

ABADDON Satanův anděl bezedné propasti (Jz 9,11), jehož řecké jméno je Apollyon = ničitel a hebr. *'abaddôn* = (místo) zkázy. V SZ se ho užívá jako synonyma ke *smrti a *podsvětí. (*PEKLO) J.D.D.

ABAKUK, KNIHA

I. Základní obsahová linie

Proroctví připisované Abakukovi se skládá ze šesti částí.

1. 1,1–4. Prorok volá k Hospodinu kvůli bezpráví, které kolem sebe vidí, a ptá se, jak dlouho zůstane nepotrestáno.

2. 1,5–11. Jakoby v odpověď Bůh ohlašuje, že povolává Kaldejce, a popisuje, jak silná a krutá jsou jejich vojska a jak pohrdají každým, kdo jim stojí v cestě.

3. 1,12–17. Je-li však Hospodin svatý, jak může dovolit nelidskou brutalitu a modlářství Kaldejců, jejichž ukrutnosti jsou horší než zlo, které mají potrestat?

4. 2,1–5. Prorok si představuje, že stojí na strážní věži, a vyhlíží, jak Bůh rozřeší jeho dilema. Odpověď přichází v důrazném ujištění, že Kaldejcům přivodí jejich pýcha zkázu a spravedliví budou pro svoji věrnost zachráněni.

5. 2,6–20. Posměšná píseň (*māšāl*) určená Kaldejcům, sestávající z pěti zlořečenství. Ta předpovídají hrůzná následky bestialních činů, za něž jsou zodpovědní.

6. 3,1–19. Pokud má tento Abakukův žalm nějaký vztah k předchozím kapitolám, popisuje zjevení Boha, jenž přichází ve své bázeň vzbuzující vznešenosti, aby pronárodům přinesl soud a svému lidu spasení.

II. Autorství

O prorok Abakukovi se ví tak málo, že vše, co o něm bylo kdy napsáno, vychází pouze z dohadů a z vnitřních důkazů. Jeho jméno snad souvisí s hebr. kořenem *hbk* = objetí nebo s asyrským názvem rostliny *hambakuku*. R. tvar tohoto názvu je *Ambakūim*. Domněnky, že byl synem Šunemanky z 2 Kr 4,16 nebo strážcem z Iz 21,6, nemají dostatečné opodstatnění, stejně jako tradice, která ho spojuje s Danielem ve lví jámě (*Bél a drak*, v. 33nn).

III. Historické pozadí

Mezi vědci probíhá rozsáhlá diskuse o tom, která z částí knihy (pokud vůbec nějaká) skutečně pochází od Abakuka. Shody nebylo dosaženo ani ohledně jejich jednotnosti, autorství a doby vzniku. Jediným jasným historickým odkazem je zmínka o Kaldejcích v 1,6, a proto se doba vzniku proroctví většinou odhaduje na konec 7. stol. př. Kr., krátce po bitvě u Karkemíše (605 př. Kr.). Tam Kaldeji u brodu přes Eufrat na hlavu porazili Egypťany, vedené faraonem Nékem, a táhli na Z s cílem podmanit si judského krále Jójákima.

Teorie Duhma a C. C. Torreye, že slovo „Kaldejci“ (hebr. *kašdīm*) by se mělo číst jako „Kittim“ ve významu „Řekové“, byla založena na problematickém verši 1,9 (hebr. dosl. „dychtivost jejich tváří směřuje na východ“). To by spíše odpovídalo vpádu Alexandra Velikého ze Z (a vzniku textu ve 4. stol. př. Kr.) než nájezdu Nebukadnesarova ze S nebo V. Verš 1,9 je neobyčejně obtížný; pro čtení „Kittim“ v 1,6 ne-

existuje v textu žádný důkaz, a proto se upřednostňuje datování tradiční.

IV. Prorokovo poselství

V celé knize je patná jednotnost tématu, ačkoli není známo, zda to způsobil „formující vliv liturgického užívání“ (Irwin) nebo jediný autor. Abakuk řeší tento morální problém: Hospodin k potrestání Judejců povolává Kaldejské, jejichž krutost a barbarství však popírájí Boží spravedlnost. Ve verši 2,4 dostává odpověď, která říká: Opovržlivost přináší člověku zkázu, zatímco věrný bude žít ve světle Boží přízně. V tomto často citovaném verši není víra chápána v jasné pavlovském pojetí (sr. Ř 1,17; Ga 3,11; Žd 10,38); možná, že pro pavlovskou víru vůbec neexistovalo hebr. slovo. NZ však tuto prorokovu myšlenku právem rozvíjí pomocí výrazu *pistis* (LXX).

Komentář k Abakukovi ze svitku od Mrtvého moře vykládá 1,4–2,20 pouze z hlediska dějin kumránské sekty a význam proroctví neosvětluje. Verš 1,6 a některá další místa sice chápe jako „to znamená Kittim“, přesto ale nic nenaznačuje, že by původní výraz „Kasdīm“ bylo třeba opravovat.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře S. R. Drivera, A. B. Davidsona, J. H. Eatona a standardní série. C. C. Torrey, „The Prophecy of Habakkuk“, in *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, 1935; W. A. Irwin, „The Psalm of Habakkuk“, *JNES* 1, 1942, str. 10–40; W. F. Albright, „The Psalm of Habakkuk“, in H. H. Rowley (ed.), *Studies in OT Prophecy*, 1950, str. 1–18; D. M. Lloyd-Jones, *From Fear to Faith*, 1953. J.B.Tr.

ABÁNA Jedna ze dvou syrských řek, které v 2 Kr 5,12 zmínil malomocný Naamán. Řekové jí nazývali Chrysorrhoeas (= zlatá řeka) a pravděpodobně jde o dnešní Baradu, která pramení v Antilibanónském pohorí 29 km SZ od Damašku, protéká městem a pak ústí do bažinatého jezera Bahret-el-Kibljie, asi 29 km na V. Plodné zahrady a sady, které zavlažuje, mohou být vysvětlením pro Naamánovu chvástovou řeč.

J.D.D.

ABÁRÍM Název pohoří zvedajícího se od V pobřeží Mrtvého moře, kde je okraj *Moábské plošiny přerušen sledem rovnoběžných vádí od V na Z. Doslova znamená „oblasti za“, tj. za Mrtvým mořem z pohledu Judy. Na S konci pohoří se tyčí hora *Nebó, kterou Mojžíš viděl, když se díval na kenaanskou zemi (Nu 27,12; Dt 32,49). Podle popisu cesty v Nu 33 měli Izraelci v těchto horách (vv. 47–48) svůj poslední tábor, než došli k Jordánskému údolí. *Ijé-abárim (vv. 44–45; sr. Nu 21,11) zřejmě leželo blízko J cípu Mrtvého moře. Podle moderních překladů, oproti KP, který překládá „brody“ (sr. *Targúmy), se toto jméno vyskytuje i v Jr 22,20, kde se hovoří o dvou dalších horách nad Kenaanem.

BIBLIOGRAFIE. G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1931, str. 380–381; *GTT*, str. 261, 444. G.I.D.

ABBA Důrazná forma aramejského výrazu, znamenajícího „otec“. Často se vyskytuje v babylónském Talmudu jako oslovení rabinů nebo jej dítě užívá ve vztahu ke svému otci. Vyjadřoval jak hřevitou blízkost, tak i synovskou úctu; v židovských kruzích však

nikdy nebyl titulem *Všemohoucího.

V NZ se toto slovo vyskytuje 3x, přepsané do řečtiny. Ve všech případech je nacházíme ve tvaru vokativu jako oslovení Boha, s připojeným řeckým ekvivalentem (Mk 14,36; Ř 8,15; Ga 4,6). Zdá se, že toto dvoji oslovení bylo v řecky mluvící církvi běžné, a možná se ho zde užívalo i v liturgii (Modlitba Páně v aramejské podobě pravděpodobně začínala 'abba.)

Jako první takto oslovoval Boha zřejmě Ježíš, který k tomu zpřimocnil i své učedníky. Podle apoštola Pavla vyjadřuje toto oslovení skutečnost, že křesťan byl přijat za Božího syna a dostal Ducha svatého.

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *The Central Message of the NT*, 1965, str. 9–30; idem, *Abba*, 1966, str. 1–67; *TDNT* 1, str. 5nn; 5, str. 1006; *NIDNTT* 1, str. 614nn.

D.F.P.

ABDIJÁŠ, KNIHA Čtvrtý z malých proroků v hebr. Bibli a pátý v pořadí podle LXX. Poznámku o autorovi viz *ABDIJÁŠ, OBADIJÁŠ (12).

I. Základní obsahová studie

1. *Soud nad Edómem* (vv. 1–14)
 - a) Název (v. 1a)
 - b) Varování ohledně záhuby Edómu (v. 1b–4)
 - c) Úplnost zkázy Edómu (vv. 5–9)
 - d) Důvody soudu nad Edómem (vv. 10–14)
2. *Soud nad všemi národy* (vv. 15–16)
3. *Obnova Izraele* (vv. 17–21)

II. Historické pozadí

1. Před babylónským zajetím

Židovská tradice v Talmudu (*Sanhedrin* 39b) zařazovala Abdijáše do období panování krále Achaba v 9. stol. př. Kr. a rovněž hebr. Bible počítá Abdijáše mezi předexilní proroky. Někteří badatelé zastávají názor, že pozadí celé knihy Abdijáš je útok Arabů a Pelištejců na Judsko za vlády Jórama, o němž je zmínka v 2 Pa 21,16–17 (Keil), nebo edómský útok na Judsko za krále Achaza, popisovaný v 2 Pa 28,17 (J. D. Davis). Mnozí se domnívají, že předexilní pozadí má pouze starší prorocství proti Edómu, které Abdijáš vyjadřuje ve vv. 1–6, 8–9. Arabské nájezdy na Palestinu a podle všeho také na Edóm jsou zaznamenány v 9. stol. př. Kr. (2 Pa 21,16–17) a v 7. stol. př. Kr. (Asyrské letopisy).

2. Po r. 587 př. Kr.

Většina badatelů předpokládá, že neštěstí popisované v Abd 11–14 je dobytí Jeruzaléma Kaldeji r. 587 př. Kr. Jediné tohoto vpadu se totiž účastnili i Edómcí (Ž 137,7; 3 Ezd 4,45). Zmínky o trápení způsobeném pádem Jeruzaléma jsou tak živé, že G. A. Smith řadí Abdijáše do doby krátce po odvlečení Judy do babylónského zajetí. V. 7 uvádí, že Edómcí byli vyhnáni ze své vlasti (sr. Mal 1,3–4). Po pádu Jeruzaléma se pod tlakem ze strany Arabů začali stěhovat do Negebu (3 Ezd 4,50), který pak dostal jméno Idumea. Do konce 6. stol. př. Kr. je Arabové již téměř všechny vytlačili z oblasti Petry, dřívějšího edómského hlavního města. Vv. 8–10 ohlašují budoucí vyhlazení Edómců jako národa. Toto prorocství samozřejmě zaznělo ještě předtím, než se v období Makabejců naplnilo (Jos., *Ant.* 13. 257). Území, které podle vv. 19–20 měli Židé znovu obsadit podobně jako za Nehemjáše (Neh 11,25–36), je oblast kolem Jeruzaléma. Poslední jasný

časový údaj v prorocství se tedy pojí s 5. stol. př. Kr., přibližně s dobou Malachiáše.

III. Paralely v jiných prorocstvích

O soudu nad Edómem hovoří i další prorocství: Iz 34,5–17; 63,1–6; Jr 49,7–22; Pl 4,21–22; Ez 25,12–14; Jl 4,9; Am 1,11–12.

Mnohé totožné slovní obraty v Abd 1–9 a Jr 49,7–22 napovídají, že mezi těmito dvěma texty existuje určitý literární vztah, avšak vzhledem k jejich odlišnému sledu v obou prorocstvích je pravděpodobné, že citují nějakou dřívější Boží předpověď' ohledně Edómu. Jelikož Jeremjáš zpravidla přidává k textu dodatkový materiál, zatímco u Abdijáše je pořadí přirozenější, domníváme se, že Abdijáš se formálně původnímu prorocství blíží více. Někteří badatelé však zastávají názor, že Jeremjáš čerpal od Abdijáše (Keil) nebo obráceně (Hitzig).

Několik slovních spojení má Abdijáš společných také s Jóelem: Abd 10 = Jl 4,19; Abd 15 = Jl 1,15; 2,1; 4,4,7,14; Abd 18 = Jl 4,8. V 3,5 Jóel slovy „jak řekl Hospodin“ naznačuje, že uvádí citaci, a to pravděpodobně z Abd 17. Abdijášovo prorocství je tedy dřívějšího data než Jóelovo a nepochybně tohoto proroka ovlivnilo v některých dalších pasážích, jež jsou pro obě knihy společné.

IV. Styl

Abdijáš, nejkratší kniha SZ, se vyznačuje živým poetickým jazykem. Převládá v ní pentamet (3 + 2), ale pro zpestření se zde objevují i metra jiná (např. 3 + 3 a 3 + 3 + 3). Velkou část prorocství tvoří přímá Boží řeč k personifikovanému Edómu (vv. 2–15) a tento rys dodává knize bezprostřední a osobní charakter. Živost je umocněna užitím prorockého perfekta (v. 2) při popisu soudu, k němuž teprve dojde, a užitím zákazů (vv. 12–14) v případě ohavností, které již byly spáchány. Vyskytují se zde mnohá nápadná přirovnání a metafory: horská pevnost Edómu vypadá jako orlí hnízdo (v. 4); plenitelé Edómu se podobají nočním zlodějům a sběračům hroznů (v. 5); soud nad národy je hořký nápoj, který musejí vypít (v. 16); mstíci se Izraelci připomínají ničivou sílu ohně a Edómcí strniště (v. 18). Prorok vyjmenovává zločiny Edómu, které se neustále stupňují (vv. 10–14). Kompletní obnova Izraele je vyjádřena přesným popisem rozšíření jeho hranic ve čtyřech hlavních směrech (vv. 19–20). Hřích a záhuba ve vv. 1–16 ostře kontrastují s nadějí a vítězstvím ve vv. 17–21. Abdijáš postupuje od konkrétního k obecnému, od soudu nad Edómem k soudu nad všemi národy, od obnovy Izraele k nastolení Božího království.

V. Literární rozbor

Řada odborníků se domnívá, že Abdijáš byl původním autorem celého prorocství (Keil). Většina je toho názoru, že ve vv. 1–6, 8–9 převzal nějakou starší prorockou výpověď. Někteří našli různé další fragmenty, ale jednotné historické pozadí hovoří ve prospěch literární ucelenosti zbývajících částí prorocství.

VI. Hlavní poselství

1. *Boží vlnutí.* Prorok na čtyřech místech (vv. 1, 4, 8, 18) hovoří o tom, že jeho slova pocházejí od Hospodina.

2. *Boží soud.* Hlavním poselstvím tohoto prorocství je Boží morální soud nad národy. Edóm je souzen pro svou nelidskou vůči Izraeli, který byl potrestán také.

Nakonec stanou v den Hospodinův před soudem všechny národy.

3. *Boží království*. Konečným cílem je podle Abdijáše to, že „nastane království Hospodinovo“ (sr. Zj 11,15). Bude se vyznačovat „vysvobozením“ a „svatostí“ (v. 17), což jsou pojmy, které později rozvádí NZ.

BIBLIOGRAFIE. *Komentáře* od E. B. Puseye, 1860; C. F. Keil in *Biblischer Kommentar über das Alte Testament*, 1888; J. A. Bewer in *ICC*, 1911; H. C. O. Lanchester in *CBSC*, 1918; G. W. Wade in *WC*, 1925; G. A. Smith in *EB*, 1928; E. Sellin in *KAT*, 1929; T. H. Robinson in *HAT*, 1954; J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC*, 1961; D. W. B. Robinson in *NBCR*, 1970; J. A. Thompson in *IB*, 1956; G. F. Wood in *The Jerome Biblical Commentary*, 1968; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah, NIC*, 1976.

Zvláštní studie: G. L. Robinson, *The Sarcophagus of an Ancient Civilization*, 1930; W. Rudolph, „Obadja“, *ZAW* 8, 1931, str. 222–231. J.T.

ABDIJÁŠ, OBADJÁŠ (hebr. *ʿōbadjāhū*, *ʿōbadjā* = služebník Hospodinův; ten, který uctívá Hospodina). Ve SZ najdeme nejméně dvanáct nositelů tohoto jména.

1. (EP Obadjáš) Správce či majordomus paláce izraelského krále Achaba (1 Kr 18,3–16). Od svého mládí oddané uctívá Hospodina. Když Ježabel pronásledovala Hospodinovy proroky, Obadjáš jich 100 ukryl ve dvou jeskyních. Když v době sucha sháněl trávu pro královské koně a mezky, potkal Elijáše. Ten ho přesvědčil, aby mu zprostředkoval setkání s Achabem, které nakonec vyústilo v zápas mezi Elijášem a Baalovými proroky. Talmud (*Sanhedrin* 39b) tohoto správce mylně ztotožňuje s prorokem Abdijášem. Starověké hebrejské pečeti s nápisem „Obadjášovi, služebníkovi krále“ možná patřilo právě tomuto muži.

2. Davidův potomek (1 Pa 3,21).

3. Náčelník Isacharovců (1 Pa 7,3).

4. Potomek Saulův (1 Pa 8,38; 9,44).

5. Lévijec (1 Pa 9,16), totožný s Abdou (Neh 11,17) a pravděpodobně také s Obadjášem, strážcem chrámových bran (Neh 12,25).

6. Gádovský velitel, který se u Siklagu připojil k Davidovi (1 Pa 12,10).

7. Zabalónovec v Davidově době (1 Pa 27,19).

8. Jeden z velmožů, jehož král Jósafat vyslal do judských měst vyučovat Zákonu (2 Pa 17,7).

9. Lévijec dohlížející v Jósijášově době na opravu chrámu (2 Pa 34,12).

10. Izraelský vůdce, který se s Ezdrášem vrátil z Babylónie do Jeruzaléma (Ezd 8,9).

11. Kněz, jenž otiskl svou pečeť na smlouvu s Nehemjášem (Neh 10,6).

12. (EP Abdijáš) Prorok, pravděpodobně z Judska (Abd 1). O jeho životě Bible přímo nic neuvádí. Někteří ho sice zařazují do doby před babylónským zajetím, ale pravděpodobnější je, že žil v 5. stol. př. Kr. (viz *ABDIJÁŠ, KNIHA). Připustíme-li správnost této verze, nelze proroka Abdijáše z časového hlediska ztotožňovat s Achabovým správcem, jak to dělá Talmud (*Sanhedrin* 39b), ani s Achazjášovým velitelem (2 Kr 1,13–15), což činí Pseudo-Epifanius v *Životech proroků*. Talmudská tradice, že byl proslavou edómského původu, je vzhledem k jeho ostrému odsuzová-

ní Edómu nepravděpodobná.

J.T.

ABDÓN (hebr. *ʿabdōn*).

1. Lévijské město na území Ašerova pokolení (Joz 21,30, v 19,28 psáno jako *Ebrón*); Ch. ʾAbdeh (Avdon), 6 km směrem do vnitrozemí od *Akzību, ovládal cestu do hor.

2. Poslední z malých soudců; z Pireatónu (Sd 12,13nn).

3. Hlava otcovského domu v pokolení Benjamin (1 Pa 8,23).

4. Saulův předek z pokolení Benjamin (1 Pa 8,30; 9,36).

5. Příslušník Jósijášova dvora (2 Pa 34,20).

J.P.U.L.

ABED-NEGO Jméno, které dostal Danielův přítel Azarjáš v zajetí (Da 1,7). Stal se správcem babylónské provincie. Této funkce byl zbaven, když odmítl klanět se soše (Da 3,13), ale po vysvobození z pece (3,30) mu byla opět vrácena. Zmínku o něm najdeme i v 1 Mak 2,59 a mezi řádky též v Žd 11,33–34. Je možné, že jde o aramejský (kaldejský?) ekvivalent babylónského jména znamenajícího „služebník zářícího“, přičemž může jít o slovní hříčku se jménem babylónského boha Nabú (*NĚBO). D.J.W.

ABEL Součást některých místních jmen, zejména v Zajordání. Tradiční výklad „louka“ není vůbec jistý a Baumgartner (*KB*, str. 7) na základě srovnání hebr. *ʾūbāl*, *jūbāl* a *jābāl* dává přednost významu „potok, vodní tok“. „Abel“ v *MT* 1 S 6,18 je pravděpodobně textová chyba a mělo by se číst *ʾeben* = kámen (sr. LXX a moderní překlady). „Abel“ v 2 S 20,18 znamená „Abel-bét-maaka“ (vv. 14–15) a totéž místo pravděpodobně označuje i Ábel-majim (porušený text?) v 2 Pa 16,4 (sr. 1 Kr 15,20). Přesná poloha Abel-misrajimu „u Jordánu“ (Gn 50,11) a Ábel-keramímu (podle Sd 11,33 někde v Amónu) není známa, ale možnosti jejich určení viz Skinner a Kidner (o Gn 50,11) a LOB, str. 243, 371. G.I.D.

ÁBEL Druhý syn Adama a Evy a bratr (možná dvojče, Gn 4,1–2) *Kaina. Toto jméno je někdy spojováno s akkadským *aplu*, sumerským *ibila* = syn nebo akkadským *ibilu* = velbloud, ale to jsou pouhé domněnky. Abel byl spravedlivý muž (*dikaioi*, Mt 23,35), a když jako pastýř přinesl obět z prvorozených ovcí svého stáda, Hospodin ji přijal (Gn 4,4; Žd 11,4). Brzy nato Kain svého bratra zavraždil. Pokud je nám známo, nezanechal Abel žádné potomky. Kristus jej zcela jednoznačně považoval za skutečnou historickou osobu (Mt 23,35; L 11,51).

BIBLIOGRAFIE. KB, str. 227; a sr. S. Landersdorfer, *Sumerisches Sprachgut im Alten Testament*, 1916, str. 67–68. T.C.M.

ABEL-BÉT-MAAKA (hebr. *ʾabēl bēt maʿāqā* = louka domu útisku). Město v S Neftalí, kde Jób pronásledoval Šebu, syna Bichrího (2 S 20,14); za Benhadada dobyto Syřany (kolem r. 879 př. Kr., 1 Kr 15,20; 2 Pa 16,4 – tam nazýváno Ábel-majim). Za Tiglat-pilesera III. zabráno Asyřany (asi r. 733 př. Kr.,

ÁBEL-MECHÓLA

2 Kr 15,29). Možná část syrského státu *Maaka. Někdý ztotožňováno s Tell Abilem ležícím 20 km S od Chulského jezera. Užítí samostatného jména Abel v egypt. Klatebních textech a v 2 S 20,18 i explicitně použitá spojka v 2 S 20,14 („Abel a Bét-maaka“) napovídají, že jde spíš o dvě různá jména než o jedno složené ze dvou nebo tří částí. D.W.B.

ÁBEL-MECHÓLA Město uvedené v souvislosti s útekem Midjanců před Gedeónem (Sd 7,22). Stalo se součástí Šalomounova pátého správního celku (1 Kr 4,12) a bylo rodištěm Eliši (1 Kr 19,16). Jeho poloha není známa, ale zpravidla bývá situováno do Jordánského údolí, J od Bét-šeánu. D.W.B.

ABIĚL (hebr. ^ʿ*abīʿēl* = Bůh je můj otec).

1. Saulův dědeček (1 S 9,1 a 14,51).
2. Jeden z Davidových spolupojovníků (1 Pa 11,32), v 2 S 23,31 nazývaný Abi-albón, kam se *al-bon* dostalo při opisu z následujícího verše. Některé kodexy LXX zde mají Abiel. R.A.H.G.

ABÍEZER, ABÍEZEROVCI (hebr. ^ʿ*abīʿezer* = můj otec je pomoc).

1. Čeledí Manasesovců (Joz 17,2), jejímž členem byl Gedeón (Sd 6,11). V Gedeónově době se tato čeledí soustředila v Ofre (Sd 6,11,24), kterou lze zřejmě ztotožnit s al-Taibehem S od Bét-šeánu. O oblasti Abíezerovců se zmiňuje samaršská ostraka asi z r. 800 př. Kr. (č. 13, 28) a umísťuje ji JZ od Šekemu (viz LOB, str. 315–327). Íezer (Nu 26,30) je stažený tvar.
2. Jeden z třiceti Davidových spolupojovníků (2 S 23,27; 1 Pa 11,28) a rodák z Anatótu, 4 km S od Jeruzaléma. V devátém měsíci velel 9. oddílu Davidova vojska (1 Pa 27,12). R.P.G.

ABÍGAJIL (hebr. ^ʿ*abīgajil* = můj otec je radost[?]).

1. Manželka Karmelovce či Kálebovce Nábala, bohatého a zpupeňho muže, který žil v Maónu. Byla jeho pravým opakem. Uvědomila si, že jeho nepřímá urážka, když odmítl dát Davidovým mužům odměnu v době stříhání ovcí, ohrozila celou domácnost. Vzala proto bez manželova vědomí chleby, víno, ovce, zrní, rozinky a filky a s těmito dary vyšla Davidovi v ústřety. Zabránila tak krveprolití, protože David mezitím naplánoval útok. Její moudrost, krása a důstojnost na něho zapůsobily tak, že velebil Boha. Když Abigajil o svém činu informovala Nábala, dostal záchvat mlrvice a zemřel Boží rukou. David se pak s Abigajilou oženil, čímž si zajistil nové společenské postavení a bohatství. Odešel potom s ní a s Achinoamou Jizreelskou do Gatu. U Siklagu byly obě ženy zajaty Amálekovci a později opět zachráněny (1 S 30,18). Abigajil Davidovi porodila Kileaba (2 S 3,3) nebo Danijela (1 Pa 3,1), jeho druhého syna.
2. Manželka Jitry Izraelského (2 S 17,25; EP Abígala) nebo Jetera Izmaelského (1 Pa 2,17; 1 Kr 2,5) – v hebrejštině jsou tato jména snadno zaměnitelná – a matka Amasova. Byla dcerou Nácháše (2 S 17,25) nebo Jišaje (1 Pa 2,13–16). Moderní textová kritika jméno *Nácháš odmítá jako chybu při opisování. M.B.

ABÍHAJILA (hebr. ^ʿ*abīhajil* = můj otec je silný). Matka Rechabeamovy manželky Machalaty a dcera Eliaba, Davidova nejstaršího bratra (2 Pa 11,18). R.A.H.G.

ABÍHÚ (hebr. ^ʿ*abīhū* = můj otec je on [tj. Hospodin]). Syn Árona, kněz. Viděl Boha-v jeho slávě (Ex 24,19), a přesto jednal nezávisle na požadavcích obřadního zákona, takže byl usmrcen svatým ohněm (Lv 10,1–8). A.R.M.

ABÍCHAJIL (hebr. ^ʿ*abīhajil* = můj otec je silný). Mužské a ženské jméno.

1. Lévijec, otec Súriela (Nu 3,35).
2. Manželka Abišura (1 Pa 2,29).
3. Gádovec žijící v Bášanu (1 Pa 5,14).
4. Otec Estery a Mordokajův strýc (Est 2,15; 9,29). R.A.H.G.

ABIJÁŠ (hebr. ^ʿ*abijáš* = můj otec je Hospodin). Jméno několika SZ mužů a žen. K nejvýznamnějším z nich patřil druhý Samuelův syn (1 S 8,2; 1 Pa 6,13), Eleazarův potomek, podle něhož byla nazvána osmá z dvaceti čtyř kněžských tříd (1 Pa 24,10; sr. L 1,5), syn Jarobeáma I. (1 Kr 14,1–18) a syn a nástupce judského krále Rechabeáma (1 Pa 3,10; 2 Pa 11,20; 13,1). Jméno posledního z nich se v 1 Kr 14,31; 15,1,7–8 vyskytuje jako Abijám (^ʿ*abijām* = otec moře nebo otec západu). Několik hebr. rukopisů zde však čte Abijáš, což podporuje i LXX *Abii*.

Abijáš kraloval nad Judou 3 roky (1 Kr 15,2; 2 Pa 13,2). Záznamy o jeho vládě jsou ve zřetelném, i když vysvětlitelném kontrastu. V knize Královské se mu vytýká, že pokračoval ve špatné náboženské politice svého otce (1 Kr 15,3). Zápis v Paralipomenon (2 Pa 13) pojednává téměř celý o tom, jak s Hospodinovou pomocí slavně zvítězil nad početnější armádou Jarobeáma I. Ve své řeči před bitvou Abijáš odsoudil odpadnutí S království a znovu vyhlásil, že Hospodin podporuje Davidovu dynastii a bohoslužbu v jeruzalémském chrámě. J.C.I.W.

ABILÉNA Oblast v Antilibanónu, kolem města Abila (sr. hebr. ^ʿ*ābēl* = louka), na břehu Abány (dnešní Barady), asi 29 km SZ od Damašku (jeho zbytky dodnes stojí kolem vesnice Es-Suk). Abiléna patřila do Iturejského království Ptolemaia Mennaea (asi 85–40 př. Kr.) a jeho syna Lyzania I. (40–36 př. Kr.). Později byla oddělena a stala se tetrarchií mladšího *Lyzania, zmíněného v L 3,1. R. 37 po Kr. ji císař Gaius dal Herodu Agrippovi I. jako součást jeho království a r. 53 ji Claudius daroval Herodu Agrippovi II. Sr. Jos., *BJ* 2. 215, 247; *Ant.* 18. 237; 19. 275; 20. 138.

BIBLIOGRAFIE. *HJP*, 1, 1973, str. 561–573. F.F.B.

ABÍMELEK (hebr. ^ʿ*abīmelek* = [božský] král je můj otec).

1. Pelištejský král Geraru s tímto jménem figuruje v příbězích Abrahama (Gn 20,1–18) a Izáka (Gn 26,1–33). Podobné rysy těchto vyprávění vedly mnohé k závěru, že šlo o tutéž osobu, ale abímelek mohlo

být přízvisko pelištejských králů (sr. eg. „fara“). V těchto příbězích nacházíme také významné rozdíly (všimněte si relevance Gn 20,13 pro Abrahama i Izáka). Nesrozumitelná nemusí být ani zmínka o přítomnosti Pelištejů v Kenaanu v patriarchálních dobách, protože „pelištejský“ může znamenat, že Gerarejci byli vyspělým společenstvím z mořských národů, které se později usadily v Palestině. Pelištejci se mezi nimi měli stát převládající slovkou. V nadpisu Ž 34 je jako abímelek nazván gatský král Akis.

2. Gedeónův syn od šekemské ženiny (Sd 8,31). S pomocí rodiny své matky zavraždil všech svých sedmdesát bratrů kromě Jótama. I když se prohlašoval za „krále“ (tento titul však Gedeón odmítl – Sd 8,23), jeho území nesaňalo dál než k Z Manasesovi. Po 3 letech se obyvatelé Šekemu proti svému vladaři vzbouřili a přidali se ke Gaalovi. Na to Abímelek reagoval rázně a krutě. Později dosti neslavně zemřel při obléhání Tebesu. Archeologické nálezy týkající se Sd 9 viz v G. E. Wright, *Shechem*, 1965, str. 123–128.

3. Podle *MT* kněz, syn Ebjátarův (I Pa 18,16), ale možná jde o chybné přepsání jména Achímelek (sr. 2 S 8,17). R.P.G.

ABÍRAM (hebr. ^a*bīrām* = můj otec je vyvýšený).

1. Syn Rúbenovce Elíaba, který se svým bratrem *Dátanem, lévivcem *Kórachem a dalšími vyprovokoval vzpouru proti Mojžíšovi (Nu 16).

2. Nejstarší syn *Chíela Bételského, jehož život byl obětován při obnově Jericha kolem r. 870 př. Kr. (I Kr 16,34; sr. Joz 6,26). D.W.B.

ABIŠAG (hebr. ^a*bīšāg*, snad = otec putoval, bloudil). Krásná *šúnemská dívka, která měla pečovat o stárnoucího Davida. Když král zemřel, chtěl se s ní oženit jeho nejstarší syn Adónijáš. Tehdy bylo ovšem samozřejmé, že panovníkův harém dědí jeho nástupce (sr. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 116), a tak to Šalomoun pochopil jako pokus o uchvácení trůnu a nechal svého bratra zabít (I Kr 2,13–25). D.W.B.

ABIŠAJ (hebr. ^a*bīšaj* = otec daru nebo můj otec je Jišaj). Syn Serújin a bratr Jóaba a Asáela (2 S 2,18). 2 S 23,18 a I Pa 11,20–21 ho ukazují jako vůdce „tří“, což musí znamenat (jak překládá Vulgáta) „druhá skupina tří“, následující po „třech“ z 2 S 23,8–12. Avšak dva hebrejské rukopisy a syrský text 2 S 23,18–19 a I Pa 11,20 z něho dělají vůdce „třiceti“. Jako vysoký důstojník Davidovy armády měl rušný život. G.W.G.

ABNĚR (hebr. ^a*bnēr*, ale v I S 14,50 ^a*bīnēr*). Saulův bratranec a vrchní velitel jeho vojska (I S 14,50); jeden z několika málo státních úředníků zmiňovaných v souvislosti se Saulovým kralováním. Po Saulově smrti získal Abnér pro jeho jediného žijícího syna Íš-bóšeta podporu všech Izraelců kromě Judovců (2 S 2,8–10) a ustanovil ho v novém hlavním městě (Machanajimu) na V straně Jordánu za krále. V následném boji mezi Saulovým a Davidovým domem (sr. 2 S 3,1) Abnér svého chráněnce věrně podporoval, dokud mu Íš-bóšet nezačal vytýkat, že soužitím se Saulovou ženinou uplatňuje svůj nárok na trůn. Od té doby se Abnér přidal na Davidovu stranu

a sliboval, že spojí celý Izrael pod vládu jejich právoplatného krále. Jóab však Abnérovi nevěřoval a navíc toužil pomstít smrt svého bratra Asáela (2 S 2,18–23), proto jej u chebrónské brány zavraždil (2 S 3,27). R.P.G.

ABRAHAM Potomek Šémův a syn Terachův; manžel Sáry. Jako Izákův otec se stal praotcem hebrejského národa a přes Izmaela také ostatních Semitů (Gn 17,5; 25,10–18). Jeho život (Gn 11,26–25,10; shrnutí ve Sk 7,2–8) je pro židy, křesťany i muslimy příkladem pravé víry v Boha (Žd 11,8–12).

I. Jméno

Etymologie jména Abram (hebr. ^a*brām*; v Gn 11,26–17,4 a na některých jiných místech, např. v I Pa 1,27; Neh 9,7) je nejistá. Pravděpodobně znamená „otec (je) vyvýšený“ a jde o tvar odvozený z typicky Z semitského osobního jména Ab(i)ram. Po uzavření smlouvy mění Hospodin v Gn 17,5 jeho jméno na Abraham (^a*brāhām*), což se vysvětluje jako „otec hlučícího davu“ pronárodů. Obě tyto formy jména se vyskytují v klínopisech a eg. textech z 19. stol. př. Kr. a mladších, ale ne u téže osoby. Tvar Abraham je v lidové etymologii většinou považován za nářeční variantu jména Abram, i když v našem případě slo zjevně o udělení nového jména (které může obsahovat ranou podobu arabského *rhm* = dav).

II. Životní dráha

Abraham se narodil v *Uru Kaldejském. Později se s manželkou Sáráj, svým otcem, bratry Náchorem a Háránem a synovcem Lotem přestěhoval do Cháranu (Gn 11,26–32). Po otcově smrti, když mu bylo 75 let, se vydal dál do Palestiny (Kenaanu) k Bét-elu, do Mamre u Chebrónu a do Beer-šeby. Na každém tomto místě vybudoval oltář a stanovou svatyni.

Jeho vztahy s cizinci z doby, kdy pobýval blízko Šekemu, v Egyptě, Geraru a Makepele, ukazují, že ho přijímali jako sobě rovného a respektovali jej jako autoritu. Byl uznávaným vůdcem i v koalici, která vysvobodila jeho synovce Lota, když jej ze Sodomy odvěkla skupina „králů“ (Gn 14). Pozornost biblického podání se soustřeďuje hlavně na jeho život – ne tolik na „putování“, jako spíše na fakt, že pobýval v zaslíbené zemi jako „příchozí“ (*gēr*), jenž nebydlil trvale v žádném opevněném městě. Jako zámožný muž měl početné služebnictvo (14,14) a značný majetek (13,2). Udržoval přátelské vztahy s Kenaanci (12,6), Perizejci (13,7), Pelištejci (21,34) i Egyptany a vyjednával s Chetejci (23).

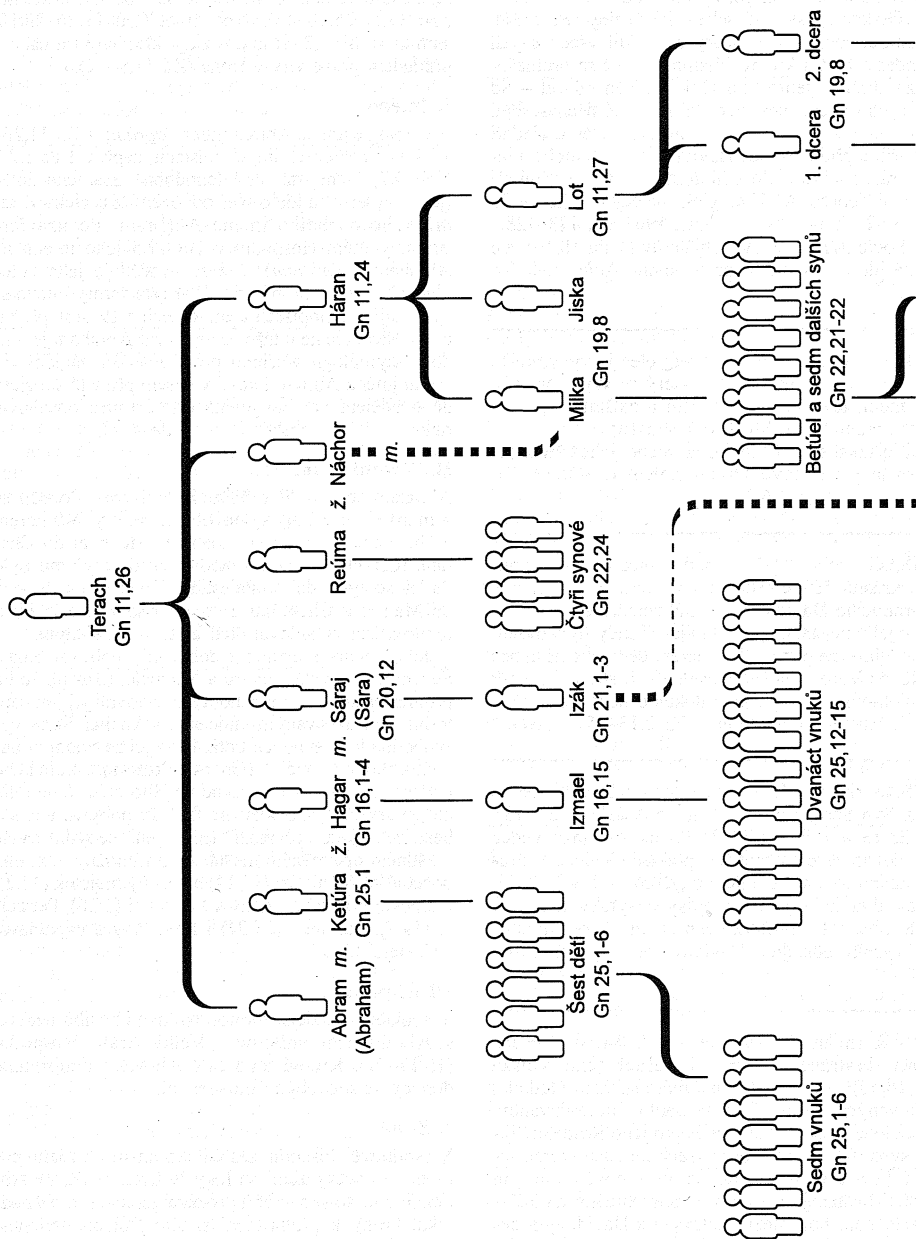
III. *Smlouvy

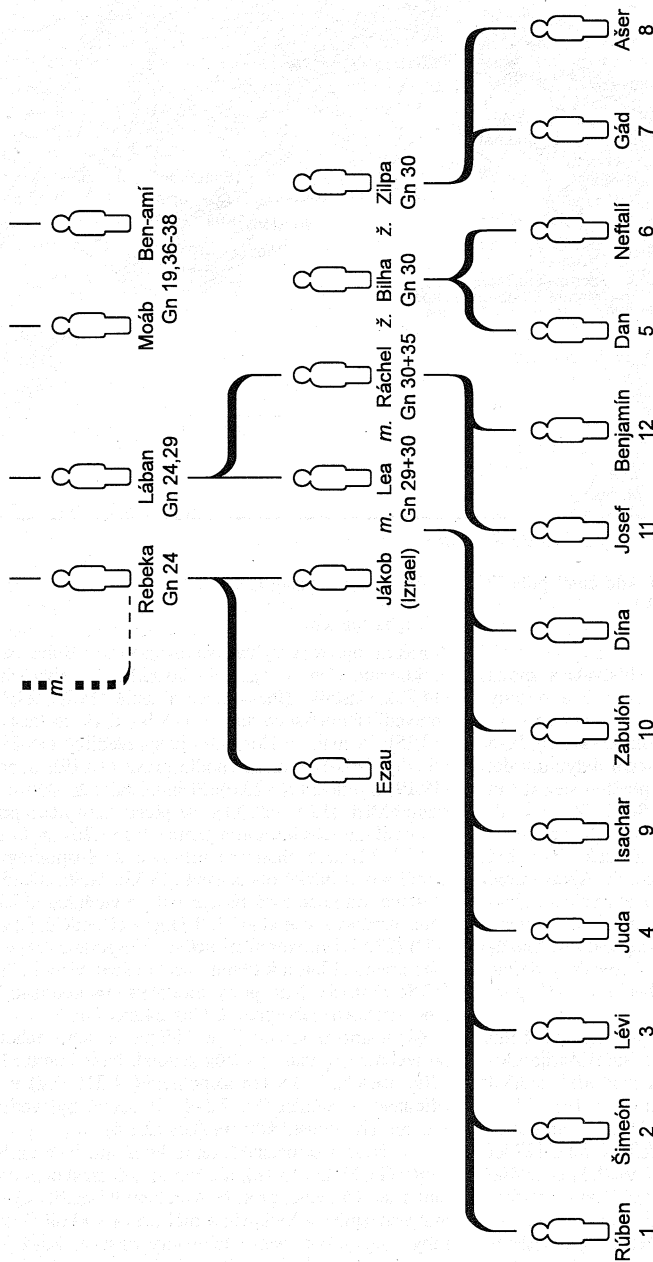
V souladu s tehdejší formou smluvních slibů uzavřel s Abrahamem smlouvu „Velký král“ Hospodin (15,17–21). Kromě toho měl Abraham dvojstranné dohody se soudobými mocnostmi.

1. Země

Ve smlouvě Hospodin zaslíbil Abrahamovi a jeho potomkům navěky zemi od řeky Eufratu na JZ. Že Abraham tomuto slibu věřil, prokázal jednak tím, že podnikal kroky k přivlastnění si této Bohem darované země od Beer-šeby (21,33) k Danu (14,14) některými symbolickými činy, anebo tak, že ji jako „vůdce“ převzal od jejího mnohonárodnostního obyvatelstva, když porazil ty, kdo ji kdysi ovládali. Přesto neusta-

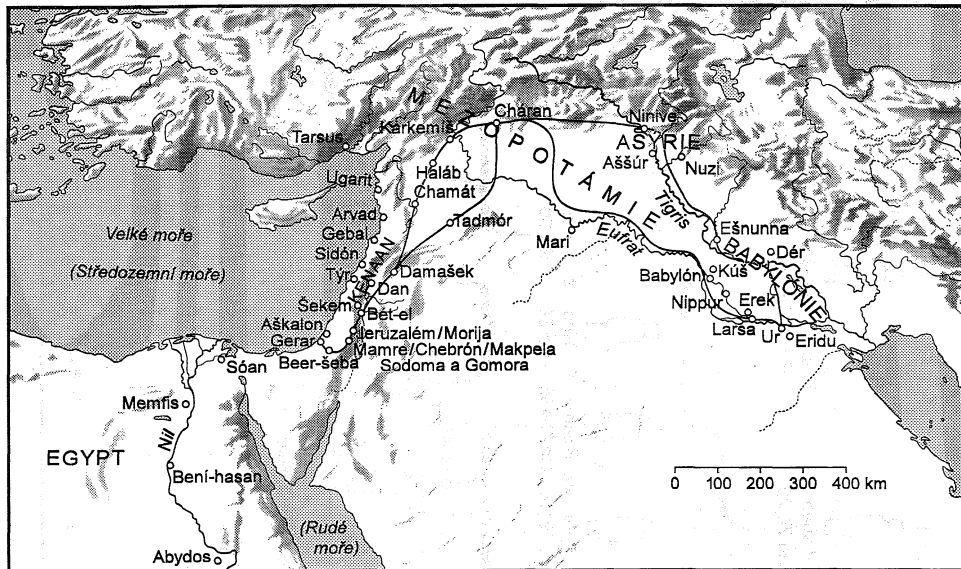
ABRAHAM





Synové Jákobovi, kteří se mu narodili v Rovině aramské
 Gn 35, 23-26
 (číslování podle pořadí narození)

ABRAHAM



Pravděpodobné trasy Abrahamovy cesty z Uru do Kenaanu.

novil žádné hlavní město a místo, kde chtěl pohřbit svou ženu, si musel koupit (Gn 23).

2. Rod

Tatáž Boží smlouva Abrahamovi slibovala a znovu potvrzovala, že z něho vzejde rodina a národy (13,16). Neměl děti, a proto za dědice nejdříve ustanovil svého správce, damašského Eliezera (15,2). Jako s dědicem jednal i se svým synovcem, když mu dal vybrat díl ze své „zaslibené“ země předtím, než se Lot rozhodl odstěhovat k Sodomě (13,8–13). Pak měl ve věku 86 let se svou egyptskou ženinou Hagar, kterou mu dal jeho manželka, syna Izmaela. Ten byl i s matkou později zapuzen. Když bylo Abrahamovi 99 let, Hospodin mu znovu zopakoval zaslíbení týkající se rodiny, národa a zákona a přitom mu změnil jméno. Na znamení smlouvy přikázal obřezávat mužské potomky (17). Smluvní slib byl navzdory Sárině nedůvěře opětovně potvrzen (18,1–19) a o rok později se narodil Izák.

Velká zkouška Abrahamovy víry přišla, když mu Hospodin nařídil Izáka obětovat na hoře Mórja. Poslech, ale ve chvíli, kdy chtěl syna zabít, Bůh zadržel jeho ruku a dal mu k oběti berana (22,1–14). Tehdy byla smlouva mezi Hospodínem a Abrahamem potvrzena znovu (vv. 15–18). Sára zemřela ve věku 127 let a Abraham ji pochoval v jeskyni v Makpele. Pole s jeskyní koupil do svého držení od Efróna chetejského (23). Když se sám blížil smrti, zavázal Eliezera přísahou, že přivede Izákovu manželku z jeho příbuzenstva u Charranu. Tak se Izákovou nevěstou stala Abrahamova praneteř Rebeka (24).

Sám Abraham se v pokročilém věku oženil s Ketúrou, jejíž synové byli předky kmenů Dedán a Midján. Ve věku 175 let zemřel, když předtím „všechno, co měl“, odkázal Izákoví a ostatním synům dal dary. Pochoval jej v *Makpele (25,1–10).

Abraham byl uznáván jako člověk schopný „přikazovat svým synům a všem, kteří přijdou po něm, aby dbali na Hospodinovu cestu a jednali podle spravedlnosti a práva“ (18,19). Byl pohostinný a s úctou při-

jímal neznámé hosty (18,2–8; 21,8).

IV. Charakter

Abraham otevřeně vyhlášoval svoji víru v Boha všemohoucího (Gn 17,1), věčného (21,33), nejvyššího (14,22), vládníka (Pána) nebe a země (14,22; 24,3), spravedlivého soudce národů (15,14) a všeho lidstva (18,25). Poznal, že Hospodin je spravedlivý (18,25), moudrý (20,6), jednající podle práva (18,19), dobrý (19,19) a milosrdný (20,6). Přijímal fakt, že Bůh odsuzuje hřích (18,19; 20,11), ale přesto se u něho přimlouval za chybního Izmaela (17,20) a Lota (18,27–33). Abraham rozmlouval s Hospodínem a měl s ním blízké obecenství (18,33; 24,40; 48,15). Dostával od něho zvláštní zjevení a vidění (15,1) nebo návštěvy v podobě lidí (18,1) či andělů („poslů“) (22,11.15). Abraham uctíval Hospodina, vyzval jeho jméno (13,4) a k tomuto účelu také postavil oltář (12,8; 13,4.18). Jeho jasný monoteismus kontrastuje s polyteismem jeho předků (Joz 24,2).

Abrahamovu víru nejlépe vidíme na jeho ochotě poslechnout, kdykoli jej Bůh zavolal. Jediné proto, že věřil, odešel z Uru v *Mezopotámii (11,31; 15,7), což zdůrazňoval Štěpán (Sk 7,2–4). Podobně byl veden k tomu, aby opustil Charran (Gn 12,1.4).

Sto let žil v kenaanské zemi, která mu byla zaslíbena (Gn 13,12; 15,18), ale tím se toto zaslíbení naplnilo jen částečně, protože Abrahamovi patřil pouze malý pozemek v Makpele a měl práva v okolí Beeršeby. Nejvyšší zkouška jeho víry nastala, když jej Hospodin vyzval, aby obětoval svého syna Izáka, jenž byl z lidského hlediska jedinou cestou ke splnění Božích slibů. Abrahamova víra spočívala na důvěře, že bude-li třeba, Bůh je schopen jeho syna vzkřísit z mrtvých (Gn 22,12.18; Žd 11,19).

Abrahamovo postavení bývá přirovnáváno k pozici vládce či panovníka, který, podobně jako pozdější králové, vykonával spravedlnost v podřízenosti „Soudci vši země“, jenž jedná podle práva (18,25). Stejně jako oni nesl zodpovědnost za právo a pořádek, za záchranu unesených, za porážku nepřátel „Velkého

krále“ a za zajištění místní bohoslužby (14,20). Byl natolik schopný a statečný, že mohl vést válku proti početné silnějšímu (14,5nn), a za jeho štedrostí a velkorysostí se neskrývala žádná ziskost (13,9; 14,23).

K případům, které se považují za vážné slabiny Abrahamova charakteru, patří zjevné oklamání egyptského krále a gerarského abímeleka, kdy kvůli ochraně vlastního života vydával svou manželku za sestru (Gn 12,11–13; 20,2–11). Sára byla Abrahamovou nevlastní sestrou (20,12; sr. 11,29). Údajně paralely s churrijskými sňatky se sestrami je třeba odmítnout. Předpokládalo se, že Sára je věrná jak svému muži, tak i Bohu (Iz 51,2; Žd 11,11; 1 Pt 3,6). Ačkoli by tedy zde mohlo jít o příklad toho, jak Písmo zobrazuje osudy i těch největších hrdinů (sr. *David), otázkou zůstává, zda tomuto případu rozumíme plně.

Abrahamova odpověď Izákovi (Gn 22,8) byla vzhledem k úkolu, který měli před sebou, považována za nepravdivou. Lze ji však také chápat jako vrcholný příklad víry („pak se k vám vrátíme“ – 22,5; sr. Žd 11,17–19). Tento případ je navíc raným odsouzením obětování dětí, k němuž na Blízkém východě docházelo ve starověku jen zřídka.

V. Teologický význam

Izrael byl pokládán za „símě Abrahamovo“ a to, že Hospodin dal povstat tolika lidem z jediného muže, se chápalo jako obzvlášť významné naplnění jeho slova (Iz 51,2; Ez 33,24). Spojení „Bůh Abrahamův“ se v celém Písmu objevuje jako označení Hospodina, jenž se sám pod tímto jménem zjevil Mojžíšovi (Ex 3,15). Abrahamův monoteismus uprostřed modlářství (Joz 24,2), způsob, jakým se mu Bůh ukázal (Ex 6,3), jak jej vyvolil (Neh 9,7), vykoupil (Iz 29,22) a požehnal mu (Mi 7,20), byly spolu s jeho vírou stálým tématem napomínání a rozhovorů (1 Mak 2,52).

I v NZ době byl Abraham chován v úctě jako pravec Izraele (Sk 13,26), lévijského kněžstva (Žd 7,5) i samotného Mesiáše (Mt 1,1). Jan Křtěl (Mt 3,9) a apoštol Pavel (Ř 9,7) sice vyvrátili rozšířenou židovskou pověru, že rasový původ, odvozený od Abrahama s sebou přináší Boží požehnání, přesto však jednota Hebrejů jako Abrahamových potomků byla předobrazem jednoty věřících v Krista (Ga 3,16,29). Přísahu (L 1,73), smlouvu (Sk 3,13), zaslíbení (Ř 4,13) a požehnání (Ga 3,14), které se Bůh rozhodl Abrahamovi dát, dědí jeho děti vírou. Abrahamova víra byla předkřesťanskou proklamací univerzálního dosahu evangelia (Ga 3,8) a příkladem víry vedoucí k ospravedlnění (Ř 4,3–12). To, jak v důvěře uspěchli, když jej Hospodin vybědl k odchodu z Uru a vedl ho k nomádkému životu „cizince a poutníka“, i fakt, že byl ochoten obětovat Izáka, se považuje za jedinečné příklady víry uvedené ve skutek (Žd 11,8–19; Jk 2,21).

Jako veliký prorok a muž, s nímž sám Bůh uzavřel svou smlouvu, hraje Abraham neopakovatelnou roli v židovské (Sir 44,19–21; *Berešit Rabba, Pirkej Avot* 5, 4; Jos., *Ant.* 1. 7–8) i muslimské tradici (188 odkazů v Koránu).

VI. Archeologické doklady

Společenské instituce, zvyky, osobní a místní jména i obecné literární a historické okolnosti souhlasí s dalšími doklady o 2. tisíciletí př. Kr. Přestože mnoho vědců na základě známého osídlení jmenovaných míst do střední doby bronzové, asi 20.–19. stol. př. Kr. (Albright, de Vaux), nebo doby pozdější, 19.–17.

(Rowley) či 15.–14. stol. př. Kr. (Gordon), považuje vyprávění o praotcích v podstatě za historické a datovatelné, řada jiných se přidržuje teorie, že tyto příběhy pocházejí z doby Davidovy (Emerton, Clements). Někteří dokonce na tradičně-historickém základě prosazují datování pozdější (Thompson, van Seters), přičemž se opírají o údajný anachronismus mezi polochovozným stěhováním, historií (zejména v Gn 12) a zmínkami o Pelístejcích, velbloudech a jistých místních jménech (*Ur „Kaldejců“), což všechno poukazuje na konec I. tisíciletí př. Kr. Podle nich hovoří tradice o pozdější době vzniku (Thompson, van Seters). Na většinu z těchto bodů lze odpovědět jednotlivě na základě dostupných důkazů (dodatečné údaje mohou poskytnout podrobnosti textů z *Eby, asi z r. 2300 př. Kr.). Důležité je, že přesné detaily, nepřítomnost zosobnění Abrahama do kmenové ságy a skutečnost, že většina Abrahamových činů je zaznamenána jako skutky jednotlivce, svědčí o raných zdrojích.

BIBLIOGRAFIE. E. A. Speiser, *Genesis, AB*, 1964; A. R. Millard a D. J. Wiseman, ed., *Essays on the Patriarchal Narratives*, 1980; T. L. Thompson, *Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974; J. A. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975.

D.J.W.

ABRAHAMOVA NÁRUČ Obrazná řeč, již užil Ježíš v podobenství o *Lazarovi a boháči (L 16,22–23) k ilustraci „veliké propasti“ mezi blahem ráje a bidou podsvětí (sr. Mt 8,11–12). Zemřelý Lazar je zobrazen, jak na hostině blahoslavených leží vedle Abrahama. Podle židovského zvyku spočívala hlava jednoho stolovníka téměř na prsou nebo v klíně druhého, sedícího nad ním. Tuto polohu zaujímal nejváženější host vůči hostiteli (např. J 13,23). Sedět v Abrahamově náruči znamenalo v jazyce Talmudu vejít do *ráje (sr. 4 Mak 13,17). Tyto orientální obrazy by neměly být chápány jako důkaz toho, že Židé věřili v přechodný stav po smrti před vzkříšením. J.D.D.

ABREK Nejasný výraz provolávaný před Josefem, když se stal faraonovým vrchním správcem (Gn 41,43). W. Spiegelberg jej vykládá jako eg. *ib-r.k* = pozor! J. Vergote navrhuje *l.brk* = vzdejte čest!, poklekněte!, egyptský imperativ semitského přejatého slova (*Joseph en Egypte*, 1959, str. 135–141, 151). Nedávné diskuse na toto téma nepřinesly nic nového.

K.A.K.

ABŠALÓM (hebr. *ʾabšalóm* = otec míru/je mír).

1. Třetí syn Davida, jehož mu porodila cizinka Maa-aka, dcera gešúrského krále Talmaje (2 S 3,3). Byl velmi krásný. Stejný přirozený půvab měla i jeho sestra Tamar, a právě ten zapřičinil, že ji znásilnil Amnón, Davidův prvorozený syn od jiné matky (2 S 13,1–18). Když se o tom Abšalóm dozvěděl, nechal Amnóna zabít, čímž vzбудil nevoli svého otce, a proto před ním uprchl do Gešuru (2 S 13,19–39). Tak se splnila první část Natanova proroctví (2 S 12,10). Po třech letech vyhnanství a dalších dvou letech vyloučení od dvora David svého syna opět zahrnul do své přízně. Abšalóm se mu však odvěděl spiknutím proti jeho vládě (2 S 15,1–15). „Čtyřicet let“ ve v. 7 zjevně nesouhlasí s 18,5 a 18,5

tuje názor, že by se zde mělo číst „čtyřmi“. Tak se naplnila i druhá část Nátanova proroctví (2 S 12,11a) a další (v. 11b) přišla na řadu brzy poté (2 S 16,20–23). Teď již nebylo cesty zpět. V Davidových slovech, když se lévíci při jeho útěku snažili za ním nést schránu Boží smlouvy, je obsažen patos i duchovní zralost (2 S 15,25–26). Abšalomův konec je dobře znám. S pomocí Chúšaje (2 S 15,32–37 a 17,1–16) a Jóaba (2 S 18,1–21 a viz též 19,1–7) ho David porazil v boji. Jeho potupnou smrt popisuje 2 S 18,9–17. Zdá se, že 3. žalm pochází z doby Abšalomovy vzpoury.

2. Rechabeámův tchán (2 Pa 11,20–21; v 1 Kr 15,2,10 nazývaný „Abšalom“).

3. V Apokryfech vyslanec Judy Makabejského, otec Matitjáše a Jónatana (1 Mak 11,70; 13,11; 2 Mak 11,17). T.H.J.

ÁDA (hebr. *'ādā*, význam není jistý).

1. Jedna z Lámechových žen a matka Jábala a Júbala (Gn 4,19nn).

2. Jedna z Ezauových manželek, dcera Chetejeze Elóna a matka Elifaza (Gn 36,2nn). T.C.M.

ADAM (hebr. *'ādām*). Město 28 km S od Jericha, blízko *Saretánu, ovládalo jordánské brody hned pod soutokem s Jabokem; dnešní Tell ed-Damije. Zastavení Jordánu na tomto místě umožnilo Izraelcům přejít řeku u Jericha (Joz 3,10nn). J.P.U.L.

ADAM

I. Ve Starém zákoně

První člověk, stvořený (*bārā'*, Gn 1,27) Bohem k jeho vlastnímu obrazu (*selem*) šestého dne, zformovaný (tak jako to dělá hrmčič, *jāsar*, Gn 2,7) prach země (*'ōdāmā*). Poté mu Hospodin jedinečným způsobem vdechl v chrťpí dech života (*nišmat hajjim*; viz níže 2). Výsledkem bylo, že se „člověk“ stal živou bytostí (*nepeš hajjā*). Známe sumerské a babylonské mýty o stvoření člověka, ale ve srovnání s příběhem stvoření v Písmu jsou všechny primitivní a polyteistické.

1. Etymologie

Adam (*'ādām*) je vlastní jméno, které má také vedlejší význam „lidstvo“. V něm se ve SZ vyskytuje asi 500x, takže když se toto podstatné jméno objeví s určitým členem (*hā'ādām*), mělo by se překládat jako jméno obecné, nikoli vlastní. Slovo *'adm* se ve významu „lidstvo“ vyskytuje též v ugaritštině. Ve zprávách o *stvoření v Gn 1 a 2 stojí před *'ādām* určitý člen vždy, kromě tří případů: V Gn 1,26 se evidentně hovoří o „člověku“, ve 2,5 je jasně nejpřirozenější významem „člověk“ („nebylo člověka“) a ve 2,20 se podle textu poprvé objevuje možnost užití vlastního jména. KP přesto, že zde stojí člen, tuto možnost promítá již do předchozího verše (2,19), zatímco EP spíše předpokládá, že masoretci na tomto místě udělali chybnou punktači, a vlastní jméno používá až v Gn 4,25. EP vychází z toho, že až do Gn 4,25 má jméno v tomto a vlastně ve všech případech (3,17,21), kdy je ho užito bez členu, předponu *l'*, kterou lze číst jako *lā-<l'hā-*, a pak je možné připojit člen beze změny souhláskového textu. Přes všechny pokusy určit etymologii jména nedošlo v tomto bodu ke shodě

a vzhledem k tomu, že původním jazykem lidstva nebyla hebrejščina, lze považovat všechny teorie na toto téma pouze za akademické. Jisté však je, že užití slova *'ādāmā* = země v juxtapozici ke jménu *'ādām* v Gn 2,7 je záměrné, což potvrzuje i Gn 3,19.

2. Adam před pádem

Adam se lišil od zvířat. Ne však z důvodu, že se k němu poji označení *nepeš a riah* (těchto výrazů se totiž příležitostně užívalo i o zvířatech), ale proto, že byl učiněn k Božímu obrazu, že mu bylo dáno panství nad všemi živočichy a zřejmě také proto, že mu Hospodin jako jednotlivci vdechl do chrťpí dech (*n'sāmā*) života (VT 11, 1961, str. 177–187). Bůh pro Adama vytvořil v *Edenu zahradu (Gn 2,8–14) a postavil ho do ní, aby ji obdělával a střežil. Slova „obdělávat“ (*'ābad*) se běžně užívá pro práci (např. Ex 20,9), takže Adam neměl být nečinný. Měl se živit ovocem ze stromů (Gn 2,9,16), bobulemi a ořechy z keřů (*šiah*, EP křovisko) a semeny z bylin (*'šešē*, Gn 2,5). Potom Hospodin k Adamovi přivedl zvířata a ptáky, aby je pojmenoval, a patrně i proto, aby se postupně seznámil s jejich vlastnostmi a schopnostmi (Gn 2,19–20). Je možné, že určitý matný odraz tohoto příběhu se dá vystopovat v sumerském literárním textu, který popisuje, jak bůh Enki uvedl svět do chodu a mimo jiné dal zvířata pod kontrolu dvěma menším bohům.

3. Pád

Bůh konstatoval: „Není dobré, aby člověk byl sám“ (Gn 2,18). Vytvořil mu tedy pomoc (2,22) – ženu (*EVA). Na popud hada tato žena přesvědčila Adama (Gn 3,1–7), aby ochutnal ovoce ze stromu, z něhož jim Hospodin zakázal jíst (*PÁD). Následkem neposlušnosti bylo vyhnání obou prvních lidí ze zahrady (Gn 3,23–24). Je zřejmé, že do té doby komunikoval Adam s Hospodinem přímo. Když Adam a žena poznali svou nahotu, vzali fíkové listy a sešili si z nich bederní zástěrku (*h'gōrā*, Gn 3,7), což může být důkazem zvládnutí takových jednoduchých dovedností, jako je šití. Adam byl potrestán vypovězením ze zahrady a údělem obstarávat si v budoucnu živobytí úmornou dřinou v potu tváře, neboť země (*'ādāmā*), do níž se nyní po své smrti navrátí, je prokletá a vydává jen trní, hloží a bodláčí. Měl tedy zůstat zemědělcem, i když jeho práce nyní měla být namáhavější než dříve (Gn 3,17–19,23). Určité paralely k tomuto příběhu se našly v akkadském mýtu o Adapovi, který omylem odmítl chléb a vodu života, a tak lidstvo připravil o nesmrtelnost. Podobnost je tu však dosti vzdálená. Bůh opatřil Adamovi a jeho ženě kožené suknice (Gn 3,21), čímž naznačil, že teď budou potřebovat ochranu před nekontrolovanou vegetací a chladným počasím.

Adam měl dva syny, *Kaina a *Ábela. Po Ábelově smrti zplodil ještě *Šeta, který měl nahradit mrtvého syna (Gn 4,25) a pokračovat v linii rodu věrné Hospodinu. Když se Šet narodil, bylo Adamovi 130 (LXX 230) let. Žil potom ještě 800 (LXX 700) roků, což dává dohromady věk 930 let (Gn 5,2–5, v souladu s LXX a samařským Pentateuchem, který se s MT shoduje ve všech třech číselných údajích) (*RONDOKMEN). Pro srovnání je třeba poznamenat, že Alulim, první král před potopou, vládl podle sumerského seznamu králů 28 800 let (jiný text uvádí 67 200 let) a jeho protivníkovi Alórovi se v Béróssosově kronice *Babylóniaka* připisuje 36 000 let. Lze tedy předpokládat, že Adam měl ještě více dětí než ty, které konkrétně jmenuje

Genesis. O tom, kdy a kde přesně Adam žil, se v současné době vedou diskuse.

BIBLIOGRAFIE. KB³, str. 14; C. Westermann, *Biblischer Kommentar AT*, I/1, 1976; o stvoření člověka viz A. Heidel, *The Babylonian Genesis*², 1951, str. 46–47, 66–72, 118–126; W. G. Lambert a A. R. Millard, *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, 1969, str. 8–9, 15, 54–65; S. N. Kramer, „Sumerian Literature and the Bible“, *Analecta Biblica* 12, 1959, str. 191–192; o Enkim a řádu světa viz *History Begins at Sumer*, 1958, str. 145–147; o Adapovi viz Heidel, *Genesis*, str. 147–153; E. A. Speiser in *ANET*, str. 101–103; o seznamu králů viz T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, 1939, str. 70–71; A. L. Oppenheim in *ANET*, str. 265.

T.C.M.

II. V Novém zákoně

Kromě Pavlových spisů se o Adamovi příležitostně zmiňují i Evangelia. Evangelium podle Lukáše jej uvádí na začátku Kristova rodokmenu (3,38), čímž zdůrazňuje, že Ježíš je příbuzný celému lidstvu (sr. Mt 1,1n). Také Juda 14 představuje Adama jako začátek lidského rodu. Stvoření Adama a Evy a jejich následné spojení se používá jako důkaz, že Bůh chce, aby muž a žena tvořili „jedno tělo“ (Mt 19,4–6; Mk 10,6–9, pozn. v EP odkazuje na Gn 1,27; 2,24). Pro markovskou tradici to znamenalo zákaz rozvodu, ale Mt 19,9 dodává jako výjimku případy „smilstva“.

V Pavlových spisech se spojení Adama a Evy považuje také za základ učení o vztahu mezi pohlavími: na Gn 2,24 opět poukazuje 1 K 6,16, kde se chce ukázat, že pohlavní styk nikdy není triviální nebo eticky nedůležitou záležitostí, ale vždy naprostým sjednocením a splynutím osob obou partnerů, a rovněž Ef 5,31, kde se toto spojení vztahuje i na Krista a na církev. V 1 K 11,7–9 apoštol Pavel připomíná, v jakém pořadí byli Adam a Eva stvořeni a jakou důstojnost dal Hospodin Adamovi, čímž chce podepřít své tvrzení o podřízenosti žen mužům (navzdory v. 11nn): Muži by si neměli zahalovat hlavu, protože jsou „obrazem a odleskem slávy Boží“, ale ženy jsou „odleskem slávy mužovy“ a zneuctívají svou hlavu (doslova a snad i obrazně ve významu „svého manžela“ – sr. v. 3nn), když si ji nezakrývají. Podobně se na pořádek stvoření Adama a Evy odvolává 1 Tm 2,12–14 s cílem dokázat správnost názoru, že ženy mají v křesťanských shromážděních v podřízenosti mlčet. Toto nižší postavení žen se zdůvodňuje faktem, že právě Eva byla oklamána a svedena ke hříchu (sr. Sír 25,24). Zde uvedené praktické zásady pro chování žen tedy není možné jen tak odmítnout s poukazem na to, že jde o pouhé přizpůsobování se tehdejšímu konvencím. Zpochybňovali bychom tím totiž zároveň biblický výklad a učení o stvoření, které jsou opodstatněným těchto zásad, nebo logiku, jež tvrdí, že jedno vyplývá z druhého.

Apoštol Pavel však ve svých spisech využívá postavy Adama v první řadě k tomu, aby vyzdvihl kontrast mezi Adamem a Kristem. To lze vztáhnout i na synoptická Evangelia: Markovo líčení Ježíšových pokoušení (1,13) může odrážet myšlenku, že Kristus obnovil stav člověka v ráji – překonal svody zlého, žil s divokými šelmami a sloužili mu andělé (sr. J. Jeremias, *TDNT* 1, str. 141). Podobně L 3,38 o Adamovi hovoří jako o tom, „který byl od Boha“, a v 1,35 je Ježíš nazván Božím Synem. Mohlo by tedy jít o pozitivní uplatnění Adamova příběhu: Kristus je připodobňován k Adamovi před pádem.

Více však Pavel zdůrazňuje to, jak se Adam od Krista liší, než jak se mu podobá. Tuto myšlenku rozvíjí hlavně na dvou místech – v textech 1 K 15 a Ř 5,12–21. Dala by se najít i v tradičním materiálu použitým ve Fp 2,6–11, ale tam není Adam výslovně zmiňován a nenalzáme zde ani citaci z Genesis. Na nejvyšší lze tvrdit, že tu některá vyjádření, např. poslušnost a zřeknutí se rovnosti s Bohem, protiklad k Adamovi naznačují (sr. R. P. Martin, *Carmen Christi*, 1967, str. 161–164).

1 K 15 hovoří o kontrastu mezi Adamem a Kristem dvakrát: ve vv. 21–23 a potom 45–49. Poprvé jeho pomocí Pavel ukazuje, že Ježíšovo zmrtvýchvstání, které Korintáňe přijímají, je zárukou účasti „všech“ na životě, stejně jako „v Adamovi“ všichni umírají (přít. čas!). Neznamená to, že všichni zemřeli, když zemřel Adam, ale spíše to, že všichni umírají jako on. Tvar „v Adamovi“ je utvořen analogicky podle vyjádření „v Kristu“, a nelze jej proto užívat jako ilustrace toho, jak vznikl výraz posledně jmenovaný. Ve druhé pasáži proti sobě stojí Adamova tělesnost, na níž máme podíl všichni, a duchovní tělo, které je nám slíbeno na konci skrze Kristovo vzkříšení. Někteří křesťané v Korintu měli kvůli svým duchovním darům přílišné sebevědomí, a proto jim bylo třeba připomenout, že jsou stále ještě součástí světa a že lidstvo je pod nadvládou smrti (v. 26). Pavel jim na základě Pisma (Gn 2,7) dokazuje, že lidé jsou tělesní (v. 45; jen „poslední Adam“ je duchovní, dodává apoštol) a že „nejprve tedy není tělo duchovní, nýbrž přirozené, pak teprve duchovní“ (v. 46; sr. *NovT* 15, 1973, str. 301nn). Vyhlášeje, že budou mít podíl na Kristově zmrtvýchvstání v proměněné, avšak stále ještě tělesné podobě, pokud ovšem nezůstanou „tělem a krví“ (v. 50). Pojem „poslední Adam“ (v. 45) a záměna výrazů „Adam“ a „člověk“ ukazují, jak dobře si Pavel byl vědom toho, že „Adam“ znamená „člověk“.

Tento poslední bod pomohá vysvětlit, proč apoštol svou další zmínku o Adamovi uvádí tak náznakově (Ř 5,12: „skrze jednoho člověka“). V následující pasáži staví proti sobě Adama, který svou neposlušností uvedl do pohybu řetězovou reakci hříchu a smrti (smrt je z Božího rozhodnutí důsledkem hříchu), a Krista, jenž svou poslušností zahájil proces spasení, kdy lidé z Boží milosti přijímají dar spravedlnosti a „budou vládnout v životě věčném“ (v. 17). Ve v. 19 je deterministický kruh, ale všimněte si času: ospravedlňování mnohých již probíhá, i když je zde užito budoucího času, a lze říci, že se stále děje i to, že se mnozí stávají jižšími. V. 12 objasňuje, že se smrt na všechny lidi nerozšířila automaticky jako výsledek Adamova hříchu, ale spíše proto, že „všichni zhřešili“, a tak byli k smrti odsouzeni plným právem. Na hříchu jakoby spolupracují všichni lidé, a tak se vždy podílíme na hříchu druhých a mlčky jej schvalujeme, i když to tento verš výslovně neříká. Je zde též moc, hřích, který znamená víc než jednotlivý skutek přestoupení nebo i součet takových činů, a o tom se v poloosobním vyjádření hovoří ve v. 13. Ve v. 13nn se Pavel zabývá problémem těch, kdo neporušili tak jako Adam konkrétní Boží příkaz, avšak přesto hřešili, což vyplývá z prohlášení, že vláda smrti trvala i v době od Adama k Mojžišovi, než lidé dostali Zákon. Adam je předobraz „toho, který měl přijít“, nicméně rozvíjení této typologie ukazuje, že to je velice antitetické a kontrastní (v. 15–19), tj. negativní užití Adamova příběhu. Navíc, zatímco Adamův hřích a jeho důsledky tvoří jen čistě lidskou historii člověka

ADAMA

ponechaného následkům jeho vlastních činů (sr. Ř 1,24.26.28), druhá strana srovnání, na niž je Kristus, obsahuje více než lidský prvek a výrazně převažuje nad negativní stránkou – odtud opakované „oč spíše“, „tím spíše“ (5,15.17).

Hodně se diskutovalo o původu myšlenky srovnání Adama a Krista. Někteří po něm pátrali v mytologii Blízkého východu, jiní, což je teorie mladší a konkrétnější, v gnostických úvahách o prvním člověku. Avšak bezprostřední zdroj je třeba hledat spíše v rozmanitých názorech tehdejšího judaismu a také v učení Ježíšově: konečné obnovení původního stavu, srovnávání Adama s různými postavami izraelských dějin a s Mesiášem (sr. syr. Bárúk 73n a 56,6) a očekávání, že nakonec přijde Boží „člověk“ (či „Syn člověka“). Z těchto materiálů Pavel a/nebo křesťanská tradice vytvořil typologii Adama a Krista.

Ať už jsou názory na původ člověka jakékoli, pravdou zůstává, že lidský rod má své dějiny a počátek. Pavel chce zdůraznit, že celá tato historie je hned od začátku poznamenána hříchem, že je za ni člověk zodpovědný a že hřích jednoho působí na druhé a na svět okolo.

BIBLIOGRAFIE. C. K. Barrett, *From First Adam to Last*, 1962; M. D. Hooker, *NTS* 6, 1959–60, str. 297–306; *NIDNTT* 1, str. 84–88; A. J. M. Wedderburn, *NTS* 19, 1972–3, str. 339–354. A.J.M.W.

ADAMA (hebr. ^a*dāmā*). Město v Neftali (Joz 19,36). Snad v Qarn Hattinu (J. Aharoni, *JNES* 19, 1960, str. 179–181, který je ztotožňuje s Šemeš-adamem z egyptských zdrojů). J.P.U.L.

ADAMÍ-NEKEB Místo zmíněné v Joz 19,33, na hranici území Neftaliovců. Šlo zřejmě o průsmyk a ztotožňuje se s dnešním Chirbet ed-Dámiehem. Viz *LOB*. R.A.H.G.

ADRAMYTTEION Námořní přístav v Mýsii, v římské Asii, směrem na Lesbos. Poloha odpovídá dnešnímu Karataši, původní jméno však v současnosti nese vnitrozemské město Edremit. Rendel Harris vystoupil s (nepřesvědčivou) myšlenkou, že původní obyvatelstvo přístavu Adramytteium pocházelo z J. Arábie (*Contemporary Review* 128, 1925, str. 194nn). Jeho kdysi velká obchodní důležitost v NZ dobách poklesla.

Lodí z Adramytteia se z Caesareje plavili Julius a Pavel (Sk 27,2). Nepochybně směřovala domů a byla zapojena do pobřežního obchodování s přístavy podél pobřeží Asie, kde bylo možné získat spoj do Říma. Toto očekávání se brzy splnilo (v. 5nn).

BIBLIOGRAFIE. Strabón, 13. 1. 51, 65–66; Plinius, *NH* 13. 1. 2 (o místním vývozu); W. Leaf, *Strabo on the Troad*, 1923, str. 318nn. A.F.W.

ADMA Jedno z *měst nížiny (Gn 14,2.8; Dt 29,22), zvláště spojované se *Sebójimem (Oz 11,8). Zmínka o něm v souvislosti s Gázou (Gn 10,19) svědčí o tom, že dnešní určení polohy pětíměstí (tj. předpoklad, že je skryto pod hladinou J. vod Mrtvého moře) je správné. I.A.M.

ADONÍ-BEZEK (hebr. ^a*dōnī-bezeq* = pán Beze-ku). Juda a Šimeón se v přípravách na dobytí vlastního území spojili a u Beze-ku, pravděpodobně dnešního Chirbet Ibziku, 21 km SV od Šekemu, porazili 10 000 Kenaanců (Sd 1,4–7). Jejich král Adoní-bezek, jehož nelze ztotožňovat s Adonisedekem (Joz 10,1–27), uprchl, ale byl později zajat a tehdy obvyklým způsobem zbaven bojovnosti. Poznal v tom určitou drsnou spravedlnost, protože on sám takto zmrzačil sedmdesát králů. Byl odvečen do Jeruzaléma, kde zemřel. Izraelci si nedokázali udržet dobytá města a starat se o jejich rozkvět, a proto Jeruzalém později obsadili Jebúsejci (Sd 1,21).

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, str. 197.

A.E.C.

ADÓNIJÁŠ (hebr. ^a*dōnījāš* = můj pán je Jahve).

1. Davidův čtvrtý syn, od manželky Chagit. Po smrti tří nejstarších se považoval za předpokládaného dědice. (Amnóna zavraždil jeho bratr Abšalóm, který sám zemřel při vzpouře proti svému otci. O Abigajilíně synovi Kileabovi se zde nehovoří, a proto se předpokládá, že zemřel dříve, než mohla jakákoli otázka kolem následnictví vzniknout.) Zdá se však, že David slíbil Bat-šebě (1 Kr 1,17), že jeho nástupcem bude její syn Šalomoun. Adónijáš o tom zřejmě věděl, a možná právě to jej přimělo k marnému pokusu získat korunu ještě za otcova života. Mezi jeho stoupenci byli i dva z hlavních Davidových pomocníků – vrchní velitel jeho vojska Jóab a kněz Ebjátar. Adónijáš bezpochyby doufal, že mu získají moc vojska a podporu kněží. Než se však tyto jeho naděje stačily splnit, začali jednat ti, kdo zůstali věrní králi: prorok a poradce Nátan, kněz Sádok a velitel královny tělesné stráže Benajáš. Když Adónijáš požádal pro své stoupence hostinu, dostala Bat-šeba radu, aby přišla k Davidovi a připomněla mu jeho přísahu. Ještě když mluvila, vstoupil také Nátan a vytkl králi, že mu někde i svých (předpokládaných) plánoch s Adónijášem. David Bat-šebě svou přísahu potvrdil a zajistil nástupnictví Šalomouna. Hluk ovací a zprávy o nich se dostaly i k Adónijášovi a jeho hostům u pramene Rogelu a uvedly je do zmatku a strachu. Samozvaný uchazeč o trůn uprchl k oltarů do svatyně a Šalomoun slíbil ušetřit jeho život pod podmínkou, že bude jeho vládě loajální (1 Kr 1). Avšak hned po otcově smrti se Adónijášovy ambice projevíly znovu. Alespoň si tak Šalomoun vysvětloval jeho žádost o Abišagu, mladou Davidovu ženu, která pečovala o krále v době jeho stáří. Toto obvinění z nového pokusu uchvátit trůn nebylo ve světle orientálních zvyklostí bezdůvodné (sr. 2 S 3,7; 16,21), a proto ctizádostivý a netaktní Adónijáš propadl smrti. Rozsudek byl urychleně vykonán (1 Kr 2,13–25).

2. Jeden z lévičů, které Jósafat poslal, aby vyučovali v judských městech (2 Pa 17,8).

3. (EP Adonijáš) Jeden z těch, kdo zpečetili smlouvu (Neh 10,17). Je to týž muž jako Adonikam (Ezd 2,13 atd.). M.A.M.

ADÓNÍRAM (hebr. ^a*dōnīrām* = můj pán je vyvýšený). Nejvyšší úředník nad nucenými pracemi v době Šalomounova kralování (1 Kr 4,6; 5,28). Pravděpodobně totožný s Adorámem, který tuto funkci zastával v době kralování Davida (2 S 20,24) a Rechabeáma (1 Kr 12,18; 2 Pa 10,18 – Hadorám). Izra-

elci jej ukamenovali na samém počátku vzpoury, která vedla k rozdělení království za Jarobeáma roku 922 př. Kr. D.W.B.

ADONÍSEDEK (hebr. *'ādōnī-šedeq* = můj pán je spravedlivý). Emorejský král Jeruzaléma, který vedl čtyři další kenaanské krále proti Izraelcům a jejich spojencům v Gibeónu. Božím zásahem bylo nepřátelské vojsko poraženo a všech pět králů se schovalo v jeskyni u *Makedy. Jozue je obvyklým orientálním způsobem pokořil a pak je nechal popravit a pohřbit v jeskyni (Joz 10). Význam jména je srovnatelný s Malkísedekem („můj král je spravedlivý“), králem *Šálemu (Gn 14,18). O existenci boha Sedeka, aby se jméno dalo vykládat jako „můj král je Sedek“, neexistuje dost důkazů. A.R.M.

ADOPCE viz OSVOJENÍ

ADÓRAJIM Město v JZ Judsku, opevněné za Rechabeáma (2 Pa 11,9), dnes ztotožňované s vesnicí Dura, asi 8 km JZ od Chebrónu. Stalo se významným idumejským městem a jako takové figurovalo v různých historických událostech v intertestamentárním období. D.F.P.

ADramelek

1. Bůh přinesený ze *Sefarvajimu do Samaří, kde mu osidlenec obětovali děti (2 Kr 17,31). K pokusům o určení tohoto jména patří *'ddr mlk* = král (nebo Molek) je mocný. Pro změnu čtení jména na Adad-Malík není žádný důvod.

2. Jeden ze Sancheribových synů, který spolu se svým bratrem Sareserem r. 681 př. Kr. zabil svého otce (2 Kr 19,37; Iz 37,38). Tato událost je bez uvedení synova jména zaznamenána také v Babylónské kronice (DOTT, str. 70–73). Západosemitská podoba jména jednoho ze synů je pravděpodobná, protože Sancheribova manželka Naki'a-Zakutu měla západosemitský původ; sr. *'drmlk*, jméno krále Byblosu na fénické minci ze 4. stol. př. Kr. D.J.W.

ADRIATICKÉ MOŘE Moře, po němž byla 14 dní Z směrem unášena loď alexandrijského loďstva pro přepravu obilí, na níž se plavil Pavel do Itálie (Sk 27,27). Jednalo se o centrální Středozemní moře, kam patřilo i moře Jónské (sr. Strabón, *Geog.* 2. 5. 20; Jos., *Vita* 15; Pausaniás, *Cesta po Řecku* 5. 25. 3; Ptolemaios, *Geog.* 3. 4. 1; 15. 1). Je třeba ho odlišovat od Adriatického zálivu (sr. město Adria či Hadria S od Pádu), dnes známého jako Jaderské moře. F.F.B.

ADULÁM Kenaanské město v Judsku (Joz 12,15), opevněné za Rechabeáma (2 Pa 11,7), zmíněné u Micheáše (Mi 1,15) a osídlené po návratu ze zajetí (Neh 11,30). Ztotožňované s Tell eš-Sejk Madkúrem (horvat 'Adullam), uprostřed cesty mezi Jeruzalémem a Lakišem; toto místo se obvykle spojuje s jeskyní, kde se David ukrýval před Saulovým pronásledováním (1 S 22,1). J.W.M.

ADUMÍMSKÝ SVAH Strmý průsmyk na hranicích mezi Judou a Benjaminem (Joz 15,7; 18,17), na cestě z Jericha do Jeruzaléma. Tradicí považován za místo, kde se odehrál příběh o milosrdném Samařanovi (L 10,34). Dnes známý jako Tal'at ed-Damm („krvavý svah“), pravděpodobně podle červeně zbarvené půdy, i když Jeroným toto jméno připisoval vraždám a krádežím, k nimž zde údajně docházelo. J.D.D.

AFEK, AFEKA (hebr. *'āpēq[ā]* = pevnost). Jméno několika míst v Palestině.

1. Joz 13,4. Určuje S hranici země, kterou ještě zbývalo obsadit. Pravděpodobně Afka, SV od Bejrútu u pramene Nahr Ibrahimu (BDB; Abel, *Géographie de la Palestine*, str. 247; LOB, str. 217). Podle jiné teorie leží na místě dnešního Ras el-'Ajnu (sr. GTT, str. 110).

2. Joz 12,18; 1 S 4,1; 29,1. Pozdější *Antipatris, dnešní Ras el-Ajn, hebr. Tell Afek u pramene Nahr el-Auga (Jarkón, Joz 19,46) na hlavní cestě do Egypta. Uvádějí ho Tutmósis III., Amenofis II., Ramses II. a III. a pravděpodobně Klatební texty. Esarchaddón zmiňuje *'Apku* na území Samaří, což se objevuje také v aramejsky psaném dopise z Adonu, asi z r. 600 př. Kr. (viz ANET, 242, 246, 292, 329). Během archeologického výzkumu, který od r. 1972 provádí Tel-Avivská univerzita, byly nalezeny významné památky z pozdní doby bronzové a z pelištejského osídlení.

3. Joz 19,30; Sd 1,31 (EP Afik). Město v Ašeru, dnešní Tell Kurdaneh, hebr. Tell Afek, u pramene Nahr Na'ameinu, který vtéká do Haifského zálivu.

4. 1 Kr 20,26,30; 2 Kr 13,17. V tomto jménu se možná skrývá Fik či Afik u horního toku Vádí Fik, V od Galilejského jezera, přičemž jde o 'En-Gev, tell na pobřeží (LOB, str. 304, pozn. 60).

5. Joz 15,53 (EP Afeka). JZ od Chebrónu, bud' Chirbet ed-Darrame (A. Alt, *Palästina Jahrbuch*, 28, str. 16n), nebo Chirbet Kana'an (Abel, *op. cit.*, str. 247). A.R.M.

AFRIKA

I. Rané poznatky a jména

Řekové tento kontinent označovali „Libye“, ale o jeho rozloze a vztahu s Asií se pochybovalo. Již Hérodotos (5. stol. př. Kr.) je přesvědčen, že skoro celý tento světádil obklopuje moře, a uvádí (*Histories apodeixis* 4. 42), že jej údajně obeplula fénická posádka ve službách faraona *Néka. Překlad punského dokumentu *Obeplutí Eritrejského moře* líčí plavbu Kartaginců před r. 480 př. Kr., zřejmě až do Sierra Leone. Římané pojmem „Afrika“ označovali celý kontinent (Pomponius Mela, 1. 4), ale mnohem častěji prokonzulární Afriku, kterou tvořila oblast odtržená r. 146 př. Kr. od Kartága (zhruba dnešní Tunisko) a později ještě území Numidie a Mauretánie. Ačkoli Kartaginci možná věděli o území napříč Saharou více, než předpokládáme, přesto se vědomosti o Africe u starověkých národů, které po sobě zanechaly nejvíce literárních památek, většinou omezovaly jen na území, na jejichž osídlení se středozeemské civilizace podílely nebo kam měly přístup, a jen zřídka pronikaly přes obrovské překážky pohoří Atlasu, Sahary a nebezpečí

AGABOS

horního Nilu.

II. Afrika ve Starém zákoně

Proto se také Izrael v Africe nejvíce zajímal o svého mocného souseda Egypt. Ať již představoval obilnici praotců, utlačovatele z doby otroctví nebo zlomený rákos v období rozmachu Asýrie, měnící se role Egypta nebylo možné přehlížet. Navzdory kruté minulosti si Izraelci vůči Egyptu uchovali láskyplný cit (Dt 23,8), což nás připravuje na proroctví o tom, že Egypt nakonec bude spolu s Izraelem znát a uctívat Hospodina (Iz 19 – všimněte si, jak se v průběhu kapitoly mění tón). Objevují se zmínky i o jiných afrických národech (*LUBUICI, *PŮT), ale nejčastěji se uvádí Kús (*ETIOPIE), jak byly souhrnně nazývány země za Egyptem. Někde se hovoří také o charakteristické pokoře a tělesném vzhledu jeho obyvatel (Jr 13,23; Iz 45,14 a pravděpodobně Iz 18,2,7).

V určitých obdobích spojily historické okolnosti Egypt v očích Hebrejů s Etiopií a někdy i s dalšími africkými národy, jež všechny spolu představovaly ty, na nichž bude vykonán spravedlivý Boží soud (Iz 43,3; Ez 30,4nn; Na 3,9), a které jednou poznají pravé postavení Božího lidu (Iz 45,14) a nakonec přijmou Boha Izraele (Ž 87,4 a zejména Ž 68,32). Obraz Etiopie, symbolu velké africké neznámé za egyptskou feukou, jak vztahuje své ruce k Hospodinu, zněl jako polnice v době probuzení skrze práci misionářů v 18. a 19. stol. Tyto představy se zčásti plnily již v biblických dobách. Nejenže v Africe existovaly židovské osady (sr. Sf 3,10), ale Etiopan v židovských službách udělal pro Božího proroka víc než čistokrevný Izraelce (Jr 38) a etiopský dvořan ze Sk 8 byl zjevně zbožný proselyta.

Přes dlouhou tradici nebiblického výkladu v některých částech světa není nic, co by spojovalo prokletí Cháma (Gn 9,25) s trvajícím Božím zlořečením negroidních národů. Explicitně se vztahuje na Kenaance.

III. Afrika v Novém zákoně

Na africké půdě přijal pohostinství sám Ježíš (Mt 2,13nn). Židovské osady v Egyptě a Kyréně, které snad předznamenává Iz 19,18nn a další, byly pro ranou církev zjevně úrodnou oblastí. Z Kyrény pocházel Šimon, který nesl kříž, a že tím jeho vztah s Ježíšem neskončil, lze dovodit z toho, že jeho děti byly v raném křesťanském společenství dobře známy (Mk 15,21). Egyptští a kyrénští Židé se účastnili svátku letnic (Sk 2,10); vzdělaný *Apollos byl Žid z Alexandrie (Sk 18,24); konvertit z Kyrény, mezi něž pravděpodobně patřil i prorok *Lucius, měli podíl na epochálním kroku, kdy se v Antiochii začalo kázat pohanům (Sk 11,20nn). Nic jistého však nevíme o základech církve v Egyptě a S Africe, které koncem 2. stol. patřily k předním na světě. Tradice, jejíž kořeny pravděpodobně netkví ve staré době, že Marek byl prvním evangelistou v Alexandrii (Eusebius, EH 2. 16), je sama o sobě jedinou oporou teorie, že tam bydlel Petr, vztáhneme-li jí na 1 Pt 5,13 (sr. však G. T. Manley, EQ 16, 1944, str. 138nn). To, jak Lukáš ve Skutcích živě zobrazil šíření evangelia po S zemích Středomoří, nám může zastřít skutečnost, že v J zemích se evangelium šířilo se stejnou účinností a pravděpodobně i téměř ve stejné době. V Africe se křesťané objevili zhruba současně s Evropou.

Lukáš však na Afriku nezapomíná. Ukazuje, jak se ještě před začátkem vlastní misie mezi pohany dostalo evangelium zvláštním způsobem do království etiop-

ského (Sk 8,26nn), což apoštolské církvi připadalo jako záruka, že Boží plán pro Afriku, vyhlášený v SZ, bude splněn.

BIBLIOGRAFIE. M. Cary a E. H. Warmington, *The Ancient Explorers*, 1929; B. H. Warmington, *The North African Provinces*, 1954; *idem*, *Carthage*, 1960; C. K. Meek, *Journal of African History* 1, 1960, str. 1nn; C. P. Groves, *The Planting of Christianity in Africa*, 1, 1948, str. 31nn. A.F.W.

AGABOS Původ jména nejistý; je možné, že jde o ekvivalent SZ Hagab, Hagabah.

Jeruzalémský prorok, jehož předpověď „velikého hladu“ se naplnila za vlády Claudia (Sk 11,27–28). O hladu v té době se zmiňují Suetonius, Dio Cassius, Tacitus a Eusebius. V Caesareji tento prorok názorně předvedl, jaký osud čeká apoštola Pavla v Jeruzalémě (Sk 21,10–11). V pozdních tradicích jeden ze „sedmdesáti“ (L 10,1) a mučedník. G.W.G.

AGAG Podle způsobu, jakým tohoto jména užívá Bileám (Nu 24,7 atd.), by se zdálo, že jde o běžný titul králů Amáleků, podobně jako se v Egyptě užívalo titulu „farao“. Obzvláště je jmenován král Amálekoviců, kterého zajal Saul a jehož v rozporu s Božím příkazem spolu s koristí ušetřil. Zabil ho Samuel. Saulova neposlušnost byla bezprostřední příčinou, proč jej Hospodín zavrhl (1 S 15). M.A.M.

AGAGOVEC Jméno, kterým byl označen Haman v Est 3,1.10; 8,3.5; 9,24. Josephus (*Ant.* 11. 209) ho uvádí jako Amálekovce, zřejmě potomka *Agaga, kterého ušetřil Saul (1 S 15). Mordokaj, jenž přispěl k pádu Hamana, pocházel stejně jako Saul z rodu Kíšova (Est 2,5; 1 S 9,1). LXX v Est 3,1 uvádí *Bugaios* (význam nejasný) a v 9,24 má *Makedōn* (makedonský); jinde toto označení vynechává. J.S.W.

AGEUS, KNIHA Jak víme z časových údajů, které tato rozsahem nevelká kniha obsahuje, zaznamenává poselství z období od srpna do prosince 520 př. Kr. Od návratu z Babylónu, jenž povolil král Kýros, uplynulo už 18 let, ale práce na obnovení chrámu byly dávno přerušeny (Ezd 4,24). Ageovým hlavním úkolem bylo přimět současnky k obnovení prací, v čemž mu pomáhal prorok Zachariáš (Ezd 5,1).

I. Obsah a vnitřní uspořádání

Navzdory interním důkazům o časovém sledu událostí se o uspořádání textu dosud diskutuje a jsou navrhovány jeho změny (sr. NEB). Biblické pořadí je doloženo ve *Svitku dvanácti* z jeskyni Murabba'at, nejstarším známém hebr. rukopisu, a má zřetelnou formu. Obsahuje dvojí obvinění, odpověď a ujištění:

Obvinění 1,1–11 2,10–17

Odpověď 1,12–15 2,18–19

Ujištění 2,1–9 2,20–23

Mohlo sice docela dobře dojít k textovým úpravám proroctví, avšak naléhavost poselství a absence komentářů k němu nasvědčují, že mezi prorokovým kázáním a zveřejněním jeho slov uplynula jen krátká doba.

II. Rozvinutí tématu

Dvojí podání slouží zvláštnímu účelu. V první polovině prorok začíná v současnosti a ohlíží se na uplynulých 18 let, zatímco ve druhé polovině se od přítomnosti dostává k budoucnosti. Avšak v obou případech obsahuje ujištění, v němž se zmiňuje o zaslíbeném požehnaní.

1. část. 1,1–11. Ageus si uvědomuje všeobecnou leteřii a poukazuje i na hospodářskou situaci. Před společenstvím je vytyčen cíl (v. 8), který má vyzkoušet ochotu lidu jít cestou nápravy.

1,12–15. Výzva má nebyvalou odezvu. Princ Zerubábel a velekněz Jósua vedou lid k jednomyslnému uznání autority Agea jako Božího posla. Na základě slibu, že mezi nimi bude přítomen Boží Duch, začínají o tři týdny později obnovovat chrám.

2,1–9. Po čtyřech týdnech se opět dostavuje skleslost. Kvůli nedostatku peněz má chrám jen základní součásti a není tak nádherný jako ten, který vybudoval Šalomoun. Jednoho dne však bude ozdoben stříbrem a zlatem od pronárodů a předci i Šalomounův chrám.

2. část. 2,10–17. Rekonstrukce chrámu byla jedna věc, něco docela jiného se muselo podniknout, aby se odstranila nečistota způsobená jeho znesvěcením během nadvlády pohanů. Pouhé obětování zvířat při obřadu nemohlo zaručit, že Hospodin obět přijme. Zřízení chrámu ani zdaleka nesloužila jako místo očistění, naopak byla poskvmou. Nejdůležitější bylo pokání, o čemž jasně svědčí poslušnost prorokovi. Bůh se k této proměně srdce přiznává tím, že nedostatek změní v hojnost.

2,18–19. Lid poslechl a Hospodin chce znovu dát své požehnání. Ještě v týž prosincový den, kdy žádný hospodář nemohl předpovědět, jaká bude úroda v příštím roce, Bůh na znamení svého uznání zaslubuje blahobyt.

2,20–23. Zde se znovu objevují obrazy z 2,1–9. R. 520 př. Kr. nebyla politická scéna pro navrátilce ze zajetí příliš povzbudivá. Velmoci zaujímaly pevné pozice, ale den jejich pádu se neodvratně blížil. Tehdy měl Bohem vyvolený služebník princ Zerubábel z Davidova rodu stát jako pečeti prsten, jehož se užívalo pro královské listiny (sr. Jr 22,24), a vykonávat jeho vůli.

Podle Agea spolu těsně souvisí oddanost Boží věci a radost z jeho dobrých darů. I zde jsou hodnoty odstupňovány. Pokud je lidé zachovají a vyhradí Hospodinu čestné místo, postará se o to, aby potřeby jeho díla i lidu byly uspokojeny. Vyplnění slibu Zerubábelovi viz Mt 1,12; L 3,27 (EP Zorobabel).

BIBLIOGRAFIE. H. G. Mitchell, *Haggai and Zechariah*, ICC, 1912; D. R. Jones, *Haggai, Zechariah and Malachi*, TBC, 1962; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, TOTC, 1972. J.G.B.

AHAVA Babylónské město a pravděpodobně také podle něho pojmenovaný kanál, kde Ezdráš shromáždil navrátilce ze zajetí (Ezd 8,15–31). Je možné, že šlo o antické Scenae (Strabón, *Geog.* 16. 1. 27), důležitou křižovatku karavanových cest nedaleko Babylóna. D.J.A.C.

ACHAB (hebr. 'ah'āb; asyr. *Aḫābu* = [božský] bratr je otec).

1. Syn a následník Omriho, zakladatele dynastie. Vládl 22 let, asi 874–852 př. Kr., jako sedmý král nad Izraelem (1 Kr 16,28nn). Oženil se s Jezábelou, dcerou Etbaala, sidónského krále a kněze Aštorety.

I. Politická historie

Achab opevnil izraelská města (1 Kr 16,34; 22,39) a podnikl rozsáhlé práce ve své metropoli *Samaři, jak o tom svědčí i archeologický výzkum (1 Kr 16,32). Svůj vlastní palác nechal ozdobit slonovinou (1 Kr 21,1; 22,39; sr. Am 3,15). Po celou dobu svého panování vedl časté války se Sýrii (sr. 1 Kr 22,1), zejména proti Ben-hadadovi, jenž spolu s dalšími spojenci obléhal Samaři, ale byl odtud odehnán (1 Kr 20,21). Později, v bitvě u Afeku, připravil Achab Ben-hadadovi zdrcující porážku, avšak jeho život ušetřil (1 Kr 20,26–34), snad na oplátku za obchodní výsady v Damašku, podobně těm, které měli syrští obchodníci v Samaři. S fénickými přístavy udržovali Izraelci ekonomické svazky díky Achabovu manželství.

Asyrské letopisy ukazují, že r. 853 př. Kr., v bitvě u Karkaru na řece Orontu, poskytl Achab Ben-hadadovi posilu 2 000 vozů a 10 000 mužů. Oba se tehdy úspěšně, i když jen dočasně, snažili zastavit postup *Salmanesera III. směrem na JZ (sr. *ANET*, str. 278–281). Tento vpád byl jedním z prvních případů pozdějších asyrských výbojů proti Izraeli. Starosti se Sýrii umožnily Moábu, někdejšímu Achabovu vazalovi, vzbouřit se (*MOÁBSKÝ KÁMEN). Později se Achab ještě jednou vydal do boje proti Sýrii, tentokrát spolu s judským králem Jósafatem (1 Kr 22,3). Přestože jej prorok Mikáš před tažením varoval, Achab do bitvy u Rámotu v Gileádu šel. Tento krok se mu však stal osudným. I když bojoval v přestrojení, byl smrtelně raněn náhodným šípem a zemřel. Pohřbili ho v Samaři a na trůn po něm nastoupil jeho syn Achazjáš (1 Kr 22,28–40).

II. Náboženské záležitosti

Hlavním prorokem za Achabovy vlády byl Eliáš. Krále velmi ovlivňovala jeho manželka Jezábel, které dovolil v Samaři postavit chrám zasvěcený Baalovi (Týrskému) s pohanským oltářem, ašerou a služebníky (1 Kr 16,32). Jezábel podporovala velkou skupinu falešných proroků a vyznavačů Baala (1 Kr 18,19–20) a později vyvolala otevřenou vzpuru proti Hospodinu, kdy došlo k zabíjení pravých proroků a ničení Hospodinových oltářů. Eliáš byl nucen uprchnout, aby si zachránil život. Sto proroků však ukryl Achabův zbožný služebník Obadjáš (1 Kr 18,3–4).

To, že Achab nestál na straně Zákona a spravedlnosti, vysvětluje v příběhu o Nábotově vinici, kdy na základě vykonstruovaného soudního procesu Nábota popravili a jeho vinici král připojil ke svým pozemkům u paláce v Jizreelu (1 Kr 21,1–16). To Eliáše znovu postavilo do otevřené opozice. Jeho autoritu však potvrdil sám Hospodin při zkoušce na Karmelu, která znamenala úplnou porážku Baalových proroků. Eliáš vyhlásil prorokovi o osudu Achaba, jeho manželky a celé dynastie (1 Kr 21,20–24). Důsledky Achabovy vlády, poznamenané modlářstvím a neblahým vlivem Jezábel (1 Kr 21,25–26), postihly následující generace. Odsoudil ji také Ozeáš (1,4) a Micheáš (6,16).

2. Achab, syn Kólajášův, byl jedním ze dvou falešných proroků, které Jeremjáš kritizoval za to, že zneužívají Hospodinova jména. Jeremjáš také předpově-

ACHAIKOS

děl jeho smrt ohněm z ruky babylónského krále (Jr 29,21).

D.J.W.

ACHAIKOS Korintský křesťan (1 K 16,17); o jeho postavení viz *FORTUNÁT. Podle jména to byl otrok či bývalý otrok z Achaje, nebo byl ve službách Mummiu: A. byl titul L. Mummia, zakladatele římské Achaje (a přemožitele *Korintu). V době Pavlovy pobýval v jeho rodině (sr. Suetonius, *Galba* 3).

A.F.W.

ACHAJA Malá oblast v Řecku na J pobřeží Korintského zálivu, podle níž byla dvakrát pojmenována celá země. Homér často označuje Řeky jako Achajce. Později, v době helénistických králů, bojoval Achajský svaz za svobodu republik, a když jej Římané porazili (r. 146 př. Kr.), užívali tohoto jména pro celé Řecko. Tuto oblast nejdříve spravovala Makedonie, ale i poté, co se stala samostatnou provincií (r. 27 př. Kr.), je běžně s Makedonií spojována (Sk 19,21; Ř 15,26; 1 Te 1,8). Na tuto provincii dohlížel senát, a proto ji spravoval místodržitel (*anthypatos*, Sk 18,12). Výjimku tvořila dvě období: od r. 15 do r. 44 po Kr. patřila pod císařského legáta z Moesie a od r. 67 po Kr. byl z blahovůle císaře Nerona římský dohled na několik let zcela odstraněn a asi 40 republik v této oblasti dokonce užívalo svobody bez jakéhokoli předchozího povolení.

Stará konfederace, jejímž hlavním městem byl Argos, sídlo císařského kultu, zůstala pod římskou nadvládou. Mnohem větší provincie však byla spravována z Korintu. V NZ se o Achaji hovoří vždy v souvislosti s Korintem a není jisté, zda se tím míní ještě něco víc (viz 2 K 1,1; 9,2; 11,10). Víme však, že v Kenchrejích existoval sbor (Ř 16,1) a v Athénách také byli věřící (Sk 17,34). Lze proto předpokládat, že ve zmluce o Štěpánově rodině jako o těch, kdo „první z celé Achaje uvěřili“ (1 K 16,15), Pavel výrazu užívá pro Korint, jemuž patřilo přední místo díky tomu, že byl římským hlavním městem. O zbytku provincie zde nehovoří.

BIBLIOGRAFIE. Pausanias 8. 16.10 – 17.4; Strabón 8; J. Keil, *CAH*, 11, str. 556–565.

E.A.J.

ACHAŠVEROŠ (*'ahašvērōš*, hebr. ekvivalent perského *chšajarša*). V elefantinském aramejsky psaném papýru se souhlásky jeví jako *hsj'rs*. Toto uspořádání připomíná řecké jméno Xerxes a babylónská podoba Xerxova jména z behistánského nápisu je blízka shora uvedeného hebrejské. Xerxes I. byl králem Persie (485–465 př. Kr.). Toto jméno se objevuje ve třech různých kontextech:

1. Ezdráš 4,6 (EP Xerxes). Je pravděpodobně, že v Ezd 4,6–23 autor úmyslně uvedl dva pozdější případy opozice z doby vlády Xerxa I. a jeho nástupce Artaxerxa I. Kontext hovoří o odporu vůči budování městských hradeb, nikoli proti stavbě chrámu jako v 4,1–5 (viz J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958). Jiná, avšak nepravděpodobná teorie tvrdí že zde šlo o krále Kambýsa, následníka Kýrova (529–522 př. Kr.).

2. Kniha *Ester. Téměř jistě se tu jedná o Xerxa I., i když LXX ve všech případech čte „Artaxerxes“ a někteří zde Achašveróše ztotožňují s Artaxerxem II. (404–359 př. Kr.).

3. Da 9,1. Otec *Darjaveše Médského. J.S.W.

ACHAZ (hebr. *'ahaz* = uchopil).

1. Judský král (732–715 př. Kr.), syn Jótamův. Achaz je zkrácenou podobou jména Je:hoachaz. To potvrzuje nápis Tiglat-pilesera III. (*Yauhazi*, viz *ANET*, str. 282). Jeho věk v době nástupu na trůn i délka jeho vlády (2 Kr 16,2; 2 Pa 28,1) jsou zdrojem problémů ohledně chronologie (*CHRONOLOGIE STARÉHO ZÁKONA).

Izraelský král Pekach a syrský král Resin se snažili přinutit Achaza v počátcích jeho vlády, aby se připojil k jejich protiasyrské alianci. Když se jim to nepodařilo, napadli oba spojenci Judsko (2 Kr 16,5). Judejci utrpěli těžké ztráty na životech a mnoho jich bylo zajato. Návrat zajatců do vlasti zajistil zárok proroka Odéda (2 Pa 28,5–15). Izajáš se namně snažil přimět Achaza k tomu, aby ve vrcholící krizi upnul svoji důvěru na Hospodina (Iz 7,1–12). Král, který neměl víru, se raději s žádostí o pomoc obrátil k Asýrii. Cenou za asyrskou posilu bylo pro Judu kromě vydrancované pokladny sto let vazalství. Oslabeného postavení Judy využili k nepřátelským nájezdům Pelíštejci a Edómy (2 Pa 28,17–18).

Tyto pohromy jsou prezentovány jako Boží soud nad Achazem za jeho do očí bijící odpadnutí. Dokonce při obětování „spaloval své syny ohněm“, podpořoval zvrácenou bohoslužbu, do chrámového nádvoří umístil oltář asyrského typu, odstraněný bronzový oltář z doby Šalomunovy používal k věštění a uzavřel chrámovou svatyni (2 Kr 16,3–4.10–16; 2 Pa 28,2–4.23–25).

2. Achaz se jmenoval rovněž Mikův syn, pravnuke krále Saula (1 Pa 8,35–36; 9,41–42).

J.C.J.W.

ACHAZJÁŠ (hebr. *'ahazjâ* nebo *'ahazjâhû* = Jahve uchopil).

1. Syn a následník izraelského krále *Achaba, v jehož náboženské politice pokračoval beze změny (1 Kr 22,51 – 2 Kr 1,18). Proto se biblický vypravěč zaměřil z celého dvouletého období panování především na jeho střet s *Eljášem poté, co si poslal pro radu k *Baal-zebubovi, bohu Ekrónu. Achazjáš po svém nástupu na trůn úspěšně potlačil moabské povstání, které, soudě podle *Moabského kamene, začalo zřejmě v posledních letech vlády Achabovy (2 Kr 1,1; 3,5). Achazjášův pokus o námořní spojení s judským králem Jósafatem skončil nešťastně (2 Pa 20,35–36; 1 Kr 22,49–50). Předčasně zemřel na následky pádu, a jelikož neměl žádného syna, jeho nástupcem se stal jeho bratr Jóram.

2. Nejmladší syn judského krále Jórama, nazývaný též Jóachaz (2 Pa 21,17), což je variantní tvar téhož jména. Doplnující zprávy o jeho nástupu na trůn a zavraždění nacházíme v 2 Kr 8,25–29; 9,16–29 a v 2 Pa 22,1–9. Vycházejí z nezávislých zdrojů, které odrážejí různé zájmy. Na trůn ho jako jediného pozůstalého dědice dosadili obyvatelé Jeruzaléma. Achazjášovo panování, jež netrvalo ani celý rok, se vyznačovalo těsnou spoluprací se strýcem Jórarem, izraelským králem, jistě díky vlivu matky *Atalji. Zavražděn byl v rámci očisty za Jehúovy vlády, když pobýval na návštěvě u Jórama, jenž se zotavoval v Jizreelu.

H.G.M.W.

ACHIJÁŠ

1. Prorok ze Šíla, který protestoval proti modlářství krále Šalomouna. Achijáš symbolicky rozdělil svůj plášť na 12 částí, z nichž 10 dal Jarobeámovi, nižšímu úředníkovi Šalomounovy vlády (1 Kr 11,28nn). Zároveň vyhlásil, že Šalomounovo království bude rozděleno, přičemž 10 kmenů případně Jarobeámovi (1 Kr 11,30–40). Jarobeám uprchl před královým hněvem do Egypta, kde mu faraon Šišak poskytl útočiště. Achijášovo proroctví se splnilo po Šalomounově smrti, kdy se proti jeho synu Rechabeámovi vzbouřilo 10 S kmenů a Jarobeám se stal králem Izraele (922–901 př. Kr.). Jarobeám však vedl Izraelce k modlářství, a proto i jeho Achijáš odsoudil. Prorok předpověděl smrt jeho syna, vymření rodu a budoucí zajetí Izraele (1 Kr 14,6–16).

2. V 1 S 14,3.18 se jméno Achijáš objevuje u pravnuka kněze Élího. Jinde je nazýván také Achímelek, kněz v Nóbu a otec Ebjátara (1 S 21,2nn; 22,9nn).

3. Další muži tohoto jména jsou zmíněni jen letmo: jeden ze Šalomounových vysokých úředníků (1 Kr 4,3); otec Baeši (1 Kr 15,27.33); syn Jerachmeela (1 Pa 2,25; zde je překlad nejistý); syn Echúdiv (1 Pa 8,7); jeden z Davidových spolubojovníků (1 Pa 11,36); strážce chrámového pokladu (1 Pa 26,20, kde je text opět dvojznačný) a jeden z mužů, kteří spolu s Nehemjášem podepsali smlouvu (Neh 10,27).

C.F.P.

ACHÍKAM (hebr. *'ahiqām* = můj bratr povstal). Syn Šáfana (pravděpodobně nikoli písaře Šáfana, 2 Kr 22,12) a otec *Gedaljáše, jehož Nebúkadnesar r. 587 př. Kr. jmenoval správcem země (2 Kr 25,22; Jr 39,14). Jeden z těch, které Jósijáš vyslal s dotazem k prorokyni *Chuldě (2 Kr 22,14; 2 Pa 34,20–22). Později zachránil Jeremjáše před smrtí (Jr 26,24).

D.W.B.

ACHÍMAAS (hebr. *'ahíma'aš* = můj bratr je hněv).

1. Otec Saulovy manželky Achínoam (1 S 14,50).

2. Syn Sádokův. Proslavil se svým rychlým během (2 S 18,27). V době Abšalomovy vzpoury zprostředkovával spolu s Ebjátarovým synem Jónatanem Davidovi zprávy od jeho tajných spojenců v Jeruzalémě (2 S 15,27.36) a zajetí u pramene Rogelu unikl jen tím, že se ukryl ve studni (2 S 17,17–21). Byl jedním ze dvou poslů, kteří přinesli zprávu o Abšalomově porážce, i když jeho smrt neohlásil – snad proto, že o ní nevěděl, anebo proto, že měl přirozené zábrany o ní Davidovi říci (2 S 18,19–32).

3. Šalomounův správce pro území Neftalí, který se oženil s jeho dcerou Basematou (1 Kr 4,15). Někteří ho ztotožňují se Sádokovým synem.

J.G.G.N.

ACHÍMELEK (hebr. *'ahímelek* = bratr krále, můj bratr je král). Toto jméno se též nachází na samaršské ostrace a na starověké židovské pečetě.

1. Syn Achitúbův a otec Ebjátara. Byl knězem v Nóbu a dal Davidovi předkladný chléb a Golijášův meč, za což ho Saul zabil (1 S 21–22) (*ACHIJÁŠ).

2. Syn *Ebjátarův, kněz za krále Davida, snad vnuk 1 (2 S 8,17).

3. Chetejec v službách Davida ještě předtím, než se stal králem (1 S 26,6).

A.R.M.

ACHÍRAM Syn Benjamína (Nu 26,38), v Gn 46,21 je zřejmě toto jméno zkruseno jako Échi a v 1 Pa 8,1 jako Achrach.

J.D.D.

ACHÍTOFEL (hebr. *'ahitōpēl*, snad = bratr pošetilého hovorů). Rodák z Gilu a Davidův uznávaný rádce (2 S 16,23). Když se spojil s Abšalomem, David se modlil, aby byla jeho rada zbytečná, přičemž šlo možná o slovní hříčku s jeho jménem (2 S 15,12.31nn). Achitofel navrhl, aby Abšalom ukázal svou autoritu převzetím otcova harému. Avšak jeho další plán – zaútočit na Davida dříve, než bude moci shromáždit své vojsko – překazil králův přítel Chúšaj. Když Achitofel pochopil, že se Abšalom žene do záhuby, odešel do svého domu a oběsil se, aby nepadl do rukou svého dřívějšího pána (2 S 16–17). Místo něho se Davidovými rádci stali Jójada a Ebjátar (1 Pa 27,33–34). Achitofelův syn Eliam zůstal Davidovi věrný, protože byl jedním z jeho třiceti nejlepších bojovníků (2 S 23,34).

A.R.M.

ACHÍTÚB (hebr. *'ahitūb* = bratr dobra, můj bratr je dobrý; LXX *Achitōb* a asyr. *Aḫūṭāb* naznačují čtení jména jako Achitōb).

1. Syn Pinchasa, vnuk Élího, otec *Achijáše (1 S 14,3).

2. Otec Achímeleka, snad totožný s 1 (1 S 22,9).

3. Lévijec, syn Amarjáše (1 Pa 5,33–34), otec Merajótův a „představený Božeho domu“ (1 Pa 9,11). Sádok byl zjevně jeho vnuk (2 S 8,17; 1 Pa 18,16; Ezd 7,2; sr. 1 Pa 9,11; Neh 11,11).

A.R.M.

ACHLÁB Nacházel se na území Ašeru (Sd 1,31) a zřejmě jde o Chebel z Joz 19,29. Pravděpodobně dnešní Chirbet el-Mahālib, 8 km SV od Týru. Jde o Mahalib, který r. 734 dobyl *Tiglat-pileser III. a později *Sancherib. Viz D. J. Wiseman, *Iraq* 18, 1956, str. 129.

D.J.W.

AINON (z ř. *Ainōn* = pramen). Místo Z od Jordánu, kde křtil Jan (J 3,23), snad dnešní 'Ainun, SV od Nābulusu, blízko horního toku Vádí Far'a (proto „tam byl dostatek vody“). (*SALIM)

F.F.B.

AJ (v hebr. toto jméno vždy s určitým členem; *hā'aj* = hromada, rozvalina). Město ležící V od Bét-elu a oltáře, který postavil Abraham (Gn 12,8), v blízkosti Bét-ávenu (Joz 7,2) a S od Mikmásu (Iz 10,28 – EP Aját). Izraelci zaútočili na Aj ihned po vyplnění Jericha, ale byli nejprve poraženi. Teprve když potrestali Akánův hřích, podařilo se jim pomoci válečné Isti město dobýt. Vypálili je a proměnili v „pahorek sutin“ (hebr. *tēl*; Joz 7,1–8,29), jeho obyvatele pobili a krále popravili. Aj se stal efrajimským městem (1 Pa 7,28), ale po návratu ze zajetí jej osídlili Benjamínovci (Neh 11,31). Izajáš vykreslil postup asyrského vojska na Jeruzalém ajskou cestou (Iz 10,28).

Na podkladě zeměpisných údajů a vzhledem k významové podobnosti jmen se Aj obvykle ztotožňuje s dnešním městem Et-tell (arab. *tall* = hromada, halda), asi 3 km JV od Bét-elu (Tell Bétin). Při archeologických průzkumech v letech 1933–5 (vedla jej J.

AJALÓN

Marquet-Krauseová) a 1964–72 (prováděný J. A. Callawayem) se podařilo odkrýt město, jehož rozkvět spadá do 3. tisíciletí př. Kr. Mělo silné hrady a chrám, ve kterém se našly kamenné nádoby a předměty ze slonoviny, dovezené z Egypta. Zničeno bylo kolem r. 2400 př. Kr., snad emorejskými nájezdníky. Nejistoty se žádné stopy pozdějšího osídlení kromě zbytků menší osady z období přibližně 1200–1050 př. Kr., postavené na starých rozvalinách. Stoupcí této alternativy polohy města se různým způsobem pokoušeli vysvětlit nesoulad mezi biblickými záznamem o Jozuově dobytí Aje a archeologickými nálezy. Vznikla teorie, že příběh se původně vztahoval na Bét-el a teprve později byl upraven tak, aby se hodil na Aj, nebo že byl dokonce vymyšlen s cílem oslavit hrdinu Jozua a prezentovat impozantní ruiny jako výsledek jeho útoku. Tuto hypotézu však nepodporují žádné důkazy a bylo by dosti podivné oslavovat hrdinu nejprve popisem jeho neúspěchu. Přijatelnějším vysvětlením je, že Aj se svými starými masivními hradbami sloužil okolnímu obyvatelstvu jako dočasná pevnost. Biblický záznam však poukazuje spíše na obydlené město s vlastním králem. Snad se Aj nacházel na úplně jiném místě, ale zatím se nepodařilo najít žádné zcela uspokojivé řešení (o otázce ztotožnění Aje s Et-tellem viz D. Livingston, *WTJ* 33, 1970, str. 20–44; A. F. Rainey, *WTJ* 33, str. 175–188; D. Livingston, *WTJ* 34, 1971, str. 39–50). Pozdější město (Ezd 2,28; Neh 7,32) lze určit jako některé jiné místo v okolí. Odkazy na výsledky archeologického výzkumu viz v J. A. Callaway, *EAEHL*, I, str. 36–52; J. M. Grintz, *Bib* 42, 1961, str. 201–216.

Aj je též jméno města v Moábu (Jr 49,3), jehož poloha není známa.

A.R.M.

AJALÓN (hebr. *ajjálón*).

1. Město na kopci, které z J ovládalo přístup do Ajalónského údolí. Nejstarší stopy jeho existence (z r. 2000 př. Kr.) nacházíme v Tell el-Qoq a blízko Jaly. V jednotlivých etapách izraelských dějin je obývali Danovci (kteří nedokázali vyhnat Emorejce), Efrajimovci a Benjamínovci (Joz 19,42; Sd 1,35; 1 Pa 6,54; 8,13). Jednalo se o lévijské město, za Rechabeáma opevněné, aby střežilo severozápadní přístup k Jeruzalému, za vlády Achazovy dobyté Pelištejci (2 Pa 11,10; 28,18).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *Geog. Companion*, 1963, str. 92nn; *LOB*, str. 162, 285 atd.

2. Město v Zabalónu (Sd 12,12), kde byl pohřben soudce Elón (táž hebr. písmena); v LXX *Ailom*. Možná Chirbet el-Lón.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, str. 241.

J.P.U.L.

AKÁN (hebr. *ākān*). Judovec z čeledi Zerachovců, který se účastnil útoku na Jericho k krádeži zlata, stříbra a vzácného pláště porušil příkaz o klatbě. Na hřích se přišlo po neúspěšném dobývání města Aj, kdy Hospodin pomocí losu označil Akána jako viníka. Byl s celou svou rodinou a vším, co mu patřilo, ukamenován a spálen v dolině *Akóru (Joz 7). Když Jozue vynášel rozsudek, využil podobnosti Akánova jména a slovesa *ākār* = přivést do zkázy. Stejně zapisuje jeho jméno i letopisec (1 Pa 2,7; EP Akár). Tuto událost připomíná ještě Joz 22,20.

J.P.U.L.

AKÍŠ Král Gatu (v nadpisu Ž 34 nazývaný jako abímelek), u kterého inkognito pobýval David, když prchal před Saulem. Unikl mu tak, že předstíral šilenství (1 S 21,11–16). Když se David do Gatu uchýlil podruhé, dal mu Akíš město *Siklag na hranici s Izraelem (1 S 27). V bitvě proti Izraeli ustanovil David svým osobním strážcem (1 S 28,1–2), ale ostatní Pelištejci nechťeli, aby s nimi David bojoval (1 S 29). Akíš zůstal králem až do doby vlády Šalomouna (1 Kr 2,39–40).

D.W.B.

AKKAD Jedno z velkých měst, které spolu s Babylónem a Erekem založil Nimrod (Gn 10,10). Semitsky se nazývalo *Akkadu* a sumersky *Agade*. Přesné určení jeho polohy blízko Sipparu nebo Babylóna není jisté, i když někteří ho ztotožňují se zbytky Tell Šešubaru nebo dokonce se samotným Babylónem.

Nápisy ukazují, že zde prosperovala raná semitská dynastie založená Sargonem I. (kolem r. 2350 př. Kr.). V tu dobu Akkad ovládal celý Sumer (J Babylónie) a jeho vojska pronikla do Sýrie, Élamu a J Anatólie. Díky rozsáhlému obchodování a prosperitě v období vlády Sargona a jeho nástupce Naram-Sína byla dynastie symbolem „zlatého věku“. Když se později hlavním městem stal Babylón, výraz „Akkad“ se až do pozdního perského období dál používal v záznamech králů *Asýrie a *Babylónie k označování celé S Babylónie.

Termín akkadština je dnes příhodným pojmenováním jazyků semitských Asyťanů a Babylónianů, přičemž dialekt slavné dynastie Agade se označuje jako „stará akkadština“.

D.J.W.

AKÓR (hebr. *ākór*). Údolí blízko Jericha, v němž byl popraven *Akán. Podle židovské a křesťanské tradice leží S od Jericha (Eusebius, *Onom.* 18, 84; J. T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert*, 1962, sv. 3, str. 262), pravděpodobně v Z Nu'eimé. Pokud tomu tak je, hovoří Joz 15,7 o jiném údolí, J od hranice mezi Judou a Benjaminskem. Jde možná o údolí el-Buqei'a (*GTT*, str. 137, 139, 271; L. E. Stager, *RB* 81, 1974, str. 94–96; Milik, *Cross*, *BASOR* 142, 1956, str. 17; viz *SEKAKA). Za předpokladu, že Joz 7 a 15 hovoří o témže místě, navrhuje se jako možná poloha Vádí Kalt, avšak ani tato varianta neodpovídá. Iz 65,10; Oz 2,17 jsou nejspornější v případě, že poukazují na Z Nu'eimu.

J.P.U.L.

AKRABIM (hebr. *'aqrabbim* = štíři). Horský průsmyk na J konci Mrtvého moře (Nu 34,4 – KP Malekrabim; Joz 15,3 – KP; Sd 1,36 – KP) mezi polopouští a judskou vrchovinou, ztotožňovaný s dnešním Naqb eš-šafa.

J.D.D.

AKSA (hebr. *'aksá* = spona [na noze nad kotníkem]). Dcera Káleba, která se vdala za jeho synovce Otniela. Svého muže vybidla, aby si jako odměnu za dobytí Kirjat-seferu vyžádal od Káleba další území a sama požádala o vodní zřídla (Joz 15,16–19; Sd 1,12–15; 1 Pa 2,49).

A.E.C.

AKŠÁF (hebr. *'akšāp*). Důležité kenaanské město

(Joz 11,1; 12,20), zmiňované v egyptských soupisech a v *Papyru Anastasi*, I (*ANET*, str. 477); blízko Aka, zřejmě na V nebo JV. Dalšími místy, která připadají v úvahu, jsou Tell Keisan (W. Albright, *BASOR* 83, 1941, str. 33) a Chirbet Harbaj (Tell Regev) (*LOB*, str. 21 atd.). Obsadili je Ašerovci (Joz 19,25).

J.P.U.L.

AKVILAS A PRISCILLA Židovský výrobce stánů (Sk 18,3) a jeho manželka, věrní přátelé apoštola Pavla. Akvilas pocházel z Pontu, ale žil se svou ženou v Římě, a to právě v době, kdy císař Claudius asi v r. 49 po Kr. vydal rozkaz, aby všichni Židé opustili město. Nejasná slova Suetonia (*Claudius* 25. 4) napovídají, že k čisté došlo po nepokojích v římské židovské komunitě v souvislosti s křesťanstvím. Je velice pravděpodobné, že když se Akvilas a Priscilla setkali s Pavlem v Korintu, byli již křesťany. Zůstal u nich a pracoval s nimi (Sk 18,1-3; v. 7 dodává, že po roztržce v synagoze od nich Pavel odešel). Nepochybně pro něho v té době nasazovali životy (Ř 16,3n); možná také obrátili apoštolovu pozornost k potřebám a příležitostem v Římě.

Když Pavel odcházel, doprovázeli jej až do Efezu, kde přijali velice vlivného *Apolla a posloužili mu k plnější víře (Sk 18,18-28). V době vzniku I K byli ještě v Efezu a církev se scházela v jejich domě. Na své přátele v Korintu však nezapomínali (I K 16,19 – poznámka uvádí, že Pavel byl opět jejich hostem). Nedlouho potom se zřejmě vrátili do Říma (Ř 16,3) díky zmírnění negativních opatření vůči Židům po Claudiově smrti. Protože 2 Tm 4,19 jasně poukazuje na nový pobyt v Efezu, považují se zmínky o této dvojici v Ř 16 za prvotňarý argument pro názor, že Ř 16 je samostatným dopisem do Efezu (sr. zejm. K. Lake, *EEP*, str. 327nn). Je však značně oslaben faktem, že Akvilas a Priscilla zjevně rádi cestovali.

Jméno Akvilie je ověřeno v Pontu (sr. *MM*) – pocházel odtud také jeho jmenovec, překladatel. Nejlepší rukopisy ukazují, že Pavel nazývá Akvilovu ženu náležitým tvarem jména Priska, zatímco Lukáš charakteristicky používá zdrobněliny Priscilla.

Ř 16,3 ukazuje, jak dobře byli tito putující a vždy pohostinní Židovští manželé v církvích z pohanů známí a jak velké lásky se tam těšili. Mnozí badatelé proto nemohli odolat pokušení doplnit mezery v našich vědomostech o tomto páru. Zajímavou skutečnost, že Priska se obvykle uvádí na prvním místě, vykládali jako známku toho, že šlo o Římanku z vyšší vrstvy, než byl její manžel (dobové analogie sr. in Ramsay, *CBP*, 1, str. 637), nebo že měla vyšší postavení v církvi. Pravý důvod však zjištělný není. Objevily se také pokusy vypátrat stopy jejich konečného návratu do Říma (archeologické údaje sr. in Sanday a Headlam, *Romans*, str. 418nn), anebo dokonce do Pontu a rovněž snaha ukázat, že Akvilas byl členem nebo osvobozeným otrokem *gens Pontia* či *gens Acilia*. Některé tyto teorie jsou sice lákavé, ale žádná nemá rozhodující váhu. Ještě méně opodstatněná je Harnackova myšlenka přisoudit této manželské dvojici (s Priskou na prvním místě) List Židům.

BIBLIOGRAFIE. A. Harnack, *ZNW* 1, 1990, str. 16nn; Ramsay, *SPT*, str. 241, 253nn. A.F.W.

AKZÍB

I. Kenaanské přístavní město, které připadlo Aše-

rovcům (Joz 19,29), jež však nikdy neobsadili (Sd 1,31). R. 701 př. Kr. se ho zmocnil Sancherib (*ANET*, str. 287). Ztotožňované s dnešním es-Zíbeem, 14 km S od Aka (Akry).

2. Město Judovců (Joz 15,44) v Přímořské nížině. Pravděpodobně Kezíb z Gn 38,5; dobyto Sancheribem (sr. Mi 1,14); zkusmo ztotožňované s dnešním Tell el-Beida. D.W.B.

ALALACH (akkad., churrij. *a-la-la-aš*, eg. *irrh*). Hlavní město městského státu na řece Orontu v nížině Amq v S Sýrii, odkud pochází 468 textů z vrstev VII (1900–1750 př. Kr.) a IV (1500–1470 př. Kr.), které podávají podrobnosti paralelní s dobou praotců v Gn (též *EBLA, *MARI, *UGARIT). Naleziště v Tell Atššaná (tur. Akana) odhalil Sir Leonard Woolley, jenž v letech 1937–9 a 1946–9 odkryl šestnáct vrstev osídlení asi od r. 3100 př. Kr. (XVII) do r. 1200 (I), vyznačujících se příbuznými rysy s ranou Palestinou i Mezopotámií.

172 textů z paláce Jarim-lima (VII) představuje převážně smlouvy a seznamy přidělových systémů. Město spravoval západosemitský rod vládnoucí v Aleppu (Halab), jehož panovník Abba'el (či Abban) potlačil vzpouru v Iridu u Karkemiše a kolem r. 1720 př. Kr. dal Alalach svému bratru Jarim-limovi (AT 1). Tento starý smluvní text a k němu připojené dohody obsahují historický rámec, ustanovení, svědectví a kletby božstev, jak je to obvyklé v pozdějších *smluvních formulích. Jiný dokument od téhož pisáře vypočítává náboženské povinnosti (AT 126). Jarim-lim ve své závěti (AT 6), ověřené státními úředníky, město přenechal svému synovi, snad aby přešel soupeření po jeho smrti (sr. I Kr 1,17–36). Na jeho místo však nastoupil jiný syn, Irbakbtm, který uzavřel mír s polokočovnými Chabiry (*HEBREJOVÉ, *ABRAHAM). Město padlo do rukou Chetejce Muršiliše I., když dobyl Aleppo (kolem r. 1600 př. Kr.).

Po delším časovém období (vrstva V) byl Idrimi, nejmladší syn aleppského krále, poslán do vyhnanství. Vypráví o tom ve svém životopise, napsaném formou proslovu na jeho soše. Po 7 letech mezi Chabiry v Kenaanu přijal nadpřirozené ujištění, že má na souši i po vodě zautočit na Mukiš a znovu jej získat. Za nadšeného jáso tu lidu se vrátil do svého hlavního města Alalachu, byl ustanoven králem a z válečné kořisti postavil palác a chrám (kolem r. 1470 př. Kr.). Toto vyprávění bylo srovnáváno se zkušenostmi Davidovými (I S 22,3nn). Idrimi uzavřel se sousedními státy smlouvy, jimiž se řídilo vydávání uprchlých otroků (AT 3, *ANET*³, str. 532). Podobně šel Šimei na pelištejské území hledat dva své otroky a gatský král Akíš mu je na požádání vrátil (I Kr 2,39–40). To by nasvědčovalo existenci smlouvy podobného typu – snad mezi Šalomounem a Gatem na základě Davidovy zkušenosti (I S 27,5nn). Také by to objasňovalo opatření v Dt 23,15–16, které zakazovalo vydávat uprchlé Hebreje (*IEJ* 5, 1955, str. 65–72). Jiná smlouva stanovila, že za vrácení uprchlíků ponosou zodpovědnost starší města (AT 2, *ANET*³, str. 531n; Dt 23,15–16). Alalach později ovládli Chetejci (vrstva III), jako ho dříve v 20. a 19. stol. př. Kr. ovládali seveřané. Není důvod pochybovat o tom, že v Abrahamově době mohli *Chetejci obývat J Palestinu (Gn 23,5–7; *JTVI*, 1956, str. 124). Nakonec Alalach zničili tzv. mořské národy, snad spojenci *Pelištejců. Pro SZ je na těchto textech nejvýznamnější srov-

ALEXANDR

nání zvyků a jazyka s vyprávěním v Gn. V manželských smlouvách (AT 91–94) byl o nevěstu „žádán“ budoucí tchán (sr. Gn 29,18), ženuž se dávaly zásnubní dary (AT 17). V některých smlouvách stojí, že pokud se manželům do 7 let nenarodí syn, může se muž oženit s ženinou (sr. Gn 29,18–21); kdyby však první žena později syna porodila, byl by prvorozeným on (AT 92; sr. Gn 21,10).

Hospodářsky i právně měl král velkou moc nad občany všech tříd, včetně elitních bojovníků *marjanu* (kteří měli také náboženské povinnosti, AT 15), bývalých otroků a polosvobodných venkovských poddaných, mezi nimiž byli uváděni *hupšuvové* (*hopší*, Dt 15,12–18).

Některí jedinci si svůj dluh museli odpracovat tak, že šli do paláce a „pobývali v králově domě“ (AT 18–27, 32; sr. Ž 23,6). Otroky nebylo mnoho a člověk je mohl získat z řad válečných zajatců nebo jako dar (AT 224). Byli vzácní a některé smlouvy obsahovaly ustanovení proti jejich propuštění při královské amnestii (AT 65). Stejně jako v pozdějším Izraeli byla v Alalachu zavedena robota (*mas*) (AT 246; Joz 17,13). Přinejmenším toto všechno mohl mít na mysli Samuel, když ho Izraelci požádali o podobný typ královské vlády (1 S 8).

K dalším zvykům, které mohou ilustrovat život popisovaný v Bibli, patří výměna vesnic s cílem zachovat hranice mezi státy tak, aby odpovídaly přírodním podmínkám a obranným účelům. Toto lze vztáhnout na Šalomounův „dar“ 20 vesnic Chirámovi Týrskému na oplátku za dřevo a zlato (1 Kr 9,10–14; *JBL* 79, 1960, str. 59–60). Při obřadu uzavírání smlouvy se zabíjela ovce, nad níž smluvní strany proklášovaly: „Jestliže si kdy vezmu zpět, co jsem dal...“, pak „ať božové ukrátí můj život“, což je podobná myšlenka jako v SZ přísahách (např. 1 S 3,17). V některých smlouvách se jako dodatečné platidlo dávaly šaty, podobně jako podle 2 Kr 5,5–27 později v Sýrii. Je možné, že zabavení Nábotova majetku se Achab snad odůvodnit na základě praxe, podle níž majetek toho, kdo se vzbouřil proti králi připadl po jeho popravě paláci (AT 17, *ANET*³, str. 546, č. 15). Užítí *mištanu*, „protihoodnoty“ (AT 3, *ANET*³, str. 532), při propuštění otroků (sr. *mišneh*, Dt 15,18), odporuje Jr 16,18, protože „Boha označuje za nerozumného a nespravedlivého“ (*HUCA* 29, 1958, str. 125n).

Směšené semitské a churrijské obyvatelstvo této oblasti od raných dob (VII) významným způsobem užívalo churrijských (*CHOREICI) obdob takových jmen jako např. An, Oholbám, Alian, Aja, Dišón, Eser (Gn 36), Anat a Šamgar (Sd 3,31), Toi (2 S 8,9), Ageus (2 S 23,11), Eljachba (2 S 23,32) (*JTVI* 82, 1950, str. 6).

BIBLIOGRAFIE. C. L. Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 1953; *Alalakh*, 1955; D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953 (= AT); *AOTS*, 1967, str. 119–135; *IDBS*, 1976, str. 16–17; Sidney Smith, *The Statue of Idrimi*, 1949; sr. *ANET*, 1969, str. 557–558.

D.J.W.

ALEXANDR Běžné helénistické jméno. Jeho rozšíření mezi Židy se nelíbilo některým písným rabinům a dalo vzniknout zábavnému etiologickému příběhu o tom, že požadavek Alexandra Velikého mít v chrámu zlatou sochu zhatil plán, aby se všichni chlapci narození toho roku jmenovali Alexandr (viz E. Nestle, *ExpT* 10, 1898–9, str. 527). Jeho častý výskyt se od-

ráží i v NZ.

1. Syn Šimona z Kyrény (*RUFUS)

2. Člen velekněžského rodu, známý jen ze Sk 4,6.

3. Samozvaný představitel židovských zájmů v efezském povstání (Sk 19,33n). Měl zřejmě za úkol odělit řádnou židovskou komunitu od křesťanských rušitelů pořádku: antisemitismus davu mu však neposkytl možnost se projevit.

4. Šifitel zhoubného učení zvrácených mravů (1 Tm 1,20), kterého Pavel „vydává satanu“ (*HYMENAIOS).

5. Zapřisáhlý nepřítel Pavla a evangelia (2 Tm 4,14n), před nímž apoštol varuje Timotea. Působil zřejmě v oblasti kolem Efezu a Troady. Nesl možná odpovědnost za Pavlovo uvěznění v Efezu. Byl mědikovcem (tohoto slova se tehdy užívalo pro všechny druhy práce s kovem), i když někteří toto označení čtou jako vlastní jméno „Alexandr Chalceus“. Když Pavel dodává, že „mu Pán odplatí podle jeho činů“, jde podle užitého času a mluvnického způsobu o předpověď (EP), nikoli o kletbu (KP).

Ti, kteří mezi 3 a 5 kladou rovnítko (např. P. N. Harrison, *Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, str. 118n), se mohou opřít o společné dějiště v Efezu, kde začalo povstání řemeslnických cechů, a o to, že ve Sk 19,33 je Alexandr uveden jako někdo dobře známý; zde však nic nenasvědčuje takovému odporu, jaký naznačuje 2 Tm 4,14. Proti ztotožňování 4 a 5 lze namítnout jen málo, ale 3 a 4 nemohou být identičtí, neboť 4 o sobě tvrdil, že je křesťanem. A.F.W.

ALEXANDR VELIKÝ Mladý makedonský král, jehož panhelénská výprava z r. 336 př. Kr. s cílem osvobodit maloasijské Řeky nečekaně zničila Perskou říši. Zpátky z Indie ho přivedla až neochota vojska pokračovat v tažení. Zemřel r. 323, když plánoval dobytí Z území. Jeho generálové vytvořili helénistická království, v jejichž dějinném závěru účinkovali Herodové. Pravděpodobně spíše z nutnosti než z idealismu opustil Alexandr řecký izolacionismus a místo něho prosazoval rasovou spolupráci. Helénismus se stal mezinárodní normou civilizace. Z toho pramenily urputné zápasy Židů v době makabejské a napětí v souvislosti s ukřizňováním. Odtud také myšlenky kosmopolitních filozofií, které se připojily ke křesťanským ideálům.

Lze předpokládat, že jde o téhož Alexandra, o němž se zmiňuje Da 8,21; 11,3.

BIBLIOGRAFIE. Arrianos, *Tažení Alexandra Velikého*; Plútarchos, *Život Alexandrův*; C. B. Welles, *Alexander and the Hellenistic World*, 1970; R. L. Fox, *Alexander the Great*, 1973; J. R. Hamilton, *Alexander the Great*, 1973; P. Green, *Alexander of Macedon*, 1974. E.A.J.

ALEXANDRIE

I. Město

1. Poloha

Velký námořní přístav na SZ pobřeží egyptské delty, na úzké šíji mezi mořem a jezerem Mareotis. Založil ho r. 332 Alexandr (Veliký) Makedonský a po něm také bylo pojmenováno. Na jeho místě se dříve nacházela pouze malá egyptská osada Rakotis, která se stala součástí Z části nového města. Je zřejmé, že město bylo vystavěno podle „mřížkového“ plánu kři-

žovatek a ostrůvků. Zbytky starověkého města jsou nenávrtně skryty pod jeho dnešním nástupcem, takže se každý pokus o rekonstrukci jeho uspořádání a polohy jeho velkých budov z velké části nutně opírá jen o ne příliš přesné literární odkazy, a proto nemůže být zcela spolehlivý. Svoji architektonickou krásu, v pozdějších písemných památkách tolik oslavovanou, získala Alexandrie poprvé až v době Ptolemaia II. (asi 285–246 př. Kr.). Mezi pobřežím a ostrovem Faros se táhla „Heptastadion“ („sedm stadií“, 1 300 m dlouhá), spojovací silnice vedená po hrázi. Ta oddělovala Z přístaviště od V či Velkého, nad jehož vstupním prostorem se tyčil Faroský maják. Ve městě byl také královský přístav, který z V strany sousedil s královským palácem. Město se rozkládalo po celé J části pobřežní linie až k jezeru Mareotis.

2. Obyvatelstvo

Hned od začátku byla Alexandrie veskrze kosmopolitním městem. Kromě řeckých občanů a řady chudých řeckých přistěhovalců zde žila početná židovská komunita (sr. později Sk 6,9; 18,24) se svým etnarchoou a vlastní čtvrtí (i když až do r. 38 po Kr. nebydleli jen v ní) a poměrně značný počet domorodých Egypťanů, zejména ve čtvrti Rakotis na Z. V Rakotidu se zřejmě nacházel Serapeion, chrám egypťsko-helénistického boha Serápidy, jehož kult podporoval zvláště Ptolemaios I., snad proto, že měl sloužit jako společné pouto mezi Řeky a Egypťany (Sir H. I. Bell).

3. Role města

Co se týče role politické, Alexandrie začala být hlavním městem Egypta za Ptolemaiovců, řecko-makedonských králů v Egyptě, asi v letech 323–30 př. Kr. Za vlády prvních a energických králů této dynastie se stala největším helénistickým střediskem své doby. Alexandrie zůstala egypťským správním centrem až do doby římské říše a epochy byzantské. Představovala finanční ústředí celého Egypta, město činné řemeslné výroby (látky, sklo, papyrus atd.) a prosperující přístav. Na loďích se odtud přepravovalo exotické zboží z Arábie, Indie a Východu. Za Římanů odtud vypluly velké alexandrijské lodě na přepravu obilnin (sr. Sk 27,6; 28,11), které přivážely levně obilí od římských plebejů. A konečně, Alexandrie se rychle stala a dlouho zůstala skvostným sídlem vzdělanosti. Do vlády Ptolemaia I. (323–285 př. Kr.) nebo Ptolemaia II. (2 85–246 př. Kr.) spadá založení „Múseionu“, kde se vědci věnovali bádání a vzdělávání v humanitních a přírodních vědách, a knihovny, v níž se postupně shromáždily tisíce děl na mnoha desítkách tisíc papýrových svitků.

II. Judaismus a křesťanství

Velká židovská komunita v Alexandrii se soustředila ve V části, ale bohoslužebná místa měla po celém městě (Filón, *Legatio ad Gaium* 132). Jedna slavná, velkolepě zařízená synagoga byla tak obrovská, že k oznámení „Amen“ se muselo užívat praporů (IB *Sukkah* 51b, citované v BC, 1, str. 152n). Nadoť však Alexandrie představovala také intelektuální a literární centrum diaspory. Právě tam vznikl řecký překlad SZ – Septuaginta (*TEXTY A PŘEKLADY), odtud také pocházejí taková díla jako např. *Knih moudrosti* (*APOKRYFY) se svými platónovskými modifikacemi SZ kategorií a řeckým zájmem o kosmologii a nesmrtnost. Žil zde plodný autor *Filón, snad první význač-

ný vědec, který jako filozofických kategorií užíval biblických materiálů – i když „jeho cílem nebylo zkoumat, ale uvádět do souladu“ (Bigg, str. 32) – a první důležitý představitel alegorického výkladu Písma. Přes všechny chyby, jichž se alexandrijský Židé dopustili při pokusech o syntézu Athén a Jeruzaléma (některé z nich nabývají obudných rozměrů), svědčí literární památky o myšlenkové síle, měšijním zájmu a navzdory troufalým odchylkám i o tom, že Písmo zde bylo přijímáno s hlubokou vážností.

Tyto rysy značnou měrou nepřímou ovlivňovaly rané řecké křesťanství. Je zajímavé, že dobrý řečník a putující kazatel Apollos, který se v apoštolské církvi stal důležitou postavou, byl alexandrijský Žid a „do-vedl přesvědčivě vykládat Písmo“ (Sk 18,24). Ne- přímo s ním, tedy alespoň s alexandrijským prostředím se pojí List Židům, který tamější Židé milovali kvůli jeho terminologii a typickému užítí SZ. Takto jsou, ovšem s menším opodstatněním, chápány i další NZ knihy (sr. J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*, 1943; S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951). Odhlédneme-li však od nespolehlivých podání tradice o činnosti evangelisty Marka (která se možná původně pojí s přijetím evangelia v Alexandrii), zůstávají počátky a raná historie alexandrijské církve zcela skryty (*AFRIKA).

Předpokládá se, že alexandrijský judaismus svým filozofickým zastřešením nadějí natolik, že se tam nejranější křesťanské kázání ujímalo jen pomalu. Pro ověření této hypotézy není dostatek důkazů. Je však nepochybné, že když alexandrijské křesťanství nabylo svého plného rozmachu, zřetelně se projevilo jako dědic alexandrijského judaismu. Misiijní horlivost, filozofická apologetika, alegorický výklad, užívání biblického komentáře a touha po myšlenkové syntéze, což někdy bylo příčinou zkázy věrouky, jsou jim oběma společné. Jedna dosud neosvětlená teorie spojuje Filóna s Klementem Alexandrijským. Nicméně odhad, že návaznost vede přes obrácení řady alexandrijských Židů a jejich stoupenců ke Kristu v době apoštolské a poapoštolské, jistě není příliš nadsazený.

BIBLIOGRAFIE. O standardním historickém a kulturním pozadí Alexandrie za Ptolemaiovců a v době byzantské viz CAH, 7, 1928, k. IV, část VII, str. 142–148 a k. VIII–IX, str. 249–311 a *ibid.*, 12, 1939, k. XIV, část 1, str. 476–492. Užitečná a kompaktní, s odkazy na současné vykopávky je E. Breccia, *Alexandria ad Aegyptum, A Guide...*, 1922. Populárním a čtivým přehledem dějin a způsobu života ve starověké Alexandrii je H. T. Davis, *Alexandria, the Golden City*, 2 sv., 1957. Vynikající studii o pohanství, judaismu a nástupu a vítězství křesťanství v Egyptě obecně, včetně Alexandrie, předkládá Sir Harold Idris Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, 1953. O Alexandrii a křesťanství viz také J. M. Creed in S. R. Glanville (ed.), *The Legacy of Egypt*, 1942, str. 300–316; A. F. Shore in J. R. Harris (ed.), *The Legacy of Egypt*², 1971, str. 390–398; C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*², 1913; J. E. L. Oulton a H. Chadwick, *Alexandrian Christianity*, 1954; L. W. Barnard, „St Mark and Alexandria“, *HTR* 57, 1964, str. 145–150. A.F.W.

ALFA A OMEGA Tato juxtapozice prvního a posledního písmene ř. abecedy, odpovídající hebr. *aleph*

ALFEUS

a taw, se vyskytuje pouze ve Zj jako označení, které na sebe vztahuje Bůh (Zj 1,8; 21,6, kde je „Alfa a Omega“ vysvětleno paralelou „počátek a konec“) i Kristus (2,2,13 s touž paralelou a připojeným „první a poslední“). Ve Zj 22,13 se Synovo božství potvrzuje tím, že je označen stejným výrazem jako Otec. Ve všech uvedených případech se tento výraz pojí s věčnou, dynamickou a vše zahrnující činností Boha či Krista při stvoření a procesu spasení. Znamená to, že počátek, trvání a účel všech věcí je třeba hledat u Boha (sr. Ř 11,36). Hebrejové, Řekové i Římané užívali písmen abecedy jako číslic, takže „alfa a omega“ mohlo snadno znamenat „první a poslední“ (sr. Iz 44,6, „Toto praví Hospodin...: Já jsem první i poslední“; též Zj 2,8). s.s.s.

ALFEUS

1. Otec výběrčího daní Léviho (Mk 2,14), který je všeobecně ztotožňován s apóstolem Matoušem. Nic jiného o něm není známo.

2. Otec apóstola Jakuba nazývaného „syn Alfeův“, aby bylo možné ho odlišit od Jakuba, syna Zebedeova (Mt 10,3; Mk 3,18; L 6,15; Sk 1,13). Neexistuje žádný opodstatněný důvod k tomu, aby se považoval za otce *Léviho 1. Objevily se pokusy ztotožnit ho s *Kleofášem (L 24,18 a J 19,25), což však není pravděpodobné. Aramejsky sice zní Alfeus jako *Hal-fai*, což se dá přepsat *Klōpas*, ale i kdyby zde šlo o téhož člověka, z J 19,25 nelze vyvozovat, že tento Jakub byl příbuzný s naším Pánem, a už vůbec ne, že se jedná o Ježíšova bratra Jakuba. R.E.N.

ALMUŽNA, DÁVÁNÍ ALMUŽNY (z ř. *eleēmosynē*, církv. lat. *eleemosyna*). Ř. slovo označuje lítost, která vede k pomoci chudým formou peněz nebo naturalii.

V českém překladu SZ se sice o almužně výslovně nehovoří, ale je pojímána jako výraz slitování v Boží přítomnosti. Toto chápání se vyvíjelo dvěma směry: a) Mojžíšovy zákony považovaly slitování za cit, který se má pěstovat jako ideální chování (sr. Dt 15,11). b) Proroci pokládali almužnu za něco, co mohou potřební právem žádat.

Toto dvojí pojetí splynulo a v intertestamentární době vznikla představa spravedlnosti zajišťované skrze rozdávaní almužen jako prostředku k smazání viny hříchu a k zabezpečení Boží přízně v době nesnází (sr. Z 112,9; Da 4,27). Spravedlnost a rozdávaní almužen byly občas považovány za výrazy synonymické, např. v LXX (a v našem dnešním užívání slova „dobročinnost“ ve významu rozdávaní almužen), ale to je na základě hebr. SZ nebo pravého textu NZ těžko udržitelné.

Zdá se, že rozdávaní almužen Židé pokládali za svou prvotní náboženskou povinnost, hned po řádném obětování. V každém městě existovali výběrčí, kteří rozdělovali almužny dvojitou druhou: peníze, jež se pro chudé města každý dávaly v pokladně synagogy, a jídlo a peníze přijímané v misce. „Proto by žádný uředník neměl žít ve městě, kde není pokladnice na almužny“ (*Sanhedrin* 17b). Je zvláštní, že ve SZ se jen zřídka objevují zmínky o žebračích a žebrání na ulici (viz však I S 2,36; Ž 109,10). Ž 41,2 lze chápat nejen jako nabádání k rozdávaní almužen, ale též jako naléhavou výzvu k osobnímu zájmu o chudé.

Ježíš rozdávaní almužen jako marnou snahu o dosažení spravedlnosti před Bohem neodmítá, ale zdůrazňuje nutnost správných motivů – „v mém jménu“. Káral tehdejší dobročinnost stavěnou na odív (Mt 6,1–4; všimněte si, že „spravedlnost“ v EP stojí na místě *dikaiosynē*, což KP překládá jako „almužny“ podle *eleēmosynē* v TR), zdůrazňoval, že dávání přináší pozhánání (sr. Sk 20,35), a hovořil o příležitostech k němu.

V raném křesťanském společenství došlo ke zvolení prvních hodnostářů proto, aby se zajistilo spravedlivé rozdělování almužen. Dbalo se na to, aby chudí nestrádali (Sk 4,32,34) a každý křesťan byl nabádán k tomu, aby první den v týdnu pravidelně odkládal určitou část svého zisku pro potřeby lidí v nouzi (Sk 11,30; Ř 15,25–27; I K 16,1–4).

Mezi „almužny“ a „spravedlnost“ se nekladlo rovnítko proto, že by člověka ospravedlňovaly (Ř 3–4), ale poněvadž představovaly správné jednání, které od nás může náš bližní v očích Boha, jenž nám k tomu dává prostředky, právem očekávat (Ef 4,28).

(*CHUDOBA, *SPOLEČENSTVÍ, *SLITOVÁNÍ.) J.D.D.

ALŽBĚTA (z hebr. *'alšeba* = Bůh je [můj] slib). Manželka kněze Zachariáše a matka Jana Křtitele (L 1,5nn). Sama též pocházela z rodiny kněze. Podle EP příbuzná (KP přítelkyně) panny Marie (L 1,36), které adresovala pozoruhodná slova v L 1,42–45. J.D.D.

AMÁLEK, AMÁLEKOVCI Amálek (hebr. *'amālēq*) byl synem Elífaza a vnukem Ezaua (Gn 36,12,16). Pro jeho potomky se užívá hromadného označení Amálekovci (Ex 17,8; Nu 24,20; Dt 25,17; Sd 3,13 atd.).

Někteří odborníci odlišují kočovné Amálekovce, normálně žijící v negebské a sinajské oblasti, od Ezauových potomků, protože děj Gn 14,7 spadá do doby před narozením Ezaua a hovoří o „poli Amálekoviců“ (hebr. *'amālēq*). Pokud ovšem toto vyjádření připiseme na vrub pozdější redakce, není rozlišování nutné.

Izrael se s Amálekovci poprvé setkal v Refidimu v Sinajské poušti (Ex 17,8–13; Dt 25,17–18). Kvůli tomu, že tehdy Amálekovci zaútočili, byla na ně uvalena trvalá kletba a Izraelci je měli zničit (Dt 25,19; I S 15,2–3). Áron a Chúr při tomto boji podpírali Mojžíšovi vztažené ruce a Izrael proto zvítězil. O rok později, když zvěděv přinesli zprávy o zemi, Izraelci nedbali Mojžíšova příkazu a snažili se dostat do J Palestiny. U Chorny je Amálekovci porazili (Nu 14,43,45).

Z období soudců jsou zaznamenány střety dva. Amálekovci pomáhali moabskému králi Eglónovi v útoku na izraelské území (Sd 3,13) a později spojili síly s Midjánci a syny východu při ničení izraelské úrody a stád. Vyhnal je Gedeón (Sd 6,3–5,33; 7,12; 10,12).

Od doby exodu žili Amálekovci v Negebu, ale na čas získali pozici v Efrajimu (Sd 12,15). Cizí prorok Biléam se ze svého výhodného místa díval na jejich území a popsal je jako „prvotinu národů“ (Nu 24,20), což se mohlo týkat buď jejich původu, nebo postavení.

Samuel nařídil Saulovi, aby v oblasti J od *Telaimu Amálekovce vyhubil. Brát křísť bylo zakázáno. Saul je pronásledoval od Chavily k Šóru, avšak jejich krále Agaga zachoval při životě. Samuel ho později

zabil a Saula pokáral (1 S 15).

David s Amálekovci bojoval v oblasti Siklagu, který mu dal gatský král Akíš (1 S 27,6; 30,1–20). Po čase síla Amálekovců ochabla a v době Chizkijášově zaútočili na „pozůstatek Amálekovců“ synové Šimeónovi a dobyli jejich pevnost v pohorí Seiru (1 Pa 4,43).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, str. 270–273; D. Baly, *The Geography of the Bible*², 1974. I.A.T.

AMARNA (Tell) el-Amarna je dnešní název Achetatonu, hlavního města Egypta za vlády Amenofise IV. (Achnaton) a jeho bezprostředních nástupců přibližně v letech 1375–1360 př. Kr. Jeho zbytky leží asi 320 km J od Káhiry na V břehu řeky Nilu. Místo má rozlohu 8 x 1 km a byl v něm proveden zevrubný archeologický průzkum. K působivým památkám minulosti patří chrámy, správní budovy, hrobky s nástěnnými malbami a také trosky mnoha prosperujících statků s domy stavěnými často podle jednotného plánu.

Důležitost Amarny pro studium Bible spočívá v sérii dopisů napsaných klínovým písmem na hlíněných destičkách, které tam byly náhodně nalezeny r. 1887. Postupem doby se jich našlo asi 380. Většinu tvoří dopisy faraonovi Amenofisovi III. a IV. od různých asijských panovníků z období kolem let 1385–1360 př. Kr., přičemž téměř polovina jich pochází z Palestiny a Sýrie. Poskytují důležité informace o historii dané oblasti a podávají živý obraz o intrikách a sporech uvnitř města, k nimž docházelo po oslabení egyptské nadvlády krátce předtím, než do země přišli Izraelci.

V J Sýrii Abdi-áširta a jeho syn Aziru sice ujišťovali egyptské vládce o své věrnosti, ale ve skutečnosti si s tichým souhlasem Chetejců ze S Sýrie rozšiřovali svou sféru vlivu, a tak vlastně připravovali chetejskému vládci Šuppiluliumašovi cestu k případnému dobytí celé Sýrie. Rib-ħaddi z Byblosu, příznivec Egypta, žádal u tamějšího dvora vojenskou pomoc. Poslal celkem 53 dopisů, v nichž popisuje nejistotu a chaos, jež po jeho nevslyšených prosbách následovaly. Hlásí, že Aziru obsadil sousední město, kde zabil jednoho obyvatele egyptského původu, a popisuje útok na Byblos, odkud on sám musel uprchnout. Podobně i Lab'aja ze Šekemu upevňoval své postavení v centrálním pohorí, přes všechno ujišťování o své věrnosti (EA 254). Spojil se za tím účelem s polokočovnými Chabiry, o nichž se v textech často hovoří jako o malých ozbrojených skupinách (*HEBREJOVÉ). O aktivitách těchto Chabiry podávají zprávy mnohá města. Když Lab'aja ohrozil Megiddo, jeho vlněče Biridija žádal Egypt o pomoc.

Jeruzalémský Abdi-ħiba si ve svých hlášeníích často stěžuje na gezerského Milkilu a další, že podnikají nájezdy. Nechápe proto, jak mohl faraon dovolit, aby Gezer, Lakiš a Aškalón unikly povinnosti dodávat egyptské posádce potraviny, jichž mají spousta. Jeho samotného egyptské jednotky okradly. Dále Abdi-ħiba upozorňuje faraona, že tribut a otroci, které mu do Egypta poslal, pravděpodobně nedorazí, protože Lab'aja a Milkilu připravili léčku (EA 287). Mohlo se jednat i o lest, jíž se chtěl vyhnout posílání jakýchkoli darů, protože v jiném dopise Šuwardata Chebrónský faraona varuje, že jeruzalémský Abdi-ħiba je podvodník.

Naše poznatky z politického zeměpisu Palestiny té doby obohacují zmínky o různých místních vládciích, jako byli Ammunira Bejrútský, Abimilkí z Týru, Akizzi z Qatny a Abdi-tirši z Chasóru. Některá z těchto jmen lze spojit s dobovými texty z *Ugaritu (Ras Šamra). Amarnské dopisy jsou důležité nejen proto, že poskytují místní historické důkazy, ale také z toho důvodu, že šířeji objasňují význam spojeneckých svazků mezi Egyptem a vládci Mitanni a Babylónu, které byly uzavírány nebo podporovány sňatky mezi panovníckými rodinami.

Zmínky o egyptském úředníkovi jménem Janħamu, jenž dosáhl vysokého postavení, připomínají jeden z Josefových úřadů. Přestože má jeho jméno semitský tvar a jedním z jeho úkolů bylo v době nouze dohlížet na dodávky obilí faraonovým syrským poddaným, nelze jej ztotožít s Josefem.

Objevené tabulky mají velký význam také z lingvistického hlediska. Kromě dvou jazyků všechny psány v akkadštině, což tehdy byla *lingua franca* celého starověkého Blízkého východu. Fakt, že se v Amarně nacházela mezopotámská literatura (mýty o Nergalovi a Adapovi, příběh Sargona Akkadského) a lexikální texty včetně seznamu egyptských a akkadských slov, svědčí o vlivu akkadštiny. Potvrzuje jej i fragment eposu o Gilgamešovi (kolem r. 1400 př. Kr.) nalezený r. 1946 v Megiddu. Dopisy z Palestiny a Sýrie jsou psány zejména lokálními západosemitskými akkadskými dialekty a poskytují cenné informace o kenaanském jazyce v jeho různých místních podobách před příchodem Izraelců. Naše znalosti o nesemitském churritském jazyce (*CHOREJCI) též značně obohatily dopisy od mitannského krále Tušraty.

Objevil se však i názor, že Chabiry z těchto textů je třeba považovat za Hebreje z doby Jozuovy, takže tabulky potom nelze pokládat za důkaz o tom, jak vypadala země před zábořem. Proto bude vhodné zdůraznit některé aspekty amarnských důkazů. *ħab/piru* (SA.GAZ) (= Chabiru) zde žili v oblastech, které nebyly přímo ovládnuty většími městy, jak je patrné též z textů z Ras Šamry a *Alalachu. Pohybovali se obvykle v malých skupinách po celé Palestině a Sýrii a není o nich známo, že by obléhali města. Kromě toho tyto texty ukazují odlišnou situaci než v době Jozuově: Lakiš a Gezer ještě zdaleka nebyly zničeny (Joz 10) a Chabiry podporovaly. Liší se i jména panovníků, protože tehdy vládl v Jeruzalémě král Abdi-ħiba. Chabirové působili v jeruzalémské oblasti velmi aktivně a přitom víme, že město začalo patřit Izraelcům až v době Davidově. Chabirové užívali válečných vozů, zatímco Izraelci o této strategii nevěděli nic až do období Davidovy vlády.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Knudtson, *Die El-Amarna-Tabletten*, 2 sv., 1907, 1915 (= EA); A. F. Rainey, *El-Amarna tablets 359–379*², 1978; W. F. Albright in *ANET*, str. 483–490; C. J. M. Weir in *DOTT*, str. 38–45; W. F. Albright, *The Amarna letters from Palestine, CAH*, 2/2, 1975, str. 98–116; F. F. Bruce in *AOTS*, str. 1–20; K. A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs*, 1962. M.J.S.

AMASA

1. Syn Jitry Izmaelského a Davidovy sestry Abigaly. Amasa velel Abšalomově vzbouřenecké armádě (2 S 17,25), kterou porazil Joáb (2 S 18,6–8). David mu dal milost a jmenoval ho misto Joába velitelem armády (2 S 19,14). Ve chvíli, kdy nebyl ozbrojen,

AMASJÁŠ

jeť falešně jednající Jóab zabil „u velikého kamene, který je v Gibeónu“ (2 S 20,9–12). Můžeme se domnívat, že Amasa by mohl být Amasaj z 1 Pa 12,19, ale důkazy o tom nejsou definitivní.

2. Efrajíme, který spolu s dalšími poslechl proroka Odéda a postavil se proti tomu, aby Židy, které zabil izraelský král Pekach při tažení proti Achazovi, odveklí do Samaří (2 Pa 28,9–15). J.D.D.

AMASJÁŠ (hebr. 'amasjá nebo 'amasjáhú = Javhe je mocný).

1. Syn a následník judského krále Jóaše (2 Kr 14,1–20; 2 Pa 25). Způsobil zdrcující porážku Edómčům, kteří předtím znovu získali nezávislost na Judsku (2 Kr 8,20–22), i když si je úplně nepodrobil (sr. 2 Kr 14,22). Plný pýchy na svůj úspěch a možná také popuzen nájezdy některých propuštěných izraelských žoldnérů vyzval izraelského krále Jóaše k bitvě. Ta však znamenala jeho konec. Vítězné vojsko prolomilo jeruzalémské hradby, vyrabovalo chrám i palác a Amasjáš sám upadl do zajetí (2 Kr 14,13). Existuje názor, že v té době začal panovat jeho syn Azarjáš jako spoluvladař, což jistě usnadňuje řešení některých obtíží *chronologie jeho vlády. Amasjáše nakonec z dosud neznámých důvodů zavraždili.

2. Kněz Jarobeáma II., který se v Bét-elu snažil umlčet proroka Ámose (Am 7,10–17).

3. Šimeónovec (1 Pa 4,34).

4. Lévijec z rodu Merarióvců (1 Pa 6,45).

H.G.M.W.

AMEN (hebr. 'ámēn = jistě, podle významu kořene „být pevný, stálý, důvěryhodný“; sr. 'emūnā = věrnost, 'meť = pravda). Ve SZ se tohoto slova užívá jako liturgického výrazu, jímž shromáždění nebo jednotlivci přijímá jak platnost přísahy nebo kletby, tak i její důsledky (Nu 5,22; Dt 27,15nn; Neh 5,13; Jr 11,5). Představovalo též odpověď na slova požehnání (1 Pa 16,36; Neh 8,6) a vyskytuje se na konci chvalozpěvů, jež uzavírají první čtyři knihy žalmů (Ž 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). Jeremjáš tohoto výrazu užil v ironické odpovědi na Chananjášovo prorocství o krátkodobém zajetí (Jr 28,6) a Benajáš jím vyjadřuje ochotu splnit Davidův příkaz a ustanovit králem Šalomouna (1 Kr 1,36). V obou zmíněných případech výraz uvádí modlitbu za Boží požehnání daného návrhu. Jeho provázanost s požehnáním i kletbou dostatečně vysvětluje, proč je v Iz 65,16 Bůh označen jako Bůh „pravý“ (dosl. „amen“). Kromě SZ se toto slovo vyskytuje v dokumentu ze 7. stol. př. Kr. jako začátek přísahy o nevině: „Amen, jsem prost viny...“

V době NZ se tento výraz běžně vyslovuje na konci modliteb nebo chvalozpěvů a je přirozenou odezvou, již lze očekávat při veřejných bohoslužbách (1 K 14,16). Kristus často uváděl své výroky větou „Amen, pravím vám ...“, což bylo pravděpodobně typické pouze pro něho, neboť nemáme žádné důkazy o tom, že by totéž dělali i apoštolové. Ježíšovým slovům to dodávalo jasnou autoritu Mesiáše a to je důvodem, proč se tento pojem spojuje s Božími sliby, které se v Kristu jedinečným způsobem splnily (2 K 1,20), a proč je nazýván jménem „Amen“ (Zj 3,14).

BIBLIOGRAFIE. H. Bietenhard, *NIDNTT* I, str. 97–99; S. Talmon, *Textus* 7, 1969, str. 124–129. J.B.T.

AMFIPOLIS Důležité strategické a obchodní centrum S od Egejského moře na řece Strýmón (Struma), asi 5 km směrem do vnitrozemí od přístavu Ejón. Athénané a Makedoňané je považovali za klíč ke zlatu, stříbru a dřevu hory Pangaeus a také k ovládnutí Dardanel. Za Římanů se stalo svobodným městem a současně metropolí prvního makedonského distriktu. Amfipolis leží asi 50 km ZJZ od Filip na Via Egnatia, slavné římské silnici, po níž apoštol Pavel cestoval do Tesaloniky (Sk 17,1). K.L.McK.

AMÓN, AMÓNOVCI Amón (hebr. 'ammón) bylo jméno potomků Ben-amího, Lotova mladšího syna, kterého počal se svou dcerou. Narodil se v jeskyni blízko Sóaru (Gn 19,38). Hospodin Izraelcům přikázal, aby s Amónovci jednali laskavě, neboť byli jejich příbuznými (Dt 2,19).

Amónovci zprvu obsadili území Zamzumců mezi řekami Amón a Jabok (Dt 2,20–21,37; 3,11). Později je o určitou část připravili Emorejci, čímž byli omezeni na oblast V od Jaboku (Nu 21,24; Dt 2,37; Joz 12,2; 13,10,25; Sd 11,13,22). Archeologický průzkum ukazuje, že Amónovci, podobně jako ostatní kmeny, obklopovali svá teritoria malými pevnostmi (Nu 21,24).

V době exodu Izrael jejich zemi nezabral (Dt 2,19,37; Sd 11,15). Amónovci však byli potrestáni za to, že se připojili k Moábčům, když najímali Bileáma, a do 10. pokolení nesměli vstupovat do shromáždění Izraele (Dt 23,3–6).

Jich nej důležitějším městem byla Raba Amónovců, dnešní Ammán (*RABA), kde se nacházel sarkofág ze železné rudy („lože železné“) bášanského krále Óga (Dt 3,11).

V době soudců pomáhali Amónovci Eglónovi Moábškému ovládnout izraelské území (Sd 3,13). Za Jiftácha pronikli do Izraele V od Jordánu (Sd 11), odkud pak byli vyhnáni. Některé Izraelce ovlivnilo jejich náboženství (Sd 10,6). To způsobilo, že Amónovci začali utiskovat Gileád, což pak vedlo k Jiftáchovu tažení (Sd 10). Později, těsně předtím, než se Saul ujal vlády, oblehl amónský král Nácháš Jábeš v Gileádu. Saul shromáždil Izrael a Nácháše vyhnal (1 S 11,1–11; 12,12; 14,47). O několik let později se Nácháš spřátelil s Davidem (2 S 10,1–2). Jeho syn Chanán však odmítl laskavé pozvání Davidových posílů a zneuctil je. Najal si syrské námezdní vojáky a vytáhl s nimi do boje, ale Davidovi vojevůdci Jóab a Abíšaj je porazili (2 S 10; 1 Pa 19). O rok později Izraelci dobyli amónské hlavní město Rabu (2 S 12,26–31; 1 Pa 20,1–3) a jeho obyvatele podrobili nuceným pracem. Někteří Amónovci se přesto stali Davidovými přáteli, např. Náchášův syn Šóbi, který se o něho staral na útěku před Absalómem (2 S 17,27,19), a Selek, jeden z 30 nejlepších bojovníků (2 S 23,37; 1 Pa 11,39).

Šalomoun do svého harému přivedl i amónské ženy a klaněl se jejich bohu Milkómovi (*MLKÓM) (1 Kr 11,1,5,33). Amónka Naama byla matkou Rechabeáma (1 Kr 14,21,31; 2 Pa 12,13).

Za Jósafatova života se Amónovci připojili k Moábčům a Edómčům a napadli Judsko (2 Pa 20,1–30). Kolem r. 800 př. Kr. se Zábada a Józabada, synové Amónky a Moábky, spikli proti judskému králi Jóášovi a zabilí ho (2 Pa 24,26). Později v témže století dostali judští králové Uzijáš i Jótam od Amónovců tri-

but (2 Pa 26,8; 27,5). Posvátné návrší, které postavil Šalomoun, zneuctil Jóšijáš (2 Kr 23,13). Amónovci se připojili k těm, kdo dělali problémy Jójákimovi (2 Kr 24,2), a po pádu Jeruzaléma r. 586 př. Kr. působil další potíže jejich král Baalis (2 Kr 25,25; Jr 40,11–14). Proroci je tvrdě napadali jako zaryté nepřátele Izraele (Jr 49,1–6; Ez 21,20; 25,1–7; Am 1,13–15; Sf 2,8–11).

Po návratu ze zajetí zabránil amónský vládce Tóbijáš Nehemjášovi v budování hradeb (Neh 2,10.19; 4,3.7). Ezdráš i Nehemjáš odsuzovali smíšená manželství Židů a Amónovců (Ezd 9,1–2; Neh 13,1.23–31). Amónovci existovali přinejmenším do 2. stol. př. Kr., protože proti nim bojoval Juda Makabejský (1 Mak 5,6).

Předpokládá se, že tato oblast byla trvale obydlena asi od začátku 13. stol. př. Kr. Několik hrodek ze 17. a 16. stol. př. Kr. ze střední doby bronzové, svatyně poblíž Ammánu a vrstvy osídlení města z pozdní doby bronzové poukazují na menší osídlení ještě před 13. stol. Počátkem doby železné zde došlo k mocnému oživení městského života, o čemž svědčí pásmo malých kulatých věžovitých pevností, postavených z velkých kamenů. Jiné stavby z té doby byly hranaté nebo pravoúhlé. Archeologové prozkoumali několik sídlišť, v nichž se vždy nacházelo několik domů z pa-zourkových kamenů a jedna nebo více věží, např. Chirbet Morbat Bedran. Čistě amónské osídlení se udrželo po celé II. období doby železné (840–580 př. Kr.). Četné asyrské dokumenty ukazují, že v 7. stol. př. Kr. se Amónovci rozvíjeli pod nadvládou Asyřanů, jimž platili značný tribut. Hrobky nalezené v oblasti Ammánu svědčí o vysoké materiální kultuře, soudě podle hrnčářských výrobků, antropoidních rakví, pečetí, soch, figurek atd. Rostoucí množství písemností včetně pečetí (7. stol. př. Kr.), nápisy na měděné láhvi ze Siranu (kolem r. 600 př. Kr.) a osmířádkový zlomkovitý nápis z ammánské pevnosti (9. stol. př. Kr.) vykazují jazyk podobný hebrejštině, písmo je však ovlivněno aramejštinou. Měděná láhev obsahovala zrna emmerské pšenice, chlebové pšenice a loupaného šestiřadého ječmene, tedy tři domestikovaných travin, které Amónovci pěstovali v 6. stol. př. Kr. Z různých zdrojů nyní známe jména alespoň jedenácti amónských králů.

Archeologický výzkum naznačuje, že stálé osídlení bylo přerušeno babylónským tažením z 6. stol. př. Kr. a bylo obnoveno až ve 3. stol. Skupiny beduinů se zde udržely do doby Tobiadů (4.–2. stol. př. Kr.), Nabatejců (1. stol. př. Kr.) a Římanů (1. stol. př. Kr.–3. stol. po Kr.).

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Miscellanea Biblica B. Ubach*, 1953, str. 131nn; P. Bordreuil, *Syria* 50, 1973, str. 181–195 (pečeti); G. Garbini, *Ann. de l'Inst. Or. Napoli* 20, 1970, str. 249–257; *idem*, *JSS* 19, 1974, str. 159–168; N. Glueck, *The Other Side of Jordan*, 1940; *idem*, *AASOR* 18, 19, 25–28; P. C. Hammond, *BASOR* 160, 1960, str. 38–41; S. H. Horn, *BASOR* 193, 1967, str. 2–13; G. M. Landes, *BA* 24.3, 1961, str. 66–86; H. O. Thompson, *ASBA* 2.2, 1973, str. 23–38; *idem* a F. Zayadine, *AASOR* 212, 1973, str. 5–11. J.A.T.

AMÓN Menašeho syn Amón kraloval v Judsku dva roky (2 Kr 21,19–26; 2 Pa 33,21–25). Než jeho vládu ukončila násilná smrt, podal zřetelné důkazy o tom, že zcela akceptuje modlářství z let panování svého ot-

ce. Nevíme jistě, jaké měli jeho vrazi motivy, ale skutečnost, že je za to „lid země“ pobil, nasvědčuje, že Amón se stal spíše obětí dvorních intrik než lidové vzpoury. J.C.J.W.

AMÓN (eg. *Amūn* = skrytý). Egypský bůh, jehož podstata je tak nejasná, jak to naznačuje jeho jméno. Lidé ho často dávali do souvislosti s větrem a v určitých podobách ztělesňuje sílu plodení. Nejdříve byl známý jako místní bůh Théb (Nó), odkud vzešla mocná 12. dynastie faraonů (1991–1786 př. Kr.). Spojením s kosmickým a královským bohem Slunce Rē získal Amūn jako „Amen-Rē“ post hlavního boha. Později, když 18. thébská dynastie založila egyptskou říši (1552 př. Kr.), se dokonce stal státním bohem, „králem bohů“, jejichž mnohé schopnosti a atributy v sobě soustředil. Amūnovi kněží nahromadili obrovské bohatství a množství pozemků, které však padlo do rukou Asyřanů, když r. 663 př. Kr. dobyli Théby. Tuto událost připomíná prorok Nahum (3,8), když hovoří o budoucí zkáze stejně mocného Ninive. Amūn a jeho svaté město Théby sice znovu dosáhli určité míry prosperity, ale Jeremjáš to vše ve svém proroctví odsoudil k nezdaru (46,25). (*EGYPT) K.A.K.

AMOS, KNIHA

I. Základní obsahová linie

Hebrejský text Ámosova prorocství se jako celek zachoval v dobrém stavu. Navíc nám jeho uspořádanost umožňuje rozdělit knihu poměrně přirozeným způsobem do čtyř částí.

1. 1,1–2,16. Po stručném úvodu (1,1n), v němž se Ámos představuje, hovoří o tom, kdy prorokoval a odkud pramení jeho oprávnění kázat, ohlašuje soud nad okolními národy (1,3–2,3), nad svým rodným Judskem a nad Samařim (2,4–16). Pohanské národy jsou souzeny kvůli zločinům proti lidskosti, pro porušování norem, jimž učí svědomí a které člověka činí člověkem. Judu a Izrael Hospodin soudí proto, že se odvrátili od jeho zjevení (2,4.11n), což později vedlo k mravnímu a společenskému rozkladu.

* 2. 3,1–6,14. Všechny proslovy v této části jsou uvedeny formulí, která jasně vymezuje adresáta (3,1; 4,1; 5,1; 6,1). Zdůrazňují se zde výsady Samařim, ale hříšnost národa tato privilegia proměnila v základ, na němž Ámos staví své učení o soudu. Výsady Božího lidu nevylučují možnost potrestání, a proto Ámos trvá na tom, že privilegované postavení samo o sobě nespasí (3,1n) a že „den Hospodinův“ namísto samolibě očekávaného světla přinese tmu (5,16–20).

3. 7,1–9,10. Sled pěti vidění soudu, přičemž v každém z nich je soud znázorněn pomocí symbolu: ko-byly (7,1–3), oheň (7,4–6), olovnice (7,7–9), koš zralého ovoce (8,1–14) a zničená svatyně (9,1–10). V 7,10–17 Ámos hovoří o svém pověření oslovovat tímto způsobem Boží lid.

4. 9,11–15. Epilog, který popisuje obnovu davidovského království.

II. Autorství a doba vzniku

Všechny údaje o Ámosovi se dovidáme pouze z jeho vlastního pera. Pocházel z Tekóje (1,1; sr. 2 S 14,2; 2 Pa 11,6), asi 16 km J od Jeruzaléma. Okolní krajina poskytovala pastviny pro stáda a péče o ně byla součástí Ámosova povolání (1,1). Kromě toho pěstoval

fiky (*STROMY, sykomora; 7,14). Z těchto informací je zřejmé, že Ámos neměl k prorokování žádnou právu. Za proroka se dříve nepovažoval a ani nezískal vzdělání v některé z prorokých škol (7,14n). Z 1,1 víme, že žil v době panování judského krále Uzijáše (779–740 př. Kr.) a samařského krále Jarobeáma II. (783–743 př. Kr.). Uzijáš a Jarobeám II. vládli současně 36 let (779–743). Datum zemětřesení (1,1) neznáme a místo Ámosovy služby můžeme určit jen z náznaků. Úroveň prosperity a bezpečnosti, již se tehdy Izrael zřejmě těšil, by svědčila, že spis vznikl přibližně v polovině doby panování Jarobeáma II., kolem r. 760 př. Kr.

III. Historické pozadí

Služba a poselství hebrejských proroků byly nerozlučně spjaty s podmínkami, v nichž žili lidé, ke kterým se s kázáním obraceli. Iste Ámosova kniha není v tomto ohledu výjimkou.

1. *Politické a společenské podmínky.* Více než 40 let před začátkem Ámosovy služby rozdrtila Asýrie Sýrii, S souseda Samaří. To umožnilo Jarobeámovi II. rozšířit své hranice (2 Kr 14,25) a zavést výnosný obchod, díky němuž se v Samaří vytvořila silná vrstva obchodníků. Naneštěstí nebylo bohatství, které do Samaří plynulo, spravedlivě rozdělováno mezi lid, ale zůstávalo v rukou velmožů. Ti čerstvě nabytých pokladů využívali k zvyšování své vlastní životní úrovně (3,10.12.15; 6,4) a zcela přehlíželi třídu rolníků, která tvořila páteř samařského hospodářství. V Samaří se začaly projevovat neklamně příznaky morálního nezdravé společnosti. V Ámosově době bylo běžné, že bohatí utiskovali chudé (2,6n) a majetní se stavěli s bezcitnou lhostejností k utrpení hladových (6,3–6). Spravedlnost měli v rukou ti, kdo mohli nabídnout nejvíce (2,6; 8,6). V době sucha (4,7–9) se nemajetní mohli obrátit jedině k lichvářům (5,11n; 8,4–6), u nichž často museli zastavit svůj pozemek i sami sebe.

2. *Stav náboženství.* Společenské poměry v Samaří přirozeně ovlivnily i bohoslužebný život. Lidé kult nezanedbávali, ale překroutili jej. V národních svatyních (5,5) se sice konaly obřady (4,4n), ale ty šly ruku v ruce s bezbožností a nemorálností. Hospodinu se rozhodně nemohly líbit a místo požehnání přivolávaly jeho soud (3,14; 7,9; 9,1–4). Přestoupení se tak neodstraňovalo, ale naopak zvyšovalo (4,4). V národních svatyních nebylo možné Boha nalézt (5,4n), protože tamější bohoslužbu Hospodin nemohl přijmout (5,21–23). Lidé totiž ve skutečnosti propadli modloslužbě (8,14) a navíc byly honosné obřady a nákladné oběti pořizovány na úkor chudých (2,8; 5,11).

IV. Ámos a obětní řád

Ámos dobře znal tradice svého vlastního národa – historické (2,9nn; 3,1.13; 4,11; 5,6.25; 7,16), duchovní (4,4nn; 5,22; 8,5) i právní (Am 2,8, sr. Ex 22,25; Am 8,5, sr. Lv 19,35; Am 2,4, sr. Dt 17,19). To nám poskytuje klíč k pochopení jeho zjevné nepřátelského postoje ke zbožnosti, jak jí kolem sebe viděl, a zejména toho, co se často považuje za Ámosovo odmítnutí celého obětního řádu, k němuž Hospodin nedal své oprávnění (5,25). Avšak v kontextu s dalšími příležitostnými zmínkami u předcházejících proroků (sr. Iz 1,10–15; Jr 7,21n; Oz 6,6; Mi 6,7n) zde nejde o zavržení obětních zákonů jako takových, ale o odsouzení způsobu, jakým se jich v té době zneužívalo (*PROCTVÍ). Při každém čtení Pentateuchu se lidem

Ámosovy doby podle tradice praotců a Mojžíše dostalo poučení, že oběť vždy byla součástí bohoslužeb Božího lidu a že ji Hospodin přijímal a schvaloval. Uvážíme-li pak, že v 5,25 Ámos nepředkládá tvrzení, ale řečnickou otázku, je možná jen jedna odpověď: okamžitý souhlas. Vyváženost hebrejštiny však napovídá, že Ámos tuto otázku nesměřoval na instituci oběti, ale na význam, jaký se jí tehdy přikládal: „Bylo to, co jste mi přinašeli, obětní hody a přidavné oběti...?“ Kontextu Ámosovy knihy zde odpovídá výklad: „Byla původně ustanovená bohoslužba taková, jaká je teď?“ Verše 22–23 a v. 24 se navzájem vylučují jen zdánlivě (v Písmu se tímto způsobem často zdůrazňuje náležité řazení hodnot věcí, např. v Př 8,10a.10b; L 14,26), a proto jsou v podstatě výzvou k obnově skutečné rovnováhy, kdy budou oběti podle Mojžíšových nařízení sloužit jako Boží opatření v případě selhání lidu, který svůj život podřídí mravní poslušnosti Božímu zákonu.

V. Prorokovo poselství

1. Základem pochopení Ámosova poselství pro Samaří je jeho pojetí Boha. Hospodin je nejen Stvořitelem světa (4,13), ale také ho neustále udržuje v chodu. Právě on nechává po dni přicházet noc a ovládá mořské vlny (5,8; 9,6). On určuje, zda bude hlad (4,6–11), nebo hojnost (9,13). Ve světle tohoto poznání Pána všeho stvoření netřeba odmítat verše 4,13; 5,8n; 9,5n jako pozdější vsuvky. Z teologického hlediska nejsou ukvapeně, jak se dříve myslelo, a ani z hlediska kontextu nestojí na nevhodném místě: každý z nich se postupně vztahuje k následujícímu vyhlášení soudu s cílem objasnit Boží povahu a schopnosti. Hospodin také řídí osudy národů – jeden přesídil (1,5), jiný pozvedne (6,14) a další zmaří (2,9). Také rozhoduje o jejich rozmistění (9,7). Porušují-li jeho morální zákony, stává se jejich Soudcem (1,3–2,3).

2. Ámosovo poselství má přirozeně hlavní zájem o Izrael. Hospodin si přál uzavřít smlouvu právě s ním (3,2). Oznamoval mu svou vůli prostřednictvím svých služebníků (2,11; 3,7). Díky těmto velkým výsadám však Izrael nese velikou zodpovědnost. A pokud ji nechce přijmout, Bůh jej soudí daleko přísněji než národy pohanské. Když Izrael porušoval Hospodinovy zákony (2,4), zbyvalo jen se strachem vyhlížet, jak s ním naloží (4,12).

3. Ámos chtěl upozornit na to, že prohrěšky vůči Zákonu nelze napravit jen pomocí obřadů, svátků a obětí. Hospodin ve skutečnosti již stojí u oltáře a je připraven jej zničit (9,1–4). I ten nejdůmyslnější obřad považuje za ohavnost, vykonává-li ho národ, který se nehodlá podříditi mravním měřítkům daným jeho svatými zákony. Takové obřadné náboženství má k morálce daleko a Bůh něco takového může jediné nenávidět (5,21n).

4. Z předchozího vyplývá, že Ámosovým hlavním cílem bylo požadovat ve jménu Hospodina od Božího lidu spravedlnost (5,24). Ámos ji považoval za nejdůležitější mravní atribut Božího charakteru. Každá urážka mravního zákona, ať již ze strany pohanských národů (1,3–2,3) nebo Izraele (2,4–16), urážela Hospodina v samotné jeho podstatě, a proto představovala vzpouru proti Boží spravedlnosti. Je-li Hospodin spravedlivý, pak nemůže beztržně tolerovat nespravedlnost, nepoctivost a nemorálnost.

5. Soud však nebyl pro Samaří Ámosovým posledním slovem (5,4). Vždyť své prorocktví uzavírá zaslíbením nadějně budoucnosti (9,11–15). Běžně se tyto

verše Ámosovi upírají, ale tomuto trendu bychom neměli podlehnout. Pro Judejce je zcela samozřejmé ohlašovat davidovskou naději a ani u Ámosa (bez ohledu na jeho zdůrazňování soudu) nepokládáme za nepřiměřené, že negativní vyloučení konečné prohy (7,1–6) korunuje odpovídající pozitivní proklamaci konečné slávy.

BIBLIOGRAFIE. W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, 1910; S. R. Driver, *Joel and Amos*, 1915; R. M. Gwynn, *The Book of Amos*, 1927; R. S. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, 1929; E. A. Edghill, *The Book of Amos*, 1914; J. Marsh, *Amos and Micah*, 1959; J. L. Mays, *Amos*, 1969; J. A. Motyer, *NBCR*, „Amos“, 1970; *idem*, *The Day of the Lion, The Message of Amos*, 1974; H. W. Wolff, *Amos the Prophet*, 1973; R. Gordis, „The Composition and Structure of Amos“, *HTR* 33, 1940, str. 239–251; H. H. Rowley, „Was Amos a Nabi?“, *Eisfeldt Festschrift*, 1947; J. D. Watts, *Vision and Prophecy in Amos*, 1958; E. Hammershaimb, *The Book of Amos*, 1970. J.G.S.S.T. J.A.M.

AMPLIATUS Pavlův přítel, kterého apoštol s láskou pozdravuje (Ř 16,8). Nejlepší rukopisy uvádějí „Ampliatius“, latinské jméno otroků: „Amplius“ (KP) je ř. zdrobnělina. Lightfoot (*Philippians*, str. 174) toto jméno zjišťuje v nápisech na „cisařském domě“ (sr. Fp 4,22), ale šlo o jméno obyčejné. Objevuje se mezi pozdravovanými v Efezu z Ř 16 (*CIL*, 3, 436). Náhrobní nápis „Ampliat“ (snad z konce 1. stol.) v Domitilových katakombách je pro otroka honosný; snad odráží, jaké vážnosti se dotyčný těšil v církvi (sr. Sanday a Headlam, *Romans*, str. 424). Spojitost s Pavlovým Ampliatem nebo jeho rodinou zde není nemožná (sr. R. Lanciani, *Pagan and Christian Rome*, 1895, str. 342nn). Ampliatius, Stachys a Urbanus (sr. v. 9) byli připomínáni společně jako mučedníci (*Acta Sanctorum*, 13. října, str. 687). A.F.W.

AMRÁFEL Král *Šineáru, který s pomocí *Kedor-laómera a dalších králů napadl Sodomu a sousední města, ale Abraham ho zahnal (Gn 14,1nn). Jeho totožnost je nejistá. Hypotéza, že jde o *Chammurapiho, není pravděpodobná. D.W.B.

AMRÁM (hebr. 'amrām = lidé vyvýšení).

1. Manžel Jókebedy a otec Mojžíše, Árona a Mirjam (Ex 6,20; Nu 26,59; 1 Pa 6,3; 23,13). Byl „synem“ (tj. pravděpodobně potomkem, sr. 1 Pa 7,20–27) Kehata (Ex 6,18; Nu 3,19), a tudíž i Léviho.

2. O nějakém Amrámovi (EP Amram) se zmiňuje Ezd 10,34, že se oženil s cizinkou. E.J.Y.

AMULETY Praxe nošení malého symbolického předmětu jako talismanu nebo ochrany proti zlému bytlu ve starověku běžná po celém Blízkém východě. Tyto amulety měly většinou podobu malých ozdobných předmětů, drahokamů, kamenů, pečidel, korálků, destiček nebo odznaků. Někdy se do nich vpisovala zaklínadla nebo modlitby. Hebrejové jako jediní jejich používání zavrhovali a seznam těchto cetek, které nosily ženy, uvádí Iz 3,18–23. Patří sem také talismany a amulety (*l'ḥāšim* = šeptat, buď zaklínad-

la, nebo možná zařikávat hady) (Iz 3,20, KP náušnice; sr. Ž 58,6; Kaz 10,11; Jr 8,17). O amulety se jednalo i v případě „kamenů přinášejících štěstí“ (Př 17,8), protože většinu těchto přírodnin se připisovaly magické vlastnosti. Z tohoto důvodu se všechny kameny a prsteny užívané jako *pečetidla pokládaly za amulety (sr. Jr 22,24; Ag 2,23). Totéž platilo o většině osobních ozdobných předmětů. Jmenujeme např. ty, z nichž bylo odlito zlaté tele (Ex 32,2), nebo které zakopal Jákob (Gn 35,4). Praktiky zařikávačů pokládá Hospodin za zavrženíhodné (jako v Iz 3,3). I bronzo-vý had, kterého zhotovil Mojžíš, musel být zničen, jakmile se stal předmětem pověřivého uctívání (2 Kr 18,4).

Archeologické důkazy poukazují na všeobecně rozšířené ozdoby ve tvaru slunečního kotouče nebo obráceného srpku měsíce, což byl symbol bohyně Ištar-Aštorety. Ženy a zvířata jej nosily proto, aby se zvýšila jejich plodnost (Sd 8,21). K plodnosti a ochraně se většinou vztahují také figurky egyptského stylu a symboly zvířat a ovoce (*anch* ve významu „život“ nebo „posvátné oko“). Pásky na čele měly očima (*jōtāpōl*, Ex 13,16; Dt 6,8; 11,18) a trásně (*šifšif*, Nu 15,38n; Mt 23,5) na šatech měly sloužit člověku k tomu, aby si připomínal Zákon a zároveň se distancoval od pověr a modlářství, které odsuzoval (Ex 13,9; Dt 6,8nn; Př 3,3). Tyto karminové šňůrky byly srovnávány s modrými a červenými šňůrkami, jichž užívali Chetejci jako amuletových trásní. Někteří vědci se domnívali, že zvonečky na obrubě veleknězova roucha plnily podobnou funkci (Ex 28,33) jako u asyrských koní (sr. Za 14,20). Juda Makabejský našel amulety na tělech svých mrtvých vojáků (2 Mak 12,40). Užívalo se jich pravděpodobně jako *modlitebních řemínků (ř. *fylaktērion* = stráž), což většinou byly malé krabičky, které obsahovaly malý svitek s biblickým textem a připevňovaly se k veřejím domu (*m'zūzā*, Dt 6,9). Pozdější Židé je měli v oblibě. D.J.W.

ANA

1. EP podle samařské LXX a syr. Pešitty uvádí, že jde o syna Chivejce Sibeóna (podle hebr. šlo o dceru) a otce Oholibamy, jedné z Ezauových kenaanských žen (Gn 36,2.14.18.24n; 1 Pa 1,40). Jestliže by se v Gn 36 dalo položit rovnítko mezi Chivejci a Chorejci (Churrijci), našel Ana ve stepi horké prameny, když pásl otcovy osly (v. 24). Dále, pokud bychom mohli Oholibamu z Gn 36,2 ztotožnit s Jehúditou (Gn 26,34), pak by Chetejec Beer z tohoto verše bylo další Anovo jméno. Hebr. *b'ér* znamená „zřídlo“, což by připomínalo objevení horkých pramenů.

2. Chorejský náčelník, bratr Sibeóna a syn Seíra (Gn 36,20,29; 1 Pa 1,38). R.A.H.G.

ANÁK, ANÁKOVCI Anákovci (hebr. 'anāqīm), potomci stejnojmenného předka Anáka, patřili k původním obyvatelům Palestiny. Jméno Anák se bez členu vyskytuje jen v Nu 13,33 a Dt 9,2, jinde se objevuje vždy se členem (*hā'anāq*) a v této podobě pravděpodobně figuruje jako ekvivalent hromadného označení Anákovci. Výraz „město Arby (*qirja' arba'*, *KIRJAT-ARBA), otce Anákov“ v Joz 15,13 zjevně ukazuje, že nějaký Arba byl nejstarším předkem Anákovců, pokud se podstatné jméno „otec“ nechápe jako bližší určení města. V tom případě bychom toto město, později známé jako *Chebrón, považovali za mís-

ANAMELEK

to, odkud pocházeli předkové Anákovců.

Tělesný vzrůst Anákovců a jejich hrůzu nahánějící vlastnosti byly téměř příslovečné. Sloužili jako srovnávací měřítko s cílem zdůraznit velikost příslušníků různých národů, např. Emejců (Dt 2,10) a Refajců (Dt 2,21). Také se říkávalo: „Kdo se postaví proti Anákovcům?“ (Dt 9,2). Při popisu zaslíbené země bážliví zvědové upozorňovali, že tam žijí Anákovci (Dt 1,28; LXX zde **nāqim* překládá jako *gigantes*, *ZRŮDA, OBR). V Nu 13,33 se dokonce objevuje tvrzení, že Anákovci „patří ke zrůdám“ (EP), a zvědové si vedle nich připadali malí jako kobyly. Anákovci sídlili v hornaté krajině, zejména v Chebrónu (Nu 13,22), kde bydleli Achíman, Šešaj a Talmaj, „zplozenci Anákovci“. Jozue Anákovce z pohorí (Chebrónu, Debiru a Anábu) vyhladil, ale v Gáze, Gatu a Ašdódu někteří zůstali (Joz 11,21n), takže je z Chebrónu musel definitivně vytlačit až Káleb, jemuž toto území bylo přiděleno. Z mimobiblických pramenů o těchto lidech nic nevíme, ledaže by, jak se někteří vědci domnívají, patřili k národům zmínovaným v eg. Klatebních textech z 18. stol. př. Kr., anebo pojem „Anákovci“ označoval raně „pelišťejský typ“.

BIBLIOGRAFIE. *ANET*, str. 328; *VT* 15, 1965, str. 468–474. T.C.M.

ANAMELEK Božstvo, jež spolu s *Adramelekem uctivali sefarvajimští předsídlenci, které Asyřané umístili v Samaří (2 Kr 17,31). Pokud se *Sefarvajim přeloží jako babylónský Sippar, pak toto jméno znamená „Anu je král“. Ale vzhledem k tomu, že má na počátku „j“, je zde spojitost s Anu nepravděpodobná, protože akkadská jména bohů začínající na samohlásky se v aramejských prepisech píší s * (jako je Anu v 3. stol. př. Kr. Uruk). Pravděpodobnější je ztotožnění s *Anem, mužským protějškem *Anaty, známým z ugaritštiny a feničtiny (F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, 1967, str. 83, 110). D.J.W.

ANANIÁŠ (ř. podoba *Chananjáš* = Hospodin jednal milostivě).

1. Ve Sk 5,1nn člen rané církve v Jeruzalémě, jehož příspěvek do společného fondu činil méně, než předstíral. Když byla jeho nepoctivost odhalena, padl mrtev.

2. Ve Sk 9,10nn Ježíšův následovník v Damašku, „zbožný muž podle zákona“, který se spřátelil se Saulem z Tarsu hned po jeho obrácení a předal mu Kristovo pověření.

3. Ve Sk 23,2; 24,1 se vyskytuje Ananiáš, syn Ne-debetu, v letech 47–58 po Kr. velekněz, předseda ve-lerady, která vyslychala apoštola Pavla. R. 66 tohoto hrabivého muže zabilí kvůli jeho prořímským postojům zéloti.

F.F.B.

ANATĚMA

1. Ř. *anathēma* původně znamenalo „něco vystaveného (v chrámu)“, což se tvarem a významem zachovalo v L 21,5 jako „pamětní dary“.

2. Ř. *anathema* (krátké *e*) pochází z pozdější doby. Lexikografové (např. Hesychis) mezi těmito tvary dělají rozdíly, ale svým významem jsou si příbuzné a při používání se často zaměňují.

LXX slovo *anathema* často užívá jako překlad hebr. *hērem* = *kletba, „oddělena“ věc, na níž se má vztahovat *klatba, znamenající úplné zničení (např. Lv 27,28n; Nu 21,3, o Chormě; Dt 7,26 a sr. překvapující Júd 16,19). Pohanské klatební texty ukazují, že tohoto slova se v nežidovském prostředí užívalo jako zaklínací formulky (viz Deissmann, *LAE*, str. 95nn; *MM*).

Poněvadž helénistický synkretismus byl tím, čím byl, mohli křesťané z úst „Bohem inspirovaných“ kazatelů uslyšet strašlivé rouhání „Ježíš buď proklet“ (1 K 12,3). Těmito slovy se člověk zřikal své příslušnosti k němu (Plinius, *Ep.* 10. 96 a další zdroje svědčí o pronásledovaných křesťanech, které nutili, aby „prokleli Krista“) nebo tímto způsobem haněl pozemského Krista ve srovnání s Kristem vyvýšeným. Ať už byla pozice takového mluvčího jakákoli, žádné poselství degradující Ježíše nepochází od Ducha svatého. Čteme, že apoštol Pavel by si kvůli svým neobraceným bratřím přál „být proklet“, což s sebou nese odloučení od Krista (Ř 9,3), a dovolil si takové prokletí svolávat na hlasatele jakéhokoli „jiného evangelia“ (Ga 1,8n), včetně toho, že již nebudou nazýváni křesťany. Ve všech těchto případech EP překládá „proklet“.

Na jednom místě, v 1 K 16,22, je v KP *anathema* přeloženo: „Jestliže kdo nemiluje Pána Jezukrista, buď prokletý: Maran atha.“ **Maranatha* by pak zhruba znamenalo: „Ať náš Pán rychle vykoná své soudy“ (sr. C. F. D. Moule, *NTS* 6, 1960, str. 307nn). *Maranatha* však může také stát samostatně jako nová věta (sr. EP). V kontextu 1 K působí tato slova mezi láskyplnými závěrečnými pozdravy zcela přirozeně a nejde o prokletí a vyloučení od Večere Páně, jak se někteří domnívají (sr. G. Bornkamm, *ThL* 75, 1950, str. 227nn; J. A. T. Robinson, *JTS* bez bližších údajů 4, 1953, str. 38nn).

Spiklenci ve Sk 23,14 vstoupili pod *anathema* (EP zapřísáhli se, KP prokleli se), tj. v případě, že neuspějí, uvádějí na sebe prokletí (sr. SZ výrok „Toto mi učiní Hospodin a toto přijde“, pokud neudělám... – KP).

Cirkevní význam exkomunikace je širší než biblické příklady užití, i když je možné, že praxe v synagogách (sr. SB, 4, str. 293nn) tomuto slovu již dříve přidala jisté zabarvení.

Příbuzné sloveso se objevuje v Mk 14,71; Sk 23,12,14,21.

BIBLIOGRAFIE. H. Aust, D. Müller, *NIDNTT* 1, str. 413–415; J. Behm, *TDNT* 1, str. 354n. A.F.W.

ANATÓT Město na území Benjaminovců připsané lévičům (Joz 21,18). Domov Ebjátarův (1 Kr 2,26), Jeremjášův (Jr 1,1; 11,21), Abiezerův (2 S 23,27; 1 Pa 11,28; 27,12) a Jehúův (1 Pa 12,3). Dobyhl je Sancherib (Iz 10,30). Znovu bylo osídleno až po návratu Izraelců ze zajetí (Neh 11,32). Dnes se zde nachází Ras el-Harrūbe, asi 5 km S od Jeruzaléma, nedaleko vesnice 'Anata (Foto Grollenberg, *Atlas*, tab. 250). D.J.W.

ANDĚL (hebr. *mal'āk*, ř. *angelos*). Ze způsobu odvození tohoto výrazu vysvítá, že biblický anděl plní funkci Božího posla, který zná Hospodina tváří v tvář, a proto stojí výše než člověk. Patří jistě mezi stvořené bytosti, je svatý a neporušený hříchem, ale také disponuje svobodnou vůlí, takže pokušení a hříchu ne-

musí vždy odolat. O pádu andělů pod satanovým vedením se v Písmu hovoří na mnoha místech (Jb 4,18; Iz 14,12–15; Ez 28,12–19; Mt 25,41; 2 Pt 2,4; Zj 12,9), i když tato událost správně patří do oblasti demonologie. Svítky z Kumránu dělí anděly a s nimi spojené smrtelníky na dvě skupiny: jedni pocházejí z říše světla, druzí z říše tmy. SZ i NZ užívá pro označení smrtelníka a pozemského posla totéž slovo. Biblický materiál zde seřadíme zhruba podle časového sledu, ale o chronologických problémech pojednávat nebudeme.

I. Ve Starém zákoně

Snad kromě *anděla Páně, vykonavatele Hospodinových rozhodnutí a možná i představitele samotného Boha, jsou andělé duchovní bytosti od Hospodina oddělené, které s ním však přesto mají (s výjimkou padlých andělů) vztah nepopíratelné jednoty, důvěry a poslušnosti (sr. 1 S 29,9; 2 S 14,17,20; 19,28). Andělé se mohou člověku ukázat jako nositelé konkrétních příkazů a zpráv od Boha (Sd 6,11–23; 13,3–5 atd.; viz níže II), jsou také schopni zvláštním způsobem pomáhat Božím smrtelným služebníkům v nouzi (1 Kr 19,5–7; viz II níže). Někdy se stávají nástroji vojenské pomoci Izraeli (2 Kr 19,35 atd.) nebo, vzácněji, šířitelé zkázy (2 S 24,16n). Smějí zasáhnout obyvatele Sodomy (Gn 19 *passim*) i všechny další zlovolníky. Jejich válečný potenciál, naznačený v Gn 32,2n; 1 Kr 22,19, je konkrétněji popsán v Joz 5,13–15; 2 Kr 6,17 – odtud známé označení Boha „Hospodin zástupů“.

Lidé zpočátku dávali anděly do souvislosti s hvězdami. To inspirovalo jednu z poetických Jóbových myšlenek, podle níž andělé byli svědky stvoření (Jb 38,7, viz níže; sr. Sd 5,20; Zj 9,1). Bileámovy oslice si přitomnost Hospodinova anděla uvědomuje více než její hrabivý a zaslepený pán, který si od Boha vysloužil napomenutí (Nu 22,21–35). Velice známí jsou andělé rozmlouvající s Abrahamem (Gn 18,1–16) a andělé na Jákobově žebříku (Gn 28,12). O andělech strážných, ochraňujících člověka, se pravděpodobně hovoří v Ž 91,11; v Jb 33,23 někteří vidí anděla smrti (sr. ICC, *ad loc.*). Tyto myšlenky, které se ve SZ vyskytují jen v zárodku, se v Bohem neinspirované rabínské literatuře rozvinuly do mocných spekulativních dogmat. Termín „synové Boží“ pak jednoduše znamená „andělé“ – naznačovaný původ je zde duševní či duchovní, nikoli tělesný. Taktó označovány bytostmi mohou být očividně dobří andělé (Jb 38,7; viz výše), potenciálně dobří andělé (Jb 1,6; 2,1) nebo evidentně padlí andělé (Gn 6,4). Dalším zvláštním výrazem je *q'ādōšim* = svatí (Jb 5,1; Ž 89,6,8; Da 8,13 atd.). Ten je možná trochu formální, protože ho lze užít v kontextu obsahující kritiku (sr. Jb 15,15). Slovo **'lohīm* (Ž 8,6; sr. Žd 2,7) se interpretuje jako „Bůh“ (EP) nebo „božský“ (Moffatt), ale přesto se stále ještě diskutuje i o známém KP výkladu „andělé“. Za zmínku stojí také Nebúkadnesarův aram. výraz *'r* = (ten) ostražitý či pozorovatel; sr. Da 4,13.17. Sr. též *CHERUBOVÉ, *SERAFOVÉ.

Kromě méně významných odkazů na Da se dosud prozkoumaný materiál alespoň svým původem z velké většiny váže k době předexilní. Zde andělé stále ještě působí jen jako ozvěna vyšší vůle a nemají vlastní nezávislou osobnost. Ta u nich poroste až v textech pozdějších.

V poexilních knihách se andělé nepochybně vyznačují pevnějšími a zřetelnějšími tvary. Bohem ur-

čený „muž“, který provádí Ezechiela při vidění budoucího chrámu, reprezentuje střední etapu svého těchto představ (k. 40nn). Jeho protěžskem se jasně stává anděl v roli vykladače v Za 1–6. Zvláštní zmínku si zaslouží služba přímlyvce za Izrael v Za 1,12. Uvážíme-li, že výraz „svatí“ v tomto kontextu znamená „andělé“, pak poslední slova v Za 14,5 nabývají z hlediska synoptických předpovědí druhého příchodu zajímavého významu.

SZ angelologie dosahuje vrcholu svého vývoje v knize Daniel, nejstarší židovské apokalypse. Tady andělé poprvé dostávají vlastní jména a projevuje se u nich něco jako osobnost. Gabriel vysvětluje Danielovi mnoho věcí, většinou v duchu Božího posla, jenž navštívil Zachariáše (Da 8,16nn; 9,21nn). V obou knihách je anděl pohotovým Božím mluvčím a je možné se ho ptát, ale Danielův Gabriel je ucelenější a přesvědčivější. Michael (EP Mikael) plní zvláštní funkci strážného anděla Izraele (Da 10,13.21; 12,1) a podobné ochránce mají i jiné národy (Da 10,20). To se pro rabíny stalo běžným jevem. Objevuje se zde i záblesk vidění nebeských míst, kde u trůnu stojí bezpočet tisíců andělů (Da 7,10; sr. méně výrazné obdoby v Dt 33,2; Neh 9,6; Ž 68,18).

II. V Novém zákoně

NZ většinou potvrzuje a zvyrazňuje SZ, i když z historického hlediska je důležitý i vývoj Bohem neinspirované literatury, která vznikla v době mezi nimi. Žd 1,14 anděla definuje jako Božího posla sloužícího lidem. NZ jako celek svědčí o prohlubujícím se vztahu náklonnosti a služby (sr. Zj 19,10; L 15,10). Stejně jako v rabínské literatuře nabývá výraznějších rysů představa osobního anděla strážného (Mt 18,10; sr. SB, *ad loc.*; Sk 12,15). Nechybí zde ani zvláštní posílání komunikovat s člověkem: setkání Gabriela s Danielem lze srovnat s navštívením Zachariáše (L 1,11–20) a Marie (L 1,26–38; sr. též Mt 1–2 *passim*; Sk 8,26; 10,3nn; 27,23 atd.). Role aktivního pomocníka lidí je vidět ve Sk 5,19n; 12,7–10, což připomíná Elijáše pod jalovcem. Boží trůn obklopují nescetné zástupy andělů, což už ohlašoval Daniel (Žd 12,22; Zj 5,11 atd.).

Ze SZ vyplývá, že andělé byli radostnými svědky Božího stvořitelského díla, i když ne nutně jeho aktivními účastníky (Jb 38,7). V NZ jsou uváděni v úzké souvislosti s předáním Zákona (Sk 7,53; Ga 3,19; Žd 2,2), a proto logicky hrají důležitou roli i při posledním soudu (Mt 16,27; Mk 8,38; 13,27; L 12,8n; 2 Te 1,7n atd.). Snad mají také zvláštní úkol přenášet spravedlivé zemřelé k Abrahamovi (L 16,22n). Pokusů o přímý popis podoby andělů není mnoho. Nacházíme zmínky o jejich zářivém vzezření a oděvu i o bázeň vzbuzující krásu jakoby z jiného světa, kterou se svým vlastním způsobem pokoušelo vyjádřit křesťanské umění (Mt 28,2nn a paralelní texty; L 2,9; Sk 1,10). Ve SZ vidíme srovnatelné omezení při popisu *cherubů (Ez 10) a *serafů (Iz 6). Jas v tváři odsouzeného Štěpána je odrazem andělské krásy (Sk 6,15).

Vtělený Ježíš přijal službu od andělů při několika příležitostech (Mt 4,11; L 22,43). Kdyby byl chtěl, měl možnost v Getsemane nebo kdekoli jinde poručit tisícům andělů, aby mohl sejít z určené cesty oběti (Mt 26,53).

V určitých textech ve vztahu k andělům zaznívá podivný nepřátelský či podezíravý podtón. Je zajímavé, že něco podobného nacházíme i v některých ra-

ANDĚL PÁNĚ

bínských textech, přestože zde neexistují žádné souvislosti. Ř 8,38 hovoří o padlých andělech, což vysvětluje matoucí oddíl 1 K 11,10, který je třeba číst ve světle Gn 6,1nn. Určitý zvláštní výklad stále ještě vyžaduje Ga 1,8 a 1 K 13,1 i strohé varování v Ko 2,18. Není pochyb o tom, že autor Listu Židům prozrazoval nadřazenost Syna nad jakýmkoli andělem (Žd 1) tak naléhavě proto, že jeho čtenáři se zde dopouštěli věroučných chyb.

Zdálo by se, že základní význam Ju 9 (částečná paralela 2 Pt 2,10n) spočívá v tom, že padlý andělům zůstává takové postavení a důstojnost, že ani andělé, kteří se hříchu nedopustili, jim nesmějí zlořečit a konečný soud musí přenechat Bohu. Případ, o němž se Juda zmiňuje, je údajně zaznamenán v *Mojžíšově nabevezeti*, zlomku apokalyptického midraše. Satan tam pro své království tmy požaduje Mojžíšovo tělo, protože Mojžíš zabil Egyptana (Ex 2,12), takže byl bez ohledu na všechny své později prokázané ctnosti vrahem. Satan zde poslední slovo nedostává, ale i archanděl Michael musí před nepřitelem lidstva držet svůj jazyk na uzdě.

BIBLIOGRAFIE. L. Berkhof, *Systematic Theology*, 1949, str. 141–149, a obdobně příručky; H. Hepp, *Reformed Dogmatics*, 1950, str. 201–219; *TDNT* I, str. 74–87; *NIDNTT* 1, str. 101–105, 449–454 (s bibliografií). O rabinském pozadí viz *SB* u jednotlivých NZ textů; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961. Informace z kumránských nálezů viz Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962, str. 229–242. R.A.S.

ANDĚL PÁNĚ. Anděl Páně, někdy „anděl Boží“ nebo „můj (či „jeho“) anděl“, je v Písmu představen jako nebeská bytost, kterou Hospodin posílá, aby jednala s lidmi jako jeho osobní mluvčí. Na mnoha místech je fakticky ztotožňován s Hospodinem a hovoří nejen Božím jménem, ale i jako Hospodin v první osobě čísla jednotného (např. s Hagarou, Gn 16,7nn; 21,17n; při obětování Izáka, Gn 22,11nn; s Jákobem, Gn 31,13: „Já jsem Bůh z Bét-elu“; s Mojžíšem u hořícího keře, Ex 3,2; s Gedeónem, Sd 6,11nn). Někdy je od Hospodina odlišen, jako např. v 2 S 24,16; Za 1,12n. Zacharjáš však tuto diferenciaci nezachovává důsledně (sr. Za 3,1n; 12,8).

V NZ také případy, kdy by bylo možné anděla Páně zaměnit s Bohem, neexistují. V L 1,19 se objevuje jako *Gabriel, ačkoli ze Sk 8,26.29 by někteří mohli dovodovat, že jde o Ducha svatého.

Anděl Páně má za úkol ničit a vykonávat soud (2 S 24,16; 2 Kr 19,35; Ž 35,5n; Sk 12,23), chránit a vysvobozovat (Ex 14,19; Ž 34,8; Iz 63,9: „anděl stojící před jeho tvář“; Da 3,28; 6,23; Sk 5,19; 12,7,11); vést a udílet příkazy (Gn 24,7.40; Ex 23,23; 1 Kr 19,7; 2 Kr 1,3.15; Mt 2,13.19; Sk 8,26). Předem upozorňuje na narození Samsona (Sd 13,3nn), Jana Křtitele (L 1,11nn) a Ježíše (Mt 1,20. 24; L 2,9). Samsonova matka si hned neuvědomila, že se jedná o anděla (Sd 13,3nn), a pro Bileáma je dokonce neviditelný (Nu 22,22nn), většinou ho však lidé, když se objeví, poznají jako božskou bytost, byť v lidské podobě, a oslovují jej jako Boha (Gn 16,13 atd.). J.B.Tr.

ANDĚLÉ CÍRKVÍ „Sedm hvězd“ z vidění na ostrově Patmos se vysvětluje tak, že se vztahují k „an-

dělům (*angeloi*) sedmi církví“ (Zj 1,20), jimž jsou pak adresovány dopisy zaznamenané ve Zj 2 a 3. Představa „andělů“ je problematická. Často se chápou jako andělé strážní nebo jako vedoucí pracovníci či biskupové ve sborech. Obojí pojetí s sebou nese problémy. Na jiných místech Zj *angelos* = anděl, ale „anděla“ stěží může někdo nutit k tomu, aby nesl spoluzodpovědnost za hříchy církve. Při interpretaci tohoto výrazu jako „biskup“ se zdá, že neodpovídá úzu a nemá oporu v uspokojivých paralelách. Na biskupství se nikde neklade takový důraz jako později u Ignatia. Tento názor nelze založit ani na méně precizním čtení „svou ženu“ v Zj 2,20 (*sū* zde vzniklo vlivem ditografie). A bylo by také zvláštní domnívat se, že by za církev nesl absolutní zodpovědnost jeden jediný člověk. *Angelos* znamená doslova „posel“, ale z podobných důvodů se hrouť i původně lákává myšlenka, že *angeloi* by mohli být poslové jmenovaní církvemi.

Skutečný problém představuje pravděpodobně fakt, že tento obraz patří do kontextu a žánru, který se vzpírá logice moderních kategorií. *Angelos* je třeba slovně vyjádřit jako „anděl“, ale slovní ekvivalence nevysvětluje dostatečně, co se tím míní. „Anděl“ zde může být něco jako nebeský protějšek církve, i když to konotacím původní představy dost dobře neodpovídá. C.J.H.

ANDRONIKUS A JUNIUS Junias = femininum – mohlo jít o Andronikovu ženu? Pavel je s láskou pozdravuje (Ř 16,7) jako 1) „příbuzné“ (KP), tj. analogicky podle Ř 9,3) pravděpodobně původně židy, jako byl on sám, (viz však *MM*, heslo *syngenēs*, kde toto slovo představuje titul vyjadřující úctu); Ramsay (*Cities of St Paul*, str. 176nn) usuzuje na příslušnost ke stejné společenské vrstvě; 2) „kdysi spoluvězně“, přičemž zde pravděpodobně jde o doslovné uvěznění (viz Abbott, *ICC*, o Ko 4,10), nevíme však, kdy k němu došlo; 3) „apoštoly, kteří se těší zvláštní vážností“ („dobře známé apoštolům“ není pravděpodobné); o tom viz *APOSTOL, a 4) „uvěřili v Krista dříve“ než on, což lze u apoštolů očekávat. O hypotézách, které je spojují se založením církve v Efezu nebo v Římě, viz B. W. Bacon, *Expt* 42, 1930–1, str. 300nn a G. A. Barton, *ibid.*, 43, 1931–2, str. 359nn. A.F.W.

ANNA (ř. podoba hebr. *ḥannā* = milost). Vdova pokročilého věku z pokolení Ašerova, dcera Fanuelova (L 2,36–38). Stejně jako Simeon, který také patřil k hrstce těch, kdo „očekávali potěšení Izraele“, měla prorocké vidění a pravidelně navštěvovala ranní a večerní bohoslužby v chrámu. Když tam Josef s Marií přinesl Ježíše a Anna uslyšela Simeonova slova, začala dítě velebit jako dlouho očekávaného Mesiáše a chválila Boha, že splnil svá zaslíbení. J.D.D.

ANNÁŠ Annáš či Ananos, syn Šétův, byl jmenován veleknězem r. 6 po Kr. a sesazen r. 15 po Kr. NZ ho jako velekněze uvádí i po r. 15 po Kr., což může mít několik důvodů. 1) Římané sice velekněze sesazovali a místo nich jmenovali nové, ale v očích Židů byl velekněžský úřad doživotní. Mišna (*Horajot* 3,4) říká: „Úřadující velekněz se od velekněze z úřadu odvolaného liší jen býčkem, který se obětuje v den smíření, a desátkem efy.“ 2) Ve Sk a v Josephovi jsou titulem „velekněz“ označováni nejen ti, kdo vykonávali tento

úřad, ale i členové několika kněžských rodin, z nichž většina velekněží pocházela. 3) Annás měl na další velekněze velký osobní vliv. Úřad velekněze zastávalo pět jeho synů i jeho zeť Kaifáš. Při procesu s Ježíšem vidíme Annáše, jak vede předběžné vyšetřování, které předcházelo oficiálnímu výslechu pod Kaifášovým vedením (J 18,13–24). Když L 3,2 konstatuje, že veleknězem byl Annás a Kaifáš, užívá jednotného čísla pravděpodobně záměrně, aby naznačil, že oficiálně byl Římem dosazeným veleknězem sice Kaifáš, ale o svoji velekněžskou moc se dělil se svým tchánem, který ji vykonával *de facto* – svým osobním vlivem – a podle striktních židovských předstáv i *de jure* (sr. Sk 4,6).

D.R.H.

ANTIKRIST Výraz *antichristos* se v Bibli nachází pouze v Janových epistolách (1 J 2,18,22; 4,3; 2 J 7), ale myšlenka, která za ním stojí, se vyskytuje na mnoha místech v Písmu. *Anti* bychom pravděpodobně měli chápat spíše jako náznak protikladu než jako falešné tvrzení, takže antikristem je spíše ten, kdo Kristu odporuje, než ten, kdo se za něho prohlašuje. Pokud tomu tak je, můžeme pod hlavičku „antikrist“ řadit SZ texty typu Da 7,7n.2In a verše z 2 Te a ze Zj, jež hovoří o silné opozici zých mocností vůči Kristu v posledních dnech.

Jan tento pojem uvádí jako již známý („jak jste slyšeli, že přijde antikrist“ – 1 J 2,18). Přestože nepochybuje o tom, že na konci tohoto věku se objeví zlá bytost nazývaná „antikrist“, tvrdí, že povaha, postoj a podoba antikristova již existuje. Proto může prohlašovat, že je na světě už nyní „mnoho antikristů“ (1 J 2,18). Když říká: „To je ten antikrist, který popírá Otce i Syna“ (1 J 2,22), podává cosi jako definici antikrista. Zpřesňuje ji tím, že za kritérium stanovuje odmítání stanovisko k faktu, „že Ježíš Kristus přišel v těle“ (2 J 7). Pro Jana je základní, abychom v Ježíši viděli Boha, který dělá vše pro spasení člověka (1 J 4,9n). Když toto člověk popírá, nedopouští se jen nějaké věroučné chyby, ale podkopává samotný základ křesťanské víry. Odporem vůči Božím věcem koná satanovu práci. Na konci tohoto věku se právě tímto bude vyznačovat působení nejvyššího ztělesnění zla. A ti, kdo nyní v malém dělají totéž, tak dávají najevo, že jsou jeho pomocníci.

Apoštol Pavel výrazu „antikrist“ neužívá, ale označení „člověk nepravosti“, o němž píše v 2 Te 2,3nn, se nepochybně vztahuje na tutéž bytost. Pro takového jedince je typické, že „se postaví na odpor a „povýší se nade všechno, co má jméno Boží nebo čemu se vzdává božská pocta“ (v. 4). Prohlašuje se za Boha (*ibid.*). Není to sám satan, ale „příjde v moci satanově“ (v. 9). Nelze říci, že všechna obtížná místa tohoto textu jsou nyní jasná. Především ohledně definice člověka nepravosti se dodnes vedou bouřlivé diskuse. Nám však pro naše účely dané objasnění postačí. Pavel hovoří o tom, jak nesmírné úsilí satan vyvine v budoucnosti. Nemyslí si, že by se svět postupně zdokonaloval. Vidí naopak, že zlo přetrvá až do konce času a potom vyveze dobro k rozhodující bitvě. Tu povede tajemná postava vybavená satanovou mocí, která se stane nástrojem jeho vrcholícího odporu proti Božím věcem. Pavel ví, jak boj skončí. Kristus člověka nepravosti zničí „dechtem svých úst“ (v. 8). Poslední, největší satanův útok bude odražen.

To je alespoň částečný význam některých obrazů ze Zjevení. Bibličtí badatelé se při hledání správného

výkladu této knihy v mnohem rozcházejí, ale téměř všichni souhlasí s tím, že některá vidění se týkají posledního zápasu sil zla s Kristem. Někdy symboly přímo ukazují na satana. Proto je „veliký ohnivý drak“ ze Zj 12,3 výslovně ztotožňován se satanem (v. 9). „Šelma“ ze Zj 11,7 však označuje někoho jiného. Soudě podle jejích skutků má k satanovi hodně blízko. Objevují se i jiné podobné postavy (Zj 13,11 atd.). Naším cílem zde není ztotožňovat některou z nich s antikristem, ale jen ukázat, že i tato kniha ví o satanem zmocněné bytosti, která se v posledních dnech postaví Kristu na odpor. Tak lze stručně charakterizovat křesťanský pohled na události konce tohoto věku.

BIBLIOGRAFIE. W. Bousset a A. H. Keane, *The Antichrist Legend*, 1896; „Antichrist“ in *EBI*; M. R. James, „Man of Sin and Antichrist“ in *HDB*; G. Vos: *The Pauline Eschatology*², 1961, str. 94–135; *NIDNTT* 1, str. 124–126; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, 1972, str. 260–290. L.M.

ANTIOCHIE (PISIDSKÁ) Maloasijské město ležící ve Frýgii směrem k Pisidii. Podle Strabóna byla jednou z mnoha Antiochií, které pravděpodobně na místě frýgijské chrámové vesnice založil makedonský velitel jízdy Seleukos I. Nikátor (312–280 př. Kr.). Díky své poloze podél hlavní obchodní cesty mezi Efezem a Kilikií se v předkřesťanském období stala předním centrem helénismu. Židovské osadníky přivedli Seleukovci do Frýgie z politických a obchodních důvodů a tolerantnější potomci těchto předsídlenců s láskou přijali apoštola Pavla na jeho první misijní cestě (Sk 13,14). Římané Pisidskou Antiochií přičlenili ke galatské provincii a Augustus z ní učinil jednu z římských kolonií v Pisidii.

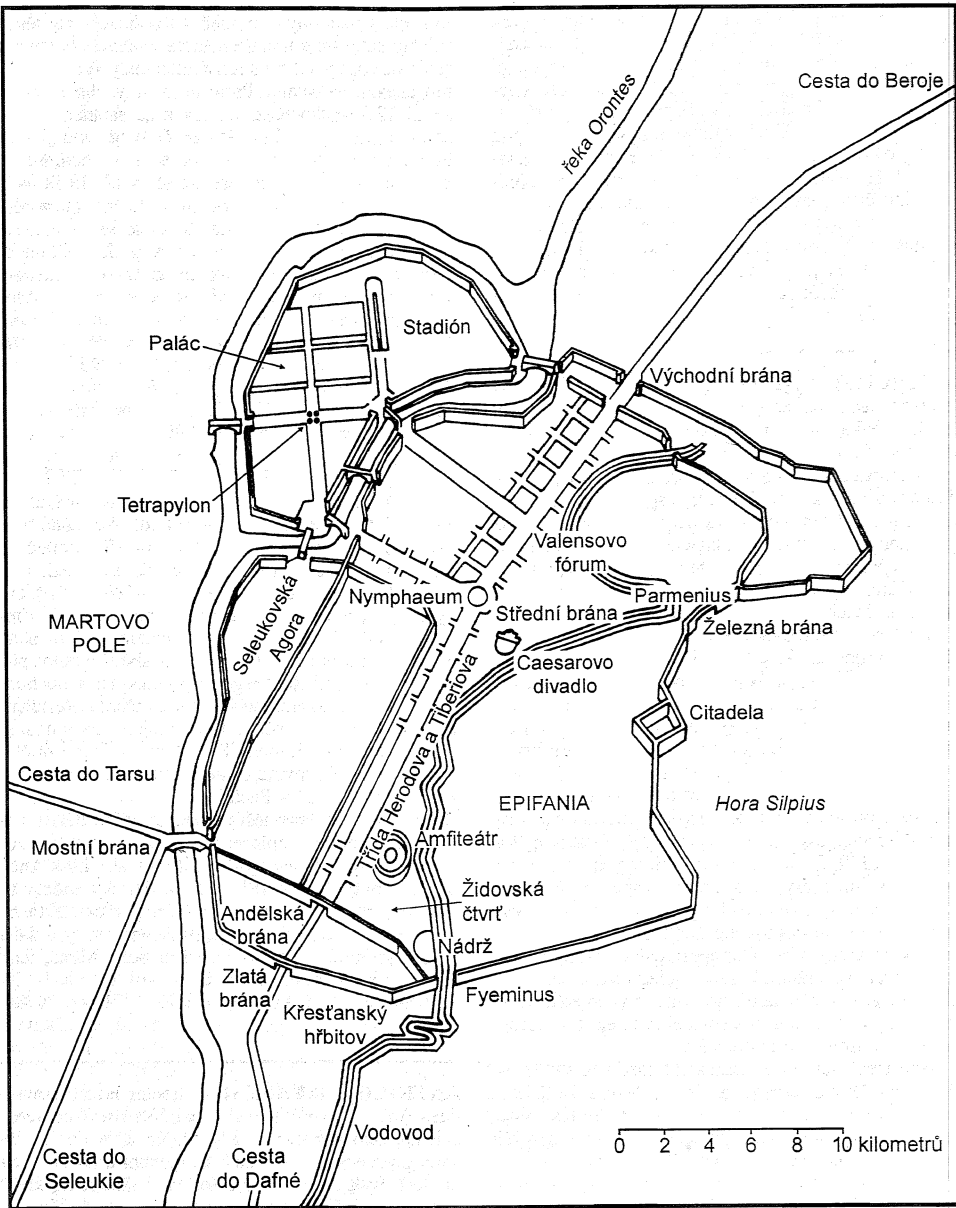
Ve Frýgii se ženy těšily značné úctě a někdy zaujímaly významné společenské postavení. Pavlovi nepřátelé některé z nich využili k tomu, aby ho z Antiochie mohli vyhnat (Sk 13,50). Trosky města se nacházejí blízko Yalvasu v dnešním Turecku. Z tohoto naleziště pocházejí nápisy, poškozené stély a další artefakty, které se vážou ke kultu boha Měna, jenž v Pisidské Antiochii vzkvétal v I. stol. p. Kr.

BIBLIOGRAFIE. B. Levick, *JHS* 91, 1971, str. 80–84. R.K.H.

ANTIOCHIE (SYRSKÁ) Antiochií na ř. Orontu, dnes Antakya v JV Turecku, asi 500 km S od Jeruzaléma, založil kolem r. 300 př. Kr. Seleukos I. Nikátor po svém vítězství nad Antigonem u Issu (r. 310 př. Kr.). Byla nejznámější z šestnácti Antiochií, které Seleukos založil na počest svého otce. Rozkládala se na úpatí hory Silpius s výhledem na splavnou řeku Orontes. Její chloubou byl skvělý přístav Seleucia Pieria. Obyvatelstvo Antiochie bylo sice vždy smíšeného původu, ale Josephus zaznamenává, že Seleukovci stáli o přistěhovalce z řad Židů a jejich příliv podporovali tím, že jim udělili plná občanská práva (*Ant.* 12. 119).

R. 64 př. Kr. Antiochie připadla Pompeiovi, který ji učinil svobodným městem. Stala se metropolí římské provincie Sýrie a byla třetím největším městem říše. Seleukovci a Římané zde vystavěli velkou chrámy a další budovy.

I za Seleukovců se obyvatelé Antiochie proslavili svou rozhodností, zpurností a nestálostí, což se projevovalo řadou povstání proti římské nadvládě. Anti-



Plán Antiochie v 1. stol. po Kr.

ochie však byla známa také svou kulturou a v tomto ohledu ji vyzdvíhal i sám Cicero (*Pro Archia 4*). Blízko města se nacházely věhlasné háje bohyně Dafné a Apollónova svatyně, kde se ve jménu náboženství konaly orgiastické obřady. Přes špatný morální profil byl život v Antiochii na začátku křesťanské éry bohatý a rozmanitý.

Žádné jiné město nebylo s počátky křesťanství spojeno do takové míry jako právě Antiochie (kromě samotného Jeruzaléma). Z Antiochie pocházel Mikuláš, pohan, který přistoupil k židovství, jeden ze sedmi „diakonů“ (Sk 6,5). Při pronásledování, jež začalo po smrti Štěpána, odešli někteří učedníci na S až do An-

tiochie (Sk 11,19) a kázali židům. Později tam další Ježíšovi následovníci přinesli křesťanství i řeckému obyvatelstvu a po obrácení mnoha tamějších pohanů vyslala jeruzalémská církev do Antiochie Barnabáše. Když zhodnotil situaci, odešel do Tarsu a přivedl s sebou Saula, s nímž pak celý rok vyučoval. Právě v Antiochii byli učedníci poprvé nazváni „křesťany“ (Sk 11,26).

Energická povaha antiochijských křesťanů se projevovovala tím, že při hladomoru posílali dary mateřské církvi v Jeruzalémě (Sk 11,27–30). Bylo případné, že se město, v němž vznikl první sbor z pohanů a kde křesťané, snad s příděchem sarkasmu, dostali své cha-

rakteristické jméno, stalo rodištěm křesťanské mise v cizině (Sk 13,1–3). Pavel a Barnabáš vypluli z antiochenského přístavu na Kypř. Tato první cesta do Malé Asie skončila jejich návratem do Antiochie, kde o ní vyprávěli shromážděné církvi.

Některí z těch, kteří po Štěpánově smrti uprchli před pronásledováním, začali v Antiochii kázat pohanům i Židům zároveň (Sk 11,20). Problém pohanů vyvrcholil, když Antiochii navštívili někteří židé, kteří tvrdili, že k tomu, aby se pohan mohl stát křesťanem, potřebuje obřizku. Těto zásadě se sbor v Antiochii nepodřídil a vyslal do Jeruzaléma deputaci v čele s Pavlem a Barnabášem, aby tam tuto záležitost projednali (Sk 15,1–2).

Tam pod Jakobovým vedením zevrubně probrali otázku, zda je obřizka pro pohany závazná, či nikoli. Apoštol Petr již předtím narazil na obtíže, které vznikaly díky tomu, že se židé začali stýkat s pohany na jiné než obchodní rovině (Sk 10,28). Zdálo se, že je takovým kontaktům nakloněn, ale jeruzalémský sbor mu vytkl, že jedl ve společnosti neobřezaných (Sk 11,3; sr. Ga 2,12). Nyní uznával, že Bůh po letnicích mezi židy pohanů nerozlišuje.

Když Pavel vyprávěl, jak velké požehnání pohané přijali, Jakob vyslovil svůj názor, že od nových křesťanů z řad pohanů by se mělo požadovat jen to, aby nepili krev, nejedli maso zardoušených zvířat a nedopouštěli se modlářství a nemravností. Tato ustanovení pak sepsali do apoštolského dopisu sboru v Antiochii a jejím okolí. Do Antiochie se pak Pavel vracel jako apoštol povoláný ke službě neobřezaným (Sk 15,22–26).

Své opodstatnění má názor, že List *Galatským byl napsán v předvečer tohoto zasedání jeruzalémské rady a možná odeslán z Antiochie. Zdá se, že rada v podstatě urovnala spory, do nichž musel Pavel zasahovat v galatském sboru.

V Antiochii také apoštol Pavel zahájil i ukončil svou druhou misijní cestu. Z tohoto pozoruhodného města se vypravil i na třetí misijní cestu. Antiochie zaujala díky svému nadšení pro evangelizaci v dalších dějinných církevních významných místech. Při archeologickém průzkumu zde byly objeveny zbytky více než dvaceti kostelů z doby od 4. stol. po Kr.

Viz G. Downey, *Ancient Antioch*, 1963. R.K.H.
C.J.H.

ANTIOCHOS Jméno třinácti králů dynastie Seleuků, která v průběhu 40 let po smrti Alexandra Velikého r. 323 př. Kr. ovládla Malou Asii, Sýrii a západnější položené Alexandrově dominie na V. Tvořili helénistickou dynastii, a proto se snažili upevnit svoji nadvládu nad touto rozsáhlou říší zakládáním nebo znovuosídlováním řetězce řecko-makedonských měst po celé její délce i šířce. Jejím metropolí byla *Antiochie na Orontu, druhým hlavním městem, jež spravovalo východní provincie, se stala Seleucie na Tigridu.

Antiochos I. byl synem zakladatele dynastie Seleuka I. a Apamy I. Vládl od r. 292 spolu se svým otcem, na začátku r. 280 se stal jeho nástupcem a panoval až do své smrti 1. nebo 2. června r. 261. Kolem r. 275 jej za záchranu několika měst před Galy poctili titulem *Sótér* („zachránce“) – založil mnoho helénistických měst. Během jeho vlády došlo k četným konfliktům s egyptskou dynastií Ptolemaiovců.

Antiochos II., mladší syn Antiocha I. a Stratonidy, nastoupil na trůn po svém otci r. 261. Osvobodil Eféz,

Ionii, Kilikii a Pamfýlii z egyptské nadvlády a maloasijská města mu na oplátku za svoji autonomii udělila titul *Theos* („bůh“). Svoji první manželku, již byla jeho sestřenicí Laodiké, i její dva syny a dvě dcery poslal do vyhnanství a r. 252 se oženil s Bereniké, dcerou egyptského krále Ptolemaia II. Filadelfa. Zemřel r. 246.

Antiochos III., mladší syn Seleuka II. a vnuk Antiocha II. a Laodiké, nastoupil na trůn po svém starším bratru Alexandru Seleukovi III. Sótérovi, který byl r. 223 zavražděn. Když si podroboval J Sýrii a Palestinu, porazil ho u Rafie r. 217 Ptolemaios IV. Filopátor, ale vítězství v Panionu (NZ Caesarea Filipova) r. 198 př. Kr. mu zajistilo nadvládu nad oblastmi, jež dříve tvořily součást říše Ptolemaiovců. Po potlačení dvou domácích povstání vedl vítěznou armádu na V až k Baktrii, a obnovil tak starou seleukovskou říši. Za to ho Řekové, když přijal achajmenovský titul „Veliký král“, začali nazývat „Veliký“. Při tažení v Malé Asii a Řecku utrpěl několikrát po sobě porážku od Římanů, která vyvrcholila bitvou u Magnésie (189) a následnou smlouvou v Apamea, podle níž postoupil Římu celou Malou Asii S a Z od pohorí Taurus. Zemřel r. 187 a na trůn ho vystřídal jeho syn Seleukos IV. Filopátor.

Antiochos IV., nejmladší syn Antiocha III. a Laodiké III., nastoupil po svém starším bratru Seleukovi IV. r. 175. Do r. 170/169 panoval spolu se svým synovcem Antiochem, Seleukovým novorozeným synem. Toho za Antiochovy nepřítomnosti zavraždil Andronikos, který zorganizoval také vraždu Oniase III., nezákonným způsobem sesazeného velekněze. Za tyto své činy byl popraven (2 Mak 4,32–38). Během králování Antiocha IV. usilovali o úřad velekněze pomocí mnoha intrik Jáson a Menelaos. Kvůli jejich nevhodnému chování navštívil r. 169 Antiochos Jeruzalém, trval na vstupu do svatyně svatých a vzal odтуда některé zlaté a stříbrné nádoby. Tlak ze strany Egypta ho přesvědčil o nutnosti helénizovat Palestinu. Jeho opatření, která byla namířena proti starému náboženství, vedla k násilnému přerušování obětování v chrámu a k výměně původního oltáře za řecký (25. prosince r. 167). K znovuzasvěcení chrámu došlo o 3 roky později díky vzpouře vedené Matitjášem a jeho pěti syny z rodu Hasmonejců. Antiochos, který se na mincích z pozdějších let své vlády tituloval (*Theos*) *Epifanēs* = (bůh) zjevený, zemřel r. 164 při tažení v Médii.

Antiocha V. Eupatória, syna Epifana a Laodiké, zabili r. 162 vojíci, když do Sýrie přijel jeho bratranec Démétrios I. Sótér, mladší syn Seleuka IV. a Epifanův právoplatný následník.

Antiochos VI. Epifanés Dionýsos, nezletilý syn uchazeče o trůn Alexandra Balasy, panoval v letech 150–145. Za krále jej r. 143 vyhlásil Diodotos (Trýfón), jenž ho pak r. 142 trůnu zbavil a r. 138 zavraždil.

Antiochos VII. Sidetēs, syn Démétria I. Sótéra, sedal r. 139 Trýfóna a panoval až do r. 130/129. Vydal dekret (1 Mak 15,1–9), jímž Židům poprvé dovolil razit vlastní mince, pak r. 134 obsadil a podmanil si Judsko a zaručil lidu náboženskou svobodu.

Další dějiny této dynastie se vyznačují neustálými spory o trůn. Antiochos VIII. Grypos (Sidetēs synovec) panoval od r. 125 do r. 115, kdy ho vyhnal Antiochos IX. Filopátor (Cyzizenos), syn Grypovy matky Kleopatry They a Sideta. Grypos se r. 111 vrátil a získal zpět vše kromě Koilé Sýrie, kterou až do své smrti r. 95 ovládal Cyzizenos. R. 96 Grypos zemřel a o trůn začali usilovat jeho dva synové (Antiochos

ANTIPAS

XI. Epifanés Filadelfos a Antiochos XII. Dionýsos) a Cyzicentův syn i vnuk (Antiochos X. Eusebés Filopatér a Antiochos XIII. Asiaticus). Poslední z nich vládl od r. 69 do r. 65 a byl posledním seleukovským panovníkem. R. 64 Pompeius při tažení na V připojil Sýrii k Římu.

BIBLIOGRAFIE. *CAH*, 6–9, *passim*; J. Bright, *History of Israel*, k. 11–12; D. J. Wiseman in *Iraq* 16, 1954, str. 202–211. D.H.W.

ANTIPAS Zkrácená podoba jména Antipater.

1. *Herodes Antipas, který nařídil popravit Jana Křtitele.

2. Mučedník církve v Pergamu (Zj 2,13), jehož podle tradice za Domitianova panování upekli v mosazné nádobě.

BIBLIOGRAFIE. H. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972.

J.D.D.

ANTIPATRIS Dříve Kafar-Saba, dnešní Ras el-Ajn. Toto město, ležící asi 42 km J od Caesareje na cestě do Lydy, bylo přestavěno za Heroda Velikého na počest jeho otce Antipatera (Josephus: *Ant.* 16. 143; *BJ* 1. 417). Apoštola Pavla tam vojáci dopravili, když cestoval z Jeruzaléma do Caesareje (Sk 23,31). Vespasianus je obsadil r. 68 po Kr. (*BJ* 4. 443). Sinajský kodex čte v Mt. 13,54 namísto *patris* (vlast) *Antipatris*, kde předpona *anti* byla následně vyškrtnuta. (*AFEK) D.H.W.

APELLES Apoštol Pavel ho pozdravuje jako „osvědčeného v Kristu“ (Ř 16,10). Lightfoot (*Philippians*, str. 174) toto jméno, které Židé často přejímali (sr. Horatius, *Sat.* 1. 5. 100), objevil v kruzích císařského dvora. Lagrange *in loc.* uvádí v *CIL*, VI, 9183 sochu Apella zjičeho v té době, který mohl být křesťanem. V některých rukopisech stojí ve Sk 18,24 a 19,1 „Apelles“ namísto „Apollos“, což mohla způsobit Originova domněnka, že zde možná jde o téhož člověka. A.F.W.

APFIA Způsob oslovení ve Fm 2 nasvědčuje, že se jedná o Filemonovu manželku a hostitelku koloské církve (avšak viz *FILEMON, LIST FILEMONOVI). Překlad „naší sestře“ v EP je pravděpodobně vhodnější než „milé“ v KP. Toto jméno bylo v Z Asii běžné a zřejmě pochází z Frýgie. (Viz příklady in Lightfoot, *Colossians*, str. 304, *MM* a koloský nápis, *CIG*, 3, 4380K, 3.) A.F.W.

APOKALYPTIKA Toto slovo označuje jak literární žánr (židovské a křesťanské apokalypsy), tak i charakteristické myšlenky této literatury. V rámci kánonu představuje apokalyptickou literaturu především kniha *Daniel a *Zjevení, ale mnoho apokalyps pochází i z intertestamentárního období a z doby raného křesťanství.

Již v prorockých knihách SZ existují pasáže, které je třeba alespoň z určitého hlediska hodnotit jako apokalyptické. Apokalyptickou *eschatologii lze nalézt zejména v Iz 24–27; 56–66; JI; Za 9–14. V těchto odřezcích se eschatologická budoucnost chápe jako přímý Boží zásah, jako poslední soud nad národy a jako no-

vý věk spasení, v němž bude celý svět radikálně proměněn. Tato transcendentní eschatologie je základní podstatou apokalyptického vidění skutečnosti. Apokalyptické učení o vzkrášení mrtvých se také objevuje zřejmě již v Iz 26,19 a v Da 12,2. Literární formy apokalypsy však předjírají zejména vidění Ezechiela a Za 1–6.

Apokalyptická literatura se jako samostatný žánr nejvíce rozvíjela poté, co ustala proctví. K jejímu prvnímu velkému rozkvětu došlo v polovině 2. stol. v rámci krize židovské víry za vlády Antiocha Epifana, kdy se apokalyptické texty staly literárním nástrojem chasidského hnutí, které se vyznačovalo snahou o pokání celého národa, nekompromisním odporem vůči helénizaci a eschatologickou vírou, že Hospodin jménem svého lidu brzy zasáhne. Později byly apokalyptické myšlenky charakteristické zejména pro různé skupiny v rámci judaismu včetně esejců, farizeů, zelótů a židovských křesťanů. (Při jakémkoli pokusu o zobecnění apokalyptické literatury je třeba brát v úvahu její *různorodost*.) Apokalyptické myšlenky se rozvíjely zejména v dobách národní krize. Poslední velké židovské apokalypsy pocházejí z období od pádu Jeruzaléma r. 70 po Kr. po porážku Bar Kochbova povstání.

Nejdůležitější mimokanonické židovské apokalypsy jsou: *1 *Henoč*, sbírka spisů, z nichž nejstarší pochází zřejmě z 5. stol. př. Kr. a nejmladší z 1. stol. po Kr.; *Mojžišova závěť* (též pod názvem *Mojžišovo sestoupení*), jehož vznik spadá přibližně do r. 165 př. Kr., anebo do začátku 1. stol. po Kr.; 4. *knihy Ezdrášova*, 2. *knihy Bárukova* a *Abrahamova apokalypsa*, přičemž všechny tři pocházejí z let 70–140 po Kr. Židovské *Sibyliny knihy* obsahují apokalyptickou látku zpracovanou ve stylu pohanských věšteb Sibyl. Apokalyptické pasáže nacházíme i v dalších spisech, např. *Knihy Jubilejí* a *Závěti dvanácti patriarchů*. V Kumránu archeologové objevili některé nové apokalyptické texty.

Shora vyjmenované apokalypsy jsou svým obsahem z velké části eschatologické a v jistém smyslu navazují na tradici SZ proctví. Odhalují (ř. *apokalyptō*) tajemství Božích plánů s dějinami i ohledně Hospodinova nadcházejícího vítězství na konci věků. K apokalyptické literatuře však také patří tradice *kosmologické apokalypsy*, která odhaluje záhady vesmíru. Tato tradice pochází z některých úseků 1 *Henoča*, kde andělé berou Henoča na cesty po nebesích a říši mrtvých. Kosmologie nabývá vlastní podoby v helénistických apokalypsách křesťanské éry, např. v 2 *Henočovi* a 3 *Bárukovi*, kde eschatologická naděje značně uvádá. V další části této stati se zaměříme již jen na apokalypsy *eschatologické*.

Z *literárního* hlediska je apokalyptika zvláštní literární útvar, čerpající ze SZ zdrojů, který používá své vlastní symboly a svou terminologii. Jde o literaturu představ a vidění, která se často zaměřuje na nebeskou síň s trůnem. Eschatologická proctví mohou mít podobu dlouhých rozprav nebo symbolických obrazů, někdy velice složitých, jindy živých a působivých. Apokalyptičtí autoři pravděpodobně nikdy nezamýšleli zobrazit konec světa doslovně. Ve svých pokusech vykreslit budoucí spasení, které přesahuje běžnou dějinnou zkušenost, zřejmě užívali symbolů z keneanského mýtu a z mytologie, s níž se setkali ve východní diaspoře a v helénistické Palestině. Apokalyptická literatura se často vyznačuje úzkou, ale i kriticky přímou spojitostí s mezinárodní kulturou své doby.

Obraznost a formy židovské apokalyptické literatury byly často inspirovány nežidovským prostředím, ale její eschatologický obsah je odvozen ze SZ prorocství. V tomto ohledu se apokalyptická literatura stala *dědičkou prorocství*. Měla za úkol zopakovat prorocká zaslíbení pro budoucnost tak, jak se týkala generace doby vzniku jednotlivých apokalyptických spisů. Apokalyptici sami proroky nebyli. Žili v době, kdy prorocství ustalo, a pravděpodobně z toho důvodu přijali způsob psaní pod *pseudonymy*, kdy svým dílům připsávali jména SZ svatých z doby proroků zjevení. Tuto metodu není třeba hodnotit jako nástroj, jímž pisatelé chtěli vzbudit klamný dojem, že díla vznikla v době proroků. Šlo spíše o literární formu pro vyjádření role apokalyptika jako tlumočnicka zjevení z doby prorocké.

Z tohoto fiktivního stanoviska v minulosti apokalyptici formou prorokůch předpovědí často podávají přehled dějin až do své doby. Ani toto nepovažujeme za snahu podvádět, nýbrž za autorův prostředek proniknout do Božího dějinného plánu a interpretovat minulá prorocství z hlediska jejich naplnění, aby ukázal, jak se již vyplnila a co ještě splnit zbývá.

V tomto smyslu jsou apokalyptici vykladači SZ prorocství. To neznamená, že nepotřebovali inspiraci. Lze se důvodně domnívat, že nadpřirozená vidění připsovaná nositeli pseudonymu často odrážejí skutečné prožitky autora samotného. Apokalyptikova inspirace však nebyla ani tak zdrojem nového prorockého zjevení, jako spíše výkladu zjevení, které již dříve tlumočili proroci. Autorita jeho poselství je proto odvozena od autority proroků.

Přijmeme-li vysvětlení, jak apokalyptici chápali sami sebe, uvidíme, že v zásadě zaujímají důležitou pozici *mezi Starým a Novým zákonem*. Interpretují proroky pro dobu, v níž prorocství ustalo, ale na jeho naplnění se stále ještě čekalo. Vyloučení apokalyptiků z kánonu proto neznamená negativní soud o jejich hodnotě a vlivu na vývoj židovského náboženství v době mezi SZ a NZ. Naopak, tím, že živili a posilovali eschatologickou naději, pomáhali toto období překlenout. Apokalyptické chápání *dějin a eschatologie* se vyvíjelo v kontextu historické zkušenosti po babylónském zajetí, kdy Izrael stále ještě ovládaly pohanské mocnosti a prorocká zaslíbení o slavné obnově zůstávala z velké části nesplněna. V poměrně dlouhém období napětí mezi Božími sliby a realitou historické zkušenosti Izraele se apokalyptici snažili ujistit věrné, že Hospodin svůj lid neopustil a že zaslíbená spása přijde. Za tímto účelem zdůrazňovali Boží *svrchovanost nad dějinami*: Bůh předurčil běh dějin celého světa a konec přijde v době, kterou stanovil. Pohanské říše setrvávají u moci jen tak dlouho, jak to Hospodin dovolí. Tento silně deterministický pohled na historii však nepřechází ve fatalismus, jenž odporuje lidské svobodě a zodpovědnosti, protože apokalyptici své čtenáře také volají k pokání, přimlouvám a etickému jednání. Jen zřídka se odvažují přesně určit datum konce světa.

Nadcházející eschatologické spasení je zobrazováno transcendentními a univerzálními pojmy. Jedná se o událost, která přesahuje všechny slavné okamžiky dějin spasení v minulosti. Představuje nové stvoření, v němž bude odstraněno všechno zlo a utrpení. Pro apokalyptiky je charakteristická víra, že i smrt bude poražena. Tato víra se projevuje jak formou tělesného vzkříšení, tak formou duchovní nesmrtnosti. Eschatologický věk bude érou Božího království, které na-

věky nahradí všechny pozemské říše. Názory na osud pohanů se různí. Utlačovatele Izraele čeká zatracení, ale často se objevuje myšlenka, že i pohanské národy mohou mít podíl na spasení spravedlivých v Izraeli, zatímco odpadlíky, byť příslušníky vyvoleného národa, Hospodin odsoudí. Univerzalizmus apokalyptických myšlenek a spisů pramení jednak ze zapojení Izraele poexilní doby do dějin světových říší, jednak z toho, jak silně si apokalyptici uvědomovali univerzální problém zla.

Negativní historické zkušenosti doby, kdy apokalyptické spisy vznikaly, stály v kontrastu s transcendentním budoucím spasením, což dalo vzniknout jejich *časovému dualismu* – rozlišování mezi tímto věkem a věkem nastávajícím, který přijde po novém stvoření. Tento dualismus se plně rozvinul až v pozdní fázi. Terminologie zmíněných dvou věků se objevuje až v 1. stol. po Kr. (kdy se dostává také do NZ). Nikdy zde nejde o dualismus absolutní, neboť přestože síly zla v tomto věku převládají, Bůh má nad nimi stálou kontrolu. Nové stvoření je chápáno jako obnova *tohoto světa* (i když se představy o rozsahu jeho pokračování různí). Apokalyptický dualismus dosahuje svého vrcholu v 2. knize *Bárukově* a 4. knize *Ezdrášově*, kde vidíme prohlubující se pesimismus a silný sklon pojímat dějiny tohoto věku zcela negativně. Od tohoto krajního eschatologického dualismu pak není daleko ke kosmologickému dualismu gnostickému.

Vztah mezi *apokalyptickými spisy a NZ* je předmětem mnoha diskusí. Existují texty, které svou formou i obsahem židovské apokalypsy silně připomínají. Patří k nim zejména: Mt 24; Mk 13; L 21; 1 Te 4, 16n; 2 Te 2; Zj. I kdybychom od těchto oddílů odhlédli, je jasné, že Ježíš i raná církev z apokalyptického myšlenkového světa hodně čerpali. Svědčí o tom skutečnost, že používali apokalyptické pojmy, např. vzkříšení, dvojí věk, Syn člověka, čas souzení, Boží království.

Na druhé straně je zaměření židovských apokalyptických spisů a myšlenek čistě na budoucnost modifikováno v NZ přesvědčením, že eschatologické *naplnění již začalo* ve chvíli, kdy přišel Ježíš Kristus. Křesťané žijí v napětí mezi „už“ a „ještě ne“. Takto je apokalyptická tendence hodnotit současnou historii zcela negativně překonána přesvědčením, že Boží plán vykoupení se projevuje již v dějinách tohoto věku.

Kromě toho se NZ apokalyptické myšlenky *soustřeďují na Krista*. Boží rozhodující čin eschatologického spasení se uskutečnil v historii Ježíšova života, a proto je Ježíš předmětem budoucí naděje křesťanů. Pro pisatele NZ se apokalyptické myšlenky stávají především prostředkem, jak vyjádřit význam Ježíše Krista pro osud tohoto světa.

Jedním z aspektů eschatologického naplnění je obnovení prorocství, takže NZ apokalyptické texty představují formu nového prorockého zjevení. Již nejde o spisy pseudonymické, které by navíc chtěly působit dojemem, že vznikly v minulosti: např. prorok Jan píše svým vlastním jménem (Zj 1,1) a opouští praxi psát pro vzdálenou budoucnost (22,10).

BIBLIOGRAFIE. G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 1954; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 1976; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1974; K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic*, 1970; L. Morris, *Apocalyptic*, 1973; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 1944; R. J. Bauckham, *Them* 3,2, leden 1978, str. 10–23; D. Russell, *The Method*

APOKRYFY

I. Starozákonní

1. Definice

Výraz „apokryfy“ (z ř. *apokryfos* = skrytý) je odborný termín, který se týká vztahu jistých knih k SZ kánonu a znamená, že sice nejsou schváleny k veřejnému čtení, přesto se však považují za hodnotné pro soukromé studium a poučení. Apokryfy zahrnují řadu dodatků ke kanonickým knihám v jejich LXX podobě (konkrétně Ester, Daniel, Jeremjáš, Paralipomenon) a další knihy – legendy, historické a teologické spisy. Mnohé z nich byly napsány hebrejsky nebo aramejsky, avšak do dnešní doby se zachovaly a známe je pouze v řečtině. Objevují se ve volně definovaném LXX kánonu, avšak z hebrejského *kánonu byly v Jamnii vyloučeny. Pojetí jejich statusu a použití v křesťanských kruzích bylo značně nejasné až do 16. stol., kdy tridentský koncil zahrnul dvanáct spisů do kánonu římsko-katolické církve. Protestantské myšlení (např. Luther a anglikánská církev v Třiceti devíti článcích) je uznává pouze jako pomůcku k soukromému vzdělávání. Spisy, které nepatří k dvanácti, o nichž zde budeme hovořit, se dnes obvykle označují jako *pseudoepigrafy. I s těmi se až do 16. stol. během procesu formování východních církví (např. etiopské, arménské, slovanských), v jejichž jazycích byly uchovány, nakládalo dosti volně.

2. Obsah

Nyní můžeme shrnout obsah a hlavní kritické problémy dvanácti knih, jež tvoří soubor, který dnes známe jako Apokryfy.

1. Ezdrášova je uvedena v V. dílu kralické Šestidítky, shodně s LXX, zatímco novější vydání Apokryfů tuto knihu označují jako 3. knihu *Ezdrášova*, což má svůj původ v Jeronýmově *Vulgátě*, kde jsou knihy Ezdráš a Nehemjáš nazývány 1. a 2. *Ezdrášova*; v Lúkiánově vydání LXX se objevuje jako 2. *Ezdrášova*. Podává paralelní zprávu o událostech zaznamenaných v knihách Paralipomenon, Ezdráš a Nehemjáš s jedním rozsáhlým dodatkem („Spor tří pázat“ v 3,1–5,6). 1,1–20; 23–25 = 2 Pa 35,1–36; 2,1–11 = Ezd 1,1–11; 2,12–26 = Ezd 4,7–24; 5,7–11 = Ezd 2,1–4,5; 6,1–9,36 = Ezd 5,1–10,44; 9,37–55 = Neh 7,72–8,13. Jisté detaily svědčí o tom, že „Spor tří pázat“ je upravený perský příběh. Řeší se v něm otázka, co je nejsilnější (zda víno, král, ženy nebo pravda). Dareiův tělesný strážce Zerubábel v této rozpravě vítězí, a tak získává příležitost připomenout perskému monarchovi jeho závazek povolit přestavbu chrámu. Podrobné srovnání tohoto textu s *Ezdrášem* v LXX ukazuje, že jde o dva na sobě nezávislé překlady z *MT*, z nichž 1. *Ezdrášova* je pravděpodobně dřívějšího původu. Rozdíly nacházíme nejen v textu, ale i v chronologickém uspořádání událostí a zařazení dvou perských králů. V řadě těchto případů znalci stále ještě nerozhodli, které verzi dát přednost. Je jisté, že v některých záležitostech nám 1. *Ezdrášova* poskytuje hodnotné textové důkazy. Jde o volný a idiomatický překlad, známý Josephovi.

2. Ezdrášova je označení shodně s *Vulgátou*, novější č. překlady uvádějí název 4. *knihy Ezdrášova*; někdy se jí říká *Ezdrášova apokalypsa*. Tento text, jak

ho známe ze staré latiny, vznikl z původního židovského apokalyptického spisu obsaženého v k. 4–14. Zbývající kapitoly připojili křesťanští autoři. V některých východních verzích tyto dodatky chybějí. Původní obsah knihy tvoří sedm vidění. V prvním (3,1–5,19) příjemce vidění požaduje vysvětlení, proč Sijón trpí, když jeho hřích není větší než hřích jeho utlačovatele. Anděl Uriel odpovídá, že se to nedá pochopit, ale že brzy nastane doba spasení. Druhé vidění (5,20–6,34) se zabývá podobným problémem – proč Hospodin vydal svůj vyvolený lid do rukou ostatních národů. I to je pro člověka nepochopitelné. Tuto éru vystřídá nastávající věk, jemuž budou předcházet znamenání konce a čas obrácení a spasení. To by tazatele mělo upokojit. V třetím vidění (6,35–9,25) se Ezdráš ptá, proč Židé nevládnou zemi a dostává odpověď, že ji zdědí nastávajícím věku. Hovoří se o různých dalších otázkách ohledně posmrtného života a nastávajícího věku, včetně toho, jak malý je počet vyvolených. Čtvrté vidění (9,26–10,59) popisuje truchlící ženu, která líčí své utrpení, a je proměněna do podoby slavného města symbolizujícího Jeruzalém. V pátém vidění (10,60–12,51) z moře vystupuje dvanáctikřídý a trojhlavý orel. Ztělesňuje Římské impérium, které anděl jasně prohlašuje za čtvrté království z Da 7. Nahradit ho má Mesiáš. Podle nejpravděpodobnějšího výkladu spadá toto vidění do období vlády Domitiana. V šestém vidění (13,1–58) vystupuje z moře muž, který ničí nepřátelský dav. Zde se jedná o úpravu vidění Syna člověka z Da 7. Poslední vidění (14) se zabývá pozoruhodným námětem, kdy Ezdráš prostřednictvím vidění a za pomoci nadpřirozeně obdarovaných pisarů obnovuje posvátné knihy Hebrejů. Takových knih je 94, z toho 24 hebrejského kánonu a 70 spisů esoterických nebo apokalyptických.

Tóbit obsahuje krátký příběh o zbožném Tóbitovi, kterého po pádu Izraelského království odvedli i s rodinou do zajetí, a o jeho synu Tóbijášovi. Tóbit trpí nouzi a je pronásledován, jelikož podporoval ostatní Izraelce v době Esarchadónovy tyranie. Nakonec nešťastnou náhodou osepne, takže se o něho musí starat manželka. V kajičné modlitbě prosí Tóbit o smrt. V téže době se v Ekbatanech modlí mladá hebrejská žena Sára. Byla již sedmkrát provdána, ale zlý démon Asmodaj všechny její muže zabil dřív, než s ní mohli manželsky žít. Nato je poslán anděl Refael, „aby oba uzdravil“. Tóbijáše posílá otec pro 10 stříbrných talentů, které nechal v Médii. Refael na sebe bere podobu Azarjáše a Tóbijáš ho najme jako svého společníka na cestu. V Tigridu Tóbijáš chytí rybu a na Azarjášovu radu uchová její srdce, játra a žluč. Přijíždí do Ekbatan a dozvídá se, že Sára je jeho sestřenicí. Zasnoubí se s ní a o svatební noci zapaluje rybí srdce a játra, jejichž zápach vyžene démona do Egypta. Po návratu domů (před ním dorazil jeho pes), kde se již obávali nejhoršího, pomazává oči rybí žlučí a navrací mu zrak. Tento příběh zjevně pochází z babylónského nebo perského zajetí a je pravděpodobné, že původně byl napsán v aramejštině. Známe tři jeho řecké verze a u Mrtvého moře se našly jeho úryvky v hebrejštině i aramejštině.

Júdit vypráví příběh o tom, jak odvážná mladá židovská vdova lstí porazila Nebukadnesarovo vojsko. Vojevůdce Holoferněs oblehl Betúlii, odkud pocházela. Júdit se vydává do tábora pod záminkou, že Holofermovi vyrazí vojenská tajemství. Ten je uchvácen jejím půvabem a zve ji na hostinu. Když spolu zůstanou o samotě, Júdit opilého Holoferna připraví o hla-

vu. S ní se pak vrací do města, kde ji vítá radostný jásoť. Jakmile asyrské (!) vojsko zjistí, že jejich velitel byl zavražděn, dává se na ústup. Jůdit spolu s dalšími ženami vyjadřuje svou radost před Bohem v žalmu. Tento příběh pochází ze 2. stol. př. Kr. a je očividnou fikcí, jelikož v něm nacházíme mnoho nepřesností. Jeho originál byl napsán v hebrejštině a pro nás se dochovaly 4 verze řeckého překladu.

Přídavky k Danielovi se nacházejí v LXX a v Theodotionově překladu. Do 3. kapitoly je vložena **Azarjášova modlitba**, která zazněla v ohnivé peci, a **Píseň tří mužů v ohnivé peci** (tj. *paidōn* = služebníci), kterou tam odsouzení zpívali k Boží chvále. Jde o slova požehnaní z křesťanské bohoslužby. Tyto dva dodatky v hebrejském originále evidentně existovaly. U Theodotiona nacházíme před Danielem příběh o **Zuzaně** (v LXX až za Danielem). Zuzana je krásná a ctnostná manželka jednoho bohatého Žida v Babylónu. Dva židovští starší, kteří po ní dychtí, za ní přicházejí, když se chystá k koupeli, a dávají jí na vybranou: buď vyhoví jejich touze, nebo ji nařknou z cizoložství. Zuzana volí druhou možnost. Shromážděný lid uvěří jejich křivému obvinění a Zuzanu odsoudí, přestože o sobě tvrdí, že je nevinná. Proti této nespravedlnosti se postaví Daniel, byť tehdy velmi mladý, a při druhém soudu, jemuž předsedá, se mu podaří lež odhalit a ženu ospravedlnit.

Kniha Běl a drak si klade za cíl zesměšnit modlářství. Daniel ukazuje, že večerní oběť snědí vždy Běloví kněží, ne obraz boha, načež král dává obraz zničit. Potom Daniel ničí mocného draka, kterého Babylóňané uctívají, a za to jej vhodí do lví jámy. 6 dní zůstává naživu, přičemž šestého dne se k němu z Judska zázračným způsobem dostává prorok Abakuk a přináší mu jídlo. Sedmého dne ho král propouští na svobodu. Tyto dva příběhy byly pravděpodobně přeloženy ze semitského originálu, ale konečné rozhodnutí zatím nepadlo. Přídavky k Danielovi pocházejí asi z r. 100 př. Kr. a představují příklad zbožných legend, jimiž byl příkrašlován životopis tohoto proroka.

Přídavky k Ester značně přesahují délku řecké verze této knihy. Obsahují 6 dodatkových textů. První z nich předjímá 1. kapitolu a pojednává o Mordokajovu snu a o tom, jak zabránil spiknutí proti králi. Druhý navazuje na 3,13 hebrejského textu a obsahuje králův příkaz k vyhlazení všech Židů v jeho říši. Třetí následuje za 4. kapitolou a nacházíme v něm Mordokajovu a Esterinu modlitbu. Čtvrtý doplňuje 5,12 a popisuje přijetí Estery u krále. Pátý navazuje na 8,12 a obsahuje králův výnos, v němž Židům povoluje bránit se. V šestém je výklad Mordokajova snu a historická poznámka s udáním data, kdy se řecká verze dostala do Egypta. Většina vědců se domnívá, že celý tento text je ve skutečnosti dodatkem ke kratšímu spisu z hebrejského kánonu a že alespoň některé jeho části byly napsány v řečtině. Katoličtí badatelé a menšina ostatních (např. C. C. Torrey) však tvrdí, že hebrejský text představuje zkrácenou podobu rozsáhlejší práce, zaznamenané v hebrejštině nebo aramejštině, a text řecký je jejím překladem. Z tiráže se dovídáme, že tento spis přeložil nedlouho před r. 114 př. Kr. jistý Lysimachos, syn Ptolemaïův, obyvatel Jeruzaléma.

Modlitba Menašeova je údajně zápisem modlitby, o níž se zmiňuje 2 Pa 33,11–19. Podle názoru většiny znalců jde o židovskou kompozici, která byla původně napsána pravděpodobně v hebrejštině. V každém případě však první doklad o ní nacházíme v syrském

spisu *Didascalia* (3. stol. po Kr.) a objevuje se také v *Ódach* (tj. písních ze Starého a Nového zákona užívaných při křesťanských bohoslužbách), které několik rukopisů LXX, jako např. Alexandrijský kodex, připouje k žalmům.

List Jeremjášův představuje typický helénisticko-židovský útok na modlářství vedený formou dopisu, který Jeremjáš píše zajatcům do Babylóna. O podobném se zmiňuje Jr 29. Autor zesměšňuje modly, odhaluje zlo a početlost, jež s jejich uctíváním souvisí, a vybízí Židy žijící v zajetí, aby se jich zřekli a neměli z nich strach. List je psán dobrou řečtinou, jeho originál však mohl být aramejský.

Kniha Báruk je údajně dílem Jeremjášova přítele a pisáře. Vyznačuje se stručností, ale podle názoru většiny odborníků jde o práci složenou z více částí, připisovaných někdy dvěma, třem či dokonce čtyřem autorům. Lze ji rozdělit na tři části. 1. 1,1–3,8. Na pozadí babylónského zajetí r. 597 vidíme, jak Báruk oslovuje zajaté a vyzývá k vyznání svých hříchů, modlí se za odpuštění a za záchranu. 2. 3,9–4,4 obsahuje chválu moudrosti, kterou lze nalézt v Mojžíšovu zákonu a bez níž pohané dopadnou špatně, avšak Izraelci přinesou záchranu. 3. 4,5–5,9. Pláč Jeruzaléma nad zajatými, po němž následuje výzva, aby se Jeruzalém upokojil, protože jeho děti budou přivedeny zpátky domů. První část byla zjevně psána hebrejsky a ačkoli je řečtina druhé části idiomatictější, mohl být i její originál hebrejský.

Sírachovec je zkrácený název knihy Moudrost Jésuse Síracha, jejíž latinský titul zní *Ecclesiasticus*. Jésus (hebr. Jěšúa) byl Palestinec žijící v Jeruzalémě a části hebrejského originálu jeho díla se zachovaly v rukopisu nalezeném v káhirské geníze. V řečtině se tento spis mezi apokryfy objevuje v překladu jeho vnuka, který v předmluvě uvádí některé chronologické podrobnosti. Ben-Sirach žil pravděpodobně kolem r. 180 př. Kr., protože jeho vnuk odešel za vlády Ptolemaia VII. Euergeta (170–117 př. Kr.) do Egypta. Autor svoji práci uspořádal do dvou částí – první tvoří kapitoly 1–23 a druhou kapitoly 24–50. Po nich pak jako krátký dodatek následuje kapitola 51. Podobně jako *Kniha moudrosti* obsahuje i tento spis rady pro úspěšný život v nejširším slova smyslu. Bázeň před Hospodínem a dodržování jeho Zákona jsou v autorových zkušenostech a učení spojovány s praktickou „moudrostí“, načež panou z pozorování okolí i z vlastního života. Osobní zbožnost se projeví dodržováním Zákona, v němž se zračí pravá moudrost. Rozumnost se pak promítá i do všech oblastí běžného života. Druhou část autor uzavírá chválou slavných mužů, seznámem předních Izraelců, který končí u velekněze Šimeóna (kolém r. 200 př. Kr.), známého i z *Mišny* (*Avot* 1,2) a z *Josepha* (*Ant.* 12. 224). Tato kniha představuje počátky ideálu zákoníka (jakým byl Sírach sám), který se stal vzorem ortodoxního židovství – oddaný Bohu, poslušný Zákona, střídmý v životě, především však studující Zákon. Sírachovec se těšil velké oblibě, jak svědčí její název „*Kniha církve*“, a ačkoli ji Židé nikdy nepřijali jako součást kánonu, chovali ji v obzvláštní tiché a rabíni ji někdy citovali jako *Písmo*. Syráská verze je židovského původu a opírá se o hebrejský text.

Kniha moudrosti (Moudrost Šalomounova) je zřejmě vrcholným dílem židovských spisů o moudrosti. Její kořeny tkví v mudroslovné literatuře SZ a Apokryfů, avšak zde, pod vlivem řeckého myšlení, dosahuje vyšší úrovně formy a přesnosti, než bylo

u tohoto literárního žánru obvyklé. Kniha vyzývá k hledání moudrosti. Kapitoly 1–5 hovoří o tom, jaké požehnaní spočine na Židech hledajících moudrost. Kapitoly 6–9 vyjadřují chválu Boží moudrosti, která zde vystupuje jako ženská nebeská bytost, přední mezi Božím tvorstvem a jeho služebníky. Kapitoly 10–19 podávají přehled SZ historie, aby ilustrovaly myšlenku, že v celých dějinách moudrost pomáhala svým přátelům Židům, kdežto své protivníky trýslala a přinášela jim zatracení. Toto dílo lze tudíž vykládat jako povzbuzení pro Židy, aby neopouštěli víru svých předků. Nechybí zde však ani misijní motivy, v helénistickém judaismu tolik výrazné. Autor čerpal z hebrejských zdrojů, ale práce byla zřejmě psána řecky, protože její prozódie je řecká, užívá se v ní řeckých filozofických výrazů a opírá se o řeckou verzi SZ. Popis moudrosti, v němž se uplatňuje stoická a platónská terminologie, a přesvědčení o nesmrtnosti duše nejhmatatelněji dokazují, že autor vycházel z určitého myšlení. Podle názoru většiny znalců nelze s určitostí říci, zda se na této knize podílelo více autorů či nikoli, ale různost jejich zdrojů je patrná na první pohled. Autora knihy neznáme, je však velice pravděpodobné, že pocházel z Alexandrie.

Několik knih je označeno jako **Makabejské**.

1. Makabejská popisuje události mezi r. 175 a 134 př. Kr., tj. boj s Antiochem Epifanem, války Hasmonejců a panování Jóchanana Hyrkána. Kniha končí chvalozpěvem na Jóchanana, který vznikl těsně po jeho smrti r. 103 př. Kr. Její originál byl hebrejský, překlad svým stylem připomíná některé části LXX. Cílem spisu je oslavit rod Makabejských, kteří zde představují přední zastánce judaismu. **2. Makabejská** má jiný původ. Popisuje v podstatě stejné historické období jako 1. Makabejská, ale ve svém vyprávění končí u Nikánorových tažení a jeho porážky. Neznámý autor knihy je někdy označován jako „eklektik“, protože většinu jeho díla tvoří výtahy z jinak neznámého spisu Jásona z Kyrény. Mezi oběma stejnojmennými knihami existuje řada nesrovnalostí v časových i číselných údajích, přičemž větší spolehlivost se tradičně připisuje 1. Makabejské. Předmětem diskusí je také historická hodnota dopisů a výnosů, které obě tyto knihy uvádějí. Avšak ani jednu nelze vyloučit jako historický zdroj. **3. a 4. Makabejská** se nacházejí v řadě rukopisů LXX. První z nich hovoří o pogromech za vlády Ptolemaia IV. (221–204 př. Kr.). Svým tónem i etikou se dosti podobá knize Ester. 4. Makabejská má formu traktátu a pojednává o nadvládě rozumu nad vášněmi, přičemž jako ilustraci používá biblických příběhů a vyprávění o mučednících z 2 Mak 6–7. I když je autor výrazně ovlivněn stoicismem, snaží se vyvezdnout Zákon. (Viz též *NOVOZÁKONNÍ APOKRYFY.)

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 1913; *idem*, *Religious Development between the Old and New Testaments*, 1914; C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, 1945; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, 1949; B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*, 1957. J.N.B.

II. Novozákonní

Určit rozsah NZ apokryfů je složitější než u apokryfů starozákonních. Zde se omezíme na nekanonické spisy, které se připisují Kristu nebo apoštolům nebo které si kládou za cíl poskytnout o nich mimokanonické in-

formace. Tím jsou vyloučeny spisy vytvořené bez těchto záměrů, a to i takové, které byly v některých církvích nějaký čas považovány za téměř kanonické (*PATRISTICKÁ LITERATURA); podobně jsou vyloučeny i křesťanské (nebo pokřesťanštěné) texty připisované SZ postavám (*PSEUDEPIGRAFY) a interpolace, případně nová zpracování NZ textů za použití cizí látky (*TEXTY A PŘEKLADY, část věnovaná NZ).

I potom zbývá ještě obrovské množství literatury, uchované částečně v ř. a lat., ale velkou měrou také v koptštině, etiopštině, syřštině, arabštině, v církevní slovanštině, anglosaštině i v současných západoevropských jazycích. Některé spisy, o nichž víme, že měly velký vliv, jsou téměř jistě ztraceny a mnohé z nejvýznamnějších existují jen ve zlomcích. Neustále však dochází k novým objevům, často velmi důležitým pro historii raného křesťanství. Často je třeba řešit složité literární problémy, protože mnohé apokryfní spisy užívaly takových metod, jako je převyprávění, interpolace a plagiátorství.

1. Formy

Velká část apokryfní literatury patří k některé z NZ literárních forem, jimiž jsou evangelium, skutky, epístola, zjevení. Tuto formální podobnost však často provázejí výrazné rozdíly v pojetí. Obzvláště výrazné to je u evangelií; známa jsou evangelia o narození, evangelia o utrpení, soupisy výroků a teologické meditace, ale (pokud vyloučíme raná zlomkovitá evangelia, o kterých máme pouze nedostatečně informace), je těžké najít spisy, které mají jako kanonická evangelia zájem o to, co řekl a učinil vtělený Pán. Skutky tvoří početnou a pravděpodobně nejoblíbenější kategorii – nepochybně díky širokému a nesektářskému dosahu mnoha příběhů. Epístoly běžné nejsou, odhlédneme-li od toho, že téměř všechny spisy v NZ, které se označují za pseudopigrafické, jsou právě epístoly. Pro Zjevení platila židovská tradice připisovat je některé známé osobnosti z minulosti.

Postupně se vyvinul jeden literární druh s rysy apokryfní literatury: egyptské a syrské církevní řády. Tyto sbírky předpisů o církevní kázni a liturgii, z nichž nejoblíbenější jsou *Apoštolská ustanovení* a které tvrdí, že představují apoštolskou praxi, si podle daných zvyklostí začaly také připisovat apoštolský původ; nejtroufalejší z nich, *Závěť našeho Pána*, je psána jako Kristova řeč po vzkříšení. Tento zvyk se rozšířil zjevně i díky úspěchu, který měl ve 3. stol. spis *Didascalía*, a mylnému pochopení tvrzení o apoštolském původu Hyppolytovy *Apoštolské tradice* – což jsou dvě práce, ze kterých další autoři hojně čerpali – a v některých případech také díky popularitě klementovských příběhů. (Sr. *Studia Patristica*, ed. K. Aland a F. L. Cross, 2, 1957, str. 83nn)

2. Motivy

Apokryfní literatura začala vznikat v apoštolských dobách: je charakteristické, že kvůli kolujícím podvrhům jeho dopisů musí Pavel potvrzovat pravost svého podpisu (sr. 2 Te 3,17). V 2. stol. se tato literatura začíná osamostatňovat a nabývá na síle, zejména v Egyptě a Sýrii. Apokryfní spisy vznikají až do středověku (kdy byly starší legendy stále velmi oblíbeny) a ze sentimentu, předsudků nebo čiré výstřednosti někdy i dnes. Jejich různé motivy se tedy pojí s celým proudem křesťanských a pseudokřesťanských dějin; obzvláště významné jsou však některé z motivů, které se uplatňovaly na začátku.

a. Literární příběhy a jejich podněty

Toto se projevuje v různých podobách. Je zde touha uspokojit zvědavost v otázkách, o kterých NZ nic neříká. Záplava bezcenných evangelií o narození se zabývá Ježíšovým životem od jeho narození až po jeho křest. V souvislosti s tím, jak v teologii a zbožnosti zaujímá stále významnější místo Panna Maria, popisují pseudoapoštolské práce její narození, život a konec i její nanebevzetí. Čtenář Ko 4,16 pocítoval jako svůj úkol dodat zjevně chybějící list Laodikejským. Sklon k domýšlení se objevuje především v apokryfických Skutcích, ve fantastických příbězích a v některých evangeliích – bizarních, ale plných zázraků a tajných podrobností, z nichž mnohým přes všechny jejich nedostatky nechbí jistá dávka zivosti. Tento vývoj je nejlépe chápat jako směr lidové křesťanské literatury, a pokud se na tyto spisy díváme v tomto světle, můžeme v nejstarších z nich vysledovat některé otázky, jimiž se zabývaly křesťanské sbory ve 2. a 3. stol.: vztah k státu, spory s Židy, diskuse o manželství a celibátu; a svým útočným tváním na zázračných odhalují, že skutečně věk zázraků již minul. Vytvořily jsou to primitivní, někdy až vulgární, ale jejich autoři znali své čtenáře. Mnohým jistě poskytli náhradu za erotickou pohanskou lidovou četbu a v mnoha případech skutečně usilovali o jejich povznesení. V žádném případě není nutné zpochybňovat upřímnost asijského presbytera sesazeného za vydání *Skutků Pavlových*, když říkal, že je psal „z lásky k Pavlovi“, jenž zemřel o 100 let dříve. To také přispívá k vysvětlení, jak se příběhy a celé knihy z heretických kruhů mohly udržet a dokonce upevňovat své místo v kruzích pravověrných. První, kdo tou literární formou použili s úspěchem, byli právě heretici učitelé; stala se tak úspěšnou, že i druzí začali tyto formy aplikovat, očišťovat od závadných míst a napodobovat je jako nástroj pro svou vlastní propagandu.

b. Hlásání zásad, které podle autorova názoru nebyly v novozákonních knihách formulovány s dostatečnou jasností

Je přirozené, že i do díla napsaného „z lásky k Pavlovi“ se dostaly odchylky v učení a autorovy omyly; vždyť součástí pisatelova vzdělávatelského úsilí mohlo docela dobře být i vštěpování dané odchylky; zmíněný asijský presbyter byl například natolik zaujat nespokojeností, že tím jeho dílo, které je jinak více méně pravověrné, ztrácí evangelijního ducha. Některé jiné spisy však mají záměrně sektářský cíl: rozšířit takové učení, které doplní nebo nahradí učení knih, jejichž pravost je nesporná. Tyto spisy se objevily zejména v důsledku dvou velkých hnutí 2. stol., *gnosticismu a montanismu. Montanistická „Písma“ vznikla za výjimečných okolností a v našem pojetí nejsou čistě apokryfní, protože sice prohlašovala, že uchovávají živé svědectví Ducha svatého, ale nebyla pseudonymní; tyto texty prakticky zmizely (sr. však spisy sebrané v R. M. Grant: *Second Century Christianity*, str. 95nn). Různorodých písemných vyjádření gnosticisru se ale dochovalo mnoho. Díla jako *Evangelium pravdy*, gnostická meditace odrážející jazyk nesporných knih Písma, jsou méně běžná než práce, které Písma používají, upravují ho a interpretují v sektářském směru (sr. *Tomášovo evangelium* z Nag Hammádí), práce, které otevřeně hlásají, že obsahují tajné, jinak nedostupné učení (sr. *Janův apokryf*), a práce, které našemu Pánu a apoštolům připsávají běž-

né rysy gnostického učení. Pro všechny tyto účely se apokryfní forma stala naprosto obvyklou.

Důvod nemusíme hledat daleko. V poapoštolské době a ještě později, když docházelo k nesmírnému rozšíření církve, narůstalo nebezpečí pronásledování a do církve pronikalo falešné učení, se apoštolské učení stalo normou víry a praktického života; protože živých vzpomínek na apoštoly ubývalo, soustředilo se apoštolské učení stále více do knih našeho NZ, z nichž většina byla v církvi přijímána jednohlasně. K tomu, aby bylo možné šířit novou formu učení, bylo nutné potvrdit jeho apoštolský původ. To se obvykle dělalo tak, že se buď jako dodatek k otevřené tradici evangelií nebo jako oprava vyhlásila tajná tradice od apoštola nebo od našeho Pána skrze apoštola. Upřednostňováni byli různí apoštolové: mnoho sekt tihlo k židovství, a častými zdroji jejich tradice jsou proto Jakub a kupodivu také Salome; pravidelně se objevují také Tomáš, Filip, Bartoloměj a Matěj. Například v *Tomášově evangeliu* právě Tomáš vykazuje nejpřesnější pochopení osoby Pána Ježíše (Matouš a Petr – snad jako apoštolové zodpovědní za vznik prvních dvou evangelií – zde vystupují v horším světle). Ještě výstřednější *Pistis Sofía* předpokládá určitou spolupráci apoštolů a žen, které doprovázely Pána, ale naznačuje, že vlastními autory jsou Filip, Tomáš a Matěj (*Pistis Sofía*, k. 42, Schmidt). Výběr apoštolů se do určité míry řídil pravděpodobně i místními faktory – všichni jmenovaní byli spojeni se Sýrií a s Východem, tj. s oblastmi, které představují nejvdatnější zdroj literatury tohoto typu; záhadnost zvýšily dohady o Tomášovi jako o Ježíšově dvojčeti. Tento proces přinesl nový důraz na období po vzkříšení, kam byly Kristovy promluvy obvykle zasazeny; to je příznačné, protože v těch evangeliích, o jejichž pravosti není pochyb, se o tomto období mnoho nepíše a kromě toho bylo trvalým gnostickým rysem podceňovat lidsví vtěleného Pána. Stojí za pozomost, že zatímco synkretické sekty, které přejaly určité křesťanské prvky, mohly získávat své zjevení, odkud chtěly, „křesťanský“ gnosticismus musel ukazovat, že jeho poznání je odvozeno z apoštolských zdrojů.

c. Uchování tradice

V raných dobách se slova Páně nutně předávala mimo kanonická evangelia. Je pravděpodobně, že některá byla pozměněna samovolně v průběhu doby, jiná byla tendenčně překroucena. Proslulá Papiova předmluva (Eusebius, *EH* 3. 39), v níž Papias vystupuje jako sběratel Kristových slov pro své Výklady, odhaluje, do jaké míry pravověrní křesťané v 2. stol. znali tento neustále se měnící materiál a problémy spojené s jeho shromažďováním. Nehledá na jeho nedostatky, Papias svůj materiál pečlivě zkoumal; výsledky však nebyly vždy šťastné a asi ne všichni jeho současníci měli stejné zábrany jako on. Ryzi materiál se tedy někdy mohl uchovat mezi nesporným brakem.

Podobným způsobem se zřejmě dochovaly i paměti o životě a smrti apoštolů a je možné, že apokryfní Skutky bez ohledu na jejich teologickou pochybnost uchovávají i autentické tradice a odrážejí odpovídající situace.

Touha předávat tyto vzpomínky hrála při tvorbě apokryfní literatury nepochybně svou roli; nemohla však potlačit tendenci vymýšlet si, rozšiřovat, zdokonalovat, případně měnit směr jednotlivých údajů. Při odstraňování zrna od plev se tedy člověk pohybuje na nejisté půdě, a jak to věděl např. Origenes, bylo to

APOKRYFY

riskantní již v době církevních otců. V důsledku toho byla obecně uznána nutnost stavět pouze na tom, co je nesporné.

3. Apokryfní literatura v rané církvi

Přítomnost těchto různých textů připisovaných apoštolům (v době, kdy byl apoštolský původ normou), vyvolala nutnost ověřovat, jaké spisy skutečně od apoštolů pocházejí, a raným křesťanským badatelům nechyběla hloubka pohledu ani kritické postřehy (*KÁNON NOVÉHO ZÁKONA). Je však překvapující, jak málo je obecně přijímaný seznam kanonických knih ovlivněn diskusí o apokryfní literatuře. Některé církve přijímaly opatrně i ty knihy, které dnes považujeme za kanonické. Jiné vysoko cenily taková díla, jako je *1 Klementův list* a *Hermův Pastýř*. Ale sotva kdy existoval, jak říká M. R. James v *Apocryphal New Testament*, nějaký seznam „Vyloučených knih Nového zákona“. O jejich pravosti se neuvažovalo. Spisy připisované Petrovi byly zkoumány více než jakékoli jiné (sr. R. M. Grant a G. Quispel, *VC* 6, 1952, str. 31nn). V době Eusebiově je diskuse kromě 2 Pt ukončena (*EH* 3, 3), ale existují důkazy o tom, že alespoň *Petrova apokalypsa* byla v určitých oblastech nějaký čas používána (viz níže).

V této souvislosti je zajímavý dopis antiochenského biskupa Serapiona sboru v Rhossu asi z roku 190 po Kr. (sr. Eusebius, *EH* 6, 12). Tamější církev začala používat *Petrovo evangelium*. Je zřejmé, že to vyvolalo odpor, ale Serapion, spokojený se stabilitou sboru, po zbežném pohledu schválil jeho veřejné předčítání. To vyvolalo problémy. Serapion si evangelium přečetl pozorněji a zjistil nejen to, že ho přijímají církve, jejichž tendence byly podezřelé, ale také, že v určitých bodech odráží doketickou herezi (popírání reality Kristova lidství). Celkově jej hodnotí tak, že „jeho velkou část tvoří pravé Spasitelovo učení“, ale některé prvky tam byly přidány navíc (jejich seznam Serapion připojuje). Říká: „Přijímáme Petra a ostatní apoštoly jako Krista, ale jako zkušené lidé prověřujeme spisy, které jim jsou falešně připisovány, protože víme, že takové věci nám odkázány nebyly.“

Jinými slovy, seznam apoštolských knih byl již tehdy tradiční. Jiné knihy bylo možné číst také, ale jen pokud byly pravověrné. *Petrovo evangelium* tradiční nebylo; jeho používání v Rhossu bylo výsledkem konkrétního požadavku a neprošlo bez odporu. Serapion zpočátku neviděl nic, co by vyžadovalo delší spory; bylo sice možné nepůvodní, ale přinejmenším nemohlo způsobit žádné škody. Když se při pečlivějším přečtení ukázaly jeho tendence, bylo jeho církevní používání v jakékoli formě zakázáno.

Zdá se, že další běh událostí pochopíme nejlépe tehdy, když na základě Serapionova jednání přijmeme skutečnost, že hodnocení knihy jako nepůvodní nemuselo nutně znamenat její úplné odmítnutí pro veřejné čtení, pokud ovšem měla nějakou duchovní hodnotu a neobsahovala žádné heretické tendence. Ale i heretické knihy, pokud měly jistý půvab, bylo možné číst soukromě a chovat k nim úctu. Tímto způsobem začala mít apokryfní literatura trvalý vliv na středověkou zbožnost a na křesťanské umění a epickou literaturu.

Nic však nenásvědčuje tomu, že by v I. a 2. stol. bylo běžnou církevní praxí sestavovat spisy pod jménem některého z apoštolů, což předpokládají určité teorie o vzniku jistých NZ knih (sr. D. Guthrie, *ExpT* 67, 1955–6, str. 341nn), a případ autora *Skutků Pav-*

lových je příkladem drastického jednání proti takovému způsobu uveřejňování.

Při přechodu od kteréhokoli NZ spisu k nejlepšímu NZ apokryfům – opravdovým tvůrcům raného křesťanského společenství – se člověk dostává do jiného světa. Kdyby byl 2. list Petřův – NZ spis, který je nejčastěji řazen do 2. stol. – apokryfem, byl by mezi ostatními skutečně výjimečný.

4. Některá reprezentativní díla

Chceme zde představit několik typů apokryfní literatury, konkrétně důležitější díla staršího data vzniku. Jenom málo z nich je dochováno v úplné podobě: v případě některých musíme spoléhat pouze na citace v dílech soudobých autorů.

a. Raná apokryfní evangelia

Autoři z 3. a 4. stol. citují řadu úryvků z raných evangelíí. Dosud se diskutuje o povaze a vzájemných vztazích těchto evangelíí. *Evangelium Židů* znali Klement Alexandrijský, Origenes, Hegešippus, Eusebius a Jeroným, který říká (i když ne vždy se mu věří), že ho do ř. a lat. (*De Viris Illustribus* 2) přeložil z aramejštiny v hebr. písmu a že ho užívala židovsko-křesťanská skupina nazorejců. Říká, že většina lidí se mylně domnívala, že jde o hebr. originál *Matoušova evangelia, o němž se zmiňuje Papias, který si vzpomíná, že Irenaeus věděl o sektě používající jen Matoušovo evangelium (*Adv. Haer.* 1.26.2; 3.11.7). Některé úryvky, které máme, určitě obsahují styčné body s Matoušovým evangeliem; jiné se znovu objevují v dalších spisech, z nichž nejmladší je *Tomášovo evangelium*. Zaznívá zde silný židovsko-křesťanský tón a je zde zaznamenáno zjevení Jakubovi Spravedlivému. Eusebius se zmiňuje o příběhu o ženě obviněné před Ježíšem z mnoha hříchů, který nacházíme u Papii i v *Evangelium Židů*. Ten je často ztotožňován s příběhem o cizoložnici z mnoha rukopisů J 8.

Toto evangelium pravděpodobně odráží činnost syrských židovských křesťanů s použitím matoušovské („místní“ evangelium) nebo jiné místní tradice, které nepochybně obsahují některé pravdivé prvky. Nazorejci ho nazývali „Evangelium podle apoštolů“ (Jeroným: *Contra Pelag.* 3, 2), což je nápadně útočný název. (Viz V. Burch, *JTS* 21, 920, str. 310nn; M. J. Lagrange, *RB* 31, 1922, str. 161nn, 321nn; a o jeho obraně jako původního zdroje viz H. J. Schonfield: *According to the Hebrews*, 1937.)

Epifanius, velice zmatený autor, se zmiňuje o zkomolené verzi Matoušova evangelia, kterou používala židovsko-křesťanská sekta, kterou nazývá „ebjonité“. Ta byla ztotožňována s *Evangelium Židů*, ale z daných úryvků vyplývá různost názorů na Ježíšovo narození a křest a tato práce je jasně sektářská a tendenční. Může ovšem jít o *Evangelium dvanácti apoštolů*, o kterém hovoří Origenes (*Lk. Hom.* 1; sr. J. T. Harris: *The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, str. 11nn).

Evangelium Egyptanů je známo zejména pro sérii citací v *Sromateis* Klementa Alexandrijského. Užívali ho někteří gnostikové (Hippolytus: *Filosofumena* 5, 7) a nepochybně vzniklo v některé egyptské sektě. Dochované části se vztahují k rozhovoru Krista a Salome o zavržených sexuálních styků. Stejnomyšlený dokument je zahrnut v knihovně z Nag Hammádí, ale není příbuzný s dílem, které znal Klement. Jde o gnostický traktát pro zasněcené.

Papýry nám poskytují řadu fragmentů nekanonických

kých evangelií. O nejproslulejším z nich, P. Oxy. 1. 654-655, pohovoříme později, v souvislosti s *Tomášovým evangeliem*. Druhým nejzajímavějším je tak zvané *Neznámé evangelium* (P. Egerton 2), které r. 1935 uveřejnili H. I. Bell a T. C. Skeat a které jednotlivé epizody traktuje podobným způsobem jako synoptická evangelia, ale používá také janovské dialogy a slovní zásobu. Tento rukopis asi z r. 100 po Kr. je nejstarší známý křesťanský ř. rukopis. Podle některých čerpal ze čtvrtého evangelia a snad také z jednoho synoptického, jiní ho považují za raný příklad lidové křesťanské literatury, na nich nezávislý (sr. L 1,1). (Viz H. I. Bell a T. C. Skeat: *The New Gospel Fragments*, 1935; C. H. Dodd, *BJRL* 20, 1936, str. 56nn = *New Testament Studies*, 1953, str. 12nn; G. Mayeda: *Das Leben-Jesu-Fragment Egerton 2*, 1946; H. I. Bell, *HTR* 42, 1949, str. 53nn)

b. Evangelia o utrpení

Nejvýznamnější evangelium, ze kterého máme k dispozici poněkud podstatnější část, je *Petrovo evangelium* z (poloviny?) 2. stol., z něhož se dochoval rozsáhlý fragment v koptštině, zahrnující dobu od Kristova odsouzení po ztotožnění (Achimský fragment). Byl ztotožňován s „Petrovými paměťmi“, o nichž se snad zmiňuje Justin (*Tryfo* 106), ale toto určení neodpovídá realitě. (Sr. V. H. Stanton, *JTS* 2, 1900, str. 1nn)

Prvek záračna se zde ještě posiluje. Hlídka vidí, jak z hrobu vycházejí tři muži, z nichž dva dosahují svou hlavou k nebi a třetí je přesahuje. Za nimi jde kříž. Hlas z nebe volá: „Kázal jsi těm, kdo spí?“ a hlas z kříže říká: „Ano“ (sr. I Pt 3,19). Pilátův díl viny je zde zmenšen, a zdůrazněna je vina Heroda a Židů, což možná odráží omluvný postoj vůči státu a zároveň spory s Židy.

Serapion se ve svém soudu (viz výše) nemýlil; velká část tohoto evangelia je sice křiklavá, ale není nebezpečná. Jsou zde však výmluvné výrazy typu: „Zůstaň v tichosti jako ten, kdo necítí žádnou bolest“, a podání Ježíšova volání opuštěnosti slovy: „Má silo, tys mne opustila“, po němž následuje „byl vzat vzhůru“, ukazuje, že autor plně nedoceňoval Kristovo lidství. (Viz L. Vaganay: *L'Évangile de Pierre*, 1930.)

Nikodémovo evangelium je název díla sestaveného z několika částí, které existuje v různých redakcích v ř., lat. a koptštině. Jeho základními částmi jsou „Skutky Pilátovy“, údajně oficiální zpráva o soudu, ukřižování a pohřbení, souhrn následných debat a vyšetřování v Sanhedrinu, a velice barvitý záznam „Sestoupení do pekla“. Různé verze obsahují různé dodatky: jeden z nich, Pilátův dopis císaři Klaudioví, možná představuje nejstarší příklad „Skutků Pilátových“. Apogeti, jako např. Justin (*Apol.* 35. 48) se s jistotou odvolávají na zápisy ze soudu a předpokládají, že existují. Tertullian znal příběhy Pilátových přejných zpráv Tiberiovi o Ježíši (*Apol.* 5. 21). Takovéto „zprávy“ mohly být postupně vymyšleny, zejména v době, kdy kolem r. 312 po Kr. vláda z propagandistických účelů při pronásledování křesťanů používala falešné a rouhačské zprávy o odsouzení (Eusebius, *EH* 9. 5). Výsledná podoba „Skutků“ mohla představovat jejich protiváhu. „Sestoupení do pekla“ možná pochází z pozdějšího období téhož století, ale obě části díla pravděpodobně čerpaly ze starší látky. Nápadným prvkem je zde faktické ospravedlnění Piláta, nepochybně z politických důvodů. Když se tyto příběhy dostaly do byzantské legendy, Pilát se stal

světcem a v koptské církvi se dodnes slaví jeho mučednictví.

Řádný kritický text neexistuje. O jednotlivých verzích viz J. Quasten: *Patrology*, 1, str. 115nn.

c. Evangelia o Kristově narození

Jakubovo protoevangelium bylo nesmírně oblíbené; dochovalo se v mnoha rukopisech (i když žádný v lat.) a hluboce ovlivnilo velkou část pozdější mariologie. Znal ho Origenes, takže určitě existovalo již v 2. stol. Popisuje narození Marie a její uvedení do chrámu, její sňatek s Josefem (starým mužem s dětmi) a záračné narození Páně (porodní bába potvrzuje při porodu Mariino panenství). Je jasně napsáno v zájmu určitých teorií o Mariině trvalém panenství. Jeho údajným autorem je Jakub Spravedlivý, i když v jednom bodě se vyprávěčem stává Josef. (Viz M. Testuz: *Papyrus Bodmer 5*, 1958; E. de Strycker: *La forme plus ancienne du Protévangile de Jacques*, 1961.)

Dalším vlivným evangeliem o Ježíšově dětství bylo *Tomášovo evangelium*, jež vypráví některé spíše odpudivé příběhy z let, které v kanonických evangeliích nejsou popsány. Zdá se, že verze byla zkrácena o její gnostické promluvy. Jde o jiné dílo než je stejnojmenný spis z Nag Hammádí (viz níže), a někdy je obtížné určit, o kterém z těchto spisů patrističtí autoři hovoří.

d. Evangelia z Nag Hammádí

V knihovně z Nag Hammádí je kromě nových verzí starších evangelií také několik do té doby neznámých evangelií v koptštině (*CHÉNOBOSKION).

Jeden text začíná slovy: „Evangelium pravdy je radostí pro ty, jimž se od Otce pravdy dostalo přízně, aby jej poznali mocí slova“ (jde o incipit, nikoli o název) a potom přechází v mnohomluvné a často nejasné úvahy o plánu vykoupění. Jasně se zde projevuje gnostická ferminologie typu valentinovské školy, ale ne v tak rozvinuté podobě, s jakou se setkáváme u Irenaea. Nepřímou poukazuje na většinu NZ knih, a to způsobem, který napovídá uznání jejich autority. Běžně byl ztotožňován s „Evangeliem pravdy“, které Irenaeus připisoval Valentinovi, ale toto určení se popírá (sr. H. M. Schenke, *ThL* 83, 1958, str. 497nn). Van Unnik vystoupil s přitazlivou teorií, že bylo napsáno před Valentinovou roztržkou s římskou církví (kde byl jednou dokonce kandidátem na biskupský úřad), když se snažil ustanovit svoji ortodoxii. V tom případě by pak bylo důležitým svědectvím ohledně seznamu autoritativních knih (a podstatnou měrou podobného našemu) v Římě kolem r. 140 po Kr. (Viz G. Quispel a W. C. van Unnik in *The Jung Codex*, ed. F. L. Cross, 1955; text od M. Malinine a kol.: *Evangelium Veritatis*, 1956 a 1961 komentář od K. Grobela: *The Gospel of Truth*, 1960.) Jeho zatím poslední anglický překlad pořídil G. W. MacRae in *The Nag Hammadi Library*, 1977.

Dnes slavné *Tomášovo evangelium* je sbírkou Ježíšových výroků, jichž je zde 114, bez výraznějšího uspořádání. Jejich velká část připomíná výroky v synoptických evangeliích (s příklonem k Lukášovu evangeliu), ale téměř vždy obsahují významné rozdíly. Ty se často ubírají gnostickým směrem a mezi jinými gnostickými tématy je význam SZ snižení na minimum, zatímco velký důraz se klade na nutnost potlačování sexuálního povědomí. Bylo ztotožňováno s evangeliem, které používali naassejší gnostici (sr. R. N. Grant a D. N. Freedman: *The Secret Sayings of Jesus*, 1959; W. R. Schoedel, *VC* 14, 1960, str.

225nn), ale jeho původně gnostický charakter je zpochybňován (R. McL., Wilson: *Studies in the Gospel of Thomas*, 1961) a někteří badatelé jsou ochotni vidět v něm nezávislé tradice s určitou hodnotou. G. Quispel našel varianty podobného typu jak u „západního“ textu (VC 14, 1960, str. 204nn), u Tatianova *Diatessaronu* a pseudoklementovských spisů (viz níže). V novějším článku spojuje Quispel *Tomášovo evangelium* místo gnostiků s enkratity (VC 28, 1974, str. 29nn). Oxyrhynchovská Logia (P. Oxy. 1. 654–655), včetně proslulého „Zvedněte kámen a najdte mne“, se znovu objevují v podobě, která nasvědčuje tomu, že byla součástí starší ř. verze knihy. Tomáš (pravděpodobně považovaný za Ježíšovo dvojče) hraje v této tradici ústřední roli (viz výše), ale vůdcem učedníků se údajně stal Jakub Spravedlivý, což je jedním z náznaků toho, že se zde počítá s některým židovsko-křesťanským zdrojem.

Tuto zvláštní a nesouvislou knihu obklopuje mnoho problémů, ale zatím se jako spolehlivý jeví předpoklad, že vznikla v Sýrii (což by mohlo vysvětlit výskyt semitismů v jejím textu), kde vždy panoval volnější postoj k evangelijnímu textu a kde k pronikání cizorodých prvků docházelo ve větší míře než jinde. (Viz text a překlad, který pořídil A. Guillaumont a kol., 1959; H. Koester a T. O. Lambdin in *The Nag Hammadi Library in English*, str. 117–130; B. Gärtner: *The Theology of the Gospel of Thomas*, 1961; bibliografie do r. 1960 in J. Leipoldt a H. M. Schenke: *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrius-Codices von Nag-Hamadi*, 1960, str. 79nn)

Filipovo evangelium (gnostické, i když určení sekty je zde obtížné) je zajímavé zejména svým neobyčejně rozpracovaným učením o svátostech, které předpokládá větší tajemství v pomazání svatým olejem a v „svatební komnatě“ než v křtu (viz E. Segelberg, *Numen* 7, 1960, str. 189nn; R. McL., Wilson: *The Gospel of Philip*, 1962, kde je překlad a komentář. Sr. též *The Nag Hammadi Library in English*, str. 131–151 [přel. W. W. Isenberg]). Jeho jazyk je polemický a jeho zájem o odmítání sexuálního styku přerůstá v posedlost.

e. „Leuciovy“ Skutky

Jako reprezentativní vzorek velkého počtu apokryfních Skutek nám musí postačit pět základních. Do jednoho celku je sestavili manichejci, kteří je zřejmě zdědili z gnostických zdrojů. V 9. stol. ho nalezl bibliofil Fotios; jako autor zde byl uveden „Leucius Charinus“ (*Bibliotheca*, 114), ale je pravděpodobné, že Leucius bylo pouze fiktivní jméno autora *Skutek Janových*, nejstaršího a nejnepravověrnějšího textu celé knihy.

Pochází asi z let 150–160 po Kr. a popisuje Janovy zázraky a kázání (samozřejmě gnostická) v Malé Asii. Odráží asketické ideály, ale mezi látkou horší pověsti se najdou i některé příjemnější, jinak neznámé podrobnosti. Předstírá také, že uvádí Janovy vlastní popisy některých epizod s Pánem, včetně jeho loučení a smrti. Svým způsobem je tento spis zajímavý z liturgického hlediska a hovoří o první známé eucharistii za mrtvé.

Skutky Pavlovy jsou také raný spis, protože Tertul-lián znal lidi, kteří obhajovali názor, že ženy mohou kázat, a tudíž i křtít (*De Baptismo* 17). Říká, že ho údajně „z lásky k Pavlovi“ napsal asijský presbyter, který za to byl sesazen. K tomu muselo dojít před r. 190 po Kr., pravděpodobně okolo r. 160 po Kr. Skut-

ky odrážejí dobu pronásledování. Obsahují tři hlavní části:

(i) Skutky Pavla a Tekly, ikonijské dívky, která po Pavlovi kázání ruší své zasnoubení, je zázračně uchráněna před mučednickou smrtí (kdy získá zájem „královny Tryfaeny“ – *TRYFAINA A TRYFOZA) a pomáhá Pavlovi na jeho misijních cestách. Tento příběh může mít určité historické jádro, i když nejde přímo o zápisy Tekly (takto Ramsay, *CRE*, str. 375nn).

(ii) Další korespondence s korintským sborem.

(iii) Pavlova mučednická smrt (legendární).

Tón tohoto spisu je silně asketický (sr. Pavlova chvála celibátu, k. 5), ale jinak je pravověrný. Existuje mnoho jeho neúplných rukopisů, včetně poměrně rozsáhlé části ř. originálu. Viz L. Vouaux: *Les Actes de Paul*, 1913; E. Peterson, *VC* 3, 1949, str. 142nn.

Skutky Petrovy pocházejí z poněkud pozdější doby, ale ještě spadají do 2. stol. Jeho hlavní rukopis, psaný v latině (nazývaný často jako Skutky Vercelliho), začíná Pavlovým loučením s římskými křesťany (snad z jiného zdroje). Intrikami *Šimona kouzelníka se římský sbor dostává do hereze, ale v odpověď na modlitbu přichází Petr a v řadě střetů Šimona poráží. Následuje spiknutí proti Petrovi, u jehož zrodu stojí pohané, které v důsledku jeho kázání opustily manželky, dále Petrův útek včetně příběhu z *Quo vadis?* a jeho návrat, kdy je ukřizován hlavou dolů. Fragment v koptštině a nepřímé poukazy na ztracenou část napovídají, že zbývající příběhy se zabývaly otázkami, které ve společenství vznikaly v souvislosti s utrpěním a smrtí. Podobně jako ostatní Skutky chápe i tento spis Petrovo a Pavlovo dílo jako navzájem se doplňující; kromě toho římský sbor založil *Pavel*. Asketický tón je tu stejně silný jako jinde, ale jinak zde gnostický prvek není příliš útočný; je však možné, že verze, které máme k dispozici, jsou již zbravené závadných míst. O místě jeho vzniku se zatím diskutuje, ale téměř jistě to bylo někde na Východě. Viz L. Vouaux: *Les Actes de Pierre*, 1922. Za zmínku stojí, že v knihovně z Nag Hammádi se jediné dva dokumenty popisované jako Skutky týkají Petra. Koptské *Skutky Petrovy* mají některé shodné rysy s lat. *Skutky Petrovými*, ale latinský spis zachází v otázce asketze do větších krajností.

Skutky (Judy) Tomáše stojí mimo ostatní Skutky. Jsou plodem syrského křesťanství a je téměř jisté, že byly napsány syrsky, v Edesse na začátku 3. stol. Popisují, jak si apoštolové losem rozdělili svět a jak byl (Juda) Tomáš „Dvojče“ určen do Indie. Šel tam jako otrok, ale stal se nástrojem obrácení krále „Gundafara“ a mnoha jiných významných Indů. Všude káže panenství a v důsledku svého úspěchu je často vězněn. Nakonec umírá mučednickou smrtí.

Tento spis má určité gnostické rysy; „Píseň duše“, která se v něm objevuje, obsahuje známé gnostické téma vykoupení duše ze zkázy hmoty – králův syn je poslán zabít draka a ze vzdálené země přináší zpět perlu. Je zde jasně nějaký, i když zatím neověřený vztah k *Tomášovu evangeliu* – označení Tomáše za „dvojče Mesiášovo“ je výmluvné. Důraz na panenství je zde silnější a provokativnější než v jiných Skutcích, ale pro syrské křesťanství to bylo typické. Ve smyslu odhalení skrytých tajemství se zde gnosticismus téměř neprojevuje, autoři jde především o hlásání a doporučování jeho evangelia.

Dochovaly se jeho úplné verze v syrštině a ř. Zdá se, že tento spis projevuje skutečné znalosti historie a místopisu *Indie. (Viz A. A. Bevan: *The Hymn of*

the Soul, 1897; F. C. Burkitt: *Early Christianity outside the Roman Empire*, 1899; A. F. J. Kljij, *VC* 14, 1960, str. 154nn; idem: *The Acts of Thomas*, 1962.)

Skutky Ondřejovy jsou nejpozdější (asi z r. 260 po Kr.) a v rukopisech, které máme k dispozici, také nejzlomkovitější z „Leuciových“ Skutků. Užce se pojí k *Skutkům Janovým* a Eusebius se zmiňuje o jejich gnostickém charakteru (*EH* 3. 25). Popisuje kázání mezi kanibaly, zázraky, nabádání k panenství a – snad dodatečně podle jiného zdroje – mučednickou smrt v Řecku. Jeho souhrn podává Řehoř z Tours. Viz P. M. Peterson: *Andrew, Brother of Simon Peter*, 1958; F. Dvornik: *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, 1958, str. 181nn; G. Quispel, *VC* 10, 1956, str. 129nn; sr. D. Guthrie: „Acts and Epistles in Apocryphal Writings“ in W. W. Gasque a R. P. Martin (ed.): *Apostolic History and the Gospel*, 1970.

f. Apokryfní epístoly

Nejdůležitější jsou *Třetí epístola Korintským* (viz *Skutky Pavlovy*, výše); *Epístola apoštolů*, což je ve skutečnosti řada apokalyptických vidění z počátku 2. stol. v podobě oslovení jménem všech apoštolů s cílem předat učení vzkříšeného Krista (důležitá jako jeden z nejstarších příkladů této formy); *Dopisy Krista a Abar*, v nichž král Edessy zve Pána do svého státu a jejichž raný překlad ze syrštiny poskytuje Eusebius (*EH* 1. 13); latinské *Dopisy Pavla a Seneky* (viz Jeroným: *De Viris Illustribus* 12), obhaja Pavla ze 3. stol., jejímž zjevným záměrem bylo dosáhnout toho, aby se právě epístoly četly i ve vyšších kruzích; a *Epístola Laodikejským*, psaná v latině, nesourodý splepenec pavlovských výrazů, inspirovaný Ko 4,16. Muratorihó kánon se zmiňuje o Markových epístolách Laodikejským a Alexandrijským, ale o těch nemáme žádné stopy. Běžně citovaný *Lentulův list*, který popisuje Ježíše a je údajně adresován senátu, pochází ze středověku. (Viz H. Duensing: *Epistula Apostolorum*, 1925; J. de Zwaan in *Amicitiae Corolla*, ed. H. G. Wood, 1933, str. 344nn; o všech pseudopavlovských dopisech viz L. Vouaux: *Les Actes de Paul*, 1913, str. 315nn)

g. Zjevení

Petrovo zjevení je jediné skutečné apokryfní dílo, o němž máme důkazy, že bylo delší dobu uznáváno jako napůl kanonické. Objevuje se v Muratorihó kánonu, ale s doprovodnou poznámkou, že někteří nechtějí, aby byl v církvi čten. Jak se zdá, Klement Alexandrijský o něm v jednom ztraceném spise píše jako o kanonickém (Eusebius, *EH* 6. 14) a v 5. stol. se na Velký pátek toto zjevení četlo v některých palestinských sborech (Sozomen: *Eccles. Hist.* 7. 19). Univerzálně však nikdy přijato nebylo a v Eusebiově době se už s jeho kanoničností vůbec nepočítalo (*EH* 3. 3). To, že je podstatnou měrou pravověrné, se zdá být jisté. Podle starého rozdělení do veršů zaujímá 300 řádek; asi polovina z nich se vyskytuje v hlavním opise *Petrova evangelia* (viz výše). Obsahuje vidění proměněného Pána a barvitě popis mučení odsouzených, zřejmě s mylným odkazem na budoucí zkušební lhůtu. (Viz M. R. James, *JTS* 12, 1911, str. 36nn, 362nn, 573nn; 32, 1931, str. 270nn)

Vzniklo také několik gnostických *Pavlových Zjevení*, z nichž jedno, inspirované 2 K 12,2nn, znal Origenes. Dochovala se verze jednoho z nich, která ovlivnila Danta (viz R. P. Casey, *JTS* 24, 1933, str.

Inn).

V knihovně z Nag Hammádí obsahuje *Kniha V* čtyři apokalypsy: jednu *Pavlovu*, dvě *Jakubovy* a jednu *Adamovu*. *Pavlova apokalypsa* z této sbírky se liší od těch, které byly známy dříve. Všechny tyto spisy jsou svým učením gnostické. Sr. A. Böhlig a P. Labib: *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*, 1963.

h. Jiné apokryfní spisy

Kerygmata Petří čili *Petrova kázání* známe pouze ze zlomků, z nichž většinu zachoval Klement Alexandrijský. Origenes musel čelit gnostickým učencům, kteří toto dílo používali, a vyzýval je, aby dokázali jeho pravost (v J 13,17, *De Principiis* Pref. 8). Bylo označeno za zdroj původního Klementovského románu (viz níže). Fragmety, které máme k dispozici, tvrdí, že uchovávají slova Kristova a Petrova, a alespoň jeden souhlasí s *Evangeliem Židů*.

Klementovské homilie a *Klementovská poznání* představují dvě hlavní formy romantického příběhu, v němž Klement Římský hledá nejvyšší pravdu, cestuje ve stopách apoštola Petra a nakonec se obrátí. Je pravděpodobně, že obě tyto formy čerpají z nesmírně oblíbeného křesťanského románu z 2. stol., který možná vycházel z *Petrových kázání*. Literární a teologické problémy jsou zde velmi složité. Homilie odrážejí zejména judaizovanou sektářskou podobu křesťanství. (Viz O. Cullman: *Le Problème Littéraire et Historique du Roman Pseudo-Clémentin*, 1930; H. J. Schoeps: *Theologie und Geschichte des Judentums*, 1949; Homilií a Poznání v *Ante-Nicene Christian Library*.)

Janův apokryf byl oblíben v gnostických kruzích a opakovaně se objevuje v Nag Hammádí. Janovi se na Olivové hoře zjevuje Spasitel, nabádá ho, aby sepsal tajné učení, bezpečně ho uschoval a předával ho jen těm, jejichž duch ho může pochopit a jejichž způsob života je toho hoden. Jsou zde prokleti všichni, kdo toto učení za odměnu předají někomu nehodnému. Tento spis byl napsán před r. 180 po Kr., pravděpodobně v Egyptě. (Viz W. C. Till: *Die Gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berol. 8502*, 1955; sr. *JEH* 3, 1952, str. 14nn). V písemných památkách z Nag Hammádí je popis stvoření, pádu a vykoupení lidstva.

Jakubův apokryf byl také objeven v Nag Hammádí. Jde o výzvu k hledání království v podobě rozhovoru Petra a Jakuba po vzkříšení, kteří do nebe vystupují spolu s Pánem, ale nejsou schopni dostat se do třetího nebe. Zajímavý je svou ranou dobou vzniku (125–150 po Kr.) a také tím, jaký význam se zde připisuje Jakubovi, který po nanebevstoupení posílá apoštoly k jejich práci, a podle van Unnika také tím, že není ovlivněn gnosticismem. (Viz W. C. van Unnik, *VC* 10, 1956, str. 149nn). F. E. Williams ve své úvodní poznámce k svému překladu textu z Nag Hammádí v *The Nag Hammadi Library in English*, str. 29 hovoří o určitých důkazech gnostických motivů a předpokládá, že zdrojem tohoto apokryfu byl křesťanský gnosticismus.

Pistis Sofia a *Knihy Jeů* jsou nejasné a bizarní gnostické spisy z 2. a 3. stol. (Viz C. Schmidt: *Koptisch-gnostische Schriften*³, ed. W. Till, 1959; G. R. S. Mead: *Pistis Sophia*³, 1947, – sr. F. C. Burkitt, *JTS* 23, 1922, str. 271nn; C. A. Baynes: *A Coptic Gnostic Treatise*, 1933).

BIBLIOGRAFIE. Kritická vydání mnoha těchto děl stá-

APOLLONIA

le ještě chybí. Ř. a lat. texty starších nálezů evangelií přináší C. Tischendorf: *Evangelia Apocrypha*, 1886; ty doplňuje A. De Santos: *Los Evangelios Apocrifos*, 1956 (se španělskými překlady). Nejlepším souborem textů Skutků je R. A. Lipsius a M. Bonnet: *Acta Apostolorum Apocrypha*, 1891–1903. Některé novější texty a studie předkládá M. R. James, *ANT* (skvělá sbírka anglických překladů do r. 1924); E. Hennecke – W. Schneemelcher: *New Testament Apocrypha*, 1, 1963; 2, 1965 (nezbytné pro vážné studium). Nekanonické výroky: A. Resch: *Agrapha*?, 1906; B. Pick: *Paralipomena*, 1908; J. Jeremias: *Unknown Sayings of Jesus*, 1957; J. Finegan: *Hidden Records of the Life of Jesus*, 1969; F. F. Bruce: *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, 1974. Cirkevní řády: J. Cooper a J. A. Maclean: *The Testament of our Lord*, 1902; R. H. Connolly: *The So-Called Egyptian Church Order and its Derivatives*, 1917. A.F.W.

APOLLONIA Město na Via Egnatia, asi 43 km ZJZ od Amfipole. Leželo mezi řekami Strymón a Axius (Vadar), ale jeho přesná poloha známa není. Pavel a Sidas tudy procházeli na své cestě z Filip do Tesaloniky (Sk 17,1). V oblasti Středozemního moře existovalo více měst tohoto jména. K.L.McK.

APOLLOS Alexandrijský Žid (Sk 18,24). Toto jméno je zkrácenou podobou jména Apollonios. R. 52 po Kr., během Pavlovy krátké návštěvy Palestiny (Sk 18,22), přišel do Efezu. Měl přesné znalosti o životě a díle Ježíše Krista, které mohl získat (zřejmě v Alexandrii) buď od galilejských učedníků našeho Pána, nebo z některého brzy sepsaného evangelia. Přirozené dary výřečnosti (nebo vyučování) se v něm skloubily s hlubokým chápáním SZ a s nadšením vyhlášoval Boží pravdu tak, jak ji znal (Sk 18,24–25). Nápadná mezera v jeho vědomostech se týkala vylití Ducha svatého a následného aktu křesťanského křtu. To na pravou míru uvedlo trpělivé vyučování Priscilly a Akvily (Sk 18,26). Z Efezu šel Apollos dál do Korintu, kde se při jednání s Židy projevil jako odborník v křesťanské apologetice (Sk 18,27–28). V Korintu se vynořily skupinky, které se hlásily k Pavlovi, Apollovi, Petrovi nebo k samotnému Kristu (1 K 1,12). Apoštol Pavel se snaží ukázat, že jemu ani Apollovi nemají přičítat žádné zásluhy, neboť oba pracovali společně pod Božím vedením (1 K 3,4–6). Spolu s Apollem se považuje za Korinťana (1 K 3,21–23), takže neexistuje důvod ke stranickému smýšlení (1 K 4,6). Tyto skupinky se pravděpodobně tvořily podle toho, nakolik se komu líbila Apollova vyřčená mluva. Fakt, že se Apollos přes Pavlova naléhání do Korintu nevrátil (1 K 16,12), lze vysvětlit jeho touhou, aby tyto spory utichly. Naposledy se o něm hovoří v Tt 3,13 v souvislosti s některou z jeho cest.

Od dob Lutherových se objevuje myšlenka, že Apollos byl autorem Listu Židům. Pokud užíval metody alegorického výkladu své rodné Alexandrie, je to možné, ale žádné důkazy o tom nemáme k dispozici.

BIBLIOGRAFIE. H. W. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1964, str. 9nn; F. F. Bruce, *New Testament History*, 1969, str. 304nn; *idem*, „Apollos in the NT“, *Ekklesiastikos Pharos* 57, 1975, str. 354nn. R.E.N.

APOŠTOL V NZ se f. slovo *apostolos* vyskytuje více než 80x, a to nejvíce u Lukáše a u apoštola Pavla. Je odvozeno od velice běžného slovesa *apostellō* = poslat, avšak v nekřesťanské ř. po Hérodotovi v 5. stol. př. Kr. se několikrát objevuje ve významu „poslaná osoba“ a obecně znamená „lodstvo“, v některých případech „admirál“. Je možné, že se význam „poslaný, posel“ zachoval v lidové řeči. Alespoň jednotlivé případy v LXX a u Josepha napovídají, že židovské kruhy jej užívaly. Svého konečného uplatnění však tento pojem dosáhl až v křesťanské literatuře. V NZ se vztahuje na Ježíše jako poslaného od Boha (Žd 3,1), na lidi, které Bůh povolává kázat Izraeli (L 11,49) a na ty, koho vysílá církev (2 K 8,23; Fp 2,25). Především se jim však označuje skupina mužů, které raná církev chovala v nejvyšší úctě. Protože se zdá, že *apostellō* často znamená „poslat za určitým cílem“, a odlišuje se od neutrálního *pempō* (kromě Janových spisů, kde tato slova vystupují jako synonyma), základní význam termínu *apostolos* je pravděpodobně „pověřený (člověk)“, přičemž se rozumí, že Kristem.

Předmětem diskuse je, zda *apostolos* v NZ představuje židovský výraz podobného speciálního významu. Konkrétně Rengstorf vypracoval teorii, že toto slovo odráží židovské *šāliah* = úředně uznaný představitel náboženské autority, jemuž se svěřují poselství nebo peníze a který je zplnomocněn jménem dané autority jednat (ohledně této myšlenky sr. Sk 9,2). Gregory Dix a další vztáhli na apoštolát a v konečném důsledku i na dnešní biskupství myšlenky a výrazy, které se týkají pojmu *šāliah* (např. „mužovo *šāliah* je jako on sám“). Takový proces s sebou nese řadu nebezpečí, která neuvažuje ani to, že neexistuje žádný jasný důkaz, že termín *šāliah* se v tomto smyslu užíval až do poapoštolských dob. Termín *apostolos* může jako odborný výraz ve skutečnosti pocházet z dřívější doby a nejjistější je hledat jeho význam u slova *apostellō* a v kontextu jednotlivých případů jeho použití v NZ.

I. Původ apoštolátu

Pro pochopení všech Evangelíí je podstatné, že si Ježíš ze širšího okruhu svých následovníků vybral skupinu 12 mužů, kteří měli být s ním, kázat a mít moc uzdravovat a vymítat demony (Mk 3,14nn). Marek užívá slova „apoštol“ pouze jedenkrát, když popisuje úspěšný návrat Dvanácti z cest, kde zvěštovali bližící se nebeské království a uzdravovali (Mk 6,30; sr. Mt 10,2nn). Tento případ se většinou chápe jako užití slova v běžném smyslu (tj. „ti, kdo byli poslání s tímto konkrétním pověřením“), avšak není pravděpodobné, že by ho Marek použil, aniž by vzbuzovalo další asociace. Tato přípravná misijní cesta představuje jakousi miniaturu jejich budoucího úkolu v celém světě. Z tohoto předběžného „výcviku“ se vracejí jako skuteční „apoštolové“. To odstraňuje rozpory z Lukášova prohlášení (který o „apoštolech“ hovoří v 9,10; 17,5; 22,14; 24,10), že Ježíš jim tento titul (již v ř.?) sám propůjčil (6,13).

II. Funkce apoštolátu

Vyvolení Dvanácti Marek poprvé konkretizuje slovy „aby byli s ním“ (Mk 3,14). Není náhodou, že předěl Markova evangelia tvoří apoštolské vyznání, že Ježíš je Mesiáš (Mk 8,29), nebo že Matouš za tímto tvrzením uvádí výrok o skále a apoštolském vyznání (Mt 16,18nn; *PETR). Prvořadou funkcí apoštolů bylo

zvěstovat Krista, přičemž jejich svědectví vycházelo z let, kdy ho důvěrně znali, z draze zaplacených zkušeností a intenzivního vyučování.

To doplňuje jejich velmi uznávanou funkci svědků vzkříšení (sr. např. Sk 1,22; 2,32; 3,15; 13,31). Zvláštní význam zmrtvýchstváni nespočívá jen v události samotné, ale v tom, že se díky splněnému proctví prokázalo, kým ukřížovaný Ježíš je (sr. Sk 2,24–36; 3,26; Ř 1,4). To, že byli svědky Kristova vzkříšení, je uschopnilo svědčit o jeho osobě. Ježíš sám je pověřuje úkolem být svědky celému světu (Sk 1,8).

Toto pověření uvádí faktor, který je pro apoštolství nesmírně důležitý – příchod Ducha. Nejdůležitější se o něm hovoří v J 14–17, kde se slovo „apoštol“ ku-podivu vůbec nevyskytuje. Jde zde o velkou rozpravu ohledně pověření Dvanácti (slov *apostellō* a *pempō* se užívá bez rozdílu): jejich pověření od Ježíše je stejně skutečné jako Ježíšovo pověření od Boha (sr. J 20,21). Mají svědčit o Kristu, s nímž tak dlouho chodili, avšak svědectví o něm nese Duch (J 15,26–27). Ten jim bude připomínat Ježíšova slova (J 14,26), uvádět je do veškeré pravdy (tento slib byl často překrucován tvrzením, že se jeho prvotní záměr nevztahoval pouze na apoštoly) a ukazovat jim nacházející věk (církve) a Kristovu slávu (J 16,13–15). V Evangelii podle Jana nacházíme příklady tohoto procesu, kdy se význam Ježíšových slov a činů učedníkům vybavuje až po jeho „oslavení“ (J 2,22; 12,16; sr. 7,39). To znamená, že svědectví apoštolů o Kristu nezávisí na jejich dojmech a vzpomínkách, ale je vedeno Duchem svatým, který ho potvrzuje. To vyplývá z hodnocení apoštolského svědectví zaznamenaného v Evangelích.

Z tohoto důvodu apoštolové představují normu učení a obecnství v NZ církvi (Sk 2,42; sr. 1 J 2,19). Ve své době byli považováni za „sloupy“ (Ga 2,9; sr. C. K. Barrett in *Studia Paulina*, 1953, str. lnn); lze přeložit i jako „ukazatelé“. Církev stojí na apoštolském a prorockém základě (Ef 2,20; pravděpodobně se zde hovoří o svědectví SZ, avšak otázkou zůstává, zda jde také o křesťanské proroky). Apoštolové budou přisednicemi při posledním soudu (Mt 19,28) a jejich jména jsou vyryta na základních kamenech hradeb svatého města (Zj 21,14).

Apoštolské učení, které pochází od Ducha svatého, je *společným* svědectvím apoštolů, nikoli výsadou jednotlivce. (O společném zvěstování sr. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, 1936; o společném užití SZ viz C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952.) Vrchní apoštol by totiž jinak mohl zradit základní zásadu, kterou přijal, a postavit se na odpor svým spolupracovníkům (Ga 2,11nn).

Jak jsme již uvedli, synoptikové vidí v Mk 6,7nn a jeho paralelách zmenšeninu apoštolského poslání, které zahrnovalo uzdravování, vymítání démonů i kazatelskou službu. Víme, že apoštolská církev měla dar uzdravování i další mimořádné dary, např. prorocství a jazyky, které stejně jako svědectví apoštolů souvisely se zvláštním obdarováním Ducha svatého. Je však zvláštní, že ve 2. stol. v církvi chybějí a tehdejší autoři o nich píší jako o věci minulosti, resp. éry apoštolů (sr. J. S. McEwan, *SJT* 7, 1954, str. 133nn; B. B. Warfield, *Miracles Yesterday and Today*, 1953). Dokonce ani v NZ nevidíme žádné známky těchto darů, kromě míst, kde působili apoštolové. I tam, kde již dříve byla pravá víra, se zmíněné dary objevují až v přítomnosti apoštolů (Sk 8,14nn; 19,6 – z kontextu je v obou případech zřejmé, že se jedná o viditelné

a slyšitelné jevy).

Na druhé straně o tom, jak apoštolové řídili církev, hovoří NZ méně, než bychom čekali. Jsou průbírskými kameny učení, zdrojem autentické *tradicce o Kristu, jejich delegáti navštěvují sbory, které vznikají díky tomu, že do církve přicházejí nové lidi (Sk 8,14nn; 11,22nn). Avšak apoštolové neurčili své nástupce. Jeruzalémská rada, která měla mít rozhodující slovo, se skládala z apoštolů a velkého množství starších (Sk 15,6; sr. k. 12 a 22). Dva apoštolové sloužili mezi „proroky a učiteli“ sboru v Antiochii (Sk 13,1). Řízení církve bylo jedním z darů (1 K 12,28), který běžně uplatňovali v praxi místní starši. Apoštolové byli vzhledem ke svému pověření mobilní. Neměli ani výhradní právo udělovat svátosti (sr. 1 K 1,14). Někteří pokládají úřad apoštola a biskupa rané církve v 2. stol. za totožný (sr. K. E. Kirk in *The Apostolic Ministry*, str. 10), ale toto tvrzení není ničím prokazatelné.

III. Předpoklady

Je zřejmé, že základním předpokladem pro apoštolský úřad je Boží povolání, pověření od Krista. V případě Dvanácti k tomu došlo během Ježíšovy pozemské služby. Avšak i u Matěje je vědomí Božího povolání neméně evidentní: Bůh apoštola již vybral (Sk 1,24), i když se o jeho volbě ještě neví. O vzkládání rukou se zde nehovoří. Předpokládá se, že apoštolem se stane člověk, který byl Ježíšovým učedníkem od Janova křtu („počátku evangelia“) až po Kristovo nanebevstoupení, ten, kdo je obeznámen s celým průběhem Ježíšovy služby a jeho působení (Sk 1,21–22). A samozřejmě musí být svědkem vzkříšení.

I Pavel trvá na tom, že dostal přímé pověření od Krista (Ř 1,1; 1 K 1,1; Ga 1,1.15nn). V žádném případě neodvolával svou autoritu od ostatních apoštolů, kteří jej podobně jako Matěje přijali, rozhodně ho však za apoštola neurčili. Nesplňoval sice předpoklady Sk 1,21n, ale při jeho zkušenosti na cestě do Damasku se mu ukázal vzkříšený Kristus (sr. 1 K 15,8), takže mohl prohlásit, že viděl Pána (1 K 9,1), a proto byl svědkem jeho zmrtvýchstváni. Nezapomínal na to, že jeho minulost, kdy pronásledoval křesťany a vystupoval jako jejich nepřítel, vypadala jinak než u ostatních apoštolů, ale počítá se mezi ně a spojuje je se svým vlastním zvěstováním (1 K 15,8–11).

IV. Počet apoštolů

Apoštolové se v Evangelích běžně označují termínem „Dvanáct“ a Pavel ho užívá v 1 K 15,5. Jeho symbolická případnost je zřejmá a vybavuje se na takových místech, jako Zj 21,14. Celý Matějův případ se týká doplnění počtu Dvanácti. I Pavel si byl jasně vědom svého apoštolátu. Kromě toho existují v NZ případy, kdy tento titul dostávají lidé, kteří mezi Dvanáct nepatřili. Jedním z nich je Jakub, bratr Páně (Ga 1,19; 2,9). Přestože nepatřil mezi učedníky (sr. J 7,5), vzkříšený Ježíš se mu osobně ukázal (1 K 15,7). Ve Sk 14,4.14 je za apoštola označen Barnabáš, který Pavlovi slouží jako příklad toho, že mezi jeho vlastním apoštolátem a apoštolstvím Dvanácti není žádný rozdíl (1 K 9,1–6). V Ř 16,7 Pavel pravděpodobně oslovuje jako apoštoly neznámého *Andronika a Junia a v 1 Te 2,7 snad i Silvana, neboť vždy užívá osobních zájmen velmi pozorně. Za „Kristovy apoštoly“ se očividně prohlašovali i Pavlovi nepřátelé v Korintu (2 K 11,13).

Někteří naopak vehementně prosazují, aby se toho-

to označení užívalo jen o Pavlovi a Dvanácti (sr. např. Geldenhuys, str. 71nn). To by znamenalo připisovat „apoštolům“ ze Sk 14,14 a Ř 16,7 druhořadý význam a vysvětlovat Pavlovy výpovědi o Jakobovi a Barnabášovi z jiného hlediska. Další uvádějí ještě méně věrohodné vysvětlení, když předkládají teorii, že Jakob vystřídal Jakuba, syna Zebedeova, stejně jako Matěj nahradil Jidáše, nebo že Matěje ve spechú omylem povolali na místo, které Bůh zamýšlel pro Pavla. O něčem takovém však není v NZ ani zmínka. Ať už je správný výklad jakýkoli, nejjistější bude, když připustíme, že v raných dobách existovali apoštolové i mimo kruh Dvanácti. Samo Pavlovo apoštolství každou restriktivní teorii nabourává natolik, že možnost dalších Bohem povoláných apoštolů zůstává otevřená. Třeba právě na toto poukazuje 1 K 15,5,7, když rozlišuje mezi „Dvanácti“ a „všemi apoštolý“. Nicméně vše nasvědčuje tomu, že apoštolové byli svědky vzkříšení a že zjevení vzkříšeného Krista Pavlovi bylo zcela výjimečné. Jiná otázka je, zda někteří z těch, jež za „apoštolý“ označili později, patřili k sedmdesáti, které vyslal náš Pán (L 10,1nn), jak předpokládají starší autoři. Zvláštní význam Dvanácti při založení církve je mimo veškerou pochybnost.

V. Kanoničnost a návaznost

Apoštolát zahrnuje pověření svědčit slovem a znamením o vzkříšení Kristu a jeho dokončeném díle. Toto svědectví, založené na jedinečném prožitku vtěleného Krista a směřované zvláštním řízením Ducha svatého, poskytuje autentický výklad Krista a bylo vždy pro obecnou církev určující. Ve své podstatě je apoštolský úřad neopakovatelný a nepřenosný: zásadní historické zkušenosti přece nelze přenést na ty, kdo vtěleného Pána nikdy neznali ani ho neviděli vzkříšeného. Počátky křesťanské služby a její pokračování v jeruzalémském sboru přesahují rámec této stati. NZ ukazuje, jak se apoštolové starali o to, aby všude byla zabezpečena místní bohoslužba, avšak nikde se nehovoří o tom, že by se do této služby nějakým způsobem přenášely funkce apoštolů.

Takový přenos ani nebyl nutný. Apoštolské svědectví přetrvávalo v díle apoštolů a v tom, co se stalo normou pro pozdější dobu. V písemné podobě se nám zachovalo v NZ (viz Geldenhuys, str. 100nn; O. Cullmann, „*The Tradition in the Early Church*, 1956). O obnovení tohoto úřadu a jeho zvláštních darů se neusilovalo. Jde o úřad, který plnil svou funkci při zakládání církve, jejíž dějiny vždy byly jeho nadstavbou. (*BISKUP, *TRADICE)

BIBLIOGRAFIE. K. H. Rengstorf, *TDNT* 1, str. 398–447; J. B. Lightfoot, *Galatians*, str. 92nn; K. Lake in *BC*, 5, str. 37nn; K. E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry*², 1957, zejména eseje 1 a 3; A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession*, 1953 (o ostré kritice Kirka viz k. 1); J. N. Geldenhuys, *Supreme Authority*, 1953; W. Schneemelcher atd., „Apostle and Apostolic“ in *New Testament Apocrypha*, ed. E. Hennecke, W. Schneemelcher, R. McL. Wilson, 1, 1965, str. 25–87; C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle*, 1970; R. Schnackenburg, „Apostles before and during Paul's time“ in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque a R. P. Martin, 1970, str. 287–303; W. Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church*, 1971; J. A. Kirk, „Apostleship since Rengstorf: Towards a Synthesis“, *NTS* 21, 1974–5, str. 249–264; D. Müller, C. Brown, *NIDNTT* 1, str. 126–137. A.F.W.

APPIOVO TRŽIŠTĚ Tržní město a provizorní stanice v Latii, kterou založil Appius Claudius Caecus, budovatel Appiovy cesty (*Via Appia*), na níž město stálo. Nacházelo se asi 45 km od Říma a pokud můžeme věřit básníku Horatioví, bylo „plné námořníků a vyděračských hospodských“. Město leželo na S konci průplavu přes Pontinské bažiny. Patřilo k místům, kde se římstí křesťané setkali s apoštolem Pavlem (Sk 28,15). (*TRŮI HOSPODY) E.M.B.

AR Významné moábské město, ležící V od Mrtvého moře v blízkosti řeky Arnón (přesnou polohu neznáme). Něco o jeho rané historii Židé věděli ze zápisů v Knize Hospodinových bojů (Nu 21,15) a z lidových přísloví (Nu 21,28). Zdá se, že k podobným zdrojům měl přístup i Izajáš (Iz 15,1). V pozdějších etapách putování pouští měli Židé zakázáno brát moábským obyvatelům města majetek a nastěhovat se do jejich domů, protože neleželo v zemi, kterou jim Hospodin dal. (Dt 2,9.18.29; LXX „Seir“) R.J.W.

ARABA (hebr. „*arābā*). Přestože se toto slovo v hebr. textu vyskytuje často, ve své původní podobě se v č. překladech objevuje pouze v Joz 18,18 (KP).

1. Kořene „-r-b s významem „suchý“, „spaleny“, a tudíž i „pustá země“, se užívá k označení pouštní stepi (Jb 24,5; 39,6; Iz 33,9; 35,1,6; Jr 51,43; EP většinou překládá slovem „pustina“ nebo „poušť“).

2. Se členem (h- „*arābā*) označuje příkopovou propadlinu, která se táhne od Tiberiádského jezera k Akabskému zálivu. Starší komentáře sice topografický význam tohoto slova opomíjely, avšak v mnoha SZ odkazech má přesný obsah. Její poloha je spojována s Tiberiádkým jezerem (Dt 3,17; Joz 11,2; 12,3) a směrem na J až po Rudé moře a Élat (Dt 1,1; 2,8). Mrtvému moři se říká Pusté moře (Joz 3,16; 12,3; Dt 4,49; 2 Kr 14,25). Dnes se údolí dolního toku Jordánu směrem k Mrtvému moři nazývá Ghôr, „propadlina“, a Araba zřejmě začíná J od Útesů štirů a končí v Akabském zálivu. Její fyzický popis viz *JORDÁN.

3. Množ. čísla téžto slova (‘Arabot) bez členu se v jeho základním významu užívá k označení určitých pustých oblastí v Arabě, zejména v okolí Jericha (Joz 5,10; 2 Kr 25,5; Jr 39,5; EP pustiny) a v Moábské poušti. Arabot Moáb (EP Moábské pustiny) se důsledně odlišují od Sede-Moáb, pastvin a ostré pudy náhorní roviny nad příkopovou propadlinou (viz Nu 22,1; 26,3.63; 31,12; 33,48nn; Dt 34,1.8; Joz 4,13; 5,10 atd.).

4. Bét-araba (dům Araby) označuje sídliště, které se nacházelo v blízkosti Ajn el-Garby (Joz 15,6.61; 18,22).

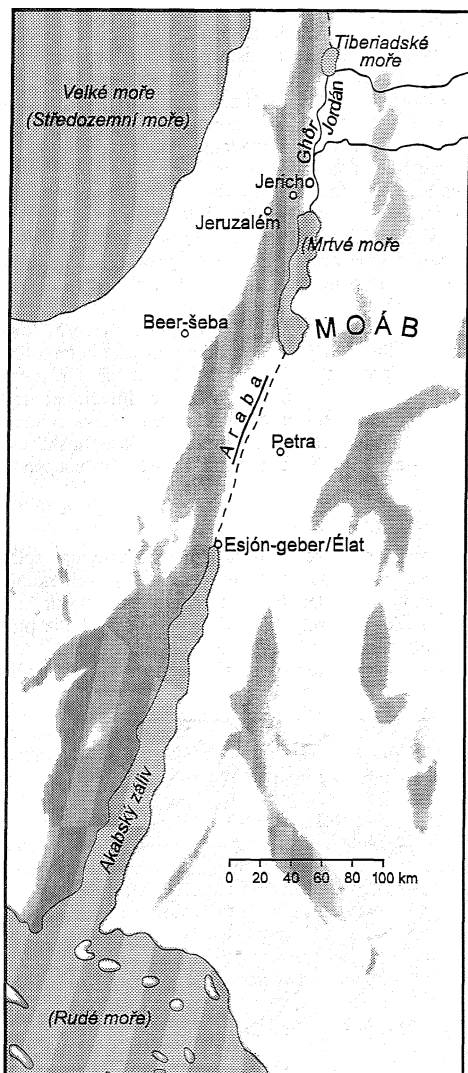
BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *Geography of the Bible*², 1974, str. 191–209. J.M.H.

ARÁBIE

I. Ve Starém zákoně

1. Zeměpis

Podloží Arabského poloostrova obsahuje masu krystalické horniny, která na Z tvoří horský hřeben o výšce až 3000 m, s vrstvmi mladších útvarů na jeho



Araba: příkopová propadlina táhnoucí se od Tiberiáského jezera k Akabskému zálivu.

V straně. V Z pohoří a zejména na JZ konci poloostrova, kde roční srážky místy přesahují 500 mm, jsou díky zavlažování vhodnější podmínky pro život a právě v této oblasti, dnešní Jemenské arabské republice, se starověká království J Arábie rozvíjela nejvíce. Hlavní města tři z nich, Kamava (Mainu), Marib (Sáby) a Timna (Kátaby), se nacházela na V svazích horského hřebene, při řekách tekoucích k V, a Šabva, hlavní město Hadramautu, ležela dále na JV, při vodním toku směřujícím z Hadramautské plošiny na SZ. Možnost usadit se nabízí i oblast srážek 100–250 mm, která se na S táhne podél Z hor a na J u pobřeží. Na celém zbyvajícím území poloostrova jsou roční srážky nepatrné a život zde závisí na oázách a studních.

Mezi svahy vytvořenými vyvěřelými vrstevy na V pobřeží daly ploché srázy vzniknout územím od stepi po písečnou poušť. Pásky pouště, které se nacházejí v této oblasti a mezi svažitým terénem uprostřed,

na J přecházejí v holou písečnou poušť al-Rub' al-Hálí („pustiny“) a na S ústí do menší pouště al-Na-fúd. Na různých místech podél úpatí svahů existují díky pramenům oázy, a tudíž i obchodní cesty. Kromě oblastí písečných a kamenitých pouští nacházíme na poloostrově většinou stepi, na nichž při nevelkých ročních srážkách vyrůstá tráva. Ta umožňuje život chudému kočovnému obyvatelstvu (*NOMÁDI), zejména v S oblasti mezi Sýrií a Mezopotámií. Tam, kde tento pás přešel v osídlené oblasti Sýrie, vyrostly metropole, jako je Petra, Palmyra a Damašek.

2. Výzkum

Prvním významnějším evropským badatelem na Arabském poloostrově byl dánský orientalista Carsten Niebuhr, který r. 1763 navštívil Jemen. R. 1812 J. L. Burckhardt na S objevil Petru, avšak zanedlouho se veškerý zájem stouštěl na J, neboť r. 1837 J. R. Wellsted zveřejnil v Evropě první jihoarabské nápisy. Podařilo se je rozluštit r. 1841 W. Gesenioví a E. Rödigerovi. Jazyku se říkalo „himjaritština“, podle království, které v posledních stoletích př. Kr. ovládalo celý JZ poloostrova, a proto je pozdější historikové považovali za místo vzniku nápisů, i když ve skutečnosti pocházely z království dřívějších. Dnes jich známe asi tisíc, především díky úsilí J. Halévyho a E. Glasera ve 2. polovině 19. stol., ale svůj podíl zde má i práce řady osamocených badatelů a z nedávné doby též výzkum Americké nadace pro zkoumání člověka (American Foundation for the Study of Man) v Adenu a Jemenu. Archeologický průzkum v J Arábii se prováděl několikrát. R. 1928 pracovali C. Rathjens a H. v. Wissmann v lokalitě Hugga v Jemenu a r. 1937–8 paní G. Caton Thompsonová objevila v Huraidě v Hadramautu chrám boha Měsíce (*syn*). Od 2. světové války prováděla Americká nadace pro zkoumání člověka výkopky v Timně a okolí (1950–1), v Maribu, kde byl objeven chrám sábského boha Měsíce 'Imqh (1952), a následně také v Ománu. Z pozdější doby lze uvést práci francouzské expedice v Šabvě.

V dalších oblastech Arábie je archeologický výzkum velmi rozsáhlý. K významným badatelům se zde řadí český orientalista A. Musil, který v letech 1909–14 cestoval po střední a S Arábii, dále N. Glueck, jenž důkladně prozkoumal Zajordání a Sínaj (1932–71), a G. Ryckmans a H. St. J. Philby, kteří v letech 1951–2 v Saúdské Arábii shromáždili několik tisíc arabských nápisů. Cesty menšího rozsahu podnikli např. Burton, Hurgronje, Doughty, Rutter a Thomas. Z nápisů nalezených na S je důležitý Taimský kámen s aramejským nápisem asi z 5. stol. př. Kr., který r. 1883 objevil Huber (*TÉMA).

3. Dějiny a civilizace

Ponecháme-li stranou kočovníky arabských stepí, jejichž život se za tisíciletí změnil jen málo, hlavní oblast historické civilizace musíme hledat na JZ konci poloostrova a v pásmu směřem na S, kde step splývá s osídlenými oblastmi Sýrie.

Ve 2. tisíciletí př. Kr. pronikly ze S na území dnešního Jemenu a Z Adenu různé semitsky mluvící kmeny, které se zde usadily a později vytvořily Sábské království (*SÁBA, 7), království Maín (*MINEICI), Kátaba a Hadramaut (Chasarnávet, Gn 10,26). Hlavní příčinou jejich rozmachu byla vhodná poloha, přímo na obchodních cestách z kadidlových zemí J pobřeží a Etiopie (*BYLNY, kadidlo) k civilizacím na S. Jako

ARÁBIE

první z těchto království vznikla zřejmě Sába. Tamější nápis z 8. stol. poukazuje na vysoce organizované politické zřízení s panovníkem (*mkrb*), který ve svém úřadu zastával i některé funkce kněžské. O jejím rozkvětu svědčí to, že platila tribut Sargonovi a Šancharibovi. Asi r. 400 př. Kr. se do popředí dostalo sousední království Ma'in, které autoritu Sáby výrazně omezilo. Ve 4. stol. vznikla monarchie v Kátábě a v poslední čtvrtině 1. tisíciletí se Sába, Ma'in, Kátába a Hadramaut střídaly v moci podle toho, komu zrovna přálo štěstí. Tento stav trval až do doby, kdy se oblasti zmocnili ģimjarovci. Na vrcholu svého rozvoje měla jihoarabská království kolonie až v S Arábii a nápisy s jejich znaky byly nalezeny v Perském zálivu a v Mezopotámii (Ur, Uruk). Na S je patrný též vliv znaků thamátských, lihjánských a safájských nápisů. Afriku podobným způsobem ovlivnily přes jazyk a písmo Etiopie.

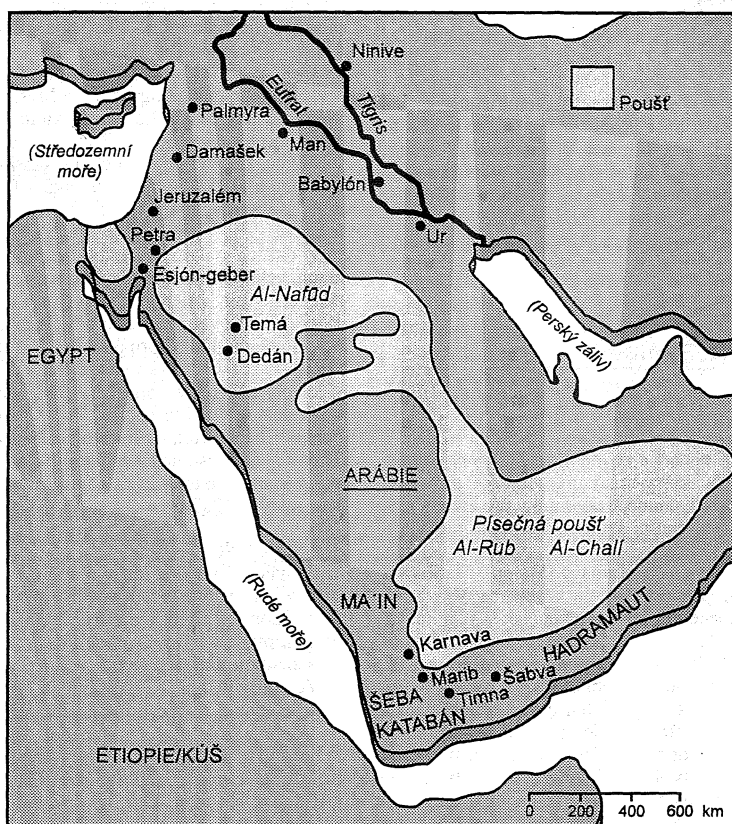
Na S tvoří historii kontakty kočovníků s civilizacemi, které sídlily v Mezopotámii a Sýrii. Je evidentní, že pronikli do Zajordánie a usadili se tam, i když v určitých periodách k tomu docházelo sporadicky. Na počátku střední doby bronzové bylo celé Zajordánie poseto osadami (*ABRAHAM), avšak asi od r. 1900 do r. 1300 př. Kr. následovalo období neúrody a počet obyvatel se opět zvýšil až ve 13. století. Jméno „Arab“ se poprvé objevuje v dobových nápisech v leptopisech Šalmanesera III., když proti němu u Karkaru (853 př. Kr.) bojoval Gindibu (*[m]gin-in-di-bu-*

[mát]ar-ba-a-a; Kurchská stéla 2. 94), a od té doby se v asyrských nápisech často používá k označení kočovníků jezdicích na velbloudech. Arabové jsou takto vyobrazeni na Aššurbanipalových basreliefech v Ninive (*VELBLOUD). Za pozoruhodnou epizodu mezopotámských dějin pokládáme pobyt babylónského krále Nabonida (556–539 př. Kr.) v Taimě (*TĚMA) na S. Zůstal tam 10 let a v *Babylóně zatím* místo něho vládl jeho syn Bel-šar-ušur (*BELŠASAR).

V 2. polovině 4. stol. př. Kr. se počalo formovat arabské království *Nabatejčů, jehož úředním jazykem byla aramejščina a hlavním městem Petra. Jako stát zaměřený na obchodování prosperoval od 2. stol. až do římského období. V tutéž dobu vytvořili Arabové sídlící jižněji ve starověké minejské kolonii lihjánské království *Dedán. V 1. stol. př. Kr. začal v Palmyře (*TADMŮR) nabývat na důležitosti jiný arabský stát, který přijal za svůj úřední jazyk aramejštinu, a jako obchodní centrum v křesťanské éře vpodstatě zastínil Petru a stal se vážným soupeřem Říma.

4. Biblické odkazy

Termín Arábie se v Písmu téměř nevyskytuje, spíše nacházíme všeobecně známé názvy menších skupin jejich obyvatel. Gn 10 uvádí řadu jihoarabských *národů jako potomky *Joktána a *Kúše. Několik převážně severoarabských kmenů obsahuje seznam Abrahamových potomků přes *Keturu a *Hagaru (Gn



Starověká Arábie.

25). Další arabské národy jsou jmenovány v Ezauově rodopisu (Gr 36). Za Jákobova života se hovoří o dvou skupinách Abrahamových potomků, Izmaelcích (*IZMAEL) a *Midjáncích, jako o obchodních s karavany (Gn 37,25–36; *NOMÁDI). Styky s Arábií nabývaly ve SZ vyprávění na významu až v době Šalomounově, a to zejména v důsledku rozsáhlých obchodních vztahů, v nichž hrál klíčovou roli přístav Esjón-geber u Rudého moře. To zdůrazňuje slavná návštěva královny ze *Sáby (1 Kr 9,26–28; 10) a tribut, který Šalomoun dostával od *mal'ké'arab* (2 Pa 9,14), což č. překlady interpretují „arabští králové“. Zdá se, že jméno **arāb*, **arābī* původně znamenalo „poušť“ nebo „step“, rozšířením pak vzniklo „obyvatel stepi“, takže v kontextu Bible označuje převážně lidi, kteří obývali polopouštní oblasti na V a J od Palestíny (*SYNOVÉ VÝCHODU). Nelze však s jistotou říci, zda vždy představuje vlastní jméno „Arab“, nebo jako hromadné podstatné jméno znamená „obyvatel stepi“. Tuto otázku dále komplikuje skutečnost, že existuje ještě etymologicky odlišný kořen **rb* = smístit se, přičemž jeden z jeho tvarů je vokalizované **ereb*, jež se v určitých kontextech chápe ve smyslu „smíšené množství“. Tato forma se objevuje v 1 Kr 10,15 s paralelou v 2 Pa 9,14. Rozdíl je dán především masoretskou vokalizací. Význam tohoto slova musíme proto pokaždé určit spíše podle kontextu než z jeho tvaru. V tomto případě lze bez obav překládat „Arábie“ či snad ještě lépe „Arabové“.

V 9. stol. dostal judský král Jóšafat tribut od **arābī* (2 Pa 17,11), ale jeho nástupce Jórama **arābī* napadli a unesli mu manželky i syny (2 Pa 21,16–17), kromě nejmladšího Achazjáše (2 Pa 22,1). V 8. stol. zvrátil situaci Azarjáš, který ke svému království opět připojil *Élat (2 Kr 14,22).

Prestože se o jihoarabských královstvích vědělo (např. JI 4,8), Izrael většinou pěstoval styky s kočovnými kmeny ze S. Za Chizkijášovy vlády byli tito lidé velice známí (Iz 13,20; 21,13) a někteří z nich dokonce sloužili jako žoldnéři při obraně Jeruzaléma před Sancheribem (*lamēlur-bi*; Taylor Prism 3. 31). V Jóšijášově době (Jr 3,2) a na sklonku Judského království začali Arabové získávat pověst dobrých obchodníků (Jr 25,23–24; Ez 27; *KĚDAR).

Příkladem silící tendence Arabů usazovat se a budovat střediska obchodu je *Gešem Arabský, který se – hlavně ze strachu před konkurencí – snažil zabránit Nehemjášovi v obnově Jeruzaléma (Neh 2,19; 6,1). Dále následovalo království Nabatejců. Označení „Arab“ v apokryfích spisech se zpravidla vztahuje na tyto lidi (1 Mak 5,39; 2 Mak 5,8) a „Arábie“, kam odešel apoštol Pavel (Ga 1,17), byla pravděpodobně součástí nabatejského panství.

BIBLIOGRAFIE. a) Obecná: J. Bright, *A History of Israel*², 1972; I. Eph'al, *JAOS* 94, 1974, str. 108–115; W. C. Brice, *South-West Asia*, 1966, str. 246–276; W. B. Fisher, *The Middle East. A ... Geography*⁶, 1971, str. 441–478; H. Field, *Ancient and Modern Man in South-western Asia*, 1956, str. 97–124 a skládací kapsní mapa; P. K. Hitti, *History of the Arabs*⁶, 1956, str. 1–86; J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, přetištěno 1969 s úvodem od G. W. van Beeka; A. Grohmann, *Arabien*, 1963; G. W. van Beek in G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East*, 1961, str. 229–248; A. K. Irvine in *POTT*, str. 287–311; S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, 1957, str. 181–207, 243; *The Semites in Ancient History*, 1959, str. 104–132; G. Ryckmans, *Les religions ara-*

bes préislamiques, 1951.

b) J Arábie: A. F. L. Beeston, *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian*, 1962; B. Doe, *Southern Arabia*, 1971; o americkém archeologickém průzkumu v J Arábii: R. le B. Bowen a F. P. Albright, *Archaeological Discoveries in South Arabia*, 1958; řada dalších publikací vydaných v Johns Hopkins Press, Baltimore pro Americkou nadaci pro zkoumání člověka; R. L. Cleveland, *An Ancient South Arabian Necropolis*, 1965.

c) S Arábie: W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*³, rev. W. R. Smith a M. J. de Goeje, 1896; A. Musil, *Oriental Explorations and Studies*, 1–6, 1926–8; N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, I–IV (*AASOR* 14, 15, 18, 19, 25, 28), 1934–51; populárnější publikace – *The Other Side of the Jordan*², 1970; *The River Jordan*, 1946; a *Rivers in the Desert*, 1959; viz též *BA* 22, 1959, str. 98–108; B. Dee, *Southern Arabia*, 1977; F. V. Winnett a W. L. Reed, *Ancient Records from North Arabia*, 1970; o Témě viz R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, 1929, str. 105–166; C. J. Gadd in *Anatolian Studies* 8, 1958, str. 79–89. T.C.M.

II. V Novém zákoně

Název Arábie neoznačoval jako dnes celý velký poloostrov mezi Rudým mořem a Perským zálivem, ale jen území bezprostředně na V a na J od Palestíny. Tuto oblast obýval arabský kmen či kmeny *Nabatejců, kteří se zde usadili během 3. stol. př. Kr. Do 1. stol. ovládli oblast, která se táhla od Damašku na S po Gázu na J a poušť na V. Jejich hlavním městem byla Petra, vystavěná z červeného kamene.

O Arábii se v NZ hovoří pouze dvakrát. Pavel vypráví, jak po svém obrácení odešel do Arábie (Ga 1,17). O této epizodě již v Novém zákoně žádná další zmínka není. Nevíme jistě, kam přesně Pavel šel. Pod pojmem Arábie si Řekové a Římané představovali Nabatejské království, a proto je pravděpodobné, že směřoval právě tam, možná do hlavního města Petry. Důvod jeho cesty není jasný – možná chtěl být sám s Bohem. K. Lake předpokládá, že tam apoštol Pavel řídil kazatelskou misi, protože v Listu Galatským, kde tuto cestu zmiňuje, není zdůrazněn protiklad mezi kontaktem s křesťany v Jeruzalémě a samotou s Hospodinem na poušti, ale mezi okamžitým uposlechnutím Božího posláni kázat pohanům a cestou do Jeruzaléma, kde by k tomu dostal pověření (*The Earlier Epistles of St Paul*, 1914, str. 320n).

Podruhé se v NZ termínu Arábie užívá v užším smyslu k označení Sínajského poloostrova, případně území bezprostředně na V, napříč Akabským zálivem (Ga 4,25).

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, str. 547n, 649; *HDAC; IDB*; J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934. w.w.w.

ARAD

1. Kenaanské město v Judské poušti, jehož král začal na Izraelce během jejich putování. Arad byl zničen a přejmenován na *Chormu (Nu 21,1nn; 33,40). Joz 12,14 uvádí krále Aradu a krále Chormy mezi poraženými, zatímco Sd 1,16n hovoří o tom, že se v této oblasti usadili Kénijci, Juda s Šimeónem zničili Sefat a přejmenovali ho na *Chormu. Dnes se město jmenuje Tell Arad a leží 30 km SV od Beer-šeby. Ar-

ARAM, ARAMEJCI

cheologický výzkum zde v letech 1962–1974 prováděli J. Aharoni a R. B. K. Amiran. V rané době bronzové zde existovalo velké opevněné město (Dolní město), později zpustlo a zůstalo neobydlené až do počátku doby železné, kdy byl násep osídlen z jedné strany. Pevnost vybudovaná v 10. stol. př. Kr. se využívala až do 6. století. V jednom jejím rohu se nacházela svatyně s kamennými oltáři a pilíři, několikrát přestavovaná. Střepy s hebrejskými nápisy, které se v ní našly, obsahují mimo jména kněžských rodů Pašúr a Meremót. Další texty byly objeveny v jiných částech pevnosti. Zabývají se vojenskými záležitostmi a dodávkami v těžkých letech kolem r. 600 př. Kr. Jeden z nich se zmiňuje o „domě JHWH“. Je možné, že Arad pozdní doby bronzové (kenaanský Arad) je dnešní Tell Malehatab, 12 km na JZ. *Šišak po své invazi zanesl do seznamu dva Arady – Arad Rabbat a Arad Jerúcham. Viz *EAEHL*, I, s.v.; a *K*utu-vot 'Arad*, 1975.

2. Benjaminovec, syn Beriúv (1 Pa 8,15n).

A.R.M.

ARAM, ARAMEJCI

I. Předkové a nositelé tohoto jména

1. Šémův syn, uvedený spolu s Élamem, Ašúrem a dalšími v Gn 10,22n a 1 Pa 1,17, který sám měl čtyři syny. O tomto spojitosti Arama s V a SV částmi starověkého Východu viz níže II, I.

2. Osobní jméno příslušníků a vůdců pozdějších klanů v době praotců a po ní: Aram, vnuk Abrahamova bratra Náchora (Gn 22,21), „aramejská žena“ (EP) měla od Manasesa syna Makíra (1 Pa 7,14), jiný Aram je uveden jako potomek Ašerův (1 Pa 7,31).

V rodopisech Mt 1,3–4 (KP i EP) a L 3,33 (KP) je Aram jen matoucí ř. tvar zcela jiného jména Ram.

II. Lidé, země a jazyk

1. Počátky

Z klínopisných zdrojů se dovidáme, že od 3. tisíciletí př. Kr. téměř z celého území obklopujícího Arabskou poušť neustále pronikaly polokočovní národy do Sýrie a Mezopotámie. V Mezopotámii se za vlády akkadských králů a 3. dynastie Uru (asi 2400–2000 př. Kr.) dostali tiito „lidé ze západu“ (*MARTU* v sumerštině, *Amurru* v babylónštině) přes Tigris do stepí dále na V až k iránským pohořím. Tě důkazů je zřejmé, že se jim tam dobře dařilo. (Podrobný rozbor viz J.-R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au Temps des Rois de Mari*, 1957, str. 147n, 166, 177n, 196.) Avšak tyto SV oblasti zdaleka nebyly neobydlené. Ve stepích a kopcích za nimi žili Churrijci a obě populace se zcela jistě promísily. Tato fakta dokládají původ Aramejců, tak jak jej známe z biblických i mimobiblických pramenů.

V tomto období se hovoří o osadě Aram(e.i) v oblasti V Tigridu S od Élamu a VSV od Asýrie. Souvisí-li tato skutečnost s přítomností západosemitsky mluvících osadníků na tomto místě, pak je lze důvodně považovat za protoaramejce. Kupper tento výklad odmítá, avšak zjevně zde pominul důležitost některých SZ pasáží. Spojitost prvních „Aramejců“ s V a SV je zřejmá z Gn 10,22n, kde Aram, Élam a Asýrie figurují pohromadě – což dokazuje velice rané datum. V této tradici později pokračuje Am 9,7: Bůh vyvedl Izrael z Egypta (J), Pelištejce z Kaftóru

(Z) a Aramejce z Kíru (SV). Kír se pak objevuje už jen jednou (Iz 22,6), kde – místo Asýrie – stojí spolu s Élamem, takže Ámos je v souladu s Gn 10 a se zjištělým výskytem protoaramejců na SV. Na základě klínopisných důkazů (avšak bez užití zde uvedených biblických veršů) existenci těchto prvních Aramejců přijali A. Dupont-Sommer, *VT Supp.* sv. I, 1953, str. 40–49, dále S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, str. 66–67 a v dřívějších dílech, a M. McNamara, *Verbum Domini* 35, 1957, str. 129–142. Tuto teorii na druhé straně odmítají (např.) I. J. Gelb, *JCS* 15, 1961, str. 28, pozn. 5; D. O. Edzard, *Die zweite Zwischenzeit Babylonien*, 1957, str. 43, pozn. 188.

Je ověřeno, že výraz Aramu se používal jako osobní jméno ve 3. dynastii Uru (kolem r. 2000 př. Kr.) a v Mari (18. stol. př. Kr.). V Alalachu v S Sýrii se přibl. v této době vyskytuje tvar Arammú – zdvojené „m“ sr. s hebr. **rammí* = Aramejec. To souhlasí s Aramem jako starozákonním osobním jménem této doby. Je dokonce možné, že jméno Aram je churrijské; v Alalachu a v Nuzi se objevuje několik složených jmen churrijského typu s počátečním Aram- nebo Arim (Kupper, *Nomades*, str. 113). „Aram“ mohlo být jméno kmenové skupiny, která poprvé překročila Tigris a dostala se do churrijských oblastí, a Churrijci jim pak začali označovat všechny západosemitsky mluvící přichozí a přistěhovalce (sr. výše uvedené sumerské a babylónské užívání výrazu *MARTU* a *Amurru*) – odtud pak jeho výskyt v místních názvech, anebo mohlo jít o churrijské přízvisko, což by lépe vysvětlovalo skutečnost, že se objevuje v osobních jménech. Jelikož se Churrijci do 2. tisíciletí rozšířili po celé horní Mezopotámii až do Sýrie, mohli tohoto výrazu užívat pro označení mnoha západosemitských osadníků žijících v těchto oblastech. Informace o nich jsou známy i z jiných než churrijských klínopisných zdrojů (např. Mari), možná i hanejských, sutejských a dalších klínopisů, což je však nejisté.

2. Raná historie (19.–12. stol. př. Kr.)

Hebrejští praotcové se po odchodu z Uru nejdříve usídlili v horní Mezopotámii, v Cháranu (Gn 11,28–32), jenž se nacházel v oblasti „Aram-naharajim“ (viz níže). Část rodiny zde zůstala (Náchor, Betúel, Lában) jako „Aramejci“ (takto jim říkali podle místa, kde žili) a ostatní (Abraham) pokračovali do Kenaanu. Manželky Izáka i Jákoba však pocházely z aramejské větve rodiny (Gn 24,28nn), což zcela opodstatňuje pozdější vyznání Izraelců v Dt 26,5, že jejich „otcem“ byl „Aramejec bloudící bez domova“ (= Jákob). V Jákobově a Lábanově rodině se již projevovaly některé dialektické rozdíly („kenaanské“ a „aramejské“ nářečí), viz Gn 31,47; sr. též ranou formu této aramejské věty, kde se užívá přímého genitivu, nikoli opisu s *di*.

Aram-naharajim („Aram dvou řek“) či Pádan-aram bylo v zásadě území podél velkého ohybu řeky Eufrat po Karkemíš, s nímž hraničilo na Z, a jeho V hraničí tvořila řeka Chabúr. V této oblasti vzniklo churrijské království Mitanni (16.–14. stol. př. Kr.). V *Amarnských dopisech (kolem r. 1360 př. Kr.) se nazývá *Nahrima* s kenaanským duálem v „m“ (jako hebr.), zatímco v egyptských textech přibl. z let 1520–1170 př. Kr. se objevuje tvar *Nhrm*, který jasně vyukazuje aramejský typ duálu v „n“, nepřizpůsobený kenaanskému jako v listech z Amarny. Egyptská podoba slova vznikla díky kontaktu Aram-naharajimu s egyptskými vojsky a dokazuje, že se zde aramejské nářeční tvary vyskytovaly od 16. stol. př. Kr. Tvary *Nahrima/Nhrm*

zmiňuje stručně Gelb, *Hurrians and Subarians*, 1944, str. 74 a pozn. 208. Další zmínky o (proto)aramských tvarech v této oblasti z počátku 2. tisíciletí nacházíme in Albright, *AJO* 6, 1930–1, str. 218, pozn. 4.

Z Ugaritu (14.–13. stol. př. Kr.) pocházejí dále osobní jména Armeja a B(e)n-Arm(e)j(a) a území nazývané „pole Aramejců“ (Kupper, *Nomades*, str. 114). Egyptská zmínka o Aramu se objevuje za vlády Amenofise III. (kolem r. 1370 př. Kr.), sr. E. Edel, *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III*, 1966, str. 28n. Místní název „Aram“ nebo „Pa-Aram“ na egyptském papýru Anastasi III. (13. stol. př. Kr.) pak pravděpodobně označuje Aram, nikoli Amuru. Právě ve 13. stol. byl z *Petóru (v 'Amavě?) u řeky Eufrat v Aramu (Aram-naharajimu) a „východních hor“ najat Bileám, aby prokrel Izrael (Nu 22,5; 23,7; Dt 23,5).

V chaosu, který postihl Z část starověkého V hned po r. 1200, kdy mořské národy zničily chejetskou říši a poškodily Syropalestinu (*KNAAN; *EGYPT, historie), byl jedním z utlačovatelů Izraele oportunistů *Kúšan Rišátajimský, král Aram-naharajimu, jehož rozsáhlé, avšak křehké panství trvalo pouze 8 let (Sd 3,7–11). Ještě později (kolem r. 1100 př. Kr.?), v době soudců, se již mohlo bohům Sýrie oficiálně říkat „bohové Aramu“ (Sd 10,6 – hebr.). Tento trend se upevňuje s rostoucím přílivem Aramejců, kteří se usazují v Sýrii a Mezopotámii na konci 12. a v 11. stol. př. Kr. a zakládají aramejské státy. Právě v této době se asyrský král Tiglat-pileser I. (1100 př. Kr.) marně snažil zastavit postup „Achlamu, Aramejců“ povodním středního Eufratu (*ANET*, str. 275). Pojem Achlamu se vyskytuje v 13., 14. a (jako osobní jméno) v 18. stol. př. Kr. Reprezentuje národ aramejského typu, což opět svědčí o kontinuitě Aramejců z ranějších do pozdějších dob. O tomto úseku viz též Kupper, *Nomades*; R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, 1948; A. Malamat, *The Aramaeans in Aram Naharaim and the Rise of Their States*, 1952 (hebr.); M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957; *ANET*, str. 259 a pozn. 11.

3. Izrael a aramejské státy (asi 1000–700 př. Kr.)

a) *Saul (asi 1050–1010 př. Kr.)* Během své vlády musel Saul bojovat proti mnoha nepřítelům Izraele: Moábům, Amónovcům a Edómcům na V, Pelištejcům na JZ a „králům Soby“ na S (1 S 14,47; LXX králi). To se odehrávalo zřejmě na vrcholu jeho moci (kolem r. 1025 př. Kr.), před definitivním pádem jeho vlády.

b) *David (asi 1010–970 př. Kr.)* První Davidovy kontakty s Aramejci, o nichž víme, představují jeho styky s gešúrským králem Talmajem, synem Ammihúra. David se oženil s jeho dcerou (měla s ním syna Abšalóma) během své počáteční sedmileté vlády v Chebrónu (1010–1003 př. Kr.) – 2 S 3,3,5. Talmaj v Gešúru vládl i později během Davidova panování, když tam na 3 roky uprchl Abšalóm (2 S 13,37–39). V druhé polovině své vlády se David střetl s Rechóbovým synem Hadad-ezerem, králem Aram-sóby (S od Damašku). Tento král rozšířil své panství až k Eufratu (když si podrobil svého nepřítele, chamátského krále Toi – 2 S 8,10), avšak jeho S poddaní se zřejmě vzbouřili, protože když na něho David zaútočil, Hadad-ezer se tam právě chystal „obnovit“ svoji moc (2 S 8,3). Je možné, že David a Toi považovali Hadad-ezera za příliš nebezpečného. V každém případě David ke svému království připojil Damašek a chamátský král Toi se stal jeho (podřízeným) spojencem

(2 S 8,5–12). Po povstání proti Hadad-ezerovi pravděpodobně následovaly dvě trestné výpravy, v nichž ho David jako spojence Amónovců (2 S 10; 1 Pa 19) a ostatních aramejských států porazil (viz Unger, str. 42–46). Ačkoli se nehovoří o časovém sledu událostí popsanych v 2 S 8,3–12 a 2 S 9–12, je pravděpodobné, že válka Amónovců předcházela střetu z 2 S 8. David byl proto nepochybně silnější než Hadad-ezer a podmanil si celou Sýrii. O dřívější rozsáhlé, avšak krátkodobé Hadad-ezerově vládě se zmiňují pozdější asyrské texty, které hovoří o tom, jak se za Aššur-rabiho II. (asi 1012–972 př. Kr.) „král Aramu“ zmocnil Petóru (Pítru) a Mutkinu na obou stranách Eufratu. To může nasvědčovat tomu, že tam bylo založeno aramejské království Bit-Adini – snad základna Hadad-ezerova vojska ze Zaeufratí. Další diskusi o této otázce viz in Landsberger, *Sam'al I*, 1948, str. 35, pozn. 74; Malamat, *BA* 21, 1958, str. 101–102.

c) *Šalomoun (asi 970–930 př. Kr.)* Pravděpodobně v první polovině své vlády přemohl Šalomoun „Chamat-sóbu“, tj. zřejmě potlačil povstání v J části Chamátu, která sousedila se Sóbou (vzpouřila proti postavení podřízených spojenců?). V každém případě byla Šalomounova nadvláda natolik silná, že zde mohl nechat budovat města skladů (2 Pa 8,3–4). Již koncem Davidovy vlády, po porážce sóbského krále Hadad-ezera, se objevuje postava mladého bufiče Rezóna, který kolem sebe shromáždil skupinu záškodníků. Určitou dobu neznamenal více než kterýkoli jiný potulný rebel, ale v druhé polovině Šalomounova panování se zmocnil Damašku a stal se tam králem. Šalomouna, proti němuž vždy vystupoval, přežil jen o krátký čas (1 Kr 11,23–25). Zdá se, že Rezón vystupoval v roli povstalec asi až do r. 955 př. Kr., v Damašku vládl přibližně v letech 955–925 př. Kr., kdy „plný dnů“ zemřel a damašského trůnu se zmocnil nový „silný muž“ Chezjón.

d) *Chezjónova dynastie* Tento nový oportunistů založil panovnický rod, který se držel u moci jedno století. Chezjón (asi 925–915?), jeho syn Tabrimón (asi 915–900?) a vnuk Ben-hadad I. (asi 900–860?) jsou v tomto pořadí doloženi v 1 Kr 15,18. (Melkartovu stélu, o níž se běžně předpokládá, že na tuto linii poukazuje také [*DOTT*, str. 239–41; *ANET*, str. 501], ve skutečnosti nelze takto s jistotou říct). Tito vládcové urychleně z Damašku vytvořili hlavní království Sýrie, s nímž mohl soupeřit pouze Chamát. Když judského krále Ásu napadl izraelský král Baeša, hledal pomoc u Ben-hadada I. (1 Kr 15,18nn).

*Ben-hadad, jenž se střetl s Achabem (1 Kr 20) a kterého v Joramově době, asi r. 843 př. Kr., zabil Chazael (2 Kr 6,24nn; 8,7–15), je pravděpodobně jiný král – Ben-hadad II. (asi 860?–843). Lze však souhlasit i s Albrightem, že jde stále ještě o Ben-hadada I. (v tom případě asi 900–843 př. Kr., což je na panování dlouhá doba, ale ne zcela výjimečná). Tento Ben-hadad II./I. je téměř jistě Adad-idri („Hadad-ezer“) z Damašku, na něhož v letech 853, 849, 848 a 845 př. Kr. útočil Šalmaneser III. a jehož smrt rukou *Chazaela, který po něm nastoupil na trůn, rovněž připisujeme Asyřanům. Panovníci starověkého Blízkého východu běžně mivali dvě jména, takže Ben-hadad/Adad-idri zde představuje jen další příklad. Právě damašský král Ben-hadad a Irchuleni z Chamátu vedli tažení proti Asýrii a přispěli největším počtem vojáků, i když jejich snahám se v tomto ohledu r. 853 u Karkaru vyrovnal izraelský král Achab (*ANET*, str. 278–281; Wiseman in *DOTT*, str. 47).

ARARAT

e) *Od Chazaela po Rezína* Samozvanec *Chazael (asi 843–796 př. Kr.) se téměř okamžitě střetl s izraelským králem Jóramem (842/1 př. Kr.), sr. 2 Kr 8,28n; 9,15. V této době získal izraelský trůn Jehú. Jelikož však on i další králové patřili mezi asyrské poplatníky (*ANET*, str. 280; *DOTT*, str. 48; *IBA*, str. 57, obr. 51), postavil se v letech 841 a 837 př. Kr. proti této velmoci Chazael sám (Unger, *op. cit.*, str. 76–78). Poté, ještě za Jehúovy vlády, napadl Izrael, přičemž se zmocnil Zajordání (2 Kr 10,32n), a v útočích pokračoval po celou dobu Jóachazovy vlády asi 814/3–798 př. Kr. (2 Kr 13,22). K dočasné úlevě však přece jen došlo: Bohem poslaným „zachránce“ (2 Kr 13,5) tenkrát snad byl asyrský panovník Adad-nirari III., který proti Chazaelovi (nazývaným „Mari“) zasahoval přibližně v období 805–802 př. Kr.

V prvních letech vlády izraelského krále Jóaše útlak pokračoval ze strany Chazaelova syna Benhadada III. (2 Kr 13,3). Přesto Jóáš (asi 798–782/1 př. Kr.) získal území, o které Izraelce připravil Chazael, od Benhadada zpět, tak jak to Hospodin zaslíbil skrze Elišu (2 Kr 13,14–19,22–25). Benhadad nastoupil na trůn asi r. 796 př. Kr. a podle údajů na Zakirově stéle (viz Unger, *op. cit.*, str. 85–89; *DOTT*, str. 242–250) panoval zhruba do r. 770 př. Kr. Stál v čele mocné koalice proti chamátskému vládci Zakirovi, samozvanci z La'áše, který se zmocnil celého chamátského království. Avšak Zakir a jeho spojenci Benhadadovu koalici porazili, což znamenalo konec nadvlády aramejského damašského království v Sýrii.

Brzy potom se poníženy Damašek dostal do područí izraelského krále Jarobeáma II. (2 Kr 14,28). Ještě později, snad po smrti Jarobeáma II. r. 753 př. Kr., se v Damašku objevil král *Rezín (asyr. Raḫianu) a vyhrožoval Judovi kvůli jeho spolenectví s Izraelem, přičemž se dokonce (jako Chazael) znovu zmocnil Zajordání. Judský král Achaz se však obrátil s prosbou o pomoc na asyrského vládce Tiglatpilesera III., který pak r. 732 př. Kr. Resína porazil a zabil (2 Kr 16,5–9; *ANET*, str. 283) a deportoval nešťastné Aramejce do Kíru, jak prorokoval Amos (1,4–5). Ironií bylo, že se jednalo o jejich starověkou vlast.

f) *Jiná aramejská království* jsou v Písmu zmíněna jen zřídka: R. 701 př. Kr. se Sancherib před Chizkijášem vysmíval neschopnosti králů a bohů *Arpádu, *Chamátu, *Gózanu, *Cháranu, *Resefu (asyr. Rašappa) a „synů Edenu v Telasáru“ (2 Kr 18,34; 19,12n). Posledně jmenovaní jsou obyvatelé aramejské provincie (dřívejšího království) Bit-Adiní neboli Bét-edenu z Am 1,5.

BIBLIOGRAFIE. M. F. Unger, R. T. O'Callaghan, A. Malamat (spisy citované na konci II,2); A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, 1949. Konkrétní studie obsahují: R. de Vaux, *RB* 43, 1934, str. 512–518, a A. Jepsen, *AFO* 14, 1941–4, str. 153–172 a *ibid.* 16, 1952–3, str. 315–317; český Královská tažení ve starém Východě, Vyšehrad 1987; B. Mazar, *BA* 25, 1962, str. 98–120, o Damašku a Izraeli; E. O. Forrer, in Ebeling a Meissner, *Reallexikon der Assyriologie*, 1, 1932, str. 131–139 (*Aramu*), a B. Landsberger, *Sam'al I*, 1948; W. F. Albright in *AS* 6, 1956, str. 75–85, o prolínání asyrského a aramejského politického života a umění; A. Malamat in *POTT*, str. 134–155. Náписы, sr. J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, 2, 1975.

4. Jazyk

Viz *JAZYK STARÉHO ZÁKONA.

Je třeba si uvědomit, že vskyt arameismů v SZ hebrejštině často svědčí o *rané*, nikoli pozdní době vzniku textu. Viz stopy aramejských tvarů v 2. tisíciletí (II,2 výše). Aramejščina ovlivnila jazyk v Palestině díky existenci aramejských států v Sýrii, které existovaly přinejmenším od Saulovy vlády, a sňatkům v době Davidově (Talmaj). Některé „arameismy“ jsou však ve skutečnosti hebraismy (či kenaanismy) v aramejštině (sr. K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, str. 143–146; A. Hurwitz, *IEJ* 18, 1968, str. 234–240).

5. Aramejská kultura

Jedním z největších přínosů Aramejců do starověké kultury Blízkého východu byl jejich jazyk. Nejdříve se uplatňoval v obchodě a diplomacii, pak se rozšířil jako dorozumivací nástroj (viz výše), ale stal se též literárním prostředkem (viz R. A. Bowman, „Aramaic, Arameans and the Bible“, *JNES* 7, 1948, str. 65–99). Achikarovy příběhy a přísloví jsou situovány do Asýrie za Sancheriba a zřejmě v té době také vznikly. Z 5. stol. př. Kr. pocházejí náboženské texty psané demotickým (egyptským) písmem (Bowman, *JNES* 3, 1944, str. 219–231) a papyrus Blacassiani (G. A. Cooke, *A Textbook of North-Semitic Inscriptions*, 1903, str. 206–210, č. 76). Ještě později vznikají texty magické, mezi nimi i jeden z éry Seleukovců, psaný klinovým písmem (C. H. Gordon, *AFO* 12, 1937–9, str. 105–117). V křesťanské éře měla syrština široké pole působnosti v křesťanské literatuře. Hlavními bohy Aramejců byli Baal-šamajin a jiné formy Baala, bůh bouřky Hadad, kenaanská božstva jako Marduk, Nébo, Šamaš apod. (J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, 1967, str. 33nn). Viz Dupont-Sommer, *Les Araméens*, str. 106–119; D'orme a Dussaud, *Religions, Babylonie, etc.*, 1949, str. 389nn. K.A.K.

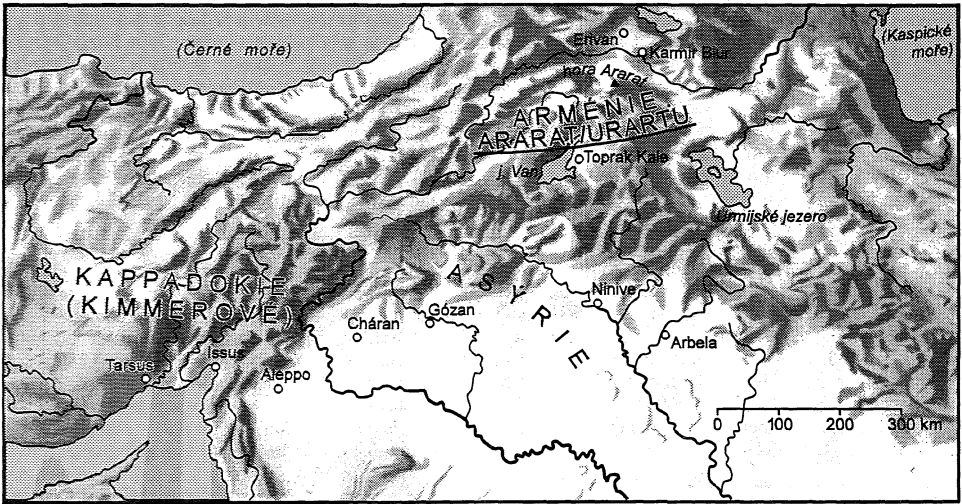
ARARAT

I. Biblické důkazy

Jméno Ararat se v Bibli vyskytuje 4x. Byla to hornatá či kopcovitá oblast (*hārē* „*rārāṭ*“ = pohorí Ararat), kde se zastavila Noemova archa (Gn 8,4. Zprávy, které s Noemovou archou a *potopou dávaly do souvislosti údajně zbytky dřeva z jezera Kop na hoře Ararat, nebyly archeologicky potvrzeny a dřevo zřejmě nepochází z doby před r. 2500 př. Kr.). Jedná se o zemi (*'eres*), do níž uprchli Adramelek a Saeser, když zavraždili svého otce Sancheriba (2 Kr 19,37 = Iz 37,38), a království (*mamlākā*), které Jeremjáš v proctívání vyzýval, aby spolu s Miní a Aškenazem zničilo Babylón (Jr 51,27). V Lxx Izajášovi se překládá jako Arménie.

II. Mímobiblické důkazy

O tom, že biblický „*rārāṭ*“ bylo království *Urartu*, známé z asyrských nápisů, které hrálo prím v době asyrské říše nedaleko jezera Van v Arménii, téměř není pochyb. Zatímco se o něm asyrští králové často zmiňovali jako o obtížném S sousedovi, ono samo podléhalo značnému vlivu mezopotámské civilizace. V 9. stol. zde kvůli psaní v urartštině (nazývané též „vanština“ nebo „chaldština“, nezaměňovat s „chaldějštinou“), což nebyl jazyk příbuzný s akkadštinou, přijali a upravili klinové písmo. Známe téměř 200 urartských nápisů, v nichž se tato země nazývá *Biai-*



Poloha Araratu v Arménii.

nae a její obyvatelé jako „děti haldího“, což byl tamější bůh. Archeologický výzkum v Toprak Kale, části starověkého hlavního města Tušpy, u břehů jezera Van, v Karmir Bluru, městě nedaleko Jerevanu v Arménii, a v Altıng Tepe, blízko Erzinkanu, vynesl na světlo ukázky umění a architektury.

III. Urartu

Ve 13. stol., kdy je Urartu poprvé zmíněn v nápisech Šalmanesera I., se jeví jako malé knížectví mezi jezery Van a Urmíjským, ale zdá se, že během následujících století, kdy Asýrie procházela obdobím úpadku, jeho moc vzrostla. V 9. stol. narůstá počet zpráv o asyrských taženích proti Urartu, jehož území se v té době značně rozšířilo S i Z směrem. Kolem r. 830 př. Kr. založil Šardur I. novou dynastii a za své hlavní město ustanovil Tušpu. Jeho bezprostřední nástupci hranice udrželi, ale na konci 8. stol. královstvím tvrdě otfáslы kimmerské (*GOMER) nájezdy a pak už ho jen nakrátko v polovině 7. stol. upevnil Rusa II. Ten snad byl králem, jenž poskytl útočiště Sancheribovým vrahům. Konec Urartu je mlhavý, ale s jistotou víme, že indoevropský hovořící Arméni zde žili již na konci 6. stol. př. Kr. Svědčí o tom behistúnský nápis, který ve staroperské verzi uvádí *arminjia*, zatímco babylónský překlad čte *uraštu* a aramejská verze z Elefantiny píše *ʾrṣt*. Urartu jako stát zanikl pravděpodobně na začátku 6. stol., přibl. v době Jeremjášových prorockých výzev.

BIBLIOGRAFIE. A. Goetze, *Kleinasien*², 1957, str. 187–200, 215–216; F. W. König, *Handbuch der chaldischen Inschriften (AfO, Beiheft 8)*, I, 1955, II, 1957; M. N. van Loon, *Uartian Art*, 1966. T.C.M.

ARAVNA (hebr. *ʾarawná*, též *hāʾarawná*, *ʾaranjá*). V 2 S 24,16nn jméno jednoho Jebúsejce. Když u jeho humna přestal Hospodinův anděl šířit zkázu, David je koupil, aby tam mohl postavit oltář. Chtěl na něm obětovat z vděčnosti za zastavení moru, který propukl po jeho svévolném sčítání lidu. V 1 Pa 21,18nn (kde je Aravna nazývána jako Ornán) David kupuje i pozemek v okolí humna s úmyslem vybudovat na tomto místě chrám. Ten ve stanovený čas postavil Šalomoun

(1 Pa 22,1; 2 Pa 3,1). Aravnovo jméno bylo odvozeno z chetejského *aravanis* = svobodný člověk, šlechtic. H. A. Hoffner (POTT, str. 225) uvádí, že správné čtení je zde spíše *ʾwrn* (sr. Pa a LXX) = churrijský *evrine* = pán. V ugartických textech se jako osobní jména vyskytují jak *ʾwrn* (churrijsky), tak *irwn* (chetejsky) (F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, 1967, str. 224, 272). V 2 S 24,16 jménu předchází určitý člen a ve v. 23 u něho stojí výraz *hammelek* = král, z čehož se usuzuje, že šlo o posledního krále jebúsejského Jeruzaléma. (*CHETEJCI) F.F.B.

AREOPAG (ř. *Areios pagos* = Areův pahorek, řeckého boha války, protějšku římského Marta).

1. Kopec SZ od Akropole v Athénách (Sk 17,22).

2. Rada Areopagu. Říkalo se jí tak proto, že se původně scházela na Areově pahorku. V NZ dobách se kromě vyšetřování případů zabiti scházela v „Královském sloupofadí“ (*stoa basilios*) na athénském tržišti (*agora*). Když apoštola Pavla vedli před areopag (Sk 17,19), bylo to pravděpodobně právě tam, ne „na Areopag“, jak uvádí EP. V Athénách požívala tato instituce, jejíž počátky spadají do mytických dob, největší vážnosti. Přestože nedisponovala takovou mocí jako v dávné minulosti, uchovala si velkou prestiž a měla zvláštní soudní pravomoc v otázkách morálky a náboženství. Bylo proto přirozené, že se zvěstovatel „cizích božstev“ (Sk 17,18) měl podorobit jejímu soudu.

Zmíněná Pavlova řeč před areopagem (Sk 17,22–31) představuje výklad o pravdivém poznání Boha. Apoštol vychází z oltářního nápisu „Neznámému bohu“ a pak svým posluchačům říká, že je přišel seznámit s Bohem, jehož povahu, jak sami přiznávají, neznají. Skutečný Bůh je Stvořitel a Pán světa. Nepřebývá ve svatyních zbudovaných lidskýma rukama ani není závislý na darech, jež mu přinášejí ti, které stvořil, ale sám jim dává život a všechno, co potřebují. On je nejen Stvořitelem všech věcí, ale zejména lidstva. Pavel pokračuje dál a uvádí některé pravdy o vztahu mezi člověkem a Bohem. Bůh stvořil člověka a vytvořil mu příznivé podmínky k životu – určití roční období i hranice lidských sidel. Učinil to proto, aby ho lidé mohli hledat a nalézat, neboť jsou jeho

ARÉTA

dětní. Pavlovy formulace a citace jsou sice helénistické, ale důrazy zcela biblické. V závěru apoštol vyzývá své posluchače, aby neznalosti Boha litovali a činili pokání, protože on je nejen Stvořitelem, ale i Soudcem. Bůh svůj slib, že v budoucnosti přijde den jeho soudu, potvrdil tím, že vzkřísil z mrtvých Clověka, který byl k vykonání soudu zmocněn. Když členové rady uslyšeli tuto zmínku o vzkříšení, došli k názoru, že Pavel není hoden, aby se jim vážně zabývali, a propustili ho.

BIBLIOGRAFIE. N. B. Stonehouse, *Paul before the Areopagus*, 1957; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956, str. 26–83; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, 1955; H. Conzelmann, „The Address of Paul on the Areopagus“ in L. E. Keck a J. L. Martyn (ed.), *Studies in Luke – Acts*, 1966, str. 217–230; T. D. Barnes, „An Apostolate on Trial“, *JTS*, nová řada 20, 1969, str. 407–419; C. J. Hemer, „Paul at Athens: A Topographical Note“, *NTS* 20, 1973–4, str. 341–349. F.F.B.

ARÉTA Zmínka v 2 K 11,32 je o Arétovi IV. Filopatřovi, posledním a nejslavnějším *nabatejským králi tohoto jména (asi 9 př. Kr. – 40 po Kr.). Jako vládce svého lenního království jej potvrdil Augustus, i když poněkud váhavě, neboť se ho Aréta zmocnil bez jeho svolení. Arétova dcera se provdala za *Heroda Antipu, který se s ní rozvedl, když se chtěl oženit s *Herodiadou (Mk 6,17). Arétas vyhlásil Herodovy války a r. 36 po Kr. ho porazil. Řím stál na Herodově straně, ale trestná výprava pod vedením syrského guvernéra Vitellia dorazila pouze k Jeruzalému. Tam ji totiž r. 37 po Kr. zastihla zpráva o smrti císaře Tiberia a muselo se od ní upustit.

Z 2 K 11,32 se jeví jako pravděpodobně, ačkoli také velice překvapivé, že Aréta určitou dobu ovládal starou syrskou metropoli Damašek. Obecně se předpokládá, že mu toto město dal Gaius (37–41 po Kr.), jehož taktikou bylo podporovat lenní království. Ve skutečnosti není známo, že by se v Damašku v letech 34–62 po Kr. razily nějaké římské mince. Tato mezeza může, ale nemusí být významná. Je docela dobře možné, že Aréta město obsadil mezi r. 34 (nebo 37) a r. 40. Jiné vysvětlení nabízí činnost jeho „etnarchy“. Tento odkaz je potenciálně důležitý pro sestavení chronologie Pavlova života, ale dostupné důkazy nám zatím poskytují jen nejasné náznaky, přičemž existuje tolik eventualit, že nelze vyvodit jednoznačný závěr. Pokud bychom mohli položit rovnítko mezi případd z 2 K 11,32 a události z Ga 1,17–18 a Sk 9,23–29, pak k němu došlo „tři léta“ po Pavlově obrácení. Tato varianta by při určitém výkladu lépe vyhovovala ranému datování apoštolova obrácení, jehož pravděpodobnost se opírá o další fakta. E.M.B.G. C.J.H.

ARGÓB Oblast v Zajordání. Původně zde vládl bášanský král Óg, kterého Izraelci pod Mojišovým vedením porazili (Dt 3,3–5). Patřilo sem šedesát silně opevněných, hradbami obehnaných měst a mnoho měst nehraných. Přesné určení polohy jednotlivých míst je sporné. Jedna teorie, kterou podporuje židovská tradice a jejíž věrohodnost se opírá o nepravděpodobnou etymologii Argóbu, tuto oblast ztotožňuje s vulkanickým pásem země známým jako el-Leja (*TRACHONITIS). Naprostá většina znalců se však při-

klání k názoru, že jméno města pravděpodobně poukazuje na úrodnou oblast s omou půdou (*argób pravděpodobně z regeb = hrouda; sr. Jb 21,33; 38,38). Jako Z okraj Argóbu se udávají hranice malých království Gešuru a Maaky (Dt 3,14), tj. Gólanské výšiny. Jistá potíž vzniká u odkazů na to, že Manasesovec Jair přejmenoval argóbská města na *vesnice Jairovy. 1 Kr 4,13 určuje polohu Jairových měst do Gileádu (sr. Sd 10,3n). J.C.J.W.

ARCHA

1. Archa Noemova (hebr. *těbá*, pravděpodobně z eg. *db't* = truhla, rakev, Gn 6–9; v NZ *kibōtos* = bedna, truhla) zjevně neměla být ničím víc než plovcouí schránkou o rozměrech asi 150 x 25 x 15 m (Gn 6,15), počítáme-li 1 loket = 46 cm (*VÁHY A MÍRY). V Gn 6,14 lze bez zásahu do souhláskového textu místo *qinnim* = hnízda číst *qānim* = rákosí, což by znamenalo, že se jednotlivé části z goferového dřeva svazovaly a ušlechťovaly rákosem a to celé se pak zalávalo *asfaltem. Zatímco výrok v 6,16 (dosl. „uděláš to spodní, druhé a třetí“) se dá chápat v tradičním smyslu jako popis tří pater, je také možné, že označuje tři vrstvy napříč položených klád, což by odpovídalo konstrukci ze dřeva, rákosí a asfaltu. Archa měla také na jedné straně otvor (*peṭaj*) a *šōhar*, což je slovo, jemuž plně nerozumíme, ale domníváme se, že šlo o světlík, který se nacházel těsně pod střechou podél celého pravidla.

Archa „spočinula na pohoří *Araratu“ (Gn 8,4) nebo, podle Babylóňanů, na hoře *Nisir* („Spása“) v SZ Persii. Pokusy najít zbytky Noemovy archy a dokázat její existenci na základe dřevěných úlomků nalezených ve V Turecku zatím nejsou potvrzeny (sr. J. A. Montgomery, *The Quest for Noah's Ark*, 1972).

2. Mojišovu ošatku (hebr. *těbá*, Ex 2,3–6) si snad můžeme představit jako miniaturní verzi Noemovy archy. Měla takové rozměry, aby se do ní vešlo malé dítě. Byla vyrobena z rákosí (*gōme'*, *PAPYR) a zalita asfaltem (*hēmār*) a smolou (*zepeṭ*, *ASFALT). Z toho, že ji museli otevřít (Ex 2,6), vyplývá, že stejně jako Noemova archa byla pravděpodobně ze všech stran uzavřená.

BIBLIOGRAFIE. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*², 1949, str. 232–237; E. Ullendorff, *VT* 4, 1954, str. 95–96. T.C.M.

ARCHEOLOGIE

I. Obecně

V rámci archeologie jakožto rychle se vyvíjejícího vědního oboru se speciální „biblická archeologie“ zaměřuje na hmotné památky Palestiny a sousedních zemí, které se vážou k biblickému období a vyprávění. Patří sem pozůstatky budov, umění, nápisy a všechny lidské výtvoř, jež pomáhají pochopit dějiny, život a zvyky Hebrejů i národů, které s nimi přicházely do styku a ovlivňovaly je (např. Egyptané, Féničané, Syřané, Asyřané a Babylóňané.) Zájem o místa a časové údaje uvedené v Písmu podnítil mnoho archeologických výzkumů. Díky četným objevům máme o historickém, kultickém a etickém pozadí Bible mnohem dokonalejší představu. Archeologické nálezy umožňují vysvětlit, ilustrovat nebo podepřít biblická tvrzení, na druhé straně vyvracejí teorie nedostatečně podložené fakty.

Archeologii omezují především faktory jako velké časové a územní rozpětí, jež je třeba obsáhnout, a problémy s uchováním památek. Předměty ze dřeva, kůže či látky se zachovávají jen zřídka a jejich existenci lze většinou pouze předpokládat. Žádné biblické místo ještě nebylo a pravděpodobně ani nikdy nebude prozkoumáno úplně. Až v posledních letech se díky přesným metodám stratifikace dají jednotlivá místa podrobně srovnávat. To vede k přehodnocení některých dřívějších závěrů, např. Kenyonové se podařilo dokázat, že hradby Jericha jsou o několik století starší, než uvádí Garstang. Navíc nedostatek nápisů ze samotné Palestiny znamená, že mimobiblických náhledů na myšlení a život prvních národů máme k dispozici velice málo. Protože se archeologie jako jeden z historických oborů zabývá především hmotnými předměty, nemůže nikdy ověřit velké biblické pravdy, např. Boží existenci a vykupitelské působení Krista, věleňého Slova.

V Palestině (tímto výrazem budeme označovat dnešní Izrael a Jordánsko) byla poprvé vypracována metoda datování vrstev. R. 1890 si Flinders Petrie v Tell el-Hesi uvědomil, že podle charakteristických hliněných předmětů a dalších rysů lze rozlišit různé vrstvy osídlení. Tento způsob stratigrafie a typologie se nyní využívá po celém světě. V Palestině ho zdokonalili pozdější archeologové, zejména v Tell Beit Mirsimu, Samaří, Lakiši a Jerichu. Na základě srovnávání mezi jednotlivými nalezišti v Palestině i ve vzdálenějších oblastech byla vytvořena síť příbuzných nálezů, které se pojí s historickými záznamy, a poskytl tak pozoruhodně souvislou chronologii od 4. tisíciletí př. Kr. Datování starších událostí stále ještě není přesné, i když karbon-argonová metoda určité důkazy přináší. (Obecně přijaté členění a časové rozvrstvení jednotlivých archeologických období viz tabulka.)

II. Prehistorické období

Na Blízkém východě se objevil první člověk v paleolitu, a to jako sběrač potravy. Stopy po něm zůstaly v karmelských jeskyních (Vádí al-Mughárah) 'Ejnan a 'Oren, po krátké přestávce jej pak objevujeme v době tzv. „neolitické revoluce“. Mnozí vědci zde vidí spojitost spíše s prehistorickou Evropou než s Afrikou a po stránce fyzické s evropskými neandrtálskými typy. Otevřená sídliště s chatrčemi z doby kolem r. 9000 př. Kr. se nacházejí v Šanidaru (Irák), 'Ejnanu (jezero Hule), Jerichu a Bejdě (blízko Petry). Ta přetrvávají do předhrmčíského neolitu B, kdy se rozvíjelo produktivní hospodářství. V Jerichu v této době (kolem r. 7500 př. Kr.) zjišťujeme masivní opevnění a výskyt neobyčkle vymodelovaných lebek a loutek neznámého účelu. Neolitické naleziště byla odkryta v Jarmúku a Galileji. Pocházejí ze stejné doby jako sídliště na Nilu, Kypru a v údolí Tigridu (Jarmo).

Z chalkolitu mají svůj původ nástěnné malby, malované hrnčířské výrobky a jednoduché měděné sekyrky objevené v Jordánském údolí, Telelát Ghassúlu, Esdraelonu, poblíž Gázy a v S Negebu. Všeobecně rozšířeným užitkovým materiálem se postupně stává kov. Hliněné fragmenty ukazují, že sklepy (Abú Matar), skalní cisterny a některá obydlí se vyznačovaly klenutými střechami.

Přechod do rané doby bronzové není v Palestině jasně určen. Někteří vědci ho sledují v řadě sídlišť, která později přerostla v městské státy (Megiddo, Jericho, Bét-šeán, Bét-jera a Tell el-Far' a blízko

Šekemu) nebo byla na čas opuštěna (Samaří a Tell en-Nasbe). Nálezníci, pravděpodobně dřívější kočovníci ze S nebo z V, přinesli nový typ hrnčířských výrobků a své mrtvé pochovávali v hromadných hrobech vytesaných ve skále. Tyto hrobky někdy obsahovaly hrnčířské zboží známé již z předchozí doby pozdního chalkolitu, esdraelonské leštěné zbraně a malovanou keramiku, jichž se později nalezlo velké množství (raná doba bronzová I). Tato éra se nazývá protourbanistická a odpovídá protoliterárnímu (Džemdet Nasr) období v Iráku kolem r. 3200 př. Kr.

III. Doba kenaanská (bronzová)

V rané době bronzové I se začala objevovat města s hradbami z hliněných cihel. Keramika ze S (Bét-jera, vrstva II; Bét-šeán, vrstva XI) se v té době liší od hrnčířských výrobků na J, nalezajících v Ofelu (Jeruzalém), Gezeru, Aji, Jerichu (VI–VII) a v Tell en-Nasbe. Města na S se rozvíjela i v rané době bronzové II, kolem r. 2900 př. Kr. (Megiddo, XVI–XVII; Bét-jera, III; Bét-šeán, XII), přestože na J je již patrný vliv Egypta (Jericho, IV). Dobře prosperující dolní město v Aradu (IV–I) se svými dvěma stejnými chrámy nese rysy S kenaanských měst (sr. *A1). Texty z Eby (Sýrie) asi z r. 2300 př. Kr. již uvádějí místa známá z doby pozdější, např. Lakiš, Chasór, Megiddo, Gázu. Překvapivý pokrok zaznamenala zejména výroba jemného zboží z Chirbet Keraku, na němž je vidět, jak se v Palestině a v Sýrii postupně zdokonalovaly hrnčířské metody.

Kolem r. 2200 př. Kr. začali do Palestiny přicházet lidé s odlišným způsobem pohřbívání a osobitými keramickými výrobky a zbraněmi – pravděpodobně polokočovni Emorejci (např. Tell-Adžžúl, Jericho, Megiddo). Jednalo se o skupiny nomádů, jejichž přítomnost v palestinských horách později zaznamenali vracející se Izraelci (Nu 13,29; Joz 5,1; 10,6). Zmiňují se o nich i Klatební texty z *Egypta.

Jiný druh keramiky i rozdílné zbraně a pohřební zvyky ukazují, že tyto lidé byli ve spojení s městskými státy Sýrie a Fénicie. Brzy se začala objevovat typicky kenaanská města. K jejich králům pravděpodobně patřili i asijská „cizí panovníci“ (Hyksósové), kteří si asi r. 1730 př. Kr. podmanili Egypt. Byla to doba prosperity, v níž však často docházelo k bojům mezi městy. Větší města mívala tvrz a předměstí, obehnané vysokými ochrannými valy (např. Karkemíš, Qatna, Chasór, Tell el-Jahudijeh, Egypt).

Tato střední doba bronzová představuje období, kdy do křovinaté země mezi opevněnými městy začaly pronikat polokočovná skupiny včetně Chabirů, mezi nimiž mohli být i patriarchové (*DOBA ΠΡΑΟΤΕΩ). Hrobky těchto lidí se našly v Jerichu. Jejich města a domy (např. Beit Mirsim, Megiddo a Jericho) zůstaly malé, téměř nezměněné, a to až do pozdní doby bronzové. Tehdy je pravděpodobně zničili Egyptané (Tutmósis III.), když asi r. 1450 př. Kr. vyhnali Hyksósy ze své země. Palestinská města v horách byla v této době přes své obchodní styky se Středomořím (mykénská keramika) chudší než sousední města fénická.

Velká města prošla etapou znovuosídlení, ale později byla ve 13. stol. opět vyplněna. Za stopy po izraelském útoku pod Jozuovým vedením se považují ohořelé rozvaliny Chasóru, Bét-elu, Beit Mirsimu (Debír?) a Lakiše, ale tato tvrzení nelze řádně doložit. Podle SZ Jozue města zpravidla nevyपालoval. Zjistilo se, že Jericho bylo opuštěno asi r. 1325 př. Kr. a dále

ARCHEOLOGIE

víme, že ke zničení hradeb nedošlo v pozdní době bronzové (Garstang), ale již v raném období (Kenyanová). V pozdně bronzových nalezištích v Kenaanu byly objeveny ukázky nejméně šesti různých typů *písma: babylónského klínového, eg. hieroglyfického a hieratického, kenaanského lineárního (předchůdce hebrejské a fecké abecedy) a soustavy 25–30 klínových znaků příbuzných symbolům na *ugaritských textech, slabičného písma Byblosu a písma kyperského nebo krétského typu.

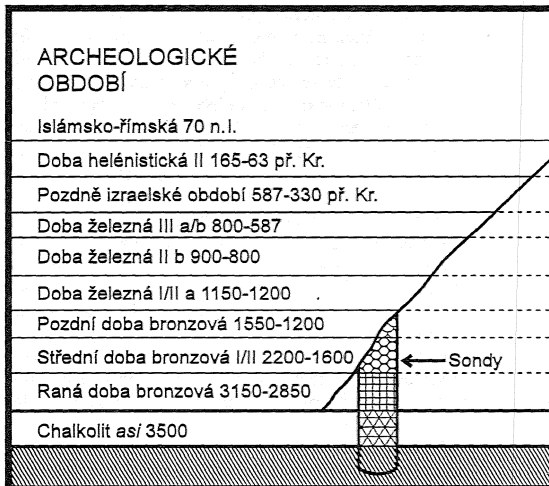
Letmé stopy kenaanských náboženských praktik lze spatřit na zbytcích chrámů a svatyní v Chasóru, Lakšii, Megiddu, Aradu a na jiných místech s *oltáři, obětními stolci a kultickým náčiním. Běžně se vyskytují kovové figuríny *Baala a hliněné, které představují bohyni Aštarót. Bohy a bohyně také zobrazují válečková *pečetidla. Na jednom z nich, jež pochází z Bét-elu, je egyptsky zapsané jméno Aštarót.

(O novém tvrzení, že Izraelci vyšli z Egypta v 15. stol. př. Kr., k němuž se dospělo na základě archeologických a dalších důkazů, viz J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 1978.)

IV. Doba izraelská (železná)

O pelištejském osídlení JZ Kenaanu ve 12. stol. svědčí nový druh zdobené keramiky, inspirované pozdně mykénskými tvary, vyznačující se však zároveň i místními palestinskými, kyperskými a eg. prvky. Problémem je nedostatek důkazů o této pelištejské keramice v oblasti Gat. Jinak ji nacházíme po celé Pelišteji, v Šefele od Debiru po Gezer a směrem na S až k Jař. Na místech osídlených jinými mořskými národy neexistuje a kromě malého množství, které lze připisat obchodu, se zpočátku nevyskytuje ani v centrálním pohoří (Gibea, Jeruzalém, Bét-súr, Tell en-Nasbe). Stopy jejich vpádů do Šila a Bét-šeánu pocházejí z r. 1050 př. Kr. Tito Pelištejci představují první národ v Palestině, který používal železo (železná dýka a nůž z hrobky v Tell el-Far'a) a Izraelci jejich monopol a následnou hospodářskou převahu narušovali jen pomalu (1 S 13,18–22). Bohatě a dobře postavené kenaanské pevnosti vydržely nejméně dalších sto let (Bét-šeán). Izraelci si v době soudů buď stavěli prosté domy (Bét-el), nebo žili v přízemí ukřištěných kenaanských budov (Beit Mirsim), anebo se usazovali ve vlastních hrubě postavených vesnicích (Gat, Raqatq). I jejich keramika byla hrbolatá a ve srovnání s kenaanskou zřetelně horší.

Saulova pevnost v Gibeji (Tell-el-Fúl) ukazuje, jak Izraelci přejímali S obranný systém kasematových hradeb se střilami, které byly charakteristickým rysem tehdejší *architektury. Vedl se zde prostý život, ačkoli i na něm se projevil dovoz několika železných zbraní. Podobné hradby se střilami vybudoval v Šekemu zřejmě Abimelek (Sd 9), zatímco hradby v Beit Mirsimu a Bét-šemeši vystavěl pravděpodobně David v rámci opevňování Judska před nájezdy Pelištejců. O žádné další budově nelze zatím s určitostí říci, že byla postavena za vlády krále Davida, kromě hradeb a opevnění v Ofelu. Šalomounova doba se vyznačuje roustoucím používáním železa a zdokonalením stavebních metod. Brány, které nechal vybudovat v Chasóru, Gezeru a Megiddu, byly postaveny podle stejného plánu (1 Kr 9,15). V Megiddu a Chasóru vznikla sídla pro tamější místodržitele, v Lakšii a Bét-šemeši navíc opatřena mohutnými sýpkami ke skladování obilí, jímž se platily daně. Existují také důkazy o rozsáhlém plánu výstavby oblastních správních úřa-



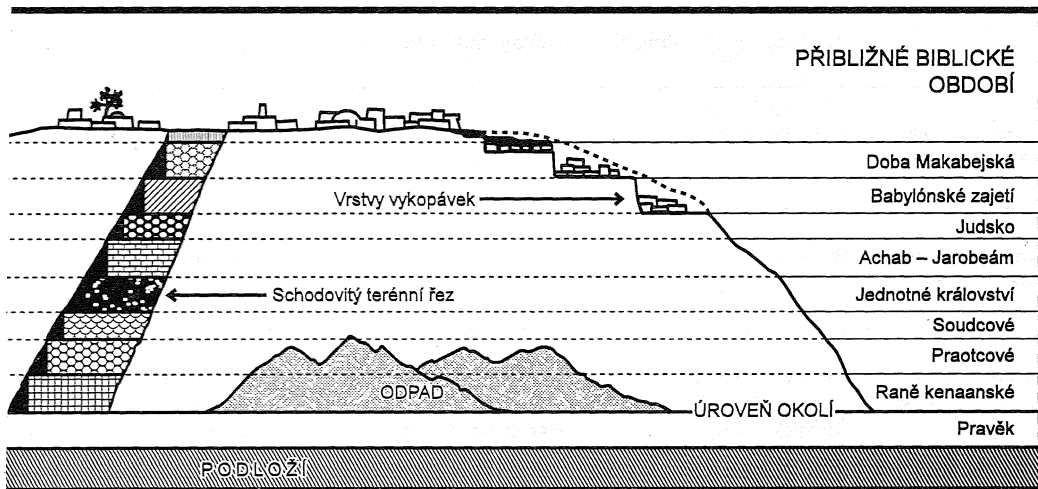
Schematický náčrt starověkého palestinského naleziště, ukazuje

dů. Hmotná prosperita za Šalomounovy vlády pramenila převážně z mnoha nově vzniklých a rozvíjejících se *dolů na těžbu mědi a železné rudy. Do přístavu Esjón Geber u Akaby se na *lodích dováželo mnoho druhů zboží. Tento obchod dokládá nádoba s nápisem „zlato z Ofiru“ nalezená v Tell Kásile.

Porážka Pelištejů uvolnila cestu fénické obchodní expanzi, což se odráží na budování Šalomounova chrámu. V jeho plánu se odrážel syrofénický styl, který se uplatnil již v Chasóru a v Tell Ta'jínátu. Vchodem se dvěma stejnými a samostatně stojícími pilíři po stranách (sr. *JAKÍN A BÓAZ) se šlo přes předsíň do velké svatyně (*hēkāl*) a dále do malé, vnitřní svatyně (*d'bh*). Šalomounovým přínosem bylo vymezení značného prostoru ke skladování pokladů po stranách budovy. Výzdoba *chrámu cheruby, palmami a prolamovanými vzory a jeho vybavení se dá srovnat s dobovými předměty ze slonoviny objevenými v Samařii, Arslan Tašii (Sýrie) a Nimrodu (Irák). Dokládá ji též tehdejší *umění v *Ugaritu. Během archeologického výzkumu byly nalezeny další předměty, oltáře, stojany, kleště a náčíní.

Vpád egyptského faraona Šišaka asi r. 926 př. Kr. přinesl zkázu Beit Mirsimu (B), Bét-šemeše (IIa) a území směrem na S až k Tell Abu Havanu. Období rozděleného království osvětlila řada archeologických nálezů. V Tirse (Tell el-Far'a) ukázal de Vaux, že po 10. stol., když Omri přesunul centrum do Samařii (1 Kr 16,23n), aby získal lepší spojení s fénickými námořními přístavy, město podle očekávání zpusťlo.

Samařii leželo na kopci a tvořila ho královská čtvrt oběhnaná hradbou z kvalitního zdiva. Je možné, že řada předmětů ze *slonoviny nalezených v Omriho a Achabově paláci pochází z výzdoby či vybavení Achabova „domu ze slonoviny“ (1 Kr 22,39; Am 6,4). Některé z nich nesou fénické znaky, běžně užívané při práci se *slonovinou. Jde o totéž písmo, jaké se vyskytuje na nápisu objeveném v Dibónu, v němž Měša asi r. 825 př. Kr. popisuje své vztahy s Izraelem (*MOÁBSKY KÁMEN). Na nádvoří paláce v Samařii byla otevřená nádrž či „rybník“, snad ten, v němž oplachovali Achabův vůz (1 Kr 22,38). 63 tabulek, na nichž se evidoval přísun vína a oleje do královských skladů, svědčí o správní organizaci, jaká existovala pravděpo-



jičí metody výzkumu a vrstvy osídlení.

dobně za Jarobeáma II.

V Bét-šeánu (V) a Megiddu (V) byly nalezeny úřední budovy podobné samařským (I). V Megiddu, Chasóru a Beer-šebé archeologové odkryli skladiště, v nichž se uchovávaly daně placené v naturáliích. V Chasóru (VIII) se Achab zřejmě postaral o nové opevnění kolem celého vyvýšeného území, na němž stála tvrz, a tak zvětšil rozlohu města. Stejně jako v Samaří (II = Jehú) tam byly postaveny pevné obranné hradby, které se dochovaly až asi do r. 150 př. Kr., kdy došlo k helénistické přestavbě. Kolem r. 800 př. Kr. byl znovu obydlen Tell el-Far'a stal se místním panovnickým sídlem s nádhernými soukromými domy v sousedství. Keramika, kterou zde objevili, se podobá hmnčírským výrobkům nalezeným v Samaří (IV), rezidenci Jarobeáma II.

Tell en-Nasbe (Mispa) a Gíbea figurovaly v době rozděleného království jako pohraniční města, a proto se v nich vybuďovalo nové silné opevnění. Přestavba probíhala podle stejného plánu a používal se podobný materiál, což může znamenat, že ji realizoval Ása, když zničil sousední Baešovu pevnost v Rámě (1 Kr 15). Invaze asyrského krále Tiglat-pilesera III. asi r. 734 př. Kr. znamenala zkázu Chasóru (V) a Megiddu (IV). Střep z chasórských trosek s nápisem *lpqh* („patřící Pekachovi“) připomíná, že zde podle 2 Kr 15,29; 16,5–8 a Asyrských letopisů v té době panoval Pekach. Týž asyrský král zmiňuje také Achaza, o jehož tributu se mluví v 2 Kr 16,8.

R. 722 př. Kr. dokončil Sargon II. obléhání Samaří. Sám přiznává, že vyhnal z města a okolí 27 290 zajatců „i jejich bohy“ a místo nich tam přivedl cizince (2 Kr 17,24). Z archeologického hlediska je to znát na jenom částečném osídlení chudším obyvatelstvem. Prozrazují to také nálezy keramiky dovezené z Asýrie a jiných cizích zemí. Asyřané ovládali a ovlivňovali Izrael i nadále. Když Judsko ohrozilo asyrský postup do Egypta, Sancherib vedl své vojsko na J a cestou vyplenil r. 701 př. Kr. Megiddu (IV), Samaří a Gibeu. Pád Lakíše (tuto událost zachycují asyrské palácové reliéfy) potvrzuje zbroj, zbraně a přilby padlých útočníků poblíž plošiny vedoucí k hlavní bráně města. Společný hrob pro 1 500 obětí pochází zřejmě z téže

doby. Sancherib tvrdí, že Chizkijášé „uzavřel v jeho hlavním městě jako ptáka v kleci“. Přesto se tomuto judskému králi podařilo asyrskému obléhání odolávat, a to díky tunelu, který prozíravě nechal vytesat a jímž do města přitékala voda z 500 m vzdáleného Prameňne panny (2 Kr 20,20; 2 Pa 32,30). Nápis nalezený r. 1880 v Šiloašském tunelu je jedním z nejdelších dosud existujících hebr. zachovalých nápisů (*DOTT*, str. 209–211). Jiný dobový hebr. text obsahuje nápis, který možná zapsal *Šebna.

Jóšijášův houzevnatý odpor vůči Egyptu vysvítá z toho, že r. 609 př. Kr. zničil farao Néko na cestě do Karkemiše Megiddu (II). Archeologický výzkum ukazuje, že Karkemiš brzy nato zpustošil požár. Stalo se to během bitvy r. 605 př. Kr., kdy město dobyl Nebúkadnesar II. Ten pak ovládl celou Sýrii a Palestinu, takže se dostaly do područí Babylónanů (takto Babylónská kronika). Když se Judsko vzbouřilo, nutně následoval krutý trest. Babylónská kronika popisuje dobytí Jeruzaléma 16. března 597 př. Kr. Na mnoha městech a pevnostech v Judsku, nikoli však na S, je vidět, jakou spoušť způsobily babylónské útoky z té doby a z období po Sidkijášově vzpouře za války v letech 589–587. Část jich byla zničena a již navždy zůstala pustá (Bét-šemeš, Tell Beit Mirsim). 21 popsaných střepů z trosek *Lakíše (III) svědčí o úzkosti tehdejších obránců (*DOTT*, str. 211–217).

Archeologické průzkumy ukazují, že v době babylónského zajetí byla země značně zbídačena. Na královské statky v Judsku však stále někdo dohlížel a spravoval je jménem Jójakína, o němž se v textech hovoří v souvislosti s jeho uvězněním v Babylóně. O činnosti těchto vůdcích osobností vypovídají razítkové pečeti „Eljakíma, Jójakínova správce“ i *pečetidla Jaazanjáše z Tell en-Nasbe a Gedaljášova z Lakíše (2 Kr 25,22–25).

Znovuosídlování Judska probíhalo pomalu a archeologický výzkum ukazuje, že dřívějšího počtu obyvatel Judsko dosáhlo až v 3. stol. Samaří, Bét-el, Tell en-Nasbe, Bét-súr a Gezer však byly obývány téměř bez přestávek a na hřbitvech v 'Atlitu (Karmel) a Tell el-Far'a (Negeb) se našly hmnčírské výrobky a perské předměty z doby železné III. Peršané Judsko

ARCHEOLOGIE

Archeologické období	Někdy nazývané jako	Přibližná datace
Doba islámská 636– po Kr.	Islámská doba	636– po Kr.
Doba byzantská 324–636 po Kr.	Byzantská doba	324–636 po Kr.
Doba římská 37 př.Kr.–324 po Kr.	Římská doba III Římská doba II Římská doba I Herodovská doba	180–324 po Kr. 70–180 po Kr. 37 př.Kr.–70 po Kr.
Doba helénistická 330–37 př.Kr.	Doba helénistická II Doba helénistická I	Hasmonejská/makabejská doba 152–37 př.Kr. 330–152 př.Kr.
Doba železná 1200–330 př.Kr.	Babylónsko-perská doba Doba železná III b Doba železná III a Doba železná II b Doba železná II a Doba železná I b Doba železná I a	Pozdní doba železná/perská 587–330 př.Kr. 720–587 př.Kr. 800–720 př.Kr. Střední doba železná 900–800 př.Kr. 1000–900 př.Kr. 1150–1000 př.Kr. 1200–1150 př.Kr. Raná doba železná
Doba bronzová 3150–1200 př.Kr.	Pozdní doba bronzová II b Pozdní doba bronzová II a Pozdní doba bronzová I Střední doba bronzová II c Střední doba bronzová II b Střední doba bronzová II a Střední doba bronzová Raná doba bronzová IV Raná doba bronzová III Raná doba bronzová II Raná doba bronzová I	1300–1200 př.Kr. 1400–1300 př.Kr. Pozdní doba kenaanská 1550–1400 př.Kr. 1600–1550 př.Kr. 1750–1600 př.Kr. Střední doba kenaanská 1950–1750 př.Kr. Raná střední doba bronzová 2200–1950 př.Kr. Raná doba bronzová III b 2350–2200 př.Kr. (Raná doba kenaanská III) 2650–2350 př.Kr. (Raná doba kenaanská II) 2850–2650 př.Kr. (Raná doba kenaanská I) 3150–2850 př.Kr.
Doba měděná 4000–3150 př.Kr.	Chalkolit	Doba ghassúlská 4000–3150 př.Kr.
Doba kamenná –4000 př.Kr.	Keramický neolit Předkeramický neolit Mezolit Paleolit	Mladší doba kamenná 7500–5000 př.Kr. Střední doba kamenná 10000–7500 př.Kr. Starší doba kamenná –10000 př.Kr.

Třídění archeologických období

umožnili určitou míru autonomie a v 5. stol. se objevují místně ražené mince, jejichž počet se do 3. stol. značně zvýšil. Většinou se jedná o napodobeniny atických drachem, ale na některých z nich vidíme hebrejsko-aramejské nápisy (*jeħud* = Judsko) podobné nápisům na židovské minci, kde je zobrazeno také božstvo mužského rodu stojící na válečném voze se sokolem v ruce (počátek 4. stol. př. Kr.; viz *IBA*, obr. 96). Může jít o jeden z prvních případů používání *peněz. Na drzdech mnoha náob také objevujeme nápisy, např. Judsko (*jħd*), Jeruzalém (*jršlm*) nebo místní název Mosah. Řecký vliv se postupně zvyšoval prostřednictvím mnoha druhů zboží dováženého přes pobřežní obchodující kolonie. V zemi narůstá množství atického zboží zdobeného červeně a později jónského a atického s černými dekoracemi. Obchod z Arábie rozkvetl díky vzniku „idumejského“ království. J Palestínu ovládal Arab Gešem (Neh 6,1). Jméno tohoto „kedarského krále“ je vyryto na stříbrných misách a není vyloučeno, že střediskem jeho vlády byla předpokládaná perská vila v Lakíši, podobného vzhledu jako partský palác v Nippuru v Babylónii. V Tell Džemnehu, Lakíši a na jiných místech archeologové objevili perské stříbrné nádoby, v Gezeru a Šarúchenu zase našli tesané vápencové kadidelnice tvaru známého v Babylónii a J Arábii.

V. Výzkum a rykopávký

Zájem o tradiční biblická naleziště ožil po reformaci. O svých cestách do Palestiny psalo mnoho badatelů. Promyšlený povrchový průzkum však uskutečnili až r. 1838 Američané Edward Robinson a Eli Smith, přičemž několik nalezišť určili jako místa známá z Bible. První archeologický výzkum vedl r. 1863 Francouz De Saulcy poblíž Jeruzaléma a pak následovala řada výzkumných akcí pořádaných Palestinskou badatelskou nadací v letech 1865–1914. K navštěvovaným a zmapovaným oblastem patřila Z Palestina, Kádeš (Conder), Galilea a Araba (Kitchener), poušť, přes kterou Izraelci putovali z Egypta (Palmer), a místa jako Kafarnaum, Samaří a Caesarea (Wilson). Zájem se soustředil na samotný Jeruzalém, kde podzemní chodby odhalily základy hradeb. V letech 1867–1928 zde probíhal výzkum skalnatých vrstev a částí J hradeb a bran i Ofelu. Po archeologickém výzkumu Sira Flinderse Petrie r. 1890 v Tell el-Hesi, který stanovil první keramický index a stratigrafickou chronologii založenou na srovnávání s Egyptem, vedli mnoho vědeckých expedic američtí, britští, francouzští, němečtí a izraelští badatelé, přičemž se začalo pracovat v řadě různých nalezišť, zejména v *Gezeru, *Taanaku, *Megiddu, *Samaří, *Sekemu a *Bét-šemeši. Díky dalšímu povrchovému průzkumu N. Gluecka v Jordánsku (1933–) a Izraelců v Negebu vznikly podrobné archeologické mapy.

R. 1920 podpořila palestinská Nadace historických památek rozvoj exaktních metod a výkladů a brzy nato byla stanovena keramická chronologie (zejména díky Albrightovi [v Gibeji a Tell Beit Mirsimu], jehož metoda se pak postupně zdokonalovala). Srovnávaly se podobné nálezy z různých míst starověkého Blízkého východu. Zatímco jedni pokračovali v práci na nalezištích z doby před 1. světovou válkou, jiní badatelé odkrývali *Aškalón, *Bét-seán, *Gibeu, Ofel, *Šilo, *Aj, *Bét-el, Bét-egljajim, *Bét-súr. Velké úsilí se soustředilo především na *Jericho, *Lakíš, Ghas-súl, Tell en-Nasbe, Tell Beit Mirsim (*Kirjat-sefer či *Debír) a *Tirsu. Po 2. světové válce byl výzkum na

většině těchto míst dokončen a začalo se pracovat v *Bét-elu, *Caesareji, Der 'Alle, *Dótanu a *Gibeónu. Pozdější „škola“ izraelské archeologie, do níž patří např. Mazar, Jadin a Aharoni, začala bádát v Akku, *Aradu, *Ašdódu, *Beer-šebě, *Danu, *Engedí, Masadě, Tell aš-Šerjahu, Tell Moru, Tell Kasile, Ras-al-'Ajnu (*Afek?) a na Sinaji.

V Jordánsku probíhá důležitý výzkum v Buseirě (*BOSRA), *Chešbónu (Hesban), Médebě, Petře, a Ešjón-geberu. Výsledky této práce se pravidelně publikují v časopisech (některé z nich uvádíme v bibliografii), archeologických encyklopediích a samostatných svazcích, věnovaných konkrétním místům. Lze očekávat, že poznatků o biblických místech a dobách bude stále více.

VI. Nápisy (Starý zákon)

Archeologický výzkum vedl často k objevům dokumentů, a to v archívech i jednotlivě. Jsou psány různými typy písma a na rozmanitém materiálu. Přirozeně, že nápisy, zejména z *Egypta, *Asýrie a *Babylónie, jejichž vznik lze určit s poměrně velikou přesností, budou mít ve srovnání s dokumenty dochovanými ve SZ mnohem větší hodnotu. Některé přímo poukazují na rozsáhlost gramotnosti a literárních stylů rozšířených po celém starověkém Blízkém východě, jiné tuto úroveň ilustrují. Výtvoř těchto stylistických škol se nacházejí také v Palestině, spolu s domorodými a místními texty na papýrech a střepelech, *pečetích a *peněžích v podobě mincí, na kamenech, dřevu a jiných materiálech.

Některé sbírky či archívy mají pro srovnání se SZ mimořádný význam. Patří sem Klatební texty z *Egypta (asi r. 1800 př. Kr.) a ze Sýrie texty z *Eblu (asi r. 2300 př. Kr.), *Mari a *Ugaritu (Ras Šamra). Zatímco tyto dokumenty včetně písemnosti z *Nuzi (15. stol.) a *Amarny (14. stol.) ilustrují ranou historii až po patriarchální období, pozdější střepeiny ze *Samaří a *Lakíše podávají informace o královstvích Izraele a Judy. Další nápisy dokládají vývoj *písma během SZ období.

Studium biblické (palestinské) archeologie vyžaduje srovnání s obecnými důkazy ze sousedního *Egypta, *Sýrie, *Asýrie a *Babylónie i s jednotlivými aspekty, např. s *uměním a *architekturou a jejími specifickými prvky, stavbami, *paláci, *domy a artefakty (viz např. *oltář, *amulety, *keramika, *peníze) a nalezišti (např. *Jeruzalém apod.).

BIBLIOGRAFIE. Naleziště: E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites, 1972*; Nejnovější podrobnosti uvádějí časopisy *The Biblical Archaeologist* (Americké školy pro výzkum Orientu); *Israel Exploration Journal, Iraq, Levant, Palestine Exploration Quarterly*.
Texty: ANET, ANEP, DOT.

Vybraná bibliografie: W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine, 1960*; E. Anati, *Palestine before the Hebrews, 1962*; M. Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, 1976–7*; M. Burrows, *What Mean these Stones?, 1957*; H. J. Franken a C. A. Franken-Battershill, *A Primer of Old Testament Archaeology, 1963*; G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan, 1959*; K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land, 1960*; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament, 1966*; A. R. Millard, *The Bible BC; What can archaeology prove?, 1977*; P. R. S. Moorey, *The Bible Lands, 1975*; S. M. Paul a W. G. Devers, *Biblical Archaeology, 1973*; J. A. Sanders, *Near Eastern Archaeology in the Twentieth*

Century, 1969; D. Winton Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study*, 1967; D. J. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology*, 1962; *Peoples of Old Testament Times*, 1973; G. F. Wright, *Biblical Archaeology*, 1962; E. Yamauchi, *The Stones and the Scriptures*, 1973. D.J.W.

VII. Helénisticko-římské období

Když makedonský panovník Alexandr Veliký získal r. 332 př. Kr. Palestinu jako součást bývalé perské říše, znamenalo to ještě další posílení helénistického vlivu. Po Alexandrově smrti však tento vývoj zpomalily rozbroje mezi veliteli jeho vojska. Lagidovcům, kteří vládli v letech 332–200 př. Kr., lze s jistotou připisat jen ojedinělé hrnčířské výrobky a mince. V Maréši (Marisa) v Idumeji archeologové odkryli pečlivě projektované řecké město. Ulice, navzájem kolmé nebo rovnoběžné, vedly poblíž městské brány na tržní náměstí (*agora*), které ze tří stran obklopovaly obchody. Nedaleko města se nacházely hrobky řeckých, fénických a idumejských obchodníků (asi 250–200 př. Kr.).

O těžkých časech, v nichž Makabejští bojovali za nezávislost Židů (165–37 př. Kr.), svědčí uprchlické tábory a jeskyně (Vádí hašaba) a pevnosti (např. ta, kterou v Gezeru postavil Šimeón Makabejský). V blízkosti Tell Aviv-Jafy byly objeveny stopy S páma pevnosti, jež údajně vybudoval Alexander Jannaeus (Jos., *BJ* 7. 170). V Bét-súru vystavěl Juda (165–163 př. Kr.), který ovládl silnici z Chebrónu do Jeruzaléma, na základech starší perské stavby pevnost, již později přestavěl generál Bakchides. Obchody, domy, opevnění, nádrže, rhodská ucha džbánů s nápisy a mince nám pomáhají vytvořit si představu o životě hasmonejských knížat. Jeden z nich, Jóchanan Hyrkanos, zničil pohanská řecká města v Samařsku a Marise.

Herodes Veliký (37–4 př. Kr.), schopný a ambiciózní panovník, realizoval řadu velkolepých stavebních plánů. V Jeruzalémě archeologové objevili masivní, rozšířené a ozdobené hrady, jimiž oběhnal chrámovou horu. Stojí na původním místě, na kamenném podloží a tyčí se do značné výšky nad současnou úroveň povrchu. Jejich horní části byly lemovány pilastry, takže zřejmě vypadaly přesně tak, jako dodnes existující hrady v Chebrónu (Makpela). Ty také obklopovaly posvátné místo, kde byl pochován protec Abraham a jeho manželka Sára. Nedávný průzkum okolí chrámové hory v Jeruzalémě odhalil též komplex ulic a teras i ornamentální fragmenty z bran a podloubí (rekonstrukce a plány na str. 26–31, 34–35 in *Jerusalem Revealed*). V Horním městě narazil Avigad na zbytky nástěnných maleb a polychromované mozaiky z přepychových domů horních vrstev (*ibid.*, str. 41–51; barevná příloha před str. 41), na různý nábytek, stolní náčiní apod. Tzv. *Davidova věž* v Horním městě, kterou již dávno předtím odkryl Johns, je také Herodovou stavbou na původním místě nad hasmonejskými hradbami. Představovala jednu ze tří Herodových věží, jež chránily SZ část města. Právě zde, přímo uvnitř městské hrady, kdysi existoval Herodův palác (v Horním městě) a nedávno byly objeveny i jeho základy. Vně paláce se nacházela *Gabbatha* a Lázně, kde Ježíše vyslyšal Pilát. Na druhé straně města, na S konci chrámové hory, stála pevnost Antonie. Vědci se domnívají, že různé památky v klášteře Sijónských sester jsou příliš daleko na S, než aby mohly pocházet z Antonie. Pravděpodobně mají svůj

původ v městě Aelia Capitolina, jež založil Hadrianus. Bethesdské rybníky se v Ježíšově době nacházely za městskými hradbami, S od chrámové hory. Do města byly včleněny asi v letech 41–44 po Kr. Agrippova hradbou (3. severní jeruzalémská hradba). Na tom, kudy 2. a 3. jeruzalémská hradba vedla, se badatelé dosud neshodli. Podle teorie Sukenika/Mayera i podle britské školy je však jisté, že Golgota a hrob u tradičního Božího hrobu byly vně 2. severní hrady. Tvrdí se, že právě na těchto místech ukřižovali a pohřbili Ježíše, což posiluje tradice, ježí kořeny sahají snad až k Hadrianovi (135 po Kr.). Typ pohřební komory s arkosolium, který popisuje poutník Arculf, je pro tuto dobu atypický a představuje spíše problém. *Zahradní hrob*, další objekt, který přitahuje poutníky, je lákavý, ale nemůže být pravý. V Jeruzalémě se našlo velmi mnoho hrobek z 1. stol. př. Kr. a po Kr., z nichž některé mají podobu pomníku. Zajímavá jsou jejich seskupení v „Dominus Flevit“ (Olivová hora) a v Sanhedrii. Nejsilnějším dojmem působí hrob královny Heleny Adiabenské, která konvertovala k judaismu. Umy z těchto hrobů často nesou nějaký nápis. Nedávno archeologové vykopali urnu, jež obsahovala kosti ukřižovaného muže – dvě z nich byly dosud probodeny hřebem. Po tomto nálezě následovala řada různých pokusů rekonstruovat polohu těla při ukřižování (např. *IEJ* 1970, tab. 24).

Nejdůležitější památky z doby Herodovy objevili archeologové v Jeruzalémě a ve městech, která tento král založil (Sebasté, Caesarea Přímořská), v jeho zimním sídle (Jericho) a v jeho pevnostech (Masada, Herodium). V Samařských horách Herodes obnovil staré město Samař a na počest římského císaře Augusta ho přejmenoval na Sebasté (lat. *augustus* = ř. *sebastos*). Proběhla přestavba starověkých izraelských hradeb, při níž byly zesíleny kulatými věžemi, došlo k posvěcení Augustova chrámu a k otevření nového sportovního stadionu. Poloha všech těchto staveb se zjistila při archeologickém výzkumu. Našly se i malované panely ze zdi stadionu, podobné nástěnným malbám v Jerichu, Masadě a Herodiu. V Caesareji zkoumal tým potápěčů velké přístav a molo z Herodovy doby. Jeho obrysy jsou jasně vidět na leteckých snímcích. Italští badatelé odkryli část městských hradeb Stratónovy tvrze a divadlo z doby Herodovy se sedadly a jevištěm a několika podlažími z malované sádry (téměř unikátní). V Jerichu se herodovský palác rozkládá na obou svazích Vádí Qelt, přičemž mezi jeho dvěma křídly byl parter a rybník, což představuje velkolepé řešení. Ještě neobvyklejší je spojení místní techniky stavění ze sušených cihel se speciální metodou římského cementování, charakteristickou pro Itálii za císaře Augusta. Stopy této římské techniky nacházíme pouze v Jerichu a dosud není známo, že by ji Herodes používal ještě někde jinde. V Jerichu se dokonce na místě původní zahrady zachovaly i květináče! S vnitřní výzdobou Herodových paláců nás seznamují nástěnné malby, marketerie na podláhách a mozaiky. Na mnoha nalezištích z Herodovy doby se vyskytují otevřená nebo krytá jezírka, opatřená schůdky a glazurou. Kromě toho se římská technika projevuje v topení pod podlahou a v budování parních lázní. Takové lázně existovaly v Herodových pevnostech, kde nechyběly přepychové obytné prostory. Snad nejzajímavějším rysem správního paláce v Masadě jsou polychromované mozaiky. Malý palác (vila) na S konci Masady se tyčí nad terasami na kraji holých útesů. I ten zdobí herodovské nástěnné malby.

V pevnostech v Masadě a v Herodiu izraelské archeologové prý konečně našli trosky synagog z 1. stol. po Kr. (jinak se nejstarší známé datují jako z konce 2. nebo ze 3. stol. po Kr.). Lidské a zvířecí motivy v umění doby Herodovy objevil až Broshi při svém velice nedávném archeologickém výzkumu poblíž Si-jónské brány v Jeruzalémě.

VIII. Další nápisy (Nový zákon)

Jisté nápisy nalezené v Jeruzalémě souvisejí s Herodovým chrámem. Některé z nich se vyskytují na malých kamenných schránkách (urnách), jež sloužily k uschování suchých kostí mrtvých (1. stol. př. Kr./po Kr.). Jedna např. obsahovala pozůstatky „Šimona, stavitele chrámu“, což byl pravděpodobně spíše zedník než Herodův architekt. Na jiné čteme: „Kosti synů Nikánora Alexandrijského, který opatřil brány.“ V tomto případě jde zřejmě o Žida známého svou zbožností, který zaplatil nejnádhernější brány nového chrámu. Našel se i důležitý nápis na vnitřní chrámové hradbě. Jsou známé dva příklady, oba v ř., jeden pouze ve zlomcích. V textu (1. stol. př. Kr./po Kr.) se píše: „Ať žádný pohan nevstupuje za tuto závoru a hradbu, která obklopuje svaté místo. Pokud tak [někdo učiní a] bude chycen, sám si ponese zodpovědnost za svou smrt, která jej stihne.“ Na tyto tabulky, které byly v ř. a lat. verzi rozmístěny kolem posvátného místa (vnitřní chrám), poukazuje Josephus. Užívá téměř přesně slova z nápisů (*BJ* 5. 194; *Ant.* 15. 417). S uvedeným zákazem zřejmě souvisí incident popsany ve Sk 21,26–29. Vyvolali ho zbožní Židé, kteří se domnívali, že Pavel do zakázaného prostoru přivedl Řeka.

Významné jsou i další nápisy na umách. Slova, jež údajně znamenala „Ježíši! Běda!“, což mnozí spojovali s ukřižováním, musíme brát s rezervou. Ve skutečnosti vyjadřují pouze jméno Žida – „Ježíš, syn Jidášův“, jehož kosti byly uloženy v rodinné hrobce. Na jiné urně se objevuje zajímavé spojení „Ježíš, syn Josefův“. Obě tato jména byla v té době úplně běžná. Seznam jmen vytvořený podle nápisů z uren v podstatě odpovídá tomu, co bychom očekávali na základě četby NZ: Jan, Jidáš, Lazar (Eliezer), Ježíš, Marie, Marta atd. Nakonec zmiňme hrobku a urny „Alexandra, syna Šimona z Kyrény“ a jeho sestry Sáry z kyrenské Ptolemaie. Je docela možné, že otcem tohoto muže byl „Šimon z Kyrény, otec Alexandrův a Rufův“ (Mk 15,21).

V Palestině se dochovaly zbytky mnoha starověkých synagog. Dlouho se myslelo, že nejstarší z nich se nacházejí v Kafarnaum, Chorazinu a Kefar Biramu v Galileji (většinou datované do konce 2. a počátku 3. stol. po Kr.). Dnešní znalci tvrdí, že velké sály v Masadě a Herodiu z 1. stol. po Kr. byly vlastně synagogy. Františkánští archeologové zase vystoupili s teorií, že ruiny v Kafamaum jsou mladší, než se myslelo (přelom 4. a 5. stol. po Kr.). V každém případě však nejstarší jistý doklad o synagoze v Palestině pochází z Jeruzaléma a je jím ř. nápis (1. stol. př. Kr./po Kr.). Prohlašuje, že jistý kněz Theodotos platil část nákladů na výstavbu shromažďovacího sálu (synagogy), jemuž předsedal jako „archisynagogos“. Jednalo se o rodinnou záležitost: před ním stál v čele zmíněné synagogy jeho otec a dědeček. Nápis dále vypovídá, že toto místo má sloužit „ke čtení Zákona a studiu (jeho) příkázání“ a že k němu patří i útlek pro návštěvníky z jiných zemí, kteří zde měli své lázně a pokoje.

Při italském archeologickém výzkumu v Caesareji, starém fénickém opěrném bodu (Stratónova tvrz), o jehož obnovení se zasloužil Herodes, se zjistilo, že zdejší starověké divadlo prošlo různými etapami výstavby a přestaveb. Když byly v pozdější fázi římského období zbytky původní stavby z doby Herodovy nahmuty pod schody jako „drt“, obsahovaly i kámen s nápisem. Archeologové zjistili, že hovoří o Pontiu *Pilatovi. Je nazýván jako „prefekt judský“ a text říká, že na počest římského císaře Tiberia postavil svatyni. Je jisté, že v té době se výraz „prefekt“ jako titul drobnějších (jezdeckých) vládců již přestával užívat a začal se nahrazovat slovem „prokurátor“ (dřívejší označení císařových daňových agentů).

Nápisy, jimiž jsme se zde doposud zabývali, se vztahují zejména k Evangelii. Jiné – z Recka, Turecka atd. – souvisejí s událostmi zachycenými ve Skutcích a v Pavlových dopisech. Claudiusův dekret nalezený v Delfách (Recko) hovoří o Galliovi jako o místodržiteli v Achaji r. 51 po Kr., což odpovídá Pavlově službě v Korintu (Sk 18,12). Je možné, že nápis na dveřích „Synagoga Židů“ označuje místo, kde apoštol kázal (Sk 18,4). Archeologové zde objevili text, v němž je uveden donátor Erastos, snad správce městské pokladny z Ř 16,23, dále odkrývá dilyn podobně těm, v nichž Pavel pracoval (Sk 18,2n), a nápis „řezník Lucius“, který pravděpodobně označuje polohu „masného krámu“ (*makellon*), o němž se apoštol zmínil v 1 K 10,25.

V Efezu byly nalezeny části chrámu bohyně Artemis, „Diany Efezanů“, agora a přírodní divadlo pro více než 25 000 lidí. Salutaris divadlu daroval stříbrnou Artemidinu sochu a ve svém věnování požaduje, aby tam byla „vztyčena při plném *ecclesia*“, což ukazuje, že se zde plně shromáždění scházelo, jak to vyplývá i ze Sk 19,28–41. Historická věrohodnost Lukášova záznamu je ověřena řadou nápisů. O „představených“ Tesaloniky (Sk 17,6,8), tj. o smířčích soudcích, se hovoří v pěti nápisích z města v 1. stol. po Kr. Podobně je Publius správně označen jako *protos* („první muž“) nebo „maltský správce“ (Sk 28,7). Nápisy z okolí Lystry zaznamenávají, jak někteří Lykaonáně věnovali Diovi sochu Herma, vedle níž stál kamenný oltář pro „Toho, kdo vyslýchá modlitby“ (Dia) a Herma. Tím se vysvětluje, proč zde Bamabáše a Pavla ztotožňovali s Diem (Jupiterem) a Hermem (Merkurem) (Sk 14,11). Derbe, další Pavlovu zastávku, určil Ballance r. 1956 jako Kaerti Hüyük blízko Karamanu (*AS* 7, 1957, str. 147nn). Lukášovy dřívější zmínky o *Quiriniovi jako vládci v Sýrii před smrtí Heroda I. (L 2,2) a o *Lyzaniovi jako tetarchovi v Abiléné (L 3,1) jsou také podepřeny nápisy.

BIBLIOGRAFIE. Uvádíme jen novější, ne zcela odborné práce v angličtině. Y. Yadin, *Masada*, 1966; K. M. Kenyon, *Jerusalem: Excavating 3,000 Years of History*, 1967 (k. 6–11); P. Benoit, *HTR* 1971, str. 135–167 (Antonia); *Inscriptions Reveal*, 1973, včetně pozn. 169–170, 182, 216 (ed. Muzeum Izraele, Jeruzalém); K. M. Kenyon, *Digging Up Jerusalem*, 1974 (k. 1–3, 10–15); B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, 1975; L. I. Levine, *Roman Caesarea: an Archaeological-Topographical Study*, 1975; Y. Yadin, *Jerusalem Revealed: Archaeology in the Holy City*, 1968–74, str. 1–91; *EAEHL*, hesla Caesarea, Herodium, Jericho, Jeruzalém.

J.P.K.

ARCHIPPOS Pavlův a Timoteův „spolubojovník“ (Fm 2). Tento výraz implikuje předchozí společnou službu (sr. Fp 2,25). Způsob oslovení naznačuje, že by mohl být Filemonovým a Apfiiným synem. To ovšem nevylučuje starší teorii (sr. *Theodore of Mopsuestia*, ed. Swete, I, str. 311) založenou na kontextu Ko 4,17, kterou s odlišnými závěry přijali Lightfoot a Goodspeed, že „službu“, k níž jej měli Koloští vyzvat, konal v nedaleké Laodikeji. Kontext to však nevyžaduje a snad ani nepotvrzuje. I kdyby sloužil v Kolosách, kde bylo zapotřebí vymýtít herezi (sr. W. G. Rollins, *JBL* 78, 1959, str. 277n), je zvláštní, proč tento vzkaz měla vyřizovat církev. Ještě pochybnější je předpoklad J. Knoxe, že Archippos otevřel svůj dům potřebám koloského sboru, byl majitelem Onezima a hlavním adresátem Listu Filemonovi. Výrazy v Ko 4,17 naznačují přijetí tradice a stěží je lze vykládat z hlediska Onezimova propuštění. Přesnou povahu zmiňované služby neznáme, ale je možné, že Archippos zůstal i nadále ve spojení se svým sborem a opět plnil misijní úkoly. Vážný příkaz nemusí znamenat, že je zanedbával (sr. 2 Tm 4,5). (*FILEMON, LIST FILEMONOV)

BIBLIOGRAFIE. J. KNOX, *Philemon among the Letters of Paul*², 1960. A.F.W.

ARCHITEKTURA Palestinské architektonické památky většiny historických epoch nejsou ve srovnání s mnoha starověkými kulturami nijak působivé. Příčiny můžeme hledat v nízké životnosti běžně užívaných stavebních materiálů a v častých obdobích slabé domácí prosperity, během nichž nebylo možné pouštět se do monumentálních staveb. V Palestině sice stavěli většinou laikové, přesto však několik údobí vznikla nádhernou architekturou: střední doba bronzová II, doba Šalomounova, Herodova a doba Umajjovská. V Bibli se rovněž hovoří o Egyptu, Mezopotámii, Persii a klasickém světě; tyto civilizace vlastní nejmpozantnější architektonické památky starověku.

I. Materiály a výstavba

Jelikož stavby vyžadovaly velké množství materiálu, používal se ten, který byl k dispozici v blízkém okolí. Výjimku tvořil mramor, jenž se v římském období dovážel až ze vzdálenosti 1500 km. Základní horninou kopcovitě *palestinské krajiny je vápenc, a proto se zde stal také běžným stavebním materiálem. Těžil se dokonce přímo na staveništích, jako např. v *Samaří a Ramat Ráchelu (*BASOR* 217, 1975, str. 37). V pobřežních oblastech Palestiny se užíval pískovec, zatímco v J Sýrii nejvíce čedič. Relativně vlhké palestinské podnebí vyžadovalo, aby *základy sestávaly ze zdi z neopracovaného kamene, a tak chránily hliněnou stavbu před vztlající vlhkostí. Některá *opevnění byla postavena z kamene téměř celá; nejstarší známý příklad je neolitická věž v *Jerichu (asi 7000 př. Kr.). Z kamenných kvádrů se v Palestině začalo stavět až asi r. 1400 př. Kr. Šalomoun užíval u mnoha svých staveb pravouhle přitesaných kamenů, což lze vidět např. na branách v *Megiddu a v Gezeru. Výroba opracovaného kamene byla nákladná a vyžadovala mnoho pracovních sil (2 Pa 2,18). Pozdější příklady skvělé kamenické práce byly nalezeny v Samaří a Ramat Ráchelu a vidíme je i na „zdi nářků“ v Jeruzalémě, kterou vybudoval *Herodes Veliký. V době Izraelského království se z otesaného ka-

mene vyráběly různé architektonické prvky, jako např. protoaiolské *sloupy (*PEQ* 109, 1977, str. 39–52) a balustráda z Ramat Ráchelu, která pravděpodobně tvořila spodní část okna (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA).

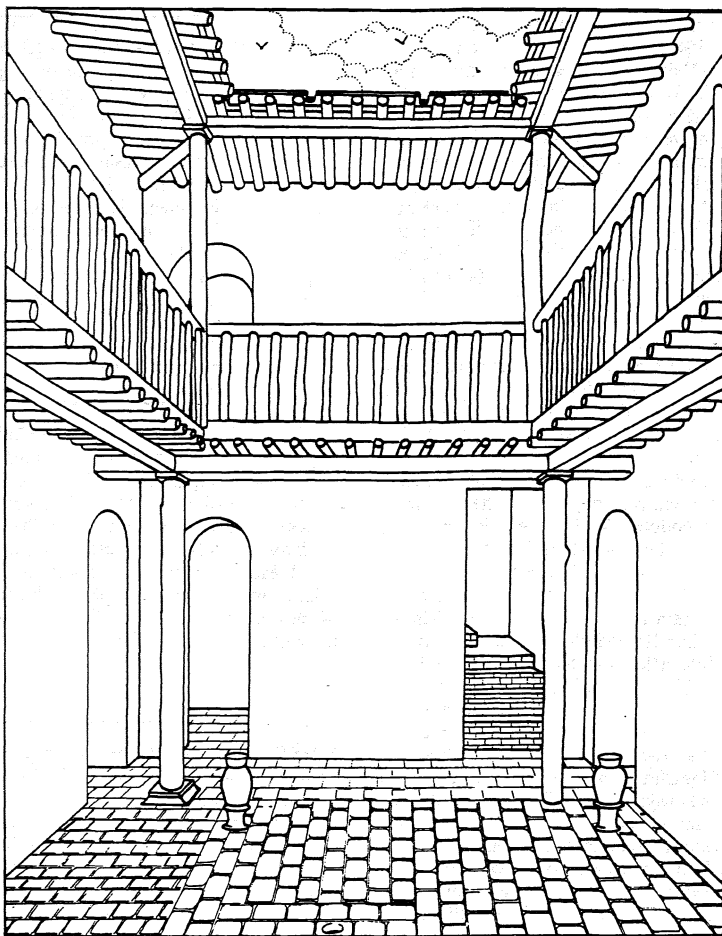
Ve starověkém světě se na různých místech při stavbách využívaly téměř všechny druhy kamene. Z klasického období byl jako stavební kámen nejvíce ceněn mramor. Památky z *Korintu, *Efezu, *Pergamu a *Athén jsou názorným příkladem velkoleposti architektury, která ho v NZ době užívala.

I dřevo bylo v Palestině hojně rozšířeným materiálem (Joz 17,15.18). Královské budovy se stavěly ze vzácných a drahých druhů dřeva, např. cedru a jedle (1 Kr 5,20.22), dovážených z Libanónu, santalového dřeva (1 Kr 10,11n) z Ofiru a místních oliv (1 Kr 6,23.31.33). Tyto druhy sloužily také k dekorativním účelům (*STROMY). Na obyčejné stavby se většinou používalo nejhodnějšího místního dřeva, kterým mohl být fíkovník sykomora (Iz 9,9), borovice nebo dub. Archeologický průzkum malé pevnosti v *Gibeji asi z r. 1000 př. Kr. ukázal, že pro původní stavbu se zde užilo cypríše a borovice, ale při pozdější přestavbě zvolili (možná kvůli odlesnění) mandloňové dřevo. Velké množství zuhelnatělého dřeva, které zde bylo nalezeno, svědčí o převážně dřevěné nadstavbě. Díky pevnosti v pnutí se ze dřeva zhotovovaly věže, okenní rámy a dveře (1 Kr 6,31.34) a také plnilo architektonicky nezbytné funkce podpěry střeš a převislých věží či výztuže zdí. Jediným dalším stavebním materiálem s tahovou pevností je rákos, a proto se ho mohlo používat k zpevnění stěn z hliněných cihel. Rákosu si však nejvíce cenili při konstrukci střeš, kdy se kladl příčně přes dřevěné trámy, čímž vytvářel pevný základ pro vrstvu sádrové malty. Takováto střeš se dala snadno odstranit (sr. Mk 2,4).

Nejběžnějšími stavebními materiály starověkého světa byly ty, které obsahovaly hlínu. První pokusy o stavění zdí z bláta nebyly úspěšné, protože tím, jak se celistvá hmota schnutím smršťovala, vznikaly praskliny. Místo toho se obecně rozšířila metoda tvarování hliněného bláta na kusy nebo *cihly, které se před použitím sušily na slunci. Cihelnu s cihlami připravenými k schnutí přibližně z r. 850 př. Kr. objevili v Tell el-Cheleifehu u Rudého moře. Bláto na výrobu cihel se míchalo s nasekanou slámou, která cihlu nejen držela pohromadě, ale také urychlovala schnutí a zabraňovala tomu, aby se hmota při odlévání lepila na formu. Dřevěných pravouhlých forem se v Mezopotámii užívalo asi od r. 4000 př. Kr. a v Palestině o něco později.

Hliněné cihly se při stavbě zdí většinou spojovaly blátem, pak se nahodila hliněná omítka. Každý rok se celá budova zvenčí a možná i zevnitř omítala znovu, aby stěnami nezačala prosakovat voda. Bez této údržby by stavby z hliněných cihel dlouho nevydržely. V *Šekemu našli v troskách domu asi z r. 730 př. Kr. plát středního materiálu, na němž jsou vidět jednotlivé vrstvy omítky (G. E. Wright, *Shechem*, 1965). Při výzkumu v Tell Džemmehu archeologové objevili asyrské sídlo asi z r. 700 př. Kr. s klenutou střešou z hliněných cihel. Tato forma architektury byla v Mezopotámii a Egyptě běžná od 3. tisíciletí, ale v Palestině žádný starší příklad dosud neznáme.

Pálené cihly a dlaždice se v Palestině v předřímské době používaly jen za zvláštních okolností, a to pouze na stavbách majetných jedinců.



Rekonstrukce soukromého domu vykopaného v Uru. Obytné části byly v prvním patře, přizemí bylo určeno pro služebnictvo a pro skladování. Asi 1900 př. Kr.

II. Obecný přehled

Činorodý život společnosti vytváří bohatství, které je třeba chránit, a proto bezprostředně poté, co lidé začali žít v osadách, vyvstala nutnost budovat *opevnění. Nejstarší forma obrany spočívala v tom, že se zpevňovaly zdi domů stojících po obvodu vesnice. Nejexponovanější místo vyžadující opevnění představovaly brány, a proto jim byla věnována zvláštní pozornost. Svědčí o tom Java v Sýrské poušti, kde se kolem r. 3200 př. Kr. používaly všechny základní projekty bran, podle nichž se později stavělo v Palestině. Po r. 3000 př. Kr. se ve městech obvykle budovalo druhotné opevnění, aby krylo základy hlavních hradeb, opatřených na všech strategicky významných místech věžemi. Používaly se též hliněné valy, ale od r. 2000 př. Kr., kdy se na vnější straně městských hradeb začaly stavět strmé náspy zpevňované spojenými kusy vápence, jejich význam poklesl.

Rozloha měst byla v tomto období veliká. Hradby *Chasóru obklopovaly asi 700 000 m² včetně území horního města (neboli tellu), které bylo obehnané druhou hlavní hradbou. I nadále se běžně budovala řada obranných linií, které chránily buď celé město, jako

např. *Lakiš (asi r. 700 př. Kr.), nebo jeho jednotlivé části, jako tomu bylo v NZ *Jeruzalémě. Během asyrské expanze (asi po r. 850 př. Kr.) se k městským branám přistavovaly domy, které měly omezit účinnost pojízdného dobývacího beranidla. V římské době se Palestina stala hraničním územím a chránilo ji mnoho pevností. Jednou z nich byla pevnost Antonia (*PRÆTORIUM) v Jeruzalémě, v níž možná věznili Ježíše (Mt 27,27; Mk 15,16).

Z architektonického hlediska je často obtížné odlišit *chrámy a svatyně od paláců a velkých domů. Pokud zde nenajdeme předměty, které poukazují na náboženské úkony, je jejich určení problematické. Po r. 2000 př. Kr. existovalo v Palestině velmi mnoho různých náboženských budov. Jen v *Chasóru byly objeveny čtyři různé chrámy a svatyně. Další významné kenaanské chrámy archeologové odkryli v Megiddu a v Šekemu, přičemž stavbu (věžního) typu „Migdol“ někteří odborníci ztotožňují s chrámem v El-be'ritu (Sd 9,46). Tato budova se vyznačovala silnými zdmi (5,1 m) a sloupovým před vchodem. V *Bét-šeánu byly objeveny dva chrámy, jež nesou viditelné stopy egyptského způsobu úpravy a výstavby, i když byly zasvěceny kenaanským božstvům *Dágonovi a *Aš-

ARIEL

toretě. Náboženské budovy se vyskytují i v mimo-městských lokalitách, což potvrzuje např. oltář (*NÁVRŠÍ) a chrám v Naharije. Kenaanské chrámy nemají jednotný vzhled. To může odrážet náboženskou různorodost, proti níž museli Izraelci bojovat (Dt 7,1–5). Chrám, který s největší pravděpodobností Izraelci používali, byl objeven v *Aradu. Tvořila ho prostorná svatyně s výklenkem a dvůr, v němž se nacházel oltář o rozměrech 2,5 x 2,5 m. Jedním z rýst, které měl společně s Šalomounovým chrámem (jak ho popisuje I Kr 6 a 7), byly dva sloupky po obou stranách vchodu do svatyně, podobně jako Jakín a *Bóaz (I Kr 7,15–22). Šalomounovu *chrámu se ve vícero detailech podobá pouze jediný, a to v Tell Ta'jinátu v S Sýrii. Pochází z 8. stol. př. Kr. a je spojen s palácem che-tejského stylu. Převládá názor, že je *fénického původu, ale nedávno objevený fénický chrám v Kitionu na Kypru se od něho diametrálně liší. Pelistský chrám nalezený v Tell Kasile (asi z r. 1000 př. Kr.) měl dvě dřevěné sloupky, které podpíraly střechu (sr. Sd 16,29), a pódium. *Herodův chrám popsal Josephus. Kromě toho se zachovaly zbytky této stavby, takže dokážeme jeho podobu dosti věrně rekonstruovat. Masivní kamenné zdivo Herodových základů lze do-dnes vidět v Haram eš-Šerif (sr. Mk 13,1–2).

Velkolepé *paláce se v Palestině běžně nevyskytu-jí. Jedna budova atriového typu, která mohla sloužit jako sídlo místního vládce, byla odkryta blízko brány v Megiddu. Měla několik pater a užívalo se jí asi v letech 1500–1200 př. Kr., přičemž během této doby byla nejméně jednou přestavována. Šalomounovy paláce v Jeruzalémě se zatím nepodařilo objevit a z *Achabových a *Omrůho paláců v *Samař se na-šlo jen málo. *Jójakímův palác v Ramat Ráchelu, na který zřejmě poukazuje Jeremjáš (2 2,13–19), objeven byl, ale jeho přesný plán určit nelze. V *Ninive, Nim-rodu, Chorsabádu a *Babylónu byly důkladně pro-zkoumávány obrovské paláce asyrských a babylón-ských králů. Šlo o rozsáhlé komplexy správních budov s velkými reprezentativními sály, bohatě zdo-benými reliéfními plastikami, s kancelářemi a sídly úřa-dů. Při průzkumu malebně položené S paláce He-roda Velikého v Masadě archeologové odkryli jeho výzdobu imitující mramor.

Plán *domu v Palestině obvykle vždy obsahoval dvůr. Domy v Aradu (asi r. 2800 př. Kr.) tvořila hlav-ní místnost a jedna nebo dvě místnosti menší, které obklopovaly nepravidelný obezděný dvůr. Izraelci si oblíbili velmi pravidelný tvar domu atriového typu. Podél tří pravouhlych stran dvora se nacházelo množ-ství místností, ve čtvrté stěně pak vchod vedoucí na ulici. Toto rozvržení umožňovalo hospodárně využití místa a zajišťovalo ochranu a teplo, což je v hornaté krajině Palestiny velmi žádoucí. V případě potřeby se přistavovala další poschodí (2 Kr 4,10). Některé z největších a nejpohodlnějších starověkých domů byly nalezeny v *Uru. Užívalo se jich kolem r. 1900 př. Kr. a měly dvě patra obklopující dvůr.

V izraelských městech běžně stávaly budovy skla-dů. Když archeologové v Megiddu odkryli první z nich, mysleli se, že jde o stáje.

BIBLIOGRAFIE. H. J. Franken a C. A. Frank-Batter-shill, *A Primer of Old Testament Archaeology*, 1963; S. M. Paul a W. G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1973; H. a R. Leacroft, *The Buildings of Ancient Me-sopotamia*, 1974. C.J.D.

ARIEL (hebr. 'ari'el = výheň El [Boha]).

1. **Jméno oltáře** pro zápalné oběti popisovaného u Ezechiela (43,15n). Výkladů tohoto jména vzniklo již několik: „ohniště na oltáři“ (EP), „hora Boží“ (sr. Ez 43,15n) a jako méně pravděpodobná možnost „Lev Boží“. V tomto smyslu je 'r' uvedeno na *Mo-ábském kameni (I,12, asi 850 př. Kr.).

2. Symbolické jméno, jímž byl označován Jeruza-lém (Iz 29,1n.7) jako pevnost a centrum účtívání je-diného Boha (viz 1).

3. Moábec, jehož syny zavraždil Benajáš, jeden z Davidových bojovníků (2 Sa 23,20; I Pa 11,22).

4. Posel, kterého Ezdráš vyslal do Kasíji, aby přivedl muže ochotné s ním odejít do Jeruzaléma a tam sloužit v chrámu (Ezd 8,16). D.J.W.

ARIMATEIE „Město Židů“ a místo, odkud pocházel *Josef, do jehož hrobu bylo uloženo Ježíšovo tělo (Mt 27,57; Mk 15,43; L 23,50n; J 19,38). Eusebius a Je-roným ji ztotožňují s *Rámou či Ramatajim-sóffimem, Samuelovým rodištěm (I S 1,19). Pravděpodobně je totožná se samařským okresem nazývaným Ramata-jim (I Mak 11,34) nebo s Ramataim (Jos., *Ant.* 13. 127), kterou Démétrios II. připojil k Jónatanovu úze-mí. Je možné, že jde o dnešní Rentis, asi 15 km SV od Lyddy. Viz K. W. Clark, „Arimathaea“ in *IDB*.

I.W.M.

F.F.B.

ARISTARCHOS Všechny zmínky se nepochybně týkají téže osoby. První, ve Sk 19,29, ho popisuje již jako Pavlova průvodce na cestách, a to ve chvíli, kdy se jich zmocnil dav rozrušených obyvatel Efezu. Ve Sk 20,4 doprovází Pavla do Jeruzaléma, pravděpo-dobně jako oficiální zástupce Tesaloniky se sbírkou, a ve Sk 27,2 je spolu s Pavlem na lodi plující z Ca-esareje. W. M. Ramsay tvrdil, že takto cestovat mohl jen jako Pavlův otrok (*SPT*, str. 315n). Pozornost si ovšem zasluhuje i Lightfootova teorie, že způsob, jakým se o Aristarchovi hovoří, naznačuje, že cestoval domů do Tesaloniky. Nicméně (předpokládáme-li, že List Koloským vznikl v Římě) se znovu k Pavlovi připojil a stal se jeho „spoluvězněm“ (Ko 4,10). Je možné, že se v dobrovolném uvěznění střídal s Epa-fracem (sr. Ko 4,10–12 s Fm 23–24). Podle teorie o „efezském uvěznění“ se po povstání, a poté, co na-psal Koloským, vrátil domů (sr. G. S. Duncan, *St Paul's Ephesian Ministry*, 1929, str. 196, 237nn). To, že se jeho jméno uvádí v souvislosti se sbírkou, vedlo k domněnce, že on je „bratrem“ z 2 K 8,18 (Zahn, *INT*, 1, str. 320). Nejpřirozenější čtení Ko 4,10n na-značuje jeho židovský původ. A.F.W.

ARJÓK

1. **Jméno krále** *Elasaru, spojence élamského krále *Kedorlaómera a šineárského krále *Amráfela, kteří bojovali proti Sodomě a Gomofě (Gn 14,1,9) a pora-zil je Abraham. Ačkoli o tomto muži nic bližšího ne-víme, jeho jméno lze srovnat s *Arrivukem*, synem Zimri-Lima, o němž se hovoří v dopisech z Marí (asi r. 1770 př. Kr.), nebo s pozdějším churrijským *Ariukki* z textů z Nuzi (15. stol. př. Kr.).

2. **Velitel tělesné stráže** babylónského krále r. 588 př. Kr. (Da 2,14n). Dostal příkaz zabít „mudrce“, kte-

rým se nepodařilo vyložit královský sen. Jeho splnění se vyhnul tím, že k Nebúkadnesarovi II. uvedl Daniela.

D.J.W.

ARKEJEC Gn 10,17; 1 Pa 1,15. Potomek Cháma přes Kenaana a eponymní předek obyvatel fénického města, dnešní Tell 'Arky, 20 km SV od Tripolisu. O tomto místě se zmiňují egyptské zápisy včetně *Amarnských dopisů, Šalmaneser III. (853 př. Kr.) a Tiglat-pileser III. V římských dobách se nazývalo Caesarea Libánská.

G.G.G.

ARNÓN Vádí, které ústí z V do Mrtvého moře naproti Ěn-gedi. V době osídlování tvořilo J hranici území Rúbenovců (Dt 3,12,16) a předtím vymezovalo hranici mezi Moábem na J a Amónem na S (Sd 11,18n). Pronikající Hebrejové přešli přes Arnón od J na S, což se ukázalo být bodem obratu v jejich postupu, protože dosáhli prvních územních zisků na S straně (Dt 2,24). *Moábský kámen (10. řádek) však hovoří o Moábcích žijících v Atarótu, který leží na S od vádí, což poukazuje buď na neúplný zábor ze strany Izraelců, nebo na pozdější pronikání Moábců. Důležitost řeky potvrzuje řada pevností a brodů, které se zde nacházejí, přičemž o brodech se zmiňuje Izajáš (Iz 16,2).

R.J.W.

ARÓER

1. V Zajordání, na S břehu řeky Arnón (Vádí Módžib) nad její hlubokou strží (D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, obr. 72 na str. 237), u dnešního 'Ara'iru (N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine I* (= *AASOR* 14, 1934, str. 3, 49–51 s obr. 21a a příl. 11), asi 22 km na V od Mrtvého moře (Dt 2,36; 3,12; 4,48; Joz 12,2). Představoval nejprve J hranici Síchonova emorejského království, potom kmenového území Rúbenovců (Joz 13,9,16; Sd 11,26 a pravděpodobně 33), kdy byl sídlem Rúbenova rodu (1 Pa 5,8), a nakonec oblasti, již se v době Jehúové v Zajordání zmocnil damašský král Chazael (2 Kr 10,33). Asi v této době postavil moábský král Měša „Aróer a vybudoval silnici u Arnónu“ (Moábský kámen, 26. řádek). Aróer patřil k Moábu až do doby Jeremjášovy (Jr 48,18–20). Z Nu 32,34 vyplývá, že Gádovci pomáhali s opravami nově dobytých měst včetně Aróeru ještě předtím, než je jim (a Rúbenovcům) Mojžíš oficiálně přidělil. V 2 Š 24,5 podle EP začínal Joáb se sčítáním lidu, které prováděl na Davidův rozkaz, u Aróeru a měst v údolí směrem ke Gádu a pokračoval dále k Jaezeru. Izajášovy prorocké výpovědi (17,1–3) namířené proti Aróeru (moábské državě) stojí vedle vyhlášení proti Damašku a Efrajimu. „Město, které je tam v úvalu“ (Dt 2,36; Joz 13,9,16; 2 S 24,5), může představovat nynější Chirbet el-Medejna, asi 11 km JV od Aróeru (Simons, *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959, § 298, str. 116–117; popis viz Glueck, *op. cit.*, str. 36, č. 93).

2. V Zajordání, „naproti Rabě“ (Joz 13,25); mohlo by to být dnešní es-Sveivíná, asi 3,5 km JZ od Raby (Glueck, *Explorations in Eastern Palestine III* (= *AASOR* 18, 19), 1939, str. 247, 249; popis *ibid.*, str. 168–170 a obr. 55). Existence tohoto Aróeru, odlišného od 1, je však nejistá, protože Joz 13,25 lze pochopit i jako „.... polovina země Amónovců až k Aróeru, která (země je/se táhne) směrem/až k Rabě“ (Glueck, *op.*

cit., str. 249).

3. V judském Negebu (jižně), 19 km JV od Beeršeby, dnešní Chirbet Ar' Ara (N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, str. 131–132, 184–185). Mezi Judejci, kteří od Davida přijali v Siklagu dary (1 S 30,26–28), byli i starší z Aróeru. Dva z Davidových nejlepších bojovníků byli synové „Chótama Aróerského“ (1 Pa 11,44).

K.A.K.

ÁRON (hebr. 'ah'rón). Podle rodokmenu v Ex 6,14–27 byl Áron jedním ze dvou synů Amráma a Jókebed (druhým byl Mojžíš) a třetím v linii potomků Léviho (Lévi-Kehat-Amrá-Áron). Podle Ex 7,7 byl o tři roky starší než Mojžíš. Jejich sestra Mirjam, pokud jde o tutéž Mojžíšovu nejmenovanou „sestru“ z Ex 2,4,7n, byla ještě starší.

Áron se poprvé objevuje ve vyprávění Exodu jako „lévijec Áron“, který vyšel naproti svému bratru Mojžíšovi, vracejícímu se po zjevení u hořícího keře do Egypta. Díky větší vyřečnosti měl vystupovat jako Mojžíšův mluvčí před Izraelci i faraonem (Ex 4,14nn). Po celou dobu svého působení však víceméně zůstával ve stínu svého výraznějšího bratra. Kdykoli jednal nezávisle na Mojžíšových příkazech, postupoval chybně (Ex 32,1–6). Vedle své role mluvčího plnil také funkci divotvorce. Právě on hodil před faraona hůl, jež se proměnila v hada a pochltila hady z holí egyptských čarodějů (Ex 7,8–13). Když ji později vztáhl nad Nilem, proměnila jeho vodu v krev, jindy zaplavila zemi žábami a poté komáry (Ex 7,19nn; 8,1nn.16nn).

Po přechodu Rákosového moře byl Áron jedním z dvou mužů, kteří při bitvě s Amálekovci Mojžíšovi podpírali ruce (Ex 17,8–13). Spolu s Mojžíšem (Ex 19,24) i se svými syny Nádabem a Abihúem a sedmdesáti izraelskými staršími vystoupil na horu Sinaj, kde měli vidění Boha Izraele a v jeho přítomnosti společně jedli (Ex 24,9nn). Avšak při další příležitosti, když šel Mojžíš na horu Sinaj jen za doprovodu Jozua (Ex 24,12nn), se Áron nechal od lidu přesvědčit, aby jim udělal viditelný obraz Boží přítomnosti, a odlil zlatého býčka, čímž vyvolal Mojžíšovu prudkou nelibost (Ex 32,1nn). Jeho zvolání při předání býčka lidu „To je tvůj bůh, Izraeli, který tě vyvedl z egyptské země“ (Ex 32,4) posloužilo jako precedens Jarobeámovi I., když dal postavit zlaté býčky v Bét-elu a Danu (1 Kr 12,28).

V kněžských zákonech Pentateuchu je Áron ustanoven veleknězem a jeho synové kněžskými, aby sloužili v pouštním stanu setkávání (Ex 28,1nn; Lv 8,1nn). Áron je pomazaný svatým olejem a stává se tak „pomazaným knězem“ (Lv 4,3 apod.; sr. olej na Áronově vousu v Ž 133,2). On a jeho synové dostali zvláštní roucha, ale Áronovo se od ostatních lišilo. Na turbanu měl Áron připevněný zlatý květ s nápisem „Svatý Hospodín“ (Ex 28,36). Součástí jeho roucha byl náprsník s dvanácti drahokamy (každý pro jeden kmen) a místem pro tumám a urím, předměty, jimiž se vrhal posvátný los za účelem potvrzení Boží vůle pro jeho lid (Ex 28,15–30).

Významným dnem roku byl pro Árona (a pro každého dalšího „pomazaného kněze“) den smíření (10. tíšrí), kdy procházel oponou, která oddělovala vnější část svatyně (svatě místo) od části vnitřní (vevesvatyně), a tam předkládal krev oběti smíření za všechny lidi (Lv 16). Při této příležitosti si neoblékal své barevné slavnostní roucha, ale bílou lněnou suknicí.

ÁRONOVA HŮL

Áron si vzal za manželku Elišebu z Judova kmene. Jejich starší synové Nádab a Abihú zemřeli v poušti, když při obětování kadidla použili „cizí oheň“ (Lv 10, 1nn). Z dalších dvou, kteří přežili, Eleazar a Ítamara, pocházejí pozdější konkurenční kněžské rody (1 Pa 24,3).

Přes Áronovo vysoké postavení zůstal Hospodinovým prorokem v Izraeli a největším přímluvcem za lid Mojžiš, což v Áronovi a Mirjam vzbudilo žárlivost (Nu 12, 1nn). Áron (spolu s Mojžišem) se zase stal terčem závisť ostatních levjvíských rodin, jejichž vůdcem byl Kórach (Nu 16, 1nn). Odpověď na jejich pochybnosti o Áronových výsadách jim dala *Áronova hůl.

Áron (i Mojžiš) se svou neposlušností připravil o možnost vejít po putování pouští do Kenaanu. Zemřel a byl pohřben na hoře Hóru na edómských hranicích. Jeho úkoly a roucho připadly Eleazarovi (Nu 20, 22nn).

Kněžství v Izraeli se začalo souhrnně říkat „synové Áronovi“. „Synové Sádokovi“, kteří jako kněží sloužili v jeruzalémském chrámu od jeho posvěcení za krále Šalomouna do r. 171 př. Kr. (vyjma období babylónského zajetí), jsou do Áronova rodu zařčeni v 1 Pa 6, 1–38, a to mezi Eleazarovy potomky. Deset let po zrušení kněžství Sádokovců byl Alkimos, dosažený na post velekněze seleukovskými úřady, uznán jako „kněz z rodu Áronova“ (1 Mak 7, 12nn) – příslušnost k rodu se vysvětlovala nejspíše přes Ítamara. Ben Sírach oslavuje Árona v Sír 45,6–22. Kumránská komunita se formovala jako obec „Izraelova a Áronova“, tj. židovských laiků i kněží (CD 1,7), přičemž kněží představovali „áronovskou svatyni svatých“ (1QS 8,5n.8n). Očekávali příchod áronovského Mesiáše (ve smyslu jeho kněžského úřadu), spolu s (laickým) Mesiášem Izraele (1QS 9,11, CD 12,23n; 20,1).

V NZ je Áron jmenován jako předek Alžběty, matky Jana Křtitele (L 1,5), a letnou zmínku o něm nacházíme v Štěpánově retrospektivním přehledu dějin Izraele (Sk 7,40). Autor Listu Židům dává do kontrastu Áronovo omezené a dědičné kněžství s Ježíšovou dokonalou a věčnou službou v nebeské svatyni (Žd 5,4; 7,11 atd.).

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel*², 1965, str. 345–401. F.F.B.

ÁRONOVA HŮL Po vzpouře Kóracha a jeho spojenců (Nu 16, 1nn) bylo jasné, že bohoslužebné postavení kmene Lévího i kněžství Árona a jeho potomků je třeba ustanovit veřejně. Proto Mojžiš zapsal jméno předáka každého kmene na hůl či žezlo (*maššeh*) jeho kmene – Áronovo jméno bylo napsáno na holi kmene Lévího – a těchto dvanáct holí pak uložil „do stanu setkávání před schránou svědectví“ (tj. před desky Zákona uložené ve schráně). Dalšího dne našli hůl označenou Áronovým jménem s poupaty, květy a zralými mandlemi, což bylo znamením, že Bohem vyvoleným knězem je on. Tuto hůl pak Mojžiš vrátil „před schránu svědectví“, aby ostatní varovala před další vzpourou (Nu 17, 16–26). Podle Žd 9,4 byla uložena v „truhle smlouvy“. Šlo zjevně o tutéž hůl, kterou Mojžiš uderil do skály v Kádeši (Nu 20, 7–11); sr. „Boží hůl“ (Ex 4,20; 17,9). F.F.B.

ARPÁD Jméno města v aramejské provincii v S Sý-

rii, dnes Tell Rif'at, asi 30 km SZ od Aleppa, objevený při archeologických vykopávkách v letech 1956–64. Asi od r. 1000 př. Kr. vzdoroval Arpád (akkad. *Arpaddu*, staroarām. *ʾrpd*), hlavní město *aramejského kmenového území známého jako Bit Aguš. Asyřanům jako spojenec Chamátu, Damašku a od r. 743 př. Kr. i Urutu. (*ARARAT) R. 740 př. Kr. ho po dvouletém obléhání anektoty Tiglat-pileser III., a proto se město spolu s Chamátem, Damaškem a Samařim r. 720 vzbouřilo. Sargon II. je však znovu dobyt. Právě tyto události stojí v pozadí posměšných výroků nejvyššího *číšníka (*RABSACE) adresovaných Jeruzalému (2 Kr 18,34; Iz 36,19; 37,13; KP Arfad). Zkáza Arpádu symbolizovala obrovskou moc Asýrie (Iz 10,9; Jr 49,23). Poslední arpádský panovník Mati'el podepsal r. 754 př. Kr. za vlády asýrského krále Aššur-nirariho V. vazalskou smlouvu, která se dochovala v asyrštině, a další s neidentifikovaným králem zvaným „Bar-Ga'ja z KTK“, která byla napsána na kamenných stélách nalezených v Sefire (sr. Joz 8,32).

BIBLIOGRAFIE. Archeologický výzkum: V. M. S. Williams, *Iraq* 23, 1961, str. 68–87; *idem*, *AASOR* 17, 1967, str. 69–84; *Iraq* 29, 1967, str. 16–33; Smlouva: *ANET*, str. 532n, 659–661; J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, 1967. D.J.W.

ARPAKŠÁD, ARFAXAD (hebr. *'arpaššad*; LXX a NZ *Arfaxad*). Šémův syn (Gn 10,22; 1 Pa 1,17,24) narozený 2 roky po potopě (Gn 11,10). Podle MT byl otcem Šelacha, který se mu narodil v 35 letech (Gn 10,24; 11,12; 1 Pa 1,18,24; LXX a samařské Pentateuchy čtou 135), ale některé rukopisy LXX vkládají mezi Arpakšáda a Šelacha *Kainana*. Tento údaj zjevně převzal i L 3,36. Arpakšád žil celkem 438 let (Gn 11,12; LXX udává 430 let, samařské Pentateuchy uvádí týž celkový počet, liší se však v dílčích údajích). Ohledně určení jména vzniklo několik teorií, z nichž nejrozšířenější je asi ta, která ho spojuje s *Arraphu* z klínopisných nápisů, ř. *Arrapachitis*, pravděpodobně dnešním Kirkúkem. Jiné teorie chápou koncovku *-šad* jako zkomoleninu z *kešed, kašdím* = *Kaldejci, a proto jméno zařazují do J Mezopotámie. Hovořilo se i o iránské etymologii a v této souvislosti je třeba poznamenat, že v Apokryfech (Júd 1,1) se uvádí, že jistý Arfaxad panoval nad Médy v Ekbatanech. Tato kniha je však z velké části fikcí a vzhledem k tomu, že chybí její hebrejský originál, nemáme žádnou záruku, že se jedná o totéž jméno. Známe je tedy zatím pouze z Bible.

BIBLIOGRAFIE. K. Skinner, *JCC*, *Genesis*², 1930, str. 205, 231, 233; W. F. Albright, *JBL* 43, 1924, str. 388–389; W. Brandenstein in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift Albert Debrunner*, 1954, str. 59–62; a další teorii viz in G. Dossin, *Muséon* 47, 1934, str. 119–121; *KB*, str. 87. T.C.M.

ARTAXERXES (hebr. *'artaššastá*) s různou vokalizací, že staroperského *arta-xša ra* = království spravedlnosti).

I. Artaxerxes I. (Longimanos), 464–424 př. Kr. Za jeho vlády přišel do Jeruzaléma Ezdráš a Nehemjáš (Ezd 7,1; Neh 2,1 atd.). Vznikla domněnka, že v Ezdrášě si jej letopisec spletl s Artaxerxem II. (Mnémónem), 404–359 př. Kr., avšak k pochybnostem o biblickém záznamu zde není důvod. (Viz J. Stafford

Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958.)

2. Ezd 4,7. I zde jde pravděpodobně o Artaxerxa I. z doby těsně před událostmi popsány v Neh 1,1n, kdy král ruší výnos z Ezd 4,21. Někteří badatelé ho ztotožňují s pseudo-Smerdisem, který panoval několik měsíců v letech 522–521 př. Kr., avšak tento předpoklad není pravděpodobný.

3. LXX v *Ester uvádí Artaxerxa namísto *Achašveróše a někteří vědci se domnívají, že zmiňovaným králem je zde Artaxerxes II., 404–359 př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1948. I.S.W.

ARTEMIS Jde o řecké jméno bohyně ztotožňované s latinskou Dianou z klasické mytologie. Jméno Artemis je předřecké. Tato bohyně se v řecké literatuře nejprve objevuje jako vládkyně a ochránčyně divoké zvěře (sr. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950, str. 99nn). Ve vlastním Recku byla uctívána jako dcera Dia a Létó, dvojčete Apollóna. Hrozná bolest, které musela její matka při porodu vytrpět, údajně zapříčinily Artemidin odpor k manželství. Byla bohyní Měsíce a lovu a většinou ji zobrazovali jako lovkyni s doprovodem psů. Její chrám v *Efezu byl jedním ze sedmi divů světa a zdá se, že se tam uctívání bohyně-panny smísilo s některým maloasijským kultem plodnosti bohyně-matky. Chrám podíralo 100 mohutných sloupů, z nichž některé byly sochařsky ozdobeny. Podle tradice byl Artemidin obraz seslán z nebe (Sk 19,35). Domníváme se, že to může souviset s pádem meteoritu. Plinius vypráví o obrovském kameni nad vchodem, který tam prý umístila sama Diana. Její uctívání vedli kněží-eunuchové, tzv. *megabyzoi* (Strabón, 14. 1. 23). Archeologové objevili sochy, na nichž je zpodobena s mnoha prsy. Stříbrotepci, kteří vyráběli malé votivní svatyně, v nichž bohyni zobrazovali ve výklenku s doprovodem jejích lvů, nebo možná upomínkové modely chrámu, vyvolali vzpoudu v době, kdy tam sloužil apoštol Pavel (Sk 19,23–20,1). Jejich výkřiky „Veliká je efezská Artemis!“ (Sk 19,28.34) potvrzují nápisy z Efezu, které bohyni titulují „Artemis Veliká“ (CIG, 2963c; *Greek Inscriptions in the British Museum*, III, 1890, 481. 324).

Viz též *DEMETRIOS; Conybeare a Howson, *Life and Epistles of St Paul*, 1901, k. 16; J. T. Wood, *Discoveries at Ephesus*, 1877. D.H.W.

ARVAD Ez 27,8.11; 1 Mak 15,23 (Aradus); jeho obyvatelé Arvád'ané Gn 10,18; 1 Pa 1,16. Dnešní Ruád, malý ostrov vzdálený 3 km od pobřeží Sýrie (ve starověku Fénicie) a přibližně 80 km S od Byblosu. Arvad byl nejsevernějším ze čtyř velkých fénických měst a platil tribut některým asyrským králům, kteým neunikl jeho úspěch v mořeplavectví. Období nezávislosti asi od r. 627 př. Kr. ukončil Nebúkadnesar (ANET, str. 308). Během těchto epoch byl méně významný než Týr a Sidón. Po obchodní stránce začal znovu prosperovat za nadvlády Peršanů a Seleukovců, v římské době jej však předstihl Antaradus (dnešní Tartús). G.G.G.

ÁSA (hebr. 'ásá).

1. Třetí král nezávislého Judského království, pano-

val 41 let (asi 911–870 př. Kr.). Problém časového sladěni jeho vlády s panováním *Baeši (1 Kr 16,8 – Baeša umírá ve 26. roce Ásovy vlády; 2 Pa 16,1 – Baeša útočí na Judsko v 36. roce Ásovy vlády) dnes nepřijatelněji řeší předpoklad, že Paralipomenon počítá roky od rozdělení království. Počáteční úsek Ásovy vlády charakterizovala náboženská horlivost, která vedla k odstranění pohanských bohů a kultické prstituce. Míru jeho zapálení pro věc a pronikavý vliv pohanských kultů ukazuje skutečnost, že Ása zbavil svou matku (babičku) *Maaku jejího oficiálního postavení (1 Kr 15,13). Neznížil všechna posvátná návrší v Izraeli, ale jeho oddanost prý přinesla zemi období míru (2 Pa 15,15.19). Autor Letopisů staví proti sobě jeho pozoruhodné vítězství nad etiopským *Zerachem (2 Pa 14,8), připisované Ásově víře v Hospodina, a jeho závislost na syrské pomoci v boji proti Baešovi. Možná, že právě porážka Baeši způsobila, že k Ásovi přešlo velké množství Izraelců (2 Pa 15,9), a umožnila mu opevnit Mispu a Gebu (nikoli Gibeu, jak uvádí LXX), které se poté staly S hranicemi Judska. Druhá polovina jeho vlády byla poznamenána nemocí (2 Pa 16,12) a neustálými boji, které Paralipomenon vidí jako důsledek toho, že přestal být závislý na Hospodinu (2 Pa 16,7nn).

2. Lévičec, syn Elkány. Byl mezi prvními, kdo se vrátili ze zajetí a znovu se usadili v Palestině. w.o.

ASÁEL (hebr. 'ásáh'él = Bůh učinil).

1. Syn Davidovy sestry Serúji, bratr Jóaba a Abišaje. Byl známý svou obdivuhodnou rychlostí, ale když jí po bitvě u Gibeónu využil při pronásledování *Abnéra, byl Abnér nucen použít svých větších válečnických zkušeností a zabít ho (2 S 2,18–23). To vyvolalo krevní mstu, takže Abnéra úkladně zavraždil Asáelův bratr Jóab (2 S 3,27–30). Asáel se objevuje mezi třiceti Davidovými vybranými bojovníky (2 S 23,24) a uvádí se, že měl na starost 24 000 mužů, kteří měli králi sloužit ve čtvrtém měsíci (1 Pa 27,7). Tento seznam byl možná v hlavních rysech vypracován na počátku Davidovy vlády, takže Asáela pak zastupoval jeho syn Zebadáš.

2. Jeden z devíti lévičů, které spolu s kněžimi a úředníky vyslal Jóšafat do judských měst, aby tam vyučovali (2 Pa 17,8). 3. Dohlížitel, který v Chizkijášově době pomáhal kontrolovat odvádění desátků pro chrám (2 Pa 31,13). 4. Otec Jónatana, který se postavil proti ustavení vybraného orgánu, jenž měl zastupovat návrátlice ze zajetí a rozhodnout o propuštění pohanských manželék (Ezd 10,15). w.o.

ASAF (hebr. 'ásáf).

1. Potomek Geršóma, syn Léviho (1 Pa 6,24). Při přenašení archy do Jeruzaléma jej přední lévičec jmenoval vedoucím zpěvákem; hrál na cymbály (1 Pa 15,17.19). David ho ustanovil představeným všech lévičů, kteří uctivali Hospodina zpěvem (16,4–5). „Synové Asafovi“ zůstali uznávaným hudebnickým rodem až do návratu ze zajetí (1 Pa 25; 2 Pa 20,14; 35,15; Ezd 3,10; Neh 11,17.22; 12,35), zejména jako zpěváci a hráči na cymbály. Asaf sám byl znám jako vidoucí a přepisoval se mu autorství žalmů užívaných v době, kdy Chizkijáš obnovil chrámovou bohoslužbu (2 Pa 29,30; sr. tradiční nadpisky Ž 50, 73–83; sr. též Jachzielovo proroctví z 2 Pa 20,14–17). Není jasné, zda se Asaf dožil posvěcení chrámu nebo

ASENAT

jestli 2 Pa 5,12 prostě znamená „Asafovci“ atd.

2. Správce lesů v Palestině za perského krále Artaxerxa (Neh 2,8).
J.P.U.L.

ASENAT Dcera „Potifery, kněze z Ónu“ v Egyptě, kterou od faraona dostal za manželku Josef (Gn 41,45); matka Manasesa a Efrajima (Gn 41,50–52; 46,20). Jméno Asenat (hebr. *ās'nat*) může být egyptské, kdy zní *'l(w)-s-n-X* a znamená „ona patří X“, kde X je božstvo nebo rodič, příp. zájmeno označující jednoho z nich. Další tři stejně přijatelné možnosti jsou: *'lw.s-(n)-Nt* = patří (bohyni) Net, *'lw.s-n-'t* = patří (svému) otci, *'lw.s-n.t* (*t* místo *l*) = patří tobě (ženského rodu – buď bohyni, nebo matce). Existence těchto jmen je doložena ve Střední říši a v období Hyksosů (asi 2100–1600 př. Kr.) egyptských dějin, což odpovídá době praotců a době Josefově.
K.A.K.

ASFALT V EP jsou SZ hebr. slova *kōper* (Gn 6,14) a *zepeť* (Ex 2,3; Iz 34,9) přeložena jako „smola“, slovo *hēmār* (Gn 11,3; 14,10; Ex 2,3) jako „asfalt“ (KP klí). Zdá se, že nejlepší by bylo překládat všechny tři výrazy slovem „asfalt“, a to z toho důvodu, že smola vzniká výlučně jako produkt destilačního procesu, zatímco asfalt je přírodní derivát surové ropy, který se vyskytoval v Mezopotámii i Palestině a mohl se kdykoli používat bez dalších složitých úprav. Je pravděpodobnější, že právě o tomto materiálu se mluví. Slovo *kōper* je odvozeno od akkadského *kupru* (z *kapāru* = mazat). Cizí původ slova *zepeť* naznačují jeho Z a J semitské obdoby, zatímco *hēmār* může být původní hebr. slovo ze slovesa *hāmār* = kvasit, vzkypět. Z hlediska různého původu těchto tří termínů se zdá pravděpodobné, že všechny označovaly tutéž látku a odlišná terminologie nemusí naznačovat žádné chemické rozdíly. (*ARCHA)

BIBLIOGRAFIE. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 1, 1955, str. 1–120; KB³, str. 471. T.C.M.

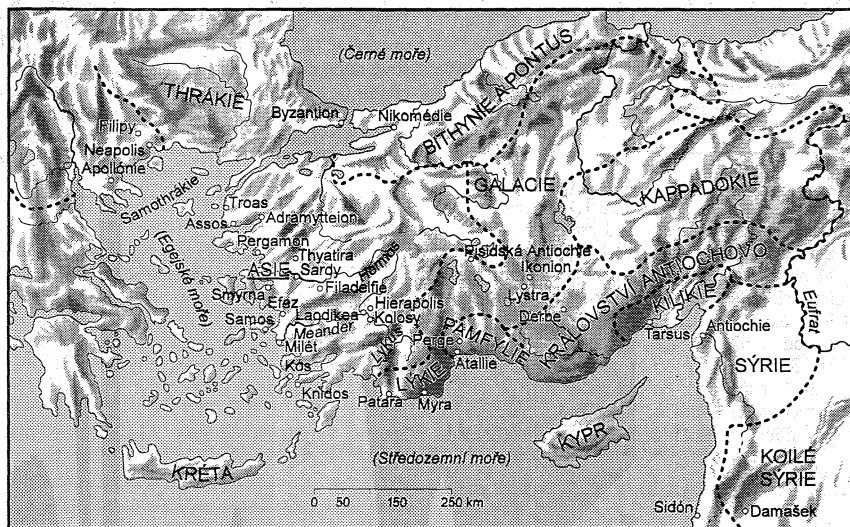
ASIARCH Ze Sk 19,31 vyplývá, že někteří z asiarchů

(ř. *asiarchēs*), vysokých úředníků, patřili mezi Pavlovy příznivce, neboť ho varovali, aby nechodil do efezského divadla během nepokojů souvisejících s uctíváním Artemidy. Tito úředníci, kteří byli každoročně vybíráni z nejbohatších aristokratů, spravovali ligu (*koinon*) měst asijských provincií. Z jejich kruhů byli vybíráni také čestní kněží provinčního kultu „Říma a imperátora“, ustaveného ligou v Pergamonu roku 29 př. Kr. Další zmínky o nich najdeme u Strabóna (*Geography* 14. 1. 42) a v poznámkách.

BIBLIOGRAFIE. L. R. Taylor, „The Asiarchs“ in *BC*, 5, 1933, str. 256–262.
F.F.B.

ASIE Řekové toto jméno spojovali s kontinentem, ještě častěji však s oblastí Malé Asie s centrem v Efezu. Tam se totiž nacházela řada řeckých států, které se ve 3. stol. př. Kr. dostaly pod nadvládu králů Pergamonu. R. 133 př. Kr. přešly královské državy do rukou Římanů a z celé oblasti poté vznikla provincie, do níž patřilo celé Z pobřeží Malé Asie spolu s přilehlými ostrovy a území směrem do vnitrozemí až k Anatolské plošině. Bylo zde velké množství bohatých řeckých států, které zpočátku Římané vykořisťovali, ale v NZ době se jejich bohatství ještě zvětšilo a staly se skvělými světovými středisky helénismu. Římskou jurisdikci vykonávalo minimálně devět soudů (*agoratoi*, Sk 19,38), jimž předsedal senátní mistodržitel nebo jeho legáti (*anthypatoi*, *ibid.*). Řecké republiky vytvořily konfederaci, jejímž vrcholným vyjádřením byl kult Říma a Augusta, ustanovený nejprve v Pergamonu. Není jisté, zda asiarchové (Sk 19,31) byli bývalí velekněží kultu nebo členové federálního shromáždění. V každém případě představovali prořímskou politickou špičku. (J. A. O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman Antiquity*, 1955, str. 117–120.)

Sbory byly zakládány nejdříve jen ve správním centru provincie. Všechna tři metropolitní střediska – Pergamon, Smyrna a Efez – křesťanské sbory měla. Kromě toho víme s jistotou jen o sborech ve dvou z bližších center, v nichž zasedával soud: v Sardách v Hermově údolí (v tomto regionu patřily k důležitým



Římská provincie Prokonzulární Asie (po r. 133 př. Kr.)

městům Thyatira a Filadelfie) a v Laodikeji (na řece Lykus) na konci Meanderského údolí (v blízkosti menších měst Hierapole a Kolos).

BIBLIOGRAFIE. Plinius, *NH* 5. 28–41; Strabón 12–14; J. Keil, *CAH*, 11, str. 580–589; A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*², 1971, str. 28–94; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, 2 sv., 1950.

E.A.J.

ASSOS Mořský přístav na SZ Malé Asie, u dnešního Behram Köy na J pobřeží Troady, přímo naproti ostrovu Lesbos. Město bylo postaveno na impozantní kuželovité skále vysoké více než 230 m. Dodnes se dochovaly velkolepě působící části jeho mohutného opevnění z 4. stol. př. Kr. Pobřeží u úpatí je přirozeně chráněno před převládajícími severními větry, ale přístav byl vybudován uměle, zabezpečený molem (Strabón 13. 1. 57 = str. 610). Ve Sk 20,13–14 je zaznamenáno, že se Pavlovi spolupracovníci plavili z *Troady do Assu, kde se k nim apoštol po rychléjším 30 km cestě po souši znovu připojil. Možná chtěl strávit co nejvíce času v Troadě a přitom neodkládat svou cestu do Jeruzaléma. Přístavní vesnice se zmenšujícími se obchodem přetrvávala v Assu do současné doby.

C.J.H.

ASÝRIE Název starověké země, jejímž obyvatelům se říkalo Asyřané. Rozkládala se v horní části Mezopotámské nížiny, na Z byla ohraničena Syrskou pouští, na J Džebel Hamrinem a Babylónií a na S a V Urartským (arménským) a Perským pohořím. Nejúrodnější a nejhustěji zalidněná část Asýrie ležela na V od hlavní řeky Tigris („Chidekel“, Gn 2,14). Hebr. *aššūr* (asyr. *aššur*) označuje jak zemi, tak i její obyvatele. Výrazu Asýrie se někdy používalo pro území, která byla pod nadvládou asyrských králů sídlících v nejvýznamnějších městech – Ninive, Aššúru a Kelachu. Na vrcholu své moci, v 8.–7. stol. př. Kr., Asýrie zahrnovala Médii a J Anatólii, Kilikii, Sýrii, Palestinu, Arabii, Egypt, Élam a Babylónii.

V SZ byl Aššúr považován za druhého Šemova syna (Gn 10,22) na rozdíl od „Aššúrejců“, arabského kmene, jenž vzešel z Abrahama a Ketúry (Gn 25,3), a od *Aššúrců z 2 S 2,9 (kde by se mělo číst spíše „Ašerovci“ nebo „Gešúrovci“; sr. Sd 1,31–32). Asýrie, vždy důsledně odlišovaná od Babylónie, představuje světovou velmoc, jejíž nájezdy na Izrael a Judsko se uskutečnily s Božím svolením, ačkoli i ona později kvůli své bezbožnosti podlehla zkáze. O Asýrii (Iz 7,18; Oz 11,5) i o jejích králech (Iz 8,4; 2 Kr 15–19) se ve SZ hovoří dosti často.

I. Historie

1. Rané období (do r. 900 př. Kr.)

Asýrie byla obydlena od prehistorických dob (např. Jarmo, asi 5000 př. Kr.) a keramiku z období známých jako Hassuna, Samarra, Chalaf a 'Ubaid (asi 5000–3000 př. Kr.) nalézáme na řadě míst včetně Aššúru, Ninive a Kelachu, která podle Gn 10,11–12 založili přistěhovalci z Babylónie. O původu Asyřanů se sice stále ještě diskutuje, ale existence Sumerů v Aššúru se datuje do r. 2900 př. Kr. a asyrský jazyk a kultura od obyvatel jihu v mnohem čerpá. Podle seznamu asyrských panovníků žilo prvních sedmkrát králů Aššúru „ve stanech“. Jeden z nich, Tudia, uza-

vřel kolem r. 2300 př. Kr. smlouvu s *Eblou, takže zde nemůže jít o pouhé „eponymního předka“.

Babylónští králové, včetně Sargona z Agade (*AKKAD), asi r. 2350 př. Kr. v Asýrii v Ninive stavěli. V Aššúru byl objeven nápis na zdi s podpisem Amar-Su'ena z Uru (asi 2040 př. Kr.). Když Ur padl do rukou emorejským nájezdníkům, vládla v Aššúru, jak uvádí seznam asyrských panovníků, samostatná knížata. Ta navázala obchodní styky s Kappadokií (asi 1920–1870 př. Kr.). Šamši-Adad I. (1813–1781 př. Kr.) postupně území rozšiřoval, přičemž jeho synové Jasmah-adad a Zimrilil vládli v *Mari, dokud toto město nedobyl babylónský král *Chammurapi. S příchodem mittanských a churrijských skupin k hornímu Eufratu vliv Asýrie poklesl, přesto však i potom zůstala prosperující zemědělskou civilizací, jejíž typický způsob života a zvyky poznáváme z tabulek nalezených v *Nuzi. Za vlády Aššur-uballita I. (1365–1330 př. Kr.) začala Asýrie alespoň zčásti obnovovat svoji bývalou velikost. Tento král navázal písemný styk se svým egyptským protějškem Amenofisem IV., proti čemuž protestoval babylónský panovník Barnaburias II., který prohlašoval, že si to jako jeho vazal nemůže dovolit (Amamské dopisy). Avšak úpadek říše Mittani umožnil znovutevření obchodních cest na S a za vlády Arik-den-iliho (1319–1308 př. Kr.) a Adad-nirariho I. (1307–1275 př. Kr.) byly k zemi znovu připojeny oblasti směřem na Z až po Karkemiš, o než Asýrie přišla za dnů Šamši-Adada.

Šalmaneser I. (1274–1245 př. Kr.) neustále podnikal výpravy proti kmenům ve V pohoří a novým nepřátelům v Urartu. Také se snažil zadržet vojska Churrijců taženými v Hanigalbatu na SZ. Jako své hlavní město znovu vybudoval *Kelach. Jeho syn Tukulti-Ninurta I. (1244–1208 př. Kr.) musel svou pozornost z velké části věnovat Babylónii, kde byl také 7 let králem, než ho zavraždil vlastní syn Aššurnadinapli. Brzy nato se Babylónie znovu osamostatnila a nakrátko, za vlády Tiglat-pilesera I. (1115–1077 př. Kr.), opět zbohatla. Tento energický král vytáhl proti Muškimu (*MEŠEK) a subarejským kmenům. Pronikl k jezeru Van na S a ke Štedomofí, kde získal tribut z Byblosu, Sidónu a Arvadu, a se svým vojskem dorazil až k Tadmóru (Palmyra), aby ovládl aramejské (Ahlame) pouštní kmeny. Právě akce těchto kmenů v letech 1100–940 př. Kr. Asýrii oslabily a umožnily Davidovi a Šalomounovi udeřit na Sýrii (Aram).

2. Novoasyrské období (900–612 př. Kr.)

Za vlády Tukulti-Ninurty II. (890–884 př. Kr.) začali Asyřané aktivnější vojensky zasahovat proti kmenům, které Asýrii utlačovaly. Jeho syn Aššurnasirpal II. (883–859 př. Kr.) si v sérii velice úspěšných tažení podrobil kmeny na středním Eufratu a dostal se až k Libanónu a Pelitéji, kde se mu pobřežní města zavázala platit daně. Poslal výpravy také do S Babylónie a V pohoří. Jeho vláda znamenala začátek trvalého tlaku Asýrie proti Z, což zapříčinilo vznik konfliktu s Izraelem. Při rozšiřování Kelachu, kde Aššurnasirpal nechal postavit novou citadelu, palác a chrám a zahájil práce na zikkuratu, bylo zapojeno přes 50 000 vězňů. Zaměstnával umělce, kteří vytesávali sochy v jeho přijímacích komnatách, i odborníky, kteří se starali o jeho botanickou a zoologickou zahradu a park.

Aššurnasirpalův syn Šalmaneser III. (858–824 př. Kr.) pokračoval v politice svého otce a značně rozšířil asyrské hranice tím, že se stal pánem území od Urartu

po Perský záliv a od Médie k syrskému pobřeží a Kilikii (Tarsus). R. 857 př. Kr. dobyl Karkemiš a jeho útok na Bit-Adini (*DŮM EDEN) vyvolal zděšení v městských státech směrem na JZ. Chamátský panovník Ircchuleni a Hadad-ezer z Damašku vytvořili koalici 10 králů, kteří se asyrskému vojsku postavili v bitvě u Karkaru r. 853 př. Kr., která skončila nerozhodně. Podle Asyrských letopisů dal „Izraelec Achab (*šir'alajia*)“ při této příležitosti k dispozici 2 000 vozů a 10 000 mužů. O 3 roky později podnikl Šalmaneser další sérii operací, namířených hlavně proti Hadad-ezerovi (pravděpodobně *BEN-HADAD I.). R. 841 př. Kr., v 18. roce Šalmaneserovy vlády, se koalice rozpadla, takže Asýrie mohla celou svou vojenskou sílu soustředit hlavně na boj proti damašskému panovníkovi *Chazaelovi, který prováděl ústupové akce v Antilibanónském pohorí a odtáhl do Damašku. Když obléhání tohoto města nepřineslo kýžené ovoce, přesunul se Šalmaneser napříč Hauránem do Nahr el-Kelbu v Libanónu a tam získal tribut od panovníků Týru a Sidónu i od „Jehúa (*Ja-ú-a*), syna Omriho“. SZ se o této události, k níž došlo spíše za vlády Jehúa než Jórama, nezmiňuje, ale vykresluje ji Šalmaneserův „Černý obelisk“ v Nimrodu (Kelach). Výjevy z jiných tažení si nechal vyryt na bronzovém obložení brány chrámu v Imgur-Belu (Balavát). (Dnes se nacházejí v Britském muzeu.)

Šamši-Adad V. (823–811 př. Kr.) byl nucen zahájit odvetné akce v Na'iri, aby potlačil spiknutí, které osnoval Ispuini z Urartu, a také uskutečnil tři tažení proti Babylónii a pevnosti Dér na élamské hranici. Šamši-Adad zemřel mladý a jeho vládná vdova Sammuramat (Semiramis) působila jako regentka až do r. 805 př. Kr., kdy jejich syn Adad-irirari III. dospěl do věku, kdy se mohl ujmout vlády. Asyrské vojsko mezitím podniklo výpravu na S a na Z a k říši byla jako provincie připojena Guzana (*GÓZAN). R. 804 př. Kr. Adad-irirari vytáhl na pomoc Chamátů a zautočil na Damašek, kde panoval *Chazael, syn Ben-hadada II., kterého oslovoval aramejsky *Mari'*. Tím Izraeli ulevil od útoků z Aramu (2 Kr 12,18; 2 Pa 24,23n) a mnoho panovníků mu za jeho pomoc přinášelo dary. Sám tvrdí, že mezi jeho poplatníky patřili králové z „Chatti (S Sýrie), Amuru (V Sýrie), Týru, Sidónu, země Omriho (Izraele), Edómu a Pelistéje u Středozemního moře“. Stéla z Rimy (Asýrie) mezi nimi jmenuje i „Jóaše ze Samaří“ (*Ja'usu samerinaia*), asi r. 796 př. Kr. Tato asyrská akce zřejmě umožnila Jóašovi znovu získat město na S hranici jeho země, o která ho předtím připravil Chazael (2 Kr 13,25). Zdá se, že uvnitř země vládl klid, neboť asyrský král nechal nový palác v Kelachu postavit za hradbami pevnosti.

Přestože Šalmanesera IV. (782–773 př. Kr.) na S hranici napadal Urartejec Argistis I., pokračoval v tlaku vůči Damašku, což nepochybně pomohlo Jarobeámovi II. rozšířit hranice Izraele až po Beku („vstup do Chamátu“, 2 Kr 14,25–28). Asýrii však nyní oslabovaly vnitřní rozbroje, protože Šalmaneser zemřel jako mladý a bezdětný a nebylo jasné, kdo nastoupí na trůn. Významnou porážku na S provázelo „zlověstné znamení“ – zatmění Slunce r. 763 př. Kr., mezník v chronologii dějin Asýrie. Z se opět mohl seškupit, aby odolal dalším útokům, jak to vyplývá z aramejsky psané smlouvy Mati'ela z Bit-Agusi (Arpád) s Barga'ajahem.

Záznamy Tiglat-pilesera III. (744–727 př. Kr.) jsou jen zlomkovitě a pořadí událostí za jeho vlády nelze určit s jistotou. Byl však silným panovníkem, jenž za-

čal získávat zpět území, která uznávala národního boha Aššura, ba dokonce je i rozšiřovat. Na počátku panování byl pod svým rodným jménem Púl (2 Kr 15,19; 1 Pa 5,26) prohlášen za babylónského krále. Na S bojoval se Šardurem II. z Urartu, který spřádal intriky se syrskými státy. V nelibostném boji Tiglat-pileser porazil vzbuzeňce ve městech podél Antitaurského (Kašianského) pohorí až po Kummuh a podrobenou zemi rozdělil na řadu provincií, podřízených králi. *Arpád byl obléhán 2 roky (742–740 př. Kr.) a během této doby přinesl roční dávky damašský král Resin a další okolní panovníci. Že Tiglat-pileserovy nepřítomnosti v S pohorí tam r. 738 př. Kr. „Azriau z Jaudi“ ve spojení s Chamátem vyvolal povstání. Jaudi byl malý městský stát v S Sýrii, i když zde může jít také o judského krále Azarijáše. Tiglat-pileser tvrdí, že v té době získal tribut od Menachéma (*Meni himmu*) ze Samaří a Chirama Týrského. Tuto událost SZ neuvádí, zaznamenává až pozdější platbu. 50 šekelů stříbra, které byly tehdy od předních Izraelců vymáhány, představovaly podle dobových asyrských smluv cenu otroka. Šlo zjevně o výkupné s cílem vyhnout se odsunu (2 Kr 15,20).

Série tažení o dva roky později skončila dobytím Damašku r. 732 př. Kr. Tiglat-pileser ve svých letopisech píše, že místo Pekacha, vraha Menachémova syna Pekachjáše, dosadil na trůn 'Ausiho (Hóšeu). Sr. 2 Kr 15,30. Došlo k tomu pravděpodobně r. 734 př. Kr., když Asyřané táhli dolů k fénickému pobřeží a přes „pohraniční oblasti Izraele“ až ke Gáze, jejíž král Hanunu uprchl přes „*Egyptskou řeku“. Tato akce v Palestině byla aspoň zčásti odezvou na žádost judského krále [Jó]achaza (*Iauhazi*), jehož tribut za pomoc proti damašskému králi Resinovi a izraelskému králi Pekachovi (2 Kr 16,5–9) je uveden spolu s poplatky z Amónu, Moábu, Aškalónu a Edómu. Izrael (*Bit-Humrii*) byl napaden, Chasór v Galileji zničen (2 Kr 15,29), a zajatci odvedeni do vyhnanství. I Achaz za tuto nabídku draze zaplatil. Musel přijmout náboženské závazky (2 Kr 16,10nn) – dovezený oltář však představoval pouze jeden ze symbolů vazalství. Dalším byla socha krále Tiglat-pilesera, postavená v dobyté Gáze.

Také Šalmaneser V. (726–722 př. Kr.), syn Tiglat-pilesera III., bojoval na Z. Když se Hóšea jako asyrský vazal spojil s egyptským králem a přestal platit roční dávky (2 Kr 17,4), oblehl Šalmaneser Samaří (v. 5). Po 3 letech, jak svědčí Babylónská kronika, „zlomil odpor města *Šamara'in*“ (Samaří?), takže král Asýrie, který dobyl Samaří (v. 6) a odvrátil Izraelce do zajetí na horním Eufratu a v Médii, může být jedna a tatáž osoba. Za přemožitele Samařanů se však později prohlásil jeho nástupce Sargon II. Je tedy možné, že nejmenovaným králem v 6. v. je právě Sargon II., který město obléhal nejprve spolu se Šalmaneserem a po jeho smrti operaci dokončil.

Sargon II. (721–705 př. Kr.) byl aktivním vůdcem jako Tiglat-pileser III. Zaznamenává, že když Iaubi'di z Chamátu navádl Samařany k tomu, aby odmítli platit daně, deportoval z oblasti Samaří 27 270 (nebo 27 290) lidí i „s jejich bohy, kterým důvěřovali“. Přesné datum tohoto vystěhování, jež přerušilo existenci Izraele jako nezávislého národa, nelze z asyrských zápisů určit. Hanunu z Gázy se vrátil z Egypta s vojenskou pomocí, a proto se Sargon přesunul k Rafii, kde při první srážce těchto dvou velkých národů Egyptany porazil. Přesto národy Palestiny v čele se svými panovníky nepřestaly na pomoc

Egypta spoléhát a dějiny této doby tvoří základní pozadí Izajášových proroctví. R. 715 udeřil Sargon znovu a tentokrát vyplnil Ašdód a Gat a prohlásil, že si „podrobil Judsko“. Ve SZ však o tomto jeho vpádu do země nejsou žádné důkazy. R. 717 př. Kr. Sargon porazil Pisirise z Karkemiše a táhl do Kilikie. Pokračoval v asyrských nájezdech proti Mannajeům a kmenům v oblasti jezera Van (741 př. Kr.), které znepokojoval tlak ze strany Kimmerů. Na J napadl Élam, zničil Šúšan a zahnal Marduk-apla-iddinu II. (*MERÓDAKBALADÁN) zpět do mokřin v ústí Perského zálivu. Sargon zemřel ještě před dostavěním svého nového paláce v Dür-Šarukínu (Chorsabad).

Sancherib (704–681 př. Kr.) se v prvních letech své vlády zabýval potlačováním bouří, jež začaly propuknout po smrti jeho otce. Jako korunnní princ zodpovídal za ochranu a bezpečnost S hranice a získané znalosti později uplatnil a docenil v potyčkách s Urutu a Médii a při vojenských výpravách, které na Z dorazily až do Kilikie, kde byl r. 698 př. Kr. dobyt Tarsus. Babylónského trůnu se zmocnil Marduk-apla-iddina (703–701 př. Kr.) a vytlačil jej z tohoto postu vyžadovalo soustředěnou vojenskou invazi. Pravděpodobně právě v těchto letech požádali Kaldejci o pomoc Chizkijáše (2 Kr 20,12–19). To, že Izajáš toto spojení neschvaloval, bylo oprávněné, protože r. 689 př. Kr. Asyřané vyhnali Merodach-baladána ze země a Babylón vyplnili. Plánovaná námořní operace, kdy mělo při pronásledování vzbouřence dojít k přesunu vojska napříč zálivem, byla po zprávě o jeho smrti v Élamu odvolána. Kromě toho r. 701 př. Kr. vytáhl Sancherib do Sýrie, oblehl Sidón a pokračoval směrem na J, kde zaútočil na vzpurný Aškalón. V tu dobu Asyřané zřejmě také úspěšně obléhali Lakíš (2 Kr 18,13n). Jejich vítězství zachycují basreliefy v Sancheribově paláci v Ninive. Vojsko se potom přemístilo dál, aby se střetlo s Egypťany v Elteke. Během těchto přesunů v Judsku platil Chizkijáš tribut (2 Kr 18,14–16), což je zaznamenáno v Asyrských letopisech. Většina badatelů se domnívá, že právě koncem tohoto tažení a v témže roce Sancherib „zavřel judského krále Chizkijáše v Jeruzalémě jako ptáka v kleci“ a požadoval, aby se vzdal (2 Kr 18,17–19,9). Af jíž je výklad jakýkoli, Asyřané obléhání náhle přerušili a odtáhli (2 Kr 19,35n, sr. Hérodotos 2, 141). Další teorie spojuje obléhání Jeruzaléma s tažením pozdějším, snad proti Arabům r. 686 př. Kr. Tento menšinový názor nepředpokládá, že by mezi návratem do Ninive a zavražděním *Sancheriba jeho syny v měsíci Tebetu r. 681 př. Kr. (Iz 37,38; 2 Kr 19,37) byla nějaká přestávka, která je ovšem pravděpodobná. Babylónská kronika uvádí, že Sancheriba zavraždil „jeho syn“, a Esarchaddón, jeho mladší syn a nástupce, tvrdil, že pronásledoval své bratry, povstalce a pravděpodobně vrahy, do J Arménie (podrobnější výklad o zdánlivých nesrovnalostech mezi SZ a asyrskými texty ohledně počtu vrahů a místa činu viz in DOTT, str. 70–73).

Sancherib za podpory své západosemitské manželky Naki'a-Zakutu nechal Ninive, jeho paláce, brány a chrámy v velké části přestavět. Vybudoval také akvadukty a přehrady, a tak zajistil dodávku vody, již se mj. používalo i k zavlažování velkých parků kolem města. Při realizaci těchto projektů se využívala pracovní síla vězňů z jeho tažení, včetně Židů, o čemž svědčí palácové reliéfy.

Sancherib jmenoval Esarchaddóna (680–669 př. Kr.) korunnním princem dva roky předtím, než nastou-

pil na trůn. Zastával úřad vícekrát v Babylónii. Když se J Babylónané vzbouřili, k jejich podrobení stačila jediná výprava. Jejich novým představeným byl r. 678 jmenován Na'id-Marduk. Zastavení intrik ze strany sousedních Élamců si však vyžádalo celou sérii tažení. Také příslušníky kmene Zamua v pohofti dále na S a obyvatele Médské nížiny museli Asyřané udržovat v područí periodickými nájezdy. Nepokoje mezi S kmeny propukaly díky připravovanému spiknutí Teušpy a Kimmerů. Esarchaddón se také střetl s kmeny Skytů (*Išguzai*).

Na Z pokračoval Esarchaddón v politice svého otce. Vymáhal daně od městských států, a to i v Kilikii a Sýrii. Týrský Baal platit odmítl a Esarchaddón jej napadl. Také Abdi-Milki v Sidónu prožil léta 676–679 v obležení. Tento odpor vůči asyrskému panství podnítil egyptský král Tirtháka. Esarchaddón okamžitě reagoval – zvýšil odevzdávané poplatky a navíc začal vybírat dřevo, kámen a další materiály na vybudování svého nového paláce v *Kelachu a na přestavbu Babylóna. Je možné, že Menaše byl do Babylóna odveden (2 Pa 33,11) právě v souvislosti s touto přestavbou. Jméno „Menaše (*Menasi*) z Judska“ nacházíme mezi těmi, od nichž Esarchaddón tehdy vymáhal tribut. Patřili sem „Ba'u z Týru, Ka'uš- (Chemoš) -gabri z Edómu, Mušuri z Moábu, sil-Bel z Gázy, Mitinti z Aškalónu, Ikau(?)su z Ekrónu, Milki-ašapa z Byblu, ...Ahi-Milki z Ašdódu a ještě 10 králů z Kypru (*Jadnaná*)“.

Vzhledem k tomu, že zmíněné státy byly Asýrii podřízeny přinejmenším nominálně, měla tato velmoc otevřenou cestu k splnění svého cíle ovládnout egyptskou deltu, odkud pocházelo centrum odporu. Došlo k tomu prostřednictvím velké výpravy r. 672 př. Kr., jejímž výsledkem bylo, že správy Théb a Memfis se ujal asyrští úředníci. V témže roce si Esarchaddón předvolal své vazaly, aby se zúčastnili ceremonie, při níž prohlásil Aššurbanipala korunnním princem Asýrie a Šamaš-šum-ukína korunnním princem Babylónie. Doufal, že tímto způsobem zabráni nepokojům, k jakým došlo v souvislosti s jeho vlastním nástupem na trůn. Opisy podmínek a přísah vyslovených při tomto obřadu jsou zajímavé tím, že naznačují, jak vypadala „smluvní“ forma vztahů mezi lenním pánem a jeho vazaly. Srovnáme-li tuto terminologii se SZ, objevíme množství paralel (D. J. Wiseman, *Vassal-Treaties of Esarhaddon*, 1958). Ukazuje se, že Menaše, stejně jako všichni ostatní panovníci, musel přísahat věčnou věrnost Aššurovi, národnímu bohu svého pána (2 Kr 21,2–7,9). Na konci Esarchaddónovy vlády začala propukat povstání, jimž tyto „smlouvy“ měly předejít. Faraó Tirtháka povzbudil domácí předáky Dolního Egypta, aby se vymylni z asyrského područí. Esarchaddónovi se však nepodařilo tuto vzpouru potlačit, protože cestou v Cháranu zemřel. Na trůnu ho vystřídal jeho synové, jak si to on sám představoval.

Aššurbanipal (668–627 př. Kr.) se okamžitě chopil otcova nedokončeného úkolu a vytáhl proti Tirthákovi (*Tarku*). K vyplnění Théb r. 663 (Na 3,8) a k ovládnutí Egypta však potřeboval tři tažení. Za jeho vlády dosáhla Asýrie největšího územního rozmachu. Trestné výpravy proti vzbouřencům v Týru, Arvadu a Kilikii způsobily, že se Asýrie dostala do styku s další rostoucí mocností – Lydií, jejíž král Gyges poslal do Ninive posly s cílem získat spojení proti Kimmerům. Nájezdy na arabské kmeny a znovunasolení judského krále Menaše, kterého Aššurbanipal nazýval *Minse*, měly pravděpodobně Asýrii zabezpe-

ASÝRIE

čít otevřenou cestu do Egypta. Její pád se však rychle blížil. Médové rozšiřovali svou moc, ovládli sousední kmeny a začali ohrožovat samotnou Asýrii. R. 652 př. Kr. se vzbouřil Šamaš-šum-ukín a následný boj s Babylonií, který odvedl vojáky od nutných operací dále do pole, skončil r. 648 př. Kr. vydrancováním J hlavního města. Tuto vzpouru podporoval Élam, a proto r. 645 Aššurbanipal vytáhl proti *Šúšanu, aby jej vyplnil a poté učinil asyrskou provincií. Městské státy na Z si v tomto období oddechly od častých nájezdů asyrského vojska, které přicházelo na pomoc místním úředníkům a výběřím daní, a postupně se od Asýrie odpoutaly. V Judsku se tato nově nabytá svoboda odrazila v Jóšijášových reformách. Egypt byl znovu nezávislý a spřádal intriky v Palestině.

Není jisté, kdy přesně Aššurbanipal zemřel (asi 631–627 př. Kr.). Z této doby se doposud našlo jen velice málo historických textů. Oblast středního Eufratu začaly ovládat hordy Skytů (Ummán-manda) a Kyaxarés Médský oblehl Ninive. Je možné, že Aššurbanipal předal vládu svým synům Aššur-eteľ-iláni-mu (632–628 př. Kr.) a Šin-šar-iškunovi (628–612 př. Kr.). Aššurbanipal sám se zajímal o umění. Inicivoval rozsáhlé stavební projekty v *Ninive a měl bohatou sbírku tabulek, které ukládal do knihovny ve svém paláci a v Nabúově chrámu (viz níže III, literatura).

S nástupem Nabopolasara *Kaldejci r. 625 př. Kr. vyhnali Asyřany z Babylóna. Babylónané se spojili s Médy a společnými silami dobyli Aššúr (614 př. Kr.). Na přelomu července a srpna 612 př. Kr., jak předpověděli Nahum a Sofonjáš, padlo také Ninive. O všech těchto událostech hovoří Babylónská kronika. Hradby smetla povodeň (Na 1,8; Xenofón, *Anabasis* 3.4) a Šin-šar-iškun (Sardanapal) zahynul v plamenech. Aššur-uballitova vláda se v Cháranu udržela 2 roky, ale z Egypta žádná pomoc nepřišla. Něko pítáhl příliš pozdě a město padlo r. 609 př. Kr. do rukou Babylónanů a Skytů. Asýrie přestala existovat a její území zabrali Babylónané.

V pozdějších letech tvořila „Asýrie“ část perské, helénistické (seleukovské) a partské říše a během této doby zůstal název „Asýrie“ (persky *Athura*) běžným zeměpisným označením pro její bývalá území (Ez 16,28; 23,5–23).

II. Náboženství

Asyrský král působil jako pozemský regent národního boha Aššura, jemuž pravidelně podával zprávu o své činnosti. Asyrská tažení tak byla alespoň částečně považována za svatou válku proti těm, kdo neuznávali jeho vládu nebo narušovali hranice jeho země. V případě vzpoury byli nemilosrdně pronásledováni. Aššurův ústřední chrám se nacházel v hlavním městě Aššuru a zájmy ostatních měst údajně střežili různí další bohové. V Aššuru sídlili Anu a Adad, měli zde chrámy a zikkuraty, zatímco Ištar, bohyni války a lásky, uctívají v Ninive, i když jako „Ištar Arbelská“ vládla také v Erbilu. Nabú (*NĚbo), bůh moudrosti a patron věd, měl chrámy v Ninive a Kelachu (Nimrod). V těchto městech se nacházely knihovny sestavené královskými úředníky, zčásti byly umístěny i v Nabúově chrámu. Šin, bůh Měsíce, jeho kněží a kněžky měli chrám a kláštery v Echluchulu v Cháranu a udržovali úzký kontakt se svými protějšky v Uru. Manželkám bohů, manželům bohyní a méně významným božstvům se zpravidla ve velkých chrámech budovaly svatyně. V Kelachu, kde archeologové objevili chrámy Ninurty, boha války a lovu, Ištary

a Nabúa, měli proto také své místo bohové jako Šala, Gula, Ea a Damkina. Asyrské náboženství se příliš nelišilo od náboženství *Babylónie, z něhož bylo odvozeno. O roli náboženství v běžném životě viz další oddíl.

III. Literatura

O každodenním životě a myšlení Asyřanů se dovidáme ze stovek dopisů, hospodářských a úředních dokumentů a literárních textů, které byly nalezeny při archeologickém výzkumu. Např. počátek 2. tisíciletí př. Kr. osvětlují dopisy z Mari a Šemšary, období churrijského vlivu kolem r. 1500 zase listy z *Nuzi. Nejznámější epochou je však doba neoaasyrské říše, kdy nám mnoho textů, včetně některých jejich opisů ze středního asyrského období, umožňuje detailně rekonstruovat správní uspořádání a občanskou službu. Historické letopisy zaznamenané na hliněných hranolech, válečcích a tabulkách sice původně sloužily jako úvodní k napsáním, jež vypovídaly o králových stavebních počinech, ale nyní je lze doplnit texty, v nichž panovník žádá božstvo (často Šamaše) o věštbu, aby se podle nich mohl rozhodovat v politických a vojenských záležitostech. Řada dopisů, právních textů i letopisů se zmiňuje o Izraeli, Judsku a Z městských státech (*DOTT*, str. 46–75; *Iraq* 17, 1955, str. 126–154).

Vzdělaný Aššurbanipal nechal dovézt nebo opsat dokumenty z existujících archivů v Ninive, Aššuru a Kelachu i z babylónských náboženských středisek a vytvořil z nich knihovnu. Layard a Rassam r. 1852–53 v jeho paláci v Ninive a v Nabúově chrámu objevili 26 000 zlomkovitých tabulek, což představovalo asi 10 000 různých textů. Zveřejněním tohoto nálezu položili základy ke studiu semitského asyrského jazyka a babylónštiny, od níž se liší především dialektem. Klínové písmo operující s 600 nebo více znaky v podobě ideografů, slabik a determinativů, bylo převzato od starých Sumerů. V asyrobabylónštině (akkadštině) je zaznamenána převážná většina starověkých semitských napsí. Díky tomu, že u některých z nich nacházíme meziřádkový překlad do sumerštiny, je zmíněný nálezh důležitý pro výzkum tohoto nesemitského jazyka, jenž sloužil, podobně jako latina v římskokatolické církvi, k náboženským účelům.

Babylónské svědectví o potopě (Gilgameš XI), objevené spolu s ostatními památkami v Ninive (Kujundžik), které jsou nyní uloženy v Britském muzeu, a jehož nálezh uveřejnil v prosinci 1872 George Smith, dalo popud k dalšímu archeologickému výzkumu. O možné spojitosti těchto dokumentů se SZ toho bylo napsáno mnoho. Knihovny obsahují učební příručky, lexikony, seznamy slov a znaků a slovníky. K mytologickým textům psaným básnickou formou patří soubor dvanácti tabulek, který nyní nazýváme „Epos o Gilgamešovi“. Popisuje jeho hledání věčného života a příběh, jenž mu vyprávěl Uta-napištim, o tom, jak ve speciálně konstruované lodi přežil *potopu. Epos o *stvoření, nazývaný podle úvodních slov *Enuma eliš*, se zabývá především vyvýšením Marduka jako hlavy babylónského panteonu. Starobabylónský epos (*Ara-hasis*) popisuje stvoření člověka, jeho vzpouru proti bohům a také potopu, takže má ke SZ blíže než *Enuma eliš* nebo Gilgamešův epos. K dalším eposům patří Ištarin sestup do podzemí při hledání jejího manžela Tamúza. V protikladu k mnoha dnešním teoriím doposud nebyl nalezen žádný text o Tamúzově vzkříšení. Legendy, mezi nimi např. o Sargonovi z Agade, jehož jako novorozené zachránili tak, že jej pustili po

řece Eufrat v rákosovém košíku, až ho našel a vychoval zahradník, a pak se stal králem, se podobají se SZ příběhy. Mezi akkadskými literárními památkami nacházíme také legendu o Etanovi, který odletěl na orlovi do nebe, a o Eroví, bohu moru, který bojoval proti Babylónu. K mudroslovné literatuře se řadí báseň o spravedlivém trpělivci (*Ludlul běl němeqi*, „Chci chválit pána moudrosti“), označovaná jako „Babylónský Jób“ [český překlad J. Prosecký: Prameny moudrosti, Oikúmené, Praha 1995, str. 41–57], Babylónská teodicea, nařízení a napomenutí, mezi nimiž jsou moudré rady, rčení, pesimistické dialogy a rady princů téhož žánru, s jakým se setkáváme ve SZ mudroslovné literatuře, nikoli však téhož ducha. Patří sem i sbírky hymnů, lidových rčení, podobenství, přísloví a příběhů („Chudý muž z Nippuru“) – předchůdců pozdějších literárních útvarů.

Náboženskou literaturu představují také tabulky uskupené do souborů, z nichž každý obsahuje až 90 tabulek. Jejich číslo a název jsou uvedeny v titulu. Většinou jde o omeny odvozené ze zkoumaných jater nebo vnitřnosti obětí zvírat či z pohybu a rysů lidí, zvírat, ptáků, předmětů a planet. Mnoho tabulek uvádí pokyny pro obřady, které měly králi a jeho zemi zajišťovat blahobyt. K těmto textům se úzce pojila pečlivě zaznamenaná pozorování, na nichž stavěla akkadská věda, zejména lékařství (prognóza a diagnóza), botanika, geologie, chemie, matematika a právo. K chronologickým účelům sloužily seznamy týkající se období 1100–612 př. Kr., kde je uvedeno jméno eponyma nebo *limmu* – úředníků, podle nichž se označovaly jednotlivé roky. Tyto dokumenty doplněné seznamy králů a astronomickými údaji umožňují určit datum s přesností na několik let.

IV. Správa

Složení vlády záleželo na králi, jenž zároveň zastával funkci náboženského vůdce a vrchního velitele. Byl přímým vykonavatelem moci, i když místním soudnictvím pověřoval také provinční místodržitele (např. *NEVYŠŠÍ ČÍSŤNÍK, *RABSAR) a oblastní místodržící, kteří vybírali a odesílali tribut a daně, placené většinou v naturáliích. Jejich autoritu podpiraly výpravy asyrského vojska, jehož jádrem byla vysoce vycvičená a dobře vybavená pravidelná jednotka vozů, obléhací techniky, lučištníků, kopíníků a prakovníků. Ze zabraných území vznikaly vazalské země, které se pod přísahou při bohu Aššurovi musely zavázat k náboženské a politické věrnosti Asýrii. Nedodržení těchto podmínek se trestalo odvetnými opatřeními a nájezdy, jejichž výsledkem bylo zničení a vyplenění daných měst. Vůdce vzpoury čekala smrt, práce schopné jedince otroctví a vyhnanství a na zbytek obyvatelstva dohlíželi proasyrští zástupci. To osvětluje postoj hebrejských proroků k Asýrii i strach malých států Izraele a Judska z překypujícího hrnce obřádkového k nim od severu (sr. Jr 1,13).

V. Umění

Díky archeologickému výzkumu se zachovalo mnoho ukázek asyrského umění – nástěnné malby, malované skleněné tabulky, tesané basreliefy, sochy, ozdoby, válečková pečatidla, předměty vyřezávané ze slonoviny i výrobky z bronzu a železa. Některé reliéfy jsou obzvláště zajímavé, např. stéla a obelisk Šalmanesera III. z Nimrodu zmiňují Izrael a pravděpodobně zobrazují Jehú. Sancherib dal na svých palácových sochách v Ninive zvěčnit obléhání Lakiše a využití jud-

ských zajatců při práci na jeho stavebních projektech, bronzové brány v Balavátu zase ukazují, jak si vedlo asyrské vojsko v Sýrii a Fénicii. Další reliéfy Aššurnasirpala II. v Nimrodu a Aššurbanipala v „Lovu lvů“ z Ninive jsou obrazovým zdrojem o obléhání, zvycích a vojenských i civilních operacích Asyřanů v 9.–7. stol. př. Kr.

VI. Archeologický výzkum

První badatelé hledali biblické *Ninive (Kujundžik a Nebi Junus) naproti Mosúlu, který r. 1820 prozkoumal C. J. Rich, v letech 1842–43 zde archeologický výzkum prováděl Botta, v 1846–47, 1849–51 a 1853–54 Layard a Rassam, Britské muzeum v letech 1903–5 a 1927–32 a potom iráčtí archeologové. K dalším větším zkoumaným městům patří Aššúr (Kala'at Šergat), kde působily německé expedice (1903–14), *Kalach (Nimrod), kde pracovali Britové – Layard (1842–52), Loftus (1854–55), Mallowan a Oates (1949–63) – Íráčané a Poláci (1969–76), a Dūr-Šarukín (Chorsabád), v němž bádali Francouzi (1843–45) a Američané (1929–35). K odlehlým prehistorickým nalezištím se řadí Jarmo, Hassuna, Talatat, Umm Dabagija, Arpachija a Tepe Gavra. Hlavními objevy středooasyrskými sídlišti jsou kromě Aššuru Tell Rima a Billa (Šibaniba). K pozdějším významnějším nalezištím patří Balavát (Imgur-Bēl).

O místech prozkoumaných v letech 1842–1939 viz S. A. Pallis, *The Antiquity of Iraq*, 1956; o 1932–56 viz M. E. L. Mallowan, *Twenty-Five Years of Mesopotamian Discovery*, 1956; a dále zprávy v časopisech *Iraq*, *Sumer* (*passim*).

BIBLIOGRAFIE. Historie: CAH, 1, 1971, str. 729–770; 2, 1975, str. 21–48, 274–306, 443–481; 3, 1978. Nápis: A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, 1975–76; W. W. Hallo a W. K. Simpson, *The Ancient Near East; A History*, 1971, k. 5; A. L. Oppenheim, *Letters from Mesopotamia*, 1967; *Ancient Mesopotamia*, 1964. Vztah k SZ: ANET, DOTT. Obecně: *Reallexikon der Assyriologie*, 1932–78. Umění: R. D. Barnett, *The Assyrian Palace Reliefs*, 1976; *The Sculptures of Ashurbanipal*, 1976; M. E. L. Mallowan, *Nimrud and its Remains*, 1966. Různé: G. van Driel, *The Cult of Aššur*, 1976; J. N. Postgate, *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire*, 1974. D.J.W.

AŠDÓD Tell Ašdód, 6 km JV od dnešní vesnice, bylo veliké pelištejské město. První zmínky o něm nacházíme v textech z pozdní doby bronzové (Joz 11,22), v nichž se píše o Ugaritu. Je možné, že odolalo Judovým pokusům dobýt a obsadit je (Joz 13,3; 15,46–47). Jednalo se o důležitý přístav (Ašdód-Jam; v akkadských pramenech *Asdudimmu*; sr. ANET, str. 286) s chrámem boha Dáгона, do něhož byla odnesena Boží schrána (1 S 5,1nn). Později na město útočil judský král Uzijáš (2 Pa 26,6). Podle asyrských nápisů je vyplenil r. 711 př. Kr. Sargon II., když se *Asdudu* vzbouřilo proti Asýrii, kde na místo krále Azuri dosadili jeho bratra. Tyto pohromy zaznamenali Ámos (1,8) a Izajáš (20,1). Později město 29 let obléhal egyptský panovník Psamtik I. (Hérodotos 2. 157), stalo se babylónskou provincií a bylo slabé (Jr 25,20) a opuštěné (Sf 2,4; Za 9,6). Částečného znovuobydlení se dočkalo po návratu ze zajetí (Neh 13,23–24). Svým modlářstvím podnítilo útoky Makabejců (Jana Hasmonajce a Jóchanana Hyrkána, 1 Mak 5,68; 10,84). Od Judska je odtrhl Pompeius

AŠER

(Jos., BJ 1, 156), opravit ho nechal Gabinius, pak ho Augustus daroval Herodově sestře Salome. Následovalo období rozkvetu (Sk 8,40; EP Azót) až do doby, než si je podrobil Titus.

Archeologický výzkum (1962–72) tento historický vývoj potvrzuje a ukazuje, že město okupovali Kenaanci, Pelištejci (chrám) a možná i král Šalomoun (brána).

BIBLIOGRAFIE. EAEHL, 1, str. 103–119; F. M. Cross ml. a D. N. Freedman, BASOR 175, 1964, str. 48n (o jménu). D.J.W.

AŠER (hebr. *ʾāšēr* = šťastný, blažený).

1. Osmý Jákobův syn, jeho druhý syn od Lejiny služby Zilpy (Gn 30,13; 35,26). Ašer sám byl otcem čtyř synů a jedné dcery (Gn 46,17; Nu 26,46; s potomky 1 Pa 8,30–40). Především úspěšnosti jeho potomků je Jákobovo poslední požehnání (Gn 49,20). Jako autentické SZ semitské osobní jméno je Ašer doloženo přesně v Jákobově době, a to jako jméno služby (asi 1750 př. Kr. v seznamu na egyptském papýru; viz W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, 1955, str. 88, 97, a zejména W. F. Albright, *JAOs* 74, 1954, str. 229, 231: *išr*, *šra*). Tento konkrétní filologický objev eliminuje běžně uváděnou možnost ztotožnit biblického Ašera s *isr* v eg. textech ze 13. stol. př. Kr., tj. s palestinským místním jménem: *isr* by představoval *šr* a nikoli *šr* (sr. Albright, *op. cit.*). Toto pak vylučuje následný předpoklad, že egyptské *isr* z r. 1300 př. Kr. (Seti I.) označovalo „Ašer“ – osadu v Palestině před příchodem Izraelců koncem 13. stol. př. Kr.

2. Izraelský kmen vzešlý z 1 a jeho území. Tvořilo ho pět hlavních čeledí či klanů (Nu 26,44–47). Během putování po poušti měl stejnou organizaci i úděl jako ostatní izraelské kmeny (Nu 1,13; 2,27; 7,72; 13,13 atd.) a byl zahrnut do Mojžíšova požehnání (Dt 33,24). Ašerovo území, jak jim ho přidělil Jozue, tvořila především rovina v Akře, Z svahy Galilejského pohorí zvedajícího se za ní a pobřeží od cípu Karmelu na S k Týru a Sidónu (Joz 19,24–31,34). Na J Ašer hraničil s Manasesem, kromě některých míst na pomězi (Joz 17,10–11; 11. verš se překládá: „Manasosovi případly vedle území Isacharova a vedle území Ašerova ... [různá města]...“). Viz J. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, str. 38. (Sr. též *CHELKAT a *JBLEÁM.) V Ašeru měli čtyři města levíjci z řad Geršómovců (1 Pa 6,47,59n). Ašerovci nevyhnali Kenaance, a proto uprostřed nich obývali pouze část přiděleného území (Sd 1,31n). Ohledně topografie a charakteru Ašerova podílu sr. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, str. 121–127. V době soudců Ašer nepomohl Debófe (Sd 5,17), ale postavil se na Gedeónovu stranu (Sd 6,35; 7,23). Ašer dodával bojeschopné muže do Davidova vojska (1 Pa 12,37) a tvořil část Šalomounova správního okrsku (1 Kr 4,16). Po pádu S království odpověděli někteří Ašerovci na Chizkijášovu výzvu, aby se v Jeruzalémě obnovilo slavení hodu beránka (2 Pa 30,11). Z Ašerova kmene pocházela prorokyně Anna, která se o mnoho let později radovala, že vidí malého Ježíše (L 2,36).

3. Zřejmě město na hranici Manasesa a Efrajima, jeho poloha je však nejistá (Joz 17,7). K.A.K.

AŠĚRA Kenaanská bohyně-matka, kterou texty

z Ras Šamry (*ʾatrt*) uvádějí jako bohyni moře a choť Ela, ale SZ ji spojuje s Baalem (např. Sd 3,7). SZ píše o Ašěře nejen jako o bohyni (např. 1 Kr 18,19; 2 Kr 23,4; 2 Pa 15,16), ale také tímto jménem označuje její zobrazení (např. 1 Kr 15,13), jež ji následně začalo představovat. Izraelci dostali příkaz *ašerim* Kenaanců pokácet (např. Ex 34,13) nebo spálit (Dt 12,3) a nesměli vsadit „posvátný kůl ani žádný strom při oltáři Hospodina“ (Dt 16,21). Podle těchto odkazů se zdá, že šlo o dřevěný předmět, pravděpodobně o nějaké vypočetné. Za ašeru někteří považují kus zuhelnatého dřeva o délce asi 1,2 m z rané doby bronzové, objevený ve svatyni v Aji. Mnoho vědců však nyní odmítá názor, že tímto předmětem byl kůl, a doporučují používat výraz „obraz Ašěry“. V EP se toto slovo důsledně překládá jako „posvátný kůl“.

BIBLIOGRAFIE. W. L. Reed, *The Asherah in the Old Testament*, 1949; A. Caquot, M. Szyner a A. Herdner, *Textes Ougaritiques*, 1, 1974, str. 68–73; J. C. de Moor in *IDOT* I, str. 438–444; R. Patai, *JNES* 24, 1965, str. 37–52; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*³, 1953, str. 77–79; J. Marquet-Krause, *Les Fouilles de 'Ay (et Tell) 1933–1934...*, 1949, str. 18. T.C.M.

AŠÍMA Bůh nebo modla obyvatel Chamátů (2 Kr 17,30), kterou si vytvořili na samaršském území, kam je přesunuli Asyřané. Z jiných pramenů než ze SZ není znám, i když ho někteří badatelé ztotožňují se syrským Semiem nebo *šm* z elefantinských papýrů. Viz A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Élephantine*, 1937, str. 654nn; P. Grelot, *Documents Araméens d'Égypte*, 1972, str. 353, 464. T.C.M.

AŠKALÓN Dnešní Aškalón leží na jihopalestinském pobřeží mezi Jafou a Gázou. Na tomto místě je patrně osídlení od neolitických dob do 13. stol. po Kr. (*IEJ* 5, 1955, str. 271). Je uveden v eg. textech (19.–15. stol. př. Kr.) a v dopisech nalezených v *Amarně (ze 14. stol. př. Kr.), kdy jeho vládce Vidija pomáhal Chabirům. Je možné, že o předpelištejském osídlení hovoří Dt 2,23. Vyplnil ho Ramses II. (*ANET*, str. 256, sr. Mernephtaha stéla, *ANET*, str. 378).

Aškalón byl dobýván Judou (Sd 1,18), ale pak jako jedno z pěti největších pelištejských měst (Joz 13,3) znovu získal nezávislost; byl spojován s *Gázou, *Ašdódem a *Ekrónem (Am 1,1–7) a někdy s Gatem (2 Sa 1,20). Asyrský král *Tiglat-pileser III. si město *Askaluna* podmanil r. 733 př. Kr., později se ho zmocnil další asyrský panovník Sancherib, který potlačil Sidkovo povstání a na trůn dosadil Šarru-lú-dáriho (701 př. Kr.).

Asi r. 630 př. Kr. se Aškalón znovu dostal pod egyptskou nadvládu, ale r. 604 př. Kr. se stal cílem Nebúkadnesarova útoku, protože odmítal poslušnost (Bab. kronika). Jeho král Aga' byl r. 598 př. Kr. zabit a obyvatele odvedeni do Babylóna (*Mélanges Dus-saud* 2, 1939, str. 298). Tato událost, kterou předpovídal Jeremjáš (47,5–7) a Sofonjáš (2, 4–7), hluboce zapůsobila na Jeruzalém, jehož měl podobný osud stihnout o několik let později (Jr 52,4–11). V perském období byl Aškalón podřízen Týru a r. 104 př. Kr. se stal svobodným helénistickým městem. Poté ho dobyl Jónatan (1 Mak 10,86). Výstavně jej vybudoval Herodes Veliký, který se zde narodil. Archeologický výzkum (1921–76) odkryl celou řadu keneanských, pe-

lištejských, perských, helénistických a zejména římských památek.

BIBLIOGRAFIE. *EAEHL*, 1, 1975, str. 121–130.

D.J.W.

AŠKENAZ Potomek Noeho přes Jefeta a Gomera (Gn 10,3; 1 Pa 1,6). Eponymní předek pozdějších obyvatel oblasti mezi Černým a Kaspickým mořem. *Ascanius* se vyskytuje jako jméno prince v Mýsii a Frýgii, zatímco jinde se říká, že tito lidé žili v oblasti *Ascania*. Asyrské texty hovoří o *Aškuzai* na SV asi od r. 720 př. Kr. Později se připojili k ostatním kmenům při obsazování Babylóna, popsaném v Jr 51,27. Aškenazovce lze ztotožnit se *Skythai* (*SKYTOVÉ), o nichž se zmiňuje Hérodotos (1. 103–107; 4. 1).

R.J.W.

AŠŠURBANIPAL (asyr. *Aššur-bān-apli* = Aššur učinil syna). V květnu r. 672 př. Kr. ho jeho otec Esarchadón, po kterém r. 669 př. Kr. nastoupil jako král *Asýrie, jmenoval korunným princem. Na počátku své vlády bojoval proti Egyptu, kde r. 663 př. Kr. dobyl *Théby (sr. Na 3,8). Kvůli tomu, aby si tuto vzdálenou zemi udržel, musel podniknout řadu trestných výprav proti Syřanům, Féniciánům a Arabům. Jde pravděpodobně o panovníka, který osvobodil Menašeho ze zajetí v Ninive (2 Pa 33,13), a tak si získal vazalského krále, jenž mu sloužil v Judsku. Kolem r. 645 př. Kr. vyplenil Aššurbanipal *Šušan, hlavní město Élamu, a z tohoto důvodu je považován za „velkého a slavného Asenapara“ (KP Asnapara), o němž Samařané tvrdili, že do jejich města přivedl muže z Šušanu a Élamu (Ezd 4,9n). Vzhledem k tomu, že se jedná o zmínku psanou aramejským písmem více než 200 let po vlastní události, není výklad asyrského královského jména jako *as(rb)np(r)* (LXX *Asenafar*; ř. [Lukiános] překládá jako *Šalmaneser) pravděpodobný.

V letech 652–648 př. Kr. bojoval poslední velký asyrský král se svým bratrem dvojčetem Šamaš-šum-ukinem Babylónským a asyrská nadvláda nad Palestinou se oslabilá. Konec jeho vlády není jasný, protože asi r. 627 př. Kr. buď zemřel, nebo spolu s ním vládl jeho syn Aššur-eti-il-ili. Aššurbanipala proslavila také jeho světoznámá knihovna akkadské literatury v Ninive.

BIBLIOGRAFIE. *CAH*, 3, 1985.

D.J.W.

AŠŠÚRCI Překlad *Ašuri* (2 S 2,9) výrazem Aššúrci, kdy je původní výraz chápán jako rodové kolektivum, působí problémy. Zdá se být jasné, že zde není žádná souvislost s Aššúrejci z Gn 25,3. Někteří badatelé se kloní ke Gešúrcům, přičemž se opírají o překlad v Syriace a Vulgátě (sr. *POTT*, str. 26, pozn. 45). Námitka k tomuto čtení: Gešúr měl vlastního krále Talmaje (2 Sa 13,37), jehož dceru si vzal David (1 Pa 3,2). LXX má *thaseiri*, pravděpodobně vinou nesprávného čtení určitého členu *h* jako *t*.

Užití *el* v 2 Sa 2,9 před jmény Gileád, Aššúr a Jizreel naznačuje, že se jedná spíše o místní jména, neboť tato předložka může znamenat „v“. Pak by šlo o názvy tří administrativních středisek. Tvořila-li tato trojice měst trojúhelník, Aššúr byl jeho jižním vrcholem, Jizreel severním a Gileád východním. Tak by byla možná zeměpisná identifikace s Ašerem (Joz

17,7).

AŠTARÓT-KARNAJIM Město obývané Refájci, které za Abrahamova života vyplenil Kedorlaómer (Gn 14,5). Někteří badatelé tento název vykládají jako „Dvourohá Aštarót“ a bohyni s tímto jménem ztotožňují s uměleckými zobrazeními ženské postavy s dvěma rohy, jejichž palestinské exempláře byly nalezeny v Gezeru a Bét-šanu. Pravděpodobnější interpretace tohoto výrazu však je „Aštarót blízko Karnajimu“ a pak by šlo o město *Aštarót (3), které leží v blízkosti Karnajimu (zmiňovaného v 1 Mak 5,43n).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel: *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 255; D. Baly: *The Geography of the Bible*, 1974, str. 97, 216; H. Tadmor: *IEJ* 12, 1962, str. 121 a pozn. 30; W. C. Graham a H. G. May: *Material Remains of the Megiddo Cult*, 1935, str. 12.

T.C.M.

AŠTORETA, AŠTARÓT

1. Hebr. *aštořet*, *aštarót*, bohyně-matka charakterizovaná jako bohyně plodnosti, lásky a války, kterou Izraelci znali od Kenaanců (1 Kr 11,5). Toto jméno bylo v obou svých tvarech běžné mezi semitsky mluvícími národy starověku. V Mezopotámii byla Ištar ztotožňována se sumerskou bohyní-matkou Inannou. Ve tvaru *štrt* se toto jméno vyskytuje v ugaritských textech a jako *štrt* v (pozdějších) fénických nápisech, což se ř. písmem přepisovalo jako *Asartié*. Vznikla teorie, že hebr. *aštořet* se vytvořilo uměle z *štrt* podle analogie se samohláskovým vzorem *bošet* = poňání, aby tak ukazovalo, jaký postoj mají Izraelci zaujmout k bohyni, jejíž kult se v praxi Kenaanců vyznačoval krajními zvrácenostmi. *aštarót* je množené číslo tohoto jména. Izraelci začali Aštořetu uctívat brzy po svém příchodu do země (Sd 2,13; 10,6). Její kult se velmi rozšířil v Samuelově době (1 S 7,3n; 12,10) a královským výnosem ho schválil Šalomoun (1 Kr 11,5; 2 Kr 23,13). Když Pelíštejci zabili Saula, uložili jeho zbroj do Aštořetina chrámu v Bét-šeánu (1 S 31,10). Archeologové, kteří toto místo prozkoumávali, předpokládají, že může jít o tamější S chrám ve V vrstvě, i když to zatím ještě není potvrzeno. Na palestinských nalezištích z doby bronzové a železné byly objeveny četné hliněné tabulky s vyobrazeními nahé ženské postavy a je pravděpodobné, že některé z nich představují bohyni Aštořetu.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Pritchard, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through Literature*, 1943, zejm. str. 65–72; W. F. Albright, *Mélanges Syriens ... Dussaud*, I, 1939, str. 107–120; *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, str. 74nn; A. Caquot, M. Szynger a A. Herdner, *Textes Ougaritiques*, I, 1974, str. 92–95; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973, str. 141–142; A. Rowe, *The Four Canaanite Temples of Beth-Shan*, I, 1940, str. 31–34.

2. *aštarót sō'nēkā*, výraz, který se vyskytuje v Dt 7,13; 28,4.18.51 a jehož překlad se různí: „vrh skotu“ (EP), „plod skotů“ (KP). Je možné, že díky rysu plodnosti bohyně Aštarót Kenaanci spojovali její jméno s chovem ovcí, takže začalo označovat „bahnici“ nebo něco podobného a Izraelci pak toto slovo přejali bez kultického podtextu.

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, str. 75, 220.

ATALJA

3. *'aštarót*. Pravděpodobně středisko uctívání bohy-
ně Aštarót, zřejmě dnešní Tell Aštara ležící asi 30 km
V od Galilejského jezera. Toto město, v Abrahamově
době pravděpodobně *Aštarót-karnajim, bylo sídlem
bášanského krále Óga (Dt 1,4). Rozkládalo se na úze-
mí, které Mojžíš přídělil Manasesovi (Joz 13,31).
Přestože Jozue Óga porazil (Joz 9,10) a zmocnil se
Aštarótu, Izraelci jej zřejmě neudrželi, protože v do-
bě, kdy Jozue zestál, patřil mezi oblasti, jež zbývalo
obsadit (Joz 13,12). Později se stal lévíjským městem
(1 Pa 6,56; v Joz 21,27 *b' eš't'rá*, zřejmě stažený tvar
z *bēt' aš'tārā*, v EP uváděný jako Beeštera a v KP
jako Bozran) a později se v Bibli vyskytuje již jen ja-
ko domov Davidova spolupůjovníka Uzijáše (1 Pa
11,44). Snad se dá ztotožnit s *'s[']'rjm* (*As[ta]rjum?)
z eg. Klatebních textů z přibl. 18. stol. a s větší jisto-
tou s *sr't* ze zápisů Tutuóse III., *as-tar-te* z Amarn-
ských dopisů a *as-tar-tu* z asyrských nápisů. Stylizo-
vaný obraz hradebního města s věžemi a cimbuřím
pod jménem *as-tar-tu* vidíme na baseliefu Tigrat-pi-
lesera III., který byl nalezen v Nimrodu (BM 118908;
ANEP, č. 306). G. Pettinato (*BA* 39, 1976, str. 46
a pozn. 7) uvádí, že o místu Aštarót se opakovaně
zmiňují texty z *Ebly ze 3. tisíciletí.

BIBLIOGRAFIE. N. Glueck, *AASOR* 18–19, 1937–9,
str. 265; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2,
1938, str. 255; W. F. Albright, *BASOR* 83, 1941, str.
33; J. A. Knudtzon, *Die el-Amarna Tafeln*, 1, 1907,
str. 726, 816; 2, 1915, str. 1292; Honigman, *Reallexi-
kon der Assyriologie*, 1, 1932, str. 304; W. Helck, *Die
Beziehungen ägyptens zu Vorderasien*, 1962, str. 57;
R. D. Barnett a N. Falkner, *The Sculptures of Tiglat-
Pileser III (745–727 BC)*, 1962, příl. LXIX, str. 30.
T.C.M.

ATALJA (hebr. *'ataljāhū* = Jahve je vyvýšený).
Achabova dcera a vnučka Omriho (2 Kr 8,26). Její
sňatek s judským králem Joramem signalizoval spo-
jencevství mezi S a J a naznačoval nadřazené postavení
Izraele. Smrt jejího syna Achazjáše po roce jeho vlády
rukou Jehúa v „prorocké revoluci“ (2 Kr 8,25–10,36)
ji odhalila jako „svévolnou“ ženu (2 Pa 24,7). Aby si
udržela moc, již jako matka krále požívala, vyhubila
„všechno královské potomstvo“ (2 Kr 11,1) a začala
vládnout (asi 842 př. Kr.). 6 let panovala nerušeně,
ale pak kněz Jójada uvedl na trůn chlapce Jóaše. Atal-
ja přišla k nepřátelsky naladěnému lidu do Hospodi-
nova domu, odkud ji vyvedli ven a usmrtili. M.B.

ATALJÁS

1. Osoba uvedená v Benjaminově rodokmenu
(1 Pa 8,26).

2. Otec jednoho ze zajatců, kteří se z Babylóna vrá-
tili s Ezdrášem (Ezd 8,7). M.B.

ATARÓT

 (hebr. *'atārót* = koruny).

1. Město na V od Jordánu na území Rúbenovců
(Nu 32,3.34), dnešní Chirbet 'Attárús; sr. *ARNÓN.
V Nu 32,35 se v KP objevuje město s názvem Atrot,
avšak zde může jít buď o náhodné opakování z před-
chozího verše, nebo ho lze spojením s následujícím
slovem chápat jako jinak neznámé město Atarót-šófan
(EP).

2. Město v Efrajimu, snad totožné s Atarót-adarem
(Joz 16,2.5.7; 18,13).

3. „Atrót'ané“ jsou zmíněni v genealogii Judejců
(1 Pa 2,54). Viz *LOB*. R.J.W.

ATHÉNY Sk 17,15–34; 1 Te 3,1. V 5. a 4. stol. př.
Kr. se Athény proslavily svou kulturou a staly se do-
movem významných dramatiků a velkých filozofů,
jakými byli Platón a Aristoteles. Po dobytí Řecka Ří-
many se Athény staly *civitas foederata* (město smluv-
ně připojené k Římu), zcela nezávislými na Achaji,
Římu neplatily žádné daně a jejich domácí soudnictví
bylo autonomní. Z tří velkých univerzitních měst –
Athén, Tarsu a Alexandrie – byly Athény nejslavněj-
ší. Filón Alexandrijský řekl, že Athénané měli ze
všech Řeků největší duševní kvality. Město bylo také
známé svými chrámy, sochami a pomníky. Dobrým
turistickým průvodcem po starověkých památkách
Athén je prvních 168 stran *Cest po Řecku*, které na-
psal Pausánias sto let poté, co město navštívil apoštol
Pavel. I když byli Athénané zbožní a rádi o nábožen-
ství diskutovali, jejich duchovní úroveň nepřevyšovala
průměr. Filozof Apollonius, Pavlův současník, je káral
kvůli jejich necudným tancům při oslavách svátka bo-
ha Dionýsa a potěšení ze zabíjení lidí při gladiátor-
ských hrách. D.R.H.

ATTALIA Dnešní Antalya, poblíž ústí řeky Kata-
raktu (dnešní Aksu), byla důležitým přístavem Pam-
fyliie. Založil ji Attalos II. Pergamonský (159–138 př.
Kr.) a Attalos III. ji odkázal Římu. Pavel a Barnabáš
se přes Attalii vraceli ze své misijní cesty (Sk 14,25).
Jiná Attalia existovala v S Lydií. K.I.MeK.

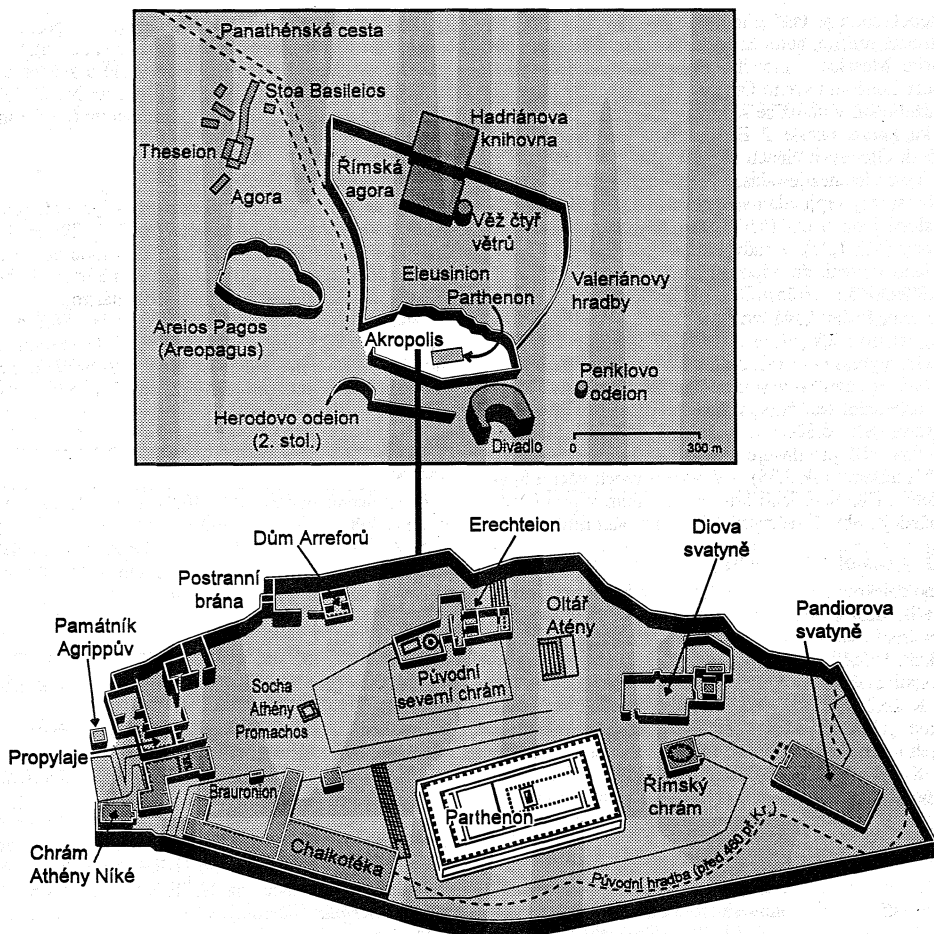
AUGUSTUS Jméno, které dodatečně přijal *Caesar
Octavianus, když bylo r. 27 př. Kr. legalizováno jeho
postavení. Zjevně mělo poukazovat na morální auto-
ritu, na jejímž základě definoval své prvenství v římské
republice (*Res Gestae* 34). Na jeho nástupce pře-
šlo spíše jako označení úřadu než jako jméno, a proto
se v tomto případě překládalo do řečtiny (*sebastos*,
„Jeho Majestát“, Sk 25,21.25; EP císar'), zatímco ve
zmínkách o tomto muži se přepisovalo (L 2,1).

Augustus ztělesňoval římský ideál: vydobyl si dů-
stojnost a moc svými osobními zásluhami. Avšak jeho
úspěch učinil konec jakékoli konkurenci a uvalil na
něho břemeno všeobecné zodpovědnosti. Během 57
let Augustovy vlády (43 př. Kr.–14 po Kr.) byly polo-
ženy základy novému období míru v *Římském
impériu.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *Augustus*, 1970.

E.A.J.

AUTORITA NZ v tomto významu užívá slova *exúsia*,
které znamená oprávněná, skutečná a ničím ne-
omezovaná moc jednat, anebo vlastnit, ovládat, vy-
užívat či něco nebo někoho odstraňovat. Zatímco *dy-
namis* znamená pouze fyzickou sílu, *exúsia* ve své
podstatě označuje moc, která je v určitém smyslu zá-
konná. Slova *exúsia* lze užít buď s důrazem na oprá-
vněnost skutečně vykonávané moci, nebo na skutečnost
moci oprávněně vykonávané. V takovém případě ho
č. překlady často převádějí slovem „moc“. *Exúsia* má
někdy obecný světský význam (např. v I K 7,37
o vůli církve; Sk 5,4 o nákladání s vlastními pří-
jmy), ale většinou je jeho význam teologický.



Starověké Athény s Akropolí.

Jednotným biblickým přesvědčením je, že oprávněnou moc nad stvořením má v konečném důsledku pouze Stvořitel. Také veškerá lidská autorita pochází od Hospodina a každý člověk, jemuž je svěčena, nese zodpovědnost za to, jak s ní bude nakládat. Jakákoli autorita je tedy vlastně Boží, a proto je naší křesťanskou povinností a součástí služby Hospodinu se jí ve všech oblastech života podřizovat.

I. Boží autorita

Boží autorita je jednou stránkou Hospodinova neměnného, univerzálního a věčného panství nad jeho světem (o tom viz Ex 15,18; Ž 29,10; 93,1n; 146,10; Da 4,34n atd.). Toto univerzální postavení Krále se odlišuje od smluvního vztahu mezi ním a Izraelem (i když tvoří jeho základ), podle něhož se Izrael stal jeho lidem a královstvím (sr. Ex 19,6) a tím i dědicem jeho požehání. Boží královská autorita nad lidstvem spočívá v Hospodinově nezadatelném právu a moci disponovat člověkem, jak se mu zlíbí (apoštol Pavel to přirovnává k hrmčivě *exiŝtia* nad hlinou, Ř 9,21; sr. Jr 18,6), a v nepopíratelném nároku, aby se mu lidé podřizovali a žili k jeho slávě. V celé Bibli dokazuje Boží autoritu skutečnost, že všichni, kdo tento jeho požadavek ignorují nebo jím opovrhují, na sebe

přivolávají Boží soud. Královský Soudce má poslední slovo, což potvrzuje jeho autoritu.

V SZ dobách uplatňoval Hospodin autoritu nad svým lidem prostřednictvím proroků, kněžích a králů, kteří měli vyhlášovat jeho poselství (Jr 1,7n), vyučovat jeho zákonům (Dt 31,11; Ma 2,7) resp. v souladu s těmito zákony panovat (Dt 17,18nn). Když tyto úkoly plnili, měli si jich druzí vážit jako Božích představitelů, jimž Hospodin svěřil autoritu. Také psané Písmo bylo uznáno jako Bohem dané a autoritativní. Mělo Izraelcům sloužit jako poučení (*tóra*) o vůli jejich Krále (sr. Ž 119) i jako zákoník, podle něhož nad nimi panoval a soudil je (sr. 2 Kr 22–23).

II. Autorita Ježíše Krista

I autorita *Ježíše Krista představuje jeden z aspektů královského postavení. Je osobní i oficiální, protože Ježíš je jak Božím Synem, tak Synem člověka (tj. člověk-Mesiáš). Jeho autorita jako člověka a Mesiáše je skutečná, neboť mu ji svěřil Hospodin, na jehož příkaz koná své dílo (Kristus pochválil setníka, že to viděl, Mt 8,9n). Jeho autorita jako Syna je skutečná, poněvadž on sám je Bůh. Pravomoc soudit dostal proto, aby mohl být uctíván jako Boží Syn (neboť *soud je Boží dílo), ale i z toho důvodu, že je Synem člověka

(neboť soud je také dílem Mesiáše) (J 5,22n; 5,27). Stručně řečeno, autorita Ježíše Krista představuje autoritu Mesiáše – pravého Boha a pravého člověka, který koná vůli svého Otce v dvojí funkci: 1. lidského služebníka, v němž se setkávají spásitelné úřady proroka, kněze a krále, 2. Božího Syna, jenž se podílí na všech Otcových činech (J 5,19nn).

Tato více než jen lidská Ježíšova autorita se během jeho služby projevila např. v neodvolatelnosti a nezávislosti jeho učení (Mt 7,28n), v moci vymítat demony (Mk 1,27), v nadvládě nad bouřemi (L 8,24n), v jeho tvrzení, že odpouští hříchy (což, jak správně zdůrazňovali okolostojící, může dělat jedině Bůh), i v tom, že Ježíš svá tvrzení dokázal, pokud jej někdo vyzval (Mk 2,5–12; sr. Mt 9,8). Po svém zmrtvýchvstání vyhlásil, že mu byla dána „veškerá *exūsia* na nebi i na zemi“ – vesmírné Mesiášovo panství, které se uskuteční tak, že vyvolené přivede do svého království (Mt 28,18nn; J 17,2; sr. J 12,31nn; Sk 5,31; 18,9n). NZ prohlašuje vyvýšeného Ježíše „Pánem a Mesiášem“ (Sk 2,36) – Vládce všech věcí a Spasitelem i Králem jeho lidu. Evangelium v první řadě požaduje, aby člověk přijal Kristovu autoritu.

III. Apoštolská autorita

Apoštolskou autoritou rozumíme pravomoc, kterou světil Mesiáš apoštolům. *Apoštolové byli Kristovi pověřeni svědkové, vyslanci a představitelé (sr. Mt 10,40; J 17,18; 20,21; Sk 1,8; 2 K 5,20), kteří od Pána dostali *exūsia* k založení, budování a řízení církve (2 K 10,8; 13,10; sr. Ga 2,7nn). V souladu s tím vidíme, jak v Kristově jménu, tj. jako jeho mluvčí a s jeho autoritou, vydávají nařízení a vedou ke kázni (1 K 5,4; 2 Te 3,6). Jmenovali diakony (Sk 6,3,6) a presbytery (Sk 14,23). Své učení předkládali jako Kristovu pravdu, kterou jim zjevil Duch svatý, a to po stránce obsahové i formální (1 K 2,9–13; sr. 1 Te 2,13), jako normu pro víru (2 Te 2,15; sr. Ga 1,8) i chování (2 Te 3,4,6,14). Očekávali, že jejich jednotlivá nařízení pro danou situaci budou přijímána jako „příkázání Páně“ (1 K 14,37). Jelikož obdrželi svou autoritu každý osobně a přímo od Ježíše Krista, neměli, budeme-li přesni, žádné nástupce. Na každé generaci křesťanů však musí být znát, že navazuje na tu první a že náleží Kristu. Toho dosáhne, když svou víru a život podřizuje normě učení, již přinesli Kristem pověřeni zástupci a která je pro všechny časy zaznamenána v dokumentech NZ. Díky NZ se apoštolská *exūsia* nad církví stala trvalou skutečností.

IV. Autorita svěřená člověku

Kromě církve, kde „vedoucí“ (starší, presbyteré) mohou poslušnost vyžadovat proto, že jsou Kristovými služebníky, kteří se v jeho autoritě starají o stádo (Žd 13,17; 1 Pt 5,1nn), se Bible zmiňuje ještě o dvou oblastech, kde se má projevovat delegovaná Boží autorita.

1. Manželství a rodina

Mužům Bůh světil autoritu nad ženami (1 K 11,3; sr. 1 Tm 2,12) a rodičům nad dětmi (sr. 1 Tm 3,4,12). Proto ženy musí poslouchat své manžely (Ef 5,21–24; 1 Pt 3,1–6) a děti své rodiče (Ef 6,1nn). To je Boží příkaz.

2. Občanská vláda

Světští (římští) panovníci jsou nazýváni *exūsiai* a píše se o nich jako o Božích služebnících, kteří mají trestat

ty, kdo páchají zlo, a povzbuzovat občany poslušné zákonů (Ř 13,1–6). Křesťané mají každou autoritu považovat za „danou shůry“ (viz J 19,11) a svědomitě se jí podřizovat (Ř 13,1; 1 Pt 2,13nn; sr. Mt 22,17–21), pokud neodporuje Božím požadavkům (Sk 4,18n; 5,29).

V. Satanská moc

Někdy se označuje jako *exūsia* to, když uplatňuje svou *moc satan a jeho anděl (např. L 22,53; Ko 1,13). To naznačuje, že satan sice tuto moc od Hospodina uchvátil a užívá ji proti němu, ale může ji mít jedině s Božím svolením a jako Boží nástroj.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; MM; T. Rees in *ISBE* a J. Denney in *DCG*, heslo „Authority“; N. Geldenhuys, *Supreme Authority*, 1953; O. Betz, *NIDNT* 2, str. 606–611; W. Foerster, *TDNT* 2, str. 562–575.

J.P.

ÁVEN

1. Zkrácená podoba (Oz 10,8) jména *Bét-áven, epiteton Bét-elu (Oz 4,15 atd.).

2. V Am 1,5 (EP Pláň kouzel, KP Aven) pravděpodobně údolí Bikáa mezi Libanónem a Antilibanónem v aramejském království Damašku.

3. O Ez 30,17 viz *Ón.

K.A.K.

AZARJÁŠ (hebr. ‘azarjáh, ‘azarjáh = Jahve pomohl).

1. Jeden ze Šalomounových nejvyšších úředníků, syn Sádokův (1 Kr 4,2; sr. 1 Pa 6,9).

2. Další ze Šalomounových nejvyšších úředníků, syn Nátanův; vrchní správce (1 Kr 4,5).

3. Jiné jméno krále *Uzijáše (2 Kr 14,21 atd.). Montgomery (*Kings, ICC*, str. 446) je považuje za „trůnní jméno“, kdežto jméno Uzijáš má za lidové či přejaté. O jeho vládě viz H. Tadmor, „Azriyau of Yaudi“, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, str. 232–271.

4, 5. Syn Étanův (1 Pa 2,8) a syn Jehúův (1 Pa 2,38) v rodopise Judy.

6–8. Syn Jóchanana (1 Pa 5,36; sr. Ezd 7,3), syn Chilkijáše (1 Pa 5,39; sr. 9,11; Ezd 7,1) a syn Sefanjáše (1 Pa 6,21) v rodopise Léviho.

9. Prorok, syn Ódedův, který povzbuzoval Ásu k reformě (2 Pa 15,1–8).

10, 11. Dva z Jósafatových synů, jež při svém nástupu na trůn zavraždil Jóram (2 Pa 21,2,4).

12. Chybný přepis jména Achazjáš (2 Pa 22,6).

13, 14. Dva velitelé setnin, kteří pomohli Jóašovi k nástupu na trůn (2 Pa 23,1).

15. Velekněz, jenž se postavil proti Uzijášovu pokusu obětovat v chrámu kadidlo (2 Pa 26,16–20).

16. Efrajmský představitel, který podporoval žádost proroka Odéda o shovívavost (2 Pa 28,12).

17. Lévijec uváděný ve spojitosti s očišťováním chrámu za Chizkijáše (2 Pa 29,12).

18. Hlavní kněz za Chizkijášovy vlády (2 Pa 31,10).

19. Dělník, který pracoval na opravách městských hradeb (Neh 3,23).

20. Jeden z těch, kdo se vrátili ze zajetí spolu se Zerubábelem (Neh 7,7; sr. Ezd 2,2 – Serajáš).

21. Jeden z mužů vysvětlujících Zákon poté, co ho přečetl Ezdráš (Neh 8,7).

22. Kněz, jenž s Nehemjášem zapečetil smlouvu

(Neh 10,3; sr. Neh 12,33).

23. Syn Hóšajášův a stoupenec Gedaljášův, který později odmítl Jeremjášovu radu, aby zůstal v Palestíně (Jr 43,2). V Jr 42,1 nazývaný jako Jizanjáš (sr. 40,8; 2 Kr 25,23).

24. Hebr. jméno Abed-nega (Da 1,6n.11.19; 2,17).

J.G.G.N.

AZEKA Judské souměstí (Joz 15,35), jež se rozkládalo v úrodné nížině podél Z pobřeží, snad dnešní Tell es-Zacharjeh. Když Emorejci zaútočili na obyvatel Gibeónu, Jozue je pronásledoval až do Azeky (Joz 10,10n). Za dnů Rechabeamových byla opevněným hraničním městem (2 Pa 11,5–10) a později představovala jednu z bašt bránicích babylónskému vpádu za Nebúkadnesara (Jr 34,7). O Azece a jejím dobytí (pravděpodobně Nebúkadnesarem) se zmiňuje jeden z lakišských dopisů (*DOTT*, str. 216n).

R.J.W.

BAAL (hebr. *ba'al* = pán, vlastník, manžel). Se suffixy, např. *baal-peór* nebo *Baal-berit*, si může zachovat něco ze svého původního smyslu, obecně je však Baal ve SZ vlastní jméno, označující konkrétní božstvo, Hadada. Jde o západosemitského boha bouře, nejdůležitější božstvo kenaanského panteonu. Není jasné, do jaké míry byli místní Baalové ztotožňováni s Hadadem nebo od něj naopak rozlišováni. V případě Baala, jemuž čelil Elijáš na Karmelu (1 Kr 18), se pravděpodobně jednalo o týrského boha Melkarta. SZ užití plurálu (např. 1 Kr 18,18) může naznačovat, že šlo o více navzájem se lišících Baalů. V každém případě byl pohanský koncept božstva pružný.

Během historie Izraele Baalův kult ovlivňoval a konkuroval uctívání Jahveho. Nedostatečné SZ údaje o Baalovi můžeme dnes doplnit informacemi z dokumentů z Ras Šamry. Jednou z jeho manželek byla *Aštarót, druhou *Ašéra. Baal je považován za *Dágonova syna. Z textů vyplývá, že jde o přírodní božstvo. V mýtech se vypráví o jeho boji se smrtí, neplodností a vodami potopy. Vychází z něho jako vítěz, jako „král“ bohů.

Jahve byl „pánem“ a „manželem“ Izraele, proto ho také ve vši nevinosti nazývali Baalem. Jelikož však tato praxe vedla k zaměňování bohoslužby Jahvem s Baalovými rituály, bylo třeba hledat nějaké jiné oslovení. Ozeáš (2,18) navrhol 'iš = manžel. Jakmile se pro Jahveho přestalo užívat titulu Baal, mohla být nesprávně pochopena osobní jména, která toto slovo obsahovala. Z toho důvodu se *ba'al* nahrazovalo výrazem *bōšet* = stud. Eš-baal a Merib-baal (1 Pa 8,33n) jsou proto více známi jako Iš-bōšet (2 S 2,8) a Meřibōšet (2 S 9,6).

Výraz Baal se také jednou či dvakrát vyskytuje jako osobní a místní jméno (viz 1 Pa 5,5; 4,33).

BIBLIOGRAFIE. H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, angl. předkl. 1973, k. 3; A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, 1952; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; N. C. Habel, *Yahweh versus Baal*, 1964; viz též *KENAAN. D.F.P.

BAAL-GÁD Nejsevernější město dobyté Izraelci, ležící na úpatí hory Chermón, Z od ní (Joz 11,17; 13,5; 21,7). Může to být Chasbejjáh (tak F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 258), nebo

Tell Hauš (*GTT*, 509) 19 km na S. Obojí se nachází ve Vádí et-Teim. Archeologické výzkumy potvrzují spíše druhou možnost.

A.R.M.

BAAL-CHASÓR Hora (1016 m) nacházející se 9 km SSV od Bét-elu, dnes Džebel el-'Ašūr. Abšalóm k této hoře shromáždil královské syny, zřejmě k sídlšti na jejím úpatí, kvůli slavnosti stříže ovci, při níž zabil Amnóna (2 S 13,23). (*OFRA) A.R.M.

BAAL-MEÓN Známy též jako Bét-baal-meón (Joz 13,17), Bét-meón (Jr 48,23) a Beón (Nu 32,3). Jedno z měst, která vybudovali Rúbenovci na území emorejského krále Síchona (Nu 32,38). Později je dobyli Moábci, jimž patřilo přinejmenším do 6. stol. př. Kr. (Jr 48,23; Ez 25,9). Dnes se toto místo nazývá *Ma'in*. (*MOABSKÝ KÁMEN) J.A.T.

BAAL-SEFÓN („Baal [pán] severu“). Místo v eg. V deltě, poblíž kterého Izraelci tábořili během svého exodu (Ex 14,2,9; Nu 33,7). Název je odvozen ze jména kenaanského boha Baal-sefóna. Ve 13. stol. př. Kr. existovaly v rozsáhlé oblasti deltské rezidence Pi-R'messé (Kantara) tzv. „Baalovy vody“. Fénický dopis ze 6. stol. př. Kr. zmiňuje „Baal-sefóna a všechny bohy Tachpanchesu“. To vedlo k domněnce, že Tachpanches, dnešní Tell Defne, ležící asi 43 km JJZ od Port Saidu, byl kdysi Baal-sefónem „Baalových vod“ nedaleko Ra'amesu, kudy Izraelci procházeli na cestě z Egypta. Eissfeldt a Cazelles ztotožňují Baal-sefón se jménem Baal-Chasi (ugarit; později Zeus/Casios) a umísťují eg. Sefón/Casios do Ras Kasrunu na pobřeží Středozemního moře, asi 70 km V od Port Saidu, s jezerem Serbonis v pozadí. Božstvo Baal-sefón bylo nicméně uctíváno na různých místech Dolního Egypta až na J po Memfis, což otvírá řadu možností.

BIBLIOGRAFIE. R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954; N. Aimé-Giron, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40, 1940/41, str. 433–460; W. F. Albright in *BASOR* 109, 1948, str. 15–16 a in *Festschrift Alfred Bertholet*, 1950, str. 1–14; *RB* 62, 1955, str. 332nn. C.D.W.

BAAL SMLOUVY (KP Bál Berit; hebr. *ba'al b'rit* = Pán smlouvy). Kenaanské baalovské božstvo, původně uctívané v Šekemu (Sd 8,33; 9,4), které lze zřejmě ztotožnit s El-beritem (bohem smlouvy, Sd 9,46). Nikde není zaznamenáno, že by Jozue dobyl Šekem. Město ovládli ve 14. stol. př. Kr. Chabiru a k Izraeli bylo pravděpodobně připojeno smlouvou. Epizoda s Abimelekiem (Sd 9) svědčí o napětí mezi pravými Izraelci a jejich v podstatě kenaanskou enklávou. Šekemští jsou nazýváni „syny Chamóra“ (osla, Sd 9,28), což je ekvivalent k „synům smlouvy“, neboť Emorejci při ratifikaci smlouvy vždycky obětovali osla. A.E.C.

BAAL-ZEBÚB, BELZEBUL

1. SZ hebr. *ba'al z'bbub* („pán much“) je pravděpodobně zesměšňující forma slova *ba'al z'bbul* (*BAAL). Objevuje se jako bůh Ekrónu, s nímž se chtěl izrael-

ský král Achazjáš poradit o své poslední nemoci (2 Kr 1,1–6.16).

2. V NZ je ř. *beelzebūl*, *beezebūl* (KP Belzebub) knižně démonů (Mt 12,24.27; Mk 3,22; L 11,15.18n), totožný se satanem (Mt 12,26; Mk 3,23.26; L 11,18). V současné semitské řeči lze tento výraz chápat jako „pán domu“. Je-li tomu tak, pak Mt 10,25n může mít dvojitý smysl.

F.F.B.

BÁBEL (hebr. *Bābel* = brána boží; též *BABYLÓN). Jméno jednoho z velkých měst, založených Nimrodem v zemi Šineár (Sumer), starověké Babylónii. Je uváděno spolu s Erekem a Akkadem (Gn 10,10) a podle babylónské tradice ho založil bůh Marduk. Kolem 2350 př. Kr. je zničil Sargon, a přenesl odtamtud prf do základů své nové metropole Agade (*AKKAD). Příběh o budování Babelu a jeho pyšně se tyčící věže nacházíme v Gn 11,1–11, kde je jméno vysvětleno populární etymologií, vycházející z podobnosti hebr. kořeni *bālal* = zmatek, směsice. Babel se tak stal synonymem chaosu způsobeného rozdílností jazyků, což byl důsledek Božího trestu za pýchu, která se projevila stavbou věže.

Dosud nemáme k dispozici žádný důkaz o tom, že by město Babylón existovalo již před 1. dynastií (asi 1800 př. Kr.). Babylónská tradice i text akkadského krále Šarkališarho (asi 2250 př. Kr.), v němž se zmiňuje o obnově chrámové věže (*zikkuratu*) v Babylónu, předpokládá existenci staršího posvátného města na tomto místě. Jednání Sargona by tomu nasvědčovalo. Užití pálené hlíny na cihly a asfaltu (KP zemi lepkou) místo malty (Gn 11,3) je doloženo již od nejstarších dob. Asfalt se zřejmě dovážel na lodích po Eufratu z Hitu.

Výraz „bábelská věž“ se nikde ve SZ nenachází, obecně se však užívá k označení věže (*migdōl*), která má být velmi vysokým orientačním bodem, úzce spjatým s městem a jeho kultem. Všeobecně se má za to, že věž ani město nebyly dokončeny (v. 8). Šlo o vícestupňovou chrámovou věž nebo mnohapatrový *zikkurat*, jaký se v Babylónii vyvinul na počátku 3. tis. př. Kr. z posvátného místa či podloží svatyně poblíž hlavních městských chrámů (jako v Erelu a 'Uqairu). Nejstarší zmínka o *zikkuratu* v Babylónu (po Šarkališarim) hovoří o jeho obnově zásluhou Esarchaddóna v letech 671–665 př. Kr. Sumerky se mu říkalo „Etemenanki“ – „vystavěný základ – pilíř nebe a země“, jehož „vrchol sahá až do nebes“, a dá-

val se do souvislosti s chrámem Marduka Esagila, „jehož vrchol je nebe (v nebi)“. Takováto posvátná stavba se zřejmě buďovala podle staršího plánu. K vážnému poškození věže došlo během válečných let 652–648 př. Kr., později ji obnovil Nebúkadnesar II. (605–562 př. Kr.). Právě tuto stavbu, jejíž část objevil r. 1899 Koldewey, popisuje Hérodotos při své návštěvě asi r. 460 př. Kr. Zmiňuje se o ní i klinopisné tabulky datované do r. 229 př. Kr. (Louvre, AO 6555), takže si lze alespoň přibližně představit, jak tato věž později vypadala. Základna měřila 90 x 90 x 33 m. Na ní spočívalo dalších pět pater, vysokých 6–18 m, avšak se zmenšujícím se půdorysem. Celek byl završen chrámem, kam podle představy sestupoval bůh, aby se setkal s lidmi. Přístup umožňovaly rampy či schodiště. Na pozdějším babylónském plánu sedmistupňového *zikkuratu* zjišťujeme tyto architektonické parametry: výška totožná se šířkou základu, na vrcholu krychlový chrám. Archeologové objevili *zikkuraty* mj. v *Uru, *Erelu, *Ninive a na mnoha místech v *ASÝRII a *BABYLÓNII.

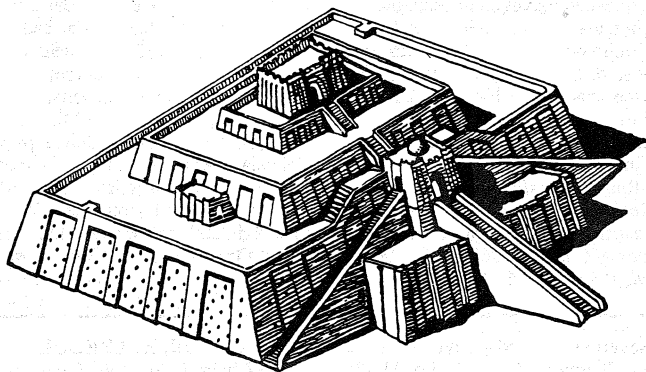
Babylónský *zikkurat* rozbořil r. 472 př. Kr. Xerxes, Alexandr Veliký dal vykldit trosky, aby jej mohl obnovit, avšak budovatelské záměry mu překazila smrt. Cihly si pak rozebírali místní obyvatelé a dnes je na místě Etemenanki jáma (*Es-Sahn*), hluboká tak, jak byla původní stavba vysoká.

Cestovatelé všech dob se snažili zničenou bábelskou věž lokalizovat. Někteří ji ztotožňují s výše popsaným místem, jiní se sklovitými zbytky *zikkuratu* v Borsippě (dnes Birs Nimrūd), 11 km JJZ od Babylónu, jež je pravděpodobně novobabylónského data. Další umísťují bibliickou věž do Dūr Kurigalzu (*Aqar Qúf*), Z od Bagdádu, do města, které však zaniklo asi až r. 1400 př. Kr. S jistotou můžeme tvrdit pouze to, že vyprávění z Gn 11 nese všechny známky spolehlivé historické zprávy o stavbách, které však již nemohou být nalezeny.

Někteří badatelé spojují Jákobovo vidění žebříku a „brány nebes“ (Gn 28,11–18) se *zikkuratem*, jaký se kdysi stavěl v Babelu.

Podle Gn 11,9 vedl Boží zásah při budování Babelu ke zmatení jazyků a k následnému rozptýlení lidstva; došlo k němu pravděpodobně ve dnech Pelega (Gn 10,25). (*NÁRODY; Gn 10)

Bábel se stejně jako celá *babylónská historie stal symbolem pýchy člověka a jeho nevyhnutelného pádu. Teologicky souvisí Bábel se zmatkem a narušením společenstvím mezi lidmi a národy, jež se dis-



Rekonstrukce chrámové věže (*zikkuratu*), kterou stavěl Ur-nammu, král Uru, asi r. 2100 př. Kr. Plošiny měly různé barvy (černou, červenou, modrou), vrchol chrámu byl pokryt stříbrem.

tancovali od Hospodina. Jeho důsledky mají být napraveny v Božím království nastávajícího věku. Není však jisté, zda „jiné jazyky“ ve Sk 2,4 (viz interpretaci Jöele, vv. 16–21), které se vztahovaly na Židy a proselyty a převážně aramejsky nebo řecky mluvící lidi, nebyly něčím jiným, než dnes známou glosolálii (JTS n. s. 17, 1966, str. 299–307).

BIBLIOGRAFIE. A. Parrot, *The Tower of Babel*, 1955; D. J. Wiseman, *AS* 22, 1972, str. 141nn. D.J.W.

BABYLÓN

I. Ve Starém zákoně

Město na řece Eufratu (80 km J od dnešního Bagdádu v Iráku), které se stalo politickým a náboženským centrem Babylónské říše a civilizace.

1. Název

Hebr. *Bābel* překládá EP i KP jako Babylón (kromě Gn 11,9, *BÁBEL) podle f. *Babylōn*. Jde o překlad babylónského *bāb-ili*, pl. *bāb-ilāni*, které vzniklo přeložením starosumerského jména *kā-dingir-ra* = brána boží. Egypťané toto jméno psali *b-b-l-r'* (=brl či bbl), achajmenovská staroperština *babiruš*. Další běžné názvy tohoto města v babylónských textech jsou *tin-tir* (*ki*) = život stromů, který vysvětlovali jako „sídlu životů“, a *e-ki* = místo kanálů. *Sešak* z Jr 25,26; 51,41 je běžně považován za „atbaš“, sířu pro Babel; může se však jednat o běžně se vyskytující staré jméno *šeš-ki*.

2. Vznik

Podle Gn 10,10 jej založil *Nimrod jako své hlavní město, podle babylónské náboženské tradice to byl bůh Marduk. (Kromě zmínky o stavbě věže v *Bábelu (*zikkurat*) žádné informace ohledně jeho založení neexistují.)

3. Historie

Sargon I. z Agade (asi 2400 př. Kr.) a jeho následník Šarkališari buďovali chrámy bohům jménem Anunitum a Amal a podle tradice obnovovali chrámové věže. Je možné, že jejich město Agade bylo částečně vystavěno na ruinách bývalého Babylónu. Kolem r. 2000 př. Kr. vpadl do Babylónu Šulgi z Uru, který pak město spravoval prostřednictvím místodržících (*patensi*). S nástupem 1. emorejské dynastie v Babylónu byly za Sumu-abuma obnovy městské hradby. Chamurapi a jeho nástupci pak město rozšířili, takže se stalo metropolí jejich panství až do r. 1595 př. Kr., kdy je dobyli Chetejci. V období kassitské nadvlády se Babylón vzbouřil a byl několikrát napaden, zejména asyrským Tiglat-pileserem I. (asi 1100 př. Kr.). Město opakovaně usilovalo o nezávislost a jednou dokonce poslal kaldejský vládce Marduk-apla-iddina II. (722–710, 703–702 př. Kr.) vyslance, aby si zajistil pomoc Jy (2 Kr 20,12–18). Izajášovo líčení osudu města (Iz 13) se pozoruhodně shoduje se zprávou asyrského Sargona II. o jeho drancování. Někteří přední občané byli kvůli svému nepřátelskému postoji deportováni do Samař, kde zavedli uctívání babylónských místních božstev (2 Kr 17,24–30). Sancherib dosadil na babylónský trůn svého syna, kterého r. 694 probabylónští Élamité zabili. Sancherib se rozhodl vymýtit rozmáhající se babylónský nacionalismus, a proto Babylón r. 689 př. Kr. vyplenil a odstranil z něho posvátné sochy. Jeho syn Esarchaddón usiloval

o obnovu tohoto svatého města, kam přivedl Menašeho jako zajatce (2 Pa 33,11). Babylón se zanedlouho stal jeho vazalem, na něhož dohlížel jeden z Esarchaddónových synů – Šamaš-šum-ukin, který se však dostal do sporu se svým bratrem, asyrským *Aššurbanipalem. Následovala válka (652–648 př. Kr.), Babylón byl vážně poškozen ohněm a Asyřané se ještě jednou pokusili světit úřad místodržícího místnímu vládci, Kandalanuovi.

Úpadek asyrské říše umožnil Kaldejci Nabopolasarovi znovu město získat a r. 626 př. Kr. založit novou dynastii. V započatém díle obnovy pokračovali i jeho nástupci, obzvláště jeho syn, babylónský král Nebúkadnesar II. (2 Kr 24,1). Město, které přebudoval, bylo jeho pýchou (Dt 4,30). Vítězná babylónská armáda přivedla po válce s Judou zajatce právě do Babylónu. Mezi nimi byl Jójakín, jehož zajetí potvrzují nápisy nalezené v troskách Babylónu. Kořist z jeruzalémského chrámu, kterou sem dopravili spolu s oslepeným králem Sidkijášem (2 Kr 25,7–13), byla umístěna v hlavním chrámu, zasvěceném pravděpodobně Mardukovi (2 Pa 36,7). Později městu vládl Amēl-Marduk (*EVIL-MERODAK). Zde také posledním chaldejskému králi *Belšasarovi, Nabonidovu spoluvládci, sloužil Daniel.

Izajáš (14,1–23; 21,1–10; 46,1–2; 47,1–5) a Jeremjáš (50–51) předpověděli, že Babylón svým časem padne a zůstane z něj jen hromada trosk (viz 4). V říjnu 539 do města vnikli pod velením Kýra Peršané a Belšasar byl zabit (Da 5,30). Hlavní budovy zůstaly naštěstí ušetřeny a král dokonce nařídil zrestaurovat chrám i jeho sochařskou výzdobu. Žádný mimobiblický záznam o správě Babylónu, který se nyní přechodně stal perskou metropolí s achajmenovským palácem, však neexistuje. Kýros také vydal rozkaz, aby se znovu postavil „Boží dům“ v Jeruzalémě, a vrátil Šéšbarovi chrámové nádobí, které tam ukoristil Nebúkadnesar. Písemný záznam o této věci objevil v babylónských královských archívech za vlády Dareia I. (Ezd 5,16nn). Tento nálezný pravděpodobně umožnil návrat další skupiny zajatců pod vedením Ezdráše (Ezd 8,1). Babylón, tak jako předtím, se stal ohniskem řady povstání – 522 př. Kr. Nidintu-Bēla, 521 př. Kr. Araky a 482 př. Kr. Bel-šimaniho a Šamaš-eriby. Při potlačení poslední vzpoury Xerxes město zničil (478 př. Kr.). Jeho obnovu plánoval Alexandr, ale zemřel tam dříve, než práce dostatečně postoupila. Po dobytí Babylónu asi r. 312 př. Kr. vznikla na břehu Tigrisu jako hlavní město seleukovských vládců Seleukie, takže bývalá metropole dále chátrala, až se zcela rozpadla. Podle klinopisných textů však Belův chrám existoval alespoň do r. 75 po Kr.

4. Výzkumy

Zprávy o své návštěvě Babylónu zanechali mnozí cestovatelé: Hérodotos z Halikarnássu asi 460 př. Kr. (*Dějiny* I. 178–188), Benjamin z Tudely (12. stol.), Rauwolf (1574), Niebuhr (1764), C. J. Rich (1811–21), Ker Porter (1818) a řada dalších. Po nich přišli odbornější badatelé, kteří provedli sondáž a zhotovili plány trosk. Po předběžném průzkumu Layarda (1850) a Fresnela (1852) následovaly systematické vykopávky vnitřního města, do nichž se pustila Deutsche Orient Gesellschaft pod vedením Koldeweye (1899–1917). V jejich díle pokračoval Lenzen (1956–8) a od r. 1962 Iráčané (včetně záchrany a restaurování chrámu Ninma).

Díky této činnosti a důkazům, jež jsme získali z ví-

BABYLÓN

ce než 10 000 popsaných tabulek, nalezených místními obyvateli při odnášení cihel, dovedeme rekonstruovat poměrně věrný obraz města Nebúkadnesarovy doby. Podářilo se však odříkýt pouze malou část starého Babylónu, neboť práci znemožňuje řada faktorů: silná vrstva sutě, časté destrukce a obnovy města, změny toku řeky Eufratu a zvýšení hladiny spodní vody.

Na místě bývalé metropole dnes vidíme množství vyvýšenin. Největší z nich, Qasr, zakrývá tvrz, Merkes městskou čtvrť, Bāwil na S letní neboli severní Nebúkadnesarův palác, Amran ibn 'Alí Mardukův chrám a Saḥn místo, kde se nacházel zikkurat či chrámová věž.

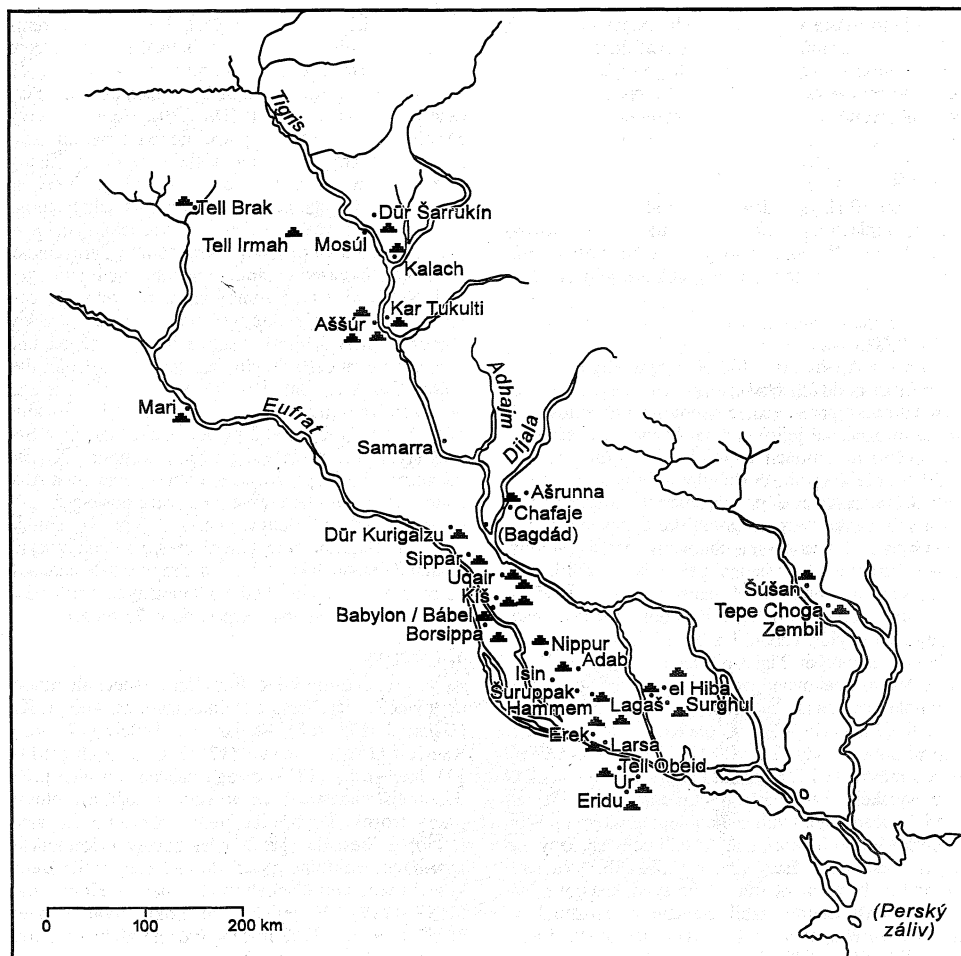
Město obklopoval složitý systém dvojitého hradeb s vnějším obvodem 27 km. Byly natolik pevné a široké, že po nich mohly jezdit vozy. Hradby byly podepřené baštami a měly 8 bran. Na J straně vyznačovala masivní Ištariina brána slavnostní cestu vedoucí na J k pevnosti do Esagily, Mardukově chrámu a přílehlému zikkuratu Etemenanki. Tato dlážděná silnice byla asi 920 m dlouhá, stěny měla dekorovány 120 lvy (symbol Išтары), 575 mušruššu – draky (Marduk) a býky (Bel) z glazurovaných cihel, uspořádaných ve

střídajících se řadách. Z této cesty odbočovala další na Z, k mostu přes řeku Eufrat, který spojoval Nové Město na Z břehu se starobytlou částí metropole. Hlavní palác, o jehož vzhled pečovala vládnoucí dynastie, reprezentuje komplex budov v pevnosti. Trůnní místnost (52 x 17 m) mohli užívat v době Daniela. V SV rohu paláce se našly zbytky klenby, která podle Koldeweye nesla terasovité „visuté zahrady“, jež zbudoval Nebúkadnesar pro svou mēdskou manželku Amytis, aby jí připomínaly domov.

Chrámová babylónská věž se proslavila jako věž *Bábelu.

Archeologové odkryli také mnoho městských čtvrtí a chrámů, z nichž nyní známe 53. Jména těchto čtvrtí se příležitostně užívala k označení města jako celku (Šu'ana [JCS 23, 1970, str. 63], Šúšan, Túba, Tintir, Kullab). Díky častému drancování města zůstalo jen málo předmětů v chrámech *in situ*. Vlastnictví sochy Marduka, která stála v Esagile, bylo znamením vítězství, a proto ji přemožitelé odnášeli z Babylóna do svého hlavního města. Náboženství a civilizace se většinou podobaly *asyrskému a *babylónskému stylu.

BIBLIOGRAFIE. R. Koldewey, *The Excavations at*



Místa výskytu stupňovitých chrámových věží (zikkuratů) v Mezopotámii.

Babylon, 1914; E. Unger, *Babylon, die Heilige Stadt*, 1931; „Babylon“ in *Reallexikon der Assyriologie*, 1932, str. 330–369; A. Parrot, *Babylon and the Old Testament*, 1958; O. E. Ravn, *Herodotus' Description of Babylon*, 1932; I. J. Gelb, *Journal of Inst. of Asian Studies* 1, 1955. D.J.W.

II. V Novém zákoně

1. Babylón na Eufratu, se zvláštní zmínkou o babylónském zajetí (Mt 1,11n.17 [2]; Sk 7,43).

2. „Padl, padl veliký Babylón“ ve Zj 14,8 a 18,2 je ozvěnou Iz 21,9 (sr. Jr 51,8), netýká se však již města na Eufratu, ale Říma, což objasňuje zmínka o sedmi pahorcích ve Zj 17,9 (sr. též Zj 16,19; 17,5; 18,10,21). Žena ze Zj 17, která sedí na šelmě nachové barvy o sedmi hlavách a má na čele tajemné jméno „Babylón veliký“, představuje město Řím, chráněné impériem. Sedm hlav říšské šelmy se zde neinterpretuje jen jako sedm pahorků Říma, ale též jako sedm římských císařů, z nichž pět již padlo (pravděpodobně Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius a Nero) a ten, co právě vládne, je Vespasianus (Zj 17,10).

3. „Spoluvyvolená, která je v Babylónu“ a pozdravuje křesťany, jimž apoštol Petr píše (1 Pt 5,13), je téměř jistě křesťanská církev. „Babylón“ zde byl ztotožňován s městem na Eufratu nebo s římskou vojenskou posádkou na Nilu (v oblasti Káhiry). Nejlepší je však identifikace s Římem.

BIBLIOGRAFIE. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter*, 1946, str. 243, 303nn; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1953, str. 70nn *et passim*; R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann, *Peter in the New Testament*, 1973; I. T. Beckwith, *The Apocalypse of John*, 1919, str. 284nn, 690nn; G. B. Caird, *The Revelation of St John the Divine*, 1966, str. 211nn.

F.F.B.

BABYLÓNIE Území v JZ Asii, nyní J Irák. Jméno je odvozeno od hlavního města *Babylónu. Nazývá se též *Šineár (Gn 10,10; 11,2; Iz 11,11; Joz 7,21) a později „země Kaldejců“ (Jr 24,5; Ez 12,13). V raném starověku nesla jméno *Akkad (Gn 10,10 KP Achad) pro S oblast a Sumer pro J aluvium a území hraničící s Perským zálivem. Tato oblast se později nazývala přesešně „Kaldea“, což je termín pro celou zemi po nástupu kaldejské dynastie (viz níže I,8). Proto se Babylónianum (*b'nē bābel* = synové Babylónu) také říká Kaldejci (Ez 23,15.17.23). Babylónie, zavlažovaná řekami Tigridem a Eufratem, je pravděpodobně místem, kde se nacházel Eden (Gn 2,14) a věž *Bábelu a kam byli odvedeni zajatí Židé.

Tato malá země o rozloze asi 20 000 km² sousedila na S s *Asýrií (Samarra-Džebel Chamrín), na V s *Élamem, kde přirozenou hranici tvořilo pásmo hor, na Z pak byla Arabská poušť a na J pobřeží Perského zálivu. Diskutuje se o tom, zda se od starověku po březí výrazně nezměnilo (*Geographical Journal* 118, 1952, str. 24–39; sr. *JAOS* 95, 1975, str. 43–57). Významná města, z nichž Babylón, Ereš a Akkad jsou poprvé zmíněna ve SZ (Gn 10,10), ležela na řece Eufratu nebo v její blízkosti, podobně jako Nippur, Ur, Eridu a Lagaš.

I. Historie

1. Prehistorie

Probíhá živá diskuse o vztahu nejstarších nálezů na

J Mezopotámie a na S. Druh keramiky z nejnižších vrstev v Eridu (XV–XVII) svědčí o velmi starém sídlišti, zatímco keramika nalezená v hořejších vrstvách (Hadži Muhammad) představuje typ, který známe z blízkého Kíše a Ereku, příbuzný s Halafou a Hasunou na S. Protoubajdskou kulturu lze datovat asi do r. 4000 př. Kr. Ubajdská kultura, která se na S také vyskytuje, sem byla zřejmě importována přistěhovalci. Zatím nemáme spolehlivý prostředek identifikace obyvatel Sumeru (pravděpodobně bibličky *ŠINEAR), ačkoli se nám z „protoliterárního období“ (asi 3100–2800 př. Kr.) zachovaly tabulky s obrázkovým písmem (Uruk, vrstvy III–IV). Zdá se, že jde o starou nesemitskou sumerštinu, která však k označení měst a technických termínů používá jiný jazyk, snad semitský, a tudíž je možné, že nejstaršími obyvateli (nebo mezi nejstaršími obyvateli) byli Semité a Sumerové. Vysoce rozvinuté umění na keramice, pečetích a v architektuře se obecně přisuzuje sumerskému vlivu, takže současné důkazy ukazují, že v této zemi již od pradávna žili jak Semité, tak Sumerové.

2. Období raných dynastií (asi 2800–2400 př. Kr.)

V této době vzniklo království a byla založena velká města. Podle sumerského seznamu panovníků vládlo ještě před potopou v městech Eridu, Badtibira, Larak, Sippar a Šuruppak 8 či 10 králů. Vládce Šuruppaku byl hrdina sumerského příběhu o potopě (sr. *NOE). Naplaveniny způsobené potopou, které v Uru objevil Woolley, pocházejí z ubajdské doby, a proto nekorespondují s podobnými vrstvami v Kíši a Šuruppaku (protoliterární – stará dynastie I; sr. *Iraq* 26, 1964, str. 62–82). Přesto v Babylónii existovala silná písemná tradice o *potopě asi od r. 2000 př. Kr.

Po potopě „sestoupilo království z nebe“ a mezi králi v Kíši a Uruku (Ereš) nalézáme jména Gilgameš a Agga, hrdinů řady legend, kteří docela dobře mohou být historickými postavami. Kolem středisek jako Uruk, Kíš, Ur (Královské hroby), Lagaš, Šuruppak, Abú Šalabich a na samém S Mari rozkvétaly městské státy. O nadvládu nad Babylónií většinou usilovalo více mocných vládců najednou a často docházelo ke střetům. Tak skončila I. dynastie v Lagaši založená Ur-Nanšem, když sociální reformátor Urukagina (asi 2351 př. Kr.) dobyl Enannatum. Zanedlouho poté uchvátil Lagaš, Ur a Uruk Lugalzagesi z Ummy, který ustavil první či „protoimperální“ vládu Sumeru sahající až ke Středozemnímu moři.

3. Akkadové (asi 2400–2200 př. Kr.)

Silný semitský rod založil nové město v Agadě a zhruba ve stejné době snad i obnovil Babylón. Tato „akkadská“ či sargonská dynastie (2371–2191 př. Kr.), nazývaná podle svého zakladatele *Sargona, vyvinula novou válečnou techniku s luky a šípů. Díky tomu brzo porazila despotu Lugalzagesiho z Ummy, Kíše a Uruku a získala celý Sumer. Tento král dovedl svou armádu až k Středozemnímu moři a Anatolii. Jeho vnuk Narám-Sín ovládal získaná území jen do té doby, než S Babylónii obsadili Gutejci z V kopců (2230–2120 př. Kr.), kteří do svých rukou soustředili ekonomickou moc. Ty pak porazila koalice vedená Utu-Hegelem z Uruku, jejíž vláda byla však spíše lokální, nejsilnější na V od Eufratu. Lagaš se svým *ensi* nebyl panovníkem Gudeu (asi 2150 př. Kr.) zůstal nezávislý a ovládal Ur a města na J. Gudea postupně rozšířil své území a podnikal výpravy až do Sýrie

BABYLÓNIE

(*EBLA), aby tam získal dřevo, vzácné kameny a kovy, potřebné k růstu prosperity města. Sumerská renesance či „zlatý věk“, který následoval, se vyznačoval ekonomickým a uměleckým bohatstvím.

4. Třetí dynastie v Uru (2113–2006 př. Kr.)

Po skončení vlády Utuḫegala v Uruku a Gudeova zete Namahaḫaniho v Lagaši se centrem moci opět stalo město *Ur. Ur-Nammu (2113–2096 př. Kr.) tam přebudoval tvrz se zikkuratem i chrámy. V Uruku, Isinu a Nippuru umístil své sochy v chrámech, na které dohlíželi jim pověřeni lidé. Ur postupně rozšířil svůj vliv až k Aššúru a Byblosu. Po určité době se nástupcem tohoto panovníka vzdávala božská pocta a na různých památnících nebo pečetích se nechávali vyobrazovat s přílbou opatřenou rohy, znakem božství (C. J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*, 1944). Zdá se, že podobných poct se již dříve dočkal Narám-Sin. O administrativě a náboženství této doby, kdy Ur obchodovalo s místy tak vzdálenými jako Indie, vypovídá mnoho tisíců dokumentů. Konec nastal po těžkých hladomonech, kdy sumerské vládcy vystřídali vetřelci z Élamu a semitští polonómádi z pouští na Z. Je možné, že Terach s Abramem opustili Ur a vydali se na cestu právě v období úpadku (Gn 11,31).

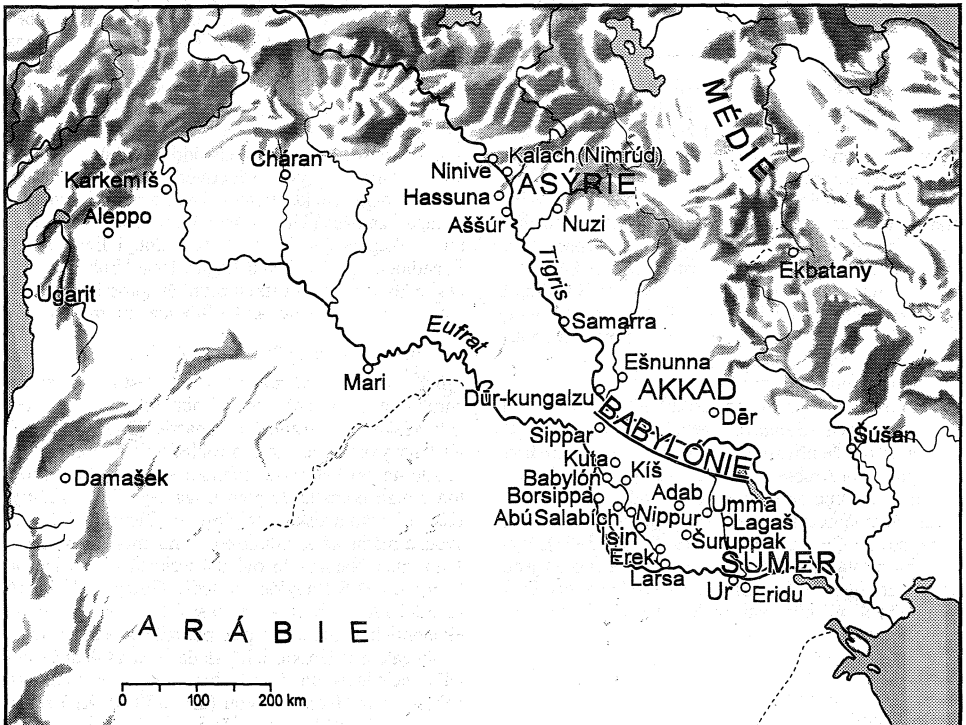
5. Emorejci (2000–1595 př. Kr.)

Území, která předtím ovládalo město Ur, byla rozdělena mezi místní panovníky v Aššuru, Mari na Horním Eufratu a Ešnunně. V Isinu naopak Išbi-Irta zřídil nezávislou vládu, následován Naplanumem v Larse. Tím došlo k narušení loajality dříve jednotných Sumerů. Pak Kudurmag z Jamutbalu, ležícího na V od Eufratu, ustanovil svého syna Varad-Sína králem

Larsy. Po něm následoval Rím-Sín, který uchvátil Isin, ale ve svém postupu proti vzrůstajícímu se Babylónu neuspěl. Tam se prosazovali vládcové I. (emorejcké) babylónské dynastie (1894–1595 př. Kr. Šestý v pořadí, *Chammurapi (1792–1750 př. Kr. podle nejčastěji akceptované *chronologie), nakonec Rím-Sína porazil a v posledním desetiletí svého králování ovládal území od Perského zálivu až k *Mari, kde porazil Semitu Zimrilima, který předtím vyhnal Jasmah-Adada, syna asyrského Šamši-adada I. Přes toto vítězství nebyl Chammurapi tak mocný jako jeho jmenovci v Aleppu. Dopisy z Mari, které nám zprostředkovávají pozoruhodný vzhled do diplomacie, obchodu, náboženství a historie té doby, ukazují, že si nepodmanil Asýrii, Ešnunnu ani jiná města v Babylónii (*ARCHEOLOGIE). Vztahy mezi Babylónem, Élamem a Z tehdy umožnily vznik koalice, o které čteme v Gn 14. S úpadkem sumerského vlivu se projevila rostoucí moc Semitů v tom, že Marduk (*MERODACH) zaujal místo národního boha. Toto povzbudilo Chammurapiho k tomu, aby revidoval babylónské zákony a zapracoval obě tradice. Text, obsahující „kodex“ 282 zákonů, vychází ze starších reforem Urukagina, Ur-Nammuna a Lipit-Ištara.

6. Kassité (1595–1174 př. Kr.)

Pád Babylónu nastal vlivem náhlého útoku ze S, k nimž ostatně během jeho historie docházelo dosti často. Kolem r. 1595 př. Kr. napadl město chetejský Muršiliš I. a mezi postupně zabrali Kassité z V hor. Později ji spravovali z nového hlavního města (Dūr-Kurigalzu), zbudovaném Kurigalzu I. (asi 1450 př. Kr.). V následujících stoletích byla Babylónie slabá, i když nezávislá – až na krátké období přímé asyr-



Babylónie a oblast jejího vlivu.

ské nadvlády (např. Tukulti-ninurta I., 1244–1208 př. Kr.). Opětovně aramejské vpády mohly docela dobře poskytnout Izraelcům příležitost k tomu, aby se usadili v J Palestině a později za Šalomouna rozšířili bez většího odporu ze strany tohoto pouštního lidu (*ASYRIE) své hranice. Lokální vládu a obchod dokázali opakovaně udržovat národní hrdinové, např. Nebúkadnesar I. (1124–1103 př. Kr.) dobyl Élam; Tiglat-pileser I. však brzy asyrskou nadvládu obnovil.

7. Asyrská nadvláda (745–626 př. Kr.)

Asi v době *Nabû-násira* (Nabonasar), jehož vláda (747–735 př. Kr.) poznamenala počátek nové éry, započal déle trvající zápas o nezávislost na *Asýrii. Asyrský Tiglat-pileser III. se prohlásil za „krále Sumeru a Akkadu“, chopil se rukou Béla (= Marduka) a tímto činem si r. 745 př. Kr. nárokovat babilýnský trůn, užívaje svého druhého jména Púl(ū) (I Pa 5,26). O 15 let později si musel přivést asyrské vojsko na pomoc proti vzbouřenci Ukín-zěrovu z Bít-Amuk-kani. Porazil ho v Sapii a odvedl mnoho zajatců. Tiglat-pileserovi patřil v této době tribut jeho soupeř, Marduk-apla-iddina II., z J oblasti Bít-Jakinu (*Iraq* 17, 1953, str. 44–50). Když v letech 726–722 př. Kr. soustředil *Šalmaneser V. a *Sargon II. všechnu svou pozornost na válku o *Samař, Marduk-apla-iddina (*MERODACH-BALADÁN) využil této příležitosti k intrikám a na 10 let (721–710 př. Kr.) převzal babilýnský trůn. Pak totiž asyrské vojsko napadlo Děr, porazilo Ĥumbanigaše z Élamu a obsadilo Babilón. Asyřané táhli dále na J, a Merodach-baladán zůstal místním vládcem. Fakt, že jej Sargon jako loajálního poddaného ponechal u moci až do konce své vlády, vypovídá mnoho o jeho diplomacii.

Nicméně po Sargonově smrti r. 705 př. Kr. Merodach-baladán opět intrikoval proti svým pánům a je pravděpodobné, že právě on (a ne Chizkijáš) inicioval nabídku spojenectví proti Asýrii (2 Kr 20,12–19; Iz 39). Izajášův odpor byl opodstatněný, neboť Babilóniané dosadili r. 703 př. Kr. na trůn občana svého města jménem Marduk-zakir-šum. To uvolnilo Merodach-baladánovi ruce k tomu, aby se sám prohlásil za krále Babilónu, ačkoli žil ve spráteném městě Borsippě. Sancherib proti němu vytáhl, vzbouřence a jejich élamské pomocníky porazil v bitvách u Kútu a Kíše a vstoupil do Babilónu, kde dosadil na trůn proasyrského Bél-ibniho. Oblast Bít-Jakinu byla vypleněna, ale Merodach-baladán utekl do Élamu, kde v r. 694 př. Kr. zemřel, dříve než Sancherib stačil shromáždit trestnou námořní výpravu.

Po nějakou dobu měl Sancheribův syn Esarchaddón zvláštní poslání jako babilýnský vicekrál. Po nástupu na trůn r. 681 př. Kr. udělal hodně pro opravu městských chrámů a obnovení jejich bohatství. Možná právě v této souvislosti sem byl dočasně deportován Menaše (2 Pa 33,11). Protože Élamité neustále znepokojovali babilýnské kmeny, Esarchaddón zahájil r. 678 př. Kr. tažení proti „přimořským zemím“ a ustanovil vládcem Na'id-Marduka. V květnu 672 př. Kr. přiměl Esarchaddón všechny své vazaly, aby přísahali, že budou podporovat jeho syny Aššurbanipala jako korunního prince Asýrie a Šamaš-šum-ukína jako korunního prince Babilónie (*Iraq* 20, 1958). Toto uspořádání vstoupilo v platnost po Esarchaddónově smrti r. 669 př. Kr. a díky vlivu královny matky se osvědčilo. Nicméně kolem r. 652 př. Kr. se bratr v Babilónu vzbouřil proti centrální vládě a po jeho smrti došlo k vyplenění Babilónu r. 648. Aššurbanipal

udělal též na Élam a dobyl Šušan, odkud odvedl zajatce, aby je spolu s babilýnskými povstalci usídlil v Samař (Ezd 4,2). Vicekrálem Babilónie se stal Kandalanu (648–627 př. Kr.), zatímco *Aššurbanipal si ponechal pod přímou kontrolou nábožensko středisko v Nippuru. Jeikož byli Asyřané příliš zaměstnáni na J, nevěnovali tolik pozornosti Z části a tím umožnili, aby městské státy v Palestině pod vedením krále *Jóšijáše podnikly kroky směrem k nezávislosti. Konec Aššurbanipalovy vlády je nejasný, ale mohl následovat brzo po smrti Kandalanu. Následovalo období mezivládi, během něhož se místní kmeny spojily k podpoře kaldejského Nabopolasara proti asyrskému Sin-šarra-iškunovi.

8. Neobabilýnské (Kaldejské) období (626–539 př. Kr.)

Nabopolasar, vládce „přimořských zemí“ poblíž Peršského zálivu, byl Kaldejec (*kaldu*, odtud *Kaldea), nastoupil na babilýnský trůn 22. listopadu 626 a okamžitě uzavřel mír s Élamem. V následujícím roce porazil Asyřany u Sallatu a r. 623 se z jejich jha osvobodil Děr. Babilýnská kronika, hlavní a spolehlivý zdroj informací o tomto období, o letech 623–616 př. Kr. mlčí. Právě v této době Nabopolasar vyhnal Asyřany z území podél řek Eufratu a Tigridu. R. 614 se s Babilónem spojili Médové a napadli Aššur. Titíž spojenci, snad s pomocí Skytů, dobyli v létě 612 př. Kr. Ninive. Babilóniané pak pronásledovali uprchlíky směrem na Z. Po babilýnských taženích v Sýrii následoval r. 609 útok na Cháran a v letech 609–606 př. Kr. nájezdy proti horským kmenům na S. Zestárlý Nabopolasar nyní svěřil vedení babilýnského vojska korunnímu princí Nebúkadnesarovi, který bojoval s Egyptem u Kumuhi a Kuramatu (Horní Eufrat).

V květnu–červnu 605 př. Kr. Nebúkadnesar překvapivě zaútočil na Karkemiš, město vyplenil a zničil egyptskou armádu u Chamátu. Tak Babilóniané přešli celou Sýrii až k egyptské hranici, zdá se však, že do kopcovité krajiny Judska už nevstoupili (2 Kr 24,7; Jos., *Ant.* 10. 6; sr. Dn 1,1). Jójakim, vazal Néka II., se podřídil Nebúkadnesarovi, jenž odvedl rukojmí, včetně Daniela, do Babilónu. Během pobytu v Palestině se Nebúkadnesar dozvěděl o smrti svého otce (15. srpna 605 př. Kr.), a proto se okamžitě vydal na zpáteční cestu přes poušť, aby se „chopil rukou Béla“, a tak uplatnil nárok na trůn. Začal vládnout 6. září 605 př. Kr.

V r. 604 př. Kr. dostal Nebúkadnesar tribut od „všech králů země Chatti (Syropalestina)“, mezi nimiž musel být i Jójakim. Když Aškalón odmítl platit, byl vypleněn. Tato událost silně zapůsobila na Judu (Je 47,5–7). Z uvedené doby zřejmě pochází jeden aramejský dopis, žádající faraona o pomoc proti postupující babilýnské armádě (sr. *DOTT*, str. 251–255). Válka mezi Babilónií a Egypty vypukla r. 601 a obě strany utrpěly těžké ztráty. Babilóniané se pak stáhli, aby během dalšího roku vyzbrojili nové vojsko. Pravděpodobně v důsledku těchto událostí se Jójakim přes Jeremjášovo varování (Jr 27,9–11) po třech letech poddanosti Babilónu přiklonil k Nékovi II. (2 Kr 24,1).

Při přípravě na další tažení přepadla babilýnská armáda r. 599/8 arabské kmeny (Jr 49,28–33). V měsíci kislevu, v sedmém roce své vlády (prosinec 598) Nebúkadnesar opět svolal vojsko a jak praví Babilýnská kronika, „obléhal město Judy a druhého dne měsíce adaru je dobyl. Zajal jeho krále a nastolil vládce podle

své volby. Zmocnil se velké kořisti a poslal ji do Babylónu“ (BM 21946). Pád Jeruzaléma 16. března 597, zajetí Jójakína, ustanovení Matanjáše-Sidkijáše a počátek židovského exilu jsou zde zaznamenány stejně jako ve SZ (2 Kr 24,10–17; 2 Pa 36,8–10).

V následujícím roce zřejmě Nebúkadnesar vytáhl proti Élamu (sr. Jr 49,34–38). Část Babylónské kroniky (od r. 595 př. Kr.) postrádáme, svědectví o dalších babylónských operacích proti Judsku, když se Sidkijáš vzbouřil, zaznamenal Jeremjáš (52,3nn; 2 Kr 25,7). Jeruzalém byl zničen 587 př. Kr., r. 581 došlo k odsunu velké části jeho obyvatel (2 Kr 25,8–21) a z Judy se stala babylónská provincie, jejímž správcem byl ustanoven Gedaljáš (vv. 22–26). Jeden z babylónských textů nám poskytuje letný pohled na egyptskou invazi 568/7 př. Kr. (Jr 46). Zajatý Jójakín, jehož jméno je uvedeno na přidělových tabulkách z Babylónu (datovaných 595–570 př. Kr.), se těšil přízni Nebúkadnesarova nástupce Amēl-Marduka (*EVIL-MERODAK, 562–560 př. Kr.; 2 Kr 25,27). Tento král byl zavražděn Nebúkadnesarovým zetěm Neriglissarem (*NERGAL-SARESER, 560–556 př. Kr.), který bojoval v Kilikii a usiloval o zastavení vzrůstající moci Lydie. Jeho syn Labaši-Marduk vládl jen 9 měsíců, pak převzal trůn Nabonidus a ihned táhl do Kilikie, kde podle Hérodota působil jako prostředník mezi Lyďany a Médy. Médové začali v této době ohrožovat Babylónii, odkud Nabonida vypudila neochota lidí přijmout jeho reformy. Bojoval v Sýrii a S Arábii, kde se na 10 let usadil v Teimé, zatímco v Babylónu panoval jeho syn *Belšasar jako spoluvládce. Nabonidus se do svého hlavního města vrátil až kolem r. 544, kdy mu jeho lid, arabští králové i Médové byli příznivě nakloněni (AS 8, 1958). V té době však byla země oslabená a rozdělená.

9. Achajmenovci (539–332 př. Kr.)

Kýros, přemožitel Médie, Persie a Lydie, vstoupil do Babylónu 16. října 539 př. Kr., krátce poté, co město dobyl jeho generál Gobryas. Usměřil tok řeky Eufratu u Opidu tak, že útočníci mohli proniknout obranou po vyschlém řečišti. Belšasar byl zabit (Dn 5,30) a Nabonidus vypovězen do Karmanie. Objevily se hypotézy, že médský *Dareios je totožný s Kýrem (jako v Dn 6,28) či s Gubaru.

Kýros vládl v Babylónu (539–530 př. Kr.) spravedlivě. Byl příznivě nakloněn Židům – mohli se vrátit z exilu (Ezd 1,1–11; sr. Iz 44,24–28; 45,13; Mi 5). Někdy čas působil jako Kýrův spoluvládce jeho syn Kambýses, tedy do chvíle, kdy jeho otec padl v bojích v SV vrchovině. Kambýses napadl Egypt a r. 522 př. Kr. umírá. Jeho smrt vyvolala vzpouru a trůnu se zmocnili samozvanci (AJSL 58, 1941, str. 341nn). V prosinci 522 obnovil pořádek i zákon Dareios I. Během svého panování (522–486 př. Kr.) dovolil Židům, aby pod Zerubábelovým vedením obnovili jeruzalémský chrám (Ezd 4,5; Ag 1,1; Za 1,1).

Od té doby vládl v Babylónii perští králové: Xerxes (*ACHAŠVEROŠ, 486–470 př. Kr.), Artaxerxes I. (464–423 př. Kr.) a Dareios II. (423–408 př. Kr.), který může být Dareiem perským, jak ho nazývá Neh 12,22, na rozdíl od Darcia médského.

Pak Babylón dobyl Alexandr III. (Veliký) a měl v plánu město přestavět. Vládl v něm v letech 331–323 př. Kr. Po něm nastoupila helénistická linie: Filip Arrhidaeus (323–316 př. Kr.) a Alexandr IV. (316–312 př. Kr.). Země pak padla do rukou Seleukovců (312–64 př. Kr.), Parthů (Arsakovců), Sásanovců

a nakonec ji r. 641 po Kr. dobyli Arabové.

Od neobabylónského období v zemi nadále existovala řada židovských osad, které udržovaly kontakt s Judskem (Sk 2,9). Po pádu Jeruzaléma r. 70 po Kr. se z nich stala vlivná skupina v diaspoře.

II. Náboženství

Od 3. tis. př. Kr. se pořizovaly seznamy bohů, jejich titulů i přídomek, a chrámů. Ačkoli konečná verze ni-nivské knihovny ze 7. stol. př. Kr. obsahuje více než 2 500 jmen, mnohá lze ztotožnit se staršími sumerskými božstvy asimilovanými Semity po období první babylónské dynastie (asi 1800 př. Kr.). Konečný počet božstev byl v každém případě zřetelně menší.

1. Panteon

Králem bohů byl Anu (sumerský *An*), bůh nebes, jehož hlavní chrám se nacházel v É.anna v Uruku (*EREK). Jedná se o semitského 'Ela, jehož manželka Innana či Innin byla později zameňována s Ištar. Podobné synkretické tendence lze vysledovat u Enlila, boha vzduchu. Jeho atributy později převzal Běl (Baal) či Marduk (*MERODACH). I jeho manželku Ninlil či Ninuršag později ztotožňovali s Ištar. Třetím božstvem nejvyšší trojice byl Ea (sum. *Enki*), „pán hlubokých vod“, bůh moudrosti, příznivě nakloněný lidem. Ukázal jim, jak číst v mysli bohů pomocí věštění, a přimlouval se za ně. Jeho chrám É.abzu stál v Eridu, jeho manželka se jmenovala Dam-gal, Ninmah či Damkina, velká manželka země i nebe.

Mezi další přední božstva patřila semitská Ištar. Zprvu snad byla mužským božstvem (sr. arab. *Ahtar*). Později se však prostřednictvím stejného synkretického procesu, kdy převzala pravomocí Innany, stala především bohyň lásky, hrůdkou války a lidé ji považovali za dceru Sína. Sín (sum. *su'en*), bůh Měsíce, a jeho manželka Ningal se těšili účt v Uru a Cháranu. Říkalo se o něm, že je synem Ana nebo Enlila. Šamaš, jehož manželku Aju též později pokládali za další podobu Ištar, byl Sínovým synem, Sluncem v plné síle (sum. *utu*), bohem moci, spravedlnosti a války. Jeho hlavní chrámy (É.babbar = dům Slunce), se nacházely v Sipparu a Larse, i když měl svatyně i v dalších městech, jako ostatně všechna přední božstva.

Adad, kenaansko-aramějský Addu či *Hadad, bůh bouře, měl západosemitský původ. Nergal a jeho manželka Ereškigal vládlí podsvětí, byl tedy pánem moru (Irta), horeček a nemoci. S nástupem Emorejců se uctívání Marduka (sum. *amar.utu* = mladý býk Slunce?), nejstaršího Enlilova syna, stalo v Babylónu hlavním kultem. Epos o stvoření (*emuna-eliš*) poeticky vypráví o vzniku vesmíru a o řádu, který nastolil Marduk. Uvádí se zde 50 jeho titulů. Nabú (*NEBO), bůh vědy a písma, měl svůj chrám (É.zida) v mnoha městech, včetně *Ninive, *Kelachu a Borsippy. Význam mnoha božstev se omezoval pouze na určité lokality. Tak se Aššúr (*an.šar*) stal národním bohem Asýrie, Amuru (*mar.u* = západ), ztotožňovaný s Anu, Sínem a Adadem, představoval spolu s Dágonem (*TAMÚZ) západosemitské božstvo. Dummuzi byl bohem vegetace, jehož smrt, ne však vzkrášení, je tématem mýtu o Ištarě. Babylónčané a Asyřané měli společného boha války a lovu Ninurtu (snad se odráží v biblickém *NIMRODU).

Horní svět byl zalidněn bohy Igidu a podsvětí An-nunaku. V duchovní i hmotné oblasti vládly božské zákony (*me*), z nichž známe více než sto. Pokrývají

oblast od „božství“ k „vítězství“ a „hudebnímu nástroji“, tj. i sféru kultury. Bohové se těšili nesmrtelnosti, přesto však neměli neomezenou moc. Jejich antropomorfní charakter ilustrují zejména ty mýty, v nichž figuruje jen málo hlavních božstev. Promítá se zde představa, že předměty (např. kámen) jsou prostoupeny „životem“, setkáváme se s mnoha duchy a démony. Sumerové se různými teologickými prostředky snažili vyřešit problémy obsažené v jejich polyteistickém systému. A tak se jejich mýty zabývají především takovými otázkami, jako je původ vesmíru, vznik a řízení světa, *stvoření člověka, touha po nesmrtelnosti (viz např. Epos o potopě), nebo vztah člověka k duchovnímu světu.

2. Kněžství

Existovalo mnoho tříd chrámových služebníků. Při některých velkých slavnostech plnil úlohu nejvyššího kněze král či vládce. V Sumeru se v raném stadiu soustředila na chrám veškerá ekonomika. Tam byl „zámečným pánem“ hlavní úředník (*énu*). V kultu Sina zastávala funkci nejvyšší kněžky (*entu*) obvykle královská dcera. Veleknězi (*mahhu*) pomáhala celá řada kněží (*šangu*), zdravých a většinou ženatých mužů. Hlavního liturga (*urigallu*) podporovala početná skupina nižších úředníků, kteří měli přístup do chrámu (*éreb bitu*). Na obřadech se velkou měrou podíleli také předpěváci, zpěváci a hudebníci.

V záležitosti přístupu člověka k bohu mohla hrát úlohu celá plejáda odborníků. Exorcista (*ašipu*) dovedl vyhnat zlého ducha nebo zrušit kouzlo pomocí zařikání či předepsaným rituálem (*šurpu*, *maqu*), který v sobě zahrnoval symbolickou substituci (*kuppuru*), ospravedlnění kněžím-*mašasu* nebo očištění těmi, kdo omývají vodou (*ramku*). Existuje mnoho dokumentů o tom, jak se měl člověk bránit proti zlým duchům (*utukki limnūti*), démonům osudu (*namtaru*), zloduchům škodicím ženám (*lamaštu*) nebo věcem tabu. V raném období s náboženstvím úzce souvisela také rozsáhlá lékařská literatura, stejně jako astronomie a astrologie pozdější „kaldejské“ dynastie. Astrologie byla založena na ztotožnění božstev s planetami či hvězdami (např. Nabú = Merkur) nebo jinými součástmi vesmíru („Cesta Anu“ = stálice).

Další se zabývali zjišťováním vůle bohů na základě znamení z jater (kněží-*barū* nebo „vidoucí“). Dotazovali se na ní pomocí orákula (*ša ilu*) nebo modlitbami. V chrámu sloužilo také mnoho žen, včetně chrámových prostitutek (H. A. Hoffner, *Orient and Occident*, 1973, str. 213–222). V Uru archeologové odkryli lokální svatyně, kde se modlili poutníci (*Iraq* 22, 1960).

Součástí pravidelných bohoslužeb (*dullu*) bylo syčení a napájení bohů, oblékání a zdobení jejich soch, ke kterým lidé kladli obětní dary. Oběti určené na oltář se potom přidělovaly kněžím buď celé, anebo jejich částí. Bohové měli svá vlastní křesla, své vozy a čluny, jež se používaly při procesích.

3. Svátky

Většina měst a chrámů světila své vlastní zvláštní svátky a posvátné dny. V Babylónu, Ereku a Uru, ale i v Aššúru, Ninive a Kelachu byl nejvýznamnějším svátkem Nový rok (*akitu*), který se slavil zpravidla na jaře, praxe se však v různých centrech i obdobích lišila. V Babylónu trvaly ceremonie dva týdny, konaly se četné rituály včetně průvodu bohů do Mardukova chrámu, pokolení a znovunastolení krále, který se pak

„chopil rukou Béla“, aby ho vedl v průvodu za město do domu *akitu* za městem, kde se konalo další shromáždění bohů. V rámci programu se připomínaly události a boj při stvoření (v rituálním boji?), pak se určoval osud pro nastávající rok. Někdy následovala „posvátná svatba“ (král a kněžka představovali bohy) a dny všeobecné radosti. V tomto období se recitoval Epos o stvoření, který však zněl i při jiných příležitostech během roku.

Mezi královské svátky patřily korunovace (texty Ur-Nammuna, Nabopolasara atd.), oslavy vítězství a inaugurace města či chrámu. Za osobní svátky se pokládaly oslavy narození, svatba a ustanovení děvčat za kněžky.

4. Literatura

Na tabulkách v Abū Šalabíchu (asi 2800–2500 př. Kr.) má už babylónská literatura vysokou úroveň. Podává důkazy o semitských písarích, kteří opisovali staré sumerské texty a používali literární techniku (tiráž apod.), která se běžně vyučovala ve školách. Tato literatura ovlivňovala veškerý starověký Blízký východ po celou dobu své historie (do r. 100 po Kr.). Kopie se našly v Anatolii (*CHETEICI), v Sýrii (*EBLA, *UGARIT), v Palestině (Megiddo, Chasór atd.), v Egyptě (*AMARNA) a později dokonce v Řecku. Originály i opisy byly shromažďovány v *asyrských královských knihovnách v Aššúru, Ninive a Kelachu.

Obsahují asi 50 eposů o starověkých hrdinech a mýty v akkadštině (některé jsou přeloženy ze sumerštiny a týkají se stvoření, potopy a vzniku civilizace). Mudroslovná literatura obsahuje díla o „člověku a jeho bohu“, o babylónském Jóbovi (*Ludul bēl nēmeqi*), teodiceje, disputace, dialogy, praktické pokyny, přísloví, podobenství, povídky a lidová vyprávění, krátké eseje a milostné písně. Ty také nacházíme jako součást učebních látek ve školách vedle řady příruček nutných pro zručného písáře (seznamy znaků, slabikáře, gramatická paradigmata, slovníky a mnohé seznamy, např. osobních a místních jmen).

„Náboženská“ literatura obsahuje žalmy, hymny a modlitby (k bohům a k některým králům), obřady, zařikání a zároveň seznamy literatury, z níž se však mnohé ztratilo. „Vědeckou“ literaturu představuje medicína (prognózy, diagnózy, předpisy, *vade mecum*, chirurgické a veterinární texty), chemie (většinou výroby parfémů a skla), geologie (seznamy kamenů s uvedením barvy a tvrdosti), alchymie, botanika (soupisy rostlin a léčiv) a zoologie (přehled fauny). Matematika (včetně geometrie a algebry) je zastoupena jak problémy, tak cvičnými texty a úzce souvisí s astronomií, jejími tabulkami, postupy, eferidami, almanachy a diáři. Dokumenty obsahují předpovědi pro jednotlivé měsíce, vkládané kvůli zachování *kalendáře.

V Babylónii zaznamenaly svůj rozkvět také historické letopisy. Výňatky z nich nacházíme i v ostatních literárních útvarech (eposech, „dynastických předpovědích“, astronomických diářích). Všeobecně známé jsou sbírky zákonů (ne však kodexy) z 2. tis. př. Kr. (např. Ešnunna, Hammurapi), které můžeme porovnávat s více než čtvrt milionem dopisů a právnických, ekonomických a administrativních spisů z období asi 3000–300 př. Kr. Od 4. stol. př. Kr. se začínají objevovat horoskopy, zvěrokruh a texty psané řeckým *písmem na hliněných tabulkách i na jiných materiálech.

III. Archeologický výzkum

Svou cestu do Babylónie popsalo od doby Hérodotovy (5. stol. př. Kr.) již mnoho cestovatelů. Od 19. stol. vzrostl zájem o lokalizaci Babylónu a „bábelské věže“. Pravděpodobně ho předměty a kresby, které do Evropy přivezl C. J. Rich (1811–25), Ker Porter (1818) a Costin s Flandinem (1841). Brzy následovaly vykopávky v Babylónu, Ereku a Nipsippě (Layard, Loftus). Dobré výsledky pak vedly k odbornějším výpravám po r. 1850 – za zmínku zvláště stojí Ereš (Warka), *Kiš, *Babylón, *Ur, Lagaš a Nippur. Vykopávky z nedávné minulosti spolu s dnešními nám pomohly zmapovat všechna období, např. období raných dynastií – Ereš (Warka), Abū Šalabich, Girsu (Telloh), Lagaš (Tell Hiba); Ur III (Ďab, Drehem a Ur); starobabylónské (Tell Harmal, Dēr, Sippar [Abū Chabba], Larsa, Ešnunna, Umma); kassitské (Dūr Kurigalzu); neobabylónské (Ereš, Nippur, Kút, Sippar) a pozdější období (Dilbat, Seleukie). Zprávy a texty pravidelně vycházejí v časopisech *Archiv für Orientalforschung*, *Orientalia*, *Iraq*, *Sumer*, *Journal of Cuneiform Studies*.

BIBLIOGRAFIE. Obecně a historie: S. N. Kramer, *History begins at Sumer*, 1958; H. W. F. Saggs, *The Greatness that was Babylon*, 1961; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 1964; J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia*, 1968; W. W. Hallo a W. K. Simpson, *The Ancient Near East*, 1971; *CAH*, 1/2, 1971–2/2, 1975, 3 (přípravované). Texty: A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975; *Babylonian Historical-Literary Texts*, 1975; *ANET* o překladech historických, náboženských, právních a jiných textů. Náboženství: J. Bottéro, *La religion babylonienne*, 1952; T. Jacobsen, *Treasures of Darkness*, 1976; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1967. Umění: *ANEP*; H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954; Seton Lloyd, *The Archaeology of Mesopotamia*, 1978. Jiné: R. S. Ellis, *A Bibliography of Mesopotamian Sites*, 1972. D.J.W.

BAEŠA Zakladatel krátké 2. dynastie v S Izraeli (asi 900–880 př. Kr.). Ačkoli byl nízkého původu (1 Kr 16,2), během války o pelištejské město Gibetón zabil Nádaba, syna Jarobeáma I., a uchvátil trůn (1 Kr 15,27nn). Vyrazil celý Jarobeámův dům, čímž se splnilo Achijášovo proroctví (1 Kr 16,5nn). Během 24 let jeho vlády spolu Izrael a Juda neustále válčili (1 Kr 15,32). Tím, že provokativně opevnil Rámu, 6 km S od Jeruzaléma, uspišil Ásovu žádost o syrskou intervenci. Pokračoval v Jarobeámových náboženských praktikách a vysloužil si vážné prorocké napomenutí (1 Kr 16,1nn). J.C.J.W.

BACHURÍM Moderní Ras et-Ťmim, na V od hory Scopus, Jeruzalém. Až k Bachurímu doprovázel Paltiel, manžel Míkal, svou ženu, když šla k Davidovi, aby se stala jeho manželkou (2 S 3,14–16). Šimej, jeden z obyvatel Bachurímu, vyšel vstříc Davidovi, který se na útěku z Jeruzaléma před Abšalómem k tomuto místu přiblížil, a zlořečil mu (2 S 16,5). Když Abšalómovi stoupenci pronásledovali Davidovy vojáky, ukryli se před nimi v Bachurímu ve studni (2 S 17,17–21). R.J.W.

BALÁK Moábský král, který najal *Bileáma, aby zlořečil Izraeli (Nu 22–24). Slouží jako příklad pošelitého jednání člověka, jenž se snaží vzpírat Boží vůli (Joz 24,9; Sd 11,25). N.H.

BAMÓT, BAMÓT-BAAL O Bamótu (doslova „výšiny“) čteme v Nu 21,19n jako o místě, kde se Izraelci zastavili na své cestě do zaslíbené země. Důležitá svatyně na výšince byla známa jako Bamót-baal (Nu 22,41; EP Baalova posvátná návrší). Jméno tohoto sídliště se později objevuje mezi městy Rúbenovců (Joz 13,17). Jeho přesnou lokalizaci neznáme, nacházelo se někde poblíž řeky Amónu jako zvyšeni-na, poskytující široký rozhled. Právě odsud mohli *Bileám „vidět zadní voj izraelského vojska“. Jméno *Baal je zde asi užito v obecném slova smyslu „pán“ ve vztahu k moábskému bohu Kemóšovi. Bileám postavil své vlastní oltáře, na nichž vzýval Hospodina. *Moábský kámen zmiňuje další moábské „posvátné návrší“ („bamah“, KP výsost). J.T.W.

BANKA, BANKĚŘ V Izraeli neexistovaly banky ve smyslu instituce, která by se starala o peníze soukromých osob nebo jim poskytovala komerční úvěr. Pokud někdo chtěl mít svůj majetek v bezpečí, zakopal ho (Joz 7,21) nebo ho uložil u souseda (Ex 22,7). Obchod zůstal většinou královským monopolem (2 S 5,11; 1 Kr 10,14–29; sr. 2 Pa 20,35nn). Palác a chrám sloužily jako úschovna národního bohatství (1 Kr 14,26), soukromý majetek se později ukládal ve svatyních (2 Mak 3,6.10nn). Bankovní systém existoval v Babylónii v r. 2000 př. Kr. Židé jej však až do exilu neužívali. Penězoměnci v Mt 21,12; Mk 11,15; J 2,14–15 měnili římské peníze na ortodoxní mince, aby lidé mohli zaplatit dvojdrachmu jako chrámovou daň (Mt 17,24). Peněžníky zmiňuje Mt 25,27 (L 19,23). A.E.W.

BARABÁŠ *Vzbuřenec (J 18,40) uvězněný za násilný politický terorismus (Mk 15,7; L 23,18n). Markovo podání může naznačovat dobře známý incident a přívlastek „pověstný“ (Mt 27,16) jistou reputaci výjimečného hrdiny. Kněží se chopili původního požadavku jeho stoupenců (Mk 15,8) a podpořili hnutí za jeho propuštění, aby čelili Pilátově zamýšlené nabídce, že propustí Ježíše (Mt 27,20; Mk 15,11). Barabáš se tak stal příkladem zástupného vykoupení.

Jméno je patronymum („syn Abby“). U některých autorit se v Mt 27,16nn vyskytuje jako „Ježíš Barabáš“ (sr. Šimon Barjóna = Šimon, syn Jonášův). Orígenes in loc. označuje toto čtení za starobylé. Pilátova formulace „Ježíše Barabáše, nebo Ježíše Krista“ zvyšuje naléhavost jeho nabídky. Tato teorie, byť atraktivní, zůstává nejistá.

Výsadu propuštění jednoho vězně v době paschy nezávisle dosvědčuje Marek i Jan, její původ však neznáme. Blinzler ji dává do souvislosti s Mišnou *Pesahim* 8. 6, kde je stanoveno, že velikonoční beránek může být obětován „za někoho, kdo slíbí vyvést z vězení“.

BIBLIOGRAFIE. Deissmann in G. K. A. Bell a Deissmann, *Mysterium Christi*, str. 12nn (ohledně textu: *contra*, sr. M. J. Lagrange, *S. Matthieu*, str. 520nn); H. A. Rigg, *JBL* 64, 1945, str. 417nn; C. E. B. Cran-

field, *St Mark*, str. 449nn (citlivé čtení události); J. Blinzer, *The Trial of Jesus*, 1959, str. 218nn; F. F. Bruce, *New Testament History*, 1971, str. 203nn.

A.F.W.

BÁRAK (hebr. *bārāq* = blesk, sr. kartágincké *Barca*). V *Sd* 4,6nn vyzývá *Debóra Abinoamova syna Báraka z nefalitské Kedeše, aby shromáždil izraelské kmény a vedl je do boje proti *Siserovi, vrchnímu veliteli spojených kenaanských vojsk. Souhlasil pouze s podmínkou, že se Debóra připojí. Dostalo se mu odpovědi, že v tom případě to nebude on, kdo bude mít výsadu zabít Siseru, ale nějaká žena. Podrobný popis jeho vítězství, kdy náhlý příval vod zaplavil potok Kíšon a vyřadil Siserovu vozbu, nacházíme v Debóřině písni (*Sd* 5,19–22). V *Žd* 11,32 se Bárakovo jméno objevuje mezi předky, jejichž víru bychom si měli připomínat. V *1 S* 12,11 by se „Bedán“ mohlo opravít na „Báarak“ (podle *LXX* a *Syr.*) F.F.B.

BARBAR Termín, který užívali Řekové k pojmenování všech národů, jež nemluvily řecky. Původně nebyl hanlivý a ani nutně být nemusí. Lukáš vlastně „barbary“ z *Malty chválí za jejich výjimečnou laskavost (*Sk* 28,2–4; *EP* domorodci, *KP* lidé toho ostrova). Nápis dosvědčující, že se na Maltě mluvilo fénickým nářečím. Lukáš snad připomíná počáteční frustraci ze zjištění, že nemůže komunikovat kosmopolitní latinou a řečtinou. V *1 K* 14,11 se užívání nepřekladaného jazyka chápe ironicky jako vytváření jazykových bariér (*EP* cizinec, *KP* cizozemec). „Řeků i barbarů“ v *Ř* 1,14 zahrnuje všechny lidi bez rozdílu (sr. *Ko* 3,11). C.I.H.

BARJESUS („syn Jozua“ či „syn Išvaha“). Ve *Sk* 13,6nn nese toto jméno kouzelník a falešný prorok, patřící ke dvoru kyperského mistodržitele Sergia Paula. Jeho druhé jméno Elymas (v. 8), možná pochází ze semitského kořene s významem „mudr“ v *tzv.* Západní textu se objevují tvary Bariesúan a Hetoimas. Pokusil se odvrátit pozornost Sergia Paula od Pavla a Barnabáše, ale setkání s Pavlem pro něho špatně dopadlo. Jeho dočasná slepota mohla mít stejný spásný účinek jako podobná Pavlova zkušenost na cestě do Damašku. F.F.B.

BARNABÁŠ Přízvisko Josefa, prvního misionáře. Lukáš (*Sk* 4,36) je vykládá jako „syn *paraklěsis*“ = syn útěchy či povzbuzení (sr. *syn* pokoj v *L* 10,6). *Nabas* může odrazet aramejské *nʷwahā* = uklidnění, potěšení (neobvyklá řecká transkripce je usnadněna současnou měkkou výslovností *b*) nebo představuje odvozeninu z kořene *nbʷ* = prorokovat. Pak by, přísně vzato, šlo o „syna prorocství“ či „syna proroka“, ovšem napomínání a potěšování patřilo k předním prorokovým úkolům (*Sk* 15,32; *1 K* 14,3). Lukášovi ovšem nejde o to, aby podal vědeckou etymologii, ale aby naznačil charakter tohoto člověka. Vidíme jej, jak praktikuje *paraklěsis* ve *Sk* 11,23. Deissmann klade rovnítko mezi tímto jménem a *Barnebus* (aramejské *Barnabō* = syn Nebó), jež se vyskytuje na syrských nápisích. Lukáš však tvrdí, že jej takto nazvali apoštolé, a ti by těžko někomu dali jméno zavánějící pohanským božstvem.

Barnabáš pocházel z kněžské židovské rodiny z Kypru, ale jeho bratrancem byl jeruzalémský Jan Marek (*Ko* 4,10). On sám se stal jedním z prvních členů jeruzalémského sboru a prodal svůj majetek (na Kypru?) pro společné dobro (*Sk* 4,36nn). Klement z Alexandrie ho označuje jako jednoho ze sedmdesáti (*Hypot.* 7; *Stromateis* 2. 20. 116). Západní text jej ve *Sk* 1,23 zaměňuje s Josefem jménem Barsabas z apoštolské volby, ale Lukáš (*Sk* 14,4,14) a Pavel (*1 K* 9,6 v kontextu) ho považují za *apoštola.

„Muž dobrý, plný Ducha svatého a víry,“ říká o něm Lukáš (*Sk* 11,24). Jeho laskavost, duchovní vhléd a všeobecný respekt se osvědčily nejméně při čtyřech příležitostech a přinesly významné výsledky:

1. Když Saul po svém obrácení přijel do Jeruzaléma a zjistil, že jej křesťané považují za zrádce, byl to právě Barnabáš, kdo ho představil apoštolům, „sloupům“ sboru, a přesvědčil je o jeho obrácení a opravdovosti (*Sk* 9,27; sr. *Ga* 1,18).

2. Barnabáš také zastupoval apoštoly v Antiochii, když se tam poprvé ve větším měřítku zvěstovalo evangelium pohanům, přičemž k nejhorlivějším misionářům patřili právě křesťané kyperského původu (*Sk* 11,19nn). Viděl v tomto hnutí Boží dílo, které by mohlo být vhodným polem působnosti přehlíženého Saula. Proto ho také vzal s sebou, aby s ním pracoval. Když se pak spolu vrátili do Jeruzaléma se sbírkou na pomoc hladovějícím, ostatní rozpoznali jejich povolání k misijní práci mezi pohany (*Ga* 2,9; **CHRONOLOGIE NZ*). Barnabáš však nebyl mužem, který by se otevřeně postavil proti Petrovi, který podléhal nátlaku ze strany Židů. Dokonce „i Barnabáš“ přestal jít společně s antiochijskými pohany (*Ga* 2,13).

3. Třetím velkým Barnabášovým přínosem bylo rozhodné stanovisko, že pohané jsou povoláni k víře v Krista stejně jako Židé (sr. *Sk* 13,46). Jeho cesta s Pavlem (*Sk* 13–14), která začínala na jemu blízkém Kypru, napomohla vzniku mnoha maloasijských sborů převážně z pohanů, na druhé straně vyvolala novou vlnu odporu mezi Židy.

Pro církev i pro Barnabáše znamenala důležitý mezník. Doposud totiž velel on, zatímco Pavel byl jeho chráněncem. Odráží se to i v Lukášovu vyprávění, když do odchodu apoštolů z Kypru zachovává pořadí slov „Barnabáš a Pavel“, ale potom obvykle píše „Pavel a Barnabáš“ (*Sk* 13,43,46,50; 15,2,13; 15,22,35). Pořadí ve 14,14 zřejmě vyplývá z pořadí božstev ve v. 12). To nepochybně něco vypovídá o vývoji události.

4. Barnabáš však měl ještě jeden důležitý úkol. V Antiochii se otázka obřízky stala tak naléhavou, že Barnabáše a Pavla pověřili, aby problém přednesli na jeruzalémské radě. Tam se jim podařilo obhájit svůj postoj a dovést celou záležitost ke zdárnému konci (*Sk* 15,1–29). Je pozoruhodné, že Barnabášovo jméno stojí před Pavlovým jak při vyprávění o činnosti v Antiochii (v. 12), tak v dopise z rady (v. 25 na rozdíl od v. 22). Pravděpodobně si mnozí z účastníků jeruzalémské rady více vážili slovo původního apoštolského představitele v Antiochii. Barnabáš trval na tom, aby na chystanou druhou misijní cestu přibrali Marka, který je předtím opustil. S tím Pavel nesouhlasil, a tak se apoštolé rozešli, přičemž Barnabáš odjel na Kypr (*Sk* 15,36–40). Pavlovo pozdější svědectví o Markovi (např. *2 Tm* 4,11) naznačuje, že při práci se svým bratrancem hodně získal. Ačkoli Barnabáš a Pavel přestali úzce spolupracovat, jejich přátelství neskončilo. „Kdykoli Pavel zmiňuje Barnabá-

BARTIMAIOS

še, jeho slova vyjadřují sympatie a úctu“ (Lightfoot o Ga 2,13). Oba se shodovali v principech i v praxi, nikdy se však nedozvíme, za co všechno Pavel Barnabášovi vděčil. V době vzniku I K ještě Barnabáš žil a stejně jako Pavel se živil sám, aniž by vyžadoval podporu od sborů jako mnozí jeho kolegové (I K 9,6). Kromě všech uvedených informací víme už jen o nepřesvědčivé tradici, která spojuje jeho osobu s Alexandrií a Římem.

Barnabášovo jméno bylo v rané době uváděno v souvislosti s anonymním dopisem alexandrijské provenience, ale nic dalšího tuto hypotézu nepotvrzuje (*PATRISTICKÁ LITERATURA). Často se mu také připisoval List Židům, minimálně od doby Tertulliana (Tert., *De pudicitia* 20; sr. Zahn, *INT* 2, str. 301nn), a A. C. McGiffert jej pokládá za autora I. listu Petrova (*Christianity in the Apostolic Age*, 1897, str. 593nn). Existuje pozdní kyperská martyrologie (viz James, *ANT*, str. 470). *Barnabášovo evangelium* (ed. L. Ragg, 1907) je středověké dílo zabývající se muslimy.

BIBLIOGRAFIE. A. Klostermann, *Probleme im Aposteltexte neu erörtert*, 1883; A. Deissmann, *Bible Studies*, str. 307nn; H. J. Cadbury in *Amicitiae Corolla* (Rendel Harris Festschrift), 1933, str.45nn; *BC*, 4; F. F. Bruce, *Acts, passim*. A.F.W.

BARTIMAIOS Slepý žebřák, kterého uzdravil Ježíš (Mk 10,46–52). Jméno znamená „syn Timaiův“ a Marek je možná zaznamenal proto, že tento muž byl známou postavou prvotní církve. Událost se odehrála při Ježíšově poslední cestě do Jeruzaléma přes Jericho a nachází se s mnoha rozdíly ve všech synoptických evangeliích. U Mt 20,29–30 vystupují dva slepci, v L 18,35–43 k uzdravení došlo, když se Ježíš blížil k Jerichu. Příběh byl různě rekonstruován, a proto mohou Mt a Mk mít na mysli Staré Jericho, kdežto L Nové, které leželo více na J. Událost je pozoruhodná Bartimaiovou skálopevnou vírou v Ježíše jako Mesiáše.

R.E.N.

BARTOLOMĚJ (ř. *Bartholomaios* = syn Talmaje; v době řecko-rímské „syn Ptolemaiův“). Nositel tohoto patronyma se vyskytuje v každém soupisu Dvanácti (Mt 10,3; Mk 3,18; L 6,14; Sk 1,13), jinak se o něm NZ nezmiňuje. Na všech seznamech, kromě posledního, je spojen s Filipem. To pro mnohé čtenáře (tradice od 9. stol.) znamenalo, že jde o Filipova přítele *Natanaela z Kány (J 1,45nn; sr. 21,2), což však není jisté.

F.F.B.

BÁRUK (hebr. *bārūk* = požehnaný).

1. Syn Nerijášův (Jr 36,4) a bratr Serajáše, velitele ležení při odpočinku za vlády krále Sidkijáše (Jr 51,59). Byl věrným společníkem proroka Jeremjáše (36,10), zapisoval jeho proroctví (36,4.32) a četl je lidem (vv. 14–15). Figuroval jako svědek právního aktu, když uvězněný Jeremjáš koupil od svých přibuzných pole v Anatótu (Jr 32). Po vypálení Jeruzaléma se objevuje s Jeremjášem v Masfatě (Mizpah, Jos., *Ant.* 10, 158), ale když byl zavražděn Gedaljáš, Báruka zajal a obvinil z podněcování Jeremjáše (43,3). Oba pak přinutili odejít do Egypta (43,6), kde podle tradice zemřeli (Jeroným o Iz 30,6). Josephus nicméně naznačuje, že byli odvedeni jako zajatci do Babylonu, když Nebukadnesar r. 583 př. Kr. napadl Egypt

(*Ant.* 10, 182). Dále uvádí, že Báruk pocházel z urozené rodiny (tak Báruk 1,1). Jeho blízký vztah s Jeremjášem způsobil, že Bárukovo jméno nesla celá řada apokalyptických knih, zvl. *Bárukova apokalypsa*. Jedná se o dílo pravděpodobně hebr. či aram. původu, z něhož se nám dochovala řecká (2. stol. po Kr.) a syrská verze. Další je *Knihla Báruk*, deuterokanonický spis, jenž se nachází v LXX mezi Jeremjášem a Pláčem (známe různé verze latinské a gnostické) a *Ostatní skutky Bárukovy*. Židovská tradice (Midraš *Rabba* na Pis 5,5) mluví o Bárukovi jako o Ezdrášovu učitel.



Hliněná bula (3x zvětšená), nesoucí otisk písemné pečeti „Berechjáše (Báruka), syna Nerijáše, písaře“ (Ibrkhyw bn nryhw hspr). Konec 7. stol. př. Kr.

2. (EP Barúk) Kněz, syn Zabajův, který pomáhal Nehemjášovi při díle obnovy (Neh 3,20) a byl svědkem smlouvy (10,7).

3. Syn Kol-choza, Judejec, otec Maesejáše (Neh 11,5).

D.J.W.

BARVY Přídavná jména označující barvy se ve SZ i NZ vyskytují zřídka, a to z několika důvodů. První je specifický: jelikož Bible je zpráva o Božím jednání s národem, a ne subjektivní líčení o estetických zážitcích národa, neplytvá v popisných pasážích adjektivy barev. I když ve SZ najdeme líčení přírody, ať živé nebo neživé (často v Pentateuchu, Jóbovi a Žalmech), převládají v něm spíše výrazy údivu, odpovídající majestátu Stvořitele.

Druhý důvod je obecnější a lingvistický: biblická hebrejština neměla k dispozici komplex vysoce vyvinutých slov k vyjádření barev, jaké dnes existují ve většině indoevropských jazyků. Přesné určení barvy by tedy bylo těžké, ne-li nemožné, ledaže by se užilo podobenství či metafory. Tento důvod, který na první pohled vypadá jako čistě lingvistický, se nakonec ukazuje jako psychologický. Každá kultura, bez ohledu na to, jak je primitivní, rozvíjí takový slovník, jenž dokonale vyjadřuje její myšlenky a přání. Jazyková chudoba pak ukazuje na chybějící zájem o barvy jako estetickou zkušenost hebrejského lidu. Zabývali se spíš materiálem, z kterého bylo zboží zhotoveno a díky němuž mělo určitou barvu. Mnoho z jejich výrazů pro barvy popisuje spíš původ než odstín. Např. *‘ar-gāmān*, obvykle překládáno jako „purpur“ (např. Ex 25,4), je červené purpurová, zpravidla vlněná látka. Jedná se o slovo přejaté, které pravděpodobně znamená „daň“. Jiná podobná slova (*šānī*, *karmil*, *tólā’*) bud

odkazují na *murex*, měkkýše, z něhož se získává drahé barvivo, nebo na červce, poskytujícího sytou červeně. V důsledku toho Hebrej nepovažuje toho, kdo je oblečen do purpuru, především za krásného – je to král nebo boháč. A člověk v pytlovině pro něj nepředstavuje ošklivý objekt, ale žebráka nebo kajčička. Tento přístup ulehčuje symbolické užívání barev, jehož jsme občas svědky ve SZ a v plně rozvinuté formě ve Zjevení. I překlady Pisma používají výrazy „šarlatový“ a „karmínový“ téměř jako synonyma, tak málo se kládí důraz na přesnou barvu. Výjimku tvoří výraz *šāšār* = rudě zbarvený, rudka (Jr 22,14 a Ez 23,14). Jednalo se o oxid železa jasně červené barvy, která se hodila na nástěnné malby, nikoli na barvení oděvů.

Pisatelé NZ sice byli dokonale vybaveni rozsáhlým a flexibilním slovníkem barev, ale vzhledem k svému předmětu se o barvy zajímali ještě méně než SZ pisatelé. V každém případě stálost odstínů a v důsledku toho i přesná terminologie musely čekat až na příchod čistě chemických barev, která se dají lépe kontrolovat, takže lze vytvořit vzorníky barev. Na Řeky daleko mocnější zapůsobil kontrast mezi světlem a stínem než mezi různými barvami, tj. měli sklon vidět a popisovat všechny barvy jako odstíny černé a bílé. Proto vytvořili pozoruhodně bohatou slovní zásobu k popisu stupně lomeného světla. Když si to uvědomíme, zmizí mnoho imaginárních biblických problémů. Pole v J 4,35 „nezběhla ke zni“, ale „září“. Ex 25,4 rozlišuje „purpurově fialovou, nachovou a karmínovou“ nejenom proto, že všechny symbolizovaly bohatství, ale poněvadž je pisatel chápal jako příbuzné, snad sotva rozeznatelné, neboť měly „tmavou“, ne „světlou“ barvu podobného původu, a všechny se užívaly na barvení textilií, tj. patřily k lidským, a ne přírodním výtvarům. O Josefově oděvu viz *Josef.

BIBLIOGRAFIE. Platt, *CQ* 1935; A. E. Kober, *The use of Color Terms in the Greek Poets*, 1932; F. E. Wallace, *Colour in Homer and in Ancient Art*, 1927; I. Meyerson (ed.), *Problèmes de la Couleur*, 1957; G. T. D. Angel, *NIDNTT* 1, str. 203–206; Index in *NIDNTT* 3. A.C.

BARZILAJ („Muž ze železa“).

1. „Gileádský z Rogelímu“ (2 S 17,27 atd.), věrný stoupenec krále Davida.

2. Zeť 1, který převzal tchánovo příjmení (Ezd 2,61); v 1 Ezd 5,38 nese jméno Jaddus.

3. „Mecholátský“, jehož syn Adriel se oženil se Saulovou dcerou Mérab (1 S 18,19; 2 S 21,8; LXX a dva hebr. rukopisy), či Míkalinou sestrou (2 Sa 21,8). Některé texty mluví přímo o Míkal (MT). G.W.G.

BASEMAT (zřejmě ze sem. kmene *bsm* = vonič; KP Bazemat).

1. Podle Gn 26,34 se Ezau oženil s Basematou, dcerou Cheteje Elóna. Podle Gn 36,3 si vzal jistou Basematu, dceru Izmaelovu, sestru Nebajótu. Sr. Gn 28,9, kde je nazvána Machalata, s Gn 36,2, zatímco Elónova dcera se jmenuje Áda. Je možné, že Machalata i Áda měly přízvisko Basemata, „vonič“, nebo se pisaf dopustil chyby (viz některé rukopisy LXX).

2. Basemata, dcera Šalomouna, se vdala za Achímaase z Neftalí (1 Kr 4,15).

BIBLIOGRAFIE. C-F. Jean, *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest*, 1954. F.C.F.

BÁŠAN Oblast na V od Jordánu a na S od Gileádu, od něhož je oddělena řekou Jarmúk. Měla pověst úrodné krajiny, viz Ž 22,13, Ez 39,18; Am 4,1; a Iz 2,13; Jr 50,19; Ez 27,5–6. Její název, téměř vždy psaný se členem (*habbāšān*), měl různý obsah. V širším smyslu se týkal území sahajícího S k hoře Chermón a V k *Salce, v užším smyslu zahrnoval zhruba oblast dnešní en-Nuqry. Nacházela se v ní města *Aštarót, *Gólan, *Edrei, oblast *Argóbu a *Jairovy vesnice. V době, kdy Izraelci dobývali Kenaan, byl Bášan v rukou krále Óga, který měl za své hlavní město Aštarót. Izraelci ho porazili u Edrei (Dt 1,4; 3,1–3) a území připadlo Menasešovu kmeni. Bylo součástí království za Davida i za Šalomouna a podle Šalomounova uspořádání spadalo do 6. správního obvodu (1 Kr 4,13). V syrských válkách o ně Izraelci přišli, ale znovu je získal Jarobeám II. (2 Kr 14,25). Za Pekacha zabral Bášan Tiglat-pileser III. (2 Kr 15,29), a tak se stal součástí po sobě jdoucích říší – Asyrské, Babylónské a Perské. Pod nadvládou Peršanů bylo toto území zhruba totožné s oblastí Karnajim a v řeckém období s Bataneou.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*¹¹, 1904, str. 542, 548–553, 575nn; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, 1933, str. 274n. T.C.M.

BAT-ŠEBA (v 1 Pa 3,5 Bat-šúa, dcera Amielova). Byla dcerou Eliáma (2 S 11,3), a pokud je on bojovníkem z 2 S 23,24, pak i vnučkou Achitofela. David s ní měl poměr v době, kdy její manžel, Chetejec Urijáš, velel vojsku, které obléhalo amónskou metropoli Rabu. Následovala úkladná vražda Urijáše a Bat-šeba na Davidovu žádost přišla do královského harému. Za tyto zlé činy Hospodin krále napomenul ústy proroka Nátana (2 S 12). Když David zestárl, Bat-šeba s Natanovou pomocí zajistila Šalomounovo nástupnictví a stala se královnou matkou. Žádala Šalomouna, aby dal Adónijášovi Abišagu, která se starala o stárnoucího Davida až do jeho smrti (1 Kr 2,19–21). To si král vyložil jako pokus o získání trůnu, a proto dal Adónijáše zabít. M.B.

BÁZEŇ viz STRACH

BDELIUM (EP vonná pryskyřice). Voňavá, průhledná, žlutavá klejopryskyřice, míza stromů rodu *commiphora*, jež byla ve starověku ceněna jako parfém. Nacházela se v *Chavile (KP Hevilah), zemi poblíž Edenu (Gn 2,12), a měla stejnou barvu jako *mana (Nu 11,7). Hebr. *b'dōlah* převzala řečtina jako *bdellion*. I když se toto přejaté slovo nachází v pozdějších řeckých překladech SZ, LXX překládá *b'dōlah* pomocí výrazů *anthrax* a *krystallos*, snad proto, že ztvrdlá pryskyřice připomínala vzácný kámen, nebo možná kvůli ostatním látkám, uvedeným spolu s ní v Gn 2,11n (*ŠPERKY A DRAHÉ KAMENY).

BIBLIOGRAFIE. KB; RAC, 2, str. 34n; EJ, 4, str. 354. I.H.M.

BĚDA (ř. citoslovce *ūai* = běda tomu). Když Ježíš říká: „Běda vám,“ nevyslovuje ani tak konečný soud, jako spíše hlubokou lítost nad tím, v jak bídném stavu

jsou v Božích očích ti, k nimž mluví. Jejich ubohost spočívá v nemalé míře v tom, že žijí v iluzích a neuvědomují si neštěstí, které je očekává. Ježíš vyhláší, že lidé materiálně orientovaní a zaslepení bohatstvím ke svým duchovním potřebám, ti, kdo si chtějí vystačit sami, nečiní pokání a nemají soucit, ale i ti, kteří jsou všeobecně oblíbení, se nacházejí v bídném stavu (L 6,24–26). Podobně i politováníhodný stav farizeů a zákoníků spočívá podle Ježíšových slov v jejich pokrytecké horlivosti, nedostatku smyslu pro vyváženost, samolibosti a touze se předvádět, neboť to vše znetvořuje jejich zbožnost (Mt 23,13–33; L 11,42–52). Když se Ježíš se slovy „běda vám“ obrací na nekajícná města Chorazin a Betsaidu, vyslovuje vzápětí prococtví o jejich budoucím osudu (Mt 11,21), protože se kvůli odmítavému postoji vůči evangeliu octla v žalostném stavu. Pavel říká, že by mu bylo lépe, kdyby nekázal evangelium (1 K 9,16). Vidoucí ve Zjevení užívá slova *úai* jako citoslovce ve svém žalozpěvu nad padlým Babylónem (Zj 18,10–16) a jako podstatného jména při popisu tří „běd“, což je obecný výraz označující různé rány a pohromy, které budou předzvěstí posledního soudu (Zj 9,12; 11,14).

BIBLIOGRAFIE. N. Hillyer, *NIDNTT* 3, str. 1051–1054. R.V.G.T.

BEÉR (*b'ér* = studna nebo cisterna, kterou vyhloubil člověk).

1. Nu 21,16. Zastávka na cestě putujících Hebrejů po odchodu z Armónu. Uvedený verš zachycuje jinak neznámý příběh o tom, jak Hospodin poskytl Izraelcům vodu. Jedná se o důležitou událost, neboť v. 18b naznačuje, že Beér leželo v poušti. Jeho přesnou lokalizaci neznáme.

2. Sd 9,21. Místo, kam uprchl Jótam, když veřejně odsoudil převrat svého bratra Abímeleka. Nevíme, kde se nachází. R.J.W.

BEER-ŠEBA Název významné studny, města a přílehlé oblasti (Gn 21,14; Joz 19,2). Dnešní Beer-šeba (Bir es-Seba') leží 77 km JZ od Jeruzaléma, přibližně v půli cesty mezi Středozezemním mořem a J částí Mrtvého moře. V blízkém okolí se nachází více studní, největší má 3,75 m v průměru. Při kopání této studny bylo třeba prorazit 5m silnou vrstvu skály. Na jednom kameni zdví, jímž je vyložena šachta, nalezl Conder datum, které svědčí o tom, že studnu ve 12. stol. po Kr. opravovali. V r. 1874, kdy zde prováděl výzkum, byla vodní hladina v hloubce 11 m.

Archeologové odkryli v Tell es-Seba', 5 km Z od města, opevněné město z Judského království, vybudované podle plánů. Studna za branou podle jejího objevitele pochází z 12. stol. př. Kr. a jelikož souvisí s Abrahamem, doba praotců by měla následovat dobu, kdy Izrael už dobyl zaslíbenou zemi. Nemáme však k dispozici žádné důkazy, které by tuto spekulaci podpořily. Nenašla se zde žádná keramika z doby bronzové, ani nic jiného, co by potvrdilo starobylé jméno tohoto místa. V současném městě Bir es-Seba', jemuž se v římské době říkalo Berosaba, byla nalezena keramika z doby železné, která může dokázat, že jde o lokalitu spojenou s praotci.

Význam jména objasňuje Gn 21,31 – „Sedmistudní“ („Studně sedmi [ovcí]“). Alternativní překlad „Studně přísahy“ vznikl nepochopením použití hebr.

slova „proto“, které se může týkat pouze předcházejícího prohlášení (Gn 11,9 není *de facto* výjimkou), a nesprávným překladem hebr. částice *ki* spojku „protože“. Ta zde ovšem uvozuje samostatnou časovou větu a měla by se překládat „když“ nebo dokonce „pak“. Předchozí věta říká, *proč* se to dělalo, tato věta, *kdy* se to dělalo. (O podobném užití *ki* sr. Gn 24,41; sr. König, *Hebr. Syntax*, 387 h.). Vysvětlení údajně druhé zprávy o pojmenování studní (Gn 26,33) podává v. 18: „Znovu kopal studně (Izák), které vykopali za dnů jeho otce Abrahama a které po Abrahamově smrti Pelištejci zasypali. Pojmenoval je stejně jako jeho otec.“ Hloubení studny vyžadovalo často mimořádný výkon, takže již sama synovská úcta by předpokládala úsilí, aby se na dílo slavného otce nezapomnělo. Ve v. 33 čteme: „Nazval ji Šíbea.“ Užití feminina číslovky může prostě vyjadřovat číselnou skupinu, zhruba odpovídající „ta ze sedmi“.

Beer-šeba má mnoho společného s praotci. Pobýval v ní Abraham (Gn 22,19). Jednalo se zřejmě o část Palestiny, kde bychom stěžší hledali města, protože sezónní povaha pastevectví neladila s podmínkami osadnictví. Odtud vyšel, aby obětoval Izáka. Izák zde čekal, když se Jákob vypravil do Cháranu (Gn 28, 10). Jákob se tady zastavil cestou do Egypta k Josefovi, aby obětoval (Gn 46,1). Při rozdělení země připadla Šimeónovcům (Joz 19,2).

Ve známém výrazu „od Danu po Beer-šebu“ (Sd 20,1 atd.) označuje nejjihnější místo země. Město vděčilo za svůj význam obchodní cestě do Egypta.

Zmínka v Amosovi (5,5 a 8,14) naznačuje, že se toto město stalo centrem nežádoucích náboženských praktik.

„Beer-šeba a její vesnice“ (hebr. „dcery“) byly po návratu ze zajetí znovu osídleny (Neh 11,27).

Místo, o němž se zmiňuje Josephus (*BJ* 2. 573 a 3. 39) a které chtěl Winckler ztotožnit se SZ Beer-šebou, byla vesnice v dolní Galileji (Jos., *Life* 5. 188).

BIBLIOGRAFIE. W. Zimmerli, *Geschichte u. Tradition von Beer-sheba im A.T.*, 1932. Y. Aharoni, *Beer-sheba*, 1, 1973; *Tel-Aviv*, 1, 1974, str. 34–42; 2, 1975, str. 146–168.

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

BEHEMÓT Hebr. plurál slova *b'hēmā* se ve SZ nachází 9x (Dt 32,24; Jb 12,7; 40,15; Ž 49,13.21; 50,10; 73,22; Jr 12,4; Abk 2,17). Až na jeden případ se používá ve smyslu „zvířata“, „dobytek“, „šelmy“. V Jb 40,15 vyplývá jeho význam z následujících veršů a označuje zvláštního živočicha. Plurál má zesilující účinek – „velké zvíře“, a týká se hrocha, který, jak se zdá, popisu odpovídá nejlépe. Někteří se domnívají, že jde o odvozeninu z hypotetického eg. *p'.ihmw* = býk vod, avšak skutečnost, že Egypťané měli pro hrocha jiné termíny, tuto možnost značně zpochybňuje. Přestože existují i jiné teorie, identifikace s hrochem by mohla být na základě dosavadního stavu poznání pokusně přijata. LXX má v překladu *ktēnos*. (*ZVÍŘE, *ŠELMA)

BIBLIOGRAFIE. S. R. Driver a G. B. Gray, *The Book of Job*, ICC, 1921, 1, str. 351–358; KB, str. 111; jinou teorii viz G. R. Driver in Z. V. Togan (ed.), *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists ... Istanbul ... 1951*, 2, 1957, str. 113; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, str. 100; J. V. Kinnier Wilson, *VT* 25, 1975, str. 1–14. T.C.M.

BĚL Jméno či titul hlavního babylónského božstva Marduka (*MERODACH). K jeho svržení došlo ve chvíli, kdy padl Babylón a jeho nadvláda (Jr 50,2; 51,44). V této souvislosti je Běl jmenován spolu s bohem Nabú (*NĚBO), který byl považován za jeho syna (Iz 46,1). Běl (sumersky *en* = pán; hebr. *Ba' al*), Anu a Enki tvořili původní sumerskou trojici božstev. Jeho jméno figuruje jako titul či přídomek Enlila, boha větru a bouře. Když se Marduk stal ve 2. tis. př. Kr. hlavním bohem Babylónu, dostal další jméno Běl. Danielovi a jeho přátelům přikázali uctívat právě svého tohoto boha (*Běl a drak* 3nn). D.J.W.

BELIÁL Smysl tohoto slova objasňuje jeho kontext: „Beliálův syn“ či „Beliálův člověk“ = velmi hříšný člověk. V hebr. Ž 18,4 se vyskytuje paralelně se slovem „smrt“ (EP ničemník, KP nešlechtný). V intertestamentární literatuře a v NZ představuje synonymum satana (často psáno Beliár). Jeho odvození je poněkud nejasné. Hebrejský text s masoretskými samohláskami čte *b'lija' al* zřejmě z *b'li* (bez) a *ja' al* (prospěch) a pak tedy znamená „bezcecnost“. To je dost možné, i když není snadné vysvětlit, jak se z něj stalo vlastní jméno. Řada badatelů zkoumala mytologické pozadí, např. Baal-jam („pán moře“), žádá z možnosti však nebyla dostatečně přesvědčivá. Třetí skupina badatelů přistupovala k problému tak, že ignorovala masoretské samohlásky a odvodila tento výraz z hebr. slovesa *bāla'* (polknout, pozřít, pohltit). Jméno by pak charakterizovalo především Šeól jako „Pohlcující“.

Moderní překlady používají ve větách, kde se vyskytuje v hebr. „Beliál“, slova jako „ničemník“, „hanebník“, „bezbožník“ apod.

BIBLIOGRAFIE. D. W. Thomas in *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, 1963, str. 11–19; V. Maag, *TZ* 21, 1965, str. 287–299; *TDOT*.

D.F.P.

BELŠASAR Vládce Babylónu, který zahynul r. 539 př. Kr. při jeho dobytí (Dn 5). Jméno Běl-šar-ušur („Běl zachránil krále/království“) se objevuje v babylónských dokumentech, které psal jeho otec Nabonidus, jenž v Babylónu panoval v letech 556–539 př. Kr. O Belšasarových administrativních a náboženských aktivitách v Babylónu a Sipparu se podrobně rozepisují jiné texty, a to až do 14. roku vlády jeho otce. Byl to pravděpodobně vnuk Nebúkadnesara II. Z Nabonidovy kroniky se dovídáme, že mu jeho otec „svěřil vojsko a království“ asi r. 556 př. Kr., zatímco Nabonidus bojoval ve střední Arábii, kde nakonec setrval 10 let. Belšasar vládl v Babylónii sám. Je možné, že Daniel datoval události podle této spoluvlády (Dn 7,1; 8,1), ačkoli oficiálně se písemnosti opatovaly datem podle let panování Nabonida. Právní dokumenty z 12.–13. roku Nabonidovy vlády obsahují jméno Běl-šarra-ušur, korunní princ, v unikátních přísahách. Protože nápisy z Cháranu (*AS* 8, 1958, str. 35–92; *ANET*³, str. 562n) hovoří o 10 letech Nabonidova exilu, jsou tím potvrzeny další prameny, neboť „král“, který zemřel v říjnu 539 př. Kr., byl Belšasar (Dn 5,30), jehož otce zajali při návratu do hlavního města (Xenofón, *Cyropaedia*, 7. 5. 29–30, neposkytuje jméno). Belšasar (aram. *Bēša 'šar*) je též nazýván Balthasar (ř. Báruk 1,11–12; Hérodotos, 1. 188), či Baltasar

(Jos., *Ant.* 10. 254).

BIBLIOGRAFIE. R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, Yale Oriental Series 15, 1929; A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, str. 104–111 (o Nabonidově kronice). D.J.W.

BELŠASAR (hebr. *bēl'ša 'šsar*; ř. *Baltasar*). Toto jméno dali Danielovi v Babylónu (Dn 1,7; 2,26; 4,8n; 5,12; 10,1). Hebr. může být přepisem běžného babylónského jména *Belet/Belti-šar-ušur* („Nechť Paní [manželka boha *Béla] chrání krále“). O podobě jména viz *Belšasar, *Sareser a A. R. Millard, *EQ* 49, 1977, str. 72. D.J.W.

BEN-AMÍ („syn mého příbuzného“). Jméno dítěte, které vzešlo z Lotova incestního vztahu s mladší dcerou (Gn 19,38); praotec *Amónovců. Mojišiz uznal, že Amónovci jsou přes Lota příbuznými Izraele, a nařídil, aby je Izraelci v jejich zemi, kterou jim Hospodin dal do vlastnictví, nedrždli (Dt 2,19). Přesto se „synové Lotovi“ později stali nepřáteli Izraele (2 Pa 20,1; Ž 83,6–8). G.T.M.

BEN-HADAD (hebr. forma aramejského Bar- či Bir-Hadad = syn Hadadův). Jméno dvou či tří vládců aramejského království v Damašku.

1. Ben-hadad I. je jméno „syna Tabrimóna, syna Chezjóna, aramejský král“ (1 Kr 15,18). V 15. roku jeho vlády (35. rozděleného království) judský král Āsa porazil Kúšijce *Zeracha a uspořádal velkou slavnost děkuvzdání v Jeruzalémě, kam pozval i Izraelce (2 Pa 14,9–15,19). Proto v 16. (36.) roce zaútočil izraelský král Baesa na Judské království (2 Pa 16,1–10) a Āsa hledal pomoc u aramejského Ben-hadada I. (1 Kr 15,18nn, jako výše). Odtud víme, že Ben-hadad I. vládl již asi od r. 895 př. Kr., řekněme 900 př. Kr. O tomto období viz E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951, str. 58–60; 1965 ed., str. 59–60.

2. Ben-hadad, protivník krále Achaba (asi 874/3–853 př. Kr.), 1 Kr 20, zemřel rukou *Chazaela za dnů krále Jórama (asi 852–841 př. Kr.) a proroka Eliši (2 Kr 6,24nn; 8,7–15). Chazael nastoupil asi r. 843 př. Kr. na trůn po Ben-hadadovi (asyrský král Šalmaneser III. zmiňuje Chazaela již v r. 841 př. Kr.) (viz M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, str. 75). Vznikají tu dva problémy. 1. Je Ben-hadad I. Achabův a Jórámův (předpokládá dlouhou, ale ne ojedinelou 57letou vládu, asi 900–843 př. Kr.) totožný s Āsovým, nebo jde o jiného, Ben-hadada II.? Albright (*BASOR* 87, 1942, str. 23–29) by je ztotožnil jako jednoho Ben-hadada (I.), avšak jeho jediným pozitivním důkazem je možné datum kolem 850 př. Kr. (rozpětí asi 875–825 př. Kr.), do něhož klade (podle stylu písma) Melkartovu stélu. Nejpřirozenější výklad 1 Kr 20,34 je ovšem ten, že Omriho porazil Ben-hadad I., otec Ben-hadada II., Achabova současníka. Albrightova interpretace této pasáže je zjevně násilná. To, že se SZ nezmiňuje o Omriho porážce, není nic neobvyklého. Vynechává i jiná fakta, např. skutečnost, že Jehú platil tribut Šalmaneserovi III. 2. Anály Šalmanesera III. o r. 853 př. Kr. (Wiseman in *DOTT*, str. 47) a o r. 845 př. Kr. (*ANET*, str. 280a; *ARAB*, 1, § 658 a § 659) nazývají damašského krále *IM-idri, což se má zřejmě číst Adad-idaři (Hadad-ezer). To mu-

BENAJÁŠ

si být zcela jistě jiné jméno Achabova současníka Ben-hadada (I./II.); sr. Michel, *Welt des Orients*, 1, 1947, str. 59, pozn. 14. Připustíme-li existenci dvou Ben-hadadů, potom „I.“ může být datován zhruba 900–860 př. Kr. a „II.“ kolem 860–843 př. Kr. Do tohoto období časově spadá tzv. Melkartova stéla. Nelze ji přisoudit určitému Ben-hadadovi kvůli nečitelnosti jeho rodokmenu na pomníku. Přeš mnohé pokusy se nikomu nepodařilo jejich jména rozluštit (např. Gross, *BASOR* 205, 1972, str. 36–42).

3. Ben-hadad III., asi 796–770 př. Kr., syn Chazaela, šel v otcových stopách a utlačoval Izrael (za času Jóachaze, asi 814/3–798 př. Kr., 2 Kr 13,22) do doby, než se stal králem Jóáš (asi 798–782/1 př. Kr.), který Ben-hadada vyhnal (2 Kr 13,14–19,25), a tak naplnil Elišovo proroctví. O tomto aramejském panovníkovi se též zmiňuje soudobá stéla Zakira, krále Chamátu a La'aše (sr. Black in *DOTT*, str. 242–250). Nejmenovanými „zachránce“, který se v té době postavil proti Sýrii (ve prospěch Izraele), by mohl být asyrský vládce Adad-nirari III., jenž napadl *Aram; sr. W. Hallo, *BA* 23, 1960, str. 42, pozn. 44, podle H. Schmökela, *Geschichte des Alten Vorderasien*, 1957, str. 259, č. 4. Ámos (1,4) prorokoval zničení „paláců (Chazaela a) Ben-hadada“ a Jeremjáš je připomíná (49,27) ve svém proroctví namířeném proti *damašské provincii.

BIBLIOGRAFIE. O těchto kráľích viz M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957, k. V–X; A. Malamat in *POTT*, str. 143nn. K.A.K.

BENAJÁŠ (hebr. b^enājāhū, b^enājā = Jahve vystavěl).

1. Syn Jójady z Kabseelu na J Judy (2 S 23,20). Velel Davidově cizinecké tělesné stráž (2 S 8,18; 20,23) a třetímu voji v 3. měsíci (1 Pa 27,5n). Byl proslulý mezi třiceti Davidovými elitními bojovníky (2 S 23,20–23; 1 Pa 11,22–25) a pravděpodobně doprovázel Davida v době Abšalomovy vzpoury (2 S 15,18). Pomohl zmařit plány Adónijáše a ustanovit Šalomouna za krále (1 Kr 1). Později zabil Adónijáše, Jóaba a Šimeí (1 Kr 2,25,29nn.46) a jako velící důstojník nastoupil na Jóabovo místo (1 Kr 2,35).

2. Jeden ze třiceti, kteří tvořili druhou skupinu Davidových elitních bojovníků. Pocházel z Píreatónu v Efrajimu (2 S 23,30; 1 Pa 11,31) a velel oddílu v 11. měsíci (1 Pa 27,14).

Deset dalších osob tohoto jména známe z uvedených zmínek: 1 Pa 4,36; 15,18.20.24; 16,5n; 2 Pa 20,14; 31,13; Ezd 10,25.30.35.43 (sr. 3 Ezd 9,26.34n); Ez 11,1.13. J.G.G.N.

BENÉ-BERAK Město na území Dan (Joz 19,45), pravděpodobně dnešní el-Cheirija (donedávna Ibn Ibrak), asi 6 km V od Jafy. Podle Sancheriba bylo jedním z měst náležejících k Askalónu, která obléhal a dobyl (*DOTT*, str. 66; *ANET*, str. 237). J.D.D.

BENÉ-JAAKÁN Tábořiště Izraelců (Nu 33,31n; Dt 10,6). Zprvu to bylo kmenové jméno synů Eserových (1 Pa 1,42); přičemž Seír název horské oblasti Z od Vádí Araba. Nedá se přesněji lokalizovat, neboť toto místo odpočinku, o němž se v Nu 33 hovoří, může ležet na jedné z mnoha cest.

BIBLIOGRAFIE. J. R. Bartlett, *JTS* n. s. 20, 1969, str. 1–12. G.I.D.

BENEDICTUS Zachariášovo proroctví (L 1,68–79), takto pojmenované podle prvního slova latinské verze, je jedním ze šesti vidění (L 1,5–25.26–38; 2,1–20) a proroctví (L 1,46–56; 2,29–35) v lukášovském vyprávění o narození a dětství Pána Ježíše. Promýšlet či nově propracovávat předchozí zjevení bylo v hebrejské profétii běžným, neustále se opakujícím jevem (sr. Ž 105; Mi 4,4; Za 3,10). V NZ je Zjevení Janovo mozaikou SZ jazyka a pojmů. Podobně „Benedictus“ připomíná řadu oddílů ze Žalmů a Izajáše.

První část oddílu (L 1,68–75) pomocí paralelismu, charakteristického pro židovskou poezii, velebí Hospodina za mesiášské vysvobození a raduje se z jeho důsledků. Druhá část (L 1,76–79) ukazuje Janovo místo v tomto mocném Božím činu. V „Benedictu“ je Mesiášovým dílem především duchovní osvobození. Znamená to snad, že se Zachariášovo myšlení radikálně změnilo ve světle výkladu, jaký SZ dal Ježíš a jeho apoštolé? Nemusi to tak být. Přestože židovské zástupy viděly v Mesiášovi hlavně politického vykupitele, povědomí o jeho úloze vykupitele duchovního či kněžského v judaismu nechyběla (sr. *Závět Judova* 21. 1–3; *Závět Léviho* 18. 2n; *Závět Šimeónova* 7. In; 1 QS 9. 10n; CD 19. 10; 20.1). Jistě by to bylo v centru myšlení zbožného kněze, a proto Zachariáš, „plný Duchu svatého“, vyslovil toto zvláštní zjevení zcela v souladu se svou osobností a dobovým pozadím. (*ZVĚSTOVÁNÍ) E.E.E.

BENJAMÍN

1. Nejmladší Jákobův syn, kterého otec nazval *bin-jāmín* = syn pravé ruky, tzn. „šťastný“, ačkoli mu jeho matka Ráchel, umírající při porodu, dala jméno *ben-’óni* = syn mého smutku (Gn 35,18.24). Když Jákob ztratil syna Josefa, upnul se citově na Benjaminá, jenž mu jako jediný zůstal po jeho milované ženě. To se stalo důležitým faktorem při konečném pokolení Josefových bratří (Gn 42,4.38; 44,1–34).

2. Název kmene pocházejícího z Benjaminá, hebr. *binjāmín*, jako kolektivum nebo pl. *b^en^e binjāmín*, též *b^en^e j^e’míní*, Sd 19,16; 1 S 22,7; a sing. *ben j^e’míní* či *ben hajj j^e’míní* (sr. *iš j^e’míní*, 1 S 9,1; *ereš j^e’míní*, v. 4). Podobné jméno *binú* či (*mārú*) *jamina*, pravděpodobně znamenající „synové (obyvatelé) jihu“, se nachází v textech z Mari (18. stol. př. Kr.). Někteří badatelé (např. Alt, Parrot) zde hledali předky biblického kmene, ale pro rozdíl v době a původu je tato varianta velmi nejistá.

O benjamínské genealogii se dovidáme dosti podrobně, i když údaje nejsou nikde úplné. V Gn 46,21 je podán výčet deseti rodin, letopisec však zaznamenává jen tři pokolení (1 Pa 7,6nn), a to ještě jméno Jediael se v Pentateuchu vůbec nenachází. Seznam čeledí z doby před dobýváním najdeme v Nu 26,38nn, podrobnosti z období království viz v 1 Pa 8.

Tento kmen obsadil pás země v průsmycích mezi horou Efrajim a judskou pahorkatinou. Hranice s Judou je přesně definována (Joz 18,15nn; sr. 15,5nn). Procházela J od Jeruzaléma, který však byl jebúsejským městem až do doby, kdy je dobyl David, dále vedla ke Kirjat-jearim, jenž patřil kdysi na území Benjamin (Joz 18,28; podle LXX, text však není zřetelný). Tuto teorii podporuje i Joz 15,9, kde se Kirjat-jearim ztotožňuje s judskou Baalou. Noth (*Josua², ad loc.*) považuje tuto zmínku za glossu, avšak výrok se opakuje také v Joz 15,60; 18,14; Sd 18,12; 1 Pa 13,6;

sr. 1 Pa 2,50nn. S hranice vedla od Jericha na S od *Ofry, pak zhruba JZ směrem k vrchovině J od *Bétchorónu, Lúz zanechala v Efrajimu (původně však ne svatyni v *Bét-elu; Joz 18,13). V době rozděleného království okupoval Efrajim (tj. Severní království) Bét-el a část V Benjaminá, ale hranice se měnila, sr. 2 Pa 13,9. Z hranice je dána přímou čarou od Bétchorónu ke Kirjat-jearimu, osídlení však sahalo dále na Z (1 Pa 8,12n).

„Benjamín je jako vlk“ (KP vlk dravý) – tak zní dávné Jákobovo požeňání (Gn 49,27). Kmen si získal dobrou pověst díky odvážným a obratným bojovníkům, kteří z něho vzešli a kteří se proslavili střelbou z praků levou rukou (Sd 3,15; 20,16; 1 Pa 8,40). Z pokolení Benjamín pocházel soudce Ehúd, jenž vysvobodil Izrael od Moábců, první izraelský král Saul (1 S 9,1), královna Ester (Est 2,5) a apoštol Pavel (Ř 11,1). Benjamínovci stáli v cestě pelištejské expanzi, a proto sehráli pod vedením krále Saula v historii Izraele důležitou úlohu. Jako celek zůstali Saulovi věrní, i když se mnozí příslušníci tohoto kmene přidali k Davidovi v exilu (1 Pa 12,2–7,29). Spor mezi Davidem a Saulem doznával ještě dlouhou dobu (2 S 16,5; 20,1). Tato věrnost vlastního rodu je zřejmá i z příběhu popisovaného v Sd 19–21, kdy se Benjamínovci postavili proti celému zbývajícimu Izraeli a neakceptovali požadavek potrestat Gibejce za jejich hanebný čin. K této události došlo ještě dlouho před založením království (19,1a; 20,26n).

Poté, co se Jeruzalém stal hlavním městem, Benjamín se více sblížil s Judou (1 Pa 8,28) a po rozdělení království si Rechabeám udržel jeho loajalitu (1 Kr 12,21; 2 Pa 11; všimněte si 1 Kr 11,32: „kvůli Jeruzalému“). Ve městě byly dvě Benjamínské brány, jedna v chrámu (Jr 20,2), druhá snad totožná s Ovčí bránou v S hradbách města (Jr 37,13; Za 14,10). Navzdory proměnlivému válečnému štěstí zůstal Benjamín součástí Judy (1 Kr 15,16nn; 2 Kr 14,11nn; sr. 2 Kr 23,8 „Geba“). Od návratu ze zajetí je rozlišení omezeno na osobní genealogie (sr. Neh 7 a 11,7nn).

V Ezechielově vidění leží Benjamínův díl J od města (Ez 48,22nn).

3. Potomek Jediaelův (1 Pa 7,10).

4. Benjamínovec, který si po návratu ze zajetí vzal za ženu cizinku (Ezd 10,32). Je možné, že Neh 3,23 a 12,34 se týká téže osoby.

BIBLIOGRAFIE. Texty z Mari: M. Noth, *JSS* 1, 1956, str. 322–333; J. Gibson, *JSS* 7, 1962, str. 57n. Topografie: Z. Kallai, *IEJ* 6, 1956, str. 180–187; *GTT*, str. 164nn, 170nn. Všeobecně: J. Bright, *History of Israel²*, 1972; J. Grønbaek, *VT* 15, 1965, str. 421–436; K.-D. Schunck, *ZAW Suppl.* 86, 1963 (recenze, *JBL* 83, 1964, str. 207); M. Noth, *History of Israel²*, 1960.

J.P.U.L.

BERAKA (dosl. „požeňání“).

1. Jeden z válečníků, kteří se připojili k Davidovi u Siklagu, když byl v tísní kvůli Saulovu nepřátelství (1 Pa 12,1–3).

2. Údolí, kde Jósafat se svými lidmi vzdal dík Bohu za to, že jim dopřál vítězství nad Amónovci, Moábcí a Edómci (2 Pa 20,26). Je ztotožňováno s Vádí Be-reikútem mezi Jeruzalémem a Chebrónem, Z od Tekóje. Moderní jméno naznačuje starší tvar, který se v hebr. textu vyslovoval trochu jinak a znamenal „nádrž vody“ (*beréká*).

R.J.W.

BERÁNEK BOŽÍ Tento výraz se objevuje 2x pouze v NZ (J 1,29,36). Slovo *amos* najdeme rovněž ve Sk 8,32 a v 1 Pt 1,19, *arnos* v L 10,3 a výraz *arnion* se vyskytuje v J 21,15 1x a ještě 28x ve Zjevení. Když Jan Křtitel vítal přicházejícího Ježíše, zvolal: „Hle, beránek Boží, který snímá hříchy světa“ (J 1,29). Zkoumají se různé možné výklady slova „beránek“.

Někteří teologové tvrdí, že toto vyjádření poukazuje na beránka při oběti za hřích, a vazba „který snímá hříchy světa“ by tomu nasvědčovala. Argument, že se myšlenka smíření zřejmě nikde jinde v Evangelii podle Jana nenachází, není dostatečným důvodem k tomu, abychom zvolně názor odmítli.

Jiní soudí, že se zmínka týká velikonočního beránka. Židovské svátky mají v Janovi velký význam a J 19,36 může naznačovat právě paschálního beránka. To by však nevysvětlovalo celou slovní vazbu, protože velikonoční beránek nenesimal hříchy.

Další odborníci zastávají názor, že zde máme odkaz na trpícího služebníka z Iz 53. Slovo *amos* se vyskytuje v LXX v Iz 53,7. Jan Křtitel den předtím citoval z Iz 40 a je možné, že o těchto kapitolách přemýšlel. Funkce zástupného nesení hříchu je v Iz 53 jasná. Ti, kdo považují výraz *amos* za nesprávný překlad aramejského *taljā* = služebník, jsou sice originální, avšak správnost tohoto tvrzení se zatím neprokázala.

Někdo také dává tento pojem do souvislosti s rohatým beranem, který vedl stádo. „Beránek Boží“ by potom znamenal totéž co „král Izraele“. Tento názor lze ovšem přijmout pouze za předpokladu, že *ho airōn tēn hamartian* nemá smířící význam.

Ať už ale měl Jan Křtitel na mysli cokoli, pravděpodobně je, že evangelista chtěl mysl čtenářů obrátit k beránkovi obětovanému v chrámě, k velikonočnímu beránkovi i k trpícímu služebníkovi. „Beránek Boží“ nám také připomíná, jak Bůh opatřil Abrahámovi beránka k oběti (Gn 22,8,13n).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; J. Jeremias, *TDNT* 1, str. 338–340; R. Tuente, *NDNTT* 2, str. 410–414; standardní komentáře k Evangeliiu podle Jana; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, str. 230–238; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross³*, 1965, str. 129nn.

R.E.N.

BERENIKÉ Nejstarší dcera Heroda Agrippy I., sestra Drusilly, narozená r. 28 po Kr. Přestože už byla zasnoubená, ne-li vdaná, provdala se ve 13 letech za svého strýce Heroda z Chalkidy. Po jeho smrti r. 48 po Kr. začala žít se svým bratrem Herodem Agrippou II. (jejich incestní vztah viz Juvenalis, *Sat.* 6. 156–160). Pak si vzala Polemona, krále Kilikie, opustila ho a vrátila se ke svému bratrovi, v jehož společnosti vyslechla apoštola Pavla (Sk 25,13). Později se stala učitelkou budoucího císaře Tita. Josephus jí ukazuje v příznivějším světle: r. 66 v Jeruzalémě odvážně zasáhla, aby odvrátila masakr Židů chystaný prokurátorem Florem (*BJ* 2. 309–314).

E.M.B.G.

C.J.H.

BEROJA

1. Současné město Verria v J Makedonii, pravděpodobně založené v 5. stol. př. Kr. V NZ době bylo evidentně prosperujícím centrem s židovskou kolonií. Když Pavel a Silas za pomoci přátel uprchli před pro-

BESALEEL, BESALEL

následováním ze strany židů z Tesaloniky (Sk 17,5–11), stáhli se do 80 km vzdálené Beroje. Tam jim lidé pozorně naslouchali, dokud opět nenastalo protivensství. Beroja byla domovem Sopatra (Sk 20,4).

2. Helénistické jméno Aleppa (2 Mak 13,4).

BIBLIOGRAFIE. Strabón 7; BC, 4, str. 188n, 206n.

J.H.P.

BESALEEL, BESALEL (hebr. *b'sal'el* = ve stínu Božím, v ochraně Boží).

1. Judejec z Chesrónovy rodiny, z rodu Kálebova, syn Uriho, vnuk Chúrův, nadaný Bohem k řemeslné práci se dřevem, kovem a vzácnými kameny. Dostal na starost stavbu stanu setkávání. Vyučoval též ostatní řemeslníky. Viz Ex 31,1–11; 35,30–35.

2. Pachat-moábův syn, jehož Ezdráš přesvědčil, aby propustil svou ženu, cizinku (Ezd 10,30).

D.W.G.

BET-ANAT (hebr. *bêt 'anāt* = Anatův chrám). Snad Safed el-Battich SZ od Galileje a *bt 'nt*, o němž se zmiňuje Seti I. a Ramses II. Město připadlo Neftalíovcům (Joz 19,38). Původní obyvatelé nebyli vyhnáni, museli však odvádět daň (Sd 1,33).

BIBLIOGRAFIE. LOB, str. 200, 214.

A.R.M.

BÉT-ANÓT (hebr. *bêt 'anót* = pravděp. Anatův chrám). Souměstí (město s přilehlými vesnicemi, Joz 15,59), které bylo přiděleno Judovi. Dnešní Beit 'Anún 6 km SSV od Chebrónu.

J.D.D.

BÉT-ARBĚL Město, o němž Ozeáš říká, že bylo zničeno *Šalmanem „v den boje“ (Oz 10,14). Jméno je známé jen z této zmínky, takže obecná identifikace s dnešním Ibridem, pravděpodobně Eusebiovou Arbelou, ležícím asi 30 km JV od Galilejského moře, zůstává nejistá.

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, BASOR 35, 1929, str. 10; G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959, str. 54–56.

T.C.M.

BÉT-ÁVEN (hebr. *bêt 'áven* = dům nepravosti). Nachází se na Z od Mikmásu (1 S 13,5) a snad má být odlišen od Bét-ávenu, ležícího údajně V od Bét-elu (Joz 7,2). Jsou-li tato dvě místa skutečně odlišná, pak nevíme jistě, které z nich se považuje za S hranici Benjamínova podílu (Joz 18,12). V Oz 4,15; 5,8; 10,5 může být toto jméno hanlivým synonymem pro *Bét-el – „dům falešného (bohaj)“.

R.J.W.

BÉT-DÁGON (hebr. *bêt dāgōn*).

1. V judské nížině, J od *Azeky (Joz 15,41).

2. Na území Ašera, pravděpodobně S od *Chelkatu (Joz 19,27). Existovala i další místa tohoto jména – např. dnešní Beit Dagan poblíž Tel Avivu, jež kdysi dobyl Sancherib (Z. Kallai, VT 8, 1958, str. 53n; B. Mazar, IEJ 10, 1960, str. 72).

J.P.U.L.

BÉT-EL Většina badatelů jej ztotožňuje s Tell Bétinem na trase vodního předělu 19 km S od Jeruzaléma. Ačkoli se našly stopy předchozího osídlení, zdá se, že

město vzniklo na počátku střední doby bronzové. Tehdy tábořil Abram na V od Bét-elu a postavil tam oltář Hospodinu (Gn 12,8). Po návštěvě Egypta se na toto místo vrátil (Gn 13,3). Zde začal Jákob poznávat Boha, který se pro něj stal „Bohem Bét-elu“ (Gn 31,13; 35,7). Po vidění, jež mu zde Hospodin dal, pojmenoval toto místo „Dům Boží“ (hebr. *bêt 'el*) a postavil tu *sloup (hebr. *maššēbā*, Gn 28,11–22). Na cestě z Cháranu vyzval Bůh Jákoba, aby šel do Bét-elu a vybudoval tam oltář. Jákob poslechl, vztýčil ještě i posvátný sloup Hospodinu a ten zopakoval jeho nové jméno, které mu již dříve dal (Gn 35,11–15). Jednalo se možná o Burdž Bétin, JV od Tell Bétinu, tj. „Lúžský hřebec“ (Joz 18,13).

Vykopávky odhalily stopy z rané doby bronzové. Mezi nimi byl, podle tvrzení archeologů, zakravený kamenný oltář. Zdá se, že jde o nepravděpodobnou interpretaci, a rovněž tvrzení, že ve střední době bronzové nahradila tento oltář svatyně, je dosti pochybné. Ve střední době bronzové město prosperovalo, zničeno bylo kolem 1550 př. Kr. Potom zde stály domy typické pro pozdní dobu bronzovou, avšak i ty byly vypleněny a nahrazeny stavbami doby železné. Na nich se odrážela radikální změna kultury, kterou odborníci připisují dobytí země Izraelem (Joz 12,16; Sd 1, 22–26). Bét-el připadl Josefovým kmenům, především Efrajimovcům, a ti jej ovládli (1 Pa 7,28). Ležel na hranici s územím Benjamina (Joz 18,13). Izraelci město brzy osídili i jeho původní název Lúz změnili na Bét-el – tj. na jméno, kterým kdysi Jákob označil místo, kde měl vidění (Sd 1,23). Když byl Izrael nucen potrestat Benjamínovce, lidé hledali radu před bitvou v Bét-elu a konali tam bohosloužbu. „Byla tam totiž v té době schrána Boží smlouvy“ (Sd 20,18–28; 21,1–4). Svatyně zde existovala i v dobách Samuela, který ji každoročně navštěvoval (1 S 7,16; 10,3). Materiální pozůstatky z této éry vypovídají o nekultivovaném a nestabilním společenství. Sídliště bylo dvakrát spáleno, zřejmě Pelištejci.

V rané době královské město zbohatlo, a poté se stalo střediskem Jarobeáмова konkurenčního kultu, který odsoudil Boží muž z Judy (1 Kr 12,28–13,32). Dobył je judský Abijáš (2 Pa 13,19) a jeho syn Asa možná i zničil (2 Pa 14,8). Z Bét-elu pocházela skupina „prorockých synů“, jež potkal Eliáš, ale i posmívající se chlápci (2 Kr 2,3,23). Ámos odsoudil obřady izraelské královské svatyně (Am 4,4; 5,5n; 7,13; sr. Oz 10,15), Jeremjáš ukázal jejich marnost (Jr 48,13). V Bét-elu se usadil kněz, který byl poslán, aby učil asyrské osadníky v Samař (2 Kr 17,28). Bohosloužby se zde konaly zřejmě až do doby, kdy Jósijáš využil oslabení Asýrie, napadl Izrael a zničil jeho svatyně. Stopy po Jarobeámově svatyni nebyly objeveny. Snad stála vně města, právě na místě oltářů praotců. V 6. stol. př. Kr. bylo město zničeno ohněm. V Bét-elu se usadili navrátilci z exilu (Neh 11,31), centrum jejich bohosloužby však bylo v Jeruzalémě (Za 7,2n). V helénistické době se město rozrůstalo, kolem r. 160 př. Kr. bylo opevněno Bakchidem (1 Mak 9,50). V r. 69 je dobyl Vespasianus a po krátké přestávce došlo k jeho přestavbě na římské městečko. Vzkvétalo až do chvíle, kdy je ovládli Arabové. (*BÉT-ÁVEN)

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright a J. L. Kelso, „The Excavation of Bethel (1934–60)“, *AASOR* 39, 1968; D. L. Newlands, „Sacrificial Blood at Bethel?“, *PEQ* 104, 1972, str. 155. Pro identifikaci s dnešním Bireh viz D. Livingstone, *WTJ* 33, 1970, str. 20–44; 34, 1971, str. 39–50; kritizoval A. F. Rainley, *WTJ* 33, 1971, str.

BÉT-HÁRAN (Nu 32,36, totožný s Bét-rámem v Joz 13,27). Toto místo bylo součástí podílu Gádovců, a leželo tedy na V od Jordánu. Gádovci si zde zřejmě vybudovali hraniční opěrný bod (Nu 32,36), anebo využili již existující sídliště, které opevnili (Joz 13,27), aby mohli chránit sebe a svá stáda. Osada ležela na dobrých pastvinách (Nu 32,1), ale v údolí (Joz 13,27), a tak postrádala bezpečí kopců, jemuž se těšili ti, kdo překročili řeku. Je považován za dnešní Tell Iktanū, 12 km SV od ústí Jordánu. R.J.W.

BÉT-CHORÓN Kenaanské místní jméno, které znamená „dům Choróna“ (kenaaanského boha podsvětí). Horní Bét-chorón (Joz 16,5) je dnešní Beit 'Úr al-Fóqá, 617 m nad mořem, 16 km SZ od Jeruzaléma. Dolní Bét-chorón (Joz 16,3) je Beit 'Úr al-Tahtá, 400 m n. m., 2 km dál na SZ. Tato města vybudoval Šeera z kmene Efrajim (1 Pa 7,24). Nacházela se na území tohoto kmene a jedno z nich získala lévijská rodina Kehatovců (Joz 21,22). Šalomoun obě města přebudoval (2 Pa 8,5), opevnili je Židé po návratu z exilu (Júd 4,4n) a syrský vojevůdce Bakchides (1 Mak 9,50). Ovládala dolinu Ajalón, již vedla jedna z nejdůležitějších starověkých cest spojujících přímořské pláně s kopcovitou krajinou. Proto prošla kolem těchto měst v biblických dobách mnohá vojska, např. Emorejci, které pronásledovali Izraelci pod vedením Jozua (Joz 10,10n), Pelíštejci (1 S 13,18), Šésakova eg. armáda (podle jeho karnackého nápisu), Syřané pod vedením Séróna (1 Mak 3,16,24) a Nikánóra (1 Mak 7,39), které porazil Juda u Bét-chorónu, a nakonec i Římané v čele s Cestiem (Jos., BJ 2. 516).

Sanbalat byl zřejmě bét-chorónský rodák (Neh 2,10). Pseudo-Epifanius v *Životech proroků* říká, že se Daniel narodil v Horním Bét-chorónu.

BIBLIOGRAFIE. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 2, 1874, str. 250–253; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1931, str. 248–250, 287–292; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 274–275. J.T.

BÉT-JEŠIMÓT (hebr. *bêt hajšimót* = dům pouští), místo poblíž SV pobřeží Mrtvého moře v Moabských pustinách (Nu 33,49; Ez 25,9), které Mojžíš přidělil Rúbenovcům (Joz 13,20). Eusebius je umísťuje 16 km JV od Jericha a Josephus (BJ 4. 438) je nazývá feckým jménem *Bēsīmōth* (sousední Chirbet Suejme); zaznamenává přitom, jak bylo během Židovské vzpoury dobyté římským tribunem Placidem. Dochovala se studna a zbytky ruin (Tell el-'Azjeime). N.H.

BÉT-MARKABÓT (hebr. *bêt hammarkābōt* = dům vozů). Součást Šimeónova podílu (Joz 19,5; 1 Pa 4,31). Lokalizace není jistá, ale jelikož bývá spojován se Siklagem a Chormou, dá se předpokládat, že zřejmě představoval hraniční opevnění na judsko-pelíšteské hranici. Jméno naznačuje, že v době dobývání země mohla tato osada být kenaanským skladištěm zbraní. Právě skutečnost, že Kenaanci měli vozy, zabránila hebrejským vojákům úplně obsadit zemi (Sd 19). R.J.W.

BÉT-NIMRA („dům čisté vody“ nebo „dům leoparda“). Město v Gádu (Nu 32,36), zřejmě totožné s Nimrou (Nu 32,3) a Nimrímem (Iz 15,6; Jr 48,34). Eusebius je nazývá Betham-Naram a lokalizuje je 8 km S od Livie. Zřejmě jde o dnešní Tell Nimrin u Vádí Šaib či blízký Tell Bilébil, ležící asi 24 km V od Jericha. G.W.G.

BÉT-PELET Jméno dané obyvatelům Bét-peletu, který ležel v judském Negebu (Joz 15,27; Neh 11,26). Toto město bylo rodištěm Chelese Paltejského, jednoho z Davidových třiceti elitních bojovníků (2 S 23,26). V 1 Pa 11,27 a 27,10 je označen jako *pelónský. R.A.H.G.

BÉT-PEÓR (dosl. „chrám Peóra“). Místo v kopcovité krajně moabské zemi (Joz 13,20) nebo v zemi Emorejců (Dt 4,46) V od Jordánu, která byla součástí území Rúbenovců. Historický rámeček Deuteronomia popisuje Hebreje, jak se shromáždí u hory Piga poblíž Bét-peóru, kde se jim dostalo posledních napomenutí před vstupem do zaslíbené země (Dt 3,29; 4,44–46). Když Mojžíš přistěhovalcům zopakoval Zákon, zemřel a byl poblíž pochován (Dt 34,5). Bét-peór může ležet blízko Peóru, kde Bileám postavil sedm oltářů, anebo s ním dokonce být totožný (Nu 23,28). Nu 25,1–5 zmiňuje, že Moábcí uctívali boha Baal-peóra (= Pána Peóra). Přesnou polohu místa neznáme. R.J.W.

BÉT-SÚR (hebr. *bêt sūr*). Město na území Judy (Joz 15,58). Zpráva o dobytí se o něm nezmiňuje, usídlili se však zde potomci *Káleba, syna Chesróna (1 Pa 2,45). V 10. stol. je opevnil Rechabeám (2 Pa 11,7), hrálo důležitou roli za Nehemjášem (3,16) a v době makabejských válek bylo strategickým opevněným městem (1 Mak).

Jméno se dochovalo na místě zvaném Burdž-eš-Šur, starověké město však dnes reprezentuje přilehlá vyvýšenina Chirbet et-Tubéka, asi 6 km S od Chebrónu. Místo bylo identifikováno v r. 1924 a roku 1931 provedla americká expedice pod vedením O. R. Sellerse a W. F. Albrighta předběžné vykopávky, v nichž se však nedalo kvůli nepokojům pokračovat až do r. 1957, kdy další etapu prací započal Sellers.

Do střední doby bronzové II (asi 19.–16. stol. př. Kr.) se na tomto místě nacházelo malé sídliště. V její pozdější etapě ovládali Palestinu Hyksósové, kteří jsou považováni za autory systému masivních hradeb na svahu pahorku. Když Egypťané vyhnali Hyksósy z Egypta a pronásledovali je až do Palestíny, byl zničen a převážně opuštěn i Bét-súr. V tomto stavu zůstal zřejmě po celou pozdní dobu bronzovou (asi 1550–1200 př. Kr.), protože, jak vysvitá z absence jeho jména ve vyprávění o dobytí země, nekladl Jozuovým vojákům žádný odpor. Izraelci se tam asi usadili, neboť ve 12. a 11. stol. byl Bét-súr kvetoucím městem, i když se zdá, že koncem 10. stol. se počet jeho obyvatel snížil. Nenašly se důkazy o Rechabeámových opevněních, takže je možné, že znovu použil hrady ze střední doby bronzové a umístil v městě jen malou posádku. Místo bylo obydleno po osudu dobu království, během exilu osířelo a k novému osídlení došlo v perském období. Vrcholu svého významu

BÉT-ŠEÁN, BÉT-ŠAN

dosáhlo v helénistické době. Stalo se posádkovým městem, ovládajícím cestu z Jeruzaléma do Chebrónu na hranici mezi Judskem a Idumeou. Do popředí se dostalo i v makabejských válkách. Na kopci archeologové odkryli velkou pevnost, v níž se našel velký počet mincí, včetně mnoha z doby Antiocha IV. Epifana, a několik rhódských lisovaných držadel džbánů, které dokazují, že posádku tvořily řecké jednotky. Výstavba opevnění prošla třemi hlavními fázemi – druhá proběhla pravděpodobně za Judy Makabejského poté, co Bét-súr dobyl z rukou Antiochova pověřence Lýsia (1 Mak 4,26–34.61), třetí fáze je zřejmě dílem makedonského vojevůdce Bakchida a uskutečnila se kolem r. 161 př. Kr. (1 Mak 9,52).

BIBLIOGRAFIE. O. R. Sellers, *The Citadel of Bethzur*, 1933; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, rev. ed., 1960, *passim*, esp. str. 150–152; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 283; R. W. Funk, *EAEHL*, 1, str. 263–267. T.C.M.

BÉT-ŠEÁN, BÉT-ŠAN Město ležící na důležité křižovatce doliny *Jizreel a jordánského údolí. Jméno se vyskytuje v Bibli jako *bêt š'án* (Joz 17,11.16; Sd 1,27; 1 Kr 4,12; 1 Pa 7,29) a *bêt šan* (1 S 31,10.12; 2 S 21,12) a existuje jistá pochybnost o tom, že se oba názvy týkají téhož místa. Jméno se zachovalo v dnešní vesnici Beisán, s níž sousedí Tell el-Ĥusn. Tam se nacházelo starověké město, jež odhalily expedice vedené C. S. Fisherem (1921–3), A. Rowem (1925–8) a G. M. Fitzgeraldem (1930–3).

Ačkoli byly provedeny hluboké sondy, které objevily sídliště ze 4. tis. a důležité kenaanské město rané doby bronzové, hlavní vykopávky se věnovaly devíti horním vrstvám, jež zahrnují období od 14. století př. Kr. do doby islámu. V nejstarší části tohoto období představoval Bét-šeán eg. opevněné předsunuté postavení. Již v 15. stol. je Tutmósis III. zmiňuje jako místo, které má pod kontrolou (našly se tam skaraby nesooucí jeho jméno), a v následujícím století jeden z Amarnských dopisů mluví o posílách, poslaných v zájmu Egypta do pevnosti *bît-sa-a-ni*. Nejstarší hlavní vrstva (IX) zřejmě patří do tohoto století (vrstvy byly nově datovány podle keramiky, neboť původně se jejich stáří určovalo podle méně spolehlivých kritérií) a v ní archeologové objevili rozměrný chrám zasvěcený „Mékalovi, pánu (baalovi) Bét-šeánu“. Dochovaly se v něm i zbytky obětovaného tříletého býka (*OBĚT A OBĚTOVÁNÍ).

Vrstva VIII pochází z doby od konce 14. stol. a je poměrně nevyznamná. V tomto čase se Seti I. snažil obnovit eg. moc v Asii, kterou poslední králové 18. dynastie povětšinou ztratili. V prvním roce se mu podařilo znovu získat Bét-šeán. Našly se dvě z jeho královských zist. Jedna z nich zmiňuje, že se v těchto místech střetnul s *pr.w (*HEBREJOVÉ). VII. vrstva (asi 13. stol. př. Kr.) skrývala chrám a v něm stělu s vyobrazenou bohyní, která má na hlavě čelenku se dvěma rohy (*AŠTERÓT-KARNAJIM). Podobný chrám archeologové našli i ve vrstvě VI. Tu lze zřejmě zařadit do 12. stol. do doby Ramsese III., protože se tu nacházela jeho socha. Nález antropoidních hliněných rakví (charakteristických pro *Pelištejce) na městském hřbitově naznačuje, že Ramses tyto lidi umístil do Bét-šeánu jako zajatou posádku. Bylo to nedlouho před příchodem Izraele do Palestiny. Bét-šeán připadl Manasesovi (Joz 17,11), ale město se mu zdálo tak hrozné, že si je nepodmanil (Joz 17,16; Sd 1,27) a zůstalo v ru-

kách nepřátel až do doby Davida. Skutečnost, že o něm Bible mluví jako o Bét-šeánu „a jeho dcerách“ (tj. závislých vesnicích), svědčí o jeho tehdejší významu. Za Saulova králování patřilo stále ještě Pelištejcům, a když Izrael prohrál boj v pohoří Gilbóa a Saul i jeho synové padli, přibíli Pelištejci jejich mrtvoly právě na hrady Bét-šeánu. Obyvatelé Jábeše v Gileádu je odtud sňali a pochovali je (1 S 31,10.12; EP Bét-šan).

Ve vrstvě V (asi 11. stol. př. Kr.) byly odkryty dva chrámy, jeden (J) zasvěcený bohu Rešepovi a druhý bohyni Antit. Rowe je považuje za chrámy Dáгона a Aštarty, ve kterých Pelištejci vystavili Saulovu hlavu a zbroj (1 Pa 10,10; 1 S 31,10). V Davidově době muselo město nakonec padnout do rukou Izraelců, avšak vykopávky z toho období (vrstva IV) poskytly málo materiálů ke zkoumáním. Epocha helénistická (vrstva III) zmiňuje Bét-šeán i s jeho okolím („celý Bét-šeán“, *kol-bêt š'án*) jako součást Šalomounova 5. správního obvodu (1 Kr 4,12). Za vlády Rechabeáma (1 Kr 14,25) jmenuje *Šéšak toto město v seznamu území, která dobyl. Za nějaký čas bylo obnoveno jako helénistické centrum Skytopolis a ta se později stala součástí *Dekapole.

BIBLIOGRAFIE. A. Rowe, *Beth-shan*, 1, *The Topography and History of Beth-shan*, 1930; 2, I, *The Four Canaanite Temples of Beth-shan*, 1940; viz též G. E. Wright, *AJA* 45, 1941, str. 483–485; G. M. Fitzgerald, *Beth-shan*, 2, II, 1930; 3, 1931; *ANET*, str. 242, 249, 253; J. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln* 1, 1907, str. 874n, č. 289. 20; 2, 1915, str. 1343 (= *ANET*, str. 489); W. F. Albright, „The Smaller Beth-shan Stele of Sethos I (1309–1290 BC)“, *BASOR* 125, 1952, str. 24–32; G. Posener in J. Bottéro, *Le Problème des Habiru*, 1954, str. 168 (= *ANET*, str. 255); G. E. Wright, *BA* 22, 1959, str. 53–56, 65; (o antropoidních rakvích) G. M. Fitzgerald in *AOTS*, str. 185–196; *EAEHL*, 1, str. 207–229. T.C.M.

BÉT-ŠEMEŠ (hebr. *bêt šemeš* = dům [chrám] slunce). Jméno, jimž jsou v Bibli označena 4 místa.

1. Významné Judovo město (2 Kr 14,11; 2 Pa 25,21) na S hranici s územím Dan (Joz 15,10), ležící v západně orientovaném údolí hornaté země asi 24 km Z od Jeruzaléma. Ovládalo cestu z vrchoviny k pobřežním pláním. Lze je zřejmě ztotožnit se současným Tell er-Rumeilem, situovaným v sedle horského výběžku na Z od pozdější osady 'En Šems. Archeologický průzkum zde probíhal v letech 1911–12, intenzivněji pak v období 1928–32. Místo bylo poprvé osídleno ke konci rané doby bronzové, ještě před r. 2000 př. Kr. Během střední a pozdní doby bronzové se rozrostlo v dobře opevněné kenaanské město. Svého vrcholu dosáhlo v době egyptské nadvlády pod faraony 19. dynastie. Styky se S objasňuje objev hliněných tabulek ve vrstvách pozdní doby bronzové. Tabulka je popsána klinovým písmem z *Ugaritu (Ras Šamra). Konec bronzové doby se vyznačuje množstvím *pelištejské keramiky, což dokazuje, že se tito lidé, původně sídlící podél pobřeží, dostali i do vnitrozemí. Tam v nich měli své hlavní protivníky Izraelci, kteří na tato místa právě přišli. Bét-šemeš se Izraelcům podařilo dobýt zřejmě v době soudců a oddělili jej jako město lévijské (Joz 21,16; 1 Pa 6,59). Za Samuela bylo jisté v jejich držení, protože právě tam vrátili Pelištejci uloupenou Boží schránu (1 S 6). Je pravděpodobné, že David město v pozdějších fá-

zích svého boje proti Pelistéjcům opevnil. Kasematové *hradby, které tam archeologové objevili, možná pocházejí z tohoto období. Existují důkazy o zničení města v 10. stol., pravděpodobně egyptským králem *Šéšakem, který napadl Judu v 5. roce Rechabeamovy vlády (1 Kr 14,25–28). Asi o století později se Bét-šemeš stal dějištěm velkého vítězství izraelského Jóaše nad judským Amasjášem (2 Kr 14,11–13; 2 Pa 25,21–23). Za Achazovy vlády Bét-šemeš spolu s dalšími městy znovu dobyli Pelistéjci (2 Pa 28,18), avšak brzy je odtud vypudil Tiglat-pileser III., jehož Achaz žádal o pomoc. Juda se pak stal jeho vazalem. Způsob života v tomto městě v období království přiblížil nálež rafinerie olivového oleje a zařízení pro práci s mědi, které existovalo již v době bronzové. Později postihl Bét-šemeš úpadek a nakonec jej v 6. stol. př. Kr. zničil Nebúkadnesar.

Předpokládá se, že Ír-šemeš, „město slunce“ (Joz 19,41), je pravděpodobně totožný s Bét-šemešem.

BIBLIOGRAFIE. D. Mackenzie, „Excavations at Ain Shems“, *Annual Report of the Palestine Exploration Fund*, 1, 1911, str. 41–94; 2, 1912–13, str. 1–100; E. Grant, (a G. E. Wright), *Ain Shems Excavations*, 1–5, 1931–9; G. E. Wright, *EAEHL*, 1, str. 248–253; J. A. Emerton, *AOTS*, str. 197–206.

2. Město na hranicích území Isacharovců (Joz 19,22), z něhož Kenaanci nebyli vyhnáni, ale platili Izraelcům tribut (Sd 1,33). Snad může být ztotožněno s dnešním el-'Abēdijem, který ovládá brod přes Jordán, asi 3 km J od Galilejského moře.

BIBLIOGRAFIE. A. Saarisalo, *The Boundary between Issachar and Naphtali*, 1927, str. 71–73, 119n.

3. Opevněné město patřící kmeni Neftalí (Joz 19,38), jehož poloha není známa (pokud je nepovažujeme za 2.)

4. Město v Egyptě (Jr 43,13), které je pravděpodobně totožné s městy Ón = Héliopolis (viz EP pozn. k Jr 43,13). (*ÓN) T.C.M.

BÉT-ŠITA (hebr. *bēt šittā* = dům akátů). Město poblíž Ábel-mechóly, do něhož utekli Mídjánci před Gedeónem (Sd 7,22). Zatím nebylo s konečnou platností identifikováno. J.D.D.

BETABARA (pravděpodobně z hebr. *bēt 'bārā* = dům brodu). Toto jméno je v mnoha ř. rukopisech použito v J 1,28 pro *,Betanii za Jordánem“. Origénes dával tomuto čtení přednost, i když připouštěl, že většina současných rukopisů tomu neodpovídá. Podle něj etymologie slova ukazuje na „dům přípravy“, což souvisí s „přípravným působením“ Jana Křtitele. Říká, že tehdy se jednalo o místo Janova křtu. Jde zřejmě o nynější Qasr el-Jehúd na pravém břehu Jordánu, V od Jericha, kde se nachází klášter sv. Jana.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 264–265. J.N.B.

BETANIE

1. Vesnice (současná populace 726 obyvatel) na vzdálenější straně Olivové hory, asi 3 km od Jeruzaléma na cestě do Jericha. První zmínky o ní nacházíme v Evangelích, zvláště se připomíná jako domov Ježíšových přátel – Marie, Marty a Lazara (odtud dnešní arabské jméno „el-'Azarija“). Je rovněž místem Ježíšova pomazání (Mk 14,3–9). Mimo evangelia

figuruje povětšinou v křesťanských itinerářích, tradicích a legendách.

2. Místo „za Jordánem“, kde Jan křtil (J 1,28). Jeho identifikace zůstává nejistá. Už v době Origéna (kolem r. 250 po Kr.) bylo neznámé (viz jeho *Commentary on John* 6,40, str. 157, ed. Brooke). Origénes dával přednost čtení *Betabara, neboť to bylo místo za jeho časů známé a navíc tato volba mohla podle jeho názoru být potvrzena alegorií. „Betanie“ by přesto měla být přijata jako obtížnější čtení. Zmínka o místě tak brzo zapomenutém se často uvádí jako důkaz toho, že evangelista nebo jeho zdroj velmi dobře znal Palestinu I. století. J.N.B.

BETEN Jedno z měst náležejících Ašerovcům, jmenované v Joz 19,25. Jeho lokalizace je nejistá. Eusebiův *Onomasticon* je klade do vzd. 8 římských mil na V od Ptolemais (Akkó) a nazývá je Bethseten. Může jít o současný Abtún, V od hory Karmel. J.D.D.

BETFAGE (aram. „místo mladých fíků“). Vesnice na Olivové hoře nebo na cestě z Jericha do Jeruzaléma, poblíž Betanie (Mt 21,1; Mk 11,1; L 19,29). Místo není známo. Viz ZPEB, str. 112. J.W.M.

BETHESDA, BETZATHA V TR jde o jméno jeruzalémského rybníka (J 5,2) poblíž Ovcí brány. Nemáme však textovou jistotu o jménu samém a o jeho aplikaci. V různých rukopisech se nacházejí odlišná jména a mnozí badatelé považují „Betzatha“ za nejlepší čtení, ačkoli naše KP i EP přijímají verzi TR „Bethesda“. („Betsaida“, i když dobře doloženo, je z pádných důvodů nepravděpodobné). Jméno označuje buď samotný rybník, nebo budovu („u Ovcích rybníka“).

„Bethesda“ může znamenat „místo (dosl. dům) sliťování“ (aram. *bēt ḥesdā*), či „dům vylití“ (hebr. *bēt 'esdā*). Druhou možností podporuje výskyt duálového tvaru tohoto jména v kumránském dokumentu (*bēt 'esdāṭajin*, 3Q15, § 57); zmiňuje (dvojtyp) rybník poblíž chrámových budov. Jazykový důkaz je zajímavější z hlediska skutečnosti, že Eusebius a pouťník z Bordeaux mluví o dvojitém rybníku v Bethesdě. Dvojitý rybník S od chrámové oblasti byl objeven r. 1856 u chrámu sv. Anny. Od té doby ho mnozí ztotožňují s místem z J 5,2. Dochovaly se zde zbytky mohutných sloupů. Nicméně identifikace je stále nejistá. V úvahu připadaly i jiné rybníky přibližně v téže lokalitě, někteří badatelé se přikláněli i k možnosti, že jde o rybník *Siloe. Je-li tomu tak, potom se výraz *probatikē* nemůže týkat „Ovcí [brány]“, která byla S od chrámové oblasti; jsou však možné i jiné překlady (sr. např. NEB).

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *The Rediscovery of Bethesda*, angl. překl. 1966; A. Duprez, *Jésus et les Dieux Guérisseurs*, 1970; B. M. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, 1971, ad loc.; a standardní komentáře. D.F.P.

BETLÉM (hebr. *bēt leḥem* = dům chleba, myšleno zřejmě v širším významu – „dům potravy“). Objevil se názor, že by druhé slovo názvu *leḥem* mohlo znamenat Lachmu, asyrské božstvo. Nedochoval se však žádný důkaz o tom, že by se kdy v Palestině uctívalo.

BETSAIDA

Ve SZ nacházíme dvě města tohoto jména, obě dnes nesou arabský název Bait Lachm, tedy přesný ekvivalent hebr. výrazu.

1. Slavné město Davidovo, ležící 9 km J od Jeruzaléma. Mělo starší název Efrata (Gn 35,19) a bylo známo jako Betlém judský či Betlém efratský. Tím se odlišoval od dalšího města téhož jména. V judském Betlémě žili Davidovi předkové, v jeho blízkosti se nacházel Ráchelin hrob, Pelíštejci měli ve městě svou posádku a podle prorocství se zde měl narodit Mesiáš. Skutečně se tu narodil Ježíš a sem se také soustředily příběhy o pastýřích a mudrcích. Za vlády Hadriana ve 2. stol. po Kr. Betlém trpěl a byli z něj vyhnaní všichni Židé. V důsledku toho se o poloze jeskyně, v níž se Ježíš narodil, celá dvě století nevědělo, takže chrám Narození, vybudovaný Helenou za vlády Konstantina, nemusí označovat její přesné místo.

2. Druhý Betlém se nacházel na území Zabalónovců (Joz 19,15), 11 km SZ od Nazareta. Většina badatelů se domnívá, že tam bydlel soudce Ibsán (Sd 12,8), starobylé tradice však dávají přednost Betlému Judovu.

BIBLIOGRAFIE. EAEHL, 1, str. 198–206. D.F.P.

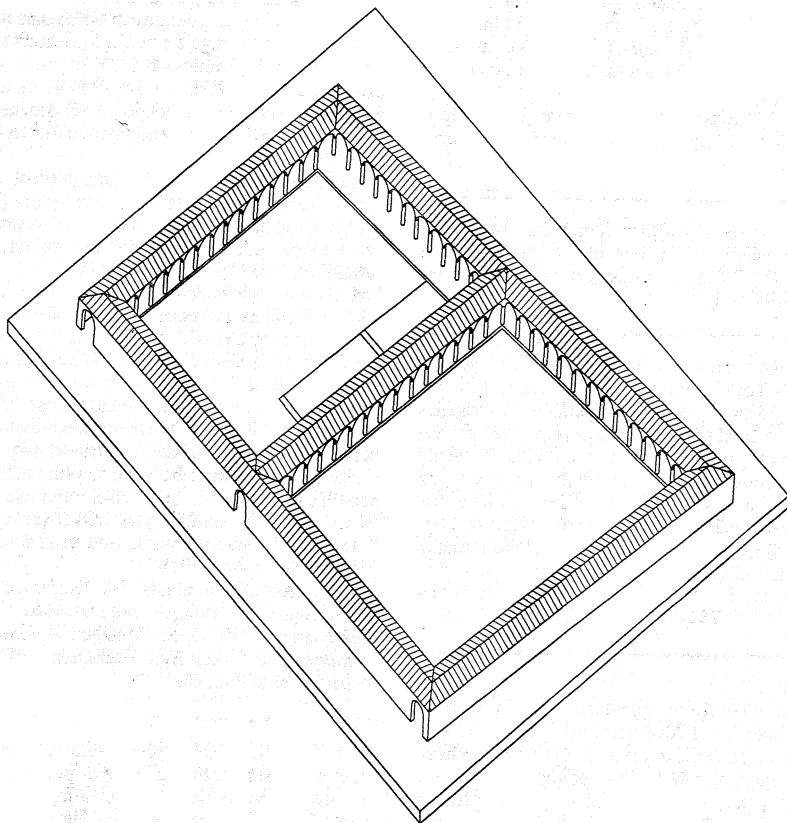
BETSAIDA Město na S břehu Galilejského moře, poblíž Jordánu. Jméno je aramejské a znamená „dům rybolovu“ (v případě *bēt šajdá*), jinak „dům rybáře“ (pokud *bēt šajjádá*). Tetrarcha Filip je přebudoval a dal mu jméno Julius, k počtě Augustovy dcery Julie.

Plinius a Jeroným říkají, že leželo V od Jordánu. Tam jsou dvě možné lokality: al-Tell, anebo Mas'adja (obě jsou nedaleko sebe, druhá je blíže pobřeží). V Mk 6,45 jsou však učedníci posláni z místa na V od Jordánu do Betsaidy, směrem ke Kafarnaum (sr. J 6,17). Proto druhá Betsaida ležela Z od Jordánu, možná ji lze umístit do 'Ajn al-Tabigy. I toto je „Betsaida galilejská“ (J 12,21), přestože politické rozdělení Galileje zřejmě nemohlo sahat V od Jordánu. Pojem „Galilea“ zde však nemusí být nutně použitý v technickém slova smyslu. Předměstí města Julius na Z břehu může textu Mk 6,45 vyhovovat nejlépe; Kafarnaum odsud nebylo daleko.

D.F.P.

BĚŽEC Naléhavé zprávy se ve starověku posílaly po rychlém běžci (hebr. *rās*), jenž byl často členem královny stráže nebo patřil k mužům, kteří běželi před králem (2 S 15,1). Pozdější termín „běžec“ či královský posel (Jr 51,31) označoval ty, kdo doručovali dopisy mezi městy (2 Pa 30,6.10), obvykle na rychlých koních (Est 8,10.14). Takto se výraz „spěšný posel“ stal synonymem pro rychlost (Jb 9,25). V Perské říši, podobně jako dříve v Babylóně, byli ustanoveni spěšní poslové, kteří zabezpečovali pravidelné spojení mezi hlavními městy provincií (G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century BC*, 1956, str.10–12).

D.J.W.



Navrhovaná rekonstrukce rybníka Bethesda.

BIBLE Odvozeno přes latinu z řeckého *biblia* = knihy. Jde o spisy, jež křesťanská církev uznala za kanonické. Nejstarší křesťanské užití výrazu *ta biblia* (= [ony] knihy) v tomto smyslu snad nacházíme v 2. listu Klementově 14,2 (asi r. 150 po Kr.): „[ony] knihy a apoštolé prohlašují, že církev... existuje od počátku.“ Sr. Dn 9,2: „...já Daniel jsem porozuměl z knih...“ (hebr. *bass p̄arim*), kde je míněn celek SZ prorockých spisů. Řecké *biblion* (jehož plurál je *biblia*) představuje zdrobnělinu slova *biblos*, které v praxi označuje jakýkoli písemný dokument, původně však psaný na papýru (ř. *byblos*; sr. fénický přístav Byblos, přes který se ve starověku dovážel papýrus z Egypta).

Synonymem ke slovu „Bible“ je výraz „spisy“ či „Pisma“ (ř. *hai grafai, ta grammata*), užívaný opakovaně v NZ k označení SZ dokumentů jako celku nebo jednotlivých částí. Sr. Mt 21,42: „Což jste nikdy nečetli v Písmech?“ (en *tais grafais*); paralela v Mk 12,10 má singulár týkající se určitého citovaného textu: „Nečetli jste v Písmu slovo...?“ (KP „Zdaliž jste toho Pisma nečtli?“), (*tēn grafēn tautēn*); 2 Tm 3,15: „svatá Pisma“ (*ta hiera grammata*), v. 16: „Veškeré Písmo pochází od Boha...“ (*pasa grafē theopneustas*). Ve 2 Pt 3,16 jsou „všechny“ Pavlovy listy dány do spojení s „ostatním Písmem“ (*tas loipas grafas*), čímž se rozumějí spisy SZ a pravděpodobně též Evangelia.

SZ a NZ – *tawrat* (z hebr. *tôrā*) a *inđzil* (z ř. *euangelion*) – jsou v Koránu (Súra 3) uznány za starší Boží zjevení. SZ v hebrejštině je židovskou Bibli. Pentateuch v hebrejštině je Bibli samaršskou.

I. Obsah Bible a její autorita

Podle křesťanů tvoří Bibli celek SZ i NZ, přesto však mezi nimi nepanuje úplná shoda, co se týče jejího obsahu. Některé větve syrské církve do svého NZ nezahrnují 2 Pt, 2 J, 3 J, Jd a Zj. Římská a řecká společenství zase přijala do SZ řadu knih, které se v hebrejštině Bibli nenacházejí. Tyto přidané knihy jsou součástí křesťanské Septuaginty.

Ačkoli jsou zahrnuty spolu s další jednou či dvěma knihami do úplné protestantské anglické Bible, anglikánská církev (stejně jako luterská) souhlasí s Jeronýmem, že tyto texty se mohou číst „jako příklad pro život a poučení ve způsobech, nicméně nemají být užívaný jako podklad pro učení“ (článek VI). Jiné reformační církve jim vůbec nepřisuzují kanonický status (*APOKRYFY). Etiopská Bible obsahuje 1 *Henocha* a knihu *Jubilej*.

V katolické i pravoslavné církvi a v dalších starobylých společenstvích představuje Bible a v jistém smyslu i živá tradice církve nejvyšší autoritu. Na druhé straně v reformačních církvích je poslední odvolací instancí ve věcech učení a praxe pouze Bible. Tak VI. článek anglikánské církve prohlašuje: „Písmo svaté obsahuje všechno, co je potřebné ke spasení. Proto se od žádného člověka nesmí vyžadovat něco, co v něm není psáno nebo co se jím nedá dokázat, a nutit jej, aby tomu věřil jako článku víry nebo to pokládal za nezbytné pro spasení.“ Ve stejném smyslu vyjmenovává *Westminsterské vyznání víry* (1. 2) 39 knih SZ a 27 knih NZ jako „všechny... Bohem inspirované a dané, aby byly pravidlem víry a života.“

II. Dva zákony

Slovo „zákon“ v označení obou částí Bible pochází

z ř. slova *diathēkē* a později lat. *testamentum*. Ve většině případů svého výskytu v ř. Bibli znamená tento výraz spíše „smlouvu“ než „zákon“ či „testament“. V Jr 31,31nn je předpovězena nová smlouva (hebr. *b'rit, LXX diathēkē*), jež nahradí tu, kterou v poušti uzavřel Jahve s Izraelem (sr. Ex 24,7n). „Když Bůh mluví o nové smlouvě, říká tím, že první je zastaralá“ (Žd 8,13). NZ pisatelé vidí naplnění proctví o nové smlouvě v novém řádu spasení, nastoleném skrze dílo Kristovo. Jeho vlastní slova ustanovení (1 K 11,25) tuto interpretaci opravňují. SZ knihy jsou pro své těsné spojení s historií nazývány „stará smlouva“, NZ knihy se zase jmenují podle toho, že jsou zakládajícími dokumenty „nové smlouvy“. Všeobecné užívání termínu „Starý“ zákon či smlouva vychází nejspíš z 2 K 3,14: „při čtení staré smlouvy“, i když zde má zřejmě Pavel na mysli spíše Zákon, základ staré smlouvy, a ne hebrejské Písmo jako celek. Termíny „Starý zákon“ (*palatia diathēkē*) a „Nový zákon“ (*kainē diathēkē*) pro tyto dvě sbírky knih zdomácněly v křesťanstvu ve druhé pol. 2. stol. Na Z přeložil Tertullian *diathēkē* do latiny někdy slovem *instrumentum* (právní dokument) a jindy *testamentum*. Ujal se právě onen druhý výraz – i když ne právě nejšťastněji, protože části Bible nejsou v původním slova smyslu „testamenty“. Stejně není odpovídající ani český překlad „zákon“. Ostatně i slovo „smlouva“ v tomto užití vyžaduje vysvětlení, neboť se nejedná o dohodu mezi dvěma rovnocennými partnery. Biblická smlouva je daná, nabízí jí Bůh, a člověk je k účasti na ní pozván.

III. Starý zákon

V židovské Bibli jsou knihy seřazeny do tří částí – Zákon (*tôrā*), Proroci (*n'bi'im*) a Spisy (*k'tubim*). Zákon sestává z Pentateuchu, pěti knih Mojžišových. Proroci tvoří dvě skupiny – „Přední proroci“ (*n'bi'im ri'sonim*), k nimž patří Jozue, Soudců, Samuelovy a Královské, a „Zadní proroci“ (*n'bi'im 'alfronim*), což je Izajáš, Jeremjáš, Ezechiel a tzv. Kniha dvanácti proroků. Spisy obsahují ostatní knihy – nejprve Žalmy, Přísloví a Jób; pak pět „svitků“ (*m'gillót*), tedy Píseň písní, Rút, Pláč, Kazatel a Ester; a nakonec Daniel, Ezdráš–Nehemjáš a Paralipomenon. Za celek se podle tradice považuje 24 knih, které však přesně odpovídají našemu počtu 39, protože počítáme 12 knih „malých“ proroků a Samuelovy, Královské, Paralipomenon a Ezdráš–Nehemjáš vždy jako dvě. Ve starověku existovaly i jiné způsoby počítání těchto 24 knih. Při jednom (jak dosvědčil Josephus) bylo celkový počet pouhých 22, při jiném (který znal Jeroným) až 27.

Původní uspořádání knih v židovské Bibli se nedá vysledovat. Jejich dělení do tří částí je často považováno za výsledek tří stupňů, v nichž byly kanonizovány, avšak nemáme o tom přímý důkaz (*KANON SZ).

V LXX jsou knihy uspořádány podle tematické podobnosti. Po Pentateuchu následují historické knihy, pak poezie a mudrosloví, nakonec proroci. Právě toto pořadí je (přes Vulgátu) zachovávané ve většině křesťanských uspořádání Bible. Z určitého hlediska je tento pořádek věrnější chronologickému sledu obsahu vyprávění než uspořádání židovské Bible, např. Rút se nachází hned po knize Soudců (neboť obsahuje věci, ke kterým došlo „ve dnech, kdy vládli soudci“) a dílo Letopisce je seřazeno: Paralipomenon, Ezdráš, Nehemjáš.

Dělení židovské Bible na tři části se odráží ve slo-

vech L 24,44 („v zákoně Mojžišově, v Prorocích a Žalmech“). NZ častěji zmiňuje „Zákon a Proroky“ (viz Mt 5,17 atd.) nebo „Mojžiše a Proroky“ (L 16,29 atd.).

Boží zjevení, které SZ zaznamenává, bylo sděleno dvěma základními způsoby – mocnými Hospodínovými činy a prorockými slovy. Tyto dvě formy jsou neoddělitelně spojeny. Činy milosti a soudu, jimiž se Bůh Izraele dával poznat svému vyvolenému národu, by nepřinesly správné poselství, kdyby jim lidem neinterpretovali proroci – Boží „mluvčí“, kteří přijímali a předávali jeho slovo. Např. události vyjití z Egypta by mezi Izraelci nenabývaly trvalého významu, kdyby jim Mojžiš nebyl řekl, že skrze ně jedná Bůh jejich otců, aby je v souladu s dávnými zaslíbeními vysvobodil a mohli být od této chvíle jeho lidem a on jejich Bohem. Na druhé straně, bez oné události vysvobození by Mojžišova slova byla prázdná a neúčinná. Podobně důležitou roli sehrál Samuel v době pelištejské hrozby, velcí proroci v 8. stol. př. Kr., kdy Asýrie smetla vše, co se jí postavilo do cesty, nebo Jeremjáš a Ezechiel ve chvíli zániku judského království atd.

Tato souhra mocných činů a prorockých slov ve SZ vysvětluje, proč se na jeho stránkách prolíná historie s proroctvím. Nepochybně právě rozpoznání této skutečnosti vedlo Židy k tomu, že zahrnuli hlavní historické knihy mezi Proroky.

Pisma SZ však nezachycují jen toto postupné dvojí Boží zjevení, nýbrž zároveň i odpověď člověka na ně – někdy poslušnou, příliš často neposlušnou, vyjádřenou jak činy, tak slovy. V tomto SZ záznamu reakce lidí, k nimž přišlo Boží slovo, nachází NZ praktické pokyny pro křesťany. O neposlušnosti Izraelců na poušti a o pohromách, které následovaly, Pavel píše: „To, co se jim stalo, je výstražný obraz a bylo to napsáno k napomenutí nám, které zastihl přelom věků“ (1 K 10,11).

Co se týče místa SZ v křesťanské Bibli, má přípravný charakter: To, co „Bůh mluvil k otcům skrze proroky“, čekalo na své naplnění ve slovu, které Bůh „v těchto posledních dnech k nám promluvil ve svém Synu“ (Žd 1,1n). Přesto byl SZ Bibli, kterou s sebou brali apoštolé a další kazatelé evangelia v nejstarších dobách křesťanství, když kázali Ježíše jako Bohem poslaného Mesiáše, Pána a Spasitele. Nacházeli v něm jasně svědectví o Kristu (J 5,39) a zřetelné vyřčení, že cesta spasení vede skrze víru v něj (Ř 3,21; 2 Tm 3,15). Při používání SZ jim pomáhala autorita a příklad samotného Krista; církve ostatně vždy dělala dobře, když následovala příklad daný jím a jeho apoštolé a uznávala SZ za křesťanské Písmo. „To, co bylo nepostradatelné pro Vykupitele, musí být vždy nepostradatelné pro vykoupené“ (G. A. Smith).

IV. Nový zákon

Vztah NZ ke SZ se dá vyjádřit vztahem naplnění – zaslíbení. Pokud SZ zachycuje písemnou formou, co „Bůh mluvil k otcům ústy proroků“, pak NZ zaznamenává poslední, konečné slovo, které řekl ve svém Synu. V něm se všechno předchozí zjevení shrnulo, potvrdilo a on sám je přesáhl. Mocné činy SZ zjevení vrcholí ve vykupujícím díle Kristově. Slovo SZ proroků v něm dochází svého naplnění. On však není jen Božím vrcholným zjevením člověku, je i dokonalelou odpovědí člověka Bohu – apoštol a velekněz našeho vyznání (Žd 3,1). Obsahuje-li SZ svědectví těch, kteří viděli den Kristův dříve, než nastal, v NZ máme k dispozici svědectví těch, kdo jej viděli a slyšeli za

jeho pozemské existence v těle a kdo po jeho vzkříšení z mrtvých z moci Duchů plněji poznali a hlásali význam jeho příchodu.

V minulých 1600 letech přijala velká většina křesťanů NZ v podobě sbírky 27 knih. Ta se přirozeně dělí na 4 části: 1. čtyři Evangelia, 2. Skutky apoštolů, 3. dopisy psané apoštolé nebo lidmi, kteří jim byli blízcí, 4. Zjevení Janovo. Toto pořadí není pouze logické, ale i přibližně chronologické, alespoň co se týče témat těchto dokumentů. Neodpovídá však pořadí, v němž byly napsány.

Prvními NZ spisy co do vzniku byly nejstarší Pavlovy listy. Vznikly (možná s Listem Jakubovým) v letech 48–60 po Kr., ještě dříve, než vzniklo první Evangelium. Čtyři Evangelia pocházejí z období 60–100 po Kr. a sem se časově zařazuje i vznik všech (nebo téměř všech) ostatních spisů NZ. Zatímco napsání SZ knih trvalo 1000 let či více, NZ knihy byly dílem jediného století.

NZ spisy nebyly sestaveny do podoby, v níž je známe, ihned po svém napsání. Jednotlivá *Evangelia existovala zprvu nezávisle na určitých místech a v určitém okruhu, pro který byla původně sepsána. Na počátku 2. stol. však byla shromážděna a začala kolovat v podobě čtverého záznamu. *Skutky se v té době oddělily od Lukáše, s nímž původně tvořily jedno dílo o dvou svazcích, a dostaly své vlastní, nikoli nevýznamné místo.

Pavlovy listy se nejprve uchovávaly ve společenstvech či u jednotlivců, jímž je apoštol poslal. Existuje důkaz, že koncem 1. stol. se tato dochovaná korespondence začala shromažďovat do „sbírek Pavlových listů“, které se rychle rozšířily mezi sbory – nejprve užší soubor 10 listů, brzy nato širší tvořený 13 listy, obohacený o 3 *pastorální epístoly. Zdá se, že dopisy nebyly v rámci pavlovského souboru uspořádány chronologicky, ale sestupně podle délky. Tento princip lze vysledovat v pořadí většiny dnešních vydání NZ: nejprve jsou zařazeny dopisy sborům, potom jednotlivcům, přičemž uvnitř každého tohoto oddílu je ještě uspořádání od nejdelšího k nejkratšímu. (Jedinou odchylku od tohoto schématu představuje Ga, která se nachází před Ef, i když Ef je o něco delší).

Sbírka Evangelii, pavlovský soubor a Skutky, které sloužily jako pojítka mezi nimi, tvoří počátek NZ *kánonu, jak jej známe. Prvotní církve, která zdědila židovskou Bibli (či její ř. verzi, LXX) jako své Písmo svaté, umístila poměrně brzy spisy evangelistů a apoštolů vedle Zákona a Proroků a začala je užívat k šíření a obhajobě evangelia, ale i v křesťanské bohoslužbě. Také Justin Martyr asi v polovině 2. stol. popisuje, jak křesťané ve svém nedělním shromáždění čtou „vzpomínky apoštolů nebo spisy proroků“ (*Apologie* 1. 67). Když se křesťanství rozšířilo mezi lidi, kteří nemluvíli řecky, NZ se kvůli nově obráceným překládal do jiných jazyků. Kolem r. 200 po Kr. vznikly latinské a syrské verze NZ, během dalšího století verze koptská.

V. Poselství Bible

Bible vždy měla a má pozoruhodnou úlohu v historii lidstva. Mnohé jazyky musely nejprve vyvinout svou písemnou formu, aby do nich mohla být Bible, ať už celá, nebo jen její část, v písemné podobě přeložena. To je však jen malá ukázka civilizačního poslání Bible ve světě.

Tato civilizační role je přímým důsledkem ústředního biblického poselství. Může se zdát překvapující,

že je možné mluvit o ústředním poselství sbírky písemnosti, které odrážejí několik tisíciletí historie civilizace Blížkého východu. Centrální poselství zde však je, a právě jeho rozpoznání vedlo k tomu, že se Bible obecně považuje za knihu, ne za pouhou sbírku knih – právě tak se řecky plurál *biblia* (= knihy) stal latinským singularem *biblia* (= kniha).

Jádrum biblické zvěsti je příběh o spasení. V obou částech Bible lze rozlišit trojí proud jeho zjevení: Spasitel, cesta spasení a dědicové spasení. Z hlediska smlouvy je správné toto vyjádření: středem biblického poselství je Boží smlouva s člověkem, v níž figurují tři prvky: prostředník smlouvy, základ smlouvy a lid smlouvy. Bůh sám je Spasitelem svého lidu, je tím, kdo s lidmi svou milostivou smlouvu uzavírá. Ten, kdo smlouvu přináší, prostředník smlouvy, je Ježíš Kristus, Syn Boží. Cesta spasení, základ smlouvy, je Boží milost, která od lidí žádá odezvu – víru a poslušnost. Dědicové spasení, lid smlouvy, to je Boží Izrael, Boží církev.

Kontinuita lidu smlouvy od SZ do NZ může čtenáři uniknout, neboť slovo „církev“ je výlučně NZ termín, takže si přirozeně představuje něco, co vzniklo v NZ období. Čtenář ř. Bible se však tam, kde v NZ narazí na slovo *ekklēsia*, nesetkává s novým slovem. Již na ně narazil v LXX jako na jeden z výrazů, užitých k označení Izraele jako Hospodinova „shromáždění“. Jistěže, toto slovo má v NZ nový a plnější význam. Ježíš řekl: „zbudují svou církev“ (Mt 16,18), neboť lid staré smlouvy musí s ním zemřít, aby s Kristem povstal k novému životu – k životu, v němž mizí rasová a kulturní omezení. Ježíš Kristus sám poskytuje životní kontinuitu mezi starým a novým Izraelem. Jeho následovníci reprezentují jak pravý zbytek starého, tak zárodek nového. Sloužící Pán a jeho sloužící lid spojují oba Zákony. (*CÍRKEV, *IZRAEL BOŽÍ)

Poselství Bible je Boží poselství člověku, zprostředkované „mnoha různými způsoby“ (Žd 1,1) a nakonec vtělené v Ježíši Kristu. Proto „autorita Pisma svatého, pro kterou mu máme věřit a být ho poslušni, nezávisí na svědectví žádného člověka ani církve, ale je závislá na Bohu (který je pravda sama), jeho původci. Proto má být přijímáno, neboť se jedná o slovo Boží“ (*Westminsterské vyznání víry*, 1. 4). (*BIBLICKÁ KRITIKA; *KÁNÓN NZ; *KÁNÓN SZ; *ČESKÉ PŘEKLADY BIBLE; *INSPIROVANOST; *VÝKLAD, BIBLICKÝ; *JAZYK: APOKRYF, SZ, NZ; *ZJEVENÍ; *PÍSMO; *TEXTY A PŘEKLADY)

BIBLIOGRAFIE. B. F. Westcott, *The Bible in the Church*, 1896; H. H. Rowley (ed.), *A Companion to the Bible*², 1963; B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 1948; A. Richardson a W. Schweitzer (ed.), *Biblical Authority for Today*, 1951; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1953; F. F. Bruce, *The Books and the Parchments*, 1953; A. M. Chirgwin, *The Bible in World Evangelism*, 1954; J. Bright, *The Kingdom of God in Bible and Church*, 1955; J. K. S. Reid, *The Authority of the Bible*, 1957; S. H. Hooke, *Alpha and Omega*, 1961; *The Cambridge History of the Bible*, 1–3, 1963–70; J. Barr, *The Bible in the Modern World*, 1973. F.F.B.

BIBLICKÁ KRITIKA je aplikace určitých postupů na biblické texty. Tyto metody se užívají ke zkoumání mnoha druhů literatury, aby se do nejvyšší možné míry stanovil původní text, způsob a datum jeho vzniku, prameny, autorství apod.

I. Textová kritika

Textová kritika je disciplína, jejíž pomocí se pokoušíme obnovit původní text dokumentu tam, kde byl pozmeněn během častého opisování. Dokonce ani u moderních metod tisku, kde se díky opakovaným revizím snížila možnost chyby na minimum, se nestává často, aby tisk reprodukoval původní kopii do posledního detailu. Před vynálezem knihtisku bylo mnohem snadnější dopustit se při opisování chyby – každá kopie dokumentu se zhotovovala ručně. Tam, kde se dochoval původní autorův rukopis, lze chyby opisovače snadno opravit prostým srovnáním. Pokud originál zmizel a dochované kopie se od sebe navzájem liší v různých detailech, dá se původní text rekonstruovat jen pomocí pečlivého studia a srovnáním těchto kopií. Je třeba se ptát po písafských zvycích jednotlivých opisovačů a zjišťovat, o kolikátou kopii se jedná. Musíme identifikovat typ nejčastěji udělaných chyb. Textová kritika není metoda, které se lze naučit přes noc. Odborníci dosáhne na základě dlouhého studia a praxe, i když někteří badatelé mají ještě navíc zvláštní instinkt pro rozpoznání původního textu, dokonce i tam, kde jsou dochované kopie téměř beznadějně porušené.

Protože se nedochoval původní rukopis (autograf) ani jedné biblické knihy, hraje při studiu Pisma textová kritika významnou úlohu. Materiál, se kterým kritičtí biblického textu pracují, neobsahuje pouze rukopisné kopie biblických knih v jejich původním jazyce, ale i starověké překlady do jiných jazyků a citace biblických textů jinými starověkými autory. Jeli-kož je třeba určit spolehlivě text dříve, než se přistoupí k dalšímu studiu, nazývá se někdy textová kritika „nižší kritikou“, jako by představovala nižší a ranější etapy ve struktuře kritického zkoumání, viz *TEXTY A PŘEKLADY.

II. Literární kritika

Literární kritice se dříve říkalo „vyšší kritika“, protože jí bylo třeba odlišit od „nižší“, textové kritiky. Představovala totiž vyšší etapu ve struktuře kritické práce, která se nemohla zahájit, dokud nebyly nižší etapy textové kritiky provedeny. Výraz „vyšší kritika“ poprvé použil v souvislosti s biblickou literaturou J. G. Eichhorn v předmluvě k 2. vydání *Úvod do Starého zákona* (1787): „Musel jsem věnovat největší úsilí dosud nezpracovanému poli, zkoumání vnitřní konstituce jednotlivých knih Starého zákona pomocí vyšší kritiky – kteréžto jméno není pro žádného humanistu cizí.“ „Vnitřní konstituce“ knihy myslí její strukturu, rozšířenou o zkoumání pramenů, které její autor užil, a způsobu, jakým je užil a spojil. Tento poslední aspekt studia se obecně nazývá „kritika pramenů“. Literární kritika dokumentu se zabývá i datem vzniku a autorstvím díla.

Kritiku pramenů lze provádět s větší jistotou, dochoval-li se dokumentační pramen pozdějšího díla zároveň s dílem, které z něj čerpalo. V rámci SZ jde o situaci, jež se týká knih Paralipomenon. K jejich pramenům patří knihy Samuelovy a Královské. Protože se dochovaly, můžeme dospět k docela spolehlivému závěru o tom, jak je Letopisec použil. Markovo evangelium v NZ se obvykle považuje za hlavní pramen dalších dvou synoptiků. Zde máme také dochovaný pramen spolu s pozdější prací, která většinu z něho obsahuje, takže můžeme studovat způsob, jakým Matouš a Lukáš použili Marka.

Tam, kde prameny již neexistují, má kritika pramenů mnohem obtížnější situaci. Kdyby se např. naše čtyři jednotlivá Evangelia ztratila a my museli spoléhat pouze na Tatianův *Diatessaron* – kompilaci z 2. stol., která vznikla rozpojením obsahu evangelí a vytvořením souvislého vyprávění – zjistili bychom, že na tomto základě by nebylo možné čtyři evangelia rekonstruovat. Jistě bychom rozpoznali, že *Diatessaron* není jednotné dílo a snad by nebylo těžké rozlišit janovský a synoptický materiál, ale oddělit tři synoptická evangelia by nebylo možné, zvláště kvůli množství společného materiálu dvou z nich či všech tří. Právě před takovou situací jsme postaveni v otázce literární kritiky Pentateuchu. O tom, že v základu Pentateuchu, jak jej známe, spočívá řada pramenů, panuje obecná shoda. Jaké jsou tyto prameny, jaké je jejich datování, jaký může být jejich vzájemný vztah a kdy a jak byly zužitkovány při konečné recenzi Pentateuchu, to jsou otázky, v nichž panuje mezi badateli nesouhlas, a to dnes ještě více, než na počátku 20. století.

Kritéria pro datování starověkého díla jsou zčásti vnitřní a zčásti vnější. Pokud dílo cituje či jinak zmiňuje spolehlivá a datovatelná autorita, docházíme k závěru, že muselo vzniknout dříve. Může se to týkat událostí, které lze datovat pomocí jiných dokumentů – případy, kdy některé části SZ zmiňují události či osoby z egyptské či mezopotámské historie. Spis může datovat sám sebe, např. některé prorocké knihy SZ uvádějí přesný rok, v němž to či ono proroctví bylo vyřčeno, anebo zmiňují panovníka, za jehož vlády prorok působil. Historie starověku Blízkého východu je rekonstruována stále podrobněji a je stále snazší zasadit starověké dílo do jeho odpovídajících souvislostí v historickém rámci.

Předpověď v biblickém proroctví však představuje určité modifikace obecných datovacích kritérií. Vyládat všechna naplněná proroctví jako *vaticinia ex eventu* by bylo nekritické. Pokud jsme-li se datovat určitou ryzi prorockou předpověď, měli bychom ji považovat za starší než událost, kterou předpovídá, ne však starší než ty události, o nichž říká, že už nastaly, nebo je předpokládá jako historické pozadí. Na tomto základě můžeme určit, že Nahuimovo proroctví vzniklo před pádem Ninive r. 612 př. Kr., který předpovídá, ale po pádu Théb r. 663 př. Kr., o němž mluví jako o minulé události (Na 3,8n). K rozhodnutí, kam proroctví v rámci poloviny století umístit, je třeba pečlivě prozkoumat jeho obsah a zvážit všechny pravděpodobnosti.

Pro literární kritiku SZ je podstatná kritika *Pentateuchu. Historie kritiky Pentateuchu začíná dílem H. B. Wittera (1711) a J. Astruca (1753), kteří rozpoznali v nejstarší části Pentateuchu dva prameny. Jako kritéria tu použili střídající se užívání Božích jmen Jahve a 'lōhīm. J. G. Eichhorn dal stylistické variace do vztahu s analýzou, založenou na distribučním použití Božích jmen. Po tomto předběžném stupni kritiky pramenů následovala analýza Pentateuchu na množství menších jednotek (A. Geddes, 1792 a J. S. Vater, 1802–5). Pak se dostala ke slovu „doplňková hypotéza“ (H. Ewald, 1843), která předpokládala, že jeden základní dokument („Elohista“) byl doplněn několika kratšími. H. Hupfeld (1853) rozlišil dva zvláštní prameny, z nichž oba užívají Božího jména 'lōhīm v Genesis (prameny později známé jako P a E). Tyto dva, spolu s Jahvistou (J) a Deuteronomistou (D) představují čtyři hlavní prame-

ny, které jsou od té doby široce uznávány v analýze písemnosti Pentateuchu.

Nová generace kritiků (v první řadě J. Wellhausen, 1876–7) přidala k čistě literární analýze nové kritérium. Písemné zdroje byly vztaženy k náboženské historii Izraele tak přesvědčivým způsobem, že Wellhausenova rekonstrukce na dlouho získala přízeň většiny SZ badatelů. Mohutně narůstající poznání náboženství a literární historie Blízkého východu, zvláště z období 2000–800 př. Kr., však v současnosti stále více odkrývá slabiny Wellhausenových teorií. Žádná z navrhovaných konkurenčních teorií však nezískala tolik zastánců jako kdysi Wellhausenova. Zájem se přesunul z čistě literární kritiky na souvislou historii rostoucí tradice v životě Izraele.

Co se NZ týče, hlavním problémem kritiky při studiu Evangelíí byl vzájemný vztah synoptických Evangelíí. Nejpozoruhodnější krok kupředu učinil r. 1835 C. Lachmann, když dokazoval, že Marek byl ze synoptiků nejstarší a druhí dva z něj čerpali. Kritika pramenů čtvrtého evangelia (sr. R. Bultmann, 1971) nikdy nebyla přesvědčivá a kritika samotného Evangelia se soustředila na jeho historickou věrohodnost, účel, dataci a autorství. (*EVANGELIA, *JANOVO EVANGELIUM)

Tübingenská škola F. C. Baura (1831) a jeho kolegů vztáhla Pavlovy listy k nejstarší historii církve a interpretovala je pomocí linií podobných těm, které nastínila Hegelova filozofie dějin. Pavel (z jehož epistol se za původní považovaly jen Římanům, 1. a 2. Korintským a Galatským) stál v ostrém protikladu k Petrovi a jeho skupině, která v otázce spasení zastávala judaistické stanovisko. Pozdější NZ spisy (obzvláště Skutky) ukazují syntézu těchto dvou protikladných názorů. Ještě radikálnější byla kritika W. C. van Manena (1890), který považoval *všechny* Pavlovy listy za pseudoepigrafy. Jeho názor většina odborníků odmítla, a rovněž tübingenská pozice byla podrobena písemné kritice (v Anglii zvláště J. B. Lighfootem, B. F. Westcotte a W. Sandayem) a zásadní modifikaci, avšak její vliv na NZ studia lze vysledovat až do dnešní doby.

III. Kritika formy a tradice

Zatímco hlavní školy kritiky pramenů byly svým zájmem literární, jiní trvali na tom, že je důležité určit ústní prehistorii písemných pramenů a stanovit jejich příslušné „formy“ či kategorie – vyprávění, výrok apod.

V případě SZ se tento přístup ukázal jako obzvláště plodný při studiu *Zalmů. Jejich klasifikace podle základních typů (*Gattungen*), zvláště podle H. Gunkela (1904), který zasazuje každý typ do vztahu k charakteristické životní situaci, prokázalo pochopení žaltáře ve 20. století mimořádnou službu.

Ze Skandinávie přišla v poslední době radikálnější námitka proti základním principům klasické kritiky SZ v podobě „tradičně-historické“ metody I. Engella a „uppsalské školy“. Tato metoda poskytuje mnohem více prostoru ústní tradici po boku písemných pramenů a zdůrazňuje velkou spolehlivost materiálu, který se předával ústně.

Od r. 1919 byla intenzivně aplikována kritika formy na NZ Evangelia. Roztříděním evangelijního materiálu podle „formy“ učinili vědci pokus dostat se za předpokládané písemné prameny tak, aby se zviditelnil stav materiálu na předpísemném stupni. Jak vyprávění, tak výroky byly roztříděny podle „formy“. Ta-

kováto klasifikace však vrhá jen málo světla na historicitu určitého výroku či konkrétní události. Obecné spojování kritiky formy s velmi skeptickým hodnocením historické věrohodnosti Evangelii není většinou způsobeno kritikou formy samotnou, ale teologickým názorem mnoha kritiků formy. Velká část kritiky formy se snažila stanovit „životní zasazení“ různých jednotek evangelijní tradice a většinou se zjistilo, že tímto zasazením je bohoslužba a svědectví prvotní církve. Konkrétní zasazení v prvotní církvi však nevyklučuje předchozí, původní význam ve službě Ježíše. Kritika formy evangelii nám připomíná, že k vysvětlení jejich kompozice je pouhá literární analýza nedostatečná, a podtrhuje skutečnost, že žádná vrstva evangelijní tradice, bez ohledu na to, jak daleko do minulosti se při bádání dostáváme, nezobrazuje jiného Ježíše, než Syna Božího, Bohem poslaného Mesiáše.

Hlavní úkol dneška je s pomocí kritických prostředků pokud možno určit kontinuitu mezi nejstarší dosažitelnou podobou tradice a historickým Ježíšem.

IV. Kritika redakce

Autor biblické knihy sice mohl akceptovat materiál předávaný tradicí, nereprodukoval ho však přesně tak, jak jej přijal. Nebyl pouhým předavatelem, ale autorem se svým vlastním životním rámcem a názorem a podle toho svůj materiál utvářel. Studium vlastního přínosu autora k práci je úkolem kritiky redakce.

Např. knihy Jozue, Soudců, Samuelovy a Královské obsahují mnoho starobylého materiálu, z něhož je část prakticky současná s událostmi, které zaznamenává. Tyto knihy však tvoří souvislý historický celek, kompilovaný pod vlivem Jósijášovy reformy a dokončený kolem roku 562 př. Kr. Mnoho z tradice, kterou přijal Letopisec, se nám dochovalo ve zvláštní podobě v knihách Samuelových a Královských; mohl však také čerpat i z jiných zdrojů, nám již nedostupných. Do celého materiálu, jež zanechal, však vtiskl své charakteristické hledisko. Podobně můžeme v případě Evangelii rozlišovat mezi tradicí, kterou evangelisté přijali (většina z ní je společná dvěma či více z nich), a zvláštní prací každého z nich. Je-li kritika tradice většinou záležitostí „znovuobjevení učení Ježíše“, pak kritika redakce se týká „znovuobjevení učení evangelistů“.

BIBLIOGRAFIE. W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*², 1892; T. K. Cheyne, *Founders of Old Testament Criticism*, 1893; C. H. Dodd, *New Testament Studies*, 1953; *idem*, *More New Testament Studies*, 1968; J. Knox, *Criticism and Faith*, 1953; P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*², 1959; I. Egnell, „Methodological Aspects of Old Testament Study“, *VT Suppl.* 7, 1959, str. 13nn; R. Bultmann, *The Formation of the Gospel Tradition*, 1963; G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism*, 1967; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967; *idem*, *What is Redaction Criticism?*, 1970; J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of Evangelists*, angl. překl. 1968; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, angl. překl. 1969; W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of Interpretation of its Problems*, angl. překl. 1972; H. Harris, *The Tübingen School*, 1975; G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation*, 1979; I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation*, 1977.

F.F.B.

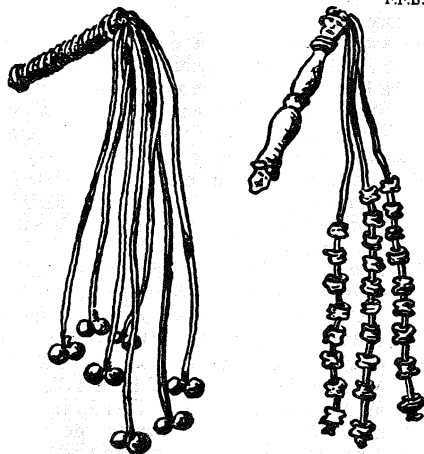
a ř. slov.

1. Hebr. *šof* (Jb 5,21; Iz 10,26 atd.), *šofej* (Joz 23,13; EP karabáč), nejčastěji však používané v metaforickém významu.

2. Ř. *mastigoō* (Mt 10,17; J 19,1 atd.), *mastizoō* (Sk 22,25), „bičovat“; *fragelloō*, odvozeno z lat. *flagello* (Mt 27,26; Mk 15,15). Bičování v Mt 27,26 a Mk 15,15 představovalo první fázi poprav y *ukřizováním. Bičování, navržené v L 23,16,22 (*paideuo*) a vykonané v J 19,1, předcházelo trestu smrti a mělo snad být myšleno jako mírnější potrestání.

J.D.D.

F.F.B.



Římské dűtky s kousky olova nebo kosti.

BILÉAM Jméno *Bilám* se v Nu 22–24 vyskytuje 50x. Je též zmíněno v Nu 31,8.16; Dt 23,4n; Joz 13,22; 24,9n; Neh 13,2; Mi 6,5. V NZ řečtině se toto jméno píše *Balaam* (2 Pt 2,15; Ju 11; Zj 2,14). I když se Albright při své snaze datovat Bileámovo věštění do 12. stol. pokouší vyložit toto jméno jako odvozeninu emorejského *Jabilammu*, („[božský] strýc přinášič“), většina vědců je odvozuje od hebr. *bāla* = polknout a srovnává je s arab. *balam* = hltavec. Zj 2,6.15 považuje poslední dvě písmena za hebr. *am* = národ a překládá jméno jako *Nikolaos, „ten, kdo vítězí nad lidem“.

Bileámuv otec se nazývá Beór, objevují se však vážné námitky proti jeho identifikaci s mužem, který se jmenoval Bele a byl synem Beóra, krále v Edómu (Gn 36,32): jeden je vidoucí, druhý král. Jeden žije v městě Dinhaba, druhý v Petóru (akkad. *Pitru*, na řece Eufratu, 20 km J od Karkemiše). Jeden je spojen s Edómem, druhý s Moábem a Midjánem.

Vyprávění v Nu 22 je poněkud nejasné. Balák, král Moábu, povolává Bileáma ze země Amav či Amae (*BASOR* 118, 1950, str. 15). Starší midjánští z vv. 4.7 jsou snad zmíněni jako úvod k Nu 31,16; dál ve vyprávění nehrají žádnou roli. Hospodin nejprve Bileámovi zakazuje uposlechnout výzvu, pak mu to dovoluje. Ještě později se Boží anděl staví proti tomu, aby Bileám šel, a poté, co jsou mezi mužem, zvířetem a andělem „vyloženy karty“, smí Bileám pokračovat v cestě. Kdybychom rozdělili příběh na různé prameny, naprosto bychom nepochopili, jakým způsobem se ve starověkém Orientu vyprávěly příběhy. Autor chce zvýšit napětí posluchačů, pro které představoval

BIČ, BIČOVÁNÍ EP takto překládá několik hebr.

BILHA

příchod věstce (Joz 13,22), jehož *kletba může mít na budoucnost Izraele osudný vliv, smrtelné nebezpečí. Takováto víra v magické působení zlořečení (sr. egyptské Klatební texty, ANET, str. 328nn.) byla obecně rozšířena, věrní Hospodinovi však věřili, že Bůh může lidskou kletbu proměnit v požehnaní; Ž 109,28, sr. 2 S 16,12; 1 Pa 4,9n; Pf 26,2. Podle Dt 23,5 a Neh 13,2 se právě toto stalo s kletbami Bileáma a vyprávění z Nu 22–24 ilustruje víru Izraele, že pod ochranou Hospodina se nemusí bát žádné lidské kletby, ani jiné formy magie. Proto také jsou oba, Balaák i Bileám, předmětem výsměchu, Bileám obzvláště v epizodě s oslící.

Bileámovo věštění, podané v poetické formě, připomíná 2 S 23,1–7. Předpovídá budoucí velikost Izraele za Davida, který je hvězdou, vycházející z Jákoba (Nu 24,17). Protože mezi příběhem v próze a věštbou v básnické formě je úzký vztah, zdá se nepravděpodobné, že by věštby byly starší vyprávění. Celek se nejlépe hodí do doby Davida, který si Moáb podmanil (2 S 8,2). V tom případě Ašúr z Nu 24,22,24 nemůžeme chápat jako asyrskou říši, ale jako arabský kmen z Gn 25,3, sr. Ž 83,8.

Ačkoli se zdá, že Nu 24,25 naznačuje, že se Bileám vrátil do svého města, nacházíme ho později (Nu 31,8.16) mezi Midjánci, jimž radí, aby získali Izraele pro kult Baala Peóru (sr. Nu 25). Proto byl spolu s midjánským králem Izraelci zabit. V NZ je jeho jméno symbolem hrabivosti (2 Pt 2,15; Ju 11) a účasti na pohanském kultu a nemorálnosti (Zj 2,14).

Útržkovitý aramejský text vepsaný do omítky v Tell Dér 'Allá v údolí Jordánu z doby kolem r. 700 př. Kr. podává jiný příběh o Bileámovi. Tady vystupuje ve spojení s několika bohy a bohyněmi, jejichž vůli sděluje neposlouchným posluchačům. Tento text ukazuje, že věhlas vidoucího měl řídící dosah.

BIBLIOGRAFIE. M. Burrows, *The Oracles of Jakob and Balaam*, 1938; O. Eissfeldt, „Die Komposition der Bileam-Erzählung“, *ZAW* 57, 1939, str. 212–241; W. F. Albright, „The Oracles of Balaam“, *JBL* 63, 1944, str. 207–233; A. H. van Zyl, *The Moabites*, 1960, str. 10–12, 121–125; J. Hofstizer a G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, 1976.

A. van S.

BILHA (hebr. *bilhā*).

1. Služebnice v domě Lábana, věnovaná Ráchel při její svatbě. V zastoupení své paní porodila Jákobovi Dana a Nefalího (Gn 29,29nn). Teorie, které začínají u předpokladu, že „synové Izraele“ vlastně nikdy jako jedna rodina neexistovali, musejí předpokládat, že výraz „synové Bilhy“ má zvláštní smysl; například Steuermagel (a po něm Burney, *Judges*, str. cvi n., cx n.) je ztotožňuje s „kenaanskými kmeny, které se smísily s kmeny Ráchel“. V rodopisech, jež se týkají Dana a Nefalího však neexistuje faktor, který by takovou hypotézu podpořil.

2. Sídliště Šimeónovců (1 Pa 4,29), v Joz 19,3 psané *bālā* a v Joz 15,29 *ba'ālā*. Poloha není známa.

J.P.U.L.

BISKUP

I. Užítí termínu

V klasické řečtině mohli být v obecném, netechnickém smyslu výrazem *episkopoi* či „dohlížitel“ ozna-

čení jak bohové, tak lidé. Nápisy a hojně rozšířené papýry používají tento termín k označení úředníků, kteří, jak se zdá, někdy spravovali příjmy pohanských chrámů. Plútarchos (*Numa* 9) nazývá člena římského nejvyššího kněžského sboru *episkopem* Panen vestálek. To slovo může být aplikováno na filozofy, zvláště Kyniky, když vystupují v roli duchovních vůdců. LXX užívá téhož pojmu k označení dohlížitelů či úředníků (Neh 11,9; Iz 60,17) a slova *episkopē* ve zmínce o Božím navštívení (Gn 50,24; sr. L 19,44). V NZ se tento termín týká především Krista (1 Pt 2,25), dále apoštolského úřadu (Sk 1,20, citující Ž 109,8) a nakonec i představitelů místních shromáždění (Fp 1,1).

II. Kvalifikace a funkce

Není pravděpodobné, že by křesťané přímo převzali tento termín z pohanských či židovských pramenů. Obecně používané označení zodpovědného úřadu mělo smysl, zkušeno v souladu s kvalifikací, požadovanou církví. Seznam těchto kvalifikačních požadavků nacházíme v 1 Tm 3,1nn a v Tt 1,7nn: bezúhonný charakter, schopnost učit, pohostinná povaha, trpělivost, zkušenost, střídlivost, schopnost vést a nenapadnutelnost. Jinými slovy – jde o kvality požadované u dobrého učitele, pastýře a administrátora. Vlastně se zdá jisté, že termíny „biskup“ a „presbyter“ jsou v NZ synonymní. Ve Sk 20,17,28 Pavel mluví o presbyterech v Efezu jako o *episkopoi* a říká, že je Duch svatý ustanovil za strážce stáda. Může to znamenat, že nyní v jeho nepřítomnosti mají pokračovat v episkopálních povinnostech, které předtím on sám zastával. Užítí slova na jiných místech však tuto interpretaci vylučuje. Tak se v Tt 1,5 příkazuje Titovi, aby ustanovil starší, a hned potom (v. 7), kdy se zřetelně jedná o stejné osoby, je pro ně požadována stejná kvalifikace jako pro biskupy. V 1 Pt 5,2 se slovo *episkopein* opět vyskytuje jako označení činnosti starších a zatímco 1 Tm 3 se omezuje na biskupy a diakony, zmínka o starších v 5,17 ukazuje, že slovo „starší“ je jen jiným označením pro episkopát. V jediném společenství ve Filipech (Fp 1,1) existovala pluralita biskupů, z čehož můžeme usoudit, že působili společně jako řídící těleso.

III. Vznik monarchického episkopátu

V NZ nenajdeme ani stopy po řízení jediným biskupem. Postavení Jakuba v Jeruzalémě (Sk 15,13; 21,18; Ga 2,9.12) bylo zcela výjimečné v důsledku jeho osobního příbuzenství s Kristem. Vliv je však něco zcela jiného než úřad. Ignatios je mezi církevními otci jediný, kdo trvá na monarchickém episkopátu, avšak ani on nikdy netrdil, že tu jde o Boží ustanovení – což by byl rozhodující argument, kdyby ho měl k dispozici. Jeroným v komentáři k Tt 1,5 poznamenává, že primát jediného biskupa vznikl „spíše zvykem než skutečným ustanovením Páně“ jako prostředek prevence před schizmatem v církvi (sr. *Ep.* 146). Zdá se pravděpodobné, že monarchický episkopát vznikl v místních sborech v důsledku toho, že některým obdarovaným jednotlivcům bylo ve skupině presbyterů-biskupů svěřeno trvalé předsednictví, nebo když se sbor rozrostl, presbyteri se rozptýlili do vzdálenějších obecností a v místě mateřského sboru zůstal jen jeden z nich. Harnack se domníval, že starší byli řídicím tělesem, zatímco biskupové a diakoni působili jako liturgičtí vůdcové a administrátoři. Jiní viděli původ pozdějšího episkopátu v pozici zastávané Pavlovými zástupci Timoteem a Titem. Tyto lidi však nikdo ne-

nazýval biskupy a setkáváme se s nimi v odvolacích dopisech, v nichž není učiněno opatření pro ustanovení osobních nástupců. Ať už je důvod pro vznik monarchického episkopátu jakýkoli, jeho důsledkem bylo oddělení úkolů a atributů presbyterů-biskupů. Z nich se někteří stali biskupy a jiní presbytery.

Nevíme, jak první biskupy uváděli do jejich úřadu. Důraz na obecnou volbu ve Sk 6, u Klementa Římského a v *Didaché* naznačuje, že právě toto byla nejstarší praxe, po níž nepochybně následovala modlitba a vzkládání rukou. (*CIRKEVNÍ SPRÁVA)

BIBLIOGRAFIE. Viz hesla *SLUŽBA a *PRESBYTER.

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

BITHYNIE Území na asijské straně Bosporu, jež poslední tamní král přenechal Římanům r. 74 př. Kr., a následně spravované společně s Pontem jako jedna provincie. Oblast byla rozdělena mezi řadu kvetoucích řeckých republik. Velmi brzy upoutala pozornost apoštola Pavla (Sk 16,7), i když se mu nikdy nespělnila jeho touha kázat tam. Nicméně zde zvěštovali evangelium jiní (1 Pt 1,1) a v r. 111 po Kr. existoval v Bithynii pevně zakotvený sbor, jehož vliv pronikal dokonce do okolních vesnických oblastí, což vyvolalo značnou místní opozici (Plinius, *Ep.* 10. 96). E.A.J.

BITÍ Význam několika hebr. a ř. slov, z nichž se jedno (ř. *plēgē*) vyskytuje více než 2x. Deuteronomický zákoník omezoval počet ran, které mohl soudce naříditi, na čtyřicet (Dt 25,2n). Trest se většinou prováděl důtkami se třemi řemínky, a pokud vykonavatel trestu stanovený počet ran přeshál, byl sám potrestán. Z toho vyplývá, že to, co Pavel popisuje ve svém „nerozumném chlubení se“ (2 K 11,24), byl ve skutečnosti maximální trest, protože čtyřicet ran se v praxi podle zásady „ohraničení zákona“ o jednu snižovalo.

Bití může být symbolem prospěšného nápravného prostředku (Ž 89,32; sr. Př 13,24) a připomínkou oběti našeho Pána (Iz 53,5; 1 Pt 2,24). (*BIČOVÁNÍ)

J.D.D.

BLESK

1. Blesk, který je doprovázen *hromem, je v Pales-tině běžným jevem, zvláště v chladném období, vrcholícím v listopadu a prosinci. Někdy se slovo překládá jako „blýskání“, „záblesky“, „třpyt“ nebo „ostří (meče)“ (Dt 32,41; Jb 20,25; Ez 21,15; Na 3,3; Abk 3,11). Tímto pojmem se obrazně vyjadřuje popis výrazu obličje (Da 10,6; Mt 28,3) a oděvu (L 24,4). Někdy na blesk odkazuje slovo „oheň“ (např. Ex 9,23; 1 Kr 18,38; 2 Kr 1,10.12.14; 1 Pa 21,26; Jb 1,16; Ž 148,8). Blesk je básnický spojován spolu s bouří (2 S 22,15; Ž 18,14; 97,4; 135,7; Jr 10,13; 51,16).

2. Blesk souvisí i s teofánií – např. na Sinaji (Ex 19,16; 20,18), v Ezechielově vidění (Ez 1,13n) a několikrát ve Zjevení (Zj 4,5; 8,5; 11,19; 16,18). Považuje se za nástroj Božího soudu (Ž 144,6; Za 9,14; L 10,18).

J.M.H.

BLIŽNÍ Ve SZ se tímto výrazem překládají hebr. slova *šākēn*, *ʾāmīt*, *qārōb* a *rēa*. V Lv 19,18 má LXX *ho plēsion*. V NZ (kde se toto přikázání cituje 8x) užívají jenom Lukáš a Jan termínů *geitōn* a *perioikos*;

jinde (a také L 10,27–36 a Sk 7,27) se vyskytuje LXX výraz.

Hebr. *rēa* má širší užití než české „bližní“. Může označovat dokonce i neživé předměty (Gn 15,10), a to ve výrazu „jiný“, ale objevuje se také ve významu „důvěrný přítel“ (Př 27,10), „milenc“ (Pis 5,16) a dokonce i „manžel“ (Jr 3,20). Podobně jako *ʾāmīt* se i *rēa* vyskytuje většinou v takovém kontextu, kde jde o morální zásady (*kārōb* a *šākēn* vyjadřují pouhou zeměpisnou nebo fyzickou blízkost). Z textů, kde je *rēa* určeno kontextem (tj. poukazuje na konkrétní lidi), pouze ve třech případech (1 S 15,28; 28,17; 2 S 12,11) nemůže být přeloženo jako „přítel“, přičemž všechny tři připouštějí ironický výklad. Užívá se ho tedy buď konkrétně, kdy označuje toho, kdo jedná – nebo *proti očekávání* nejedná (Ž 38,11) – vhodným způsobem, a tudíž jako „přítel“, nebo obecně ty, ke kterým se máme chovat příslušným způsobem. *Rēa* se často vyskytuje jako obdoba *ʾāh* = bratr; Bible této dichotomie užívá i o jiných lidech v narůstající řadě významů. Například příbuzný se ocitá v protikladu s jiným příslušníkem téhož rodu, Žid s pohanem a konečně také křesťan s nevěřícím.

Je důležité milovat ty, jimž je člověk přirozeně či smluvně zavázán, ale stejně tak je důležité milovat i ty, s nimiž přicházíme do styku jen díky různým okolnostem; odlišné pojmy *hesed* a *ʾahʾbā* („láska na základě smlouvy“ a „láska z vlastního rozhodnutí“ – sr. N. H. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, str. 94–95) splývají v NZ v *agapē*, která se od křesťana žádá ve vztahu k lidem v církvi i mimo ni. Bible o tom učí těmito způsoby:

1. Chváli ty, kdo byli příkladnými bližními pro osoby, které podle všeho měli nenávidět. Zejména sr. jednání Rachaby se zvědy (Joz 2,1); odmítnutí Rút opustit svou tchyni, přestože po smrti svého manžela byla zproštěna závazku (v této souvislosti se celý tento příběh jeví jako velice poučný a možná není náhoda, že „Rút“ je abstraktní jméno utvořené ze stejného kořene jako *rēa*); péče vdovy o Elijáše (podobná situace, jako když ho sytili nečistí ptáci [1 Kr 17,6]: Sarepta ležela na území Sidónu, odkud pocházela Jezabel).

2. Napomíná Židy pro jejich hrdou nezávislost (sr. Am 2,6nn; Iz 1,17; Jonáš *passim*; Jb 12,2).

3. Podobenství o milosrdném Samařanovi podává ideální vyjádření biblického učení, spojující 1 a 2. Na otázku „Kdo je můj bližní?“ Ježíš odpovídá: „Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“ (L 10,36)

BIBLIOGRAFIE. U. Falkenroth, *NIDNTT* 1, str. 258n.

J.B.J.

BOANERGES Jméno, které dal Ježíš synům Zebedeovým, zachycené jen u Mk 3,17. Jeho původ je nejistý, nejpravděpodobněji jde o ekvivalent hebr. *bʾnē reḡeš* („synové zmatku nebo hromu“), může se jednat i o *bʾnē rʾgāz* („synové hněvu“ sr. Jb 37,2). Je podivné, že by *bʾnē* bylo do ř. přepisováno *boanē*, snad je to náznak dialektové výslovnosti.

Zdá se, že tento titul nebyl příliš užíván. Příležitostně se jeho přiléhavost odrážá v ohnivě povaze obu mužů (L 9,54–56), která mohla zapříčinit Jakubovu smrt (Sk 12,2), a v nebeské ozvěně janovských spisů.

R.E.N.

BŮAZ Hlavní postava knihy *Rút, bohatý majitel

BODEC (NA POHÁNĚNÍ DOBYTKA)

půdy v Betlémě, laskavý hospodář, který měl zájem o blaho svých dělníků a rovněž smysl pro rodinnou odpovědnost. To ho přivedlo k záchraně Rút, vdovy po vzdáleném příbuzném, kterou si jako nejbližší příbuzný vzal podle levirátního manželského zákona. Tak se stal prapradědem Davida (Rt 4,17–22; sr. Mt 1,5).

M.B.

BODEC (NA POHÁNĚNÍ DOBYTKA) Dlouhý zaostřený nástroj, který sloužil k pohánění dobytka při orání. Soudce Šamgar jej použil jako zbraň a pobil jím 600 Pelištejců (Sd 3,31). Tentýž nástroj slouží metaforicky k popisu účinku slov moudrého v Kaz 12,11. Ve Sk 26,14 Pán apoštola Pavla varoval, že vzpírání se nebeskému záměru je stejně marné jako vzpírání se neposlušného dobytka proti bodcům.

J.D.D.

BOHOSLUŽBA Slova, jimiž se v Bibli označuje uctívání Hospodina, je nesmírně mnoho, ale základním pojmem je „bohoslužba“. Hebr. „*bôdâ*“ i ř. *latreia* původně označovalo práci otroků nebo najatých služků. K tomu, aby bylo možné tuto „službu“ předložit Bohu, musí jeho služebníci padnout na tvář – hebr. *hištaḥ'wâ* nebo ř. *proskyneō* – a tak projevít posvátnou a uctivou bázeň a údiv.

Ve Starém zákoně existují případy, kdy lidé uctívali Hospodina individuálně (Gn 24,26nn; Ex 33,9–34,8). Důraz je však kladen na uctívání ve shromáždění (Ž 42,5; 1 Pa 29,20). Velký význam měl bohoslužebný obřad ve stanu setkávání a v chrámu. Kromě každodenních ranních a večerních obětí patřily k nejvýznamnějším událostem v židovském kalendáři slavení hodu beránka a dodržování dne smíření. Obřadní úkony, při nichž se prolévala krev, obětovalo kadidlo, vyslovovalo kněžské požehnání atd. měly tendenci zdůrazňovat rituál na úkor duchovní stránky bohoslužby a dokonce někdy vyvolávají určitý pocit napětí nebo konfliktu mezi těmito dvěma postoji (Ž 40,7; 50,7–15; Mí 6,6–8). Mnozí v Izraeli však byli schopni veřejně chválit Boha (např. Žalmý 93; 95–100) a modlit se (např. Ž 60; 79; 80), a vyjadřovat tak svou lásku a vděčnost Hospodinu (Dt 11,13) ve skutečném aktu vnitřní duchovní bohoslužby.

Vysoce rozvinutá forma veřejné bohoslužby ve stanu setkávání a v chrámu je něco úplně jiného než ve starších dobách, kdy praotcové věřili, že Hospodina mohou uctívat všude, kde se rozhodl zjevit se. Avšak to, že veřejná bohoslužba v chrámu byla duchovní skutečností, je jasné z toho, že i po zničení svatyně a odvezení Izraelců do Babylónu neprestalo být uctívání Boha nutností. K naplnění této potřeby byla „vytvořena“ forma synagogální bohoslužby se slozkyami: (1) *šema'*; (2) modlitby, (3) četba Písma a (4) výklad. Později, v druhém chrámu, zajistily každodenní bohoslužby, sabat, každoroční slavnosti a pústy a chvály ze zpěvníku (kniha Žalmů) skutečnost, že uctívání Hospodina zůstalo významným rysem židovského duchovního života.

S uctíváním Boha v chrámu a v synagogách se setkáváme i v NZ. Kristus se účastnil obojího, ale vždy prosazoval bohoslužbu, kterou je upřímná láska k nebeskému Otci. V jeho učení nemá přístup k Bohu pomocí obřadu a kněžského prostřednictví pouze menší význam, je přímo zbytečný. Pro něho je „uctívání“ pravá „*bôdâ*“ či *latreia*, služba nabízená Bohu nejen

v rámci chrámové bohoslužby, ale i při poskytování služby bližním (L 10,25nn; Mt 5,23n; J 4,20–24; Jk 1,27). Zpočátku však církev od chrámových bohoslužeb neupustila a je pravděpodobné, že křesťané navštěvovali i bohoslužby v synagogách. Když nakonec došlo k roztržce mezi judaismem a církví, křesťanská bohoslužba měla pravděpodobně za vzor průběh bohoslužby v synagogách.

K opuštění židovského sabatu, chrámu, obřadů atd. význačnou měrou přispělo zaryté nepřátelství Židů k církvi. Pokud však jde o NZ, naše představa křesťanské bohoslužby je velmi mlhavá. Jistě víme, že hlavním dnem uctívání byl den Páně (Sk 20,7), i když na počátku slyšíme i o každodenních bohoslužbách (Sk 2,46). NZ se nikde nezmiňuje o bohoslužbách, na nichž by se připomínalo Kristovo vzkříšení a příchod Ducha svatého o letnicích. Bohoslužby se konaly v domech věřících. Za takových okolností zřejmě nebylo třeba mít oficiální „služebníky“. Tyto domácí bohoslužby se vyznačovaly jednoduchostí. Hlavními slozkyami byla *chvála (Ef 5,19; Ko 3,16), *modlitba, čtení z Písma a výklad. Ve sboru v Korintu slyšíme o „mluvení jazyky“ (1 K 14). Hod lásky, na který navázala Večeře Páně (1 K 11,23–28), byl také běžným rysem křesťanské bohoslužby. Důraz celé bohoslužby byl však kladen na Ducha svatého a na vnitřní lásku a zbožnost srdce.

BIBLIOGRAFIE. J. V. Barlett in *ERE*; R. Martin-Achard in J. J. von Allmen (ed.), *Vocabulary of the Bible*, 1958, str. 471–474; R. Abba, *Principles of Christian Worship*, 1957; R. P. Martin, *Worship in the Early Church*², 1974.

J.G.S.S.T.

BOBSRA

1. Edómské město, jehož nejstarším králem byl kromě jiných také Jóbab (Gn 36,33; 1 Pa 1,44). Pozdější zničení tohoto města předpověděl Ámos (Am 1,12). Událost symbolizovala porážku mocného Edómu a Boží odplatu všem nepřátelům (Iz 36,4; 63,1). Bosra je obvykle ztotožňována s dnešní Buseirou, opevněným městem o rozloze 19 akrů na skalnatém vrcholu konce Vádí Chamájídě, přibližně 60 km S od Petry a 40 km na JVV od Mrtvého moře, jež ovládalo *Královskou cestu z Élatu, a tak bylo schopno zabránit průchodu Izraelců (Nu 20,17). Vykopávky v Buseire (v letech 1971–6) odkryly tři hlavní vrstvy osídlení z 8. stol. př. Kr. a pozdější doby, žádnou však z dob předchozích (C. Bennett, *Levant* 5, 1973, str. 1–11; 6, 1974, str. 1–24).

2. Moábské město (Jr 48,24; LXX Bosor), snad lze ztotožnit s Beserem, městem přebudovaným *Měšou asi roku 830 př. Kr., možná Umm al-'Amad, SV od Médeby, užívané jako lévijské útočiště mésto.

3. Město v JV Chauránu, asi 120 km J od Damašku, na konci Královské cesty, dobyté Judou Makabejským (165–160 př. Kr.; 1 Mak 5,26–28; Jos., *Ant.* 12. 336). Bosra (dnešní Busra eski-Šam, a pravděpodobně Busruva v textech z *Amarny ze 14. stol. př. Kr.) se stala nejsevernějším provinčním hlavním městem římské Arábie v NZ době.

D.J.W.

BOUŘE Prudší povětrnostní úkazy bývají většinou doprovázeny dešťovými bouřemi nebo krupobitím. K výskytu prudkých dešťových bouří a průtrží mračen dochází obvykle na počátku období dešťů nebo

na začátku každého nového období srážek během chladnějších měsíců. Např. v Haifě napršelo 9. prosince 1921 za 24 hodin 280 mm. Hromobití se často dostávají v listopadu a prosinci a nejčastější jsou v Jordánském údolí. V době mezi prosincem a březnem hřmění poměrně často provází i krupobití. Jeho ničivé účinky na rostoucí obilí popisuje Bible velmi barvitě (Ž 78,47; Iz 28,2; Ez 13,13n; Ag 2,17). Větrné bouře, které se zvedají nad Galilejským mořem, jsou živě zaznamenány při popisu událostí v Mk 4,37nn a snad i v podobenství o domě se špatnými základy, postaveném na písku. Když „spadl přívál, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a obořily se na ten dům“ (Mt 7,27).

Bůh promlouval v hromobití (Ex 9,28; 19,16.19; 1 S 7,10; 12,18; Jb 37,1–5; Ž 18,14; 29,3–9; 104,7), a zemětřesení znamenalo jeho soud (Jr 4,24–26; Na 1,5). Přestože si Židé představovali, že „Hospodinova sláva prošla čtyřmi branami: ohněm a zemětřesením, vichřem a mrazem“ (4 Ezd 3,19), museli poznat, že Hospodin se jim zjevil zřetelněji v události vyjití z Egypta než v bouři a zemětřesení. Toto jistě prožil Eliáš, který zakusil, že Boží přítomnost a moc byla přítomna v „tichém, jemném hlasu“ a nikoli v zemětřesení, větru a ohni (1 Kr 19,11–13). (*ZEMĚTŘESENÍ, *DĚŠT, *HROM, *VICHŘICE, *VÍTR) J.M.H.

BOŽÍ JMÉNA Mezi rozmanitými jmény, označeními a charakteristikami Hospodina v SZ najdeme tři slova, která mají zásadní význam – 'ēl, 'ēlōhīm a Jahve. Nejprve je nutné naznačit význam těchto jmen a jejich vzájemný vztah.

I. Základní jména

1. El

El ('ēl) má příbuzná slova v dalších semitských jazycích a označuje božstvo v nejšířším slova smyslu, pravdivém či falešném, nebo dokonce různé zpodobeny bohů (Gn 35,2). Protože má obecný charakter, je často spojováno s blíže určujícím adjektivem nebo predikátem. Např. v Dt 5,9 čteme: „Já Hospodin (Jahve) jsem tvůj Bůh ('ēlōhīm), jsem Bůh ('ēl) zářlivě milující“, nebo v Gn 31,13, „Já jsem Bůh ('ēl) z Bét-elu“. Na tabulkách z Ras Šamra je nicméně El vlastním jménem, pojmenováním kenaanského „nejvyššího boha“, jehož synem byl Ba'al. Plurál od 'ēl je 'ēlōhīm a pak se překládá jako „božstva“ (ale viz níže). Mohou jimi být pouhé napodobeniny z kamene a dřeva (Dt 4,28), anebo imaginární bytosti, jež zobrazují (Dt 12,2).

2. Eljón, El Eljón

'El 'eljón, „nejvyšší Bůh“ byl Boží titul, který používal Malkisedek (viz níže). 'Eljón se vyskytuje v Nu 24,16 i na dalších místech. V Ž 7,17 se objevuje v kombinaci s Jahve a v Ž 18,14 v přirovnání. Viz také aram. plurál 'eljónin v Da 7,22.25; v aramejštině knihy Daniel je ekvivalentem hebr. 'eljón výraz 'illājā (např. 4,17; 7,25).

3. Elohim

Přestože se jedná o plurál ('ēlōhīm), může se slovo Elohim překládat jednotným číslem a v tom případě označuje jednu nejvyšší božskou bytost. Jedná se o obecné jméno a tento pojem zahrnuje vše, co patří ke konceptu božství v protikladu k člověku (Nu 23,19)

a ostatním stvořeným bytostem. Hodí se k označení kosmických a celosvětových vztahů (Gn 1,1), protože existuje jen jeden nejvyšší a pravdivý Bůh a ten je osobou. Toto jméno se blíží vlastnímu jménu, přičemž neztrácí svůj obecný a pojmový charakter.

4. Eloah

Toto slovo ('ēlōah) je singulárovým tvarem od 'ēlōhīm, a má stejný význam jako 'ēl. Ve SZ se především vyskytuje v poezii (např. Dt 32,15.17; nejčastěji v Jóbovi). Odpovídajícím aram. slovem je 'lāh.

5. Jahve

V českých překladech se obvykle překládá jako Hospodin. Slovo Jahve vzniklo následujícím způsobem: Původní hebr. text neobsahoval samohlásky a v té době byl „tetragram“ JHWH natolik posvátný, že se nevyslovoval. Při čtení se nahrazoval výrazem 'ādōnāi = můj Pán. Kombinací samohlásek tohoto slova se souhláskami JHWH vzniklo „Jahve“, tvar, o němž máme první důkazy z 12. st. po Kr.

Výslovnost Jahve podporují transliterace tohoto jména do řečtiny v rané křesťanské literatuře ve formě *iaie* (Klement Alexandrijský) nebo *iabe* (Theodoret; v té době se ř. *b* vyslovovalo jako *v*). Toto jméno je bezpochyby spojeno s hebr. *hājā* (= být) nebo spíše s variantou a ranější formou jeho kořene *hāwā*. Nedá se však považovat za nedokonavý vid tohoto slovesa; slovesu nepředchází konjugace hifilu, které by se takový tvar dal pouze přisoudit; a imperfekturní kalu by nemohlo mít v první slabice samohlásku *a*. Jahve musí být považováno za pravé substantivum, ve kterém kořenu *hwh* předchází preformativní *j*. Viz L. Koehler a W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1958, str. 368n; také L. Koehler, *Vom Hebräischen Lexikon*, 1950, str. 17n.

V úzkém smyslu slova se dá říci, že Jahve je jediný Boží „jméno“. V Genesis se všude slovo *šēm* (= jméno) spojuje s Boží bytostí, jejíž jméno je Jahve. Když Abraham nebo Izák postavili oltář, „vzývali Hospodinovo jméno“ (jméno Jahve) (Gn 12,8; 13,4; 26,25).

Jahve byl především Bohem praotců; čteme o „Jahvem, Bohu (Elohim) Abrahámovu“, potom o Bohu Izákovu a nakonec se objevuje jméno „Jahve, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův“ – odpovídá to tedy tomu, co znamená Elohim: „to je navěky mé jméno“ (Ex 3,15). Proto je Jahve na rozdíl od Elohim vlastní jméno, jméno osoby, přestože tato osoba je božskou bytostí. Jako takové má jméno své ideové pozadí. Označuje Boha jako osobu, a tak jej přivádí do vztahu s dalšími, lidskými osobami. Přibližuje Boha k člověku; Bůh promlouvá k praotcům, jako by mluvil s přáteli.

Studium pojmu *, „jméno“ ve SZ nám odkrývá, jak mnoho toto slovo v hebr. znamená. Jméno není jen označením, ale charakterizuje osobnost toho, kdo je nosí. Může být odvozeno od okolností, které doprovázely jeho narození (Gn 5,29), nebo odrážet charakter člověka (Gn 27,36). Když člověk označí svým „jménem“ určitou věc nebo člověka, spadají tyto pod jeho vliv i ochranu.

6. Jahve Elohim

Tato dvě slova jsou spojena ve vyprávění Gn 2,4–3,24, ale v rozhovoru mezi Evou a hadem je použito samotného „Elohim“. Pokud by vyprávění o Edenu mělo souvislost se sumerským originálem, mohl jej z Uru přinést Abraham. Tím by se pak dalo vysvětlit,

BOŽÍ JMÉNA

proč je pojmenování v těchto dvou kapitolách odlišné od kapitol, které předcházejí i následují.

7. Vztah mezi jmény El, Elohim a Jahve

Je třeba zvážit, v čem se použití těchto tří slov shoduje a v čem naopak liší. Každým z nich je v určité situaci označen Bůh, avšak v žádném případě je nelze ztotožnit nebo zaměňovat. Ve vyprávění Gn 14, kterou mnozí považují za pravdivý obraz situace na počátku 2. tis. př. Kr., se dočteme, jak se Abraham setkal s Malkisedekem, knězem 'el 'eljón (= Boha Nejvyššího). Zde máme Malkisedekovo „jméno“ nebo titul podle Boha, jemuž sloužil. Bylo by jednoznačně chybou nahradit 'el 'eljón výrazem „Elohim“ nebo „Jahve“ (Gn 14,18). Malkisedek zěhná Abrahamovi ve jménu 'el 'eljón, „jemuž patří nebesa i země“, a tak definuje 'el 'eljón jako Boha Nejvyššího (14,19n).

Sodomský král nabízí Abrahamovi dar, on jej odmítne a pozvedá ruku k *Jahvemu*, 'el 'eljón, „jemuž patří nebesa i země“ (14,22). Tím chce říci, že také on uctívá nejvyššího Boha, téhož Boha (protože je jen jeden), ale zná ho pod jeho jménem Jahve-Hospodin. (LXX a SP v Gn 4,22 *Jahve* vynechává).

V druhém případě v Gn 27,20 Jákob podvádí svého otce slovy „To mi dopřál Jahve-Hospodin, tvůj Bůh (Elohim).“ Kdyby se zaměnilo Jahve s Elohim, smysl by byl narušen. Jahve bylo jméno, kterým jeho otec uctíval nejvyššího Boha (Elohim).

II. Boží zjevení Mojžíšovi

Když se Bůh zjevil Mojžíšovi v hořícím keři, byla to jedna z nejpůsobivějších a nejpřesvědčivějších událostí v Bibli. Po úvodních slovech se Bůh představuje slovy: „Já jsem Bůh (Elohim) tvého otce...“ (Ex 3,6). To předpokládá, že Mojžíš bude znát jméno Boha svého otce. Když Bůh oznámí svůj záměr vysvobodit Izrael Mojžíšovou rukou, začne se Mojžíš zdráhat a vymlouvá se.

Ptá se: „Až se mně však zeptají, jaké (*mah*) je jeho jméno, co jim odpovím?“ (Ex 3,13). Při normální otázce na jméno by se použilo zájmeno *má*; slovo *mah* připravuje odpověď, která následuje a objasňuje význam (*jaké?*) či podstatu jména.

To pomůže při vysvětlení odpovědi „Jsem, který jsem“ (*'ehjē 'ašer 'ehjē*). A řekl: „Řekni Izraelcům toto: JSEM posílá mě k vám“ (Ex 3,14). Mojžíš v tom neviděl, že by mu Bůh oznamoval *nové jméno*, ani se tomu „jméno“ neřikal, je to jen vnitřní význam jména, které Mojžíš znal. Jde zde o slovní hříčku: „Jahve“ je interpretováno jako *'ehjē*. M. Buber překládá: „Budu, který budu“ a vysvětluje tato slova jako zaslíbení Boží moci a neustálé přítomnosti pro svůj lid v průběhu vysvobození (*Moses*, str. 39–55). Pravděpodobnost tohoto pojetí naznačuje i pokračování textu: „Posílá mě k vám Jahve, Bůh vašich otců, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův. To je navěky mé jméno“ (v. 15). Nejdříve je uveden plný obsah jména a až potom následuje jméno samotné.

III. Výklad Ex 6,2–3

Když se Mojžíš vrátil do Egypta, Hospodin mu dál ukazoval, jak má jednat s faraonem a svým vlastním lidem: „Já jsem Hospodin (Jahve). Ukázal jsem se Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi jako Bůh všemohoucí ('el šaddaj). Ale své jméno Hospodin (Jahve) jsem jim nedal poznat“ (Ex 6,3).

Zjevení, které bylo dáno praotcům, se týkalo zaslíbení do vzdálené budoucnosti. Jeho účelem bylo ujis-

tit je, že on, Jahve, je takový Bůh ('el), který má moc (jeden možný význam slova *šaddaj*) je naplnit. Zjevení v keři bylo větší a mnohem důvěrnější, neboť Boží moc a jeho bezprostřední a trvalá přítomnost s Izraelem byla vyjádřena v důvěrném jménu Jahve. Proto „...já jsem Jahve, váš Bůh“ (Ex 6,7) jim dává veškeré ujištění, které o jeho záměru, přítomnosti a moci potřebují.

Ohledně Božího zjevení praotcům v souvislosti s uvedením nebo potvrzením své smlouvy s nimi jménem Bůh Všemohoucí ('el šaddaj), sr. Gn 17,1; 35,11; 48,3, jsou podle převládající pramenné hypotézy tyto texty, podobně jako Ex 6,1–6, přisuzovány kněžskému vyprávění.

IV. Konkrétní jména obsahující El nebo Jahve

1. 'El 'Olām

V Beer-šebé zasadil Abraham tamaryšek a „vzýval tam jméno *Jahve*“, 'el 'olām (Gn 21,33). Zde je „Jahve“ jménem, po němž následuje charakteristika „Bůh věčný“. F. M. Cross obrátil pozornost na původní formu tohoto jména – 'El *dhū-'olami* = Bůh věčnosti (sr. W. F. Albright in *BO* 17, 1960, str. 242).

2. 'el-'Elōhē-Jisráel

Když přišel Jákob k Šekemu, koupil díl pole a postavil tam oltář, který nazval 'el-'elōhē-Jisrá'el (Gn 33,20), „Bůh ('el) je Bůh ('elōhīm) Izraele“. Tímto způsobem připomíná své setkání s andělem na místě, které nazval Peniel (*P'ni-'el* = tvář Boží, Gn 32,30). Přijímá tady jméno Izrael jako své jméno a uctívá Boha.

3. Jahve-jir'ē

V Gn 22, když posel Boží ukázal na berana jako na náhradu za Izáka, pojmenoval Abraham toto místo *Jahve jir'ē* = Hospodin vidí (vv. 8.14).

4. Jahve-nissi

Podobně po porážce Amálekovců vybudoval Mojžíš oltář a nazval jej *Jahve nissi* = Hospodin je má korouhev (Ex 17,15). To samozřejmě nejsou Boží jména, ale spíše připomínky určitých událostí.

5. Jahve-šālōm

Takto pojmenoval Gedeón oltář, který vybudoval v Ofře, *Jahve šālōm* = Hospodin je pokoj (Sd 6,24).

6. Jahve-šidqēnū

Jedná se o jméno, kterým bude označen Mesiáš, *Jahve-šidqēnū* = Hospodin-naše spravedlnost (Jr 23,6; 33,16), v protikladu k poslednímu judskému králi, který nebyl hoden jména Sidkijáš (*šidqijāhū* = Jahve je spravedlnost).

7. Jahve-šāmmā

Jméno města v Ezechielově vidění. *Jahve šāmmā* = Hospodin je zde (Ez 48,35).

8. Hospodin zástupů

Na rozdíl od předchozích jmen představuje *Jahve š'bhā'ot* = Hospodin zástupů Boží titul. Nevyskytuje se v Pentateuchu, ale nalezneme jej v 1 S 1,3 jako titul, pod kterým Boha uctívali v Šílu. Použil jej David, když se postavil proti Pelíštejcům (1 S 17,45), a znovu ve vyvrcholení své oslavné písně o vítězství (Ž 24,10). Běžně ho používají proroci (88x Jeremjáš) a

slouží k vyzdvížení Jahveho jako Spasitele a Ochránce svého lidu (Ž 46,7.11). „Zástupem“ mohla původně být izraelská vojska, jako v 1 S 17,45, ale brzy začal tento název označovat všechny Hospodské mocnosti, které jsou připraveny poslechnout Nebeskinova příkazu.

9. Hospodin, Bůh Izraele

Tento titul 'elohē Jišrā'el se objevuje již v Debořině písní (Sd 5,3) a často jej používají proroci (např. Iz 17,6; Sf 2,9). Následuje v sérii „Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův“. V Ž 59,5 se vyskytuje v kombinaci s předchozím titulem („Hospodine, Bože zástupů, ty jsi Bůh Izraele“).

10. Svatý Izraele

Tento titul (q'đōš Jišrā'el) je oblíbený v Izajášovi (29x – 1,4 atd.) jak v ranějších, tak v pozdějších částech knihy, i v Jeremjášovi a Žalmech. Podobný tomuto titulu je „Přesilný Bůh Izraele“ ('abir Jišrā'el, Iz 1,24 atd.) a také „vítěz Izraelský“ (nēšah Jišrā'el, 1 S 15,29 – KP), jehož použil Samuel.

11. Věkovitý

Jde o charakteristiku (aram. 'attik jômîn), které použil Daniel, když vykreslil Boha na trůnu soudu, soudícího velké říše světa (Da 7,9.13.22). Střídá se s titulem „Nejvyšší“ (aram. 'illājā, 'eljōnîn, vv. 18.22.25.27).

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968; A. Alt, „The God of the Fathers“ in *Essays on OT History and Religion*, 1966, str. 1–77; F. M. Cross, „Yahweh and the God of the Patriarchs“, *HTR* 55, 1962, str. 225–259; O. Eissfeldt, „El and Yahweh“, *JSS* 1, 1956, str. 25–37; G. T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, str. 37–47; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine name*, 1959; A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise on the Divine Names 'el, 'elohāh, 'elohīm and Yahweh*, 1952.

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

BOŽÍ ŘEČ viz VÝROK

BOŽÍ SLÁVA viz ŠEKÍNA

BRATRSKÁ LÁSKA Ř. *filadelfia* (Ř 12,10; 1 Te 4,9; Žd 13,1; 1 Pt 1,22; 2 Pt 1,7) neznámá obrazně lásku podobnou lásce bratrů, ale lásku těch, kdo jsou spojeni v křesťanském bratrství (*adelfotēs*, 1 Pt 2,17; 5,9; sr. adjektivum *filadelfos*, 1 Pt 3,8). Mimo křesťanských písemností (např. 1 Mak 12,10.17) se slova *filadelfia* užívá jen o lidech stejného původu. Ve SZ „bratr“, podobně jako „bližní“, znamenal „izraelský soukmenovec“ (Lv 19,17n; sr. Sk 13,26). Ježíš rozšířil prostor lásky k bližním (Mt 5,43–48; L 10,27–37) také tím, že označil své následovníky za své vlastní bratry (Mk 3,33nn; Mt 28,10; J 20,17) a za bratry navzájem (Mt 23,8; L 22,32). U Jana příkazem k milování (J 13,34; 15,12.17) ustanovil zvláštní lásku mezi křesťany, která je vyjádřena slovem *filadelfia* (sr. Ř 8,29).

Existuje v běžném životě církve (sr. *homothymadon* = svorné, spolu, jednomyslné, Sk 1,14; 2,46; 4,24; 5,12; 15,25). Je výsledkem Kristovy lásky (Ef 5,1n) a dá se mezi křesťany přirozeně rozpoznat (1 Te

4,9n), musí však růst (1 Te 4,10) a prohlubovat se (Ř 12,10), aby trvala dál (Žd 13,1) a aby byla nepředstíraná (*anypokritos*, 1 Pt 1,22; sr. Ř 12,9) a upřímná (*ektenēs*, 1 Pt 1,22; sr. 4,8). Projevuje se stejným způsobem myšlení (*to autō fronein*, Ř 12,16; 15,5; 2 K 13,11; Fp 4,2; sr. Ga 5,10; Fp 2,2.5; 3,15) a života (*to autō stoichein*, Fp 3,16), zvláště v pohostinnosti (Žd 13,1n; 1 Pt 4,8n) a pomoci potřebným křesťanům (Ř 12,9–13). To dokazuje ryze víry (1 J 2,9–11; 3,10; 4,7.11.20; 5,1) křesťanům samým (1 J 3,14) a světu (J 13,35).

Už z definice je jasné, že lásku *filadelfia* nelze realizovat mimo „domácí víry“, ale patří k ní úcta (1 Pt 2,17) a dobročinnost (Ga 6,10) ve vztahu ke všem. Jejím zdrojem není exkluzivita či lhostejnost k lidem mimo společenství (*hoi exō*, Mk 4,11; 1 K 5,12n; Ko 4,5; 1 Te 4,12), nýbrž nabádající, rozdělující se a stále nekončící láska Kristova (2 K 5,14; sr. L 12,50–53). (*LÁSKA, *RODINA, *BLIŽNÍ)

BIBLIOGRAFIE. A. Nygren, *Agape and Eros*², 1953, str. 153–155; TDNT 1, str. 144–146; NIDNT 1, str. 254–260; 2, str. 547–550. P.E.

BRATŘI PÁNĚ Čtyři muži jsou v Evangelích uvedeni jako „bratři“ Ježíšovi, viz Jakub, Josef, Šimon a Juda (Mt 13,55; Mk 6,3).

V Ježíšově rodném městě vyjádřili ohromení nad tím, že by bratr těchto lidí mohl mít takovou moudrost a moc (Mk 6,2n). Na druhé straně Ježíš postavil vlastní bratry a matku do protikladu ke svým učedníkům, které pro jejich poslušnost vůči Otce považoval za své duchovní „bratry a matku“ (Mt 12,46–50). V otázce vztahu mezi Ježíšem a těmito čtyřmi muži existují tři názory.

1. „Bratři“ byli mladší děti Josefa a Marie. Tento názor je podporován *prima facie* smyslem slova „přivorození“ z 2,7 a z Mt 1,25 přirozeně vyplývá, že po narození Ježíše existoval mezi Josefem a Marií normální manželský vztah. Tento pohled vehementně zastává Helvidius ve 4. stol., avšak ve světle stále atraktivnějšího učení o trvalém panenství Marie, v době kdy se rozrůstalo asketické hnutí, se stal herezí. Od časů reformace zastávají protestanté všeobecně tento názor.

2. „Bratři“ byli děti Josefa s předchozí manželkou. Tuto teorii, poprvé prezentovanou ve 3. stol. a zastávanou Epifaniem ve 4. stol., přijala za své učení východní pravoslavná církev. NZ ji přímo nepodporuje. Její obhájci obvykle předpokládají, že opozice bratří proti Ježíšovi v době jeho života na zemi byla způsobena hlavně žárlivostí na to, co jejich mladší poloviční bratr dosáhl.

3. „Bratři“ byli ve skutečnosti Ježíšovými bratrance. Tento názor, který prosazoval Jeroným na obranu učení o trvalém panenství Ježíšovy matky, zůstal oficiálním učením římskokatolické církve. Zakládá se na následující sérii předpokladů: a) správná interpretace J 19,25 je ta, že poblíž kříže stály tři, a ne čtyři ženy, tedy Marie, matka Ježíšova, její sestra, ztotožněná s Marií Kleofášovou, a Marie Magdalská; b) druhá Marie z janovského oddílu je totožná s Marií, která je známá z Mk 15,40 jako „matka Jakuba mladšího a Josefa“; c) tento „Jakub mladší“ je apoštolem, v Mk 3,18, nazvaným „syn Alfeův“; d) druhá Marie v J 19,25 byla vdaná za Alfeu. Proč se jí říkalo „Kleofášova“, což vlastně znamená „manželka Kleofáše“, Jeroným nevěděl, jak sám přiznal. Zdá se, že tato teorie

BRONZOVÝ HAD

musí tvrdit, že Kleofáš bylo jiné jméno pro Alfea, nebo že tato Marie byla dvakrát vdaná. Touto vynalézavou, ale nepřesvědčivou exegezi Jeroným omezil počet mužů, pojmenovaných v NZ Jakub, na dva – syna Zebedeova a Jakuba, bratra Páně, který byl zároveň apoštol, známý jako „menší“, aby bylo možné jej odlišit od Zebedeovce! Je pravděpodobné, že „moji bratři“ v Mt 28,10 se týká již zmíněné širší skupiny.

BIBLIOGRAFIE. Viz exkurs J. B. Lightfoota „The Brethren of the Lord“ in *Saint Paul's Epistle to Galatians*², 1866, str. 247–282; J. J. Gunther, „The Family of Jesus“, *EQ* 46, 1974, str. 25nn; J. W. Wenham, „The Relatives of Jesus“, *EQ* 47, 1975, str. 6nn; a úvodky ke komentářům zmíněné pod *JAKUB, LIST.

R.V.G.T.

BRONZOVÝ HAD Na hranicích Edómu postihl Izraelce trest – soužili je jedovatí hadi, jejichž uštknutí bylo smrtelné. Lidé prosili Mojžíše, aby se za ně u Boha přimluvil a před hady je zachránil. Hospodin pak Mojžíšovi nařídil, aby vyrobil bronzovou sošku hada a umístil ji na tyč. Stačilo potom, aby se na ni kterýkoli uštknutý podíval, a mohl žít dál (Nu 21,4–9; 1 K 10,9.11). Bůh takto lidem připravil záchranu a poučil je o jejich závislosti na něm, a to jak v této situaci, tak i kdykoli jindy. O staletí později v rámci očistě od modlářských předmětů a zvyků judský král Chizkijáš bronzového hada zničil, protože se k němu lid začal obracet jako k modle a páčil mu kadidlo (2 Kr 18,4). Následující výraz *vajjikra' lo n'huštan* může znamenat buď „on (tj. Chizkijáš) ho nazýval Nechuštan“ (= jenom kus bronzu), nebo „byl nazýván Nechuštan“ (tj. lidmi staré doby). V obou případech jde o slovní hříčku s výrazem *n'haš-n'hošet* = had z bronzu, přičemž se jedná o dvě velmi podobné znějící hebr. slova. Význam hadů v okolním pohanském kultu dodal Chizkijášovu činu obzvláštní důraz (sr. *HAD, konec oddílu II. 4; viz též H. H. Rowley: „Zadok and Nehushtan“, *JBL* 58, 1939, str. 113nn). Jeden bronzový had byl nalezen v Gezeru (viz R. A. S. Macalister, *The Excavation of Gezer*, 2, 1912, str. 398–399 a obr.; nebo I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*³, 1927, str. 327, obr. 418), v Chasóru se našla hadí korouhev a v Timně byl objeven pozlacený měděný had ze svatyně (B. Rothenberg, *Timna, Valley of the Biblical Copper Mines*, 1972, str. 152, 183–184, tabulky XIX–XX).

Když Ježíš mluvil o svém nadcházejícím ukřižování, použil epizody s hadem, který byl vyvýšen, aby se na něj lidé mohli ve víře podívat a být zachráněni, čímž ilustroval význam blížící se události. Ti, kdo svoji víru upnou k němu, budou mít věčný život (J 3,14).

K.A.K.

BRÍCHO viz ŽALUDEK

BRÍMĚ Podstatné jméno použité asi 80x při překladu několika hebr. a ř. slov.

1. Hebr. *maššā'* = zvednutá věc a příbuzná slova od kořene *nāšā'* = pozvedl. Toto slovo se užívá nejčastěji, zvláště pak o prorockých výrocích (*VÝROK).

2. Hebr. *sābal* = nést břemeno (v různých odvozených tvarech).

3. Hebr. *jāhab* = dát (jen Ž 55,23).

4. Hebr. *aguddā* = svazek (pouze Iz 58,6 KP)

5. Ř. *baros* = něco těžkého.

6. Ř. *fortion* = něco, co má být nesené.

7. Ř. *gomos* = náklad (lodi), Sk 21,3.

Termíny vyskytující se více než jednou se poněkud liší ve významu, zdá se však, že mohou vystupovat i jako synonyma. Cokoli tělo či mysl považuje za obtížné, je břímě (např. Sf 3,18); to, co člověk musí nést (2 Kr 5,17); ať je to řízení církve či státu (Nu 11,17), vyřízení přisného soudu (Iz 13), práce, zajetí, trápení, strach (Ž 81,7; Kaz 12,5; Mt 20,12), Kristovy zákony (Mt 11,30; Zj 2,24), Boží řády a pověřené obřady lidí (Mt 23,4; Sk 15,28), lidské slabosti (Ga 6,2).

J.D.D.

BŮH Bůh existuje a může být poznán. Tato dvě konstatování jsou základem i východiskem všech náboženství. První je konstatováním víry a druhého plyne ze zkušenosti. Jelikož Boží existence nepodléhá vědeckým důkazům, musí být postulátem víry. A protože Bůh stojí nade vším svým stvořením, lze jej poznat pouze tehdy, dá-li se poznat on sám.

Pro křesťanství je charakteristické tvrzení, že Boha lze poznat jako osobního Boha pouze prostřednictvím jeho zjevení, dosvědčeného v Písmu. Bible ovšem nebyla napsána jenom jako svědectví o tom, že Bůh existuje, ale také jako záznam Božího zjevování se ve skutečných spasení. Z tohoto důvodu je biblické zjevení Boha ve své podstatě progresivní a dosahuje plnosti v Ježíši Kristu, jeho Synu.

Ve světle Božího zjevení v Písmu lze o Bohu říci několik věcí.

I. Boží bytí

Ve svém bytí Bůh existuje sám o sobě. Zatímco jeho stvoření je na něm závislé, on je na stvoření zcela nezávislý. Je nejenom sám živý, ale je i životem pro svůj vesmír a v sobě má zdroj tohoto života.

Na samém počátku biblické historie Bůh toto tajemství svého bytí odhalil Mojžíšovi, když se mu zjevil na poušti v plápolajícím ohni uprostřed keře (Ex 3,2). Zvláštní bylo, že „keř v ohni hořel, ale nebyl jim stráven“. Pro Mojžíše to znamenalo, že oheň je nezávislý na okolním prostředí: byl živěn sám ze sebe. Takový je i Bůh ve své nejvlastnější podstatě – absolutně nezávislý na prostředí, kterému se rozhodl dát poznat. Tato vlastnost Božího bytí je zřejmě vyjádřena Božím osobním jménem Jahve a také v jeho sebezjevení: „Jsem, který jsem“, tj. „Jsem ten, který má bytí sám v sobě“ (Ex 3,14).

To dokládá i vidění, které měl Izajáš: „Hospodin, Bůh věčný, stvořitel končin země, není zemlený, není znavený... On dává zemlenému sílu a dostatek odvahy bezmocnému“ (Iz 40,28n). On je tím, kdo dává, a celé stvoření je příjemcem. Kristus nejjasněji vyjádřil toto tajemství slovy: „Nebot' jako Otec má život sám v sobě, tak dal i Synovi, aby měl život sám v sobě“ (J 5,26). Nezávislost jeho existence je typickou Boží vlastností. V celém Písmu se Bůh zjevuje jako Zdroj všeho, co existuje, živého i neživého světa, jako Stvořitel a jako Dárce života, který má život sám v sobě.

II. Boží podstata

Bůh je ve své podstatě duchovní bytost. Bezprostředně poté, co se zjevuje jako Stvořitel vesmíru, se také představuje jako Duch, který vnesl do tmy světa a do chaosu řád (Gn 1,2n). Podobně Kristus ukázal sa-

mařské ženě Boha jako cíl pravého uctívání: „Bůh je Duch, a ti, kdo ho uctívají, mají tak činit v Duchu a v pravdě“ (J 4,24). Za těmito dvěma tvrzeními je mnoho odkazů k duchovní podstatě Boha a Božího ducha. Je nazýván Otcem duchů (Žd 12,9) a často se používá spojení „Duch živého Boha“.

V tomto ohledu je nutné rozlišovat mezi Bohem a jeho stvořením, které je také duchovní. Když řekneme, že Bůh je pouze Duch, zdůrazňujeme, že není zčásti duchem a zčásti tělem, jak je tomu u člověka. Je Duchem bez podoby nebo části, a tudíž nemá fyzickou přítomnost. Když Bible hovoří o tom, že má Bůh oči, uši, ruce a nohy, je to ve snaze popsat smysly za pomoci orgánů, v nichž sídlí, neboť když nebudeme o Bohu mluvit ve fyzickém významu, nemůžeme o něm mluvit vůbec. To ale neznamená, že Bůh je v nějakém směru nedokonalý. Duch není omezenou formou existence, je dokonalou celostnou bytostí.

Řekneme-li, že Bůh je nekonečný Duch, dostáváme se zcela mimo svou zkušenost. Člověk je v prostoru a času i v poznání a moci omezen, ale Bůh je v podstatě neomezený a každá oblast jeho přirozenosti je neomezená. Jeho nekonečnost v čase nazýváme věčností, v prostoru všudypřítomností, v moci všemohoucností.

Jeho nekonečnost znamená, že je *transcendentní*, tzn. že přesahuje celý vesmír. Zdůrazňuje se tím jeho oddělenost jako Ducha, který je nezávislý na celém svém stvoření. Není uzavřen v něčem, co nazýváme přírodou, nýbrž je nad ní nekonečně vyvýšen. Dokonce i ty texty z Pisma, které mluví o jeho místním a dočasném zjevování se, kladou důraz na jeho vyvýšenost a všemohoucnost, na to, že jde o Bytost, jež stojí vně světa a je jeho svrchovaným Stvořitelem a Soudcem (sr. Iz 40,12–17).

Z Boží nekonečnosti zároveň vyplývá Boží všemohoucnost. Tím se chce zdůraznit jeho vše prostupující přítomnost a moc v rámci stvoření. Nestojí stranou světa jako pouhý divák, pozorující dílo svých rukou. Prostupuje vším organickým i anorganickým a působí zevnitř ven, z centra každého atomu i z nejnějnějších hnutí mysli, života a pocitů, v nekonečném sledu příčin a důsledků.

Texty Iz 57 a Sk 17 vyjadřují současně Boží transcendentnost i imanentnost. V prvním textu je jeho transcendentnost vyjádřena slovy „Toto praví Vznešený a Vyvýšený, jehož přebývání je věčné, jehož jméno je Svatý“ a jeho imanentnost slovy „[přebýváme] i s tím, jenž je zdeptaný a poníženého ducha“ (Iz 57,15). V druhém textu měl apoštol Pavel ve své promluvě k Athéňanům na mysli Boží transcendentnost, když řekl: „Bůh, který učinil svět a všechno, co je v něm, ten je pánem nebe i země, a nebydlí v chrámech, které lidé vystavěli, ani si nedává od lidí sloužit, jako by byl na nich závislý; vždyť je to on sám, který všemu dává život, dech i všechno ostatní.“ Potom dále charakterizoval Boží imanentnost slovy: „není od nikoho z nás daleko. Neboť v něm žijeme, pohybujeme se, jsme“ (Sk 17,24–28).

III. Boží charakter

Bůh je osobní bytost. Když toto řekneme, myslíme tím, že Bůh je rozumovou a inteligentní morální bytostí, že si uvědomuje sám sebe a sám o sobě rozhoduje. Je svrchovanou myslí, která je zdrojem veškeré rozumovosti ve vesmíru. Skutečnost, že myslící stvoření má nezávislý charakter je odrazem Božího charakteru, dokonalého ve své transcendentnosti a ima-

nentnosti.

SZ dosvědčuje osobního Boha, když hovoří o jeho sebezjevení i o vztazích k lidem, do nichž vstupuje. NZ jasně ukazuje, že Kristus promlouval k Bohu slovy, jež používají osoby, mezi nimiž existuje vztah. Z toho lze usoudit na některé duševní i morální Boží vlastnosti, podobné charakteru člověka. Objevují se různé pokusy seřadit Boží vlastnosti podle různých kritérií: duševních a morálních, sdělitelných a nedsdělitelných, vztahových a autonomních. Zdá se však, že Pismo žádou takovou klasifikaci nepodporuje; v každém případě Bůh přesahuje jakýkoli souhrn jeho vlastností. *Boží jména jsou označením jeho vlastností a ty se odкрývají v souvislosti s potřebami jeho lidu. Proto je přiměřenější biblickému svědectví posuzovat každou vlastnost jako Boží projev v konkrétní lidské situaci, na níž odpovídá: projevuje soucit v blízkosti biedy, trpělivost během putování nehodstinnou pouští, milost v situaci vědomí viny, milosrdenství jako odpověď na pokání. Tak se ukazuje, že Boží vlastnosti vyjadřují vztah, do něhož vstupuje s těmi, kdo cítí jeho potřebu. Bůh existuje v plnosti své přirozenosti v každém z těchto atributů, takže nikdy není jedné vlastnosti více než druhé, nikdy není více lásky než práva nebo více milosrdenství než spravedlnosti. Existuje-li jedna Boží vlastnost, o níž lze říci, že je všezahrnující a všeprostopující, pak je to Boží *svatost, od níž je třeba odvozovat všechny jeho vlastnosti, např. svatou lásku, svatý soucit, svatou moudrost.

IV. Boží vůle

Bůh je absolutně svrchovaný. To znamená, že má své vlastní plány a uskutečňuje je ve svém čase a svým způsobem. Jsou projevem jeho svrchované inteligence, moci a moudrosti. Neznamená to, že Boží vůle závisí na momentálních podmínkách, ale že Bůh jedná v naprostém souladu se svým charakterem. Jeho vůle je vyjádřením jeho moci a dobroty, a tak i konečným cílem veškeré existence.

Existuje však rozdíl mezi Boží vůlí, která přikazuje člověku, co má dělat, a mezi Boží vůlí, která určuje, co bude činit on sám. Teologové rozlišují mezi Boží *deklarativní vůlí*, již rozhoduje o čemkoli, co se má stát, a jeho *přikazující vůlí*, jejímž prostřednictvím ukládá svému stvoření jeho povinnosti. Deklarativní vůle se prosadí vždy, zatímco přikazující vůle se často pro lidskou neposlušnost nespíná.

Vezmeme-li svrchovanou Boží vůli za konečný základ pro vše, co se děje, ať už k tomu dojde s aktivním Božím přispěním, nebo to Bůh prostě připustí, rozlišujeme potom mezi aktivní Boží vůlí a jeho vůlí dovolující. Přítomnost hříchu ve světě musí být prisuzována Boží dovolující vůlí, protože hřích je v rozporu s Boží svatostí a dobrotou. Existují oblasti, v nichž je uskutečnění Boží vůle dominantní, a oblasti, kde je člověku ponechána svoboda k jednání. V Bibli vidíme působení obojí Boží vůle. Poselství, které zni celý SZ, vyjadřují slova Nebúkadnesara: „Podle své vůle nakládá s nebeským vojskem i s obyvateli země. Není, kdo by mohl zabraňovat jeho ruce a ptát se ho: Co to děláš?“ (Da 4,35) V NZ nalézáme působivý příklad Boží vůle, stojící v protikladu k lidské nevěře, když Ježíš volá nad Jeruzalémem: „.... kolikrát jsem chtěl shromáždit tvé děti, tak jako kvočna shromáďuje kuřátka pod svá křídla, a nechťlí jste!“ (Mt 23,37) Přesto Boží svrchovanost zaručuje, že veškerá Boží vůle poslouží věčnému účelu a že Ježíšova pros-

BŮH

ba: „Staň se tvá vůle jako v nebi, tak i na zemi“, bude vyslyšena.

Je obtížné uvést do souladu Boží svrchovanost s lidskou zodpovědností, protože plně nerozumíme podstatě Božího vědění a všem zákonům, které řídí chování člověka. Bible učí, že celý život je udržován Boží vůlí: „Neboť v něm žijeme, pohybujeme se, jsme.“ Tak jako pták může svobodně létat, ryba plavat v moři, tak také člověk má svou skutečnou svobodu ve vůli Stvořitele, který jej stvořil pro sebe.

V. Boží existence

Podstatou Božího života je společenství. Jedná se zde o nejvyšší Boží zjevení: Bible říká, že Boží život je od věčnosti životem společenství tří rovnocenných a rozlišitelných osob, Otce, Syna a Ducha a že Bůh toto společenství, které bylo v podstatě jeho vlastním, rozšířil až ke svému stvoření. To lze vyčíst i z Božího výroku, jímž vyjádřil svůj záměr stvořit člověka: „Učiníme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“ Šlo o výraz Boží vůle dát se poznat jako společenství, ale také toto společenství otevřít morálním tvorům, kteří byli stvořeni k jeho obrazu a jsou tedy schopni se z něj radovat. I když je pravda, že v důsledku hříchu člověk ztratil svoji způsobilost radovat se ze svatého společenství, platí také, že Bůh chce, aby se toto společenství obnovilo. Toto je velký cíl vykoupení: zjevení trojjediného Boha působícího k naší obnově, skrze vyvolující lásku, jež si na nás učinila nárok, vykupující lásku, která nás vysvobodila, a obnovující lásku, jež nás přetvořila pro společenství s ním. (*TROJICE)

VI. Boží otcovství

Bůh je osoba a vstupuje do osobních vztahů. Nejbližší a nejhlubší je přitom jeho vztah Otcovský. Kristus nejčastěji označoval Boha jako Otce a v teologii se toto označení používá pro první osobu Trojice. Jako Otec je v Písmu označován Bůh ve čtyřech typech vztahů:

Stvořitelé otcovství. Vztah Boha k člověku, kterého stvořil k svému obrazu, může být nejlépe a nejvýstižněji ilustrován na příkladu přirozeného otcovského vztahu mezi lidmi, neboť ten zahrnuje dar života. Když Malachiáš volal svůj lid k věrnosti Bohu a k vzájemné lásce, ptal se: „Což nemáme my všichni jednoho Otce? Což nás nestvořil jediný Bůh?“ (Mal 2,10) Izajáš ve své prosbě k Bohu, aby nezavrhl svůj lid, volá: „Ale nyní, Hospodine, tys náš Otec! My jsme hlína, ty náš tvůrce, a my všichni jsme dílo tvých rukou“ (Iz 64,8). Tento vztah může existovat především díky duchovní stránce lidské přirozenosti. V Listu Židům je Bůh nazýván „Otcem duchů“ (12,9 – KP) a v Numeri Bohem „duchů veškerého tvořstva“ (16,22). Když Pavel kázal na Areopagu, zdůraznil právě pomocí tohoto tvrzení pošetilost člověka, který byl obdařen rozumem a přitom uctívá modly ze dřeva a kamení. Citoval tehdy výrok, jehož autorem byl básník Aratus („neboť jsme skutečně jeho potomky“), aby ukázal, že člověk je Boží stvoření. Tato stvořenost člověka souvisí s obecným Božím otcovstvím. Bez Stvořitele-Otce by neexistoval člověk ani rodina lidstva.

Teokratické otcovství. Jde o Boží vztah k lidu, s nímž uzavřel smlouvu, k Izraeli. V tomto spíše kolektivním než individuálním vztahu byl Izrael jako lid Božím dítětem a měl tento vztah dítěte a Otce uznat a podle toho jednat: „Jsem-li Otec, kde je úcta ke

mně?“ (Mal 1,6) Poněvadž však smluvní vztah ve své duchovní podstatě představoval vztah vykupitelský, lze jej považovat za předobraz novozákonního Božího otcovství.

Plodící otcovství. Vztahuje se výhradně na druhou osobu Trojice, jíž je Syn Boží, jednorozený Syn. Jedná se o jedinečný vztah, který se nedá aplikovat na žádné stvoření. Když byl Kristus na zemi, mluvil nejčastěji o tomto vztahu, týkajícím se výhradně jeho a Otce. Bůh byl jeho Otcem, který ho zplodil ve věčnosti, což představuje nejhlubší a nekonečný vztah, jenž přesahuje naše chápání. Je zajímavé, že Ježíš při vyučování Dvanácti nikdy nepoužil výraz „náš Otec“, který by zahrnoval jeho i je. Po svém vzkříšení předal po Marii učedníkům vzkaz, v němž naznačil dva rozdílné vztahy: „vystupuji k Otci svému a Otci vašemu“ (J 20,17). Jsou ale tak úzce spjaty, že jeden se stává východiskem pro druhý. Jeho Synovství, byť na zcela jedinečné rovině, bylo základem pro synovství učedníků.

Adoptující otcovství. Ide o vykupitelský vztah, který se týká všech věřících, a v souvislosti s vykoupěním na něj lze pohlížet ze dvou hledisek: z hlediska zakotvení věřících v Kristu a z hlediska proměňujícího díla Ducha svatého v nich. Tento vztah k Bohu je základním vztahem všech věřících, jak Pavel připomenul křesťanům v Galacii: „Vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši“ (Ga 3,26). V tomto živém svazku s Kristem jsou přijímáni do Boží rodiny a stávají se předmětem obnovujícího díla Ducha svatého, který jim dává vlastnosti Božích dětí. Díky svému novému postavení (ospravedlnění) a vztahu (adopci-přijetí) k Bohu, svému Otci v Kristu, stávají se věřící účastníky Boží přirozenosti a rodí se do Boží rodiny. Toto výslovně zdůrazňuje Jan v úvodní kapitole svého evangelia: „Těm pak, kteří ho přijali a věř v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi; ti se nenarodili, jen jako se rodí lidé, jako děti pozemských otců, nýbrž narodili se z Boha“ (J 1,13). Proto jim náleží všechny výsady, vyplývající z tohoto vztahu mezi dítětem a Otcem („jsme-li děti, tak i dědicové“), Ř 8, 17.

Je zřejmé, že Kristovo učení o Božím otcovství je omezeno na vztah k jeho věřícímu lidu. Nemáme žádný záznam o tom, že by tento druh vztahu existoval mezi Bohem a nevěřícími. Není ani zmínka o tom, že by vykupitelské otcovství platilo pro všechny lidi. Ježíš ostře odpověděl provokujícím Židům: „Váš otec je ďábel“ (J 8,44).

V souvislosti s Božím otcovstvím se v NZ projevují ty nejvýznamnější stránky Božího charakteru – jeho láska, věrnost a laskavá péče. Zároveň s tím však nabývá na významu i lidská zodpovědnost, protože jako děti, které mají rády svého Otce, máme Hospodinu projevovat úctu, důvěru a láskyplnou poslušnost. Kristus nás učil modlit se nejen „Otče náš“, ale „Otče náš, ježi jsi na nebesích“, z čehož vyplývá z naší strany úcta a pokora.

BIBLIOGRAFIE. T. J. Crawford, *The Fatherhood of God*, 1868; J. Orr, *The Christian View of God and the World*, 1908; A. S. Pringle-Pattison, *The Idea of God*, 1917; G. Vos, *Biblical Theology*, 1948; H. Bavinck, *The Doctrine of God*, 1951; J. I. Packer, *Knowing God*, 1973; J. Schneider, C. Brown, J. Stafford Wright in *NIDNTT 2*, str. 66–90; H. Kleinknecht *et al.* in *TDNT 3*, str. 65–123.

R.A.F.

BUZÍ Otec Ezechiela (Ez 1,3). Židovskou tradici, že se jedná o Jeremjáše, je třeba striktně odmítnout, neboť se zakládá na nezaručeném předpokladu a pochybné etymologii. Byl to kněz, pravděpodobně sádokovec, a pocházel zřejmě z nejdůležitější kněžské rodiny, protože jeho syna odvedli do zajetí s Jójákínem (2 Kr 24,14–16). H.L.E.

BYLINY A KOŘENÍ Tato oblast zahrnuje jedlé rostliny, užívané v kuchyni nebo v lékařství, i když v přísném slova smyslu se bylinou rozumí nedřevnatá rostlina s opadavým olistěním a různou délkou života kořene. Tento přehled koření, zmiňovaného v Bibli, je doplňkem k heslům o *roślinách, *stromech, *kosmetice a jednotlivých plodinách.

Deše ve SZ běžně označuje trávu; *hāšir*, *'ešeb* a méně obvyklé *jārāk* (Dt 11,10; 1 Kr 21,2; Př 15,17) může znamenat trávu a také bylinu nebo zeleninu. *'Ōrōi* (2 Kr 4,39) se v Talmudu užívá jako „roketka zahradní“ či „mladá kapusta“ (*Eruca*), přičemž přesné označení zde není zcela podloženo důkazy (*Joma* 18b). Iz 26,19 hovoří spíše o rose světél (EP) než o rose na bylinách (KP). NZ užívá výraz *chorot* pro pícíny, *lachanon* pro byliny v běžně užívaném významu.

Koření je aromatická látka rostlinného původu, ve starověku na Blízkém východě vysoce ceněná. Karavany s kořením zakládaly obchodní cesty ze S Indie do Sumeru, Akkadu a Egypta ve velice rané době; později se tyto cesty staly důležitým faktorem ve vzájemném ovlivňování obou kultur. Do Palestiny se mnoho koření dováželo z Mezopotámie a Indie, ale řada běžně užívaných druhů rostla přímo tam. V SZ době byl palestinský obchod s kořením pečlivě chráněn. Šalomoun měl z vymáhání poplatků od karavan procházejících jeho říší značný příjem.

Koření a byliny jako kmín, kopr, skořice a máta se využívaly při přípravě jídla (Ez 24,10) a pro ochucení vína (Pis 8,2). Posvátné *kadidlo se vyrábělo z kadidla, čerstvé pryskyřice, vonných lastur, galbana a vonné třtiny (Ex 30,34), zatímco látky jako kasie, aloe a nard byly používány jako masti pro účely kosmetické (Est 2,12; Pis 4,14; Mk 14,3; J 12,3).

Mrtvým se do šatů, v nichž byli pohřbíváni, obvykle dávalo koření jako určitá forma balzamování. Šlo o směs myrhy a aloe (J 19,39) nebo častěji „vonné masti a oleje“ (L 23,56). I když v podstatě hnilobě nebránily, sloužily jako dezodoranti a dezinfekční prostředky.

Aloe (hebr. *'ahālīm* v Př 7,17; Nu 24,6, „dřevo aloe“; *'ahālōt* v Ž 45,9; Pis 4,14). Pravděpodobně dnešní *Aquilaria agallocha*, který roste ve V Bengálsku, Malajsku a některých oblastech Číny. Získávalo se z něho cenné koření, v biblických dobách užívané k parfémování oděvů a lůžek. Poněkud nejasný odkaz v Nu 24,6 by mohl napovídat, že tyto (nebo jim podobné) stromy rostly v Jordánském údolí, ale není jisté, zda Bileám stromy, o nichž mluvil, skutečně viděl.

Aloe v J 19,39 se váže ke zcela jiné liliovitě rostlině *Aloe barbadense*, též známé jako *A. vera*, rostoucí divoce v Jemenu a nyní hojně vysazované ve volné přírodě. Šťáva z jejích dužnatých mečovitých listů je hořká a užívalo se jí k balzamování.

Balzám (hebr. *š'ri*, *š'ri*, LXX *rhētīnē*). Tento produkt z *Gileádu, poněkud nejasně vymezené zeměpisné oblasti, se vyvážel do Egypta (Gn 37,25; 43,11)

a do Týru (Ez 27,17). Byl ceněn kvůli léčivým vlastnostem (Jer 46,11) a často se užíval ke kosmetickým účelům. Symbolizoval osvobození lidu z útlatku (Jer 8,22; 51,8). Jednalo se pravděpodobně o aromatickou klejoprskyřici nebo koření, ale původní význam slova není jasný a nelze ho připsat žádné z rostlin v Gileádu, i když se v této souvislosti hovoří o látce s podobným názvem, kterou z plodů *zaqqūm* (*Balanites aegyptiaca*) připravovali mniši v Jerichu. Někteří vědci si pod *š'ri* z Gn 37,25 představují mastix, hmotu vyrobenou z keře řečík lentišek (*Pistacia lentiscus*), jehož se v Palestině běžně užívalo pro léčebné účely a jímž Arabové ochucovali kávu a sladkosti a používali ho také jako zvýkací gumu. Antičtí autoři výrazem „balzám Gileádu“ označovali látku dnes známou jako mekkský balzám či pryskyřice (*Commiphora gileadensis*), která se dosud dováží do Egypta z Arábie. Mastix (hebr. *n'kō* 't = vonné věci – KP) z Gn 37,25; 43,11 mohl být exsudát z kmenů malého trnitého keře *Astragalus gummifer*. Roste na suchých svazích Íránu a Turecka a patří do čeledi bobovitých.

Černý kmín (hebr. *gešah*, KP vika, EP kopr). *Nigella sativa* neboli černucha je jednoletá rostlina, blíže příbuzná s černuchou damašskou, ale se zelenavě modrými květy a černými semeny. Její suché plody se vyklepávaly pruty (Iz 28,27), aby se zabránilo zničení aromatických olejnatých semen, která byla oblíbeným kořením starověkých Řeků a Římanů a i dnes se užívají na kořeněný chléb a jako karminativum. Viz též **Kopr** níže.

Henna. Pěstovaný keř (*Lawsonia inermis*; hebr. *kōper*, Pis 1,14; 4,13, KP cypř), kterému se daří v teplejších klimatických podmínkách, jaké převládají v Éngedi, kde měl Šalomoun své vinice. Jeho vonavými bílými květy se navzájem obdarovávali přátelé. Z rozdrčených listů se ve starověku vyrábělo kosmetický krém pro ženy, který dodával pokožce žlutou barvu. Potíraly se jím zejména dlaně, vousy mužů a dokonce i hřiva a ohony koní. Pokud některá takto ozdobená žena padla do zajetí Hebrejů, musela odstranit všechny stopy barviva (Dt 21,11–12). Oranžová nebo jasně žlutá barva byly pravděpodobně spojovány s pohanstvím.

Hořké byliny (hebr. *m'rorīm*; ř. *pikrides*). Bylinný salát tvořil součástí povinné hostiny o hodu beránka (Ex 12,8; Nu 9,11) a podle pořadí se jedl po ochutnání velikonočního beránka. Hořké byliny nebyly nazývány jednotlivě, ale v Mišně se určují jako hlávkový salát, čekanka, máčka, křen a mléč zelený, i když v biblických dobách tyto názvy zřejmě neexistovaly. Slova *m'rorīm* se sice jinde užívalo pro „hořkost“ (sr. Pl 3,15), ale snadno připravitelné velikonoční byliny připomínaly Izraelcům jejich spěch při odchodu z Egypta, nikoli jejich tanejši hořké pronásledování.

Kasie (hebr. *qiddā*, Ex 30,24; Ez 27,19; *q'si'oi*, Ž 45,9). Tato dvě slova, v Peš. a Targumě určovaná jako podobná, se tradičně vztahovala ke kůře *Cinnamomum cassia*. Jelikož se ale jedná o strom rostoucí na Blízkém východě, není pravděpodobné, že šlo o vonnou aromatickou látku užívanou v Ex 30,24 v oleji pomazání. Slovem „kasie“, podobně jako je tomu u jiných rostlinných produktů (např. ebeny), se ve starověku označovala jedna látka a tento název se později přenesl na jiný, dostupnější produkt s podobnými nebo lepšími vlastnostmi. Kasie a skořice byly parfém užívané v Římě při pohřbech v době, kdy zmizely V obchodní cesty. Užívalo se výrobků dnes známých pod těmito jmény.

Kmín (hebr. *kammōn*; ř. *kyminon*). Aromatické semeno z *Cuminum cyminum*, rostliny pocházející ze Z Asie a pěstované od nejstarších dob. Chutí a vzhledem připomíná kmín (*Carum carvi*) a používá se k ochucování jídel, zejména v době půstu, a říká se o něm, že má léčivé vlastnosti. Rostlina se dodnes vyklepává holemi, aby se uchovala malá křehká semena, která by kolo rozdrtilo (Iz 28,27). Zákonci a farizeové, kteří pečlivě platili desátky z kmínu, si od Ježíše vysloužili napomenutí za to, že opomíjeli důležitější věci (Mt 23,23).

Kopr (ř. *anethon*). Jednoletá okoličnatá rostlina (*Anethum graveolens*) s jemně členěnými listy a malými zelenavě žlutými květy. Semena a listy se ve starověku hojně užívaly pro kuchyňské a lékařské účely. „Kopr“ z Iz 28,27 viz výše u **Černý kmín**.

Koriandr (hebr. *gad*, Ex 16,31; Nu 11,7). O této malé jednoleté okoličnaté rostlině z oblasti Středozemního moře (*Coriandrum sativum*) se ví, že se jí už r. 1550 př. Kr. užívalo pro kuchyňské a lékařské účely. Její aromatické semeno, k němuž Izraelci přirovnávali mannu, mělo šedožlutou barvu a skrývalo se v kulatém plodu o průměru 4 mm.

Máta (ř. *hedyosmon*, Mt 23,23; L 11,42). Mnoho druhů čeledi hluchavkovitých (Labiatae) je voňavých, ale s největší pravděpodobností se používal druh *Mentha*, zřejmě máta dlouholistá (*M. longifolia*). Je to trvalá rostlina, asi 40 cm vysoká, s přeslenovitými květy slézové barvy. Máta obsahuje charakteristický éterický olej, a proto se používá jako koření. NZ odkazy však zmiňují jen přehnanou úzkostlivost farizeů, kteří dávali desátky i z nejběžnějších zahradních bylin.

Myrha (akkad. *murru*; hebr. *mōr*). Pryskyřičný exsudát z řezů na kmenech a větvích nízkého keřovitého stromu, buď *Commiphora myrrha* (dřívě *Balsamodendron myrrha*), nebo blíže příbuzného *Commiphora kataf*. Oba druhy pocházejí z J Arábie a přilehlých částí Afriky. Pryskyřice z ran vytéká v podobě „slz“, které tvrdnou a mají žlutohnědou barvu.

Myrha tvořila příměs v oleji svatého pomazání (Ex 30,23–33). Byla ceněna pro své aromatické vlastnosti (Ž 45,9; Př 7,17; Pis 3,6; 4,14; 5,5,13) a užívala se v obřadu ženského očisťování (Est 2,12) i v kosmetických přípravcích. Myrhu přinesli právě narozenému Ježíšovi mudrové (Mt 2,11), tvořila součást sedativa, které Ježíšovi nabídli na Golgotě (Mk 15,23) a spolu s aloe ji použili i při jeho pohřbu pro balzamování (J 19,39).

V Gn 37,25; 43,11 (hebr. *lōf*) vezli Izraelci ladanum (KP mirru), získané ze skalnatých růží *Cistus laurifolius* či *C. creticus* (= *C. villosus*). Jde o kruhové, trvale zelené keřky, s velkými bílými nebo růžovými květy, připomínajícími růže.

Nard (hebr. *nērd*; ř. *nardos*). Voňavý éterický olej, v Pis 1,12; 4,13n zmiňovaný jako parfém, je pravděpodobně stejná látka jako *lardu* z asyrsko-babylónských nápisů, který se získával z *Cymbopogon schoenanthus* (tzv. velbloudí trávy), běžného na pouštích v Arábii a S Africe.

V NZ byl nard (Mk 14,3; J 12,3) charakterizován jako *pistikēs*, což je nejasný výraz znamenající pravděpodobně „pravý“. Předpokládá se, že tento parfém se získával z éterického oleje kořenů *Nardostachys jatamansi*, rostliny příbuzné kozlíku lékařskému, jen s příjemnější vůní. Pochází z Himalájí a dodnes se užívá na vlasy.

Pryskyřice (hebr. *nāṭāp*; ř. *staktē*). Jedna z příměsí posvátného kadidla (Ex 30,34). Hebr. slovo označuje „kapání“, což vypovídá o tom, že svým původem je to exsudát ve formě kapek. V úvalu přicházejí dvě rostliny: balzám gileádský (*Commiphora gileadensis*), pocházející bez ohledu na název z J Arábie, a styrax (*Syrax officinale*) z palestinských kopců. Balzám gileádský je též známý jako opobalsám. Jde o keř s velkým množstvím větví, nižší než člověk, s malými trojčetnými listy. Styrax je malé strom s bílými květy. Z obou se pryskyřice získává řezou na větvích. Další možnost, *Liquidambar orientalis*, též známý jako styrax, je méně pravděpodobná, protože se jedná o strom rostoucí na Kypru, Rhodu a v Turecku.

Routa (ř. *peganon*, L 11,42). Trvalá bylina až 80 cm vysoká, dole keřovitá, s šedo zelenými, silně aromatickými listy. *Ruta chalepensis* roste na skalnatých místech Palestiny a jí podobná *R. graveolens* se již od starověku pěstovala v J Evropě. Routa měla velkou cenu pro své léčivé vlastnosti, připisovaly se jí dezinfekční a antiseptické účinky a užívalo se jí i při ochucování jídel. Kristus kritizoval farizeje za jejich úzkostlivé zákonitvívání v placení desátků z routy, zatímco důležitější věci pomíjeli.

Skořice (hebr. *qinnāmōn*; ř. *kinnamōmon*). Tradičně považovaná za produkt z *Cinnamomum zeylanicum*, rostliny z čeledi vavřínovitých, pěstované na Cejlonu a Jávě, ale je možné, že skořice, stejně jako kasie, byla pojmenována podle zatím neurčené rostliny, pro Izraelce snadněji dostupné na Sinaji. Užívalo se jí jako jedné z vonných látek na „olej svatého pomazání“ (Ex 30,23) a k navonění lůžek (Př 7,17); byla vysoce ceněna za krále Šalomouna (Pis 4,14) a uvádí se mezi vzácnostmi „velikého Babylónu“ (Zj 18,13).

Šafrán (hebr. *karkōm*, LXX *krokos*, Pis 4,14). Tato drahá látka se vyrábí z květů šafránu setého (*Crocus sativus*), který pochází z Řecka a Malé Asie. Sbírají se pouze oranžové čnělky a blizny, které se pak suší a balí. Ve starověku se šafrán užívalo jako potravinářského barviva a též v lékařství jako stimulantu a prostředku proti křečím. Starověcí Egypťané pomocí jiné rostliny, světlice (*Carthamus tinctorius*), z níž lze získat barvivo podobné šafránu, barvili šaty mumii.

Vonné koření, vonná třtina (hebr. *qānē*, Iz 43,24; Jr 6,20). Pod označením vonná koření se ve starověku prodávaly celé sušené oddenky puškorce (*Acorus calamus*), bažinaté rostliny čeledi arumovitých, které sloužily jako posilující a povzbuzující prostředek. Pochází z mírnějších oblastí Asie, ale byl přenesen do klimaticky náročnějších míst. Cukrová třtina, s níž bylo vonné koření také ztotožňováno, se na východě rozšířila až po SZ době. F.N.H. et al.

CAESAR Jméno větve aristokratické rodiny Juliů, která získala nadvládu nad římskou republikou triumfem Augustových (31 př. Kr.) a udržela ji až do smrti Nerona (68 po Kr.). Tato nadvláda (v L 3,1 nazvaná vláda, což je eufemistický termín) byla neuspořádanou směsí zákonných a společenských sil, jenž byla pro římskou tradici nová spíše monopolním vůdcovstvím než formou nebo teorií. Technicky vzato nešlo o monarchii. Její úspěch však způsobil úplné přeorientování vlády, takže po vyloučení rodiny Caesarů byla jejich pozice natolik institucionalizována, že jejich následníci převzali i jméno.

Jedním ze základů Caesarovy moci byl jeho rozší-

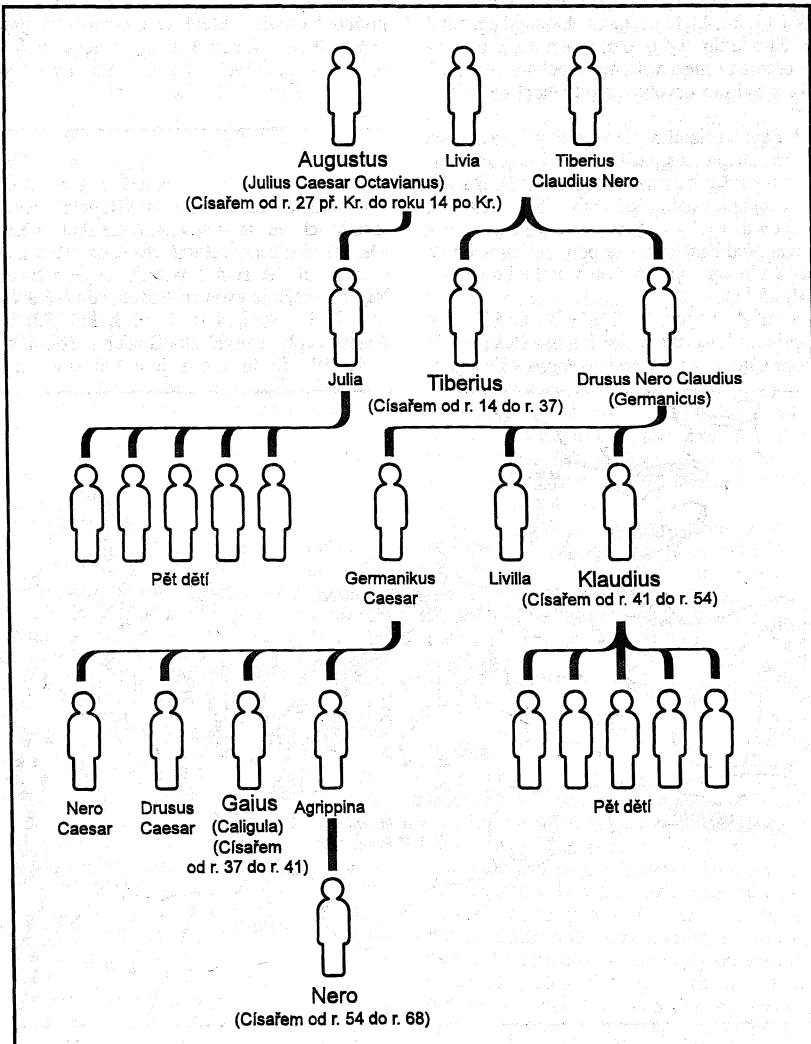
řeny dohled nad římskými silami, většinou v římských pohraničních provinciích. Mezi ně spadala i Judea, a proto se Pavel mohl odvolat k prokurátorovi. To by nebylo možné, kdyby guvernér byl plně odpovědným prokonzulem, čímž by se rovnal Caesarovi. Odtud také židovský zvyk mluvit o Caesarovi jako o králi (J 19,12.15). Panovnícká rodina byla z jejich hlediska monarchistická. I tam, kde Caesar neměl výkonnou moc ve svých rukou, se však vyskytuje tatáž terminologie (Sk 17,7; 1 Pt 2,13. 17). Síla helénistické tradice nadřazenosti království nad republikou byla proměněna všeobecnou přísahou osobní věrnosti císařskému domu a její spojení s císařským kultem anulovalo specificky římské pojetí postavení Caesara. Jeho kvazimonarchistická role každopádně zjednodušila imperiální úlohu Říma. Císařský kult však nastolil smrtelný problém pro křesťany (Plinius, *Ep.* 10, 96–97 a snad Zj 13).

NZ připomíná tyto císaře: v Evangeliích jsou to

Augustus (L 2,1), Tiberius a ve Skutcích Claudius (Sk 11,28; 17,7; 18,2) a také Nero.

BIBLIOGRAFIE Suetonius, *Životopisy dvanácti císařů*; Tacitus, *Letopisy*; CAH, 10–11; F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, 1977. E.A.J.

CAESAREA Nádherné město, které vybudoval Herodes Veliký na místě Stratonovy věže, stálo na středomořském pobřeží 37 km J od hory Karmel a asi 100 km SZ od Jeruzaléma. Jméno dostalo podle římského císaře Caesara Augusta. Byla to římská metropole Judeje a oficiální sídlo jak herodovských králů, tak i římských prokurátorů. Caesarea stála na velké karavanní cestě mezi Týrem a Egyptem, a proto představovala živé obchodní centrum pro obchod s vnitrozemím. Bylo to však také proslulé přímořské obchodní středisko, jehož přístav chránily důkladně vybudované vinolamy na S a J straně. V přístavním



Zjednodušený nákres julsko-klaudivské dynastie.

CAESAREA FILIPOVA

komplexu v Caesareji archeologové objevili klenbu, která ve 3. stol. po Kr. tvořila Mitrovu svatyni. Na nově odkryté části akvaduktu byl r. 1974 nalezen nápis legii, který se tak připojil ke dvěma už známým. Předpokládá se, že porfyrová socha císaře představuje Hadriana. Město bylo bohatě vyzdobeno paláci, veřejnými budovami a rozměrným amfiteátre. Významnou architektonickou stavbou byl rozsáhlý chrám zasvěcený Caesarovi a Římu, v němž stály ohromné císařovy sochy. Pozůstatky těchto zřícenin lze dodnes vidět na J straně Kaisarie v Šáronské rovině.

Caesarea měla, podobně jako ostatní NZ společenství středomořské oblasti, smíšené obyvatelstvo, takže docházelo k nevyhnutelným střetům mezi Židy a pohany. Když se stal prokurátorem Judeje Pilát, vybral si za své sídlo Caesareu. Evangelista a jáhen Filip přinesl křesťanství do svého domovského města a měl tam za hosty Pavla a jeho průvodce (Sk 21,8). Pavel vyšel z Caesareje při své cestě do Tarsu, když předtím unikl nepřítelům z řad Židů v Damašku (Sk 9,30). V Caesareji bydlil důstojník Kornélius a zde se také obrátil (Sk 10,1, 24; 11,11). Petr zde hlouběji pochopil povahu Božího království, protože poznal, že Hospodin zbořil přehradu mezi věřícími z pohanů a z Židů (Sk 10,35), a byl tím osvobozen od dělení na „čisté“ a „nečisté“.

Apoštol Pavel přistál v Caesareji při návratech z druhé a třetí misijní cesty (Sk 18,22; 21,8), zde učinil rozhodnutí navštívit Jeruzalém (Sk 21,13). Do Caesareje byl poslán k soudu před Félixem (Sk 23,23–33), a potom jej na dva roky uvěznil. V Caesareji se Pavel obhovořil před Festem a Agrippou a Festus ho na jeho vlastní žádost poslal v řetězech na loď do Říma k císaři (Sk 25,11).

BIBLIOGRAFIE. A. Negev, *IEJ* 22, 1972, str. 52n., tab. 8; L. I. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, 1975; *idem*, *Roman Caesarea: An Archaeological-Topogra-*

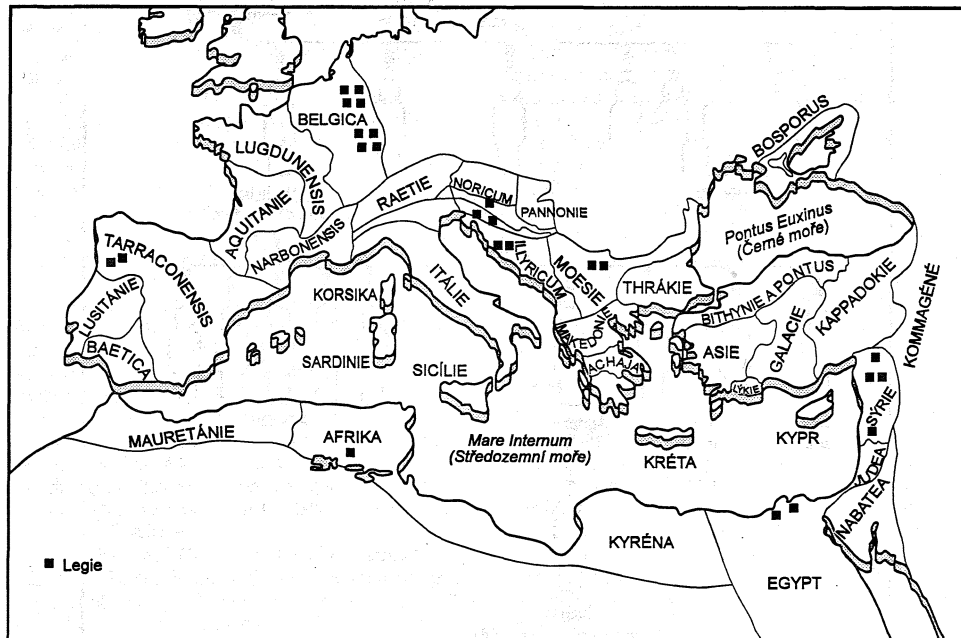
phical Study, 1975; C. T. Fritsch (ed.), *Studies in the History of Caesarea Maritima*, 1, 1975. R.K.H.

CAESAREA FILIPOVA Krásné místo na úpatí hory Chermónu u hlavního pramene řeky Jordánu, kde zaznělo známé Petrovo vyznání (Mt 16,13nn). Může se jednat o SZ Baal-gád, Baal byl božstvo, které zde uctívali v SZ časech. Řekové ho později nahradili svým bohem Panem a město dostalo název Paneas. Vlastní svatyně v něm měla název Panion. Když seleukovský panovník Antiochos III. zabral Ptolemaiovcům Palestinu (zároveň s Koilé Sýrií), odehrála se jedna z rozhodujících bitev právě u Paneady (200 př. Kr.). Herodes Veliký tam vybudoval mramorový chrám Augustu Caesarovi, který mu město daroval, a tetrarcha Filip město za vlády téhož císaře vyzdobil a přejmenoval je na Caesareu k císařově počtě. Dodatek „Filipova“ je přidán, aby se dala odlišit od přímořské *Caesareje (sr. Sk 8,40). Agrippa II. pak za Neronovy vlády město přebudoval a dal mu nové jméno Neronias, které se ovšem brzy zapomnělo. Město hrálo významnou roli v době křížových výprav. Jeho staré jméno Baniyas přetrvává až do dneška.

D.F.P.

CESTA

1. SZ užití: Kromě případů zřejmého doslovného užití existuje řada těsně souvisejících případů užití metaforického. Jsou odvozeny ze skutečnosti, že člověk, který jde po veřejné cestě, se stává známým, a cesta, kterou si zvolil, ukazuje na jeho cíl a záměry. Nejdůležitější je význam Božích záměrů a vůle, např. Ex 33,13; Jb 21,14,31; Ž 67,3; Př 8,22; Ez 18,25. Z toho vyplývá myšlenka Božích nařízení, sr. zejména Ž 119. „Cesta“ označuje obecné chování člověka,



Římské impérium na začátku vlády Tiberia Caesara r. 14 po Kr. Postupné šíření římské nadvlády na východě vedlo ke změně organizaci provincií, zvláště v Malé Asii v době Pavlově.

ať už dobré nebo špatné, a dokonce i chování zvířat, např. Ž 1,1,6; Př 30,19n. Tyto způsoby užití se běžně vyskytují i v kumránské literatuře.

2. NZ užití: Za zmluku stojí dva směry, jakými se SZ úzus rozvinul. V Mt 7,13n (sr. L 13,24) jsou proti sobě postaveny dvě cesty, kterými může člověk jít. Nejstarší doklad této myšlenky najdeme v Kumránu (1QS 3.13–4.26); je běžná v rabínské literatuře a rozvinula se v *Didaché*, *Barnabášově listu* a v pozdějších spisech církevních otců. Ve Sk 9,2; 19,23; 22,4; 24,14.22 se dozvídáme, že „cesta“ bylo nejstarší označení, které pro sebe přijala křesťanská církev. Částečně zde jde o rozšířený úzu, který nacházíme již ve SZ; sr. Iz 40,3 s 40,10n, kde je zřetelné, že Boží lid je veden po Boží cestě. Na základě Mt 7,14 jí lze také vysvětlit jako cestu spasení. Snad nejdůležitější text je J 14,6, protože zde o sobě Kristus říká, že představuje souhrn všech prostředků, jenž jako „Cesta“ vedou k Bohu.

BIBLIOGRAFIE. E. Repo, *Der „Weg“ als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, 1964; G. Ebel, *NIDNTT* 3, str. 933–947. H.L.E.

CESTOVÁNÍ V BIBLICKÝCH DOBÁCH

V biblických dobách se cestovalo po zemi i po vodě. V nejstarší historii Blízkého východu, obzvláště v Mezopotámii a v Egyptě, byly nejlepším prostředkem k obchodu a cestování řeky a pobřežní vody. Jednotlivé vesnice začaly spojovat stezky pro koně a na křivovatkách těchto cest vznikaly nové vesnice. S rozvojem mezinárodního obchodování vznikly nové cesty po zemi i po moři. Země ve Středomoří dávaly přednost cestování po moři kvůli příznivému podnebí, tvaru pobřeží i přístupu do jiných oblastí (sr. 1 Kr 9,26nn; *Pavlovy cesty). Palestina byla životně důležitým mostem mezi Eurasií a Afrikou jak pro cestovatele po moři, tak po souši, a hrála velice důležitou roli v komunikaci i v obchodu. Se vznikem římské organizace a s rozvojem sítě cest se rozvinulo v biblickém světě i cestování a bylo důležitou podmínkou pro šíření evangelia.

I. Starozákonní doba

Na počátku SZ období bylo cestování po souši relativně omezeno a dá se říci, že se týkalo hlavně vojska a karavan. I když se obyvatelé snažili setrvat ve své domovské oblasti, aby neztratili status občana, existují důkazy o skupinové migraci během střední doby bronzové. Relativně rozšířená obchodní říše *Ebla z konce 3. tis. př. Kr. sahající od Středozemního moře k Perskému zálivu měla solidní komunikace, a tak se na Blízkém východě dalo cestovat dlouho před dobou praotců.

Pro cesty nebo stezky existuje celá řada hebr. slov. Nejlépe odpovídají cestám starověku hebr. výrazy *dereke* – ta, po níž se jde pěšky, a *m'sillah*, což znamená zarovnaní a vyplnění stezky. I když důkazy, které máme, nejsou uzavřeny, zdá se, že před římským silničním systémem organizované budované cesty neexistovaly. Vyskytovaly se pouze stezky prošlapané lidmi nebo zvířaty. Některé byly dobře udržované, jako např. cesty do středisek provincií nebo do útočistých měst (Dt 19,3), ale jejich údržba především spočívala v odstranění kamenů a omezením zarovnavání povrchu (sr. Iz 40,3; 62,10). Tiglat-pileser I. (1115–1077 př. Kr.) z *Asýrie používal odborníky ke stavbě mostů a k urovnání cest pro povozy a obléhací stroje.

Jakýsi egyptský spisovatel popsal o století dříve palestínské cesty jako „plné kamenů a oblázků, ... zarostlé rákosou, hlohem a ostružinám“ (*ANET*, str. 478a). Takové odkazy se týkají nedlážděných cest. Dokonce i královské cesty Peršanů, včetně 2 600 km hlavního spojení mezi Sardami a Šúšanem, byly sice uměle vytvořeny, ale neměly dláždění, snad jen v těsné blízkosti města. Dlážděné ulice existovaly zřejmě jen v některých městech (např. Ninive, Babylón). Tyto komunikace používali putovníci, karavany, oficiální poslove a vojska; běžní cestující z důvodů bezpečnosti raději cestovali s karavanou (sr. Sd 5,6).

Obvykle chodili lidé pěšky, i když se ve starověku používal k jízdě i na nošení nákladu osel. Povozy a koně sloužily pro vojenské účely. Těžký náklad a snad i lidi vozily také povozy tažené vepří (Gn 46,5). Později se začalo též využívat velbloudů. Důležitou úlohu měla stále doprava po řece a při pobřeží. Málo se ví o místech odpočinku, ale zdá se, že před vybudováním římské infrastruktury se musel cestovatel o sebe postarat sám (Joz 9,3–14). Lidé většinou putovali za obchodem, někdy se vydávali na cesty při příležitosti náboženských svátků, kvilů válek, hladomoru nebo z podobných důvodů.

Silnice plnily úlohu mezinárodních cest, jež byly propojeny místními komunikacemi. Např. V–Z cesty v Palestině vedly mezi „přimořskou cestou“ (Iz 8,23; tzv. Via Maris) a „Královskou cestou“ (Nu 20,17). „Přimořská cesta“ vedla z Egypta podél pobřeží Palestiny, potom zahýbala do vnitrozemí k Megiddu, kde se rozdělovala a hlavní část pokračovala na S do Damašku a dál do Mezopotámie. „Královská cesta“ také vedla S–J směrem mezi edómskou Bosrou a Damaškem a spojovala jak Arábii, tak Egypt se S. Menší S–J palestínské cesty vedly podél Jordánského údolí a kolem centrálního horského hřebenu. Hlavní cesty byly propojeny rovnoběžnými trasami, např. silnicí z Jeruzaléma do Jericha (viz *LOB*). Cestování po moři v Izraeli nebylo běžné, i když pobřeží Palestiny míjely lodě, které pluly z Esjón-geberu Akabským zálivem. Jonášův útek je důkazem toho, že ve SZ době se mohli lidé plavit na nákladních lodích (**LODEAČLUNY*; **OBCHOD*).

Mezinárodní cesty na souši spojovaly důležitá města Egypta, Mezopotámie, Sýrie a Malé Asie. Dvě hlavní cesty vedoucí Palestinou spojovaly Arábii a Egypt s Damaškem. Odtamtud vedla jedna cesta do Babylónu přes Tadmór (2 Pa 8,4) a Mari, druhá na S do Karkemíše, Z od Cháranu a Ašúru, potom na J do Babylónu a Perského zálivu. Cesta na S od Karkemíše spojovala toto město s chetejským Kanišem v Malé Asii.

II. Novozákonní doba

V NZ době bylo cestování díky římské organizaci a moci relativně bezpečné a pravidelné. Důkazem toho jsou Evangelia i Skutky, kde se běžně píše o cestování na menší i větší vzdálenosti. I když někteří antičtí autoři vzbuzují dojem, že cestování (zejména po moři) bylo lépe se vyhnout, ti, kteří skutečně cestovali, jako Plinius a Filón, potvrzují obraz, který poskytuje NZ. Běžně se plánovaly cesty po zemi i po moři a bez ohledu na velké vzdálenosti se slibovaly opětované návštěvy (např. Ř 15,24n; Sk 15,36; 18,18–21). Jednalo se o cesty v rámci Římského impéria; cesty do cizích zemí, i když ne neznámých, byly výjimkou.

Co se týče Palestiny, Evangelia zaznamenávají pravidelné přesuny lidí včetně každoročních cest do Je-

ruzálema o Velikonocích (L 1,39; 2,3–5,41nn; *Ježíš Kristus, jeho život a služba). Tyto cesty se většinou podnikaly pěšky a trvaly určitý počet dní, např. 5 dní z Nazareta do Jeruzaléma. Protože římská síť cest vznikla v Palestině až koncem 1. stol. po Kr., cestovalo se po starším typu cest (IEJ I, 1950, str. 54nn). Za nejvýznamnější pokládáme *Pavlovy cesty. Plně využil možnosti cestovat po římském světě. Vládní podpora loďní dopravy, vyhlazení pirátů na moři i banditů na souši za Augusta, rozsáhlý systém silnic do Říma – to vše křesťanskému cestovateli nesmírně pomáhalo. Křesťanství se vlastně zeměpisně strukturovalo nejdříve podél velkých cest vedoucích do Říma. Příkladem může být Pavlova V cesta s odbočením do Makedonie, které bylo důsledkem Božího vedení (Sk 16,6–10). Vedla z Caesareje přes syrskou Antiochii, Laodikeu, Efez, po moři do Korintu, potom do Brundisia nebo Puteoli a po souši do Říma.

První silnici, kterou dal Řím postavit, byla Via Appia, s jejíž stavbou se začalo r. 312 př. Kr. Cesty byly dobře plánované i konstruované a vedly, pokud to bylo možné, přímočaře. V podstatě poskytovaly možnosti, kterým se mohl vyrovnat až objev železnice o mnoho století později. Velké silnice byly dlážděné a měly šířku 6–8 m; menší cesty byly vysypané písekem nebo vyštěrkované a měly vypouklý profil, který se na okrajích snižoval do příkopů. Protože silnice měly velký strategický význam, většinou je stavěla vojska, ale Augustus jmenoval r. 22 př. Kr. trvalé komise pro stavbu silnic. Josephus píše, že Vespasianus měl během prvního židovského povstání (BJ 3. 118) ve svém vojsku odborníky na silnice. Na silnicích stály každých 1 000 kroků (1 480 m) milníky, jež vyznačovaly vzdálenost od počátku silnice nebo nejbližšího města. Dnes pro nás představují velmi cenný zdroj informací. Cestující měli k dispozici mapy těchto cest zřejmě i s vyznačením míst, kde je možné si odpočinout, a s odhady vzdáleností – a to jak na zemi, tak na moři. Více či méně kompletní itineráře byly nalezeny z doby až po NZ, ale určitě existovaly i předtím, protože z nich čerpal informace Strabón (64 př. Kr.–19 po Kr.) a další zeměpisci.

Silniční síť sloužila kromě vojenských účelů také k doručování pošty a používali ji i další cestovatelé. Královský kurýr nejenom zprostředkoval komunikaci, ale rovněž poskytoval dopravu vládním úředníkům. Obyčejní lidé se museli o dopravu postarat sami a stejně tak si museli sami zajistit i posílání dopisů, jako tomu bylo v případě apoštola Pavla. Každých 25 římských mil se nacházela místa k odpočinku, kde bylo možné vyměnit koně. Mezi nimi existovaly ještě dvě zastávky. Zde se však péče poskytovala pouze kurýrům a úředním osobám. Obyčejný člověk mohl přespát v hostinci, který patřil soukromému majiteli. Některá tato zařízení nabízelá jídlo a ubytování, jiná pouze nocleh. Celkově měla nízkou úroveň, i když snad hostince ve V provinciích měly lepší kvalitu. Mnoho hostinců mělo blízko k nevěstincům. Proto se v nejstarší křesťanské literatuře klade takový důraz na *pohostinnost. Za den se dalo urazit pěšky asi 16 římských mil, koňmo nebo vozem asi 25 mil. Při některých příležitostech kurýři nebo úředníci urazili 100 mil za den, ale na druhé straně Ciceronovy dopisy ze Sýrie přišly až za 50 a 100 dní. V zimě se cestování značně zpomalilo nebo úplně zastavilo, a to hlavně v horách nebo na náhorních plošinách. Stejně tak loďní doprava ustala přinejmenším od plůli listopadu do poloviny března. Nejlepším obdobím pro

plavbu bylo rozmezí mezi 26. květnem a 14. zářím (Sk 27,9nn). Také převládající směr větru určoval kurzy lodí. Pavel používal obchodní lodě, jejichž pohyb byl podřízen požadavkům nákladu, a vypadá to, že se vyhýbal pravidlům, která přivázela Židy z diaspor do Jeruzaléma o Velikonocích (Sk 20,1nn). Při poslední cestě do Říma plul na dvou lodích s obilím (*LODĚ A CLUNY).

Cestování po souši se podobalo cestování v době SZ. Většinou se chodilo pěšky. Úředníci, kteří měli zvláštní povolení, mohli využít sítě služeb určené pro kurýry a jezdili koňmo nebo na vozech. Používaly se různé druhy lehkých povozů (sr. Sk 8,29 – cestovní vůz) a někteří obyčejní cestující jezdili na dobytčích vozech, otevřených nebo krytých. Existoval dokonce vůz, který si člověk mohl řídit sám, *essedum!* Poslové, vojenská jízda (s Pavlem, Sk 23,23n.32) a někteří cestující jezdili na koních pokrytých přehozenou látkou, ale bez sedla; osel měl těžký úkol nosit náklad, jak je tomu i dnes. V NZ době cestovali jak jednotlivci, tak celé skupiny. Po říši se pohybovali vládní úředníci, obchodníci, lidé hledající práci především ve velkých městech, studenti, ubírající se do středisek učenosti, a nemocní, kteří hledali uzdravení ve svatyních. Větší množství lidí většinou putovalo za hrami nebo kvůli náboženským slavnostem. Nejednalo se jen o židovské svátky, ale i velké slavnosti v Řecku a Itálii. Mezi cestovatele patřili také první křesťané, kteří využívali možnosti své doby k šíření evangelia a vzájemné korespondenci.

BIBLIOGRAFIE. LOB; M. Avi-Yonah, „The Development of the Roman Road System in Palestine“, IEJ 1, 1950–1; C. Singer et al. (ed.), *A History of Technology*, 1, 1967; 2, 1972; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1967; L. Casson, *Travel in the Ancient World*, 1974. G.G.G.

CIHELNA Pec na vypalování hliněných cihel. Na biblickém Východě představovaly sice nejlevnější a nejběžnější stavební materiál cihly vysušené sluncem, neměly však velkou trvanlivost (např. v deštivém počasí). Pálené *cihly byly téměř nezničitelné. V Mezopotámii se používaly na obklady, dlažbu apod. už od nejstarších dob při stavbě důležitých budov. V Palestině a Egyptě však nejsou v předřímské době známy. Proto se cihelny nacházejí pravidelně v Mezopotámii, ne však u řek Nilu či Jordánu. V 2 S 12,31 a Jr 43,9 je termín *malbēn* překládán jako „cihelna“ (zdá se však, že to není zcela správné), v Na 3,14 jako „forma na cihly“. Slovo *malbēn* v 2 S a Na označuje pravoúhlou dutou dřevěnou formu na výrobu cihel pálených na slunci, u Jeremjáše je tímto pojmem označen chodník z pravoúhlých cihel v Tachpanchésu. Ve 2 S 12,31 znamená, že David podrobil Amónovce těžké práci (ve slovese čti *d* místo *r*, jsou to v hebr. velmi podobná písmena) s pilami, železnými špičáky, sekýrami a cihelnými formami (místo *malbēn* je zřejmě *malkeh*, MT *Q'ré*).

„Ohnivá pec“, do níž za trest hodili Danielovy tři přátelé (Dn 3,6.11.15.19–23), byla s velkou pravděpodobností vypalovací pec na cihly, jedna z těch, které musely zásobovat Nebúkadnesarův Babylón pálenými cihlami. Slovo *'attūn* = pec, které se zde vyskytuje, lze zřejmě ztotožnit s asyro-babylónským *utūnum* = pec, cihelna. Nebúkadnesarova krutá vláda je dosvědčena nejen v knize Daniel (Jr 29,22, ale také v zápisech té doby: v babylónském dopise z r. při-

blíže 1800 př. Kr. a v asyrském soudním nařízení z období kolem r. 1130 př. Kr. se píše o lidech, kteří byli (či měli být) za trest vhozeni do pece; viz G. R. Driver, *AfO* 18, 1957, str. 129 a E. F. Weidner, *AfO* 17, 1956, str. 285–286. V Ž 21,10 je tato praxe zmíněna jako přirovnání. O tom, že „ohnivá pec“ je cihelna, viz zmínku o plamenech podobných novodobých cihel, osvětlujících oblohu poblíž Babylónu od R. Koldewey, *The Excavations at Babylon*, 1914, str. 81–82. Cihelny starověkého Babylónu mohly vypadat jako velké pece na pálení keramiky, jež byly vykopány v Nippuru a zobrazeny in B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 1, 1920, str. 234 a obr. 55–56.

K.A.K.

CIHLA Podlouhlá kostka bláta či hlíny, obvykle pravouhlá, sušená na slunci nebo pálená v peci. Nejběžnější stavební materiál starověkého biblického světa. Cihly, zprvu tvarované rukama, se brzo začaly vyrábět v otevřených pravouhlých dřevěných formách. Bláto se smíchalo s pískem, sekanou slámou apod., cihly se vyrovnávaly do dlouhých řad a nechávaly se vyschnout; viz Petrie, *Egyptian Architecture*, 1938, str. 3–13; Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*⁴, 1962, str. 48–50. Cihly často nesly otisky: v Egyptě to bylo jméno faraóna nebo budovy, v níž byly použity, v Babylónii též jméno krále a dedikaci, známe např. pět různých otisků Nebúkadnesara. O této praxi o Nebúkadnesarově technice výroby cihel viz R. Koldewey, *Excavations at Babylon*, 1914, str. 75–82 vč. obrázků.

Cihly sušené na slunci představovaly v Mezopotámii univerzální stavební materiál. Pálených cihel se užívalo na obklady a dlažby (sr. též Gn 11,3). V Egyptě se ze sušených cihel budovaly běžně všechny stavby kromě nejdůležitějších a nejtvrdejších budov (např. kamenných chrámů a hrobů). Pálené cihly nejsou téměř až do římské doby známy. Používalo se různých druhů pojava.

Ex 5,6–19 přesně odráží výrobu cihel ve starověkém Egyptě v 19. a 20. dynastií (13.–12. stol. př. Kr.), kdy se běžně používalo slámy, protože takto vyrobené cihly se ukázaly jako mnohem pevnější. Na papýru z té doby podává jeden úředník zprávu o svých dělnících: „Denně vyrábějí svou stanovenou dávku ci-

hel“, zatímco druhý si stěžuje: „... v Kenkentu... nejsou ani lidé, kteří by dělali cihly, ani sláma v okolí“; sr. R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 106, 185. Pojivem ovšem není sláma, nýbrž kyselina, která vzniká při jejím chemickém rozkladu a způsobuje větší tvárnost hlíny. Tento účinek (ne ovšem chemický proces) lidé zřejmě dobře znali. Viz A. A. McRae in *Modern Science and Christian Faith*, 1948, str. 215–219, podle E. G. Achesona, *Transactions of the American Ceramic Society* 6, 1904, str. 31; další komentář a odkazy in Lucas, *op. cit.*, str. 49; a sr. též C. F. Nims, *BA* 13, 1950, str. 21–28.

V Palestině byly sluncem sušené cihly též běžné, hradby měst a zdi domů se většinou stavěly z cihel na kamenném základu.

V souvislosti s „pálením kadidla na cihlách“ (Iz 65,3) sr. oltáře z hlíněných cihel z velmi starého období v Megiddu, *ANEP*, str. 229, obr. 729. (*ARCHITEKTURA, *OPEVNĚNÍ).

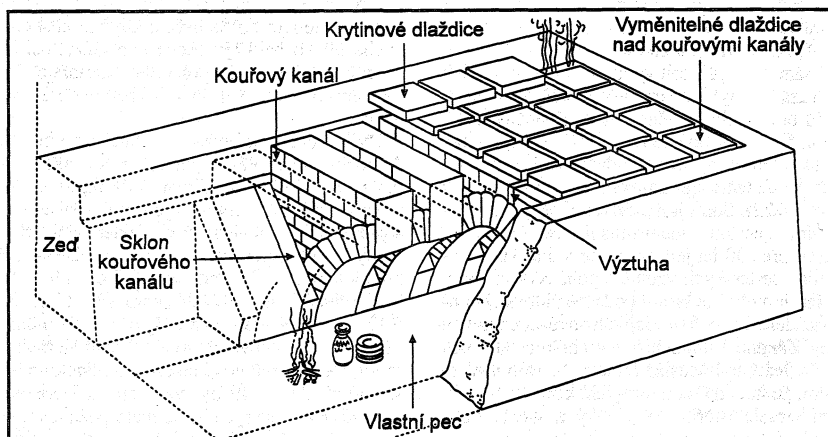
BIBLIOGRAFIE. K. A. Kitchen, „From the Brickfields of Egypt“, *TynB* 27, 1976, str. 137–147. K.A.K.

CÍRKEV

I. Pojem

Slovo „církev“ pochází z řeckého adjektiva *kyriakos*, které je užito ve spojeních *kyriakon doma* nebo *kyriakē oikia*, což znamená „dům Páně“, tj. místo křesťanských bohoslužeb. „Církev“ v NZ je překladem ř. *ekklesia* a většinou označuje místní shromáždění křesťanů – nikdy ne dům či budovu. Ačkoli často mluvíme o těchto shromážděních kolektivně jako o NZ církvi nebo rané církvi, žádný NZ pisatel neuzivá výraz v tomto kolektivním smyslu. *Ekklesia* znamenalo shromáždění nebo společenství. Nejběžnější užití označovalo veřejné shromáždění řádně svolaných občanů, což bylo obvyklým jevem ve všech městech (mimo Judsko), kde se zvěstovalo evangelium (např. Sk 19,39). *Ekklesia* se také užívalo mezi Židy (LXX) pro *shromáždění Izraele, které bylo ustanoveno na Sinaji. Svolávali se při něm muži před Hospodina v čase výročních slavností (Sk 7,38).

Ve Sk, Jk, 3 J, Zj a prvních pavlovských listech znamená „církev“ vždycky místní shromáždění. „Církev v celém Judsku, Galileji a Samaří“ (Sk 9,31) lze



Pec na keramiku, objevená v Nippuru.

CÍRKEV

považovat za výjimku, ale singulár tu může být distributivní (sr. Ga 1,22) nebo je spíše odvozen ze skutečnosti, že verš uzavírá oddíl o tom, jak byla „církev v Jeruzalémě“ (Sk 8,1) pronásledována a její členové rozptýleni. I když každý místní sbor je „církev Boží“ (1 K 1,2), Pavel tohoto termínu nepoužívá ve spojení se svým učením o ospravedlnění a spasení a také nápadně chybí v jeho diskusích o Židech a pohanech v Ř 9–11. V pozdějších listech Koloským a Efezským Pavel generalizuje své užití pojmu „církev“ k označení nikoli ekumenické církve, ale duchovního a nebeského významu každého místního „těla“, které má Krista za svou „hlavu“, a jemuž Bůh zjevuje svou moudrost stvoření „nového člověka“, přesahujícího všechny rasy a třídy. V Božím plánu je jen jedna církev, jedno shromáždění všech, kteří jsou poddáni Kristovu vedení. Na zemi je však církev mnohočetná, existuje všude, kde se dva nebo tři sejdou v jeho jménu. Není třeba vysvětlovat vztah mezi jednotlivcem a množstvím. Jednotlivý věřící i církev se současně nacházejí zde na zemi i „v nebi“. Žd 12,23 nám stává před oči obraz nebeského „shromáždění“ (*ekklēsia*), ale to je založeno na modelu „shromáždění Izraele“ na Sinaji a není jisté, zda „prvorození“, kteří do něj patří, jsou lidské či nebeské bytosti. Podobně Ježíšova „církev“ z Mt 16,18 nemusí být totožná s Pavlovým pojetím „církev“. Ježíš mohl myslet shromáždění svých apoštolů, aby formovali pod jeho vedením „obnovený dům Davidův“ (sr. Mt 19,28; Sk 15,16), jehož prostřednictvím by mohlo přijít spasení k pohanům (Ř 15,12). (V Mt 18,17 se „církev“ myslí synagoga.) Pavel přirovnává místní sbor k „tělu, jehož údý na sobě vzájemně závisejí (1 K 12,12n), a ke stavbě budovy, konkrétně k „chrámu Božího Ducha (1 K 3,10n). Existují i metafory růstu a také obraz opatřovaného stáda (Sk 20,28; 1 Pt 5,2). „Církev“ není synonymem „Božího lidu“, ale spíše *působnosti* „Božího lidu“. Obrazy „příchozích a cizinců“ (1 Pt 2,11) charakterizují Boží lid ve světě, ale nepopisují církev, tj. lid shromážděný s Kristem uprostřed (Mt 18,20; Žd 2,12).

II. Církev v Jeruzalémě

Církev v křesťanském smyslu se objevila poprvé v Jeruzalémě po Ježíšově nanebevstoupení. Vytvořila ji převážně galilejská skupina Ježíšových učedníků spolu s těmi, kdo odpověděli na kázání apoštolů v Jeruzalémě. Její členové se považovali za vyvolené zbytek Izraele určený k tomu, aby našel spásu na Siónu (Jl 3,5; Sk 2,17n), a za obnovy Davidův stánek, který sám Ježíš přislíbil vybudovat (Sk 15,16; Mt 16,18). Jeruzalém byl Bohem určen dějiště událostí pro ty, kdo očekávali konečné naplnění Božích slibů (Sk 3,21). Skupina pokřtěných věřících navenek vzbuzovala dojem sekty uvnitř judaismu. Profesionální řečník ji označil za „nazorejci sektu“ (Sk 24,5.14; sr. 28,22). Sami její přívrženci nazývali svou odlišnou víru „cestou“. Judaismus ji více či méně toleroval něco přes 30 let její existence v Judsku, s výjimkou jejich sesterských vztahů s pohanskými sbory v cizině. Příčinou byl ovšem v podstatě židovský charakter jeruzalémské církve. Její členové akceptovali požadavky Zákona i bohoslužbu v chrámu, ale lišili se vírou, že Ježíš byl Mesiáš Izraele, že Bůh sám to dokázal tím, že ho vzkřísil z mrtvých, když trpěl kvůli vykoupení Izraele. Věřili, že „veliký a slavný den“ Páně se odehrál právě tehdy a vyvrcholil konečným zjevením Mesiáše v soudu a slávě.

Jejich odlišné praktiky spočívaly ve křtu ve jméno Ježíše, v pravidelné účasti na shromážděních, kde jim apoštolové dávali různé pokyny, a ve „společenství“ po domech, které Lukáš charakterizoval jako „lámání chleba a modlitbu“ (Sk 2,41–46). V čele církve stálo dvanáct (galilejských) apoštolů, zvláště *Petr a *Jan, ale brzy vedení přešlo na *starší podle normálního židovského způsobu, s *Jakubem, bratrem Páně jako vedoucím (Ga 2,9; Sk 15,6n). Jakubovo předsednictví se upevňovalo po většinu období existence jeruzalémské církve, snad už od 30. let (Ga 1,19; sr. Sk 12,17), až do jeho popravě asi r. 62 po Kr. Mohlo se snadno souviset s mesiášským pojetím církve. „Davidův trůn“ byla velmi doslovně chápána naděje mezi věřícími Židy, a Jakub pocházel také „z domu a rodu Davidova.“ Považovali jej snad za prvoplátného správce nebo zastupujícího knížete do doby osobního návratu Mesiáše? Eusebius udává, že po Jakubovi nastoupil na jeho místo Ježíšův bratranec Šimon, syn Kleofášův, a že Vespasianus po dobytí Jeruzaléma r. 70 nařídil vyhledat všechny z Davidova rodu, aby tak mezi Židy nezůstal nikdo z královské rodiny (EH 3. 11–12).

Církev se rozrostla (Sk 21,20) a jejími členy se stali i kněží a farizeové (6,7; 15,5). Od začátku v ní bylo mnoho *helénistů, řecky mluvících Židů z diaspory, kteří přišli jako poutníci na svátky, nebo z různých příčin setrvali v Jeruzalémě. Tito Židé byli často bohatší než jeruzalémští a svou zbožnost stavěli na odívání, že přinášeli „almužny svému národu“ (sr. Sk 24,17). Když církev přijala praxi vzájemného podporování, vynikl jako dobrodinec *Barnabáš z Kypru (Sk 4,34–37), a jelikož vznikla potřeba komise pro rozdělování podpory, bylo pro tento úkol ustanoveno sedm mužů. Podle jmen šlo zřejmě o helénisty (6,5). Právě tento helénistický prvek byl nejspíš příčinou, proč evangelium přesáhlo úzké hranice judaistického křesťanství a stalo se dynamickým hnutím v okolních zemích. *Štěpán, jeden ze sedmi, se dostal do rozepře v helénistické synagoge v Jeruzalémě (snad byl jejím členem i Saul z Tarsu) a velerada jej soudila za to, že se údajně rouhal chrámu a Mojžíšovu zákonu. Jeho obrana zřetelně ukazuje svobodomyšlný postoj v otázce nenapadnutelnosti chrámu. Pronásledování, jež vypuklo po jeho smrti, mohlo směřovat spíše proti této tendenci mezi helénisty než proti zákon dodržujícímu křesťanství apoštolů, kteří zůstali v Jeruzalémě po „rozptýlení“ ostatních. *Filip, další ze sedmi, přinesl evangelium do Samarií, a když pokřtil cizího eunucha blízko pelištejského města Gázy, šel kázat na pobřeží. Došel až do pohanské Caesareje, kde brzy nato apoštol Petr sám povolil křest neobřezaných pohanů.

Byli to právě helénisté, kdo odešli z Jeruzaléma do Antiochie a tam kázali pohanům bez jakéhokoli zdůrazňování Mojžíšova zákona. Zdá se, že po Štěpánovi se helénistický prvek v jeruzalémské církvi ztratil a převládá její judaistický charakter. Někteří její členové nesouhlasili s tím, aby se evangelium pohanům hlásalo bez závazku dodržovat Zákon, a tento svůj náhled přinášeli do nových sborů (Sk 15,1; Ga 2,12; 6,12n). Církev však dala svůj oficiální souhlas nejen Filipovu poselství v Samarií a pokřtění Kornélii v Caesareji, ale i správě nové církve v Antiochii a jejím misionářům. Asi r. 49 byl vznesen na *jeruzalémskou radu zásadní dotaz, co by se mělo požadovat od „těch z pohanů, kteří se obrátili k Bohu“. Bylo rozhodnuto, že židovští věřící mají samozřejmě dále obzéravat své

syny a dodržovat celý Zákon, ale že se tyto věci nemají chtít od věřících z pohanů. Současně však bylo uznáno za vhodné, aby i oni učinili určité ústupky židovským skrupulím, jelikož to usnadní společenství u stolu Páně mezi oběma skupinami, a aby rovněž dodržovali Zákon, pokud jde o sexuální čistotu (Sk 15,20,29; 21,21–25). Z tohoto způsobu jednání je jasné vidět prioritní postavení jeruzalémského sboru ve věcech víry a morálky. V první generaci skutečně šlo o „církve“ *par excellence* (viz Sk 18,22, kde se jedná o jeruzalémskou církev). Ukazuje se to i v postoji Pavla (Ga 1,13; Fp 3,6), jenž v tomto smyslu působil i na své sbory (Ř 15,27). Jeho poslední návštěva Jeruzaléma někdy v r. 57 po Kr. proběhla ve znamení uznání tohoto duchovního primátu. „Jakub a všichni starší“ ho pozdravili a připomínali mu, že mnozí členové jsou „horliví pro Zákon“. Ani tato jejich úzkostlivost však neochránila církev před podezřením z nevěrnosti židovským národním aspiracím. Jakub „Spravedlivý“ byl r. 62 na podnět velekněze zabit.

Když r. 66 vypukla válka s Římem, sbor v Jeruzalémě přestal existovat. Jeho členové se odebrali, jak říká Eusebius, do Pelly v Zajordánsku (EH 3. 5). Potom se rozdělili do dvou skupin: nazorejské, která, ač dodržovala Zákon, tolerovala své souvěrce z pohanů, a ebonjitské, jejíž stoupenci si podrželi judaistický postoj ohledně závaznosti Zákona. Pozdější křesťané považovali ebonjity za heretiky.

III. Církev v Antiochii

Navzdory svým SZ vazbám neměli jeruzalémští věřící výhradní právo na název *ekklésia*, a proto shromáždění Židů a pohanů, které se formovalo v Antiochii na Orontu, bylo bez okolků také nazýváno „církví“ (Sk 11,26; 13,1). Navíc to byla právě *Antiochie, a ne Jeruzalém, která se stala modelem „nové církve“, jaký se měl rozšířit po celém světě. Založili ji helénističtí Židé a věřící zde byli svými pohanskými sousedy poprvé pojmenováni *křesťané neboli „Kristovci“ (Sk 11,26). Antiochie se stala základnou pro šíření evangelia na Blízkém východě. Klíčovou postavou byl zpočátku *Barnabáš, sám asi helénista, ale požívající plnou důvěru jeruzalémských starších, kteří ho sem vyslali, aby ohlédl situaci. Tam byl také poprvé jmenován mezi „proroky a učitelé“, kteří jsou jedinými představiteli, jež v této církvi známe. Přivedl Saula, obráceného farizea z Tarsu, což byl jistě zajímavý začátek jeho služby! Barnabáš také vedl dvě misijní cesty do své vlasti na *Kypř a spolu s apoštolem Pavlem podnikl první cestu do Malé Asie. Mezi Antiochií a Jeruzalémem existovaly důležité spojovací vazby. Přicházeli tam sloužit proroci z Jeruzaléma (Sk 11,27), stejně tak Petr a vyslanci Jakobovi (Ga 2,11–12) i farizejsší návštěvníci ze Sk 15,1. Antiochie na druhé straně vyjádřila své společenství s Jeruzalémem tím, že mu poslala pomoc v době hladu (Sk 11,29) a později se obrátila na tamější sbor s žádostí, aby vyřešil spornou otázku Zákona. Na prorockém vedení církve se podílel Afričan zvaný Simeon, Lucius z Kyrény a člen družiny Heroda Antipy. Mělo se za to, že autor Skutků byl rodák z Antiochie (antimarkiónský prolog). Největším věhlasem církve v Antiochii však bylo to, že Barnabáš a Pavel „odtud před časem svěření Boží milostí vyšli k dílu, které právě teď dokončili.“ (Sk 14,26).

IV. Pavlovské církve

Ačkoli *Pavel a Barnabáš očividně nebyli jedinými

misionáři první generace, nevíme o práci druhých téměř nic, včetně dvanácti apoštolů. Pavel však prohlásil, že kázal evangelium „od Jeruzaléma až po Ilýrii“ (Ř 15,19), a víme, že zakládal církve podle antiochijského vzoru v J provinciích Malé Asie, v Makedonii a Řecku, v Z Asii, kde byl jeho základnou *Efez, a soudě podle závěru Listu *Titovi také na *Křétě. Zda založil církve ve *Španělsku, není známo (Ř 15,24). Všude si jako centra volil města, z nichž on (nebo jeho společníci) vycházel do dalších míst provincie (Sk 19,10; Ko 1,7). Kde to bylo možné, užíval jako odrazový výhled židovskou *synagogu. Pokud měl Pavel příležitost, kázal tam jako rabi. Za čas však oddělená ekklésia – slovo muselo vzbuzovat dojem *synagogy* (sr. Jk 2,2) – z obrácených Židů i pohanů začala existovat, každá se svými staršími, které ustanovil apoštol nebo jeho zástupce ze starších zodpovědných věřících. Ve vývoji těchto sborů hrála důležitou úlohu *rodina. Řecký překlad SZ byl svatým Písmem a klíč k jeho výkladu naznačovaly jisté vybrané pasáže spolu s jasně definovaným sumářem evangelia (1 K 15,1–4). V každém sboru měli jiné „tradice“ týkající se Ježíšovy služby a učení (1 K 11,2,23–25; 7,17; 11,16; 2 Te 2,15), s pevnými vzory etických nariadení s ohledem na sociální a politické závazky. Není známo, kdo zpravidla prováděl *křest nebo vysluhoval *Večeři Páně, ač se o obou ustanoveních NZ zmiňuje. Jak často a v kterých dnech se církev scházela rovněž není známo. Modelem může být shromáždění v Troadě „první den v týdnu“ (Sk 20,7), což snad podporuje názor, že konání křesťanského shromáždění „první den v týdnu“ (nebo „první den po sobotě“) začalo tak, že věřící využívali nočních hodin po skončení soboty (viz H. Riesenfeld, „The Sabbath and the Lord's Day in Judaism, the Preaching of Jesus and Early Christianity“, *The Gospel Tradition*, 1970).

Není však jasné, jestli v Troadě existoval sbor. Událost mohla označovat jen odchod Pavlových průvodců a čas mohl být stanoven podle programu cesty. Na první den se však nemuselo pohlížet jako na sabat, protože pro pohany nebyl svátkem a Pavel nemusel mít závazná pravidla ohledně dodržování dne Páně (Ř 14,5). Židovští členové sboru museli zachovávat mnoho zvyků, k nimž se jejich pohanští bratři nepřipojovali. Nejpřehlednější popis toho, co se dělo, když se sbor skutečně shromáždil, nacházíme v 1 K 11–14. Mezi Pavlovými sbory nebyl organizační spojovací článek, ač existovaly přirozené vztahy mezi sbory stejné provincie (Ko 4,15–16; 1 Te 4,10). Od všech se očekávalo, že se podřídí Pavlově autoritě ve věcech víry – odtud úloha Pavlových dopisů a návštěv *Timotea. Tato autorita však měla charakter duchovní a napomínající, nikoli donucovací (2 K 10,8; 13,10). Místní správa a kázeň byly autonomní (2 K 2,5–10). Žádný sbor nebyl nadřazen druhému, i když všechny uznávaly Jeruzalém jako pramen „duchovních darů“ (Ř 15,27), což se projevilo i ve sbírce na tamější křesťany (ř. svaté).

V. Jiné sbory

Závěrečným tématem je otázka původu jiných sborů, o nichž se zmiňuje NZ. Když psal Pavel kolem r. 56 svůj dopis věřícím do Říma, žili zde společně křesťané židovští i pohanští. O letnicích byli přítomni „přistěhovalí Římané, židé i obrácení pohané“ (Sk 2,10) a mezi pozdravy v Ř 16 nacházíme jeden nebo dva adresované apoštolům, „kteří se těší zvláštní vážnosti“ – *Andronikovi a Juniovi, Pavlovým dávným spolu-

CÍRKEVNÍ SPRÁVA

věžňům, kteří se obrátili dříve než on. Má to snad být skrytá pochvala za to, že přinesli evangelium do Říma? „Bratři“ vyšli vstříc, aby se potkali s Pavlem a jeho skupinou na cestě do Říma, ale veškerá znalost o tamním sboru, o jeho složení a ustanoveních je problematická.

Oslovení v *1. listu Petrově ukazuje, že existovala skupina sborů rozestých podél J pobřeží Černého moře a ve vnitrozemí (Pontus, Galacie, Kappadokie, Asie a Bithynie) s židovským nebo židovsko-pohan-ským členstvem. Existovali v oblasti, do níž se Pavel nedostal (Sk 16,6n), což může naznačovat, že tam sbory zakládal někdo jiný. Snad byly dílem samotného Petra. Z jeho listů však nevíme o těchto sborech nic jistého. Dohled a zodpovědnost za „pasení stáda“ na každém místě měli starší (1 Pt 5,1–2).

Tím jsou naše znalosti o zakládání nových sborů v době NZ vyčerpány. Jisté informace se o Z asijských sborů dovidáme ve Zjevení. Má se za to, že sbory vznikly dokonce až v Alexandrii a Mezopotámii nebo snad ještě dál na V, a to v průběhu I. stol., ale nemáme o tom jisté doklady.

Všeobecně víme o životě a organizaci sborů velice málo, samozřejmě s výjimkou jeruzalémského, který ale nebyl typický. Ze skromných informací, jež máme k dispozici, však vyplývá, že jejich jednota spočívala v samotném evangeliu, v přijímání SZ Písem a uznávání Ježíše jako „Pána a Krista“. Rozdíl v *církevní správě, způsobech *služby, formách myšlení a úrovní mravního a duchovního jednání byly asi větší, než si dnes připouštíme. Žádný NZ sbor, ba ani všechny dohromady – přestože vytvořily neviditelnou jednotu – nepředstavují pro nás dnešní víru konečnou autoritu. Tato Boží *autorita náleží pouze apoštolskému evangeliu, jak je obsaženo v celém Písmu. (*MOC KLÍČŮ, *PETR, IV)

BIBLIOGRAFIE. F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia*, 1897; R. Newton Flew, *Jesus and His Church*, 1938; K. L. Schmidt, *TDNT* 3, str. 501–536; BC; Hans Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church*, 1937; F. F. Bruce, *The Spreading Flame*, 1958; Gregory Dix, *Jew and Greek*, 1953; E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, 1961; A. Cole, *The Body of Christ*, 1964. D.W.B.R.

CÍRKEVNÍ SPRÁVA NZ neposkytuje podrobný zákoník předpisů církevní správy a samotná myšlenka něčeho takového zřejmě odporuje svobodě evangelia. Kristus však v apoštolech ustanovil skupinu vůdců, které si sám vyvolil a jimž také předal několik všeobecných principů, potřebných k plnění této jejich vedoucí funkce.

I. Dvanáct apoštolů a Pavel

Kristus si vyvolil dvanáct apoštolů, aby byli s ním (Mk 3,14), a toto osobní spojení s Božím Synem je kvalifikovalo, aby jednali jako jeho svědkové (Sk 1,8). Od začátku byli obdareni moci nad nečistými duchy i nemocemi (Mt 10,1) a tato moc se obnovila a rozrostla v plnější podobě, když jim byl dán Duch svatý (Sk 1,8) podle zaslíbení Otce (L 24,49). Při jejich první misii je Ježíš poslal kázat (Mk 3,14), a když je na konci posílal, vyzýval je, aby učili všechny národy (Mt 28,19). Tím plně přijali Kristovu autoritu k zvěstování evangelia.

Kristus jim také slibil specifičtější funkce soudců a správců Božího lidu (Mt 19,28; L 22,29–30), moc

svazovat i rozsvazovat (Mt 18,18), odpouštět hříchy a zadržovat je (J 20,23). Tento výraz vedl k učení o moci klíčů, které tradičně definovala středověká i reformovaná teologie. Jedná se jednak o klíč učení – oprávnění učit, jaké chování se zakazuje a co je dovoleno (toto je technické pojetí svazování a rozsvazování v židovské forezní terminologii), jednak o klíč kázně – oprávnění vylučovat nehodné, přijímat a usmířovat kající zvěstováním Božího odpuštění nebo přimluvnými modlitbami, a to skrze odpuštění hříchů, které je v Kristu samém.

Petr obdržel toto zmocnění jako první (Mt 16,18n), neboť také přijal pastýřské pověření pást Kristovo stádo (J 21,15). Bral však tento úřad spíše jako reprezentativní než osobní, protože když Kristus v Mt 18,18 pověřil opakoval, autoritu konat službu smíření už obdržela skupina učedníků jako celek. V Kristově jménu otřímá království vědicím a zavírá nevědicím spíš věrné shromáždění než nějaký jednotlivce. Nicméně tuto autoritativní funkci zastávají především kazatelé slova a proces třeblení, obrácení a zamítnutí působil od času Petrova prvního kázání až dosud (Sk 2,37–41). Když Petr vyznal Krista, jeho víra byla jedinečným základem na skále, na němž stojí církev (Mt 16,18), avšak ve skutečnosti základy nebeského Jeruzaléma obsahují jména všech apoštolů (Zj 21,14; sr. Ef 2,20). Ti v prvních dnech církve jednali jako celek a přes Petrovu vysoké postavení (Sk 15,7; 1 K 9,5; Ga 1,18; 2,7–9) odmítáme myšlenku, že by stál v čele jako jediný. Zčásti i proto, že Jakub zaujímal vedoucí místo v jeruzalémské *radě (Sk 15,13,19), a také kvůli skutečnosti, že se Pavel otevřeně proti němu postavil (Ga 2,11). Apoštolové společnými silami dokázali vést ranou církev a toto vedení bylo účinné jak v projevoování milosti (Sk 2,42), tak i ve vykonávání soudu (Sk 5,1–11). Jelikož měli ve všech církvích všeobecnou autoritu, vyslali ze svého středu dva, aby dohlédli na vývoj v Samarii (Sk 8,14), a rozhodovali se staršími o obecných zásadách v přístupu k věřícím z pohanů (Sk 15). Pavlovi „starost o všechny sbory“ (2 K 11,28) zase ilustruje počet jeho misijních cest i rozsah jeho korespondence.

II. Po nanebevstoupení

Bezprostředně po Kristově nanebevstoupení bylo třeba vyplnit mezeru, která vznikla odpadnutím Jidáše. Apoštolé to udělali tak, že se obrátili s žádostí přímo k Bohu (Sk 1,24–26). Později se mezi apoštoly počítali i jiní (1 K 9,5n; Ga 1,19), ale kvalifikaci očitých svědků vzkrášení (Sk 1,22) a osobního pověření Kristem (Ř 1,15) nebylo možné rozšiřovat donekonečna. Když objem práce narůstal, apoštolé vybydli ostatní křesťany, aby vybrali sedm pomocníků (Sk 6,1–6), kteří by „sloužili při stolech“. Na těchto sedm, jimž apoštolové požehnali, se od doby Irenaea hledělo jako na jáhny, ale Filip, jediný, o jehož životě víme více, se stal kazatelem evangelia (Sk 21,8) s neomezeným posláním.

Také Štěpán působil podobně. Církevní správci byli napřed mezi staršími z Jeruzaléma, kteří přijali dary (Sk 11,30) a měli účast v radě. Tato funkce (*starší) byla snad napodobením starších z židovské synagogy. V některých překladech Jk 2,2 se i církvi říká synagoga. Židovští starší, kteří byli ordinováni zakládáním rukou, odpovídali za zachování Božího zákona a měli právo vyloučit jeho přestupníky. Křesťanství starší, služebníci evangelia, měli navíc pastorační (Jk 5,14; 1 Pt 5,1–3) a kazatelskou povinnost (1 Tm

5,17). Pavel a Barnabáš ustanovili starší ve všech asijských sborech (Sk 14,23) a Pavel pověřil Tita vykonat na Krétě totéž (Tt 1,5). Nepokoje v Korintu mohou naznačovat, že v tomto sboru vládla spíše demokracie (sr. 1 K 14,26). Přesto obecný vzor církevní správy v apoštolské době ukazuje, že se jednalo o skupinu starších nebo pastýřů, snad doplněnou o proroky a učitele, která řídila každý místní sbor s pomocí jáhnu a podléhala obecnému dohledu celé církve prostřednictvím apoštolů a evangelistů. V tomto systému nenajdeme nic, co odpovídá dnešnímu diecéznímu episkopátu. *Biskupové, pokud je o nich zmínka (Fp 1,1), vytvářejí skupinu místních sborových pracovníků. Tímoteus a Titus stáli v pozici Pavlových blízkých spolupracovníků při jeho misijním díle. Nejpravděpodobnější je, že jednomu ze starších připadlo vedení skupiny a zvláště byl označen titulem biskup. Avšak i když se monarchický episkopát objevuje v dopisech Ignatia, biskup v NZ zůstává pastýřem jediného sboru. NZ terminologie je značně volná. Místo abychom se setkávali s něčím, co připomíná hierarchii, nacházíme tu širší označení: „ten kdo vládne“, „kdo stojí v čele“ (*proistamenoí*; Ř 12,8; 1 Te 5,12) „představení v Kristu“, „ti, kteří vás vedli“ (*hēgūmenoí* = vůdci; Žd 13,7,17,24). *Andělé církvi ve Zj 2,1 byli někdy považováni za skutečné biskupy, ale spíše se kloníme k názoru, že personifikují svá společenství. Ty, kdo zastávají zodpovědné funkce, mají druzí ctít (1 Te 5,12; 1 Tm 5,17), podporovat je (1 K 9,14; Ga 6,6) a nestěžovat si na ně (1 Tm 5,19).

III. Všeobecné principy

Z NZ učení jako celku se dá vyvodit 5 obecných principů: 1. Všechna zákonná moc se odvozuje od Krista a vykonává se v jeho jménu a Duchu; 2. Kristova pokora má být vzorem pro křesťanskou službu (Mt 20,26–28); 3. Správa je spíš členská než hierarchická (Mt 18,19; 23,8; Sk 15,28); 4. Vyučování a vedení jsou úzce spjaté funkce (1 Te 5,12); 5. Pomocníci mohou být požádáni, aby vypomohli kazatelům ve zvěstování slova (Sk 6,2n). Viz rovněž *SLUŽBA a u ní uvedená bibliografie. G.S.M.W.

CÍSAŘSKÝ DŮM K domu římského aristokrata (ř. *oikia*; lat. *familia*) patřilo služebnictvo – předně otroci, ale pravděpodobně také propuštěnci zachováající závazky příslušnosti, i svobodní občané. Měli přesně vymezené povinnosti a společně plnili všechny úkoly, které domácnost vyžadovala. Někteří se věnovali domácí práci, jiní uplatnili své profese jako lékaři, vychovatelé apod., další pomáhali v obchodu, psaní nebo jako sekretáři. Jelikož císařové představovali dlouhodobou vedoucí politickou sílu, stala se z jejich dvora obdoba dnešní státní služby, kde vyrůstali vládní odborníci. Otrocky původ a císařská vazba na V část impéria způsobily, že dvůr byl převážně řecký a orientální. Nepřekvapuje tedy, že nalézáme jeho zástupce mezi věřícími v Římě (Fp 4,22).

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Philippians*⁷, 1883, str. 171–178; P. R. C. Weaver, *Familia Caesaris*, 1972. E.A.J.

CISTERNA (hebr. *bôr* nebo *bôr'*, z *bā'ar* = kopat nebo prorazit (studnu). Podzemní nádrž, kde se shromažďovala a uchovávala dešťová či pramenitá voda.

Válcovitá studna (*b'ér*) naopak přijímala vodu průsakem ze stěn. Přesto se termin *bôr* překládá většinou jako *studna nebo *jáma, a slovem cisterna jen málokdy. Právě v Palestině, kde od května do září spadne málo srážek, se s cisternami často setkáváme. Obyčejně mají hruškovitý tvar s malým otvorem nahoře, který lze uzavřít, aby se předešlo úrazům (Ex 21,33–34) a neoprávněnému používání. Josef (Gn 37,22) a Jeremjáš (Jr 38,6) v takových jámách téměř zahynuli (sr. Za 9,11). Většina domů v Jeruzalémě měla soukromé cisterny (2 Kr 18,31; sr. Př 5,15), ale existovaly také obrovské veřejné cisterny; chrámová měla kapacitu přes 8 milionů litrů. Kolem r. 1500 př. Kr. se cisterny zpevňovaly tmelem (P. W. Lapp, *BA-SOR* 195, 1969, str. 2–49), což napomohlo rozsáhlému osídlení pustiny Negebu (sr. 2 Pa 26,10) zvláště v době nabatejské a byzantské. Sr. N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, str. 94; S. M. Paul a W. G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1974, str. 127–162; *EJ* 5, str. 578n. J.C.W.

CISTERNA V SÍŘE Místo, odkud se na Jóabovu žádost vrátil do Chebrónu Abnér, bývalý velitel Saulových vojsk. Předtím byl na návštěvě u Davida, s nímž pojednával kapitulaci Izraele. Bez Davidova vědomí Jóab Abnéra zabil (2 S 3,26). Pravděpodobně dnešní Ajn Sára, 2,5 km SZ od Chebrónu. J.A.T.

CITACE V NOVÉM ZÁKONĚ V NZ je asi 250 doslovných citací SZ. Po připočtení nepřímých nebo neúplných citací by celkový počet přesahoval 1 000. Kniha Zjevení např. neobsahuje žádné citace, ale je doslova protkána množstvím narážek na SZ texty. To svědčí o tom, jak je SZ důležitá. Kromě toho určují jeho význam uvozující formule: prohlášení „Písmo říká“ je totéž jako „Bůh říká“ (např. Mt 19,4); „splnilo se“ (např. Mt 2,15) poukazuje na úzký vztah mezi Božím poselstvím ve staré smlouvě a v nové (sr. Ellis, *Prophecy*, str. 148nn, 165–169; *idem*, *Paul*, str. 22–25).

Některé citace jsou převzaty ze SZ targumu (Ř 12,19) nebo ze samotného hebr. textu (Ř 11,35; 1 K 3,19). Velká většina citací však pochází z LXX, což lze v ř. spise napsaném pro ř. čtenáře čekat. Děje se tak ovšem s různým stupněm přesnosti. (Turpieho příručka je sice textově zastaralá, ale pro klasifikaci a porovnávání ř. a hebr. textů dodnes užitečná.) Nepřesnosti, které se zde vyskytují, nesvědčí v první řadě o nepřesnosti biblických pisatelů, ale spíše ukazují, že nevěnovali dostatečnou pozornost verbální preciznosti: důležitý je smysl výpovědi, nikoli slova sama o sobě.

Ve značném počtu případů jsou záměrně vybrána variantní podání, zvolená *ad hoc* nebo převzatá z jiných dnes neznámých verzí, aby se zvýraznilo „naplnění“, jak ho vidí NZ pisatel (např. 1 K 15,54n). V tomto procesu, jenž se používal v Kumránu a který se označuje jako *midraš vešer*, do citace proniká komentář, který textu dodává aktuální, eschatologické uplatnění. K. Stendahl ukázal příbuznost této hermeneutické metody v Mt s praxí kumránské komunity; vyskytuje se i jinde v NZ (viz Ellis, *Prophecy*). Výkladová podání nemusela pocházet od NZ pisatele samotného. Rendel Harris předpokládá, že v pozadí některých NZ citací stojí předkanonická „Kniha svědectví“, sbírka vybraných, kombinovaných (např. Mk

CITACE V NOVÉM ZÁKONĚ

1,2n) a interpretovaných SZ textů, která byla pro apokalyptické účely vytvořena v rané křesťanské obci. C. H. Dodd sice navrhuje určité úpravy této teorie, ale fakt, že se *testimonia* vyskytují ve svitcích od Mrtvého moře, svědčí o tom, že tato metoda nebyla neznámá, a do určité míry opodstatňuje Harrisovu domněnku. Není také vyloučeno, že některé z těchto parafrází měly svůj původ v učení raných křesťanských proroků (Ellis, *Paul*, str. 107–112; *idem*, *Prophecy*, str. 130–138, 182–187, 224–229). Problém textové různosti tak sám sebe přesahuje a ukazuje na širší otázku výkladu a použití SZ v NZ.

SZ pasáže se často používají v jiném než původním historickém významu. Ozeášův výrok o vyjití Izraele

z Egypta dochází svého „naplnění“ ve chvíli, kdy se Ježíš jako dítě vrací z Egypta (Mt 2,15). Řadu textů, které se historicky týkaly Izraele, vztahuje NZ na církve (např. Ř 8,36; Ef 4,8). Text poukazující na izraelského krále Šalomouna se aplikuje na Krista (Žd 1,5) i na církve (2 K 6,18). Logický základ tohoto úzu spočívá pravděpodobně 1) v typologické shodě mezi SZ *Heilsgeschichte* a „novodobým“ naplněním v Ježíši Kristu, 2) v semitské představě solidarity, kde mezi králem Izraele a Izraelem, Kristem (pravým králem Izraele) a „tělem Kristovým“, existuje reálný vzájemný vztah, a 3) v přesvědčení, že církve je pravým Izraelem, a proto také dědicem zaslíbení a předmětem prorocství. Obsah NZ citací sice pokrývá

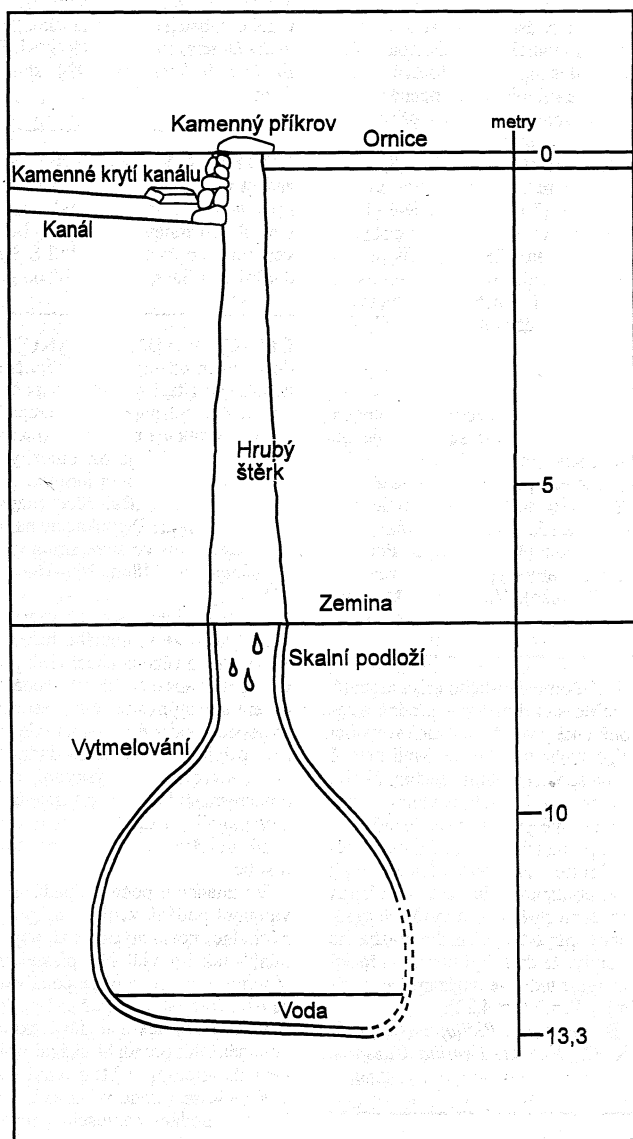


Schéma cisterny, naplňované podpovrchovou vodou. Byla objevena v Tell Ta'anaku. Voda se vytahovala vědrem.

v podstatě všechny otázky učení, ale důraz je vždy kladen na Mesiáše a naplnění těchto výroků v mesiášském věku. Využití citací někdy závisí na širším kontextu SZ (např. Sk 8,49n). Takovéto citace v podobě „ukazatele“ si také mohly klást za cíl upozornit čtenáře na širší téma či motiv (Dodd, str. 126).

Rada citací se vyskytuje v takových podobách výkladu, které se více či méně blíží metodám, s nimiž se setkáváme u Filóna (sr. Borgen), v Kumránu a v rabínské literatuře (sr. Ellis, *Prophecy*, str. 147–236). Jeden z typů začíná SZ citací (či shrnutím), pak následuje komentář, který někdy obsahuje podobnoství a (nebo) podpůrné citace, a končí se závěrečnou citací (Mt 21,33–46; 1 K 1,18–31; Ga 4,21–5,1; Žd 10,5–39; 2 Pt 3,5–13; sr. Sk 13,17–41). Je možné, že některá *testimonia* představují výňatky z takovýchto výkladů. Objevují se i citace z mimobiblických pramenů. Ef 5,14 (sr. 1 K 15,45b; 1 Tm 5,18b) může být excerptum nějaké rané křesťanské duchovní písně nebo výroku. Ju 14 pochází z pseudepigrafické knihy *Henoch* (8,14n) a Sk 17,28 citují pohanského autora.

BIBLIOGRAFIE. D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible*, 1976; R. Bloch: „Midrash“ in *Approaches to Ancient Judaism*, ed. W. S. Green, 1978; P. Borgen, *Bread from Heaven*, 1965; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1953; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; *idem*, *Prophecy and Hermeneutic*, 1978; *idem* in *The Jewish People in the First Century*, ed. M. de Jonge, 2, II, 1979; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971; L. Goppelt, *TYPOS*², 1969;

J. R. Harris, *Testimonies*, 2 sv., 1916, 1920; L. Hartman, *Prophecy Interpreted*, 1966; B. Lindars, *New Testament Apologetic*, 1961; R. L. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 1975; H. M. Shires, *Finding the Old Testament in the New*, 1974; K. Stendahl, *The School of St Matthew*², 1969; D. M. Turpie, *The Old Testament in the New*, 1868.

E.E.E.

CIZINEC V moderních překladech se celkem libovolně zaměňují slova cizozemec, cizinec, host nebo cizí, což zatemňuje skutečnost, že se v biblickém pojetí jedná o různé skupiny lidí. V následujícím rozdělení je třeba na tuto nedůslednost pamatovat.

I. Cizí, cizozemec

Cizí je v podstatě ten, kdo nepatří k domu nebo společenství, v němž se nachází. Slovo *zār* pochází z kořene *zūr* = odvrátit se, odejít. Tak jej lze používat při řeči o někom cizím (1 Kr 3,18). Tento výraz může označovat člověka, který uchvátil místo, na něž nemá právo. Tímto vetřelcem je např. „cizí žena“ v Přísloví. Další rozšíření pojmu vede k termínu cizozemec, tj. ten, kdo patří k jinému národu, a tak se vlastně rovná nepříteli (Iz 1,7; Jr 3,19; 51,51; Ez 7,21; 28,7,10; Abd 11).

II. Cizinec

Slovo *noḳrī* se může vztahovat pouze na příslušníka jiné rasy, ale také nabývá náboženského významu, protože jiné národy jsou spojovány s modlářstvím. Právě z tohoto důvodu se Izraelci nesměli mísit s Kenaanci (Dt 7,1–6). Šalomoun byl mj. obviněn, že miloval cizinky, které ho odvrátily od Hospodina (1 Kr 11,Inn). Na vyhnanství v Babylóně se pohlíželo jako na trest za tento přestupek, kterého se v Izraeli do-

pouštěli velmi často. Proto bylo po návratu z exilu znovu striktně zakázáno uzavírat smíšená manželství. Tento Ezdrášův důraz na národní čistotu (Ezd 9–11) v pozdějším judaismu vyústil v nezdravé vědomí výlučnosti, které v judaistickém proudu v rané církvi překáželo svobodnému přijímání obrácených pohanů.

III. Host

Host je osoba, která má stále bydliště v jiném národě, na rozdíl od cizince, jehož pobyt je pouze dočasný. Slovo *gēr*, které se takto překládá, pochází z kořene *gūr* = pobývat, jiná alternativa *tošāb* se někdy užívá v prostém významu osadník. Izraelci sami byli hosty v Egyptě (Gn 15,13; Ez 22,21; Dt 10,19; 23,7). Tato skutečnost velkou měrou ovlivňovala jejich postoj k hostům v Izraeli, ať už šlo o celý kmen, např. Gibeónany (Joz 9), nebo pozůstatky kenaanských kmenů po dobytí zaslíbené země. Z Šalomounova sčítání vysvítá, že jich byl značný počet (2 Pa 2,17).

Host měl mnoho privilegií. Izraelci jej nesměli utlačovat (Ez 22,21; 23,9; Lv 19,33n). Dokonce měli jít ještě dál a milovat ho (Dt 10,19). Jedním z důvodů pro dodržování sabatu bylo to, aby si i host odpočinul (Ez 23,12). Měly se mu nechávat papěrky na vinicích a požatých polích (Lv 19,10; 23,22; Dt 24,19–21). Vztahovalo se na něj i právo útočistných měst (Nu 35,15; Joz 20,9). Boží slovo ho řadí k bezbranným sirotkům a vdovám, a tak se Hospodin stává jeho útočištěm a bude soudit ty, kdo jej utlačují (Ž 94,6; 146,9; Jr 7,6; 22,3; Ez 22,7,29; Za 7,10; Mal 3,5). Nejhorší postavení měl jako otrok, neboť potom se jej netýkalo všeobecné osvobození v milostivém létě (Lv 25,45n).

V oblasti kultického života byl vázán zákonem, který zakazuje kvas o svátcích nekvašených chlebě (Ex 12,19). Nesměl pracovat o sabatu ani o Dni smíření (Ex 20,10; Lv 16,29). Dodržoval zákaz požívání krve (Lv 17,10,13), zákaz nemravnosti (Lv 18,26), modlářství (Lv 20,2) a rouhání (Lv 24,16). Mohl však jíst maso nečistých zvířat (Dt 14,21). Nebyl nucen slavit paschu, pokud však chtěl, musel se předem nechat obřezat (Ex 12,48). Ve skutečnosti stál téměř na stejné úrovni jako Izraelci (Lv 24,22) a z Ezechielova vidění mesiášského věku vyplývá, že má podíl na dědictví Izraele (Ez 47,22n).

Velkopřímým rysem NZ evangelia je, že ti, kdo byli v Izraeli cizí, tedy „cizinci a přistěhovalci“ (Ef 2,12,19n), se stali spoludědici a patří k Boží rodině. Nyní jsou křesťané cizinci v tomto světě a kráčeji životem jako pouťníci (1 Pt 2,11).

BIBLIOGRAFIE. *Ebi* a *DAC* (s. v. „stranger“); J. Pedersen, *Israel*, 3–4, 1940, str. 272nn, 585; H. Bietenhard et al., *NIDNTT* 1, str. 683–692; 2, str. 788–790.

H.M.C.

CLAUDIA Římská křesťanka, která pozdravovala Timotea (2 Tm 4,21). V některých hypotetických rekonstrukcích žena *Pudense a dokonce, na základě chybně přijímané autority *Apoštolských konstitucí* 7.2.6, matka *Linusova. Alford, *in loc.*, ztotožňuje Timoteovu přítelkyni s britskou Claudii, ježž sňatek s Pudensem opěvoval Martialis (sr. *Epig.* 4.13 s 11,53) a s hypotetickou Claudii údajného Pudense na Chichesterském nápisu (*CIL* 7.11). Martialis však přišel do Říma r. 66 po Kr. a sotva mohl vědět o Pudensově příklonu ke křesťanství. Jiný Pudens a Claudia jsou uváděni v *CIL* 6. 15066, ovšem jméno Claudia bylo

CLAUDIOS LYSIAS

tehdy velice běžně.

BIBLIOGRAFIE. J.B. Lightfoot, *Clement*, I, str. 76 nn; G. Edmundson, *The Church in Rome*, 1913, str. 244nn. A.F.W.

CLAUDIOS LYSIAS V Sk 21,31nn velitel praporu (ř. *chiliarchos*), „velitel tisíce“, „vojenský tribun“, který velel římské posádce pevnosti Antonia v Jeruzalémě. Vzal Pavla pod svou ochranu. Svě římské občanství získal koupí (Sk 22,28). Jeho *nomen* Claudios naznačuje, že je koupil za principátu Claudiova, kdy začínalo být římské občanství za peníze stále dostupnější. Jeho *cognomen* Lysias dokládá, že byl rodem Řek. V dopisu Félixovi (Sk 23, 26–30) dovedně předkládá fakta, aby ukázal své chování v lepším světle.

F.F.B.

CLAUDIUS Římský císař od r. 41 do r. 54 po Kr. Obvykle se soudí, ovšem ne zcela podloženě, že zavedl 3 různá omezení v souvislosti s křesťanstvím. (a) Vypověděl Židy z Říma kvůli pobouření z podnětu jakéhosi Chresta (Suetonius, *Claudius* 25). Snad se to vztahuje na událost, o níž je zpráva v Sk 18,2. Chrestus je buď osobní jméno, nebo varianta jména Christos. Suetonius, který měl možnost poznat křesťanství, se kloní k první možnosti. I kdyby se přesto mylil, není to nutné zpráva o *křesťanském* mesianismu. Ani Pavlovo uvítání v Římě, ani List Římanům nezmiňují žádnou zprávu o střetu mezi Židy a křesťany. (b) Claudius pokáral židovské misionáře, kteří přišli do Alexandrie ze Sýrie (H.I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, 1924). Apollovo neúplné poznání křesťanství však naznačuje, že to nebyli křesťané. (c) Císařský dekret JRS 22, 1932, str. 184nn), snad Claudiov, postihoval vyplování hrobů a zřejmě byl zveřejněn v Galileji. Není jasné, zda tento výnos souvisel se vzrůstem.

BIBLIOGRAFIE. A. Momigliano, *Claudius*, 1961.

E.A.J.

ČTNOST viz SÍLA

ČAS Jako výchozí bod pro studium tohoto pojmu nejsou biblické termíny pro vyjádření času nevhodnější. Představu o biblickém pojetí času získáme spíše z kontextu, v němž se tyto pojmy používají.

I. Časy a roční období

Hebrejové měli své metody měření času (*KALENDÁŘ), ale kontext slov, která se překládají jako „čas“ a „období“, ukazuje převážně na užší význam „stanovený čas“, „pravý čas“, „příležitost pro událost nebo čin“. Nejběžnější je slovo *‘et* (sr. Kaz 3,1nn, což je typický příklad užití), a tentýž význam má z**mān*. *mó ‘ed* vychází z kořene znamenajícího „stanovit“ a užívá se o obdobích v přírodě, např. novoluní (Ž 104,19), a v souvislosti s pravidelnými svátky (sr. Nu 9,2). Všechna tato slova pak označují Bohem stanovený čas a příležitosti, které dává (např. Dt 11,14; Ž 145,15; Iz 49,8; Jr 18,23). V NZ se často v podobném kontextu objevuje ř. *kairos*, i když tento termín sám o sobě neoznačuje „rozhodující okamžik“ (sr. L 19,44; Sk 17,26; Tt 1,3; 1 Pt 1,11).

Bible tedy neklade důraz na abstraktní plynutí času,

ale spíše na to, jakým obsahem naplňuje Bůh určité historické okamžiky. Oproti cyklickému pohledu, který byl ve starověku běžný, lze toto pojetí času označit za lineární či přímočaré: Boží záměr spěje k vyvrcholení a naplnění, věci nepokračují donekonečna ani se nevracejí k počátečnímu bodu. Jestliže tento pohled nazveme „lineárním“, neznamená to, že čas a historie plynou v nevyhnutelném sledu událostí. Písmo spíše zdůrazňuje „časy“, okamžiky, v nichž Hospodin proazuje svůj záměr ve světě (*DEN PĀNĚ).

Tyto stanovené „časy“ vymezuje Bůh ve své svrchovanosti, takže ani Syn během své služby ve světě neznal den ani hodinu, kdy tento okamžik nastane (Mk 13,32; Sk 1,7). Boží svrchovanost stanovuje tyto „časy“ také v životě jednotlivců (Ž 31,15).

V aramejsky psané knize Daniel označuje slovo *‘iddān* chronologická časová období (např. 2,9; 3,15), přičemž se často jedná o jeden rok (4,16; 7,25). Ne všichni vykladači se shodují v tom, že šlo o rok kalendářní. Stále je zdůrazňována Boží svrchovanost (2,21).

Slovo *chronos* v NZ i v profánní řečtině označuje prostě plynutí času (např. L 20,9; Sk 14,28). Kontext může dát tomuto slovu význam „zpoždění“ nebo „čas otálení a čekání“ (např. Sk 18,20,23). Toto je pravděpodobně smyslem Zj 10,6, spíše než že „lhůta je u konce“.

II. Věčnost

V hebr. existují výrazy *‘ad* a *‘olām*, vyjadřující dlouhou a vzdálenou dobu – např. konec lidského života (sr. I S 1,22,28) nebo staří pahorků (Gn 49,26). Především se však tato slova používají, mluví-li se o Bohu, jehož bytí není omezeno žádnou časovou hranicí (Ž 90,2). Tato absence časové omezenosti patří k Božím atributům a souvisí s milostí, kterou Hospodin prokazuje svému lidu (sr. Jr 31,3; 32,40; Oz 2,19). K vyjádření skálopevného přesvědčení, že Bůh není nijak vázán na nějaký časový úsek, používá hebr. poetický zesilující plurál (např. Ž 145,13; Da 9,24) nebo duál (např. Ž 132,14).

Podobně se v NZ uplatňuje slovo *aiōn*, které může označovat dobu života (1 K 8,13, Phillips) nebo vzdálený čas v minulosti (L 1,70) či v budoucnosti (Mk 11,14). Kvůli zesílení svého významu vystupuje v souloslovích jako *eis tús aiō nas tōn aiōnōn* (např. Ga 1,5). Upozorňujeme, že se zde zřejmě nejedná o skutečné plurály označující sérii světových období, „věky věků“. Ukazuje to text v Žd 1,8, kde je genitiv v singularu. Také o Bohu se píše, že působí *pro tōn aiōnōn*, „od věčnosti“ (1 K 2,7).

Toto SZ a NZ použití odpovídá českým výrazům „věčný, věčnost“, užívaným o tom, co vždy existovalo a bude existovat. Jazyk Bible sám o sobě nevymezuje filozofické otázky týkající se času a věčnosti, o nichž se krátce zmíníme níže.

Adjektivum *aiōnios* ve spojení s Hospodinem odpovídá použití slova *aiōn* a kromě svého časového významu „věčný“ nese i kvalitativní významový odstín „Boží, nesmrtelný“. Této tendenci napomáhá i skutečnost, že v pozdní hebr. se *‘olām* používá v prstoročném významu o „světě“, sr. překlad slova *aiōn* např. v Mk 10,30; Ef 1,21.

III. Dva věky

NZ zdůrazňuje, že Bůh ustanovil určitý čas za rozhodující. Prvním důrazem Ježíšovy zvěsti bylo, že se „naplnil čas“ (Mk 1,15). Život a dílo Ježíše Krista

představují klíčový bod Božích záměrů (Ef 1,10). Je to jedinečná příležitost (2 K 6,2), které se křesťané musí plně chopit (Ef 5,16; Ko 4,5). Během období Ježíšovy pozemské služby se veškerá pozornost stále více soustřeďuje na okamžik jeho smrti a vzkříšení (sr. Mt 26,18; J 7,6).

Rozdílní mezi židovskou a křesťanskou řadějí pro budoucnost je ten, že Žid Boží zásah teprve očekává, zatímco křesťan ví, že rozhodný okamžik se stal „jednou provždy“ v minulosti, takže lze ještě usilovněji vyhlížet dokončení všech věcí. Již nyní žijeme v posledním čase (Sk 2,17; Žd 1,2; 1 J 2,18; 1 Pt 1,20).

NZ významně přeznačil dobové židovské dělení času na věk přítomný a věk, který má nastat. V budoucnu nás ještě čeká přelom mezi „tímto časem“ a „světem, který přijde“ (Mk 10,30; Ef 1,21; Tt 2,12n), ale v přítomnosti již probíhá anticipace naplnění, protože v Ježíši se rozhodujícím způsobem uskutečnil Boží záměr. Znamením tohoto očekávání je dar Duchu svatého, závdavek moci věku, který přijde (Ef 1,14; Žd 6,4–6; sr. Ř 8,18–23; Ga 1,4). Proto Jan vytrvale zdůrazňuje, že máme věčný život už teď, *zōē aiōnios* (např. J 3,36). Neznamená to jen, že *aiōnios* má kvalitativní význam, Jan spíše zdůrazňuje, že křesťané mají již nyní život, do něhož plně vstupují až po vzkříšení (J 11,23–25). Toto „prolínání“ dvou věků měl pravděpodobně na mysli Pavel v 1 K 10,11.

IV. Čas a věčnost

Mnoho křesťanských myslitelů zastává názor, že intenzita a pojetí času v Bibli ukazuje na ty aspekty Boží existence, které ve filozofii mohou být nejlépe vyjádřeny pojmem věčnosti. Ten je ovšem od času kvalitativně odlišný.

Jiní zastávají názor, že není biblické hovořit o Bohu jako o bytosti, která existuje mimo čas. Náš jazyk je vázán na čas, a tudíž nedokážeme mluvit o nadčasové bytosti bez rizika, že ji abstrahujeme od světa natolik, že zpochybnáme, zda řídí přímo jeho běh. Pokud si chceme uchovat křesťanský pohled, kdy Bůh zasahuje do dějin, musíme se držet biblického jazyka a nepoužívat platónskou terminologii, která dává do kontrastu svět „zde“ se světem věčnosti „tam“. NZ jde svým učením o předjímce budoucího věku za prostou antitezí mezi tímto světem a světem příštím, mezi „nyní“ a „potom“.

Ať už je výsledek filozofických debat jakýkoli, Bible jasně říká, že Bůh není omezen časem jako my a že je „králem věků“ (1 Tm 1,17; sr. 2 Pt 3,8).

BIBLIOGRAFIE. J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1962; O. Cullmann, *Christ and Time*, 1951; H. Sasse, *TDNT* 1, str. 197–209; H. W. Wolff, *Anthropology of the OT*, 1973, k. 10; J. Guhr, H.-C. Hahn, *NIDNTT* 3, str. 826–850. M.H.C.

ČELO (hebr. *mēsah*; ř. *metōpon*, doslovně „mezi očima“). Svráštění čela může vyjadřovat odpor, vzdor nebo vzpouru (Jr 3,3). Výraz tvrdost čela ukazuje na odhodlanost či sílu vytrvat v tomto postoji (Iz 48,4; Ez 3,8–9).

Protože je čelo dobře viditelné a nic ho nezakrývá, bylo nevhodnějším místem pro umístění znamení (Ez 9,4; Ex 28,38; Zj 7,3; 13,16 atd.). U Ezechiela je znamením inkoust, ve Zjevení jde o pečeť a v Exodu je to *egyptská rána. Viz také *modlitební řemínky, které se nosily na čele (*OKO). B.O.B.

ČESKÉ PŘEKLADY BIBLÉ

První slovanský překlad Písma svatého vznikl koncem 9. století na našem území. Na žádost moravského knížete Rastislava (846–870) byl v r. 863 z Byzance vyslán na Moravu Cyril (původně zvaný Konstantin) a Metoděj. Ještě ve své vlasti vytvořil Cyril pro slovanskou řeč zvláštní písmo, tzv. hlaholici. Poté připravil překlad vybraných částí z evangelií z řečtiny do slovanštiny, a to do dialektu jihomakedonského, který se jen málo lišil od slovanského nářečí moravského. Po příchodu na Moravu pořídil Cyril a Metoděj překlad dalších biblických knih: celých evangelií, Skutků apoštolů a Žalmů. Po smrti Cyrila (869) se řízení překladatelské práce ujal jeho bratr Metoděj, který podle hodnověrného svědectví dokončil překlad celé Bible, tedy i Starého zákona kromě knih Makedonských.

Překlad Bible do staroslověnského jazyka se v originále nezachoval. V r. 1499 dal novgorodský arcibiskup Gennadij po ruských a balkánských kláštích najít všechny přeložené biblické knihy a chybějící nové přeložit. Tak pořídil úplnou církevněslovanskou Bibli.

Z 11. a 12. století se dochovaly tzv. staročeské glosy, poznámky vepsané do latinské Bible z 9. století, která je dnes uložena ve vídeňské Národní knihovně. Jedná se ještě o směsici staré češtiny se staroslověnsčinou.

Nejstarší úryvky českého překladu Žalmů jsou vepsány mezi řádky latinského žaltáře z kláštera sv. Jiří na Pražském hradě. Pocházejí z 13. století. Ze 14. století pocházejí žaltáře Klementinský a Kapitulní.

V této době byly překládány i tzv. evangeliáře. Byly to vlastně lekcionáře – výběr čtení (perikop) na neděle a svátky. Jako nejstarší se uvádí evangeliář Rajhradský z 2. poloviny 14. století.

Nejstarší český překlad celé Bible pochází z 60. let 14. století. Jedná se o Bibli Leskovicko-Drážďanskou. Tato nejstarší rukopisná česká Bible shořela r. 1914 v Lovani při vpádu Němců do Belgie. Zachovaly se jen fotografie a opisy jedné třetiny původního textu. Tato nejstarší česká Bible byla v majetku královské rodiny v Drážďanech, kde ji r. 1795 prozkoumal Josef Dobrovský. Tato Bible obsahovala všechny biblické knihy, obvyklé ve středověké Vulgátě. Za Evangelie mi následuje list Římanům a další Pavlovy listy, Skutky apoštolů jsou umístěny až za list Židům, jak tomu bylo ve Vulgátě až do poloviny 16. století.

Tato naše nejstarší Bible je zvláštní tím, že ji psalo celkem sedm písařů, kdežto ostatní Bible jsou napsány jedinou rukou, výjimečně dvěma nebo třemi písaři. Pokud jde o povahu překladu a jeho vztahu k latinské předloze, je možno překlad charakterizovat na jedné straně jako doslovný, na druhé straně jako překlad snažící se vystihnout spíše smysl předlohy, a to i za cenu použití většího počtu slov, než kolik jich je v latině. Zcela svérázným rysem prvního českého překladu Bible je snaha neponechat v textu žádné cizí slovo.

Dochovala se celá Bible Litoměřicko-Třeboňská (nazývaná dříve Slavatovská) z let 1411 až 1414. Dal ji pořídit královský mincmistr Petr Zmrzlík, oblíbenec krále Václava IV. a Husův ochránce. Po naučných knihách Starého zákona následují Skutky apoštolů, pak obecné epístoly, Evangelia, po nich Knihy Mojžíšovy a ostatní knihy historické ze Starého zákona a naposledy listy Pavlovy a Zjevení Janovo. Zajímavá je Bible Hlaholská z r. 1416, napsaná v Emauz-

ském klášteře česky, ale hranatým hlaholským písmem. Z původních tří dílů se zachoval jen druhý a několik dalších zlomků.

Stejnou předlohu jako Bible Litoměřicko-Třeboňská měla i Bible Olomoucká z r. 1417. Z období kolem r. 1420–1430 pochází Bible Boskovičká, která po stránce výtvarné patří mezi nejcennější české biblické rukopisy.

Naším nejstarším tištěným biblickým textem je Nový Zákon z r. 1475, vydaný v neznámé tiskárně. Asi z r. 1487 pochází tzv. Dlabáčův Nový zákon, nazvaný tak podle B. J. Dlabáče, knihovníka strahovského kláštera, který knihu objevil r. 1816.

Tisk celé české Bible byl dokončen „v slavném Městě Starém Pražském“, proto je nazývána také Pražskou Biblií. Byla vytištěna v r. 1488 v pražské tiskárně Jana Kampa, nákladem čtyř pražských měšťanů: Jana Pytlíka, Severina Kramáře, Jana od Čápů a Matěje od Bílého Lva. Kapitoly jsou tištěny souvisle, bez rozdělení na odstavce.

Již za rok po Biblii Pražské byla v Čechách vytištěna Bible Kutnohorská s prvními českými dřevoryty. Text této Bible je zcela shodný s textem Bible Pražské. Tisk je dvoubarevný, černý a červený. Zvláštním rysem Kutnohorské Bible je, že velká písmena jsou užívána jen na začátku věty, ne však u jmen vlastních a místních uvnitř věty.

V r. 1506 byla v Benátkách vytištěna česká Bible. Túto Benátskou Biblii vydali svými nákladem tři měšťané Starého města, příslušníci církve podobojí: Jan Hlavsa, Václav Sova a Burian Lazar. Textově je tato Bible shodná s Biblií Pražskou a Kutnohorskou, jen některé slovesné tvary má v novější podobě. Zásluhu lékaře Františka Skoryna, rodem z Polocka na Bílé Rusi, bylo v Praze v letech 1517–1519 vytištěno celkem 23 knih Starého Zákona pod společným názvem „Biblija ruska“. Při své práci používal Skoryna mimo jiné i Benátskou Biblii, z níž přejal obsahy kapitol v čele jednotlivých knih a postranní odkazy na paralelní místa.

V r. 1518 vytiskla Jednota bratrská u učeného lékaře a knihtiskaře Mikuláše Klaudiána v Mladé Boleslavi překlad Nového zákona, na němž měl nepochybný podíl přední bohoslovec Jednoty bratr Lukáš Pražský. Překlad je pořízen z Vulgáty a se zámerem překládat pokud možno doslovně. Toto vydání má být kritikou všech tří Biblií (Pražské, Kutnohorské a Benátské Bible). V tomto období nebyla Jednota ještě nakloněna překladu Písma z původních jazyků, což souviselo s celkovou její nedůvěrou k vyššímu vzdělání.

Vydání Nového zákona z r. 1525, jehož původcem je asi také Bratr Lukáš, je ve svých postojích ještě vyhraněnější. Překlad je až otrocky doslovný.

V r. 1533 přeložili Nový zákon z latiny do češtiny utrakvističtí kněží Beneš Optát a Petr Gzel. Opustili dosavadní tradici překládat z Vulgáty a přijali za základ jinou latinskou předlohu, latinský překlad Nového zákona Erasma Rotterdamského. Při svém překladu si ujasnili některá pravidla českého jazyka a své poznatky spojili se závěry, ke kterým dospěl spisovatel Filomates, když srovnával Lukášův Nový zákon a Severinovu Biblii s textem Vulgáty. Společně napsali zásadní dílo „Gramatika česká“ (1533).

V r. 1537 vydal celou Biblii Pavel Severin z Kapí hory. U tohoto vydání bylo již přihlíženo k hebrejskému textu. To, co v hebrejském textu není, ale v českém textu je nutno dodat, je dáno do závorek.

V r. 1542 bylo vydáno Matoušovo evangelium. Jedná se o překlad nikoli podle Vulgáty, ale podle Erasmy feckého a latinského textu. Jeho autorem je vzdělaný pražský měšťan Jan Vartovský. Toto vydání je věnováno králi Ferdinandovi. Vartovský pracoval také na překladu Starého zákona z hebrejštiny, ale rukopis se ztratil.

Významná byla vydání Bible nákladem Jiřího Melantricha Rožďalovského v Praze r. 1549, 1556, 1560 a 1570. Všechna čtyři vydání jsou věnována císaři Maxmiliánovi II. Páté vydání pochází z r. 1577 a je připsáno Rudolfovi II. V této době byl vydán i Nový zákon r. 1558 u Jiřího Melantricha a r. 1559 Nový zákon ve dvanactijazyčném vydání, které připravil Eliáš Hutter v Norimberce.

Těmito nejrůznějšími vydáními byla u nás připravena půda pro Biblii Kralickou. Nejprve bylo rozhodnuto o překladu Nového zákona. Za překladatele byl vyhlédnut Jan Blahoslav, který své bohoslovecké vzdělání získal v Německu a ve Švýcarsku. Po dlouholeté práci vyšel r. 1564 „Nový Zákon z Jazyka Řeckého do češtiny přeložený Léta Páně 1564“. Blahoslav použil dosavadních překladů a přihlížel i k cizím překladům (k Vulgátě, Lutherově překladu, Erasmovu Novému zákonu, pracím Bezovými a mnoha jiným). Kapitoly nejsou rozděleny na verše, na vnějším okraji jsou četné stručné poznámky a konkordance. Blahoslavův překlad byl tištěn v Ivančicích v tajné bratrské tiskárně („in insula hortensii“) na panství zemského maršálka Bertolda z Lipé, bez jeho vědomí. Po druhé vyšel Blahoslavův Nový zákon r. 1568. (Toto vydání fotografoval a krásně vydal roku 1931 dr. Konopásek.) Po třetí vyšel tento Nový zákon s malými změnami jako šestý díl Bible Kralické roku 1594.

Pro překlad Starého zákona byla vytvořena zvláštní rada nejvzdělanějších odborníků, které tenkrát Jednota bratrská měla. V překladatelském týmu byla řada vynikajících bratří vzdělaných na předních evropských evangelických univerzitách ve Wittenbergu, Ženevě, Královci a Heidelbergu. Připomeňme bratry Ondřeje Štefana, Jana Eneáše, Izaiáše Cibulku, Mikuláše Alberta z Kaménka, Lukáše Helice, Esroma Rüdingeru, Jana Hlaváče, Jiřího Strejce, Jana Efraima, Pavla Jesenia, Adama Felina, Samuela Sušického, Jana Němčanského, Zachariáše Aristona a Zachariáše Solína.

Jejich překlad Bible vyšel v šesti dílech (odtud označení „šestdílnka“), první v r. 1579, poslední v r. 1593. Překladatelé se řídili podle posledních evropských vydání biblických textů. V úvodu k 5. dílu je zmíněna Antverpská polyglota, kterou vydal v letech 1569–72 španělský bohoslovec Benedikt Arias Montanus za součinnosti španělských a holandských učenců. Bible vyšla v Antverpách v 8 svazcích a obsahovala text v hebrejštině, aramejštině (chaldejštině), řečtině, latině a syrštině.

Výborem pomůckou byl pro překladatele latinský překlad Starého zákona, který z hebrejštiny přeložil a kritickými poznámkami opatřil heidelberský profesor teologie Immanuel Tremellius. Dílo bylo dokončeno jeho zetěm a teologickým nástupcem Františkem Juniem. Vyšlo postupně v pěti svazcích v letech 1575–1579.

Překladatelé měli k dispozici bohatou příruční knihovnu Jednoty, kterou r. 1628 odstěhoval Karel st. ze Žerotína do Vratislavi. Obsahovala přes tisíc svazků.

Bratři vytvořili mistrné dílo, vrchol překladatelského úsilí slovanských národů. Svými výkladovými poznámkami se přihlásili ke světové reformaci přede-

9.–10. století	Cyrlometodějský překlad Bible do staroslověnštiny, nedochoval se.
60. léta 14. stol.	Drážďanská neboli Leskovecká Bible
1411–1414	Litoměřicko-Třeboňská Bible
1417	Olomoucká Bible
1420–1430	Boskovická Bible
1488	Pražská Bible
1489	Kutnohorská Bible
1506	Benátská Bible
1529	Severinova Bible, 1. vydání
1537	Severinova Bible, 2. vydání
1540	Norimberská Bible Přetisk 2. vydání Severinovy Bible.
1549	Melantrichova Bible, 1. vydání
1556–1557	Melantrichova Bible, 2. vydání
1560–1561	Melantrichova Bible, 3. vydání
1564	Blahoslavův Nový zákon, 1. vydání
1568	Blahoslavův Nový zákon, 2. vydání
1570	Melantrichova Bible, 4. vydání
1577	Melantrichova Bible, 5. vydání
1579–1593/94	Kralická Bible, šestidílná
1596	Kralická Bible, jednodílná
1601	Kralické Bible, díl šestý, 2. vydání
1613	Kralická Bible, jednodílná, 2. vydání
1613	Bible Samuela Adama z Veleslavína
1658	Manualník, Komenského výtah z Kralické Bible
1677	Svatováclavská Bible, Nový zákon, 1. vydání
1712–1715	Svatováclavská Bible, Starý zákon, 1. vydání
1720	Nový zákon Klejchův, exilové vydání
1722	Hallská Bible, 1. vydání
1745	Hallská Bible, 2. vydání
1766	Hallská Bible, 3. vydání
1769–1771	Svatováclavská Bible, 2. vydání
1778–1780	Bibli česká zvaná Císařská Třetí vydání Svatováclavské Bible.
1787	Prešpurská Bible, 1. vydání
1808	Prešpurská Bible, vydal J. Palkovič
1863	Biblia sacra Růžičkovo vydání Kralické Bible u příležitosti tisíciletého výročí obrácení Slovanů na křesťanskou víru.
1917	Bibli česká, 1. svazek Katolická Bible, přeložil a výklady opatřil dr. J. Hejčl.
1933	Nový zákon, přeložil F. Žilka
1948	Nový zákon Z původního textu přeložil a vyložil P. Škrabal za spolupráce O. Petru.
1952	Bible Kralická Podle původního vydání kralického z let 1579–1593.
1979	Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona Ekumenický překlad, 1. vydání.
1985	Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona Ekumenický překlad, 2. vydání.
1987	Žalmy, revize kralického znění, B. B. Bašus – B. Pípal.
1989	Nový zákon Text užívaný v českých liturgických knihách, přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě. Vedoucí překladatelské skupiny biblistů dr. Václav Bogner.
1990	Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona Ekumenický překlad, 3. vydání.
1991	Nový zákon s výkladovými poznámkami Ekumenický překlad, vydala Česká biblická společnost.
1992	Jeruzalémská Bible. 1. Geneze, pracovní vydání.
1994	Nová smlouva Přeložili A. Zelina a P. Jartym, vydala Křesťanská misijní společnost.
1995	Nový Zákon, z rev. řeckého textu se stálým zřetelem k angl. překl. J. N. Darbyho přel. M. Pavlík.

Chronologická tabulka českých překladů Bible.

vším kalvínského směru. Kralická Bible byla vřele přijata luterskou církví na Slovensku a vytvořila tak pouto mezi evangelickými Slováky a Čechy.

V r. 1596 vyšel překlad v jednom svazku (s menšími úpravami a bez poznámek). Roku 1613 vyšel samotný překlad ještě jednou, tentokrát s většími úpravami.

Po Bílé hoře se situace ve vlasti dramaticky změnila. Jednota je v této době rozptýlena. Komenský vydává r. 1658 v Amsterdamu zkrácenou Bibli pod názvem *Manuálník* nebo *Jádro Bibli svaté* (znovu vydán 1926).

Významný je trojí tisk celé Bible v Cansteinově tiskárně v Halle. Tzv. první Hallská Bible vychází r. 1722 za redakce přešpurského faráře Matěje Béla a slovenského superintendanta Daniela Krmana.

Je otištěna podle 3. vydání kralického (1613), ale s některými změnami převzatými z Lutherovy Bible anebo diktovanými redaktory. Druhá hallská Bible vyšla v Břehu r. 1745. Je to přetisk vydání z r. 1722, ale dostalo se do ní mnoho hrubých chyb, takže jejich vzadu otištěný seznam je neobyčejně rozsáhlý.

Třetí Hallská Bible vyšla r. 1766. Její tisk připravil Jan Theofil Elsner, kazatel českého exulantského sboru v Berlíně. Vrátil se k vydání z roku 1722, ale zase je opravil. V tomto podání pak byla česká Bible přetiskována celých 150 let.

Katolická církev v Čechách a na Moravě vydávala části Bible přeložené podle Vulgáty a opatřené církevními výklady. K vydání celé Bible došlo teprve ke konci 17. století a dokončeno bylo až r. 1715. Je to tzv. Svatováclavská Bible ve třech dílech. Na vydání pracovali jezuité M. V. Steyer, J. Konstanc a J. Barner. Druhé vydání vyšlo v letech 1769–81.

Vedle Hallských Biblí se k nám v době osvícenství šíří tzv. Prešpurské Bible. První Prešpurská Bible byla vydána r. 1787, je to otisk třetí Hallské Bible. O dvacet let později připravil znovu Bibli do tisku známý slovenský buditel prof. Jiří Palkovič s předmluvou Štěpána Lesky, který býval superintendentem v Praze, ale v této době působil jako farář na Slovensku. Tato druhá Prešpurská Bible se opírá o text kralické Šestidílký.

R. 1863 vydal pražský farář Josef Růžička u příležitosti tisíciletého výročí příchodu Konstantina a Metoděje jubilejní Bibli. Vrací se k prvnímu vydání kralickému až po knihu Ester a v ostatním k třetímu vydání z r. 1613.

Na popud Marie Terezie byla v letech 1778–1780 vydána Svatováclavská Bible jako Bible pro lid. Text zpracovali F. Durych a F. F. Procházka.

V letech 1864–1872 vydal František Sušil překlad a výklad Nového Zákona v osmi svazcích. Vycházel z textu Vulgáty i řeckého originálu a rovněž přihlížel ke kralickému podání.

K pětistému výročí Husovy smrti vyšla r. 1915 Bible, která nese poznámku „*Text kralický z roku 1613 podle původních textů opravený*“. Revizi provedl Jan Karafiát.

Živý ohlas vzbudil překlad Nového zákona z řečtiny do nové češtiny od prof. dr. Žilky, který vyšel poprvé v r. 1933.

Na katolické straně vznikla řada nových překladů celé Bible, z nichž překlad J. Hejčla a L. Sýkory (1917–1925) nabyl největší váhy. R. 1947 vyšel Colův překlad Nového zákona založený na kritickém vydání řeckého textu. V r. 1969 jej revidovali Jan Sokol a Jarolím Adámek.

V r. 1961 byly zahájeny práce na novém překladu Pisma. Starozákonní překladatelskou skupinu vedl prof. Miloš Bič, novozákonní skupinu prof. J. B. Souček. Tyto skupiny, od počátku koncipované jako ekleumenické, zahrnovaly zprvu vedle evangelických biblistů (Československá církev evangelická, Církev bratrská, Evangelická církev metodistická) i biblisty z církve československé (později Československé husitské) a z církve pravoslavné. Brzy se však s pověřením svých biskupů připojili i biblisté z církve římskokatolické.

Po smrti profesora Součka se r. 1972 předsedou novozákonní překladatelské skupiny stal Jindřich Mánek z Husovy (dnes Husitské) bohoslovecké fakulty a po jeho smrti r. 1977 Petr Pokorný z Evangelické teologické fakulty.

Ukázky nového překladu vycházely od r. 1962, od r. 1968 začala starozákonní skupina vydávat jednotlivé svazky nového překladu SZ s výkladem (celkem 14 svazků). V r. 1979, 400 let po vydání prvního svazku Kralické Bible, vyšla celá Bible – Starý a Nový zákon. Novozákonní skupina potom prodobila svůj překlad revizi a připravila vydání s rozšířenými poznámkami a vysvětlivkami a starozákonní skupina překládala deuterokanonické spisy (apokryfy). Celá Bible včetně deuterokanonických knih vyšla r. 1987, Nový zákon s výkladovými poznámkami r. 1991.

V současné době vzniká český překlad Jeruzalémské Bible pod patronací České provincie Řádu bratří kazatelů ve spolupráci s Jeruzalémskou bibliickou školou. Hlavními překladateli francouzského textu jsou manželé dr. František Halas a dr. Dagmar Halasová. Smyslem této práce je přiblížit českému prostředí výsledky badatelské a exegetické práce Jeruzalémské biblické školy v současném jazyce, který bude respektovat tradici české Bible.

BIBLIOGRAFIE. Bartoš, F. M., *Počátky české bible*, Kalich, Praha 1941; *Husitství a česká bible*, Křesťanská revue 21, 1954, str. 79–85; Brož, L., *K závislosti Kralických na starších překladech české bible*, Theologia evangelica 2/1949, str. 162–165; Čapek, V., *Historie bible*, 3. opravené vydání, Advent, Praha 1990; Daněk, S., *Předlohy Apokryf Kralických (Ezra)*, Ročenka Husovy fakulty v Praze 1930; Dobiáš, F. M., *Předlohy Apokryf Kralických (3. Makabejská)*, Theologia evangelica 1/1948, 149–162; Duka OP, Dominik, *Čeští dominikáni a Bible*, Salvé 1/1996, str. 43–46; Halas, F.X., *Co je Jeruzalémská Bible*, Petrov, Brno, 1991; Havránek, A., *Cyrlometodějský překlad bible*, Křesťanská revue 36, 1969, str. 51–53, str. 77–80; Heller, J., *Kraličtí a Targúmy*, Theologická příloha Křesťanské revue 1960, str. 81–85; *Na okraj nového biblického překladu*, Křesťanská revue 46, 1979, str. 88–90; Karafiát, J., *Rozbor Kralického Nového zákona co do řeči i do překladu s historií našeho biblického textu*, Praha 1878; Konopásek, J., *Dvě studie o Bibli kralické*, Sbomník filologický IX, Praha 1930; Konopásek, J., *Řeckolatinská předloha Blahoslavova Nového zákona*, Praha 1932; Kopecký, M., *První kralický tisk a Manualník J. A. Komenského*, Z kralické tvrze X, 1978/79, str. 23–34; Kyas, V., *První český překlad bible*. Rozpravy ČSAV, řada spol. věd, roč. 81, Praha 1971, seš. 1; Kyas, V., *Staročeská bible Drážďánská a Olomoucká*. Kritické vydání nejstaršího překladu bible ze 14. století. Díl I. Evangelia, Praha 1981, díl II. Epistolý. Skutky apoštolů. Apokalypsa, Praha 1985; Mánek, J., *Bible v českých zemích*, Praha 1975; Merell, J., *Bible v českých zemích*, Praha 1956;

Molnár, A., *K otázce genese Kralického biblického díla*, Křesťanská revue 31, 1964, str. 235–237; Pokorný, P., *Český ekumenický překlad Písma*, v: Česká bible v dějinách evropské kultury, uspořádali H. Pavlincová a D. Papoušek, Brno 1994, str. 11–16; Segert, S., *Pia desideria: Úvahy nad Kralickými biblemi*, Z kralické tvrze XVIII, 1991–1992, str. 35–39; Skutil, J., *Počátky písemnictví na Moravě a cyrilometodějská misie*, Z kralické tvrze XVII, 1990, str. 1–89; Souček, J. B., *Blahoslaviv Nový zákon*, Křesťanská revue 31, 1964, str. 109n.; Vašica, J., *Staročeské evangeliáře*, Rozpravy III. tř. ČA, č. 68, Praha 1931; Verner, F., *Bibliografie českých překladů celé bible i jejích částí*, ČKCH 1987; Vintř, J., *Stylistické poznámky k českému ekumenickému překladu evangelií*, v: Česká bible v dějinách evropské kultury, uspořádali H. Pavlincová a D. Papoušek, Brno 1994, str. 17–26; Weingart, M., *Staročeská bible a její význam pro český národ*, v: Bible a český národ „Chudým dětem“ – 47. ročenka Dobročinného komitétu v Brně, 1935. P.J.

ČÍSLO

I. Obecné užití

Ísrael spolu s většinou svých středomořských a blízkovýchodních sousedů, např. Asýrii, Egyptem, Řeckem, Římem a Fénicií používal desítkovou číselnou soustavu. Čísła zaznamenaná v hebr. textu SZ jsou vypsaná slovy, v podstatě stejně jako čísla v ř. textu NZ. Ve slovní podobě nacházíme čísla také na Moábském kamenu a na Šiloašském nápisu.

V hebr. se číslo 1 vyjadřuje přídavným jménem, čísla 2 až 10 podstatnými jmény. Kombinací těchto čísel s 10 vznikají čísla 11 až 19. Po 20 se desítky tvoří podobným způsobem jako v č., tj. 3, 30. Zvláštním slovem se označuje 100, jeho duálový tvar je 200 a od 300 do 900 se způsob tvoření opět podobá českému. Nejvyšším číslem, které se vyjadřuje jedním slovem, je 20 000, duálový tvar čísla 10 000.

Svědectví o raném systému zapisování čísel ve SZ období poskytují aram. papiry z Egypta z 6.–4. stol. př. Kr., aramejské poznámky na klenopisných tabulkách z Mezopotámie a hebr. střepy a závaží. Svislé tahy znázorňovaly jednotlivé číslice a vodorovné tahy vyjadřovaly desítky, přičemž násobky deseti se zapisovaly vodorovnými tahy nad sebou, často se svislou čárkou na pravé straně. Stylizované *mem* představovalo 100 se svislými tahy pro dodatečné stovky. K označení slova „tisíc“ se používala jeho zkratka. Uvažuje se o tom, že podle hebr. materiálu představoval symbol připomínající ř. písmeno *lambda* číslo 5 a znak podobný ranému *gimel* označoval číslo 4. Viz J. Jadin, *Scripta Hierosolymitana*, 8, 1961, str. 9–25. (*VÁHY A MÍRY)

H. L. Allrick (*BASOR* 136, 1954, str. 21–27) předpokládá, že seznamy v Neh 7 a Ezd 2 byly původně napsány v raném hebr.-aram. číselném způsobu zapisování, a přichází s teorií, že tato skutečnost může vysvětlit určité odlišnosti těchto seznamů. Důkazy ohledně hebr. číselných značek viz A. R. Millard, *TynB* 11, 1962, str. 6–7.

Myšlenka označovat čísla písmeny abecedy vznikla na základě ř. vlivu nebo alespoň v době ř. vlivu. Pokud je nám známo, poprvé byla realizována na makabejských mincích. Viz však G. R. Driver: *Textus* 1, 1960, str. 126n.; 4, 1964, str. 83 o určení staršího původu. Prvních devíti písmen se užívalo pro čísla 1 až

9, desítky od 10 do 90 se zapisovaly dalšími devíti a stovky od 100 do 400 zbyvajících čtyřmi písmeny. Číslo 15 se však označovalo spojením *tet* (9) a *waw* (6), poněvadž písmena *jod* (10) a *he* (5) byly souhláskami Jah, tvaru posvátného jména Jahve. Další čísla se zapisovala pomocí různých kombinací písmen. V biblické hebr. jsou řadová čísla od 1 do 10, po nichž se užívá základních čísel. Existují také slova pro zlomky od poloviny do pětiny. Čísla v biblické ř. se značí obdobně jako v helénistické ř.

Matematický pojem nekonečna lze vysledovat ve Zj 7,9, kde vykoupení tvoří „tak veliký zástup, že by ho nikdo nedokázal sečítat“. Obrazně je tento pojem vyjádřen ve SZ např. v Gn 13,16. Sr. též Gn 15,5.

Ve SZ máme zaznamenaná i základní početní úkony, např. sčítání (Nu 1,17nn a Nu 1,45), odčítání (Lv 27,18) a násobení (Lv 25,8).

V určitých pasážích čísla vyjadřují pouze přibližný počet. Čísla „2“, „2 nebo 3“, „3 nebo 4“, „4 nebo 5“ někdy nabývají významu „několik“, např. 1 Kr 17,12, kde vdova ze Sarepty říká: „Sbíráím dvě dřevě“ (KP), nebo Lv 26,8 – „pět z vás jistě bude pronásledovat sto“. S podobným užitím se setkáváme i v 2 Kr 6,10; Iz 17,6. Ohledně „3 nebo 4“ viz Am 1,3nn a Př 30,15nn. Z NZ můžeme uvést užívání čísel v přibližném významu v 1 K 14,19: „... raději řeknu pět slov srozumitelně než tisíce slov ve vytržení.“ Sr. též Mt 18,22.

Zdá se, že číslo „10“ vystupovalo jako ekvivalent výrazu „mnohokrát“. Jako příklad můžeme uvést Jákovova slova v Gn 31,7, kde je zapsáno, že Lában vyměnil jeho mzdu „desetkrát“ (sr. též Nu 14,22). Záznamy, že Saul, David a Šalomoun vládli 40 let, i opakované tvrzení v knize Soudců, že země odpovídala 40 let (Sd 3,11; 5,31; 8,28), podle všeho naznačují, že číslo 40 označovalo jednu generaci, případně velký počet nebo dlouhou dobu. Sto (např. Kaz 6,3) odpovídá velkému počtu a 1 000, 10 000 (Dt 32,30; Lv 26,8) a 400 000 (Sd 5,8) představují příklady kulatých čísel, která označují neurčité velký počet. V případě velkých čísel charakterizujících sílu vojska, např. 2 Pa 14,9, jde s veškerou pravděpodobností o přibližné odhady, jako je tomu zřejmě i u výsledku Davidaova sčítání lidu (2 S 24,9; sr. 1 Pa 21,5) a snad také u 7 000 ovcí obětovaných v Jeruzalémě (2 Pa 15,11).

II. Vysoká čísla ve Starém zákoně

Vysoká čísla zaznamenaná v určitých částech SZ způsobují značné potíže. Týkají se zejména chronologie raných období SZ historie, kde tento problém dále komplikuje přítomnost odlišných číselných údajů v různých textech a verzích, ale také v počtech Izraelců v době vyjití z Egypta, v počtech bojovníků různých vojsk a zejména v množstvích zabitých nepřátel. Pokud jde o první problém, např. hebr. text uvádí, že období mezi stvořením a potopou trvalo 1 656 let, v LXX nacházíme údaj 2 262 let a v samařském textu 1 307 let. Ohledně věku Metušelacha hebr. text uvádí 969 let a samařský 720 (*RODOKMEN; *CHRONOLOGIE SZ). V NZ podobný problém vznikl při zjišťování počtu osob na palubě lodi, na níž se apoštol Pavel plavil do Říma. Některé rukopisy uvádějí 276, jiné 76 (Sk 27,37). Ani číslo šelmy (Zj 13,18) není jednoznačné – 666 nebo 616.

Možná, že k některým nepřesnostem došlo při přenosu číselných dat z jednoho textu do druhého. Například u odlišná čísla v paralelních pasážích, např. 2 Kr 24,8 konstatuje, že Jójakín začal vládnout ve vě-

Číslo

	AKKADSKÉ	EGYPTSKÉ Hieroglyfické Hieratické	RANÉ HEBREJSKÉ	FÉNICKÉ	POEXILNÍ HEBREJSKÉ	ŘECKÉ do 200 př. Kr. po 200 př. Kr.
1	𐎶	𐀀	𐤀	𐤁	א	Α
2	𐎶𐎶	𐀁	𐤁	𐤂	ב	Β
3	𐎶𐎶𐎶	𐀂	𐤂	𐤃	ג	Γ
4	𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀃	𐤃	𐤄	ד	Δ
5	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀄	𐤄	𐤅	ה	Ε
6	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀅	𐤅	𐤆	ו	Ζ
7	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀆	𐤆	𐤇	ז	Η
8	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀇	𐤇	𐤈	ח	Θ
9	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀈	𐤈	𐤉	ט	Ι
10	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀉	𐤉	𐤊	י	Κ
20	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀊	𐤊	𐤋	כ	Λ
30	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀋	𐤋	𐤌	ל	Μ
40	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀌	𐤌	𐤍	מ	Ν
50	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀍	𐤍	𐤎	נ	Ξ
60	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀎	𐤎	𐤏	ס	Ο
70	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀏	𐤏	𐤐	ע	Π
80	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀐	𐤐	𐤑	פ	Ρ
90	𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶	𐀑	𐤑	𐤒	צ	Ϛ

100	ΥΡ	ρ		Σ, Ν	Ρ	Η	Ρ
200					Γ	ΗΗ	Σ
300							Τ
400							Υ
500						Ρ	Φ
600	Κ						Χ
700							Ψ
800							Ω
900							Τ
1 000	Ϟ	Ϛ	⋮	Ϛ	⋮	Χ	/Α
2 000							
3 600	Ϡ						
10 000							
20 000							
100 200							
200 000							
1 000 000							
2 000 000							
5 000 000							

Tabulka číslovek užívaných v bibliotických dobách.

ku 18 let, zatímco 2 Pa 36,9 uvádí 8 let.

Archeologické objevy poskytly mnoho nových informací o době exodu a záboru Palestiny i o tehdejší populaci. Za předpokladu, že Izraelci bylo méně než Kenaanců, jak lze usuzovat z Ex 23,29 a Dt 7,7.17.22, musíme výsledky sčítání lidu v Nu 1 a 26 důkladně přezkoumat, neboť z nich vyplývá počet 2–3 miliony obyvatel.

Vznikla celá plejáda různých interpretací číselných údajů. Např. NBC, 1953, str. 165 je chápá v jejich nominální hodnotě, zatímco J. Bright v knize *A History of Israel*², 1972, str. 130 zastává názor, že „tyto senzamy ... představují pozdější období dějin Izraele“. Objevily se pokusy číselné údaje znovu přeložit, a tak je redukovat. Hebr. slovo 'elep = tisíc lze interpretovat jako „rodina“, „stanová skupina“ nebo „čeled“ – např. Sd 6,15: „Můj rod ('alpi) je v Manasesovi nejslabší.“ V úvahou lze vzít také tyto práce: F. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911, str. 42nn; G. E. Mendenhall, „The Census Lists of Numbers 1 and 26“, *JBL* 77, 1958, str. 52nn; C. S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1936; R. E. D. Clark, „The Large Numbers of the OT“, *JTVI* 87, 1955, str. 82nn.

J. W. Wenham (*TynB* 18, 1967, str. 19–53) podle R. E. D. Clarka, který změnil 'elep = tisíc na 'allup = velitel nebo vycvičený bojovník a interpretoval mē'ot = sta jako „vojenské jednotky“, předpokládá, že se jednotlivá velká čísla skládají ze spojení těchto dvou výrazů v určitém poměru. Počet bojujících mužů by se pak snížil na 18 000 a celkový počet, tj. včetně Levitů a těch, kdo byli na boj příliš staří, by činil 36 000 mužů, což by odpovídalo údajům o počtu prvorozených mužského pohlaví (22 273) v Nu 3,43. Zdvoujnásobíme-li tento počet připočtením žen, dostáváme, že celkový počet Izraelců činil 72 000.

Samohlásková úprava z 'elep na 'allup = důstojník či velitel nabízí možné řešení vysokého počtu padlých v boji, uváděném v tisících, a je v souladu s praxí v bitvách ve starověku, kde hlavní zodpovědnost nesli na sobě přední muži, např. David a Goliáš.

III. Význam některých čísel

Čísel se užívá také v symbolickém nebo teologickém významu.

Jedna, jeden navozuje představu Boží jednoty a jedinečnosti, např. Dt 6,4: „Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný.“ Lidstvo pochází z jednoho člověka (Sk 17,26). Hřích přišel na svět skrze jednoho člověka (Ř 5,12). Milost je darovaná v jediném člověku, Ježíši Kristu (Ř 5,15). Jeho obětí na kříži platí jednou provždy (Žd 7,27), on je prvorozeným z mrtvých (Ko 1,18), prvotinou z těch, kdo zesnuli (1 K 15,20). „Jeden“ vystihuje také jednotu mezi Kristem a Otcem (J 10,30), spojení mezi věřícími a Trojicí i jednotu mezi křesťany (J 17,21; Ga 3,28). „Jen jedno“ vyjadřuje též cívlednost (L 10,42). S pojmem jednoty se dále setkáváme v Ježíšově výroku o manželství „budou ti dva jedno“ (Mt 19,6).

Dva může naznačovat jednotu i rozdělení. Muž a žena tvoří základní jednotku – rodinu (Gn 1,27; 2,20.24). Zvířata se spojují do párů a do archy vstupují po dvou (Gn 7,9). Dva lidé spolu často pracují v rámci skupiny, např. Jozuovi zvědové (Joz 2,1). I skupiny dvanácti a sedmdesáti učedníků byly vyslány ve dvojicích (Mk 6,7; L 10,1). Mojžíš zapsal Zákon na dvě kamenné desky a zvířata byla také často obětována v párech. Naproti tomu se číslo dvě ve smyslu rozdělení objevuje v 1 Kr 18,21 a Mt 7,13–14.

Tři odpovídá třem osobám Boží Trojice (např. Mt 28,19; J 14,26; 15,26; 2 K 13,14; 1 Pt 1,2). Číslo tři se také pojí s některými mocnými Božími skutky. „Třetího dne“ sestoupil Hospodin na horu Sínaj, aby předal lidu svůj Zákon (Ex 19,11). V Ozeášově proctví dá Hospodin svému lidu povstat „třetího dne“, což pravděpodobně znamená krátkou dobu (Oz 6,2). Podobně se užívá v L 13,32, kde „třetí den“ je „poetické označení chvíle, kdy se něco bezce zbytku dokončí“ (N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, str. 384, pozn. 4). Jonáš byl třetího dne vysvobozen (Jon 1,17; Mt 12,40) a Bůh třetího dne vzkřísil Krista z mrtvých (1 K 15,4). Zvláštní důvěrný vztah měli s Kristem tři učedníci (Mk 9,2; Mt 26,37) a na Golgotě stály tři kříže. Apoštol Pavel zdůrazňuje tři křesťanské ctnosti (1 K 13,13). Dalším případem užití čísla tři v souvislosti s časovými obdobími je situace, kdy Hospodin staví Davida před volbu – 3 dny moru, 3 měsíce bojů nebo 3 roky hladu (1 Pa 21,12). Gedeón rozdělil své vojsko na tři oddíly (Sd 7,16) a ve Zj 8,7–12 se mluví o třetinách.

Čtyři, počet stran čtverce, představuje jeden z biblických symbolů úplnosti. Boží jméno Jahve má v hebr. čtyři písmena (JHWH). Ze zahrady Eden vytékaly čtyři řeky (Gn 2,10) a země má čtyři úhly (Zj 7,1; 20,8), odkud vanou čtyři větry (Jr 49,36; Ez 37,9; Da 7,2). Ezechiel spatřil ve svém vidění Boží slávy 4 živé bytosti (k. 1), srovnatelné s 4 živými bytostmi ze Zj 4,6.

Dějiny světa od doby babylónské říše tvoří 4 království (Da 2; 7). Čtyřka patří k významným číslům v prorocké symbolice a v apokalyptické literatuře, jak ukazují následující odkazy: 4 kovári a 4 rohy (Za 2,1–4), 4 vozy (Za 6,1–8), 4 rohy oltáře (Zj 9,13), 4 andělé zkázy (Zj 9,14). Kromě toho existují čtyři Evangelia a v době, kdy se evangelium šířilo i mezi pohany, spatřil Petr ve vidění plachtu spouštěnou dolů za čtyři cípy.

Pět a deset a jejich násobky se vyskytují často proto, poněvadž se v Palestině užívalo desítkové soustavy. SZ před potopou zmiňuje 10 praotců. Egyptány postihlo 10 ran a píkázání je rovněž deset. Zlomek 1/10 tvořil desátek (Gn 14,20; 28,22; Lv 27,30; 2 Pa 31,5; Ma 3,10). V podobenství z L 15,8 měla žena 10 mincí a v podobenství o hřivnách se hovoří o 10 hřivnách, 10 služebnicích a 10 mstech (L 19,11–27). Z 10 panen bylo 5 moudrých a 5 pošetilých (Mt 25,2). 5 vrbců se prodávalo za 2 haléře (L 12,6). Boháč měl 5 bratrů (L 16,28), žena u studny 5 manželů (J 4,18) a při nasycení 5 000 chlapec daroval 5 bochníků. Ř 8,38n vyjmenovává 10 sil, které věřícího nemohou oddělit od Boží lásky (Ř 8,38n), a 10 hříchů, jež člověka vylučují z Božího království (1 K 6,10). Počet 10 tedy také naznačuje úplnost; 10 starších tvoří společnost (Rt 4,2).

Šest. Ve vyprávění o stvoření Hospodin šestého dne stvořil muže a ženu (Gn 1,27). Šest dnů člověku vyhradil na práci (Ex 20,9; 23,12; 31,15; sr. L 13,14). Hebr. otrok musel sloužit 6 let a pak měl být propuštěn. Číslo 6 je tedy těsně spojeno s člověkem.

Sedm má v Písmu výsadní postavení mezi posvátnými čísly a souvisí s dokončením, naplněním a dokonalostí. V příběhu o stvoření Hospodin sedmého dne odpočinul od práce a oddělil jej jako svatý. Sedmý den se stal vzorem pro židovský sabat, kdy se měl člověk vzdát práce (Ex 20,10), pro sedmý rok odpočívání (Lv 25,2–6) a také pro milostivé léto, které následovalo po 7 x 7 letech (Lv 25,8). Svátek nekvaše-

ných chlebů a slavnost stánků trvaly 7 dní (Ex 12,15,19; Nu 19,12). Den smíření se světlí v 7. měsíci (Lv 16,29) a 7 se často vyskytuje v souvislosti se SZ obřadem, např. krví býčka se stříkalo 7x (Lv 4,6) a zápalnou obětí tvořilo 7 beránků (Nu 28,11), očištěný malomocný byl 7x postříkán (Lv 14,7) a Naamán se musel 7x ponořit do Jordánu (2 Kr 5,10). Ve stanu setkávání stál sedmiramenný svícen (Ex 25,32).

Další odkazy: matka 7 synů (Jr 15,9; 2 Mak 7,1nn); 7 žen na jednoho muže (Iz 4,1); milující snacha je nad 7 synů (Rt 4,15). Saduceové předložili případ levirátního sňatku se 7 bratry (Mt 22,25). Kněží 7x obešli Jericho (Joz 6,4). Eliášův sluha 7x vyhlížel déšť (1 Kr 18,43). Žalmista chválil Boha 7x denně (Ž 119,164) a Gn 29,18; 41,29,54 a Da 4,23 hovoří o sedmiletých obdobích. Raná církev měla 7 jáhňů (Sk 6,3) a Jan v knize Zjevení, kde se hovoří o 7 zlatých svícnech (1,12) a 7 hvězdách (1,16), oslovuje 7 církví. Po záračném nasyčení 4 000 sedmi bochníky a několika rybami (Mk 8,1–9) se nasbíralo 7 plných košů, což naznačuje, že Ježíš může dokonale naplnit naše potřeby. Úplnou posedlost Marie Magdalény působí 7 démonů (L 8,2) a drak ze Zj 12,3 i šelma ze Zj 13,1; 17,7 mají 7 hlav.

Osm. 1 Pt 3,20 zaznamenává, že v Noemově arše se zachránilo 8 lidí. Obřizka židovských chlapců se prováděla osmého dne (Gn 17,12; Fp 3,5). V Ezechielově vidění nového chrámu kněží obětují osmého dne (43,27).

Deset viz přt.

Dvanáct. Hebr. rok byl rozdělen na 12 měsíců a den na 12 hodin (J 11,9). Izrael měl 12 synů (Gn 35,22–27; 42,13,32) a v Izraeli, Božím lidu, bylo 12 kmenů (Gn 49,28). Kristus si vybral 12 apoštolů (Mt 10,1nn). Číslo dvanáct je proto dává do souvislosti s Božím záměrem vyvolení.

Čtyřicet se vyskytuje téměř v každém mocném Božím skutku, zejména pokud jde o záchranu a spasení, viz potopa, vykoupení v Egyptu, Eliáš a doba proroků, Kristův příchod a vznik církve. Nejprve jmenujme čtyřicetidenní časové úseky: silný déšť v době potopy (Gn 7,17); vypuštění krkavce (Gn 8,6); Mojžišovy pusty na hoře (Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9); průzkum kenaanské země (Nu 13,25); Mojžišova modlitba za Izrael (Dt 9,25); Goliášovo vyzývavé vystupování (1 S 17,16); Eliášova cesta k Chorébu (1 Kr 19,8); Ezechielova poloha vleže na pravém boku (Ez 4,6); Jonášovo varování adresované městu Ninive (Jon 3,4); Kristův pobyt na poušti předtím, než ho pokoušel satan (Mt 4,2); doba, kdy se Ježíš zjevoval po svém vzkříšení (Sk 1,3).

40 let, tj. přibližné označení generace, se objevuje například v těchto případech: hlavní úseky Mojžišova života (Sk 7,23,30,36; Dt 31,2); putování Izraelců pouští (Ex 16,35; Nu 14,33; Joz 5,6; Ž 95,10); střídání období útlatu a vysvobození v době soudců (např. Sd 3,11; 13,1); doba panování Saula, Davida a Šalomouna (Sk 13,21; 2 S 5,4; 1 Kr 11,42); zkáza Egypta (Ez 29,11).

Sedmdesát často souvisí s tím, jak Hospodin spravuje svět. Po potopě byla země obydlena 70 potomky Noeho (Gn 10); 70 lidí sestoupilo do Egypta (Gn 46,27); Mojžišovi pomáhalo při správě Izraele na poušti 70 starších (Nu 11,16); žudský národ strávil 70 let v babylónském zajetí (Jr 25,11; 29,10); Bůh stanovil 70 týdnů jako období, kdy mělo dojít k vykopení (Da 9,24); Ježíš vyslal sedmdesát učedníků (L 10,1); přikázal odpouštět „až sedmdesátkrát sedm-

krát“ (Mt 18,22).

666 (nebo 616) je číslo šelmy ve Zj 13,18. Interpretuje se mnoha způsoby a podle *gematria*, kde čísla vyjadřují hodnotu odpovídajících písmen, je 666 ztotožňováno s číselnými hodnotami jmen různých osobností od Caliguly po císaře Nera a s teologickým pojmem protibožského chaosu.

Podrobnější rozbor a vysvětlení čísla 1 000 poskytují komentáře ke knize Zjevení, zejména NBCR; H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, 1906, str. 175–176; J.-J. von Allmen, „Number“ in *Vocabulary of the Bible*, 1958; D. R. Hillers, *BASOR* 170, 1963, str. 65.

Zj 7,4; 14,1 zaznamenává číslo 144 000 „těch, kdo mají na čele napsáno jméno...“. Jedná se o součinné mocniny 12, čísla vyvolení, a 1 000. Jde o neurčitě veliké číslo, které symbolizuje plný počet svatých obou smluv, jež Bůh zachránil.

BIBLIOGRAFIE. E. D. Schmitz, C. J. Hemer, M. J. Harris a C. Brown, *NIDNTT 2*, str. 683–704 (rozsáhlá bibliografie). R.A.H.G.

ČISTÉ A NEČISTÉ Hebr. *ṭam'ā* = nečistota se vyskytuje 26x a přídavné jméno *ṭāmē'* = nečistý 72x. Jiné výrazy se objevují méně často. R. *akatharsia* = nečistota a *akathartos* = nečistý se vyskytují 41x. Další pojmy jsou řidší. Pojetí čistoty vyjadřují hebr. slova *ṭāhōr*, *bārār* a synonyma, NZ užívá téměř výhradně *katharos*. Biblické termíny s významem „čistý“ zahrnují tělesnou, rituální i mravní oblast.

I. Vysoce ceněná čistota

V biblických zemích si tělesné čistoty nesmírně vážili a dbali na ni. Hérodotos (2,27) tvrdí, že se egyptští kněží koupali dvakrát denně a dvakrát za noc. V Izraeli tělesná čistota znamenala připravenost člověka přiblížit se k Bohu, pokud i jeho motivy byly čisté. Už v době Noemově se rozlišovalo mezi čistým a nečistým. Hospodin v Gn 7,2 přikazuje: „Ze všech zvířat čistých vezmeš s sebou po sedmi párech, samce se samičí, ale ze zvířat, která nejsou čistá, jen po páru, samce se samičí.“ První připomínky v Gn o čistých a nečistých *zvířatech se týkají toho, zda byla určena pro obět, nebo ne. Gn 9,3 říká jasně: „Každý pohybující se živočich vám bude za pokrm.“ Předpisy v Lv 11 a Dt 14 je rozlišují a tvoří základ zákonů týkajících se potravy. Prohlašuje se tam: „To je řád o zvířatech, o ptácích a o všech živých tvorech pohybujících se ve vodách, i o všech, kteří se hemží po zemi. Je nutno rozlišovat mezi nečistým a čistým, mezi živočichy, kteří se smějí jíst, a těmi, kteří se jíst nesmějí“ (Lv 11,46n).

II. V raném období

V době praotců a v období monarchie v Izraeli dochází k diferenciaci. Sr. Gn 31,35 (případ Ráchel s domácími bůžky jejího otce Lášana) a 1 S 20,26 (epizoda Davidovy nepřítomnosti u stolu krále Saula). Naneštěstí zde někteří badatelé nepostřehli zásadní rozdíly, a tak všechna SZ omezení tohoto druhu dávali do souvislosti s domnělými původně pověrečnými tabu. (Sr. A. S. Peake, *HDB* 4, str. 825nn).

III. Doba proroků

Proroci, jejichž mravní normy jsou bezesbýtku závazné, také mluvili o nečistotě. Izajáš ve vidění budoucího věku spravedlnosti předpověděl, že po cestě spra-

vednosti se nebude ubírat nečistý (35,8). Jinde volá, aby se Jeruzalém oděl silou, neboť už nikdy do něj nevstoupí neobřezanec a nečistý (52,1). Významná je jeho výzva adresovaná těm, kdo stojí ve svaté službě a nosí Hospodinova náčíní, aby se nedotýkali nečistého a očistili se (52,11). Ozeáš, prorok Boží lásky, která přemáhá srdce, varuje svůj lid, že S království se nejenom vrátí do Egypta, ale také bude jít v Asýrii nečisté věci (9,3). Amos, obhájce Boží spravedlnosti, jemuž král zakazoval prorokovat, předpověděl, že Amasjáš z Bét-elu pozná, že na něm a jeho rodině těžce spočívá Hospodinova ruka a že sám zemře v nečisté zemi (7,17). Ezechiel jako kněz vyjadřoval odpor, který cítil nad poskvrňováním svého lidu, velmi názorně – pomocí dramatického ztvárnění (4,14).

IV. Mojžišův zákon

Mojžišův zákon přesně rozlišuje mezi čistým a nečistým, svatým a nesvatým (Lv 10,10). Nečistota představovala původně obřadní, rituální poskvrnění, nikoli morální, pokud k němu nedošlo vědomě. Zabraňovalo člověku sloužit ve svatyni a pobývat ve společenství s ostatními věřícími. K poskvrnění docházelo několika způsoby a byla stanovena očistná opatření.

1. Člověk se poskvrnil, jestliže se dotkl mrtvého těla (Nu 19,11–22). Podle nařízení SZ nejvíc znečišťovalo právě lidské tělo. Pravděpodobně to mělo Božímu lidu naznačit závažnost hříchu a jeho konečné důsledky.

2. Malomocenství člověka, šatů nebo domu také poskvrňovalo (Lv 13–14).

3. Přirozený pohlavní styk (spojený s funkcí reprodukce) i nepřirozené praktiky znečišťovaly každého Izraelce dodržujícího Zákon (Lv 12; 15).

4. Požívání masa nečistého ptáka, ryby nebo živočicha rovněž poskvrňovalo. Lv 11 a Dt 14 uvádějí obsáhlý seznam čistých a nečistých zvířat. Za nečisté se považovaly šelmy, protože se krmily masem a krví svých obětí. Mezi nečisté ptáky se počítali většinou dravci nebo ti, kteří se živili zdechlinami. Ryby bez šupin a ploutví byly také nečisté. Někteří mysleli, že je nesmějí jíst, poněvadž se podobají hadům, ale my víme, že to bylo z hygienických důvodů. Jak měkkýši, tak i koryši snadno mohou nakazit potravu a způsobit nemoc (G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, str. 213). Člověk se znečištil i konzumací masa rozstápaných živočichů nebo zvířat, která nebyla zabita podle předpisů (Ex 22,31; Lv 17,15; Sk 15,20,29). Od nepaměti platil zákaz požívání krve (Gn 9,4).

5. Osoba tělesně postižená se pokládala za nečistou, a proto nesměla přistupovat k oltářům. Toto nařízení se týkalo výslovně Aronových synů, kteří sloužili jako kněží ve svatyni (Lv 21,16–24). Zemi poskvrňovala nepotrestaná vražda (Dt 21,1–9) a obzvláště modlářství (Oz 6,10). První souvisí s faktem, že člověk byl stvořen k Božímu obrazu (Gn 9,6) a druhé spočívá v poskvrnění duchovní bohoslužby, která má náležet pouze Hospodinu (Ex 20,4).

V. Poexilní doba

Zákoníci v poexilní době a farizeové v době NZ se soustředili na rozlišování mezi čistým a nečistým do té míry, že dalece přesáhli rámec Božího slova (Mk 7,2,4). Vznikl propracovaný systém, který se však stal břemenem. Např. kanonická kniha předkládala, že ruce jsou nečisté, a nekanonická kniha nikoli. Ze šesti oddílů Mišny se nejobsáhleji zabývá právě předmětem očišťování. Zmnožená nařízení potvrzují pozor-

vání našeho Pána: „Jak dovedně rušíte Boží přikázání, abyste zachovali svou tradici!“ (Mk 7,9).

VI. Potřeba a způsob očišťování

Izrael měl být svatý (Lv 11,44n) a oddělený ode vši nečistoty. Rituální nečistota zdůrazňovala hřích. Od společenství se vyžadovala čistota. Člověk, který se chtěl přiblížit k Bohu, musel vyhovět předpisům o čistotě. Čistý je ten, kdo smí v bohoslužbě přistoupit k Hospodinu. Viz Ex 19,10n; 30,18–21; Joz 3,5. Při bohoslužebných praktikách se za čisté považovalo to, co rituálně neposkvrňovalo. Termín se užíval o zvířatech (Gn 7,2), místech (Lv 4,12), předmětech (Iz 66,20) nebo o osobách, které nebyly rituálně poskvrněné (1 S 20,26; Ez 36,25). Na mravní čistotu se vztahuje Ž 19,9; 51,6,9. Vzácné užití ve smyslu „bež-úhonný“ nebo „bez viny“ nacházíme ve Sk 18,6.

Obvyklým způsobem očišťování bylo umývání těla a praní šatstva (Lv 15,8,10n). Určité případy však vyžadovaly zvláštní očistu, např. když žena trpěla výtokem (Lv 15,19), po porodu (Lv 12,2,8; L 2,24), při malomocenství (Lv 14) nebo po kontaktu s mrtvým tělem (Nu 19; pro nazíra Nu 6,9–12). Očista může být fyzická (Jr 4,11; Mt 8,3), rituální – při oběti za hřích (Ex 29,36), odpykáním hříchu (Nu 35,33), odnětím poskvrnění (Lv 12,7; Mk 1,44) – nebo mravní, kdy nečistotu či hřích odstraňuje člověk (Ž 119,9; Jk 4,8), nebo k očištění dochází Božím usmířením viny (Ez 24,13; J 15,2). Rituální očišťování se provádělo vodou, ohněm nebo popelem z červené jalovice. Dobrým příkladem rituálního očištění jako obrazu mravního či duchovního očištění je Ž 51,9, kde se David modlí: „Zbav mě hříchu, očisť zypem a budu čistý, umyj mě, budu bělejší nad sníh.“

VII. Novozákonní pohled

Ježíš ve svém učení zdůrazňoval spíše morální než rituální čistotu (Mk 7,1–23). Jeho nejtvrdší soudy byly namířeny proti těm, kdo vyzdvihovali rituální a vnější čistotu nad mravní a duchovní. Záleží na morálním, ne na rituálním znečištění. Při pečlivém pročítání určitých NZ pasáží odhalíme židovské zvyky týkající se čistoty a znečištění. Mk 7,3–4 stručně zmiňuje předpisy ohledně mytí rukou, znečištění na trhu a čištění nádob. J 2,6 popisuje způsob očišťování při vstupu do domácnosti a J 3,25 konstatuje, že otázka očišťování se stala i předmětem sporu. Pro slavnost Velikonoc platily přísné předpisy o očišťování, jak na to narází J 11,55 a 18,28. Když Ježíš uzdravil malomocného, přikázal mu, aby obětoval podle požadavku Mojžišova zákona (Mk 1,44). Apoštol Pavel podstoupil očištný rituál v jeruzalémském chrámu, aby zmínil odpor vůči své osobě a napomohl tomu, aby druzí ochotněji přijali jeho poselství (Sk 21,26). Toto zdánlivě nepochopitelné chování bychom měli hodnotit ve světle jeho záměru, aby byl „vším pro všechny“ – *inter alia*, mezi židy jako žid – „pro evangelium“ (1 K 9,22n). To nic neubírá na pravdě, že Ježíš zrušil všechny lévijské předpisy o nečistých zvířatech a praktikách (Mt 15,1–20 a Mk 7,6–23). Na základě toho měl jednat Petr (Sk 10,13nn) a odráží se to i v pokynech apoštola Pavla (Ř 14,14,20; 1 K 6,13; Ko 2,16,20–22; Tt 1,15). Žd 9,13n podtrhuje, že jediné poskvrnění, které vadí *duchovně*, je znečištění svědomí, jenž může očistit pouze Kristova oběť a její duchovní moc.

Jak se dá očekávat, Evangelia nám mají mnoho co říct o rozdílu mezi čistým a nečistým. O očišťování se hovoří pomocí několika kategorií. V souvislosti

s malomocenstvím (Mt 8,2; Mk 1,44; L 5,14; 17,11–19) se užívá slovo *katharizein*, ale v L 17,15 (případ malomocných) nacházíme *iasthai* (uzdravit). Očištění malomocného má dvě části: a) rituální očista obětováním dvou ptáků; b) obřadní, o 8 dní později. S ohledem na potravu nechýbí ani obřadní umývání rukou (Mt 15,1–20; Mk 7,1–23; J 2,6; 3,25). Další očišťování bylo spojeno s Velikonoce (J 11,55; 18,28; viz výše). Měl se při něm odstranit z domu veškerý kvas (Ex 12,15.19n; 13,7). Po narození dítěte se přinášela oběť k ukončení období nečistoty – u chlapce po 40 dnech a u děvčete po 80 dnech (L 2,22).

VIII. Závěr

Někteří badatelé se domnívají, že zákony týkající se čistoty a nečistoty neměly pouze bránit sociálním a náboženským kontaktům s pohany, a to zvlášť v záležitosti jídla, ale původně byly dány výlučně k tomu- to účelu. Toto stanovisko nelze podle Moora podepřít žádným interním ani externím důkazem (*Judaism*, 1, 1927, str. 21). Odůvodňuje to takto: „Existovaly starobylé zvyky, na jejichž původu a důvodu se už dávno zapomnělo. Některé z nich praktikovali jiní Semité a další etnika, některé byly, pokud víme, vlastní Izraelcům, ale v celku šlo o zcela zvláštní a osobitý systém, který Židé zdědili po svých předcích, s náboženskou polaritou ve dvou kategoriích – svatý a poskvřený. Ostatní národy měly své vlastní řady, některé pro všechny třídy, jiné, jako v Izraeli, výhradně pro kněze, a tyto systémy také byly odlišné“ (*op. cit.*, str. 21–22).

Při diskusích o dalekosáhlých pravidlech, která rozlišovala mezi čistými a nečistými zvířaty, ptáky i rybami, se uváděly různé důvody pro zavedení těchto zákonů. Tradiční a nejvýraznější je náboženský nebo duchovní příkaz: „Buďte mémi svatými“ (Ex 22,30). Druhým důvodem může být hygienické hledisko. Zastával je ve středověku Maimonides, velký židovský filozof ve Španělsku, i jiní významní badatelé. Dnešní výzkumy potvrzují, že ryba bez šupin i vepřové maso snadno vyvolávají onemocnění (Cansdale, *op. cit.*, str. 99). Další výklad spadá do oblasti psychologie. Zakázaní živočišové buď vzbuzovali odpor, nebo podporovali krutost v těch, kdo je jedli. Čtvrtý důvod je dualistický. Izraelci, podobně jako i Peršané, prý nečistá zvířata přisuzovali zlým silám. Jiné vysvětlení je národnostní. Jeho stoupenci zastávají názor, že množství zakazů, jimiž byli Izraelci obklopeni, je mělo izolovat od všech ostatních národů. Odpůrci tohoto názoru poukazují na to, že živočišové zakázaní Mojžíšovým zákonem jsou prakticky titíž jako v babylónském a egyptském náboženství.

Nejpopulárnější teorií v kritických kruzích podporuje W. Robertson Smith (*The Religion of the Semites*, str. 270). Koehler ji shrnuje takto: „Při pohledu na skutečnost, že skoro každý primitivní kmen má určitá tabuizovaná zvířata se objevuje myšlenka, že zakázaná nebo tabuizovaná zvířata byla původně uctívána jako totem klanu. Uvedená fakta však tuto hypotézu nepodporují dostatečně, zvlášť v případě Semitů...“ (*JewE*, 4, str. 599). Z Písma vyzrozumíváme, že správně je duchovní a hygienické vysvětlení.

BIBLIOGRAFIE. A. C. Zenos, „Pure, Purity, Purification“, *Standard Bible Dictionary*, str. 719–721; G. A. Simcox, „Clean and Unclean, Holy and Profane“, *EBI*, 1, str. 836–848; J. Hastings, „Clean“, *HDB*, 1, str. 448; R. Bruce Taylor, „Purification“, *DCG*, 2, str.

457–458; P. W. Crannell, „Clean“ and „Cleanse“, *ISBE*, 1, str. 667–668; „Uncleanness“, *WDB*, str. 617; A. S. Peake, „Unclean, Uncleanness“, *HDB* 4, str. 825–834; Charles B. Williams, „Uncleanness“, *ISBE*, 5, str. 3035–3037; *JewE*, 4, str. 110–113 a 596–600; George F. Moore, *Judaism*, 1–2, 1927; M. Douglas, *Purity and Danger*, 1966; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, str. 99, 213. C.L.F.

ČISTOTA Původní biblický význam byl rituální. Čistoty se dosáhlo přesně stanoveným obřadem omývání a očišťování, který patřil k náboženským povinnostem. Očišťování se praktikovalo i v jiných náboženstvích, ale tam mělo pouze rituální, nikoli etický význam. Většina rituálních očišťování v Izraeli představovala i hygienickou a etickou očistu. I když Gn 35,2 a Ex 19,14 naznačují, že se tato myšlenka neobjevila teprve v Mojžíšově zákoně, je patrné, že díky němu byly tyto předpisy kodifikovány a podrobně rozpracovány. V učení proroků přechází čistě obřadní význam tohoto pojmu k významu etickému. V NZ učení Ježíše Krista a seslání Ducha přeneslo význam čistoty do oblasti morální a duchovní.

V obecném smyslu, který je společný NZ i SZ, označuje čistota stav srdce plně oddaného Hospodinu. Čisté srdce, které neslouží dvěma pánům, ve kterém nedochází ke střetu zájmů a nemísí se protikladné motivy, pokrytectví a nejistota, je čisté jako pramenitá voda nebo zlato bez příměsí. Takové srdce je cele zaměřeno na Boha. Právě v tomto smyslu pravděpodobně toto slovo použil náš Pán v Kázání na hoře (Mt 5,8). Nerozdělené srdce je odměněno tím, že vidí Boha. Člověk s nečistým srdcem jej nemůže vidět, protože nesouzní s Boží podstatou a charakterem. Ve svém dalším učení (viz Mk 7,14–28) Kristus přenáší význam vnější nečistoty (a tedy i čistoty) do nitra člověka. Čistota je v tomto smyslu stav srdce, které zcela náleží Bohu a je osvobozeno od vlivu světa.

V užším slova smyslu čistota znamenala odstranění tělesné nečistoty, hlavně v sexuálním životě, ale NZ nikde netvrdí, že sex je sám o sobě špatný, naopak říká, že spořádaný pohlavní život nepošpinuje (sr. Žd 13,4). NZ učí, že tělo má být svaté, protože v něm přebývá Duch svatý (sr. 1 K 6,19n), a vyžaduje od nás sebezapření a zdrženlivost i za cenu osobní ztráty. Čistoty dosáhneme tím, že se určitých věcí zřekneme a každou myšlenku, pocit i čin v poslušnosti podřídíme Kristu. Čistota začíná uvnitř a projevuje se navenek v celém životě. Očišťuje všechny oblasti života a řídí každé hnutí těla i ducha.

BIBLIOGRAFIE. H. Baltensweiler *et al.*, *NIDNTT* 3, str. 100–108; F. Hauck, *TDNT* 1, str. 122n; R. Meyer, F. Hauck, *TDNT* 3, str. 413–431. R.A.F.

ČÍŠE viz POHÁR

ČÍŠNÍK (hebr. *mašqeh* = ten, kdo dává napít). Číšník, s nímž se setkal Josef v Egyptě, zastával funkci královského číšníka. Jeho úřad, jak je popsán v Gn 40, částečně odpovídá (širšímu) eg. *wdpw* Staré říše a zvlášť období Střední říše (zhruba asi 2000–1600 př. Kr., sr. Josef asi 1700 př. Kr.) a zcela přesně pozdějšímu termínu *wb'* = číšník z doby Nové říše (asi 1600–1100 př. Kr.), kdy žil Mojžíš. Viz A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1, 1947, str. 43*.

ČLOVĚK

44*, č. 122 (*wb*) a J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, str. 35–40 (zejména str. 36). Egyptským číšníkům *wb* se často říkalo *w'b-wj* = čisté ruce a v 13. stol. př. Kr. jednoho takového číšníka skutečně pojmenovali *wb dp irp* = číšník, který ochutnává víno (R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 498). Tito úředníci (často cizinci) se stali v mnoha případech důvěrníky a oblíbenci krále a měli velký politický vliv. Projevuje se to velice zřetelně v Egyptě v 20. dynastii (12. stol. př. Kr.) a sr. Nehemjáš. (Nižší) číšníci vysokých eg. hodností jsou někdy znázorněni na malbách v hrobech, jak podávají víno.

Číšníci nechyběli ani na věhlasném Šalomounově dvoře a okouzlili královnu ze Sáby (1 Kr 10,5; 2 Pa 9,4). Poněkud starší znázornění číšníka na palestinském dvoře (kenaanském) nacházíme v levém rohu řezby ze slonoviny z Megidda, viz E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, str. 164, obr. 80 nebo W. F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960, str. 123, obr. 31.

Nehemjáš (1,11) byl číšníkem perského monarchy Artaxerxa I. (464–423 př. Kr.). Podobně jako jeho egyptští předchůdci se těšil důvěře a oblibě u krále, k němuž měl, volný přístup. Zobrazení asyrského číšníka viz H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tab. 89. K.A.K.

ČLOVĚK Zpráva o stvoření v knize Genesis staví člověka na nejvyšší místo ve vesmíru. Člověk představuje nejen vyvrcholení Hospodinovy tvůrčí činnosti, ale v něm nalézá své naplnění a smysl i celé dílo předcházejících pěti dnů. Člověk má vlastnit zemi, podrobít si ji a panovat nad ostatním stvořením (Gn 1,27–2,3). Stejně svědectví o jeho vládě a centrálním postavení uprostřed všeho stvoření nacházíme i jinde (Am 4,13; Iz 42,5n; Ž 8,6n; 104,14n); nejsiiněji je doloženo *inkarnací (sr. Žd 2).

I. Člověk v přírodě

V celé Bibli se zdůrazňuje, že člověk je součástí přírody. Je prach a z prachu byl stvořen (Gn 2,7). Jeho biologická a fyzická podobnost stvořeným zvířatům se projevuje v mnoha aspektech jeho života (Gn 18,27; Jb 10, 8n; Ž 103,14; Kaz 3, 19n). Protože je „tělo“, zůstává spolu s němým stvořením bezmocně závislý na Boží milosti (Iz 2,22; 40,6; Ž 103,15; 104,27–30). I když mu obdělávání země slouží ku prospěchu, musí jí sám sloužit, pečovat o ni a zúrodnit ji (Gn 2,15). Podléhá stejným zákonům jako příroda a může se cítit přemožen velkolepostí světa, v němž žije (Jb 38–42).

Příroda není jen neutrální rámec nebo pozadí pro život člověka. Mezi přírodou a člověkem existují pevná a skrytá pouta. Přírozený svět podléhá kletbě zkázy kvůli pádu člověka (Gn 3,17n) a trpí bolestmi a smrtí v očekávání konečného vykoupění lidstva (Ř 8,19–23). Bible vidí, jak se příroda raduje z událostí vedoucích k vykoupění člověka (Ž 96,10–13; Iz 35; 55,12n), kdy také bude vysvobozena (Iz 11,6–9; 65,25). Člověk instinktivně cítí k přírodě sympatie (Gn 2,19) a musí respektovat její řád (Lv 19,19; Dt 22,9n; Jb 31,38–40), uvědomuje si svou závislost na ní a těžce pracuje, aby získal z okolní přírody potravu pro svůj život a obohacení své existence (Gn 3,17; 9,1–7).

II. Úděl člověka

Člověk v tomto kontextu nedokáže najít pravý smysl svého života. Zvířata pro něj nemohou být „vhodnými pomocníky“ (Gn 2,18). Má mezi ostatním stvořením jedinečnou historii i určení. „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem“ (Gn 1,27). I když existuje názor, že tento obraz vyjadřuje panství člověka nad zemí nebo jeho schopnost myslet, ba dokonce jeho fyzické přednosti, je lepší nehladat jeho význam ani ve vztahu člověka ke světu, ani v nějakém statickém otisku do bytí člověka, ale v jeho zodpovědnosti vůči svému Stvořiteli. Když Bůh stvořil člověka, projevil o něj hluboký osobní zájem (Gn 1,26 sr. 1,3,6 atd.) a k němu bližší vztah (Gn 2,7) než k ostatnímu stvoření. Hospodin se k němu přibližuje, oslovuje jej „ty“ (3,9) a člověk je utvořen tak, aby odpověděl na Boží milostivé slovo osobní láskou a důvěrou. Jen tak může být tím, čím opravdu je. Boží slovo, kterým žije (sr. Mt 4,4), mu nabízí vztah, jenž ho pozvedá nad ostatní stvoření a propůjčuje mu důstojnost Božího dítěte, stvořeného k obrazu Božímu a zrcadlícího jeho slávu. Navíc tato důstojnost není něčím, co vlastní jako izolovaný jedinec před Bohem, ale jako ten, kdo má zároveň zodpovědné a láskyplné vztahy ke svým bližním. Teprve člověk ve své rodině nebo ve společenských vztazích pravdivě odráží Boží obraz (Gn 1,27,28; 2,18).

III. Struktura člověka

K popisu člověka ve vztahu k Bohu i okolí a pro vyjádření jednotlivých složek jeho osobnosti se užívají různé termíny. Jsou to duch (hebr. *ruah*; ř. *pneuma*), duše (hebr. *nepeš*; ř. *psychē*), tělo (jen v NZ ř. *sōma*), tělesnost, maso (hebr. *bāšār*; ř. *sarx*). Tyto pojmy se užívají podle různých stránek lidské činnosti nebo bytí, jenž je třeba zdůraznit. Nelze však na ně pohlízet, jako by popisovala oddělené nebo oddělitelné části, které jako celek tvoří člověka. Slovo „duše“ vyjadřuje jeho živoucí osobnost s důrazem na vnitřní život, cítní a osobní svědomí. Výraz „tělo“ popisuje dějinné a vnější vlivy působící na jeho život. Duše však je a musí být duší jeho těla a naopak. Podobně platí o vztahu člověka a Božího Ducha, že člověk má ducha, ale nemůže být považován za duchovní bytost ani nelze ducha považovat za třetí aspekt jeho osobnosti. „Tělesný“ člověk je spjatý s přírodou a celým lidstvem nejen ve své slabosti, ale také ve své hříšnosti a opozici vůči Bohu.

K definování sídla konkrétních aspektů nebo funkcí člověka se užívají i jiná slova. Už ve SZ se citové vzruchy a emoce napojují skutečně nebo metaforicky na určité tělesné orgány – *srdce (*lēb*), *játra (*kābēd*), *ledviny (*k'ājōt*) a střeva či vnitřnosti (*mē'im*). Také *krev se dává do souvislosti se životem nebo s *nepeš*. Zejména srdce (*lēb*) představuje místo širokého spektra volních, rozumových i citových aktivit a směřuje k označení duše nebo člověka viděného z jeho vnitřní a skryté stránky. V NZ se v tomto smyslu užívá ř. *kardia* (= *lēb*, srdce). Další dva pojmy, *nīs* = mysl a *syneidēsis* = svědomí, se pokoušejí lépe postihnout rozdíl mezi „vnitřním“ a „vnějším“ člověkem, ač se tyto dvě stránky nedají oddělovat. Budoucnost neznámená „nesmrtelnost duše“, ale „vzkříšení těla“, jde tedy o spasení a obnovu celého člověka v plnosti jeho bytí.

IV. Hřích člověka

Pád člověka (Gn 3) zahrnuje jeho odmítnutí odpovědět na Boží slovo a vstoupit do vztahu, ve kterém by mohl naplnit účel, pro nějž byl stvořen. Člověk hledá ospravedlnění své existence sám v sobě (Ř 10,3). Místo aby se snažil získat odpovídavý vztah k Bohu a bližním, ve kterém by mohl zrcadlit Boží obraz a slávu, pokouší se najít smysl svého bytí jen ve vztahu k stvořenému světu a svému bezprostřednímu okolí (Ř 1,25). Výsledkem je, že jeho život lze charakterizovat jako otroctví (Žd 2,14–15), konflikt se zlými silami (Ef 6,12), slabost a marnost (Iz 40,6; Jb 14,1). Je tak zvrácený a zlý v mysli a srdci (Gn 8,21; Jb 14,4; Ž 51,5; Mt 12,39; 15,19n), že převrací Boží pravdu v lež (Ř 1,25).

V. Člověk jako Boží obraz

Navzdory pádu je třeba ve světě zaslíbení Krista na člověka pohlížet jako na Boží obraz (Gn 5,1nn; 9,1nn; Ž 8,1; 1 K 11,7; Jk 3,9). Ne proto, jaký je sám v sobě, ale proto, čím je pro něho Kristus a čím je on sám v Kristu. V Kristu teď spatřujeme pravý význam smlouvy, kterou Bůh chtěl uzavřít s člověkem ve svém Slovu, i smysl stvoření člověka (sr. Gn 1,27–30; 9,8–17; Ž 8; Ef 1,22; Žd 2,6nn), neboť lidská nevěrou nemůže zrušit věrnost Boží (Ř 3,3). Z tohoto důvodu je člověk, ať už jako jednotlivec (Mt 18,12) nebo součást skupiny (Mt 9,36; 23,37), v Božích očích více ceněn než celá příroda (Mt 10,31; 12,12; Mk 8,36n) a nalezení ztraceného člověka vyžadovalo z Boží strany bolestné hledání a nejvyšší oběť (L 15).

Ježíš je pravý Boží obraz (Ko 1,15; 2 K 4,4), a tudíž pravý člověk (J 19,5). Unikátní jedinec a zároveň reprezentant celého lidstva, jehož čin a vítězství přinesly všem lidem svobodu a život (Ř 5,12–21). On splnil smlouvu, v níž Hospodin člověku svezlil jeho pravý úkol. Vírou v Krista se člověk proměňuje do Boží podoby (2 K 3,18) a s důvěrou může očekávat, že se s ní ztotožní (Ř 8,29) při konečné manifestaci jeho slávy (1 J 3,2). Když na sebe vírou bere tento obraz, musí odložit „starou přirozenost“ (Ef 4,24; Ko 3,10), což zřejmě naznačuje, že Boží obraz není člověku vrozen, ač byl k Božím obrazu stvořen (sr. 2 K 5,16n).

Při rozvíjení antropologie se církev dostala pod vliv řeckého myšlení s jeho dualistickým kontrastem mezi hmotou a duchem. Klád se větší důraz na duši s její „božskou jiskrou“ a objevila se tendence pohlížet na člověka jako vnitřně ucelenou zvláštní entitu, jejíž pravé přirozenosti nemůžeme porozumět zkoumáním jednotlivých prvků, které tvoří jeho bytost. Někteří církevní otcové zdůrazňovali, že člověk se podobá Bohu především svou rozumností, svobodou a nesmrtečností duše. Jiní nalézali Boží obraz také ve fyzickém bytí. Irenaeus se domníval, že smyslem lidského života je vrůstat do Boží podoby. Augustin se zabýval podobností mezi Trojicí a trojdielnou strukturou lidské paměti, rozumu a vůle.

Také se přehnaně rozlišoval význam pojmů „obraz“ a „podobá“ (*selem a d'mūt*) Boží, k nimž byl člověk stvořen (Gn 1,26). Z toho vzniklo scholastické učení, že „podobnost“ (lat. *similitudo*) Hospodinu byl nadpřirozený dar, který Bůh dal člověku při stvoření, tj. jeho původní spravedlnost (*justitia originalis*) a dokonale sebeurčení před Bohem, o což po pádu přišel. „Obraz“ (*imago*) naopak sestával z toho, co člověku patřilo od přirozenosti, tj. jeho svobodná vůle, rozu-

mová podstata a panství nad živočišným světem, které pádem člověka nezánikly. To znamená, že pádem se zničilo všechno, co v člověku bylo nadpřirozené, zbyla mu pouze jeho povaha, porušený Boží obraz a svobodná vůle.

V době reformace Luther toto rozlišení mezi *imago a similitudo* popřel. Pád radikálně postihl *imago*, poničil svobodnou vůli člověka (ve smyslu *arbitrium*, ne *voluntas*) a narušil lidské bytí v jeho nejdůležitějších aspektech. Zůstal jen nepatrný zbytek jeho původního obrazu a vztahu k Bohu. Kalvín však také vyzdvihl skutečnost, že pravý důvod stvoření člověka tkví v tom, co je mu dáno v Kristu, a že se člověk stává Božím obrazem, když zrcadlí jeho slávu ve vděčnosti a víře.

V pozdější reformační dogmatice se opět mezi *imago a similitudo* dělal rozdíl, když teologové mluvili o podstatném Božím obrazu, který nelze ztratit, a nahodilém, nicméně přirozeném obdařením (včetně původní spravedlnosti), jenž může zaniknout bez ztráty samotného lidství. V poslední době se Brunner pokoušel užívat pojetí „formálního“ *imago*, sestávajícího ze současné struktury lidského bytí založeného na zákonu. To se při práci neztratilo a představuje zachytý bod pro evangelium. Je to jeden aspekt jednotné přirozenosti člověka, která i ve své zvrácenosti nese stopy Božím obrazu. „Materiální“ však bylo pro Brunnera *imago* úplně ztraceno. R. Niebuhr se vrátil k scholastickému rozlišování základní podstaty člověka, kterou nelze zničit, od původní spravedlnosti, ctnosti a dokonalosti, kterou by vyjadřoval normální stav této přirozenosti.

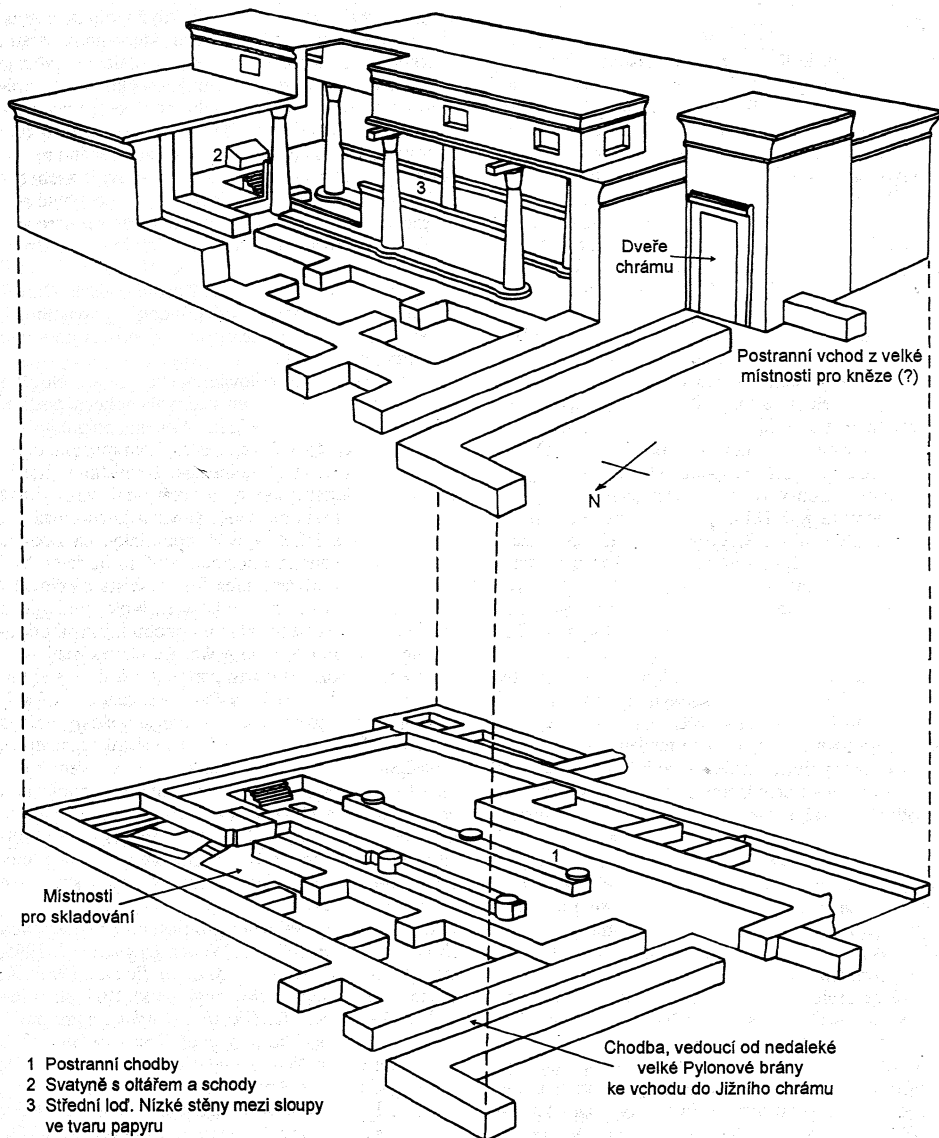
Karl Barth při formulování svého učení o člověku volil jinou cestu, než kterou sledovala církevní tradice. Nemůžeme poznat skutečného člověka, pokud ho nepoznáme v Kristu a skrze Krista. Proto musíme objevit, co člověk je, a to jediné tak, že zjistíme, čím je v evangeliu Kristus. Nesmíme brát hřích vážněji než milost, proto nesmíme vidět člověka jiného, než jak ho učinil Bůh. Hřích vytváří podmínky, na základě kterých Bůh jedná, ale nezmění složení lidského bytí tak, že když se díváme přes Ježíše Krista na člověka a lidstvo, nevidíme v lidském životě analogické vztahy, které ukazují základní podobu lidskosti odpovídající Božím určení člověka. Ač člověk není svou přirozeností Boží „smluvní partner“, přesto v síle naděje v Kristu je lidská existence existencí, která odpovídá Bohu samému a v tomto smyslu je určena k obrazu Božím. Barth nalézá zvláštní význam ve skutečnosti, že muž *spolu s ženou* byli stvořeni k obrazu Božím, a zdůrazňuje vzájemnou komunikaci a pomoc člověka člověku jako projev podstaty lidské přirozenosti. Člověk však může poznat Boha a přiblížit se k němu v tomto Božím obrazu jen prostřednictvím jeho vtěleného Syna Ježíše Krista a skrze své vyvolení v Kristu.

BIBLIOGRAFIE. H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1926; O. Weber, *Dogmatik*, 1, 1955, str. 582–640; E. Brunner, *Man in Revolt*, 1939; K. Barth, *Church Dogmatics*, angl. překl. III/1, str. 176–211, 235–240, a III/2, *Christ and Adam*, angl. překl. 1956; D. Cairns, *The Image of God in Man*, 1953; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 1941; Gustaf Wingren, *Man and the Incarnation*, 1959; Günther Dehn, *Man and Revelation*, 1936, str. 9–37; H. Heppel, *Reformed Dogmatics*, 1950, str. 220–250; C. Hodge, *Systematic Theology*, 2, 1883, str. 3–116; W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, 1951; C. H.

DÁGON

Dodd, P. I. Bratsiotis, R. Bultmann a H. Clavier, *Man in God's Design*, 1952; R. P. Shedd, *Man in Community*, 1958; W. G. Kümmel, *Man in the New Testament*, 1963; K. Rahner, *Man in the Church* (= *Theological Investigations* 2), 1963; *idem*, *Theology, Anthropology, Christology* (= *Theological Investigations* 13), 1975; R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, 1966; W. Pannenberg, *What is Man?*, 1970; T. M. Kitwood, *What is Human?*, 1970; J. Moltmann, *Man*, 1971; R. Jewett, *Paul's Use of Anthropological Terms*, 1971; P. K. Jewett, *Man as Male and Female*, 1975; H. Vorländer, C. Brown, J. S. Wright in *NIDNT* 2, str. 562–572. r.s.w.

DÁGON ve SZ je Dágon hlavním božstvem, které Pelištejci v době Samsona uctívali v Gáze (Sd 16,21–23), Ašdódu (do doby makabejské, 1 Mak 10,83–85; 11,4) a za dnů Saula a Davida v Bét-šeánu (1 S 5,2–7; 1 Pa 10,10 a 1 S 31,10). Pravý původ jména tohoto boha neznáme, není jistá ani jeho přesná povaha. Obvyklá představa, že představoval rybí božstvo, nemá patrně faktické opodstatnění. Naznačil ji Jeroným (*BDB*, str. 1121) a poprvé explicitně vyjádřil Kimchi ve 13. stol. po Kr. (Schmökkel), kdy byla odvozena jen na základě vnější podobnosti „Dágon“ s hebr. *dāḡ* = ryba. Božstvo s rybím ocasem na mincích z Arvadu a Aškalonu souvisí s Atargatisem a nemá prokázanou souvislost s Dágonem (Dhorme a Dussaud). Běžné



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

DAMAŠEK

hebr. slovo *dāgān* = zmo, obilí (*BDB*, str. 186) může být od jména boha Dáгона či Dágana odvozeno, nebo naopak být jeho původcem. Je tedy možné, že představoval boha vegetace či obilí (sr. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*³, 1953, str. 74 a 220, pozn. 15).

Minimálně od r. 2500 Dáгона uctivali po celé Mezopotámii, zvláště v oblasti středního Eufratu, kde měl v době říše Mari chrám (18. stol. př. Kr.), ozdobený bronzovými lvy (viz ilustrace in A. Champdor, *Babylon* 1959). Jméno tohoto boha se stalo součástí mnoha vlastních jmen.

Ve 14. stol. př. Kr. a v době starší měl Dágon chrám v Ugaritu v S Fénicii, identifikovaný podle dvou stél vnitř této stavby, dedikovaných jeho jménu. Jejich vyobrazení viz *Syria* 16, 1935, tab. 31:1–2, naproti str. 156, překlad in Albright, *op. cit.*, str. 203, pozn. 30. Tento chrám měl nádvoří (?), předsáli a pravděpodobně věž (plán in C. F. A. Schaffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, 1939, tab. 39), celek se pravděpodobně podobal starověkému modelu, který vyobrazil C. L. Woolley (*A Forgotten Kingdom*, 1953, str. 57, obr. 9). V ugaritských (S kenaanských) textech je Dágon otcem Baala. Jeden z chrámů objevených v Bét-šeánu může být chrámem z 1 Pa 10,10 (viz A. Rowe, *Four Canaanite Temples of Beth Shan*, 1, 1940, str. 22–24). To, že Dágon měl v Palestině i jiné svatyně, naznačují dvě osady, které leží na území Judy a Ašera a nesou jméno Bét-dágon (Joz 15,41; 19,27). Ramses II. uvádí B(ě)T-D(á)g(ó)n ve svém palestinském seznamu (kolem r. 1270 př. Kr.) a Sancherib zmiňuje r. 701 př. Kr. Bit-Dagannu.

BIBLIOGRAFIE. H. Schmökel, *Der Gott Dagan*, 1928, a in Ebeling a Meissner (ed.), *Reallexikon der Assyriologie*, 2, 1938, str. 99–101; E. Dhorme a R. Dussaud, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie ... des Hittites ... Phéniciens, etc.*, 1949, str. 165–167, 173, 364n, 371, 395n; M. Dahood in S. Moscatti (ed.), *Le antiche divinità semitiche*, 1958, str. 77–80; M. Pope in W. Haussing (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, 1, 1965, str. 276–278. O materiálu z Mari viz J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957, str. 69–71. K.A.K.

DALMÁCIE Římská provincie v horské oblasti u V Jaderského moře, kterou vytvořil císař Tiberius. Její jméno se odvozuje od illyrského kmene, který tam sídlil. Na V hraničila s Moesií a na S s Pannonií. Zmiňuje se o ní 2 Tm 4,10 a je totožná s *Illyrii (Ř 15,19). B.F.C.A.

DALMANUTSKÉ KONČINY Zmiňována v Mk 8,10. Jde o oblast na pobřeží Galilejského jezera, do níž se přeplavil Ježíš se svými učedníky, když nasýtil 4 000 lidí. Poloha nebyla nikdy uspokojivě určena. (Území Magadan v paralelním textu Mt 15,39 také neznáme.) Znalci navrhovali různé opravy (včetně názoru T. Burkitta, že jde o zkomoleninu Tiberias kombinovanou s jeho dřívějším jménem Amatus), lepší však bude zachovat ověřené čtení a počkat na další objasnění. F.F.B.

I. Poloha

Hlavní město Sýrie (Iz 7,8) situované na V od Antilibanónského pohoří a na JZ zastíněné horou Chermón (Pís 7,4). Leží na SZ od Ghutské pláně, 700 m nad mořem, a Z od Syrsko-arabské pouště. Oblast zavlažovaná řekami Abánou (dnešní Barada) a Parparem je známá svými ovocnými sady a zahradami. Čistota těchto řek vyplývá ze srovnání s kalným Jordánem (2 Kr 5,12) a Eufratem (Iz 8,5–8). Město je přirozeným dopravním centrem, jež spojuje karavanní cestu k pobřeží Středozemního moře (asi 100 km na Z) přes Týr (Ez 27,18) do Egypta s trasami na V přes poušť do Asýrie a Babylónie, na J do Arábie a na S do Aleppa. V 10.–8. stol. př. Kr. mělo město zvláštní význam jako metropole *Aramu.

Centrum dnešního Damašku leží u řeky Barady a jeho část zabírá staré opevněné město. Některé ulice, včetně Přímé (*Darb al-mustakim*) a Dlouhé (*Súk al-Taviléh*), sledují linii z římské doby (Sk 9,11). Velká mešita z 8. stol. po Kr. prý stojí na místě *Rimónova chrámu (2 Kr 5,18).

II. Jméno

Význam slova Damašek (ř. *Damaskos*; hebr. *Dammešeq*; aram. *Darmeseq*; 1 Pa 18,5; 2 Pa 28,5) neznáme. **ram darmeseq* z 1 Pa 18,6 odpovídá dnešnímu (*Dimašk-)*eš-šam jako „Damašek severu (Sýrie)“. Jméno se objevuje v eg. *Tjmsqw* (Thutmose III.), v Amarnských dopisech (14. stol.) a v klinopisných nápisech jako *Dimašqi*. V mladších textech z 8. stol. př. Kr. nacházíme jména *ša imerišu* (snad „město karavan“) a *Bit-Haza-ili* („Dům Chazaela“) (*DOTT*, str. 57). Viz *ANET*, str. 287, pozn. 8.

III. Historie

Damašek byl zřejmě osídlen od nejstarších dob. Ve 2. tis. př. Kr. již patřil k známým městům. Abraham nedaleko od něj porazil koalici králů (Gn 14,15). Je možné, že jeho služebník Eliezer z tohoto města pocházel (Gn 15,2; Syr.). David dobyl a obsadil Damašek, když porazil tamější jednotky, které podporovaly Hadad-czera ze Soby (2 S 8,5n; 1 Pa 18,5). Sóbšský Rezón, jenž z tohoto boje utekl, později do města pronikl a stala se z něj metropole nově utvořeného aramejského městského státu *Aramu (Sýrie; 1 Kr 11,24). Za Rezónových nástupců Chesjóna a jeho syna Tabrimóna vliv města vzrůstal. V době, kdy na trůn nastoupil Tabrimónův syn Ben-hadad I. (asi r. 900–860 př. Kr.), byl Damašek dominantním partnerem ve smlouvě, kterou uzavřel judský Ása, aby tak vyvážil tlak ze strany izraelského krále Baesi (2 Pa 16,2). Tentýž král (pokud ne Ben-hadad II. – viz *CHRONOLOGIE SZ) dovolil v Damašku zřídit obchodní čtvrti, aby splnil podmínku smlouvy s Achabem (1 Kr 20,34). Cílem této smlouvy bylo získat podporu Izraele pro koalici městských států proti Asyanům. Damašský Ben-hadad (asyr. Adad-idri) poskytl v nerozhodné bitvě u Karkaru r. 853 př. Kr. největší kontingent čítající 20 000 mužů. Může být i oním nejmenovaným aramejským králem, proti němuž bojoval Achab a v bitvě našel svou smrt (viz 1 Kr 22,29–36).

V nížině poblíž Damašku pomazal prorok Eliáš Chazaela, damašského šlechtice, za budoucího syrského krále (1 Kr 19,15). Eliáš, který předtím uzdravil damašského vojevůdce Naamána, tam byl pozván,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

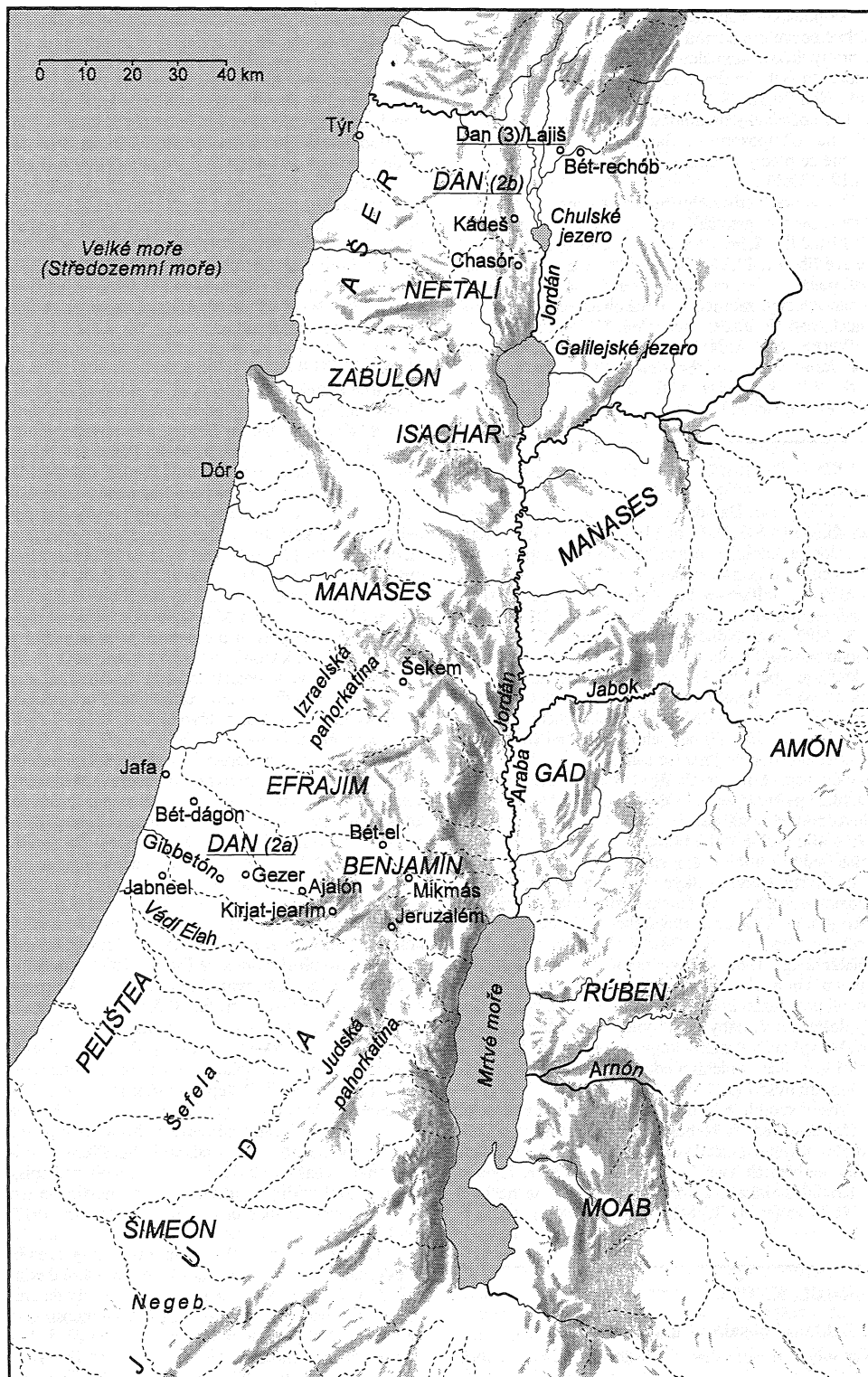
V seznamu kmenů ve Zj 7,5–8 Dan chybí, buď záměrně, nebo jde o chybu. Irenaeus (*Adv. Haer.* 5. 30. 2) vysvětluje jejich vynechání tím, že antikrist má přijít z pokolení Danovců – toto přesvědčení zakládá na Jr 8,16, LXX („od Danu je už slyšet hluk rychlých koní“).

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

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

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

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



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

DANIEL

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

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

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

DANIEL (hebr. *dānijjē'el*, *dāni'el* = Bůh je můj soudek).

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

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

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

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

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

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

J.C.W.

DANIEL, KNIHA

I. Základní obsahová linie

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

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

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

II. Autorství a doba vzniku

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Přítomnost tří řeckých názvů hudebních nástrojů (překladaných v 3,5.10 jako citara, harfa a loutna), což je další domnělý důkaz mladšího data, již také nepředstavuje vážný problém, protože je stále více zřejmé, že řecká kultura pronikala na Blízký východ dlouho před dobou Nebúkadnesarovou (sr. W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity*², 1957, str. 337; E. M. Yamauchi in J. B. Payne (ed.), *New Perspectives in the OT*, 1970, str. 170–200). Slova převzatá jako technické termíny z perštiny také souhlasí s dřívějším datem. Danielova aramejščina (2,4b–7,28) silně připomíná jazyk Ezdráše (4,7–6,18; 7,12–26) a elefantinské papýry z 5. stol. př. Kr. (sr. G. L. Archer

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

III. Prorokovo poselství

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

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

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

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

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

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

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

Da 11,2nn předpovídá nástup čtyř perských králů (čtvrtý z nich je Xerxes), Alexandra Velikého a různých seleukovských a ptolemaiovských králů. Poslední z nich je Antiochos Epifanés (11,21–32), jehož zvěrstva vyprovokovala makabejské války (11,32b–35). Má se za to, že v. 35b poskytuje přechod k eschatologické době. Nejprve se objevuje antikrist (11,36–39), pak poslední král ze S, který podle některých premilenianistických badatelů dočasně rozdrtil antikrista i krále J, dříve než je nadpřirozeným způsobem zničen na izraelských horách (11,40–45; sr. JI 2,20; Ez 39,4,17). Mezitím se antikrist vzpomíná ze smrtelné rány, aby započal období své vlády nad světem (Da 11,44; sr. Zj 13,3; 17,8).

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

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

DAŇ viz POPLATEK

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

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

V NZ dochází k významnému posunu v důrazu. Některé z devíti ř. pojmů pro označení daru popisují ty, které člověk dává Bohu, např. *anathema* (L 21,5), ale především *dōron* (Mt 5,23n; 23,18n atd.). Jiné označují dary, které si lidé dávají mezi sebou, např. *dōron* (Zj 11,10), *doma* (Mt 7,11; Fp 4,17). Avšak charakteristickým rysem NZ je užívání několika slov, které výlučně nebo alespoň převážně označují Boží dary určené lidem. *Dōrea* (slovo vyjadřující bezmeznou štědrost) se vyskytuje 11x, pokaždé jako Boží dar. Někdy je tímto darem spasení (Ř 5,15,17), jindy není přesně určen („nevystižitelný dar“, 2 K 9,15), anebo je jím Duch svatý (Sk 2,38). Jakub nám připomíná, že „každý dobrý dar (*dosis*) a každé dobré obdarování (*dōrema*) je shůry“ (Jk 1,17). Velmi důležitý je termín *charisma*. Je užíván v souvislosti s Božím darem věčného života (Ř 6,23), ale zejména ve spojení s *, „duchovními dary“, tj. dary, které určitým lidem dává Duch svatý. Každý křesťan má nějaký dar (1 Pt 4,10), ale konkrétní dary Bůh uděluje konkrétním jednotlivcům (1 K 12,30). Ti, kdo je obdrželi, se sami stávají „dary“ církvi od Krista, který vystoupil „nade všechna nebesa“ (Ef 4,7nn). K důležitým textům patří Ř 12,6nn; 1 K 12,4–11,28–30; 14; Ef 4,11nn. Spasení je Boží dar člověku a z této základní pravdy vychází vše ostatní. L.M.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DÁTAN

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

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

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

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

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

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

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

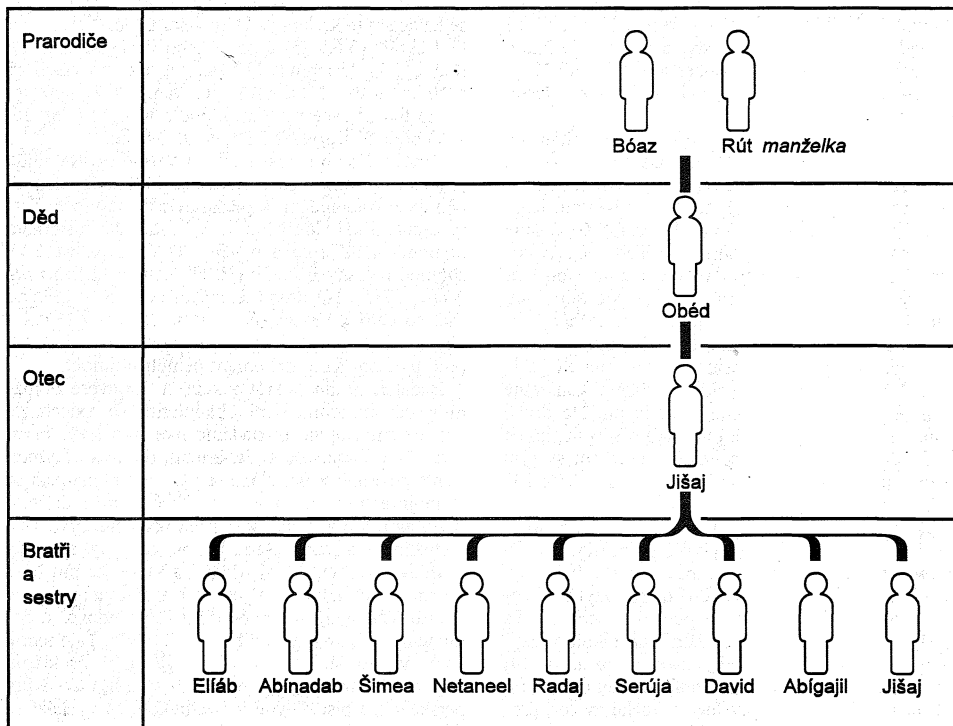
Chceme-li v SZ zjistit, kdo je muž, který zaujímá tak významné postavení v rodokmenu našeho Pána a v Božích plánech, najdeme mnoho bohatého materiálu. Davidův příběh popisuje oddíl od 1 S 16 do 1 K 2, přičemž velká část vyprávění má paralelu v 1 Pa 2–29.

I. Davidova rodina

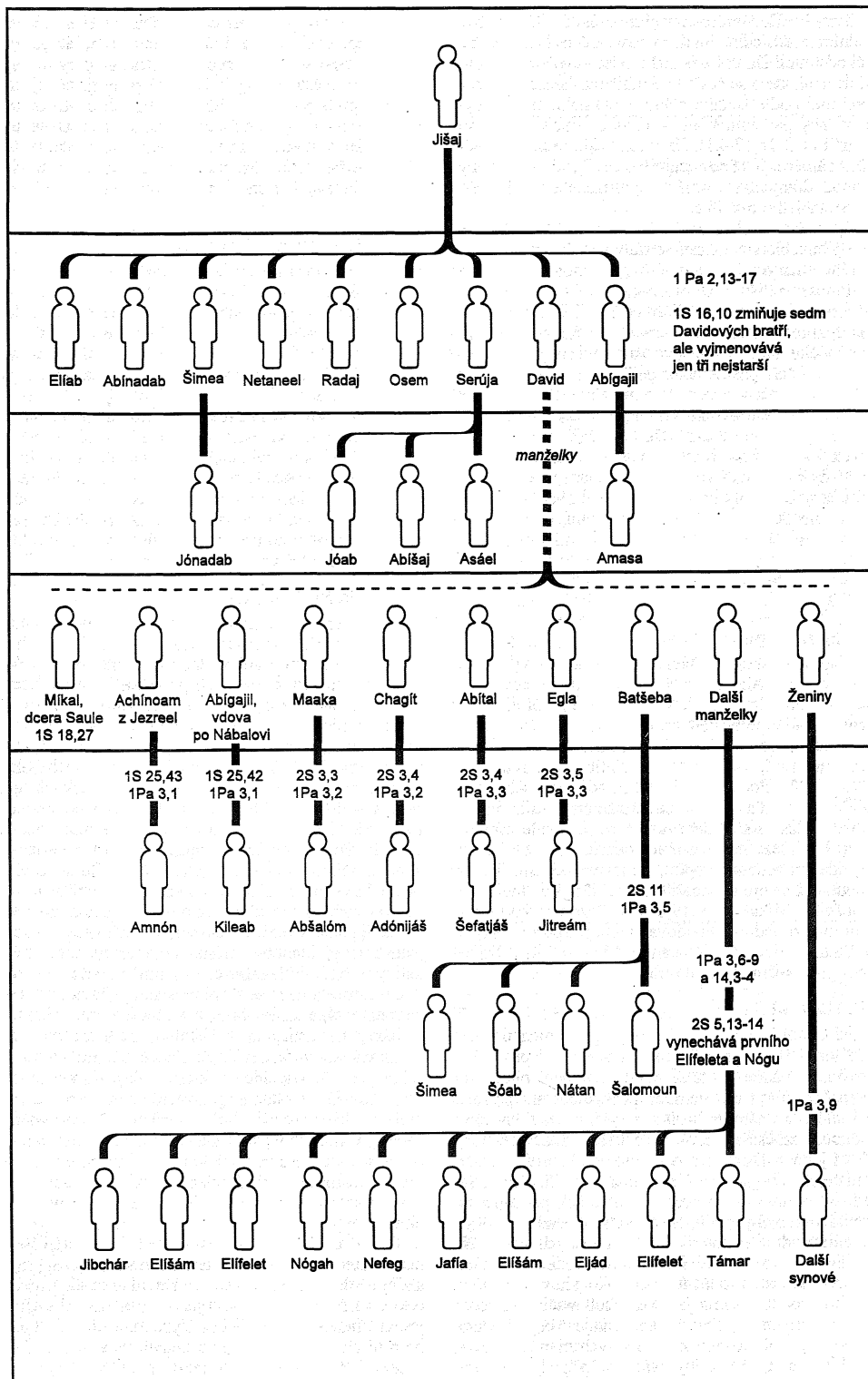
David, pravnuček Rúta a Bóaze, byl nejmladším z osmi bratrů (1 S 17,12nn) a pracoval jako pastýř. Při tomto zaměstnání se naučil odvaze, kterou potom prokázal v boji (1 S 17,34n), citlivosti i umění pečovat o stádo. Za tyto vlastnosti později oslavoval svého Boha. Stejně jako Josef trpěl žárlivostí a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

II. Pomazání za krále a přátelství se Saulem

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



Předkové Davida z Judy.



Davidova rodina.

DAVID

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

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

III. Saulovo nepřátelství

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

IV. Útěk od Saula

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

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

V. David králem v Chebrónu

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

VI. David králem v Jeruzalémě

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

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

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

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

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

VII. Charakter

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

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

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

DEBÍR (hebr. d'ḥîr).

1. Město na J straně Judské pahorkatiny, které před vpádem Izraelců obývali Anákovci, pak Kenazovci (Joz 10,38; 11,21; 15,15 = Sd 1,11). Lévijské město (Joz 21,15). V Joz 15,49 je ztožněno s Kirjat-sanou. Jelikož příběh o Akse připomíná Kirjat-sefer jako kenaanské jméno, tvrdilo se, že *sanna* je napsáno chybně nebo že „Debír“ je nesprávná vsuvka (M. Noth, *Josua², ad loc.* a *JPOS* 15, 1935, str. 44–47; H. M. Orlinsky, *JBL* 58, 1939, str. 255). Odborníci navrhuji tyto lokality: a) Tell Beit Mírsim, 20 km ZJZ od Chebrónu (W. F. Albright, *BASOR* 15, 1924; 47, 1932; *AAOR* 17, 21); impozantní místo, ale obrácené spíše na S než na J, osídlené od hyksóské doby až do konce doby královské. Názor znalců ohledně doby a významu přerušení osídlení se však liší (S. Jeivin, *Israelite Conquest of Canaan*, 1971, str. 47; K. M. Kenyonová, *Archaeology in the Holy Land³*, 1970, str. 214, 308; *LOB*, str. 199). b) Chirbet Terama, 8 km JZ od Chebrónu (M. Noth, *JPOS* 15, 1935, str. 48nn) v podstatě vyhovuje, ale je hodně blízko Chebrónu; postrádáme archeologické důkazy. c) Chirbet Rabúd, 13 km JZ od Chebrónu (K. Galling, *ZDPV* 70, 1954, str. 135nn), kde r. 1969 prováděl vykopávky M. Kochavi. Osídlen od pozdní doby bronzové do r. 586 př. Kr. (*Tel Aviv* 1, 1974, str. 2–33).

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

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

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

DEBÓRA (hebr. d'ḥôrâ = včela).

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

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

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

DEDÁN

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

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

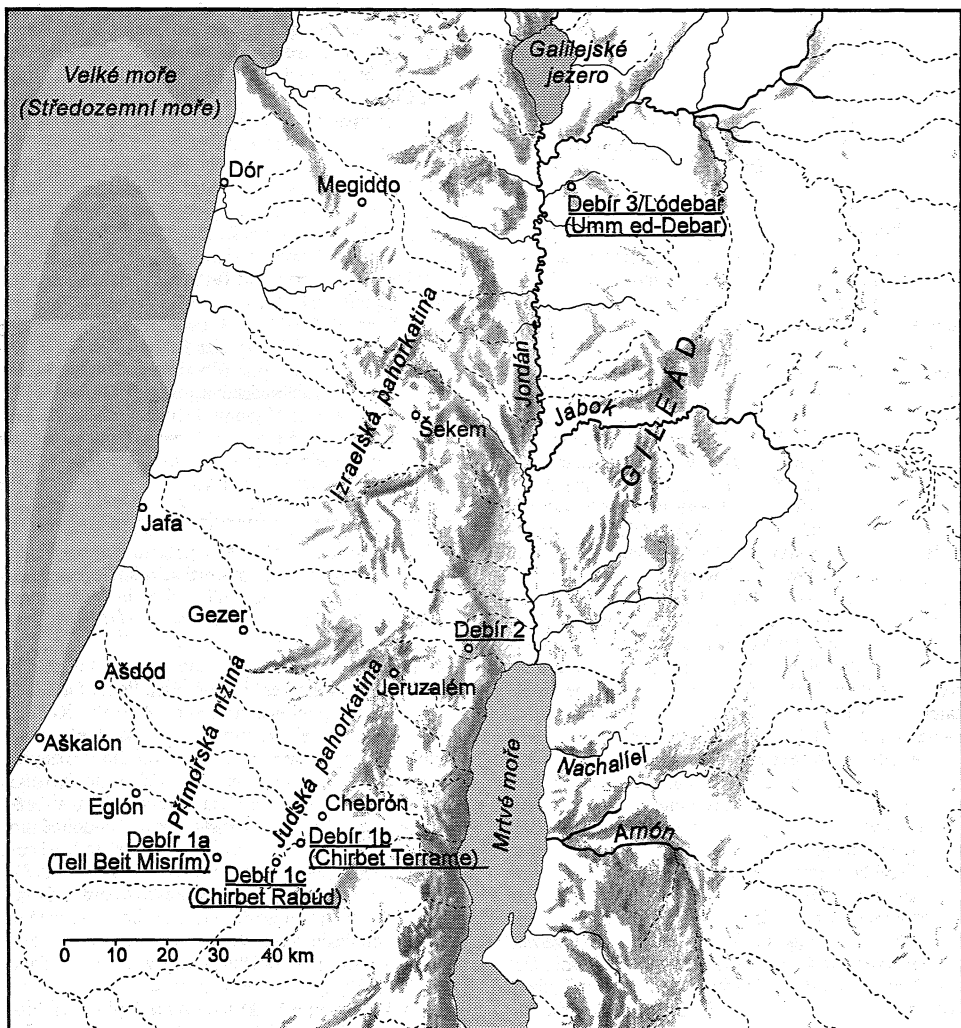
Živý a dojemný popis Siserovy matky (28nn) po-

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

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

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

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



Debír: pravděpodobné lokality.

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

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

DĚDICTVÍ

I. Ve Starém zákoně

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

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

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

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

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

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

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

II. V Novém zákoně

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

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

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

DEHAVEJŠTÍ

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

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

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

DEHAVEJŠTÍ V KP jde o jméno uvedené na aramejském seznamu (Ezd 4,9) připraveném pro Artaxerxa, v němž jsou zaznamenány různé národy, které *Aššurbanipal usídli v Samaři. Jméno (*K'šib: dehawē*; *Q're: dehawē*) se na soupisu nachází mezi „Šušanci“ a „Ělamci“. Na základě skutečnosti, že *Šušan leží v Ělamu a že z mimobiblických pramenů nelze *dehawē* uspokojivě identifikovat, bylo přijatelné navrženo, aby se místo *dī-hū'* četlo *dēhū* = to jest (Vatikánský kodex: *hoi eisin*). Výsledkem je pak čtení „Ělamci z Šušanu“.

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

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

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

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

ZDPV 79, 1963, str. 24–58; Plinius, NH 5. 18. 74.

D.H.T.

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

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

1. Křesťan, jehož svědectví chválí Jan ve 3 J 12.

2. Efezský střibrotepec, který podnítl sročení proti Pavlovi (Sk 19,24,38).

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

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

DÉMÓN

I. Ve Starém zákoně

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

II. V Evangelích

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

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

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

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

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

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

III. Další novozákonní zmínky

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

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

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

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

Všimneme si právě této jediné slovní vazby. Am

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

Ostatní proroci, vědomi si hříchu všech národů, nejen Izraele, vyhláší, že „ten den“ přijde na jednotlivé národy jako trest za jejich krutosti, např. na Babylón (Iz 13,6,9), Egypt (Jr 46,10), Edóm (Abd 15) a mnohé další (Jl 2,31; 3,14; Abd 15).

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

V NZ se v tomto smyslu dnem Páně (2 Te 2,2) myslí druhý Kristův příchod a slovní vazba „den Ježíše Krista“ nebo její ekvivalenty se nacházejí v 1 K 1,8; 5,5; Fp 1,6,10; 2,16; 2 Te 2,2. Příchod je nečekaný (1 Te 5,2; 2 Pt 3,10), přesto se nejprve musí objevit jistá znamení, která mají křesťané rozpoznat (2 Te 2,2n). Tento den budou provázet i různé fyzikální jevy v přírodě (2 Pt 3,12n). J.S.W.

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

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

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

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

DEN SMÍŘENÍ

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

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

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

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

A.S.W.

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

I. Účel

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

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

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

II. Průběh obřadu

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

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

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

Těla býčka a kozla, obětovaných při zápalné oběti, pak vynesl za město a spálil. Den skončil přidávnými oběťmi.

III. Význam

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

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

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

List Židům upozorňuje, že lévišské oběti mohly dosáhnout pouze „očištění těla“. Hříšnicka očistily kulticky, ale vnitřní čistota, která je předpokladem obecnství s Bohem, zprostředkovat nedokázaly. Oběti sloužily jako předobraz Ježíšovy úlohy a jako proocetví o Kristu, který díky své dokonalé oběti očišťuje svědomí od mrtvých skutků (Žd 9,13n).

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

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

IV. Dnešní praxe

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

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

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

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

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

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

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

I když obvyklé označení obsahu kamenných desek

jako „Desatero“ má biblický základ, vedlo k omezenému chápání jeho podstaty. Není totiž adekvátní považovat toto zjevení za Zákon. Patří do širší kategorie – do kategorie smlouvy. Pro jeho označení se používají termíny „smlouva“ (hebr. *b*rit*; Dt 4,13) a „slova smlouvy“ (Ex 34,28; sr. Dt 29,1,9). Mluví se o něm také jako o „svědectví“ (hebr. *‘edut*; Ex 25,16,21; 40,20; sr. 2 Kr 17,15), které popisuje smluvní řád života, řád, jenž byl slavnostně uložen a na který se přisahal, takže *‘edut* se prakticky stává synonymem k *b*rit*. Oběma deskám se říká „desky smlouvy“ (Dt 9,9,11,15) nebo „svědectví“ (Ex 31,18; 32,15; 34,29).

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

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

Fakt, že Desatero je smlouva, vyjde zřetelněji najevo, když ho porovnáme se starověkými mezinárodními smlouvami, jež určovaly vztah mezi páнем a vazalem (*SMLOUVA). Tyto smlouvy začínají preambuli definující pána smlouvy, mluvčího (sr. Ex 20,2a), a historickým prologem, kde se vypočítává, jaké dobrodiní v minulosti plynulo vazalovi z přízně a moci tohoto pána (sr. Ex 20,2b). Pak následovala nejdelší část – povinnosti vazala. Nejdůležitější podmínkou byl požadavek věmosti pánu smlouvy a negativně byl vymezen úplný zákaz nepřátelských svazků (sr. Ex 20,3–17, kde první a největší zásadou je láska z celého srdce k Jahvem, který je žárlivý Bůh). Za ní se uváděla požehnaná a prokletá, jenž se strany bohů-ručitelů přísahy potkají vazala, pokud bude či naopak nebude smlouvu dodržovat. Tyto sankce se někdy zahrnovaly mezi podmínky smlouvy (sr. Ex 20,5b,6,7b,12b). Další paralelu představuje použití stylu „já–ty“, a dále obyčej umístit kopii smlouvy do svatyní obou stran i administrativní úzus obnovovat smlouvu o vazalství v následujících generacích. Při obnově smlouvy se některé její podmínky přizpůsobovaly stávající situaci. To vysvětluje rozdíl mezi Ex 20 a Dt 5. Např. Dt 5,21 přidává „po jeho poli“, protože nyní už měl Izrael brzy vlastnit půdu v Kenaanu.

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

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

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

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

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

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

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

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

M.G.K.

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

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

(Lv 27,31,33).

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

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

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

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

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

I.G.S.S.T.

DĚŠŤ Ve SZ se význam a vlastnosti deště vyjadřují pomocí několika slov. Obecný výraz je *māṭār*, občas kombinovaný s *gešem* = prudký dešť (1 Kr 18,41; Ezd 10,9,13), mocné proudy deště (Za 10,1; Jb 37,6); *zerem* = bouře s deštěm (Iz 25,4; 28,2; 32,2; Abk 3,10; Jb 24,8), někdy doprovázena krupobitím (Iz 28,2; 30,30). Naopak *r^ebībām* = mírný deštěk (EP přsky; Dt 32,2; Ž 65,10; Jr 3,3; 14,22; Mí 5,7) a *r^esīsīm* = rosa (EP křupěj noční; Pis 5,2). Sezónní deště, *jôrê a môrê* = ranný dešť (KP), podzemní dešť (EP) a *malqôš* = pozdní dešť (KP), jamí dešť (EP), označují počátek a ukončení období dešťů (Dt 11,14; Jb 29,23; Oz 6,3; Jk 2,23; Za 10,1n; Jk 5,7).

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

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

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

Dnešní vědci se domnívají, že v historické epoše nedošlo ke změně podnebí. Viz J. W. Gregory, „The Habitable Globe: Palestine and the Stability of Climate in Modern Times“, *Geog. Journ.* 76, 1947, str. 487nn; W. C. Lowdermilk, *Palestine, Land of Promise*, 1944, str. 82nn; A. Reifenberg, *The Struggle between the Desert and the Sown*, 1956, str. 20–24; N. Shalem, „La Stabilité du Climat en Palestine“, *Proc. Desert Research*, UNESCO, 1953, str. 153–175. To neznamená, že by nedošlo k menším podnebním výkyvům, ale tyto odchylky nebyly natolik velké, aby materiálně ovlivnily civilizaci. Dlouhá sucha zaznamenaná v 1 Kr 17,7; Jr 17,8; Jl 1,10–12.17–20 ukazují na jejich katastrofální důsledek, obzvláště když se netvořila ani rosa, která by nedostatek srážek poněkud vyvážila (2 S 1,21; 1 Kr 17,1; Ag 1,10). (*OBLAK, *ROSA; *PALESTINA)

J.M.H.

DEUTERONOMIUM, PÁTÁ KNIHA

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

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

I. Základní obsahová linie

Kniha se přirozeně dělí na tři části.

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

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

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

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

II. Smluvní prohlášení

Pravděpodobně žádná kniha SZ se nezabývá vyjádřením myšlenky smlouvy tak důkladně a soustavně jako Deuteronomium. Jahu je Pán smlouvy, který naprosto nezaslouženě svůj lid zachraňoval, vykoupil jej, a uzavřel s ním smlouvu (4,23.31; 5,2n; 9,9; 29,1.12), na kterou nezapomene, bude jí dodržovat (7,9.12) a nadále prokazovat vůči Izraeli „smluvní“ či „neotřesitelnou věrnost“ (*hesed*; 5,10; 7,9.12). Od druhé strany se očekává věrnost Jahvem a jeho smlouvě, kterou Izraelci mají vyjádřit poslušností ustanovení smlouvy, „Zákona“ (*tóra*). Mluví se o „této knize zákona“ (28,61; 29,21; 30,10; 31,26) a „tomto zákoně“ (1,5; 4,8; 17,18n; 27,3.8.26). Přesněji je Zákon definován jako „svědectví“ (*edūt*), „soudy“ (*mišpatim*) a „ustanovení“ (*hukkim*). Někdy se objevují jen dva z těchto termínů, „svědectví a nařízení“ (6,17) nebo „nařízení a práva“ (4,1; 12,1). To vše představovalo hlavní obsah učení, jenž poskytovalo Izraeli směrnic pro život v obecnosti s Jahvem a mezi sebou navzájem. Takový život měl Izraelcům umožnit plně se těšit z pozeňání smlouvy. Žít jakkoli jinak se rovnalo odmítnutí milostivých záměrů Jahveho s jeho lidem.

III. Teologie Deuteronomia

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

1. Jahve je Pán smlouvy, svrchovaný Pán Izraele, Král, Soudec a Bojovník, který pro záchranu Izraele vykonal mocné činy a vyžaduje jeho poslušnost.

2. Jahve je Pánem nad dějinami, jenž činil zázraky v Egyptě, v poušti i v Kanaanu, který stojí v čele izraelských vojsk, a je schopen naplnit svůj záměr s Izraelem tváří in tvář každému nepříteli.

3. Izrael je lidem smlouvy, jehož povinností je milovat, poslouchat a uctívat Jahveho a sloužit výlučně jemu. Na této cestě jej čeká pokoj (*šālóm*) a život (*hajím*).

4. Uctívání Boha smlouvy má pramenit z lásky a vděčnosti, vyjadřované jak osobní zbožností, tak pečlivě definovaným okruhem svátků a obřadů.

IV. Struktura Deuteronomia

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

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

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

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

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

obnovu smlouvy.

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

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

V. Historické pozadí

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

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

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

VI. Deuteronomium a centrální svatyně.

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

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

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

2. tisíciletí př. Kr.

Zákony	Smlouvy	SZ smlouva (Deuteronomium)	
Titul	Titul	Titul	Určuje hlavního partnera
Prolog	Historický prolog	Historický prolog	Ukazuje, jak dosavadní dobrodini hlavního partnera mají vazala inspirovat k vděčné poslušnosti následujících ustanovení
	Ustanovení/zákony	Ustanovení/zákony	Nařízení, aby byl text uložen v hlavním chrámu vazala.
Požehnání a kletby	Uložení	Uložení	
	Čtení	Čtení	Božstva obou stran jsou svědky a ručitelé smlouvy.
	Svědkové	Svědkové	
	Požehnání a kletby	Požehnání a kletby	Kletby a požehnání pro ty, kdo poruší či dodrží její podmínky.
	Přísaha	Přísaha	
	Obřad	Obřad	Uzavření smlouvy bylo ratifikováno přísahou a obřadem. Závěrem se opakovaly sankce.
	Sankce	Sankce	

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

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

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

VII. Autorství a doba vzniku

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DÍ-ZAHAB Jde o název v Dt 1,1, zmiňovaný kvůli upřesnění místa, na němž Mojžíš pronesl následující promluvy. Často se ztotožňovalo s Dahabem na V pobřeží Sinajského poloostrova (např. Rothenberg a Aharoni), nedá se však snadno sladit s dalšími uvedenými údaji (sr. v. 5). Je třeba hledat v S Moábu, kde se zatím zdá nejpravděpodobnější eq-Déba (30 km V od Hésbánu/Chesbónu).

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

G.I.D.

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

I. Původ

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

úředníky (viz příklady v *MM*) a tím anticipoval pozdější význam křesťanského termínu. V obecnějším smyslu se *diakonos* vyskytuje v NZ běžně, ať už jde o služebníky krále (Mt 22,13) nebo Boha (1 Te 3,2 – TR). V Ko 1,7,23,25 Pavel označuje Epafrase jako „diakona“ Kristova a sebe jako „diakona“ evangelia a církve. Jiní prokazují *diakonia* Pavlovi (Sk 19,22; sr. Fm 13 a snad Ko 4,7; Ef 6,21) a kontext ukazuje, že jsou jeho pomocníky v evangelizačním díle. Hledat zde původ pozdějšího pojetí biskupa a jeho diakona by bylo příliš násilné. Jinými slovy, *diakonia* se zde týká kázání a pastorační činnosti.

V NZ však tento termín nikdy neztrácí souvislost s poskytováním materiální pomoci a služby (sr. např. Ř 15,25 v kontextu; 2 K 8,4). Číšník je stále *diakonos* (J 2,5,9), Martina obsluha u stolu (L 10,40) a služba Petrovy tchyně (Mk 1,31) jsou *diakonia*. Právě v tomto smyslu máme rozumět tomu, že Ježíš přišel, aby sloužil (Mk 10,45). Stojí za povšimnutí, že toto tvrzení je zasazeno do kontextu služby u stolu (L 22,26n). Pán je diakonem *par excellence*, tím, kdo slouží u stolu svého lidu. Tyto texty nám ukazují, že „diakonát“ tohoto druhu je znakem celé církve.

II. Diakonát v NZ

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

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

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

Určitou váhu má Lightfootovo tvrzení, že místo, které Lukáš této události dává, dokazuje, že ji považoval za vysoce významnou. Jedná se o „jednu z reprezentativních skutečností, z nichž se skládá celá první část jeho líčení“ (*Philippians*³, str. 188). Její význam však nespočívá v ustanovení pořadí v služebné hierarchii, ale v tom, že jde o první případ delegování správní a sociální odpovědnosti na ty, kdo mají požadovaný charakter a příslušné obdarování. Tato praxe měla sloužit za vzor sborům pohanského původu, přičemž rozpoznání těchto povinností představovalo součást Kristovy služby.

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

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

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

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

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

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

DIASPORA

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

BIBLIOGRAFIE. Eseje C. H. Turnera a W. Collinse in *The Ministry of Women*, 1919; J. G. Davies, *JEH* 14, 1962 str. 1nn. A.F.W.

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

I. Původ

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

II. Rozsah

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

S výboji Alexandra Velikého nastává pro diasporu nová doba: na nerozmanitějších místech lze zaznamenat stále větší příliv židovských přistěhovalců. V 1. stol. po Kr. napočítal Filón v Egyptě asi milion Židů (*In Flaccum* 43). Ještě o něco dříve si zeměpisec Strabón všimá počtu a postavení Židů v Kyréně a dodává: „Tento lid si našel cestu do každého města a není snadné najít v obydleném světě místo, které by tento národ nepřijalo a v němž by se neprojevila jeho síla“ (cituje Jos., *Ant.* 14. 115, Loeb ed.).

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

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

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

III. Charakteristické rysy

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

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

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

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

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

IV. Vztah ke křesťanství

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

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

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

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

BIBLIOGRAFIE. J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, 1914; A. Causse, *Les Dispersés d'Israël*, 1929; E. Schürer, *History of the Jewish People*, 2, 1978; BC, 1, str. 137nn; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 1953–68 (vztah k pohanské symbolice); R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, 1958; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959; H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, 1960; M. Grant, *The Jews in the Roman World*, 1973; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 1977.

A.F.W.

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

J.D.D.

DIBÓN

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

2. Dibón v Moábu (hebr. *dibón*) se rozkládal na místě dnešní vesnice Dibán, V od Mrtvého moře a 6 km S od řeky Arnónu. Město zmiňuje Ramses II., který tvrdí, že je dobyl (K. A. Kitchen, *JEA* 50, 1964, str. 63–70). Původně náleželo Moábu, v předizraelských dobách se ho však zmocnil emorejský král Sicho (Nu 21,26). Izraelci město zabrali v době exodu (Nu 21,30) a bylo přiděleno kmenům Rúbenovců a Gádovců (Nu 32,2n). Jelikož je zbudovali Gádovci (Nu 32,34), nazývá se od té doby Dibón-gád (Nu 33,45), ačkoli Joz 13,15nn jej připisuje Rúbenovcům. Jde zřejmě o jednu ze zastávek na cestě z Egypta a mluví se o něm v Nu 33,45n. Později Izrael o Dibón přišel, Omri jej však získal zpět, pak o něj znovu přišel ve prospěch moábského krále Měši, jenž o něm mluví na *Moábském kameni v řádcích 21 a 28. Izajáš a Jeremjáš jej znají jako moábské město (Iz 15,2; Jr 48,18.22).

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

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

J.A.T.

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

DIONÝSIOS Z AREOPAGU

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

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

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

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

DIVY viz **ZÁZRAKY**

DÍŽE (hebr. *miš'eret*, Ex 12,34; sr. Dt 28,5,17). Velká dřevěná nebo hliněná mělká nádoba, v níž se připravovalo těsto. Dnešní arabští nomádi často k tomuto účelu užívají dřevěné misy. Příklad asi z r. 700 př. Kr. viz *ANEP*, č. 152. (*CHLÉB) A.R.M.

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

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

DLUH, DLUŽNÍK

I. Půjčování, půjčka

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

II. Úrok, lichva

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

III. Zástava, ručení

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

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

A.E.W.

DOBA PRAOTCŮ

I. Biblický obraz

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

Gn popisuje, jak se kočovní praotcové pohybovali po rozlehlém území, jenž sahá od Mezopotámie po Egypt. Mezi městy, která jsou uvedena v biblických vyprávěních a u nichž moderní archeologie prokázala, že byla osídlena od počátku 2. tis. př. Kr., nacházíme Ur (Gn 11,28,31; 15,7), Cháran (Gn 11,31n; 12,4n; 27,43; 28,10; 29,4), Šekem (Gn 12,6; 33,18), Šálem (Jeruzalém, Gn 14,18), Gerar (Gn 20,1; 26,1,6 atd.), Dótan (Gn 37,17) a pravděpodobně Chebrón (Gn 13,18; 23,2,19; 35,27) a Bét-el (Gn 12,8). Dokumenty z *Ebyl (asi 2300 př. Kr.) dosvědčují existenci Sodomy, Gomory, Admy, Sebójiemu a Bely (Gn 14,2). Mezi města, o nichž Písmo v této etapě nehovoří, ale která byla v době praotců v rozkvětu, patří Megiddo, Chasór, Lakiš, Gezer a Jericho. V tomto období již mezopotámské město Ur nemělo tak velký politický význam jako na konci 3. tis. př. Kr., avšak uchovalo si velký vliv na náboženství a literaturu. Období rozvoje zaznamenalo tehdy město *Mari na Euf-ratu. Přestože není v Písmu zmíněno, bylo v něm ob-

jeveno 20 000 tabulek, které uvedenou epochu více osvětlují.

Některé pasáže z Gn obsahují seznamy měst, např. Aštarót-karnajim, Hám a Šáve-kirjatajim, ležící podél cesty, již prošli útočící králové z V (Gn 14,5), dále „města tohoto okrsku“ (Gn 13,12; 19,25,29), města, která míjel Jákob na své cestě zpět do Bét-elu (Gn 35,5), a města v Egyptě (Gn 41,35,48; 47,21). Zřejmé tedy na cestě z Mezopotámie do Egypta existovala centra osídlení, a to buď otevřené vesnice, nebo hrazená města, velká i malá. V samotné Palestíně pak města vznikala v nížinách nebo podél cest.

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

Získáváme tak letmý pohled na polokočovný život pastevců žijících ve stanech a stěhujících se se svými stády někdy na dlouhé vzdálenosti, aby našli vhodné pastviny a studně, což občas vedlo ke srážkám s jinými lidmi (Gn 13,5–11; 18,1–8; 21,25–31; 24,62–67; 26,1–33; 29,31; 33,12–17; 36,6–8). Cenným majetkem praotců byly ovce, osli, vepří, stáda skotu a dobytka a dokonce i *velbloudi (Gn 12,16; 13,5,7; 20,14; 21,27–30; 30,29; 31,1–10,38; 32,13–16; 34,28; 46,32; 47,16–18). Výraz „dobytěk“ (**b'hemá*) označuje v některých biblických pasážích souhrnně všechna menší domácí zvířata, i když praotcové pod tímto pojmem mysleli „brav“ (**bāqār*; Gn 12,16; 20,14; 21,27; 34,28). (*HOVĚZÍ DOBYTEK)

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

Příběhy praotců zmiňují panovníky té doby, např. eg. faraona (12,15,17,20) a některé „krále“ (hebr. *melek*) z V: šinearského krále Amráfeta, elasarského Arjóka, élamského Kedorlaómera a krále pronárodů Tídeála (14,1), šálemského krále *Malkisedeka (14,18), gerarského krále Abimeleka (20,2; 26,1 atd.), dále některé „pohlaváry“ Edómu (hebr. *'allūp*) a později krále Edómu (Gn 36,19,31), „pohlaváry“ chorejské (Gn 36,29) a ezauovské (Gn 36,40–43). Dodnes se nepodařilo žádnou z těchto osob identifikovat z historických materiálů. Mnozí z nich museli být skutečně bezvýznamnými vůdci a polokočovně rody praotců jim věnovaly pozornost pouze proto, že potřebovaly další pastviny či místa k napájení. V některých případech s nimi uzavřely smlouvu (Gn 14,13; 21,27; 26,28n), ale většinou se svobodně pohybovaly v tehdejší dimorfní společnosti.

DOBA PRAOTCŮ

Běžný život praotců doprovázely dlouholeté a hojně rozšířené zvyklosti. Praotcové a s nimi spříznění lidé tvořili kmen, který sestával ze vzájemně propojených společenstevských jednotek – velkých rodin nebo čeledí (Gn 12,1–5; 24,1–9; 28,1–5). Jednalo se o patriarchální systém. V Gn 12,1; 24,38–40 čteme o „domě svého otce“ (*bêt 'āb*) nebo prostě o domě některého z praotců (Gn 24,2; 31,14.43; 36,6; 46,26n.31; 47,12; 50,8). V takové společnosti měl otec, hlava rodiny, velké pravomoci. Za běžných okolností dědil jeho majetek i postavení nejstarší syn. Pokud neměl dědice, mohl se jím stát otrok (Gn 15,2n) nebo syn otrokyně, která zastoupila právoplatnou manželku (Gn 16,1nn). Jestliže se této ženě narodil syn, zacházelo se s ním jako s vlastním dítětem manželky, která dala otrokyni svému muži. K takovému řešení došlo pouze v případě, že s tím skutečná manželka souhlasila, ne pokud si manžel vzal druhou ženu z vlastního rozhodnutí. Příkladem těchto dvou typů spojení jsou manželství Abrahama s Hagarou (Gn 16,1–4) a Ketúrou (Gn 25,1–6; sr. Gn 30,3.9). Problém vznikl v okamžiku, když pravá manželka dala život synu poté, co náhradní manželka porodila syna. Vypadá to, že v patriarchální společnosti se dědicem stal syn právoplatné manželky (Gn 15,4; 17,19), ačkoli z Gn 21,10 se dá usoudit, že tomu tak nemuselo být automaticky. Sára musela trvat na tom, aby se Izmael nestal dědicem spolu s jejím synem Izákem.

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

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

Některé z patriarchálních zvyklostí později Mojžíšův zákon zakázal, např. oženit se se dvěma sestrami (sr. Lv 18,18) a s nevlastní sestrou (Gn 20,12; sr. Lv 18,9.11; Dt 27,22).

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

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

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

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

V náboženských záležitostech máme k dispozici málo podrobností. Jasně je vidět, že praotcové znali potřebu osobní víry v Boha, který je vedl životem a povzbuzoval je svými zaslíbeními (Gn 12,1–3; 15,4n; 17; 28,11–22 atd.). Boží vedení se neomezilo jen na jednu geografickou oblast, Hospodin byl přítomen i v Uru, Cháranu, Kenaanu nebo Egyptě (sr. Gn 35,3). Jakmile praotcové rozpoznali Boží vůli, byla jejich jedinou cestou víra a poslušnost (Gn 22). K pravidelné bohoslužbě praotců nerozlučně patřily modlitby a oběti (Gn 12,8; 13,4.18; 26,25; 35,1.3.7). Náboženský úkon, jímž se označovali ti, kdo patřili do rodiny smlouvy, představovala obřizka. Vědomí Božího působení vedlo praotce k tomu, že začali pojmenovávat místa i děti podle projevů Božího jednání s nimi (Gn 16,11.14, jména všech Jákobových dětí v Gn 29,31n; sr. Gn 32,30; 35,15 atd.). Zdá se, že každý praotec měl pro Hospodina své zvláštní jméno, což dokazuje, že si uvědomovali osobitost svého vztahu s Bohem: „Strach“ nebo, jak navrhl W. F. Albright, „Přibuzný“ (*paḥad*) Izákův (Gn 31,42.53), „Přesliný“ (*'aḥîr*) Jákobův (Gn 49,24). Osobní vztah s Hospodinem, poznání Božích zaslíbení a vědomí, že poslušnost Boží vůli je podstatou opravdové víry, tvoří jádro vyznání praotců.

Dále je nutné zdůraznit dva rysy patriarchální společnosti, a to pojem smlouvy a vyvolení. Hospodinovala smlouva s Abrahamem, Izákem a Jákobem má pro viry praotců, ať přímo (Gn 15,8; 27,7.10n.13.19) či nepřímo, hluboký význam. Ve smlouvě se Bůh zavázal Abrahamovi a jeho potomkům a naopak je zase připoutal k sobě, aby tak vzniklo slavné spojení, které zahrnovalo Boží zaslíbení Abrahamovi a jeho potomkům i jejich vyvolení (Gn 12,1–3; 13,14–17; 15,18–21; 17,5–8 atd.). Skrze Abrahama a jeho potomstvo Hospodin zasahuje celé lidstvo (Gn 12,3; 18,18; 22,17n; 26,4; 28,14), a prostřednictvím tohoto vyvoleného rodu bude Bůh jednat (Gn 17,18n; 21,12). V obrazu života viry praotců, jak jej podává Gn, představuje podvojný koncept smlouvy a vyvolení jedno z hlavních témat.

II. Moderní výzkum a doba praotců

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

1. Národy

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

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

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

2. Města

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

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

3. Osobní jména

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



„Asijskí“ vojáci v době praotců z kresby na hrobce v Beni-hasamu. Sesostris, asi 1950 př. Kr.

DOBA PRAOTCŮ

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

4. Cestování a obchod

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

5. Dobové zvyky

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

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

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

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

III. Historická hodnota písemných záznamů o praotcích

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

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

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

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

J.A.T.

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

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

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

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

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

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

1. *Bůh je dobrý*, protože je morálně dokonalejší a nezměrně štědrý.

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

Ve SZ je Boží dobrota často tématem chval a ob-

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

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

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

3. *Boží dary jsou dobré*, protože vyjadřují Hospodinovu štědrnost a obhacují příjemce.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dobré skutky jsou tedy skutky lásky a podstatou lásky je dávat tomu, koho miluji. Láska k Bohu se vyjadřuje tím, že se člověk osobně odevzdá Bohu, bez ohledu na to, kolik to bude stát (sr. Mariiny „dobré skutky“, Mk 14,3–6). Láska k člověku se projevuje tím, že dotyčnému prokazuje „dobro“, dává ze svého, aby vyšla vstříc jeho potřebám, a snaží se pro něj všemožným způsobem dělat to nejlepší (Ga 6,9n; Ef 4,29; sr. Ž 34,14; 37,3,27). Za příklad může posloužit péče jeruzalémského sboru o chudé (Sk 2,44n; 4,34nn) a Pavlova sbírka pro svaté (sr. 2 K 7–9). V sekulárním prostředí se při popisu „dobrých“ lidí uplatňují výrazy „laskavý“ a „štědrý“ (sr. 1 S 25,15; 1 Pt 2,18). Bible je vnáší do křesťanské etiky a činí z lásky k Bohu a Kristu model a měřítko pro laskavost a štědrost, což jsou vlastnosti požadované od Ježíšových následovníků (sr. Ef 5,1n; J 13,14,34).

Věřící, který se takto snaží naplnit Zákon, má „dobré svědomí“ (Sk 23,1; 1 Tm 1,5,19; Žd 13,18; 1 Pt 3,16,21). Ne však z toho důvodu, že je přesvědčen o své bezhříšnosti a dokonalosti, ale poněvadž ví, že má správný vztah k Bohu, založený na pevné víře a pokání. Takový křesťan se bude svým souvěrcům jevit jako „dobrý člověk“ (např. Barnabáš, Sk 11,24).

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

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

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

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

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

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

I. Boží dokonalost

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

II. Kristova dokonalost

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

III. Lidská dokonalost

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

1. Boží smluvní vztah s člověkem

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

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

DOLINA BALZÁMOVNÍKŮ

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

2. Boží dílo milosti v člověku

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

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

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

DOLINA BALZÁMOVNÍKŮ (hebr. *‘emek hab-bākā*; KP Údolí moruší). Místo poblíž Jeruzaléma,

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

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

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

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

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

DOLINA POSVÁTNEHO STROMU viz *ELAH

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

považuje údolí mezi Chrámovou horou a horou Oliv.

J.A.M.

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

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

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

I. Nekovové minerály

1. Pazourek

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

2. Kámen

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

3. Mramor

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

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

II. Kovy a dolování

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

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

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

1. Zlato

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

2. Stříbro

Mezi drahými kovy zaujímá druhé místo, hned po zla-

DOLOVÁNÍ A KOVY

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

3. Olovo

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

4. Měď (bronz, mosaz)

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

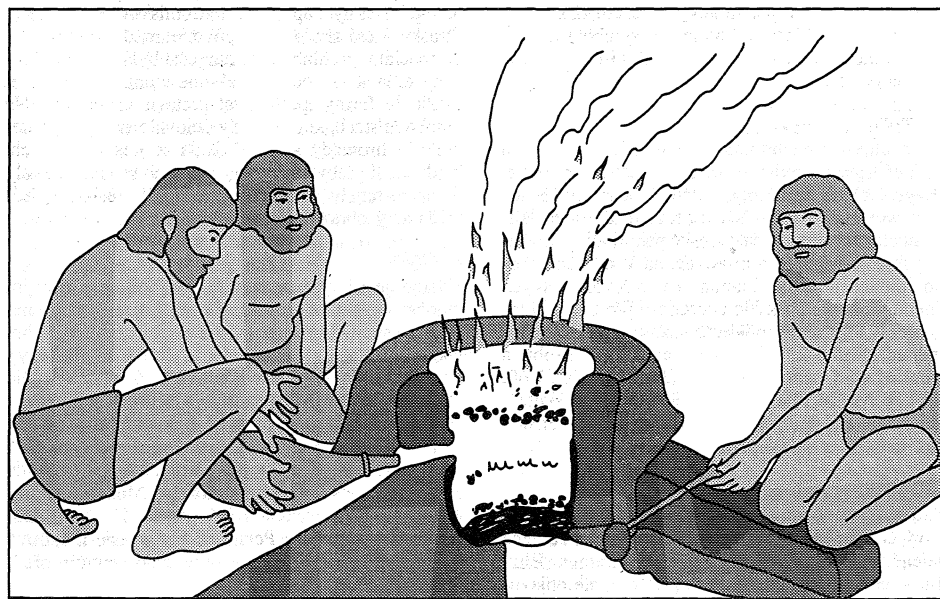
mědi, ač se uplatňovala již v raném stupni palestinského měděného průmyslu. Rudy se vyskytovaly okolo Úrodného půlměsíce na Sínaji, v Mídjánu, Egyptě, Arménii, Sýrii a Persii a samozřejmě na Kypru, který dostal od mědi jméno (cuprum). Kov měl všestranné použití – ve stanu setkávání a chrámu, v domácnosti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

5. Cín

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

6. Železo

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



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

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

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

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

A.S.

J.Ru.

DOMÁCNOST viz RODINA

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

Poslední dva odkazy (včetně Sd 17,5nn) spojují *t*raḫīm* s domovem a alespoň Lában je považoval za domácí bůžky (Gn 31,30). Neudržitelný je však názor vycházející ze zvyklostí v Nuzi, že Ráchel ukradla otcovy bůžky (Gn 31,19.30–35), aby si zajistila dědičné právo. Domácí bůžky v Nuzi pravděpodobně vlastnila vždy hlava rodu a dědičné právo nebylo možné uchvatit – člověk je mohl získat pouze jako dar (viz M. Greenberg, *JBL* 81, 1962, str. 239–248; M. J. Selman, *TynB* 27, 1976, str. 123–124). O Ráchelinyh důvodech lze jen spekulovat, ale příklady z Mezopotámie ukazují, že mohla od bůžků očekávat ochranu během nebezpečné cesty do Palestiny.

Hebr. *t*raḫīm* je plurál, k němuž neznáme singulár. Badatelé pátrali po jeho původu, např. z *rāḫā'* = hojit nebo publického *tōreḫ* = ohavnost (W. F. Albright,

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

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

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

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

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

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

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

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

E.M.B.

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

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

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

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

T.C.M.

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

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

J.D.D.

DUALISMUS Některá charakteristická témata bib-

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

I. Bůh a mocnosti zla

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

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

II. Bůh a svět

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

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

III. Duch a hmota

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

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

IV. Duše a tělo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Charakteristika předkřesťanského použití

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

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

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

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

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

Viditelná je i tendence k posunu těžiště moci z projevů *rúah* ve vytržení k institucionalizovanějšímu pojetí. Duch Boží se nyní chápe jako stálý atribut, který je možno předat dál (Nu 11,17; Dt 34,9; 2 Kr 2,9.15). Lze tedy předpokládat, že pomazání králů bylo stále více chápáno jako pomazání Duchem (1 S 16,13; a vnitřní význam Ž 89,21n; Iz 11,2; 61,1). Spolu s tím se prorocství začalo stále více vztahovat ke kultu (vnitřní význam Iz 28,7; Jr 6,13; 23,11; je pravděpodobné, že některé žalmy vznikaly jako prorocké výpovědi v kultu; Abk a Za byli s dosti velkou pravděpodobností chrámovými proroky). Tento vývoj charakterizuje počátek napětí v židovskokřesťanské tradici mezi charismatem a kultem (viz zejména 1 Kr 22,5–28; Am 7,10–17).

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

V exilním a poexilním období nabylo dílo Duchu nové důležitosti. Znovu se začalo hovořit o úloze Božího *rúah* jako toho, kdo inspiruje prorocství (Př 1,23; sr. Iz 59,21 – Duch a slovo společně; Ez 2,2; 3,1–4,22–24 atd. – Duch, slovo a ruka). I inspirace dřívějších proroků byla volně připsována Duchu (Neh 9,20.30; Za 7,12; sr. Iz 63,11nn). Tvrzení, že Bůh je přítomen skrze Duchu, vyjádřené např. v Ž 51,13, se objevuje také v Ž 143,10; Ag 2,5; Za 4,6. Je možné, že 2 Pa 20,14; 24,20 odráží touhu překlenout propast mezi charismatem a kultem.

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

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

čuje *rúah* vesmírnou přítomnost Boha.

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

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

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

V rabínském judaismu je Duch (téměř výhradně) konkrétně Duchem prorocství. Ale zde, dokonce ještě důrazněji, tato úloha patří minulosti. Rabíni se stále více domnívají, že Ageus, Zachariáš a Malachiáš patřili k posledním prorokům a že po nich byl Duch vzat (např. *Tosefta Sotah* 13,2; dřívější vyjádření v Ž 74,9; Za 13,2–6; 1 Mak 4,46; 9,27; 2 *Bárúk* 85,1–3). Velice nápadný je způsob, jakým je Duch ve všech záměrech a plánech podřízen Tóře (Zákonu). Náзор, že Duch Tóru inspiroval se samozřejmě přenesl i do raného křesťanství (Mk 12,36; Sk 1,16; 28,25; Žd 3,7; 9,8; 10,15; 2 Pt 1,21; sr. 2 Tm 3,16). Avšak pro rabíny toto pochopení znamenalo, že Zákon byl v podstatě jediným hlasem Duchu, že mimo Zákon Duch nemluví. „Kde nejsou proroci, není zjevné ani Duch svatý“ (TDNT 6, str. 382). Podobně i v rabínském naději na budoucí věk zaujímá Tóra mnohem významnější místo než Duch. Toto zmenšení role Duchu se odráží i v Targumech, kde se přednějšími stala jiná slova označující Boží působení (Memra, Šekína) a v babylónském Talmudu se místo o Duchu víceméně všude hovoří o „Šekíně“ (Boží sláve).

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

III. Duch v učení Jana Křtitele a ve službě Ježíšově

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

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

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

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

3,16n; Mk 1,10n; L 3,22; J 1,33n), a proto je v následujících pokušeních schopen díky téže moci toto své ujištění udržet a definovat, co v sobě synovství zahrnuje (Mt 4,1,3n.6n; Mk 1,12n; L 4,1,3n.9–12.14).

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

IV. Duch ve Skutcích, u Pavla a u Jana

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

1. Dar Ducha označuje začátek křesťanského života.

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

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

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

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

DUCH SVATÝ

v něm Božím působením odehrála významná změna. Pavel své čtenáře znovu a znovu odkazuje zpět k počáteční zkušenosti Ducha. Pro některé to byl nesmírně silný prožitek Boží lásky (Ř 5,5), pro jiné prožitek radosti (1 Te 1,6) a pro další osvícení (2 K 3,14–17), osvobození (Ř 8,2; 2 K 3,17), morální proměna (1 K 6,9–11) nebo přijetí různých duchovních darů (1 K 1,4–7; Ga 3,5). Ve Sk se nejčastěji mluví o projevu Ducha v inspirované řeči, v mluvení jazyky, v proctví a chvále a v smělé hlásání Božího slova (Sk 2,4; 4,8,31; 10,46; 13,9–11; 19,6). Proto můžeme Ducha svatého vyčlenit jako určující atribut křesťana (Ř 8,9; 1 J 3,24; 4,13) a na otázku ze Sk 19,2 lze očekávat přímou odpověď (sr. Ga 3,2). Duch jako takový mohl být neviditelný, ale jeho přítomnost se dala poznat okamžitě (J 3,8).

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

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

2. Duch jako moc nového života

Podle Pavla je dar Ducha také počátek, směřující ke konečnému naplnění (Ga 3,3; Fp 1,6), začátek a první krok celoživotního procesu proměny v Kristův obraz, který skončí až při vzkříšení těla (2 K 1,22; 3,18; 4,16–5,5; Ef 1,13n; 2 Te 2,13; též 1 Pt 1,2). Duch představuje „prvotiny“ žně vzkříšení, u nichž Bůh začíná uskutečňovat svůj nárok na celého člověka (Ř 8,11,23; 1 K 3,16; 6,19; 15,45–48; Ga 5,16–23).

Věřící tedy žije kvalitativně odlišně než před znovuzrozením. Svým každodenním životem začíná reagovat na nároky Ducha, což mu umožňuje moc Ducha (Ř 8,4–6,14; Ga 5,16,18.25; 6,8). Toto tvořilo

v Pavlových očích rozhodující rozdíl mezi křesťanstvím a rabínským judaismem. Žid žil podle Zákona, v němž se uchovalo zjevující působení Ducha z doby minulých generací. Tento postoj nutně vedl k nepružnosti a formalistickému ochuzení, protože zjevení z minulosti nemusí vždy přesně odpovídat potřebám přítomnosti. Duch však přinesl bezprostřednost osobního vztahu s Bohem, čímž naplnil starou Jeremjášovu naději (31,31–34), a bohoslužbu i poslušnost učinil něčím mnohem svobodnějším, živějším a spontánnějším (Ř 2,28n; 7,6; 8,2nn; 12,2; 2 K 3,3,6–8,14–18; Ef 2,18; Fp 3,3).

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

O jiných aspektech života v Duchu Lukáš a Jan mnoho neříkají (sr. Sk 9,31; 13,52), ale ve středu jejich pozornosti je zejména život v Duchu v jeho směřování k misi (Sk 7,51; 8,29,39; 10,17–19; 11,12; 13,2,4; 15,28; 16,6n; 19,21; J 16,8–11; 20,21–23). Duch je tou mocí, která svědčí o Kristu (J 15,26; Sk 1,8; 5,32; 1 J 5,6–8; též Žd 2,4; 1 Pt 1,12; Zj 19,10).

3. Duch společenství a Duch Kristův

Novým rysem je tu skutečnost, že Ducha nového věku zakoušejí všichni věřící a že působí prostřednictvím všech, ne jako dříve skrze jednoho nebo dva jedince (např. Sk 2,17n; Ř 8,9; 1 K 12,7,11; Žd 6,4; 1 J 2,20). V Pavlově učení vytváří ze skupiny odlišných jednotlivců jedno tělo právě tato společná účast (*koinónia*) na jednom Duchu (1 K 12,13; 2 K 13,14; Ef 4,3n; Fp 2,1). Jedině tehdy, když každý úd dá ve své řeči a jednání prostor Duchu, může toto tělo růst do Kristovy zralosti (1 K 12,12–26; Ef 4,3–16). Proto Pavel povzbuzuje k plnému rozsahu a svobodnému vyjádření darů Ducha (Ř 12,3–8; 1 K 12,4–11,27–31; Ef 5,18n; 1 Te 5,19n; sr. Ef 4,30) a trvá na tom, aby společenství každé slovo a skutek, činící si nárok na autoritu Ducha, ověřovalo podle měřítká Krista a lásky, kterou ztělesnil (1 K 2,12–16; 13; 14,29; 1 Te 5,19–22; sr. 1 J 4,1–3).

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

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

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

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

*RÁDCE, *ANĚL, *KŘEST, *TĚLO KRISTOVO, *OBRÁCENÍ, *DĚMON, *ESCHATOLOGIE, *INSPIROVANOST, *ŽIVOT, *MOC, *PROROCŤVÍ, *DUCHOVNÍ DARY, *TROJICE, *VÍTR)

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

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

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

DUCHOVNÍ DARY

I. Jejich označení a povaha

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

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

Všeobecné rozšíření darů Ducha svatého, označující nový řád, předpověděl prorok Jóel (2,28) a potvrdila ho Kristova zaslíbení jeho učedníkům (Mk 13,11; L 12,11n; J 14,12; Sk 1,8; sr. Mt 10,1,8 a paralelní texty; Mk 16,17n). V den letnic se tato prorocťví a zaslíbení naplnila (Sk 2,1–21,33). Později se o řadě duchovních darů často zmiňují Lukáš (Sk 3,6n; 5,12–16; 8,13.18; 9,33–41; 10,45n atd.), Petr (1 Pt 4,10) a Pavel (Ř 12,6–8; 1 K 12–14), který je popisuje také jako „duchovní věci“ (ř. *pneumatika*, 1 K 12,1; 14,1) a „duchy“, tj. různé projevy Ducha (ř. *pneumata*, 1 K 14,12). Dary udílí Duch svatý podle své svrchované vůle (1 K 12,11) a věřící může dostat jeden nebo více darů (1 K 12,8n; 14,5.13).

II. Účel a trvání

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

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

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

III. Jednotlivé dary

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

1. Dary řeči

a) **Apoštolství* (ř. *apostolos*, dosl. = vyslaný vpřed, vyslanec, misionář, 1 K 12,28n; sr. Ef 4,11). Označení apoštol se původně týkalo Dvanácti (Mt 10,2; L 6,13; Sk 1,25n), ale později se k němu hlásil i Pavel (Ř 1,1; 1 K 9,1n atd.) a v užším smyslu se vztahoval i na Barnabáše (Sk 14,4.14), Andronika a Junia (Ř 16,7) a možná i na Apolla (1 K 4,6.9), Silvána a Timotea (1 Te 1,1; 2,6) a na Jakuba, bratra Páně (1 K 15,7; Ga 1,19). Zvláštní funkcí apoštolů bylo, jak napovídá jejich označení, hlásat evangelium nevěřícím světu (Ga 2,7–9).

b) **Proroctví* (ř. *profeteia*, Ř 12,6; 1 K 12,10.28n; sr. Ef 4,11). NZ prorok měl předávat Bohem daná zjevení aktuálního významu, která církví oznamovala, co má vědět a dělat v konkrétních situacích. Jeho poselství bylo vyučující, nabádavé (ř. *paraklisis*) a utěšující (1 K 14,3; sr. Ř 12,8), v určitých případech obsahovalo příležitostně autoritativní prohlášení Boží vůle (Sk 13,1n) a vzácně i předpovědi budoucích událostí (Sk 11,28; 21,10n). Prorokova služba byla určena převážně církvi (1 K 14,4.22). Někteří proroci putovali z místa na místo (Sk 11,27n; 21,10), ale každý sbor jich měl pravděpodobně vždy několik přiděleno (Sk 13,1), jako např. v Korintu. Některé známe i jménem (Sk 11,28; 13,1; 15,32; 21,9n).

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

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

d) *Rozmanité druhy jazyků* (ř. *hermēneia glōssōn*, 1 K 12,10.28n) a *výklad jazyků* (ř. *genē glōssōn*, 1 K 12,10.30).

2. Dary pro praktickou službu

a) *Dary moci.*

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

2. Dary uzdravování (ř. množ. číslo *charismata iamatōn*, 1 K 12,9.28.30) slouží k záračnému obnovení zdraví (Sk 3,6; 5,15n; 8,7; 19,12 atd.).

3. Konání zázraků (ř. *energēmata dynamōn*, 1 K 12,10.28n), dosl. „působení moci“. Tento dar přinášel schopnost konat zázraky různého druhu (Mt 11,20–23; Sk 9,36n; 13,11; 20,9–12; Ga 3,5; Žd 6,5).

b) *Dary soucítění.*

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

a potřebné. Pravděpodobně zahrnuje

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

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

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

c) *Dary správy.*

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

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

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

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

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

I. Starý zákon

Hebr. výraz *bajit*, který se vyskytuje více než 2 000x, je příbuzný s tvarem prvního pádu v mnoha semitských jazycích. Má ve SZ široké užití, označuje obydlí všeho druhu, od paláců (např. Jr 39,8) a chrámů (např. 1 Kr 8,13) po soukromé domy (např. Ex 12,7; Dt 6,7) a zřejmě i stany (Gn 33,17). Domy se obvykle stavěly z pevných materiálů – kamene, dřeva a omítky (Lv 14,37.39.45; Am 5,11), a často byly vestavovány do městských hradeb (Joz 2,15). Některé měly vynikající kvalitu (Dt 8,12; Ag 1,4), jako např. Davídův cedrový palác (2 S 7,2.7; sr. 1 Kr 7,2; Iz 22,8) nebo přepychové domy v Samaří zdobené slonovinou (1 Kr 22,39; Am 3,15). *bajit* se často pojí s dalšími podstatnými jmény, která buď budovu specifikují, nebo označují některou její část, např. zimní či letní domy (Jr 36,22; Am 3,15), vězení (Gn 39,20nn; 2 Kr 25,27), harém perského krále (Est 2,9n) a především jeruzalémský chrám („dům Boží“, 1 Pa 9,11.13.26; „dům Hospodinův“, 1 Kr 7,12.40n). Vyskytuje se i v jiných spojeních k označení kvality nebo způsobu života v domě či budově, např. skvělost, rozkošnost,

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

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

II. Nový zákon

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

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

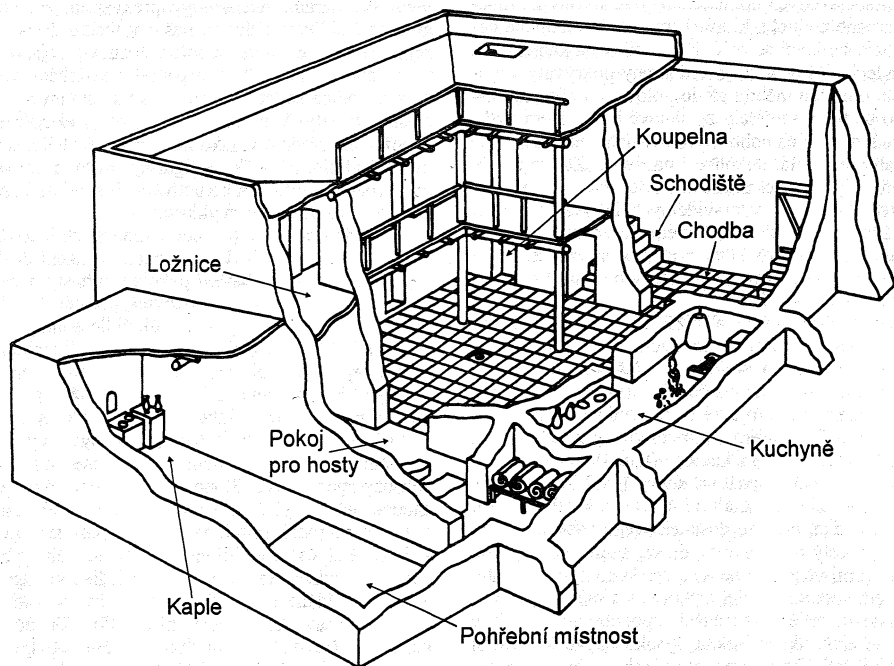
2,19–22; Žd 3,1–6), jejíž charakter společenství vynikl v pojmech „duchovní dům“ (1 Pt 2,5) a Boží chrám (1 K 3,16; 6,19). Na rozdíl od pohanských chrámů a dokonce i kamenného chrámu v Jeruzalémě byli věřící „živými kameny“ (1 Pt 2,5) v chrámu, který postavil Ježíš, Boží Syn (Žd 3,3,6). V tomto Božím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

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

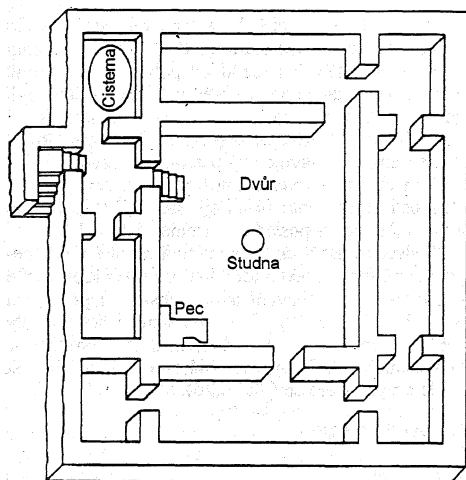
III. Archeologie

1. Obecně

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



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



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

a špinou, které přinášely převládající Z. větry.

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

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

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

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

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

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

2. Život v domě

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

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

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

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

3. Vývoj architektury

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DÚMA

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

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

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

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

DUŠE

1. Obvyklé hebr. slovo s tímto významem *nepeš* (*n'sâmâ* v Iz 57,16 je výjimka) se ve SZ vyskytuje 755x. Jak jasně vyplývá z Gn 2,7, základní význam je „mající život“. Proto se užívá často i pro zvířata (Gn 1,20.24.30; 9,12.15n; Ez 47,9). Někdy se tento výraz ztotožňuje s krví jako s něčím, co je pro fyzickou existenci nezbytné (Gn 9,4; Lv 17,10–14; Dt 12,22–24). V mnoha případech symbolizuje životní princip. Tento význam je běžný v knize Žalmů, i když ne pouze v ní.

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

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

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

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

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

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

DŮVĚRA viz VÍRA, VĚRNOST

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

ĚBAL, (ÓBAL)

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

2. Potomek Ezau (Gn 36,23).

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

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

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

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

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

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

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

G.T.M.

G.I.D.

EBEDMELEK (hebr. *'ebed-melek* = služebník krále; běžné jméno). Etiopský služebník Sidkijášův, který vysvobodil Jeremjáš z cisterny (Jr 38,7–13). Proto byl jeho život při vyplenění Jeruzaléma zachován (Jr 39,15–18).

D.J.W.

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

1. Místo dvojitě porážky Izraele od Pelištejců, poblíž Afeku S od Šáronu. Zde zahynuli synové Eliho, Izraelci přišli o schránu Hospodinovy smlouvy (1 S 4,1–22) a nastalo období pelištejské nadvlády, jež trvalo do dnů národního obživení v době království.

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

R.J.W.

EBER

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

D.J.W.

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

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

A.R.M.

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

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

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

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

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

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

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

D.J.W.

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

G.T.M.

F.F.B.

EDEN

1. Jméno Lévíjce (Lévíjcu), který se účastnil Chizkijášových reform (2 Pa 29,12; 31,15).

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

K.A.K.

EDER, EDAR (hebr. *’ēder* = stádo).

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

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

3. Lévíjec z doby Davida. Příslušník domu Merařio, syn Múšioho (1 Pa 23,23; 24,30).

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

R.J.W.

EDÓM, EDÓMCI

I. Biblický pohled

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

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

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

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

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

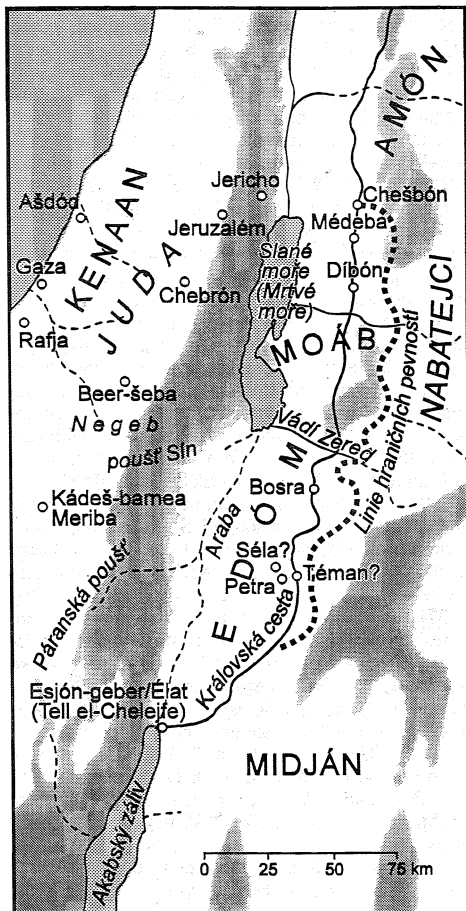
Jozue přidělil Judovi oblast sahající až k hranicím Edómu (Joz 15,1.21), ale na jejich území nepronikl. O dvé století později bojoval s Edómci král Saul (1 S 14,7), přestože někteří z nich byli v jeho službách (1 S 21,7; 22,9.18). David Edóm dobyl a po celém kraji rozmístil vojenské posádky (2 S 8,13n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

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

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

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

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



Poloha země Edómců mezi Mrtvým mořem a Akabským zálivem.

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

II. Archeologický pohled

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

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

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

J.A.T.

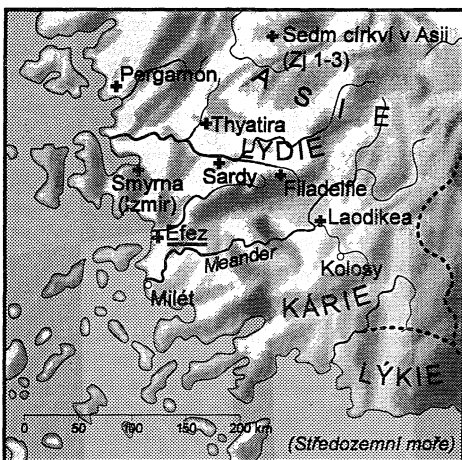
EDREÍ (hebr. 'edre'í).

1. Hlavní město království krále Óga, u něhož Izrael v bitvě porazil Emorejce (Nu 21,33; Dt 1,4; 3,1; Joz 12,4; 13,12,31). Pravděpodobně se jedná o dnešní Der'u, 24 km VSV od Irbidu (tak Eusebius). Je klíčovým místem kontaktu s bašanskou oblastí a nacházejí se zde pozůstatky z rané doby bronzové. Viz F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, str. 310; R. Hill, *VT* 16, 1966, str. 412nn.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EFEZSKÝM, LIST

I. Základní obsahová linie

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

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

- 1, 1–2: pozdrav
- 1, 3–14: chvála za duchovní požehnání, která k člověku v Kristu přicházejí
- 1, 15–23: dikuvzdání za víru čtenářů a modlitba za jejich poznání Boží moudrosti a moci
- 2, 1–10: Boží záměr pozvednout člověka ze smrti v hříchu k novému životu v Kristu
- 2, 11–22: Boží úmysl smířit člověka nejen se sebou, ale také s druhými lidmi – zvláště pak spojit Židy i pohany do jednoho Božího lidu
- 3, 1–13: výsada apoštola povolání ke kázání evangelia pohanům
- 3, 14–21: druhá modlitba – za poznání Kristovy lásky a jeho plné přebývání v nitru člověka; doxologie

2. Praktické důsledky, 4, 1–6, 24

- 4, 1–16: výzva k životu, který dělá čest povolání, a k práci na budování Kristova těla
- 4, 17–32: křesťan má odložit dřívější způsob života, staré lidství a obléci nové lidství, stvořené k Božimu obrazu ve spravedlnosti a svatosti pravdy
- 5, 1–21: povolání k životu v lásce a čistotě, k životu dětí světla, plnému chvály a užitečných skutků
- 5, 22–33: pokyny manželkám a manželům, založené na analogii vztahu mezi Kristem a jeho církví
- 6, 1–9: pokyny pro děti a rodiče, pány a otroky
- 6, 10–20: výzva křesťanů k zápasu v Boží zbroji a síle
- 6, 21–24: závěrečné osobní poselství

II. Adresát

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

III. Autorství

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

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

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

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

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

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

IV. Záměr

Mnozí badatelé se postavili proti Pavlovi autorství,

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

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

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

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

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

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

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

Markus Barth, *Ephesians*, AB, 1974.

F.F.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E.J.J.

F.F.B.

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

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

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

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

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

K.A.K.

EFRATA

1. Staré jméno judského *Betléma, které má ve všech případech tvar *'eprāṭā*, jen v Gn 48,7 *'eprāṭ*. Ráchel tu byla pohřbena na cestě z Bét-elu (Gn 35,16.19; 48,7; sr. 1 S 10,2). Zde měla domov rodina Noemi (Rt 4,11; v Rt 1,2 se o ní mluví jako o Efratejčích – *'eprāṭī*), Rútin potomek David (1 S 17,12; sr. Z 132,6) a Mesiaš (Mí 5,2).

2. Kmenové *'eprāṭī* je třikrát užito o Efrajimcích (Šd 12,5; 1 S 1,1; 1 Kr 11,26).

3. Druhá žena Káleba, syna Chersónova (1 Pa 2,19.50; 4,4; sr. 2,24).

T.C.M.

EFRÓN

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

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

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

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

D.J.W.

EGLÓN (hebr. *'eglôn*).

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

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

J.P.U.L.

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

I. Název

1. Egypt

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

2. Mišrajim

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

EGYPT

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

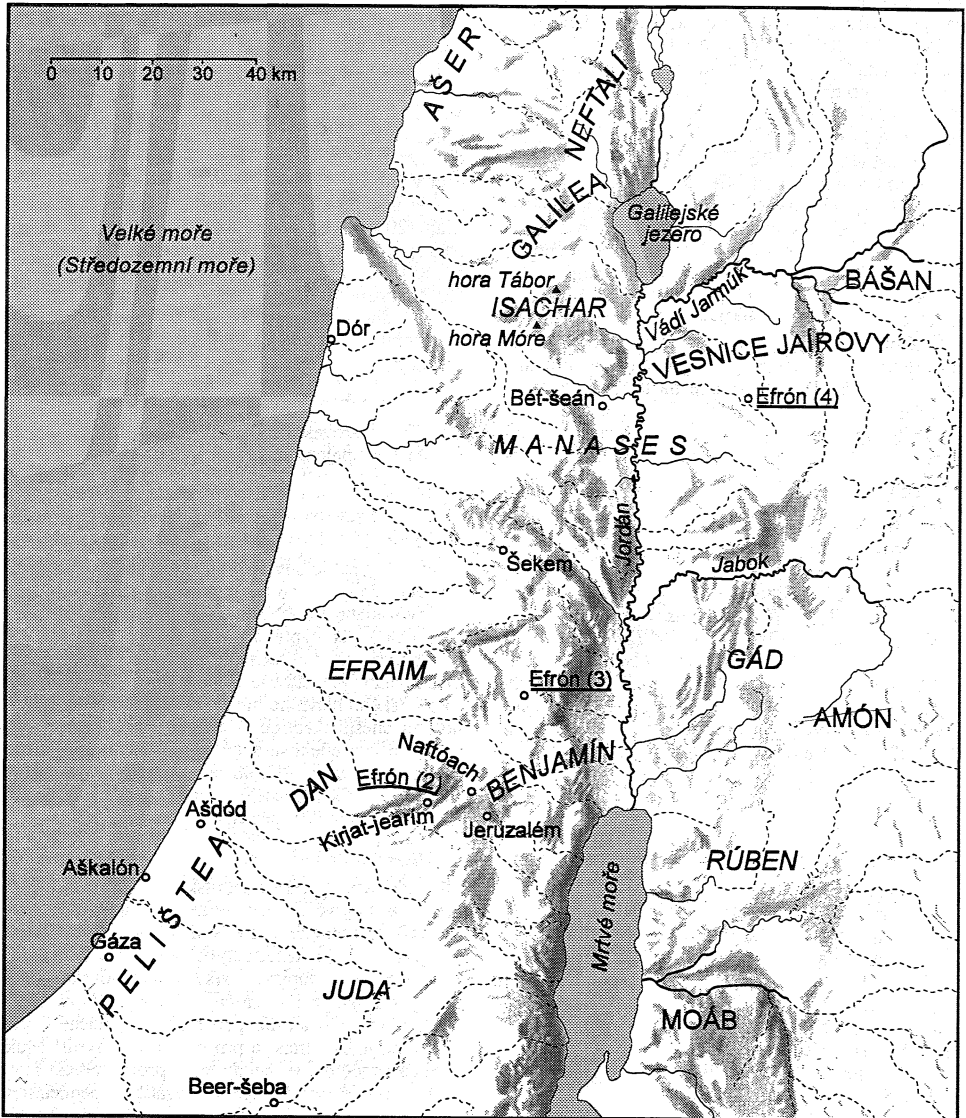
možné poskytnout konečné a úplné vysvětlení slova *misrajim*.

II. Přírodní a zeměpisné podmínky

1. Obecně

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

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



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

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

2. Dvojitý Egypt

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

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

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

3. Starověký Egypt

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

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

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

III. Lidé a jazyk

1. Lidé

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

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

2. Jazyk

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

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

IV. Historie

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

1. Egypt do r. 2000 př. Kr.

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

EGYPT

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

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

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

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

2. Střední říše a Druhé mezidobí

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

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

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

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

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

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

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

3. Nová říše

V následujících pěti stoletích, přibližně od r. 1552 do

Prehistorie	do 3100 př. Kr.
4. tis. př.Kr.	Tři po sobě jdoucí předdynastické kultury: <i>Tasijská a badarijská</i> , první zemědělcí <i>Nakada I</i> : přechází do <i>Nakada II</i> : na konci tohoto období výskyt samostatných království Horního a Dolního Egypta.
3. tis. př.Kr.	<i>Archaická doba (protodynastická)</i> : 1. a 2. dynastie, 3100–2680 př.Kr. <i>Stará říše, doba pyramid</i> : 3. – 6. dynastie, 2680–2180 př.Kr. První velká egyptská kultura. <i>První mezidobí</i> : 7.–11. dynastie, 2180–2040 př.Kr.
2. tis. př.Kr.	<i>Střední říše</i> : 11.–12. dynastie, 2134–1786 př.Kr. Druhý věk rozvinuté egyptské kultury. <i>Druhé mezidobí</i> : 13.–17. dynastie, včetně nadvlády Hyksosů, 1786–1540 př.Kr. <i>Nová říše</i> : 18.–20. dynastie, 1552–1069 př.Kr. Třetí velké období egyptské civilizace.
1. tis. př.Kr.	<i>Pozdní období</i> : 21.–31. dynastie, 1069–332 př.Kr. Dlouhé období úpadku, střídané příležitostnými krátkými obdobími rozmachu. <i>Helénistický Egypt</i> : Alexandr Veliký a Ptolemaiovcí, 332–30 př.Kr.
1. tis. po Kr.	<i>Římská a byzantská doba</i> : Egypt (koptský) se stává součástí křesťanského světa, 30 př.Kr. – 641 po Kr. Poté následuje islámské období, trvajících dosud.

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

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

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

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

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

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

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

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

První polovina 19. dynastie byla zřejmě svědkem

EGYPT

útlaku Izraelců a exodu (*CHRONOLOGIE SZ). Obnova vlády za Haremheba a velký důraz na stavební činnost ve V Deltě ze strany Setchi I. i Ramesse II. spolu s následnou potřebou početné a levné pracovní síly, to vše tvoří pozadí útluaku Hebrejů, jenž vyvrcholil při práci na výstavbě sídel Pitom a Raamses (Ex 1,8–11).

*Raamses budoval farao jako svou velkou rezidenci, *Pitom bylo město ve Vádí Tumulát. O podmínkách tohoto otroctví a o tom, jak Hebrejové vyráběli cihly, se podrobněji rozepisuje Ex 1,12–22 (*CIHLA, *Moižiš).

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

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

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

4. Pozdní období historie Egypta a Izraele

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

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

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

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

b) Libyjská dynastie a rozdělené království.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EGYPT

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

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

V. Literatura

1. Rozsah egyptské literatury

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

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

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

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

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

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

2. Egyptská literatura a Starý zákon

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

a) Otázky přímého kontaktu.

1. Gn 39; 2. 104. V minulosti se objevil názor, že incident Potifarovy nevěrné manželky v Gn 39 je založen na podobné události z mýtického Příběhu *O dvou bratrech*. Jediným styčným bodem je však

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

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

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

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

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

VI. Náboženství

1. Bohové a teologie

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

2. Egyptská bohoslužba

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

EGYPT

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

3. Náboženská literatura

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

4. Víra spojená s pohřbem

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

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

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

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

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

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

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

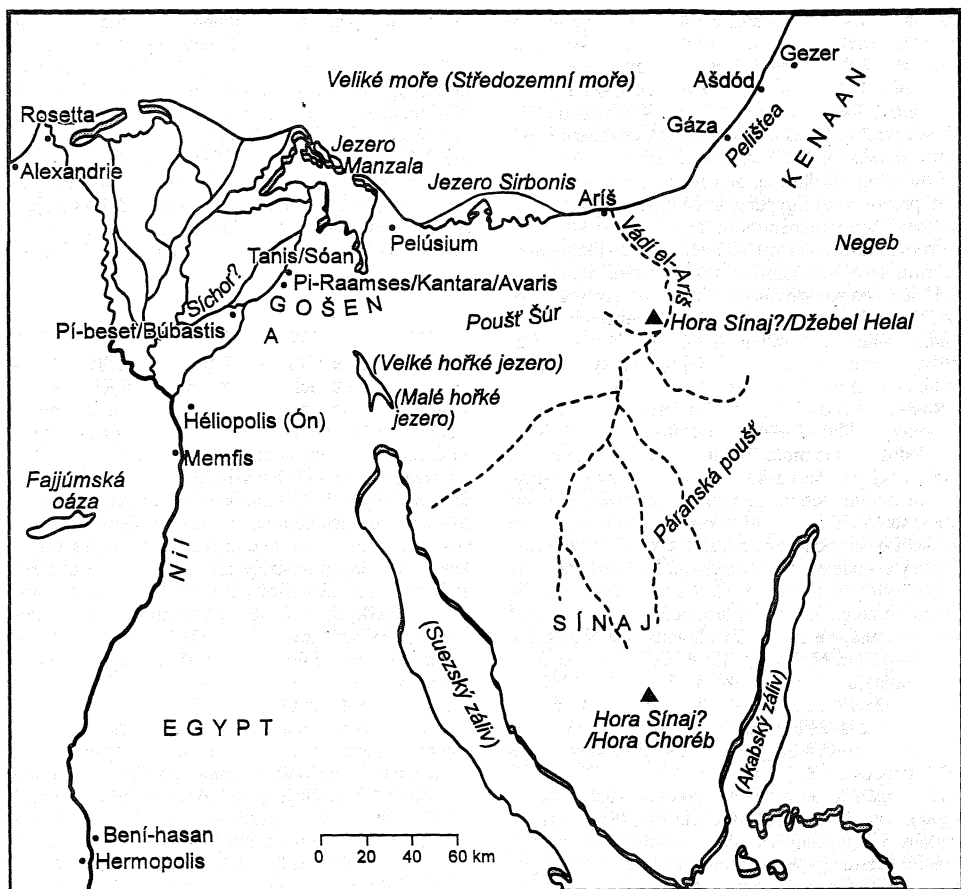
O historických písemnostech Egypta viz L. Bull in R. C. Dentan (ed.), *The Idea of History in the Ancient Near East*, 1959, str. 3–34; C. de Wit, *EQ* 28, 1956, str. 158–169.

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

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

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

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



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

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

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

K.A.K.

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

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

EGYPTSKÉ RÁNY

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

Skutečnou otázkou je, zda *naḥal miṣrajim* = řeka (vádí proudů vod) Egypta je tožná se Sichorem, nejvýhodnějším ramenem Nilu, či ne.

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

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

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

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

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

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

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

První rána (Ex 7,14–25)

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

Druhá rána (Ex 8,1–15)

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

Třetí rána (Ex 8,16–19)

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

Čtvrtá rána (Ex 8,20–32)

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

Pátá rána (Ex 9,1–7)

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

Šestá rána (Ex 9,8–12)

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

Sedmá rána (Ex 9,13–35)

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

Osmá rána (Ex 10,21–29)

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

Devátá rána (Ex 10,21–29)

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

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

Desátá rána (Ex 11,1–12,36)

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

Další aspekty

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

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

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

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

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

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

EKRÓN

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

D.J.A.C.

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

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

ÉLA (hebr. 'ēlā = terebint).

1. Kmenový náčelník Edómu (Gn 36,41; 1 Pa 1,52), snad náčelník oblasti Éla, možná přístavu *Élat.

2. Syn Baešův, král Izraele po 2 roky, dokud nebyl Zimrím zavražděn v domě Arsy během pitky (1 Kr 16,6-14).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1) *al-Aššur* – Aššúr/Asýrie (tak Dhorme, Böhl, Dozsin);

2) Ilansura – v textech z Mari, mezi Cháranem a Karkemišem (Jeyvin);

3) Telassar – (2 Kr 19,12; Iz 37,12) v S Mezopotámii jako paralela k *Šinear = Singara, jméno však je třeba číst Til-Bašeri;

4) Larsa – v J Babylónii. To závisí na zastaralém ztotožnění *Amráfela s Chammurapim (z Babylónu).

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

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

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

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

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

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

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

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

Téměř všechny SZ zmínky o Eleazarovi se nacházejí buď v „kněžských“ oddílech Pentateuchu, nebo v knihách Paralipomenon. V poexilné době představovali „synové Eleazarovi“ jednu ze dvou početnějších kněžských skupin „synů Aronových“ (1 Pa 24,4–6; v Ezd 8,2 se jeho syn Pinchas objevuje jako předek čeledi). Protože tehdy považovali za Eleazarova potomka Sádoka (1 Pa 6,1–8.50–53; 24,3), je patrné, že úřad velekněze zastávali příslušníci této čeledi. Pocházel z ní i známý Ezdráš (Ezd 7,5). Obecně se má za to, že tradice o Eleazarovi vznikla v kněžských kruzích na ochranu vylučných práv této skupiny, jejíž členové byli potomky jeruzalémských kněží předexilní doby (sr. Cody). Pokud je to pravda, ovlivní to způsoby chápání příslušných textů. To, že Aron měl syna Eleazara, který po něm nastoupil do velekněžského úřadu a měl syna Pinchasa, spolehlivě potvrzují starší texty (Dt 10,6; Joz 24,33 a [?] Sd 20,28). Podle Joz 24,33 byl pohřben v Gibeji na území Efrajimovců.

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

ELCHÁNAN

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

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

ELÍ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Prědek Samuela (1 Pa 6,27), zvaný též Eliel (1 Pa 6,34) a Elíhú (1 S 1,1).

G.W.G.

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

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

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

3. Vnuk Benjaminův a prapředek Benjaminovců (1 Pa 7,8).

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

5. Eliezer, syn Zikrífův, za Davida kmenový velitel Rúbenovců (1 Pa 27,16).

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

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

8.–10. Tři mužové, z nichž jeden byl kněz a jeden Lévijské, kteří si vzali za manželky cizinky (Ezd 10,18,23.31).

11. Jeden Eliezer se objevuje v Kristové pozemském rodokmenu (L 3,29).

K.A.K.

ELÍHÚ (hebr. *'elíhú* = Můj Bůh je on).

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

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

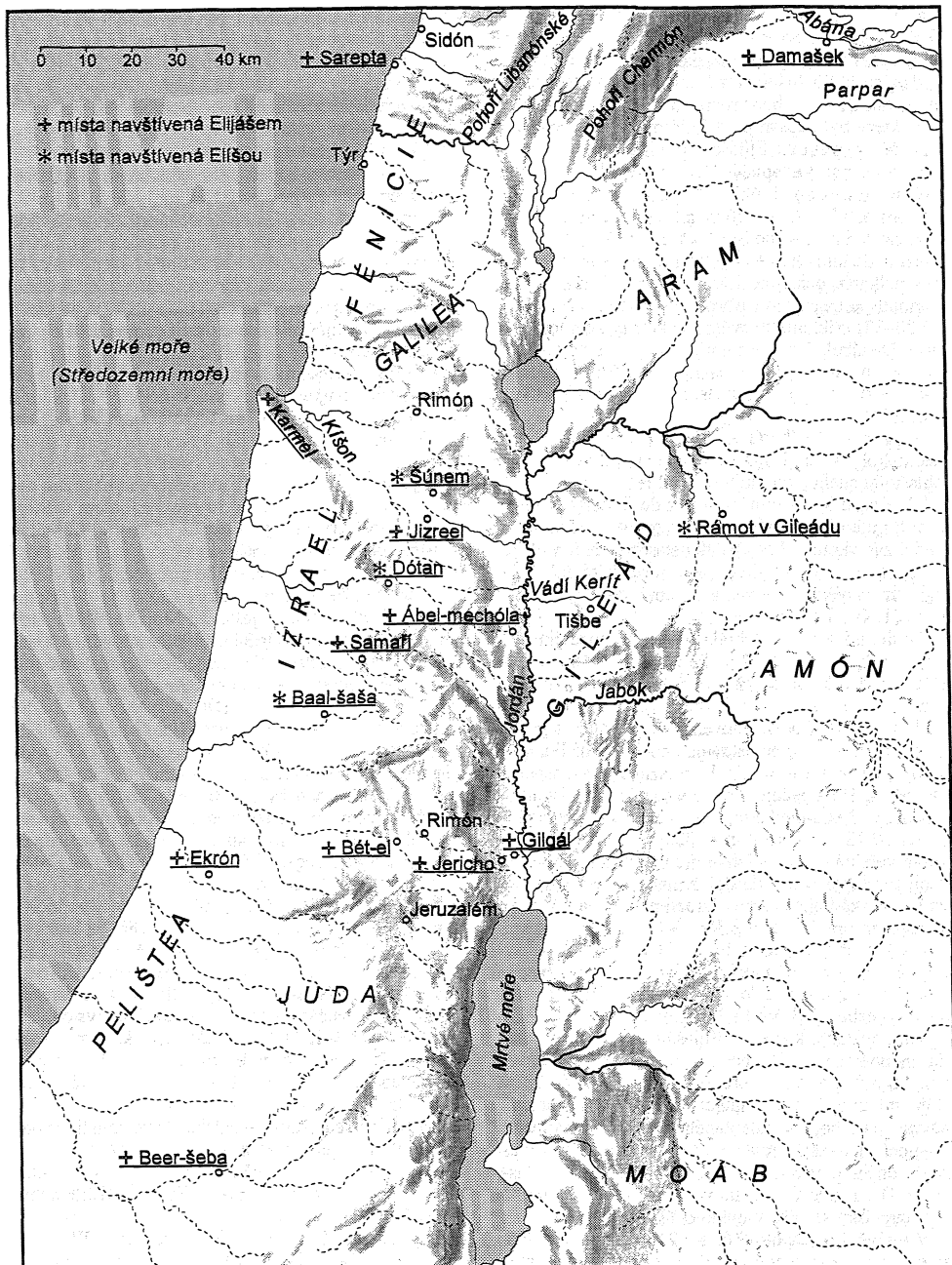
3. Kórachovec, člen skupiny vrátných, vnuk Obédédóma a syn Šemajáše (1 Pa 26,7).

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

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

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

Elijášův původ naznačuje pouze zmínka v 1 Kr



Místa navštívená Elijášem a Elišou.

17,1 – „Tišbejský, z přistěhovalců gileádských“. Avšak ani toto není jasné. MT připomíná, že ačkoli sídlil v Gileádu (*mittōšābē gil'ād*), mohl se narodit kdekoli jinde (snad v Tišbe v Neftalí). LXX čte *ek thesbōn iēs galaad*, čímž naznačuje Tišbe v *Gileádu. Zdá se, že Josephus s tím souhlasí (*Ant.* 8. 319). Tradičně se ztotožňuje s místem asi 13 km S od Jaboku.

Elijášova prorocká služba je zaznamenána v 1 Kr 17–19; 21; 2 Kr 1–2, a to nejčistší klasickou hebrej-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

K.A.K.

ELIŠA

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

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

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

Zkoumáním těchto epizod v biblickém pořadí docházíme k následujícímu pozorování:

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

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

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

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

prorockou tonzuru.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ELJAKÍM

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

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

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

BIBLIOGRAFIE. R. Dussaud in C. F. A. Shaeffer, *Enkomí-Asia*, 1952, str. 1-10; AS 6, 1956, str. 63-65; KB³, str. 55. T.C.M.

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

Nejvýznamnější osobou tohoto jména byl syn Chilkijáša, jehož ustanovili za správce místo zavrženého Šebny (Iz 22,20nn). Od doby Šalomouna (1 Kr 4,6) existoval tento úřad v S i J království (1 Kr 16,9; 18,3; 2 Kr 10,5); a zřejmě jej v době, kdy Azarjáš trpěl malomocenstvím (2 Kr 15,5), zastával Jótam. Když Sancherib obléhal Jeruzalém, šel Eljakím vyjednávat s nejvyšším číšníkem (K P Rabace, 2 Kr 18,18.26n; Iz 36,3.11.22). Pak ho Chizkijáš poslal se zprávou k Izajášovi (2 Kr 19,2; Iz 37,2). Eljakím se též objevuje jako „služebník Jójakíma“ (*n'r jwkn*) na třech otiscích pečeti ze 6. stol. př. Kr. E.J.Y.



Pečeť s nápísem „Náleží Eljakímovi, služebníkovi Jójakíma“ (l'jkm n'r jwkn). Otisky této pečeti byly nalezeny na držadlech džbánů v Tell Beit Mirsimu, Bétšemeši a Ramat Ráchelu. Možná to byla pečeť Eljakímova (6. stol. př. Kr.), nůze však jít i o starší datování.

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

Nejdůležitější je velekněz z Nehemjášovy doby. Poprvé se o něm zmiňuje Ezd 10,6 jako o otci Jóchanana, tehdy však ještě není označován za velekněze. Josephus říká, že když Ezdráš r. 458 př. Kr. přišel do Jeruzaléma (Ant. 11. 154), zastával úřad velekněze Eljašibův otec Jojakím. Když se r. 445 př. Kr. vrátil Nehemjáš, byl již veleknězem Eljašib a pomáhal při budování městských hradeb (Neh 3,1.20n). Později přistoupil na kompromis – spřiznil se s Tóbijášem (Neh 13,4) a uvolnil mu místnost v prostorách chrámu (Neh 13,5). Jeden z jeho vnuků se oženil s dcerou Sanbalata (Neh 13,28). Jeho genealogii najdeme v Neh 12,10n. I.S.W.

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

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

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

ELÓN (hebr. 'elón, 'elón).

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

ELSÁFAN (hebr. 'elsāfan = Bůh se skryl).

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

ELTEKE Město v Palestině, které připadlo pokole-

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

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

T.C.M.

EMAUS Vesnice, snad 60 stadií (11 km) od Jeruzaléma, do níž se ubíral *Kleofáš spolu s dalším učedníkem. Cestou se k nim připojil vzkříšený Ježíš (L 24,13). Toto místo nelze přesně identifikovat. Jednou z možností je město dodnes známé jako *Amvas, 32 km ZSZ od Jeruzaléma, kde Juda Makabejský porazil r. 166 př. Kr. Gorgiase (1 Mak 3,40.57; 4,3). Jeho vzdálenost od Jeruzaléma však neodpovídá Lukášovým údajům (pokud nepovažujeme za původní text ve variantním čtení kodexu Sinajského a dalších rukopisů, udávající 160 stadií). To by vyžadovalo od poutníků dlouhou, ne však neuskutečnitelnou cestu.

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

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

I.H.M.

EMEJCI (KP emimšti) Staří obyvatelé Moábu, kteří v Abrahamově době pobíli na *kirjájáimské pláň Kedorlaómer (Gn 14,5). Mojžíš je vyličil jako veliký a početný lid, srovnatelný s *Anákovci (Dt 2,10, KP Enakim). Zřejmě byli považováni za příslušníky národů známých jako *Refáji. Moábcí, kteří se na jejich území usídlili později, je nazývali *emim = hroživé bytosti (Dt 2,11, KP Emim, VJB Emovci). Mimobiblické prameny se o nich nezmiňují. (*ZRŮDA)

T.C.M.

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

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

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

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

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

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

ÉN-DÓR

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ENOC viz HENOC

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

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

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

EPAFRODITUS Makedonský křesťan z Filip. Neexistuje důvod jej ztotožňovat s Epafrasem z Ko 1,7; 4,12 či Fm 23. Jeho jméno znamená „příjemný“ či „pohledný“. Pavel ho nazývá „váš posel“ (*hymōn apostolon*, Fp 2,25), přičemž výraz *apostolon* se jinde častěji překládá „apoštol“¹. To neznamená, že Epafroditus zastával ve filipském sboru nějaký úřad, byl pouze poslem (sr. 2 K 8,23), který Pavlovi do římského vězení přinesl dar od sboru. Vážně onemocněl, pravděpodobně v důsledku vyčerpání cestou z Filip do Říma nebo během služby Pavlovi v Římě. Ve Fp 2,30 se říká, že „nasadil svůj život“ (KP opováziv se života), a opravdu šlo o riskování života. Je zde užito slovo *paraboleusamenos* = zahrávání si se životem, odvozené z *paraboleuesthai* = dáti v sázku.

BIBLIOGRAFIE. J. Agar Beet, „Epaphroditus and the gift from Philippi“, *The Expositor*, 3. série, 9, 1889, str. 64nn; C. O. Buchanan, „Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians“, *EQ* 36, 1964, str. 157nn. D.O.S.

EPIKÚREJCI Někteří z filozofů, s nimiž se Pavel setkal v Athénách (Sk 17,18), patřili k epikúrejské škole. Jejím nejznámějším žákem je římský básník Lukrétius (asi 98–55 př. Kr.). Zakladatel Epikúros se narodil r. 341 př. Kr. na ostrově Samos. Nejdříve studoval u Nausifana, Démokritova žáka, který ho učil vidět svět jako výsledek náhodného pohybu a kombinace nepatrných částic. Nějakou dobu žil v exilu v chudobě a postupně kolem sebe shromáždil kroužek přátel a začal je vyučovat svému vlastním učení. R. 306 založil v Athénách slavnou „Zahradu“, která se stala střediskem školy. Zemřel r. 270 př. Kr. po

velkém utrpení, způsobeném nemocí, avšak s pokojnou myslí.

Zkušenosti zakladatele doplňuje obecnou životní nejistotou posledních staletí př. Kr. daly epikúrejskému učení zvláštní charakter. Celý systém měl na zřeteli praktický cíl, tedy dosažení štěstí pomocí stavu, kdy „člověk necítí bolest v těle ani neklid v duši“. Démokritův atomismus odmítal jakýkoli strach ze zasahování bohů do života i z posmrtného trestu. Bohové vedou dokonale vyrovnaný a klidný život a nemají nic společného s lidskou existencí. Smrt pak přináší konečné rozptýlení atomů, z nichž se skládáme.

Epikúrejci nacházeli uspokojení v tom, že omezovali své touhy a rozvíjeli přátelství, které jim přinášelo radost a potěšení. Vyhledávání extravagantních požitků, jež dalo „epikúrejčům“ moderní konotaci, vzniklo pozdější úchylnou v jejich úsilí o štěstí.

Snadno tedy pochopíme, proč se epikúrejčům zdálo Pavlovo učení o vzkršení podivné a nechutné. Židovští rabíni užívali termín *apiqôrôs* k označení někoho, kdo odmítá život po smrti, později pak jako synonymum pro „nevěřícího“.

BIBLIOGRAFIE. Usener, *Epicurea*, 1887; A. J. Festugière, *Epicurus and his Gods*, angl. překl. 1955; N. W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy*, 1954.

M.H.C.

EPIŠTOLA (Ř. *epistolē*; lat. *epistula*). Znamená jakýkoli dopis, tedy písemnou komunikaci mezi vzdálenými lidmi, bez ohledu na to, zda osobní či oficiální. V tomto smyslu se epištola stala součástí dědictví všech gramotných národů. Příklady nacházíme ve SZ (2 S 11,1; 1 Kr 21; 2 Kr 5; 10; 20; 2 Pa 30; 32; Ezd 4-5; 7; Neh 2; 6; Est 1; 3; 8-9; Iz 37; 39; Jr 29) a v ř. papyrech z Egypta (sr. všechny velké publikované sbírky papyrů, *passim* a zvláště korespondence Zenóna). Démétrios definoval dopis v *Typoi epistolikoi* (1. stol. př. Kr.) jako písemnou konverzaci, v díle *O stylu* 3. 223nn pak cituje Artemóna, starověkého sběratele Aristotelových dopisů, který je nazývá polovičním dialogem.

Nejstarší sbírky řeckých dopisů Isokrata a Platóna, které znalci obecně považují za původní (alespoň zčásti), však svědčí o tendenci užívat dopisů a jejich formy v širším měřítku než jen při soukromé či úřední komunikaci. Mezi Isokratovými dopisy (368-338 př. Kr.) nacházíme proslovy a úvody k proslovům, Platón zase ve svém 7. dopise (asi 354 př. Kr.) odmítá všeobecně rozšířené falešné představy o své filozofii a svém chování. V obou případech se dopisy obracejí na jiné čtenáře, než je adresát, a tak se stávají formou publikace. Navzdory často se objevujícím námitkám, že co do rozsahu a tématu se vlastně nejedná o skutečný dopis, ale spíše o „spis s připojeným pozdravem“ (Démétrios, *O stylu, loc. cit.*), se užívalo epištolní formy v různých filozofických, vědeckých i literárních dílech (např. Epikúrovy *Listy* a tři literární dopisy Dionýsia z Halikarnassu). Teorii i praxi psaní dopisů se zabývali učitelé rétoriky (např. Démétrios *O stylu; idem, Typoi epistolikoi*) a psaní dopisů ve stylu korespondence mezi slavnými lidmi se v rétorických školách stalo součástí tzv. *prosôpopeia*, cvičení. Tímto cvičením a ohotě velkých knihoven nakupovat další díla, obzvláště pak věhlasných lidí, lze přičíst rozšíření sbírek fiktivních dopisů v helénistické a římské době.

Když si G. A. Deissmann uvědomil prostotu větší-

ny dopisů na papyrech, začal důsledně rozlišovat mezi „skutečnými dopisy“, jež jsou osobní, přímé, mají dočasnou platnost a nejsou „knížní“, a „epištolami“, jež jsou neosobní, míří na čtenářskou obec, mají trvalou platnost a knižní sloh. Jelikož vycítil podobnost mezi určitými prvky NZ epištol a papyry, klasifikoval většinu Pavlových listů, 2 J a 3 J jako dopisy, Žd, Jk, 1 Pt, 2 Pt, Ju a Zj jako epištolu a 1 J jako *diatribē* (*LAE*³, k. 3, str. 148-251). Důslednou diferenciaci však nelze provést, poněvadž existují rozdílné stupně literární úrovně, odlišný druh i okruh adresované „veřejnosti“ a různé druhy publikací.

Z dopisů, které psal Pavel církvím, obsahují K, Ga, Fp a Te mnoho osobních prvků, Ř méně a Ef a Ko nejméně. Ga a Ef se vyznačují rétorickou skladbou a vůbec ve všech objevíme zřetelné rétorické prvky. V pastoračních epištolách se dosti často vyskytují osobní zmínky, rétorických prvků je oproti tomu poměrně málo. List Filemonovi, který Deissmann srovnává s papyrem 417 z Britského muzea a správně jej považuje za nejosobnější NZ list, má brilantní styl a obsahuje výrazné rétorické elementy, zvláště když jej srovnáme s Isokratem, *Ep. 8* a Démétriem, *Typoi epistolikoi* 12. List Židům představuje nejumělečtější literární dílo NZ, od počátku do konce komponované podle schématu, jež stanovili řečníci: *prooimion, thesis, diegēsis, apodeixis, epilogos*. Je psán rytmickou, periodickou prózou. V Jk, 1 Pt, 2 Pt a Ju nacházíme málo osobního, všechny však mají vysokou literární úroveň, zejména 1 Pt, 2 Pt a Ju jsou rozhodně rétorické. 2 J a 3 J vypadají jako soukromá korespondence, 1 J však zcela postrádá formu dopisu. NZ epištol se tedy více či méně podobají kázáním. Některé lze označit za poslaná kázání, jiné mají spíše literární podobu dopisu.

BIBLIOGRAFIE. *LAE*, str. 146nn; R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, 1872; J. Sykutris, *Epistolographie in RE*, Supp. 5, str. 185-220; V. Weichert (ed.), *Demetrii et Libanii qui feruntur Typoi Epistolikoi et Epistolimaii Characteres* (Teubner), 1910; O. Roller, *Das Formular der Paulinischen Briefe*, 1933; M. Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*, 1936, str. 137-171, 185-189, 194-197, 205-213, 226-234. J.H.H.

ERASTOS

1. Pavlův pomocník, kterého spolu s Timoteem vyslali do Makedonie, aby mohl Pavel pokračovat v práci z Efezu (Sk 19,22). Snad nakonec skončili v Korintu (sr. 1 K 4,17) a Erastos mohl být jedním z „bratří“ z 2 K 8. Není to však jisté. Nepochybně se však o Erastovi, jenž zůstal v Korintu, zmiňuje 2 Tm 4,20.

2. Správce městské pokladny v Korintu, který posílá pozdrav v Ř 16,23 (*Kvartus). Lat. nápis z Korintů říká, že „Erastos dal na své náklady položit tuto dlažbu z vděčnosti za to, že byl ustanoven edilem“. Mnozí (např. Broneer) jej považují za biblického Erasta.

Jiní ztotožňují 1 a 2: G. S. Duncan např. z 2 Tm 4,20 vyvozuje, že Erastos na rozdíl od Timotea dorazil až do Korintu, kde se stal o rok či dva později pokladníkem (*St Paul's Ephesian Ministry*, str. 79nn). Tak rychlá kariéra však není pravděpodobná a jméno se navíc vyskytuje zcela běžně.

BIBLIOGRAFIE. H. J. Cadbury, *JBL* 50, 1931, str. 42nn; O. Broneer, *BA* 14, 1951, str. 78nn, zvláště str.

EREK

94; P. N. Harrison, *Paulines and Pastorals*, 1964, str. 100–105.

A.F.W.

EREK Starověké mezopotámské město, zmíněné v seznamu národů (Gn 10,10) jako součást Nimrodova vlastnictví v zemi *Šineáru. Sumerové jej znali jako *Unu(g)* a Akkadové jako *Uruk*. Patřil k největším městům sumerské doby. V seznamu sumerských panovníků figuruje jako sídlo 2. dynastie po potopě. Jedním z jeho králů byl Gilgameš, který se později stal slavnou postavou sumerských legend. Přestože bylo město osídleno i během dalších období, nikdy nedosáhlo svého bývalého významu. Dnes Uruk tvoří skupina kopců, mezi Araby známá jako *Warka*. Leží v J Babylónii, zhruba 64 km SZ od Uru a 6 km V od současného toku *Eufratu. Ačkoli toto místo prozkoumal W. K. Loftus již před více než sto lety (*Travels and Researches in Chaldea and Susiana*, 1857), hlavní vykopávky provedla až řada německých expedic r. 1912, 1928–39 a 1954–60. Výsledky mají pro ranou historii Mezopotámie mimořádný význam. Po nálezech z ubajdského období (*SUMER) následovala monumentální architektura a kamenné sochy pozdního prehistorického období, jež bohatě ilustrují materiální kulturu Mezopotámie na počátku dějin. Právě v těchto vrstvách, datovaných od 4. tis. př. Kr., se našly nejstarší dosud známé nápisy. Jedná se o hliněné tabulky s obrázkovým písmem a je pravděpodobné, že jde o sumerský jazyk.

BIBLIOGRAFIE. R. North, „Status of the Warka Excavations“, *Orientalia* n. s. 26, 1957, str. 185–256.

T.C.M.

ESARCHADDÓN (hebr. *'esarhaddōn*; asyr. *Aššur-ah-iddin* = Aššur dal bratra). Asyrský a babylónský král v letech 681–669 př. Kr. Nastoupil na trůn po svém otci Sancheribovi, jehož r. 681 př. Kr. zabil v Tebetu (2 Kr 19,37; Iz 37,38). Esarchaddón ihned začal jeho vrahy pronásledovat, a to až do Hanigalbatu (J Arménie). Podařilo se mu také potlačit povstání v Ninive, které trvalo 6 týdnů. Teorii, že Esarchaddón byl hlavou probabylónské kliky či „syn“, kterého Babylónská kronika označuje za vraha (*DOTT*, str. 70–73), nelze podepřít pádnými důkazy. Jeho vlastní nápisy říkají, že jej otec ustanovil za korunního prince již dříve v předcházejícím roce, a i když byl vícekrálem v Babylóně, náboženskému centru věnoval jen tolik pozornosti, aby nezanedbal péči o všechny starobylé svatyně. Esarchaddónovy první vojenské operace měly za cíl chránit S hranici a obchodní cesty před bojechtivým Teušpou a nájezdy Kimmerů (*GOMER), nad nimiž zvítězil. Jihobabylónské kmeny v čele s Élamci, které předtím jeho otec porazil, se znovu vzbouřily a Esarchaddón byl nucen táhnout proti „přimořským zemím“, kde r. 678 př. Kr. ustanovil za šejka Na'id-Marduka, syna *Merodach-baladána. Esarchaddónovy srážky s Élamem a Babylónany vyústily v deportaci mnoha zajatců, z nichž někteří sídlili v Samaří (Ezd 4,2).

Na Z pokračoval Esarchaddón v politice svého otce. Vyzadoval velké tributy od vazalských králů v Sýrii a Palestině. V seznamu poplatníků najdeme za týrským panovníkem Ba'alim, s nímž Esarchaddón uzavřel smlouvu poté, co se mu nepodařilo přistav izolovat a podmanit, i jméno judského (*Jaudi*) krále Menašeho (*Menasi*). Vládcové Moábu, Edómu a

Amónu se stali vazaly po řadě nájezdů na jejich území, kterými chtěl Esarchaddón oslabit vliv egyptského Tírháka, jenž podnítl řadu pelištejských měst ke vzpouře. Esarchaddón r. 676 př. Kr. po třileté válce vyloupil Sidón a část jeho území připojil od rozšířené asyrské provincie (pravděpodobně včetně Samaří). Někteří z uprchlíků se usadili v nedalekém, nově vystavěném městě *Kār-Esarhaddon*. V této době patřily k jeho vazalům i Gáza a Aškalón.

Esarchaddón vyzval všechna království v Sýrii a Palestině, která spadala pod jeho pravomoc, aby mu poskytla materiál na realizaci jeho stavebních záměrů, neboť chtěl nyní přispět k obnově Asýrie a Babylónie. To může vysvětlovat dočasné odvezení Menašeho do Babylónu (2 Pa 33,11). Do této doby možná spadají asyrské poplavy, které potvrzují převzetí poplatků ve stříbře od Judy, Moábu a Edómu.

V květnu r. 672 př. Kr. svolal Esarchaddón všechny vazalské krále, aby přijali rozhodnutí ohledně jeho nástupců. Chtěl se tak vyhnout nepokojům, s jakými se musel potýkat on sám. *Aššurbanipal se stal korunním princem a dědicem Asýrie, Šamaš-šum-ukino-vi připadla Babylónie. V Kelachu (Nimrodu) se našly kopie Esarchaddónovy smlouvy, kterou při této příležitosti uzavřel s králi měděných měst. Všichni v ní museli slíbit svou loajalitu asyrskému národnímu božstvu Aššurovi a ochotu navěky sloužit Asýrii. Historie ukazuje, jak brzo tuto svou přísahu porušili.

Když Esarchaddón ovládl J, podmanil si Egypt a považoval jej za asyrskou državu, již vládl Néko. Když se vítězná armáda stáhla, propukly místní intriky v otevřenou revoltu. Esarchaddón se musel vrátit, aby vzniklou situaci vyřešil, ale do Egypta nedorazil, neboť cestou zemřel v Cháranu r. 669 př. Kr. Zanechal po sobě pět synů a jednu dceru. Přežila jej též jeho matka, mocná manželka Sancheriba (Naqi'a-Zakutu).

BIBLIOGRAFIE. R. Roger, *Die Inschriften Assarhadons Königs von Assyrien*, 1956; D. J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, 1958.

D.J.W.

ESDRAELON Řecký tvar jména *Jizreel. Ve skutečnosti se ř. a hebr. název týká dvou různých, byť přílehlých nížin, i když některá moderní díla rozšiřují termín Jizreel na obě oblasti. „Pravé“ údolí Jizreel se táhne od města Jizreelu k Bét-šeánu, s vyhlídkou na příkopovou propadlinu Jordánu s Galileou na S a horou Gilbóa na J.

Esdraelon je trojúhelníková aluviální planina, která se svou JZ stranou dotýká pohoří Karmel a spojuje Jokneám s Jibleámem a Ěn-ganimem (dnešní Jenín), S stranu tvoří linie od Jokneámu k nazaretským kopcům a V strana vede odtud zase zpět k Jibleámu a Ěn-ganimu. Na V sřeží vstup do údolí město Jizreel, na Z ponechává JZ výběžek galilejských kopců božnou úzkou mezeru, již protéká potok Kišon přes Esdraelon do roviny Akry. Na úpatí SV svahů Karmelu ovládala významná města *Jokneám, *Megiddo, *Taanak a *Jibleám hlavní přechody a S–J cesty Z Palestinou, a spolu s městem Jizreel také důležitou V–Z trasu, spojující údolí Jordánu s pobřežím Středozemního moře, jedinou komunikaci, kterou nepřerušovaly horské hřebeny. Esdraelon byla bažinatá oblast, jež nabyla svého významu právě díky těmto cestám. Údolí Jizreel bylo cenné ze zemědělského hlediska i díky své strategické poloze. O zeměpisných podrobnostech viz D. Baly,

Geography of the Bible, 1974, str. 39, 144–151.

K.A.K.

ESCHATOLOGIE (Ř. *eschatos* = poslední). Termín se týká „učení o posledních věcech“.

Na rozdíl od cyklické koncepce dějin chápou biblické spisy historii jako lineární pohyb směrem k cíli. Bůh řídí běh událostí vstříc konečnému naplnění záměrů, které se svým stvořením má. Proto se biblická eschatologie neomezuje na úděl jednotlivce, ale týká se vyvrcholení celosvětových dějin, k němuž směřují všechny vykupitelské Boží činy v historii.

I. SZ perspektiva

Víra Izraele, jejímž charakteristickým rysem byl výhled vpřed, se datuje od okamžiku, kdy Hospodin povolal Abrahama (Gn 12,1–3) a zaslíbil mu zemi. Plně eschatologickou, vyhlížející konečný a trvalý cíl Božích záměrů v historii, se však stává až ve zvěsti proroků. Prorocký termín „den Hospodinův“ (a řada podobných výrazů, např. „onen den“) souvisí s budoucí historickou událostí, kdy Bůh rozhodujícím způsobem zasáhne jako Soudce a Spasitel. Proroci jej vždy chápou v bezprostředním vztahu k soudobému historickému kontextu a v žádném případě se nemusí nutně týkat závěru dějin. Postupně se však stále silněji prosazuje koncept konečného řešení historie: den soudu, po němž Hospodin nastolí nekonečný věk spásy. Plně transcendentní eschatologie, která očekává přímý a univerzální Boží čin, jenž přesahuje možnosti běžné historie a vede k radikální proměně světa, je charakteristická pro *apokalyptiku. Ta se také nachází v různých částech prorockých knih.

Proroci často líčí eschatologický věk spásy, který je protipólem soudu. V podstatě jde o epochu, v níž zvítězí Boží vůle. Národy budou sloužit Bohu Izraele a učít se poznávat jeho vůli (Iz 2,2 = Mi 4,1n; Jr 3,17; Sf 3,9n; Za 8,20–23). Mezi národy zavládne mír a právo (Iz 2,4 = Mi 4,3), pokoj nastane i v přírodě (Iz 11,6; 65,25). Boží lid bude žít v bezpečí (Mi 4,4; Iz 65,21–23) a prosperovat (Za 8,12). Boží zákon bude vepsán do jejich srdcí (Jr 31,31–34; Ez 36,26n).

S eschatologickým věkem je často spojován davidovský král, který se jako Boží zástupce ujme vlády v Izraeli (a někdy i v ostatních národech; Iz 9,6n; 11,1–10; Jr 23,5n; Ez 34,23n; 37,24n; Mi 5,2–4; Za 9,9n). Základním rysem těchto prorocství je fakt, že Mesiáš bude vládnout *spravedlivě*. (SZ ještě neužívá titul „Mesiáš“ [Kristus] pro označení eschatologického krále.) Existují další SZ přestavy o Mesiášovi: „podobný Synu člověka“ (Da 7,13), nebeský představitel Izraele, jemuž Hospodin svěří univerzální panství, třpící Služebník (Iz 53) a eschatologický prorok (Iz 61,1–3). Obvykle se má eschatologický akt soudu uskutečnit při příchodu samotného Boha (Iz 26,21; Za 14,5; Mal 3,1–5).

II. NZ perspektiva

Odišný charakter NZ eschatologie vyplývá z přesvědčení, že Bůh eschatologicky rozhodujícím způsobem jednal v Ježíši Kristu, i když k vyvrcholení dojde až v budoucnosti. V NZ nacházíme jak „již“ uskutečněné naplnění, tak „ještě ne“ stále otevřených zaslíbení. Novozákonní eschatologie obsahuje jak „realizovaný“, tak „budoucí“ aspekt – její charakter lze snad nejlépe vystihnout termínem *zpřítomněná eschatologie*.

Poznámka o eschatologickém naplnění, které již probíhá, znamená, že se pro NZ stala SZ eschatologie do jisté míry přítomnou realitou. Prorocké „poslední dny“ jsou již zde, neboť Kristus „přišel kvůli nám na konci časů“ (1 Pt 1,20), Bůh „v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu“ (Žd 1,2), křesťané jsou ti, které „zastihl přelom věků“ (1 K 10,11), „nastala poslední hodina“ (1 J 2,18), sr. též Sk 2,17; Žd 6,5. Na druhé straně NZ nesoouhlasí s představou, že plnost již nadešla (2 Tm 2,18).

V otázce Božího vykupitelského díla je třeba zachovat teologickou jednotu mezi minulostí, přítomností a budoucností, mezi „již“ a „ještě ne“. Tradiční teologie příliš často tyto dva aspekty oddělovala – dokonané Kristovo dílo na jedné straně, „poslední věci“ na straně druhé. Podle NZ nastaly „poslední dny“ ve chvíli, když se Ježíš ujal své služby. Historické Kristovo dílo zajišťuje a vyžaduje budoucí vyvrcholení Božího království a zároveň nás k němu směřuje. Křesťanská naděje do budoucna vyplývá z Kristova díla v historii. Křesťanská církev žije mezi „již“ a „ještě ne“, vtažena do probíhajícího procesu eschatologického naplnění.

Zpřítomněnou eschatologii nacházíme již v Ježíšově zvěsti o Božím království. Kristus svým poselstvím o tom, že se přiblížila eschatologická Boží vláda (Mt 4,17), modifikoval židovskou apokalyptiku, která se orientovala čistě na budoucnost. Její moc se již nyní projevuje v Ježíšových skutcích, když vítězí nad oblastí zla (Mt 12,28n). Boží království je přítomné v Ježíšově osobě a v jeho poslání (L 17,20) a vyžaduje naši odezvu. O účasti člověka na budoucím Království rozhoduje to, jak odpoví Ježíši v přítomnosti (Mt 9,1; 14,25).

Eschatologický charakter Ježíšova poslání je potvrzen jeho vzkříšením. Vzkříšením představuje eschatologickou událost, která patří ke SZ očekávání konečného údělu člověka. Nenadále vzkříšení jednoho člověka, Ježíše, který vstal z mrtvých dříve než všichni ostatní, vedlo církev k přesvědčení, že konec již nastal. Vstal jako „prvotina těch, kteří zemřeli“ (1 K 15,20). Kristus vstoupil v zájmu svého lidu do věčného života eschatologického věku, prošel touto cestou jako první (Žd 12,2), aby jej mohli ostatní následovat. Podle Pavlovy terminologie je Ježíš „poslední Adam“ (1 K 15,45), eschatologický Člověk. Eschatologické spasení nyní pro všechny ostatní lidi znamená, že mají podíl na jeho eschatologickém lidství, na jeho vzkříšeném životě.

Pro NZ pisatele je tedy smrt a vzkříšení Ježíše Krista absolutně rozhodující eschatologickou událostí, která určuje křesťanskou naději pro budoucnost: viz např. Sk 17,31; Ř 8,11; 2 K 4,14. To vysvětluje druhý zvláštní rys NZ eschatologie. Kromě charakteristického napětí mezi „již“ a „ještě ne“ se NZ eschatologie vyznačuje tím, že je *christocentrická*. Ježíšova role v NZ eschatologii daleko přesahuje úlohu Mesiáše ve SZ či pozdějším židovském očekávání. On jistě je nebeský Syn člověka (Dn 7), eschatologický prorok (Iz 61; sr. L 4,18–21), třpící Služebník (Iz 53) a dokonce davidovský král, i když ne v tom smyslu, jak si představovali jeho současníci. Podle NZ teologie Ježíš ztělesňuje jak Boží dílo eschatologického spasení, tak eschatologický úděl člověka. Tím je na jedné straně Spasitelem a Soudcem, přemožitelem zlého, výkonným zástupcem Boží vlády a zprostředkovatelem Boží eschatologické přítomnosti člověku. On sám je naplněním SZ očekávání Božího eschatologického

příchodu (sr. Mal 3,1 s L 1,76; 7,27). Na druhé straně je též eschatologickým Člověkem: svým vzkříšením lidstvem dosahuje cíle všeho lidstva a definuje jej. Nejvýstižněji se tedy dá náš úděl vyjádřit slovy, že budeme jako on (Ř 8,29; 1 K 15,49; Fp 3,21; 1 J 3,2). Z těchto dvou důvodů se křesťanská naděje soustřeďuje na příchod Ježíše Krista.

Ve všech NZ spisech nese eschatologie tyto dva typické rysy: je zpřítomněná a christocentrická. Nicméně existují rozdíly v důrazu, zvláště v oblasti rovnováhy mezi „již“ a „ještě ne“. Evangelium podle Jana klade velký důraz jak na realizovanou eschatologii, tak na ztotožnění eschatologického spasení s Ježíšem samým (viz např. 11,23–26), nevylučuje však budoucí očekávání (5,28n; 6,39).

III. Život křesťana v naději

Křesťan žije mezi „již“ a „ještě ne“, mezi Kristovým vzkříšením a budoucím všeobecným vzkříšením při jeho druhém příchodu. To vysvětluje zvláštní strukturu křesťanské existence, založené na dokonaném díle Ježíše Krista v historické minulosti a prožívané v naději na budoucnost, kterou tato událost odstartovala a garantuje jí. Uvedená struktura vyniká např. ve Večeři Páně, kde je vzkříšený Ježíš přítomen uprostřed svého lidu v aktu „připomínání“ jeho smrti, což zároveň symbolicky předjímá budoucí eschatologickou hostinu a dosvědčuje naději na jeho příchod.

Doba mezi „již“ a „ještě ne“ je érou Ducha a církve. Duch je proroky zaslíbený eschatologický dar (Sk 2,16–18), díky němuž mají křesťané podíl na věčném životě přicházejícího věku. Církev, eschatologický Boží lid, který již byl přenesen z oblastí tmy do Kristova království (Ko 1,13), je dílem Ducha. Skrze Ducha již církev žije uprostřed tohoto nynějšího zlého věku (Ga 1,4) životem věku přicházejícího. V jistém smyslu se tedy starý a nový věk prolínají. Nové lidství posledního Adama existuje spolu se starým lidstvím prvního Adama. Vírou víme, že staré pomijí a podléhá soudu, zatímco budoucnost spočívá v Kristu.

Proces eschatologického naplnění v období překrývání věků v sobě zahrnuje i misií církve, která naplňuje univerzalizmus SZ naděje. Smrt a vzkříšení Ježíše Krista představují eschatologickou událost univerzálního významu, kterou však musí církev všech dob rozhlásit po celém světě, aby ji lidé pochopili (Mt 28,18–20; Mk 13,10; Ko 1,23).

Hranice mezi starým a novým věkem však neprobíhá jen mezi církví a světem. Vede napříč církví i křesťanským životem jednotlivce. Jsme stále na přelomu starého a nového, žijeme v eschatologickém napětí mezi „již“ a „ještě ne“. Jsme spaseni, a přece spasení teprve očekáváme. Bůh nás ospravedlnil, tj. anticipoval verdikt posledního soudu tak, že nás prohlásil za zproštěné viny díky Kristu. Přesto máme ve víře „očekávat spravedlnost, která je naší nadějí“ (Ga 5,5). Bůh nám dal Ducha, skrze něhož se podílíme na Kristově životě a vzkříšení. Duch však představuje pouze záduvek (2 K 1,22; 5,5; Ef 1,14) eschatologického dědictví, první splátku, která zaručuje plnost. Duch je příslibem (Ř 8,23) celé zně. Proto si během své současné křesťanské existence neustále uvědomujeme boj těla a Ducha (Ga 5,13–26), vnitřní zápas mezi přirozeností, za níž vděčíme prvnímu Adamovi, a novou přirozeností, která pochází od Adama posledního. Stále očekáváme vykoupení svých těl při vzkříšení (Ř 8,23; 1 K 15,44–50) a usilujeme o dokonalost (Fp 3,10–14). Napětí mezi „již“ a „ještě ne“ předsta-

vuje neodmyslitelnou součástí křesťanova života.

Z téhož důvodu obsahuje křesťanský život i utrpení. V tomto věku musí mít křesťan podíl na Kristových utrpeních, aby se ve věku budoucím mohl podílet na jeho slávě (Sk 14,22; Ř 8,17; 2 K 4,17; 2 Te 1,4n; Žd 12,2; 1 Pt 4,13; 5,10; Zj 2,10), sláva tedy patří k „ještě ne“ křesťanova bytí. To proto, že zatím máme pouze smrtelná těla a církve existuje ve světě, v oblasti satanova panství. Její poslání se proto nedá oddělit od pronásledování, stejně jako tomu bylo u Krista (J 15,18–20).

Je důležité si všimnout, že NZ eschatologie není v žádném případě pouhou informací o budoucnosti. Budoucí naděje vždy souvisí s křesťanským životem v přítomnosti. Proto se na ni NZ pisatelé často odvolávají, když napomínají věřící, aby žili způsobem, který odpovídá křesťanské naději (Mt 5,3–10.24n; Ř 13,11–14; 1 K 7,26–31; 15,58; 1 Te 5,1–11; Žd 10,32–39; 1 Pt 1,13; 4,7; 2 Pt 3,14; Zj 2n). Křesťanský život se vyznačuje tím, že se orientuje vsříc době, kdy univerzálně zvítězí Boží vůle (Mt 6,10). Těto realitě dává přednost i při pohledu na zdánlivou převahu zlého v tomto věku. *Očekává* ten den s palčivou touhou spolu se vším stvořením (Ř 8,18–25; 1 K 1–7; Ju 21) a snaží se *trpělivou vytrvalostí* rozporuplnou přítomnosti. Důsledná vytrvalost patří mezi ctnosti, jež NZ často spojuje s křesťanskou nadějí (Mt 10,22; 24,13; Ř 8,25; 1 Te 1,3; 2 Tm 2,12; Žd 6,11n; 10,36; Jk 5,7–11; Zj 1,9; 13,10; 14,12). V souzeních přítomného věku křesťané vytrvají, dokonce s radostí (Ř 12,12), v síle naděje, která pramení ze vzkříšení ukřižovaného Krista a ujistuje je o tom, že cesta kříže vede do Království. Křesťané, jejichž naděje se soustřeďuje na trvalé hodnoty přicházejícího Božího království, budou osvobozeni z materiálních pout tohoto světa (Mt 6,33; 1 K 7,29–31; Fp 3,18–21; Ko 3,1–4). Křesťané, kteří žijí nadějí, že je Kristus postaví dokonalé před svého Otce (1 K 1,8; 1 Te 3,13; Ju 24), touží po této dokonalosti i v přítomnosti (Fp 3,12–15; Žd 12,14; 2 Pt 3,11–14; 1 J 3,3). Jsou *bdělí* (Mt 24,42–44; 25,1–13; Mk 13,33–37; L 21,34–36; 1 Te 5,1–11; 1 Pt 5,8; Zj 16,15) jako služebníci, kteří denně očekávají příchod svého pána (L 12,35–48).

Křesťanská naděje není utopická. Boží království nevznikne díky lidskému úsilí, vybuduje ho sám Bůh. Jelikož Království představuje dokonalou realizaci Boží vůle ohledně lidstva, stává se také motivací křesťanského sociálního jednání v přítomnosti. Království anticipuje především církev, společenství těch, kteří uznali Krále, avšak známkou přicházejícího Království je i křesťanské jednání ve společnosti, realizující Boží vůli. Ti, kdo se modlí za příchod Království (Mt 6,10), se musí ze všech sil snažit podle své modlitby také jednat, ovšem s eschatologickým realismem, který si uvědomuje, že všechny anticipace Království v tomto věku jsou provizorní a nedokonalé a že si přicházející Království nikdy nesmí plést se sociálními a politickými strukturami tohoto věku (L 22,25–27; J 18,36), jež často budou ztělesňovat satanskou opozici Království (Zj 13,17). Proto křesťané nikdy nemají propadat deziluzi kvůli lidskému selhání, ale dál věří Božím zaslíbením. Lidský utopismus musí objevit svůj pravý cíl v křesťanské naději, ne naopak.

IV. Znamení časů

NZ důsledně mluví o Kristově příchodu jako o skutečnosti, která má bezprostředně nastat (Mt 16,28; 24,33; Ř 13,11n; 1 K 7,29; Jk 5,8n; 1 Pt 4,7; Zj 1,1;

22,7.10.12.20). Tato časová bezprostřednost je ovšem podmíněna očekáváním, že „nejprve“ musí ještě dojít k některým událostem (Mt 24,14; 2 Te 2,2–8), zejména pak jasným učeníem, že datum konce nikdo z lidí nebudě předem znát (Mt 24,36.42; 25,13; Mk 13,32n; Sk 1,7). Jakákoliv kalkulace je vyloučena, křesťan žije každodenním očekáváním právě proto, že nezná přesné datum. Bezprostřednost příchodu však souvisí více s *teologickým* vztahem budoucího naplnění ke Kristovu dílu v minulosti a současné situaci křesťanů než s datem. „Již“ je zaslíbením, zárukou i požadavkem pro „ještě ne“. Tím Kristův příchod vyvíjí na přítomnost soustavný tlak a motivuje křesťany, aby žili život směřovaný jemu vsříc. Tento teologický vztah vysvětluje charakteristické zkrácení perspektivy v Ježíšově prorockém soudu nad Jeruzalémem (Mt 24; Mk 13; L 21) a v Janově prorockém soudu nad pohanským Římem (Zj). Oba jsou předpovězeny jako události závěrečného triumfu Božího království, protože teologicky jimi vskutku jsou, bez ohledu na chronologickou propast, která je dělí od definitivního konce. Právě příchodem Království Hospodin soudí mocnosti světa, dokonce v rámci historie tohoto věku. Všechny takovéto soudy předjímají poslední, konečný soud.

Tak jako Kristův příchod inspiruje budoucnost církve, musí inspirovat i její přítomnost, ať je časově blízký či vzdálený. Proto v tomto smyslu není křesťanská naděje v NZ nijak ovlivněna tzv. „oddálením *parúsie*“, jež někteří badatelé považovali za hlavní rys raného vývoje křesťanské teologie. O „oddálení“ se výslovně zmiňuje 2 Pt 3,1–10 (sr. též J 21,22n) a ukazuje se, že má vlastní teologické zdůvodnění v Boží milostivé shovívavosti (sr. Ř 2,4).

Někteří exegeti se domnívají, že NZ poskytuje „znakem“, jimiž bude církev upozomena na příchod konce (sr. Mt 24,3). Tato myšlenka vychází především z Ježíšova podobenství o fíkovníku a z poučení, které z něho vyplývá (Mt 24,32n; Mk 13,28n; L 21,28–31). Přesto se zdá, že znamenání, o nichž mluvíme, je buď pád Jeruzaléma (L 21,5–7.20–24), který, ačkoli signalizuje konec, neposkytuje *časovou* indikaci, nebo celkový stav na sklonku tohoto věku po vzkříšení Krista: falešní učitelé (Mt 24,4n.11.24n; sr. 1 Tm 4,1; 2 Tm 3,1–9; 2 Pt 1–3; 1 J 2,18n; 4,3), války (Mt 24,6n; sr. Zj 6,4), přírodní pohromy (Mt 24,7; sr. Zj 6,5–8), pronásledování církve (Mt 24,9n; sr. Zj 6,9–11) a kázání evangelia po celém světě (Mt 24,14). Všechno toto jsou předzvěsti, podle nichž církev ve všech dobách ví, že žije v posledních časech, neposkytují však eschatologický časový plán. Konec bezpochyby nastane spolu s Kristovým příchodem (Mt 24,27–30).

NZ přesto očekává dobu svědectví církve, která má vyvrcholit zjevením *antikrista a obdobím mimořádného soužení (Mt 24,21n; Zj 3,10; 7,14). Jestliže se antikrist dosud nezjevil, znamená to, že konec ještě nenastal (2 Te 2,3–12).

Antikrist představuje v historii aktivní princip satanské opozice vůči Boží vládě (např. pronásledování židovských věřících za Antiocha Epifana: Da 8,9–12.23–25; 11,21nn), zvláště pak v poslední době, ve věku církve (1 J 2,18). Kristovo vítězství nad zlem, principiálně již vydobyté, se v tomto věku projeví především v utrpení církve. Ježíš plně zvíťazil až na konci, kdy budou eliminovány mocnosti zla. Proto je v tomto věku úspěšné svědectví církve stále provázáno vzrůstajícím nápoem satanské opozice (sr. Zj 12).

V antikristu, jenž je jak falešným Mesiášem či pro-

rokem, inspirovaným satanem k předvádění podvodných zázraků (2 Te 2,9; sr. Mt 24,24; Zj 13,11–15), tak perzekuční politickou mocí, která si neprávem nárokuje božské počty, a tím se rouhá (2 Te 2,4; sr. Da 8,9–12.23–25; 11,30–39; Mt 24; 15; Zj 13,5–8), se zkoncentrují všechny zlé síly. Je pozoruhodné, že zatímco Pavel líčí zlo, jež na sebe vezme lidskou podobu (2 Te 2,3–12), Ostatní NZ zmínky poukazují na to, že antikrist je již přítomen v heretických učitelích (1 J 2,18nn.22; 4,3) a náboženskopolitických aspiracích Římského impéria (Zj 13). Každá velká krize historie církve je předzvěstí vyvrcholení.

V. Kristův příchod

Křesťanská naděje se soustřeďuje na tzv. „druhý“ Kristův příchod (Zd 9,2). SZ termín „den Hospodinův“, který NZ užívá o události konečného naplnění (1 Te 5,2; 2 Te 2,2; 2 Pt 3,10; sr. „den Boží“, 2 Pt 3,12; „rozhodující den všemohoucího Boha“, Zj 16,14), je vlastně „dnem Pána Ježíše Krista“ (1 K 5,5; 2 K 1,14; sr. 1 K 1,8; Fp 1,6.10; 2,16).

Kristův příchod se vyjadřuje pomocí *parúsia* (příchod, přítomnost), *apokalypsis* (odhalení) a *epifanea* (objevení se). Výraz *parúsia* se v helénistické řečtině užívá v souvislosti s návštěvou bohů a vládců. Při Kristově *parúsia* přijde tentýž Ježíš Nazaretský, který vystoupil na nebesa (Sk 11,2). Půjde však o univerzálně zřejmou událost (Mt 24,27), o příchod v moci a slávě (Mt 24,30), při němž Kristus zničí antikrista a zlo (2 Te 2,8), shromáždí svůj lid, živé i mrtvé (Mt 24,31; 1 K 15,23; 1 Te 4,14–17; 2 Te 2,1) a vykoná soud nad světem (Mt 25,31; Jk 5,9).

Kristův příchod bude též *apokalypsis*, kdy svět spatří jeho moc a slávu, jež mu náleží, neboť ho Bůh vyvyšší a posadí po své pravici (Fp 2,9; Ef 1,20–23; Zd 2,9). Dosud neviditelná skutečnost, že Kristus vládně nad světem jako Pán, bude při jeho *apokalypsis* zjevná.

VI. *Vzkříšení

Křesťané, kteří zemřeli, při Kristově příchodu vstanou z mrtvých (1 K 15,23; 1 Te 4,16) a ti, kdo budou v té chvíli naživu, budou proměněni (1 K 15,52; sr. 1 Te 4,17), tj. získají tutéž vzkříšenou podobu, aniž by museli zemřít.

Víru ve vzkříšení mrtvých nacházíme již v SZ textech (Iz 25,8; 26,19; Da 12,2) a běžně se o ni dočteme i v literatuře intertestamentární doby. Jak Ježíš (Mk 12,18–27), tak Pavel (Sk 23,6–8) v této věci stojí na straně farizeů proti saduceům, kteří vzkříšení popírali. Základem křesťanského očekávání vzkříšení je zmrtvýchstání Ježíše, podle něhož je Hospodin „Bůh, který křísí mrtvé“ (2 K 1,9). On je „ten živý“, který byl mrtve, a hle, žije na věky věků a má „klíče od smrti“ (Zj 1,18).

Kristovo vzkříšení není pouhé oživení těla. Jde o vstup do eschatologického života, o naši proměnu v nesmrtnou bytost. Jako takový je Ježíš počátkem eschatologického vzkříšení (1 K 15,23). Skutečnost Kristova vzkříšení garantuje budoucí vzkříšení křesťanů při jeho příchodu (Ř 8,11; 1 K 6,14; 15,20–23; 2 K 4,14).

Eschatologický život, život vzkříšeného Ježíše, zprostředkovává křesťanům již v tomto věku jeho Duch (J 5,24; Ř 8,11; Ef 2,5n; Ko 2,12; 3,1), což je též zárukou jejich budoucího vzkříšení (J 11,26; Ř 8,11; 2 K 1,22; 3,18; 5,4n). Proměna křesťanů do slavné Kristovy podoby, kterou působí Duch, však

ESCHATOLOGIE

nemůže být v tomto věku úplná, protože jejich těla jsou stále smrtelná. Dokonalé Kristovy podoby, vyznačující se neporušitelností, slávou a mocí (1 K 15,42–44), nabudou až při vzkříšení. Vzkříšená bytost není „tělo a krev“ (1 K 15,20), ale „duchovní tělo“ (15,44), cele proměněné a obživené Duchem vzkříšeného Pána. Z 1 K 15,35–54 vyplývá, že při vzkříšení neztrácíme své „já“, pouze se stává nezávislým na fyzické identitě.

NZ spojuje nesmrtelnost pouze s Bohem (1 Tm 6,16), zatímco lidé jsou v důsledku svého původu z Adama od přirozenosti smrtelní (Ř 5,12). Věčný život je dar, který Bůh člověku dává prostřednictvím Kristova vzkříšení. Jen v Kristu a díky svému vzkříšení v budoucnosti lidé získají plný eschatologický život, který je mimo dosah smrti. Vzkříšení je proto ekvivalentem konečného dosažení eschatologického spasení člověka.

Z toho vyplývá, že odsouzení lidí v tomto plném smyslu vzkříšení k věčnému životu nevstanou. O vzkříšení zatracených se Písmo zmiňuje pouze příležitostně (Da 12,2; J 5,28n; Sk 24,15; Zj 20,5.12n; Mt 12,41n) a chápe je jako prostředek jejich odsouzení na soudu.

VII. Stav mrtvých

Křesťanská naděje na život po smrti nespočívá v představě, že část člověka přežívá smrt. Všichni lidé jsou kvůli svému adamovskému původu smrtelní. Nesmrtelnost je Boží dar, který lidé získají vzkříšením celého člověka.

Proto bere Bible smrt vážně. Není to iluze. Je důsledkem hříchu (Ř 5,12; 6,23), zla (Dt 30,15.19) a lidé se jí děsí (Ž 55,5n). Smrt je nepřitelem Boha i člověka, takže vzkříšení představuje velké Boží vítězství nad smrtí (1 K 15,5–57). Smrt je „poslední nepřítel“, který bude zničen (1 K 15,26). Principiálně utrpěla porážku Kristovým vzkříšením (2 Tm 1,10), plně bude přemožena na konci (Zj 20,14; sr. Iz 25,8). Křesťané nemusejí prožívat strach ze smrti jedině díky tomu, že jim Kristovo vzkříšení zaručuje, že také vstanou z mrtvých (Žd 2,14n). Dokážou ji vidět jako spánek, z něhož se vzbudí (1 Te 4,13n; 5,10), nebo jako odchod k Pánu (Fp 1,23).

SZ líčí stav mrtvých jako existenci v šeołu, hrobu či podsvětí. Existence v šeołu však není životem. Jedná se o zemi temnoty (Jb 10,21n) a ticha (Ž 153,17), kde na Boha nikdo ani nevzpomene (Ž 6,5; 30,9; 88,11; Iz 38,18). Mrtví v šeołu jsou od Hospodina, zdroje života, odříznuti (Ž 88,5). SZ připouští naději skutečného života po smrti, tj. v Boží přítomnosti (Ž 16,10n; 49,15; 73,24; možná Jb 19,25n), jen zřídka. Snad ji pomohl stimulovat příklad *Henocha (Gn 5,24; sr. Eliáš, 2 Kr 2,11). Jasně učení o vzkříšení nacházíme jen v Iz 25,9 a Da 12,2.

NZ ekvivalentem šeołu je „hádese“ (Mt 11,23; 16,18; L 10,15; Sk 2,27; Zj 1,18; 6,8; 20,13n), v mnoha případech se týká smrti či její moci. V souladu s některými dobovými židovskými představami jej L 16,23 popisuje jako místo, kde se hříšný po smrti trápi. Toto parabolické užití všeobecně rozšířeného názoru však nelze považovat za učení o stavu mrtvých. 1 Pt 3,19 nazývá mrtvé, kteří zahynuli při potopě, výrazem „duchové ve vězení“ (sr. 4,6).

NZ naděje pro mrtvé křesťany se soustřeďuje na to, že budou mít podíl na vzkříšení (1 Te 4,13–18), proto nacházíme tak málo důkazů o víře v „přechodný“, „prozatímní“ stav. Existují oddíly, které nazna-

čují či mohou naznačovat, že mrtví jsou s Kristem: L 23,43; Ř 8,38n; 2 K 5,8; Fp 1,23; sr. Žd 12,23. Obříznutá pasáž 2 K 5,2–8 může znamenat, že si Pavel představuje existenci mezi smrtí a vzkříšením jako od tělesné bytí v Kristově přítomnosti.

VIII. Soud

NZ trvá na realitě Božího soudu, který je vedle smrti jedinou nevyhnutelnou součástí budoucnosti člověka: „Každý člověk jednou umírá, a potom bude soud“ (Žd 9,27). Tato skutečnost vyjadřuje svatost biblického Boha, jehož morální vůle musí zvítězit. Před ním se na konci bude muset postavit každý tvor schopný nést sám za sebe zodpovědnost a Hospodin posoudí, zda byl poslušný, nebo vzpurný. Když Bůh nakonec zvítězí v Kristově příchodu, oddělí poslušné od vzpurných, takže jedny navěky přijme do svého království, a druhé ne. V rámci historie se žádný poslední soud neodehrává, i když občas dochází k dílčím soudům. Bůh ve své shovívavosti dává všem lidem příležitost k pokání (Sk 17,30n; Ř 2,4; 2 Pt 3,9). Na konci však vyjde skutečné postavení každého člověka před Bohem навеčno.

Soudcem je Bůh (Ř 2,6; Žd 12,23; Jk 4,12; 1 Pt 1,17; Zj 20,11) nebo Kristus (Mt 16,27; 25,31; J 5,22; Sk 10,42; 2 Tm 4,1,8; 1 Pt 4,5; Zj 22,12). Bůh soudí prostřednictvím svého eschatologického zástupce Krista (J 5,22.27.30; Sk 17,31; Ř 2,16). Proto jsou soudní stolice Boží (Ř 14,10) a Kristova (2 K 5,10) totožné. (Soud světený svatým [Mt 19,28; L 22,30; 1 K 6,2n; Zj 20,4] znamená, že mají moc vládnout s Kristem v jeho království, ne že budou při posledním soudu plnit určitou funkci.)

Měřítkem soudu je Boží nestranná spravedlnost, která člověka zhodnotí podle jeho skutků (Mt 16,27; Ř 2,6.11; 2 Tm 4,14; 1 Pt 1,17; Zj 2,23; 20,12; 22,12). To platí i pro křesťany. „Všichni se musíme ukázat před soudným stolicem Kristovým, aby každý dostal odplatu za to, co činil ve svém životě, ať dobré či zlé“ (2 K 5,10). Hospodin bude vycházet z toho, kolik světla měl člověk k dispozici (sr. J 9,41), zda znal Mojžišův zákon (Ř 2,12), nebo se musel řídit pouze svým svědomím (Ř 2,12–16). Podle těchto kritérií však nikdo nemůže být na základě skutků prohlášen za spravedlivého před Bohem (Ř 3,19n). Pro člověka, který se chce na soudu sám ospravedlnit, není naděje.

Je tu však naděje pro všechny, kdo hledají své ospravedlnění u Boha (Ř 2,7). Tuto spravedlnost, kterou Hospodin od člověka nežadá, ale daruje mu ji skrze Krista, zjevuje evangelium. Ježíšovou smrtí a jeho vzkříšením Bůh ve své milostivé lásce již vykonal svůj eschatologický soud ve prospěch hříšníků, kvůli Kristu je zprostil viny a v něm jim nabídl spravedlnost, již sami nemohli dosáhnout. Člověk, který má víru v Krista, nebude odsouzen (J 5,24; Ř 8,33). Rozsudek tedy záleží pouze na vztahu člověka ke Kristu (sr. Mt 10,32n). Zde hledáme význam „knihy života“ (Zj 20,12.15; tj. *Beránkovy knihy života*, Zj 13,8).

Smysl Pavlova učení o ospravedlnění je ten, že v Kristu Bůh předešel verdikt poslednímu soudu a vynesl osvobozující rozsudek v případě těch hříšníků, kteří věří Kristu. Janovo učení o tom, že soud se již děje skrze víru či nevěru v Krista, je podobné (J 3,17–21; 5,24).

Poslední soud zůstává eschatologickou skutečností i pro věřící (Ř 14,10), mohou jej však očekávat bez strachu (1 J 4,17). Máme naději, že u posledního sou-

du budeme nejen osvobozeni (Ga 5,5), ale dostaneme i „vavřín spravedlnosti“ (2 Tm 4,8), a to na základě téže Boží milosti, která nás zprostita viny (1 Tm 1,16). Skutky však nejsou ani v případě křesťana irrelevantní (Mt 7,1n; 21,24–27; 25,31–46; J 3,21; 2 K 5,10; Jk 2,13), protože ospravedlnění nevylučuje nutnost poslušnosti. Vlastně ji teprve umožňuje. Ospravedlnění představuje základ, a to, co na něm pak člověk staví, je předmětem soudu (1 K 3,10–15): „Když mu dílo shodí, utrpí škodu; sám bude sice zachráněn, ale projde ohněm“ (3,15).

IX. *Peklo

Konečným údělem hříšných je „peklo“ (ř. *Gehenna*, z hebr. *ge'-hinnom* = údolí Hinóm). Jedná se o název údolí za hradbami Jeruzaléma, kam lidé přinášeli své děti a obětovali je Molochovi (2 Pa 28,3; 33,6). V Jr 7,31–33; 19,6n se stalo symbolem soudu a v intertestamentární literatuře termínem pro eschatologické ohnivě peklo.

NZ líčí peklo jako místo, kde věčně plane oheň (Mk 9,43.48; Mt 18,8; 25,30) a červ neumírá (Mk 9,48), je to místo pláče a skřípění zubů (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 25,30), vnější temnoty (Mt 8,12; 22,13; 25,30; sr. 2 Pt 2,17; Ju 13), jezero hořící ohněm a sírou (Zj 19,20; 20,10.14n; 21,8; sr. 14,10). Kniha Zjevení je ztotožňuje s „druhým smrtí“ (2,11; 20,14; 21,8). Zde zahyne tělo i duše (Mt 10,28).

NZ obrazy pekla jsou ve srovnání s židovskou apokalyptikou a pozdně křesťanskými spisy pozoruhodně zdrženlivé. Užité obrazy čerpají především z Iz 66,24 (sr. Mk 9,48) a Gn 19,24.28; Iz 34,9n (sr. Zj 14,10n; též Ju 7; Zj 19,3). Očividně nejsou míněny doslovně, ale naznačují hrůzu konečného odsouzení do pekla, které Bible mění metaforicky popisuje jako vyloučení z Kristovy přítomnosti (Mt 7,23; 25,41; 2 Te 1,9). V obrazech Zj 14,10n; 20,10 (sr. 19,3) bychom asi neměli hned vidět důkazy věčného utrpení, NZ však jasně učí o věčném zahynutí (2 Te 1,9) či trestu (Mt 25,46), z něhož nebude úniku.

Peklo je údělem všech mocností zla: satana (Zj 20,10), démonů (Mt 8,29; 25,41), šelmy a falešného proroka (Zj 19,20), smrti a Hádu (Zj 20,14). Bude také údělem lidí, protože se ztotožnili se zlem. Pozoruhodné je, že v dvojném údělu člověka neexistuje symetrie: Boží království je připraveno pro vykoupené (Mt 25,34), kdežto peklo pro ďábla a jeho anděly (Mt 25,41) a osudem lidí se stává jen proto, že odmítli své pravé určení, které jim Bůh v Kristu nabízí. NZ učení o pekle, stejně jako celá NZ eschatologie, není pouhou informací, ale varováním, které zaznívá v kontextu evangelijního volání k pokání a víře v Krista.

NZ učení o pekle nelze sladit s absolutním univerzalismem, s učением o konečném spasení všech lidí. Pravdivým prvkem v tomto učení je, že Bůh touží zachránit každého člověka (1 Tm 2,4) a obětovat kvůli tomu svého Syna (J 3,16). Proto se také dá kosmický cíl Božího eschatologického jednání v Kristu popsat univerzalistickými termíny (Ef 1,10; Ko 1,20; Zj 5,13). Dogmatický univerzalismus se dopouští stejného omylu jako symetrické učení o dvojném predestinaci: vytrhuje eschatologii z jejího pravého NZ kontextu evangelijního zvěstí. Okleštuje evangelium o jeho eschatologickou naléhavost a výzvu. Evangelium staví před člověka jeho pravý úděl v Kristu a se vši vážností jej upozorňuje na důsledky, které nastanou, když se svým určením mine.

X. Milénium (Tisícileté království)

Již dlouhou dobu je mezi křesťany předmětem sporu výklad oddílu Zj 20,1–10, kde se mluví o tisíciletém období před posledním soudem (tzv. milénium), během něhož bude satan spoután a svatí se ujmu vlády spolu s Kristem. Stoupenci amilénarismu považují milénium za symbol věků církve a ztotožňují spoutání satana s Kristovým dílem v minulosti (Mt 12,29). Postmilénarismus vidí milénium jako budoucí období úspěchu evangelia v dějinách lidstva před Kristovým příchodem. Přivrženci premilénarismu je považují za časový úsek mezi příchodem Krista a posledním soudem. (Pro tento názor se též používá termín chiliasmus, zvláště pro tu formu, která zdůrazňuje materialistický aspekt milénia.) Premilénarismus se dále dělí na historický premilénarismus, kdy se milénium chápe jako další etapa v postupu Kristova království, mezistupeň mezi věkem církve a věkem budoucím (někdy se tato představa o třech fázích naplňování Kristova spásného díla zdůvodňuje pasáží 1 K 15,23–28), a dispensacionalismus, který učí, že milénium není jen stupeň v Božím jediném univerzálním spásném činu v Kristu, ale zvláštní období, kdy se v doslovné podobě splní SZ proctví týkající se izraelského národa.

Musíme zdůraznit, že v Písmu nenajdeme žádný jiný oddíl, který by se zcela jasně týkal milénia. Aplikace SZ proctví o věku spásy právě na milénium odporuje obecnému NZ výkladu těchto proctví, jež vidí jejich naplnění ve spasení, které již Kristus nastolil a ve věku budoucím je dovrší. Tímto způsobem také Zjevení takováto proctví vykládá v k. 2 In. V rámci struktury Zjevení hraje milénium svou limitovanou úlohu, kdy demonstruje konečné vítězství Krista a jeho svatých nad mocnostmi zla. Hlavním předmětem křesťanské naděje není milénium, nýbrž nové stvoření ze Zj 21n.

Autoři některých židovských apokalyptických spisů očekávají, že na této zemi bude existovat jakési předběžné Mesiášovo království ještě předtím, než nastane budoucí věk. Jan pravděpodobně toto očekávání adaptoval. Máme závažné exegetické důvody k tomu, abychom milénium považovali za důsledek Kristova příchodu, popisovaného ve Zj 19,11–21. (Viz G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation, NCB*, 1974, str. 284–298), čímž dáváme přednost historickému premilénarismu. Nelze však vyloučit, že představa milénia je brána příliš doslova, chápeme-li je jako přesný časový úsek. Ať už jde o časové období, nebo o symbol významu Kristova příchodu, teologický význam milénia je tentýž: vyjadřuje naději, že Kristus nakonec zvítězí nad zlem a spolu s ním bude vysvobozen jeho lid, který v přítomném věku trpěl pod tyranii zla.

XI. Nové stvoření

Z negativního hlediska je konečným cílem Božího zámeru se světem zmaření všech Božích nepřátel (satana, hříchu a smrti) a odstranění všech podob utrpení (Zj 20,10.14n; 7,16n; 21,4; Iz 25,8; 27,1; Ř 16,20; 1 K 15,26.54). Pozitivní stránku spatřujeme v tom, že Boží vláda v závěru dějin plně zvítězí (Za 14,9; 1 K 15,24–28; Zj 11,15), takže se v Kristu nakonec sjednotí všechny věci (Ef 1,10) a Bůh bude všechno ve všem (1 K 15,28).

Spolu s definitivním spasením lidí dojde i k vysvobození všeho tvorstva z otroctví hříchu a zániku (Ř

ESSEJCI

8,19–23). Křesťanská naděje není nadějí na vykoupení ze světa, ale na vykoupení světa. V den soudu (Žd 12,26; 2 Pt 3,10) povstane nově stvořený vesmír (Zj 21,1; sr. Iz 65,17; 66,22; Mt 19,28), „nové nebe a nová země, ve kterých přebývá spravedlnost“ (2 Pt 3,13).

Údělem spasených je být jako Kristus (Ř 8,29; 1 K 15,49; Fp 3,21; 1 J 3,2), být s Kristem (J 14,3; 2 K 5,8; Fp 1,23; Ko 3,4; 1 Te 4,17), mít podíl na jeho slávě (Ř 8,18,30; 2 K 3,18; 4,17; Ko 3,4; Žd 2,10; 1 Pt 5,1) a v jeho království (1 Tm 2,12; Zj 2,26n; 3,21; 4,10; 20,4,6), být Božími syny v dokonalém obecenství s ním (Zj 21,3,7), sloužit Bohu (Zj 7,15; 22,3), vidět Boha (Mt 5,8; Zj 22,4), a to tváří v tvář (1 K 13,12). Charakteristickými znaky křesťanské existence v budoucím věku jsou víra, naděje a zejména láska (1 K 13,13). Přetrvá i „spravedlnost, pokoj a radost v Duchu svatém“, jimiž se člověk těší z Boha (Ř 14,17).

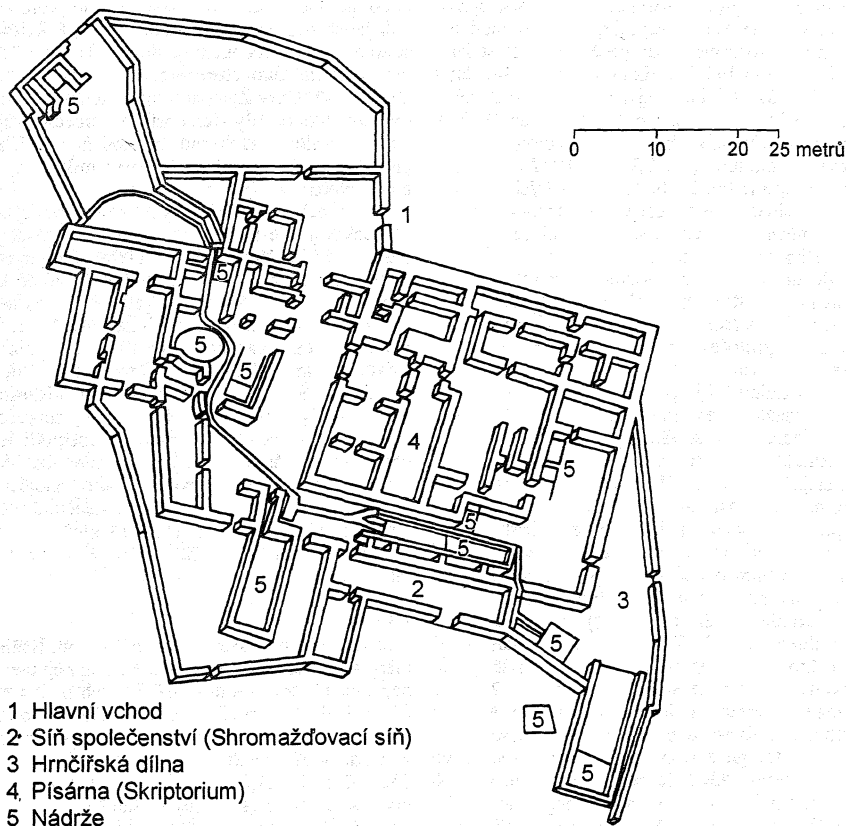
Společný život vykoupených s Bohem líčí řada obrazů: eschatologická hostina (Mt 8,11; Mk 14,25; L 14,15–24; 22,30), svatební hostina (Mt 25,10; Zj 19,9), obnovený ráj (L 23,43; Zj 2,7; 22,1n), nový Jeruzalém (Žd 12,22; Zj 21). To vše musíme chápat pouze jako názny, protože „co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo, připravil Bůh těm, kdo ho milují“ (1 K 2,9).

BIBLIOGRAFIE. P. Badham, *Christian Beliefs about Life after Death*, 1976; J. Baillie, *And the Life Ever-*

lasting, 1934; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 1954; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, 1972; J. Bright, *Covenant and Promise*, 1976; E. Brunner, *Eternal Hope*, 1954; O. Cullmann, „The Return of Christ“ in A. J. B. Higgins (ed.), *The Early Church*, 1956; S. J. DeVries, *Yesterday, Today and Tomorrow*, 1975; M. J. Harris, *Them 1*, 1975–6, str. 50–55; J. Hick, *Death and Eternal Life*, 1976; G. E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God*, 1952; *idem*, *The Presence of the Future*, 1974; W. Manson, *et al.*, *Eschatology*, 1953; R. Martin-Achard, *From Death to Life*, 1960; J. Moltmann, *Theology of Hope*, 1967; A. L. Moore, *The Parousia in the NT*, 1966; *NIDNT 2*, str. 886–935 (obsahuje rozsáhlou bibliografii); R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 1963; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, 1958; S. H. Travis, *The Jesus Hope*, 1974.

R.J.B.

ESSEJCI (Ř. *Essēnoi*, *Essaioi*, *Ōssaioi*, nejpravděpodobněji z aram. *ʾāsēn*, *ʾāsajjā*, plurál od *ʾāsē*, *ʾāsājā* = léčitel; sr. Filónovi *Therapeutai*). Židovské náboženské společenství, které zaznamenalo období rozkvětu v I. stol. př. Kr., třetí z židovských „filozofů“ či škol, o nichž píše Josephus Flavius (*BJ* 2. 119–161; sr. *Ant.* 18. 18–22). Kromě Josepha Flavia se o essejcích 2x zmiňuje jeho starší současník židovského původu Filón z Alexandrie (*Quod omnis probus* 75–91;



- 1 Hlavní vchod
- 2 Síň společenství (Shromažďovací síň)
- 3 Hrnčířská dílna
- 4 Písárna (Skriptorium)
- 5 Nádrže

Plán budov v Chirbet Kumráni, které jsou považovány za sídlo essejského společenství. 2. stol. př. Kr. – 1. stol. př. Kr.

Hypothetica ap. Euseb., *Praep. Ev.* 8. 2) a 1x Plinius starší (NH 5. 17). Pozdější zpráva u Hippolyta (*Refut.* 9. 20. 13–23) se v podstatě řídí Josephem Flaviem, obsahuje však i některé informace, jež zjevně pocházejí z jiných pramenů.

Filónův popis essejců má sloužit k ilustraci jeho teze, že jen skutečně dobrý člověk je vpravdě svobodný. Odhaduje jejich počet na asi 4 000 a mluví o tom, jak žili ve vesnicích, těžce pracovali v zemědělství apod., a věnovali mnoho času společnému studiu morálních a náboženských otázek včetně výkladu svatých knih. Píše, že úzkostlivě dbali na obřadní čistotu. Měli všechnen majetek společný, zdržovali se obětování zvířat, žili v celibátu, neměli otroky, starali se o ty ze svých řad, kteří pro nemoc či pokročilý věk nemohli pracovat, nepřisahal, neúčastnil se vojenských služeb ani obchodních aktivit a vůbec pěstovali všechny ctnosti.

Pliniova zmínka se objevuje v souvislosti s popisem Mrtvého moře. Říká, že essejci žijí na jeho Z straně nad Ěn-gedí. Sidlili tam prý po mnohé generace, odmítali ženy i peníze, a přece jejich počet neklesal, neboť se k nim neustále připojovali mnozí, kteří unavili běžný život. Plinius psal v letech 73–79 po Kr., za své vědomosti o essejcích však pravděpodobně věděl starším autorům, jako je Alexandr Polyhistor (1. stol. př. Kr.).

Filónovo i Pliniovo vyprávění je idealizované a poznamenané rétorickou nadsázkou. Flaviovo (i když připustíme, že pisatel měl ze soukromých důvodů tendenci modifikovat historickou pravdu) nás překvapuje svou věrnou konkrétností a tím, že je založeno na znalostech z první ruky. Podle něj se essejci nacházeli ve všech městech Judska, včetně Jeruzaléma. Vyznačovali se pohostinností. Essejce, který přišel z daleka k jinému essejci, přijali v domě jako bratra. Většina líčení Josepha Flavia však předpokládá takový způsob života, jaký by nemohli vést lidé ve městě. Je pravděpodobné, že plně zasvěcení essejci žili v oddělených komunitách, avšak s jejich řádem udržovali kontakty přidružení členové, žijící ve městě obvyklým způsobem života.

Josephus nám poskytuje celkem podrobný popis essejského iniciačního obřadu. Předpokládal třítletý noviciát. Na konci prvního roku byl novic (již nosící bílé roucho řádu) připuštěn k rituálnímu očištění vodou, musel však čekat ještě další dva roky, než se směl účastnit společného jídla. To bylo zřejmě symbolem plného členství. Dříve než kandidát přešel z noviciátu k právoplatnému členství, musel složit řadu slavnostních slibů.

Toto líčení nám připomíná pravidla přijetí do kumránského společenství, jak je detailně uvedeno v IQS, i když se v řadě jednotlivostí liší, např. IQS mluví o dvouletém, ne třiletém noviciátu.

Podle Josepha Flavia začínal essejcův den před východem slunce ranními modlitbami adresovanými Slunci, „jako kdyby ho prosil, aby vyšlo“. Pak se podle pokynů nadřízeného věnoval určeným úkolům a pracoval téměř celé dopoledne. V poledne se členové umyli ve studené vodě a zasedli ke společnému stolu. Poté se znovu oblékli do pracovního oděvu a pokračovali v práci na stanovených úkolech do večera, kdy se opět shromáždili k jídlu.

Hippolytos ne neřká o ranní modlitbě essejců ke Slunci, podle něj „setrvávali na modlitbách od úsvitu a nepromluvili ani slovo, dokud nezazpívali píseň chvály Bohu“. Praxe popisovaná Josephem Flaviem se může týkat Sampsejců, skupiny přidružené k essej-

cům, která získala své jméno (sr. hebr. *šemeš* = slunce) z aktu vzdání holdu Slunci jako manifestaci božství. Termín essejci se ve skutečnosti často užíval k označení dost širokého okruhu skupin židovských sekt, které vznikaly vedle hlavního proudu židovského života. Jednou z nich byla téměř jistě kumránská komunita. Takových společenství, o nichž víme tak málo, jako jsme věděli o Kumráncích před nálezem r. 1947 a v dalších letech, mohlo existovat ještě několik. (*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE, *KUMRÁN)

Kdyby se jednou ukázalo, že kumránské společenství bylo společenstvím essejců, (snad těch, které Josephus odlišuje od ostatních, protože neodmítali manželství), musela by kumránská literatura, jelikož by pocházela přímo z essejského okruhu, zaujmout místo nadřazené ostatním dochovaným zprávám o essejcích. Pak by bylo správné prověřit tvrzení starověkých autorů kumránských texty, a nikoli naopak.

BIBLIOGRAFIE. C. D. Ginsburg, *The Essenes*, 1864, 1955; J. B. Lightfoot, „On Some Points Connected with the Essenes“ in *The Epistle to the Colossians*, 1879, str. 348–419; D. Howlett, *The Essenes and Christianity*, 1957; H. Sérouya, *Les Esséniens*, 1959; A. Dupont-Sommer, *Essene Writings from Qumran*, angl. překl. 1961; H. Kosmala, *Hebräer-Esener-Christen*, 1959; G. Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, 1975, str. 8–36. F.F.B.

ESTER Podle Est 2,7 měla Ester židovské jméno Hadassa („myrta“). Může jít o ekvivalent perského *stara* („hvězda“), i když zde někteří vidí spojitost s babilónskou bohyní Ištar.

Ester se vdala za Achašveróše (Xerxes, 486–465 př. Kr.). Hérodotos a Ktesias říkají, že Xerxovou manželkou byla Amestris (pravděpodobně Vašti), která jej doprovázela na výpravě do Řecka, k níž došlo po událostech z Est 1. Na cestě domů vzbudila Xerxův hněv tím, že zmrazila matku jedné z jeho milenek a téměř vyvolala povstání (Her. 9. 108n). Není divu, že si Xerxes vzpomněl na svůj původní záměr se s ní rozvést. Nyní za ni hledal náhradu a našel ji v Ester. Amestris se v době vlády svého syna Artaxerxa I. znovu dostala k moci jako královna matka a je vlastně královnou z Neh 2,6. Uvědomíme-li si, že Ester zemřela jen několik let po událostech popisovaných v biblické knize, pak nezpůsobuje chronologické zařazení obou královen potíže.

I když Ester byla statečná žena, která kvůli zachráně Židů riskovala život (4,11–17), Bible neschvaluje, že povzbudila Židy k masakrování nepřátel (k. 9). Její jednání bylo poplatné době, v níž žila. J.S.W.

ESTER, KNIHA Tato biblická kniha vypráví o tom, jak se Židovka *Ester stala manželkou perského krále a posléze zabránila rozsáhlému masakru Židů v Perské říši.

I. Základní obsahová linie

1. 1,1–22. Achašveróš zavrhne svou manželku Vašti za to, že se odmítla objevit na jeho hostině.

2. 2,1–18. Na místo Vašti je vybrána Ester, neteř Žida Mordokaje.

3. 2,19–23. Mordokaj informuje Ester o úkladech proti králi.

4. 3,1–15. Mordokaj se odmítá poklonit Hamanovi, královskému oblíbenci, který pak na určitý den naplá-

EŠKÓL

nuje masakr Židů.

5. 4,1–17. Mordokaj přesvědčuje Ester, aby se u krále přimluvila.

6. 5,1–14. Ester zve krále a Hamana na hostinu.

7. 6,1–14. Král rozkáže Hamanovi, aby vzdal veřejně poctu Mordokajovi za to, že předem upozornil na intriky.

8. 7,1–10. Při druhé hostině Ester říká králi o chystaném krveprolití; Haman umírá na kůlu, který připravil pro Mordokaje.

9. 8,1–17. Jelikož původní výnos nemůže být odvolán, vydává král nový edikt, jenž Židům dovoluje bránit se.

10. 9,1–19. Židé toho využívají a pobíjí své nepřátele.

11. 9,20–32. Záchrana se bude připomínat o svátcích púrim.

12. 10,1–3. Mordokaj zaujímá první místo po králi.

II. Autorství a doba vzniku

Kniha byla napsána po smrti Achašveróšové (1,1). Ztotožníme-li Achašveróše s Xerxem, líčí děj po r. 465 př. Kr. Někteří Židé považují za autora Mordokaje, což naznačují zmínky v 9,20.32. Mnoho z jejího obsahu mohlo být vloženo do královských análů (viz 10,2 a snad i 6,1). To by vysvětlovalo vynechání Božího jména, ačkoli zmínka o postu za Ester v 4,16 jistě předpokládá i modlitbu a v 4,4 je formulováno učení o prozřetelnosti.

Je důležité, že ř. verze Ester obsahují 107 dalších veršů, kde se Boží jméno objevuje. Jsou součástí Apokryfů. Ve skutečnosti je v ř. jejich pořadí takovéto: 9,2–12,6; 1,1–3,13; 13,1–7; 3,14–4,17; 13,8–15,16; 5,1–8,12; 16,1–24; 8,13–10,3; 10,4–11,1. Ve 14,1 se uvádí r. 114 př. Kr., což může být datum, kdy byl pořízen ř. překlad či rozšířená verze.

III. Autentičnost

Ačkoli někteří vědci (např. R. H. Pfeiffer) považují celou knihu za smyšlenou, další vykladači souhlasí s výrokem H. H. Rowleye, že autor, „jak se zdá, měl přístup k některým dobrým pramenům informací o věcech týkajících se Persanů a jádro příběhu může být starší než samotná kniha“ (*Growth of the Old Testament*, str. 155). Příběh jako takový nepotvrdily žádné perské záznamy a mnozí pochybují o tom, že jej lze zasadit do rámce perské historie, kterou doposud známe.

Král Achašveróš se obvykle ztotožňuje s Xerxem (486–465 př. Kr.), i když ho někteří (např. J. Hoschander a A. T. Olmstead) považují za Artaxerxa II. (404–359 př. Kr.). Je-li jím Xerxes, pak máme vysvětlení pro podivnou mezeru mezi 3. rokem (1,3) a 7. rokem (2,16), protože v letech 483–480 př. Kr. připravoval a realizoval invazi v Řecku. Hérodotos (7. 114; 9. 108n) uvádí jméno Xerxovy manželky Amestris, od sekulárních historiků však nevíme, zda jich neměl více. Ačkoli si měl podle Hérodota (3. 84) perský král vybrat manželku z jedné ze sedmi šlechtických rodin (sr. Est 1,14), bylo možné se těmto pravidlům vyhnout. Xerxes by se jistě nerozpokoval vzít si za manželku kteroukoli ženu podle své volby.

Autor knihy se údajně dopouští v 2,5n neomluvitelné chyby, když popisuje, jak *Mordokaje r. 597 př. Kr. zajali. V té době by mu totiž mělo být už 120 let. Avšak na základě principu, že přednost má vždy překlad dávající smysl, lze vztáhnout slovo o přestěhování v 6. verši na Mordokajova pradědečka Kiše (v.

5), což hebrejšтина umožňuje.

Další údajné nepravděpodobnosti jsou většinou záležitostí subjektivního názoru. Tak např. je otázkou, zda by se *Haman pokusil vyhubit celou židovskou rasu jen proto, že mu jeden člověk nevzdal čest? Je pravděpodobné, že by mu to král dovolil? Stanovil by Haman datum krveprolití tak dlouho dopředu? Tato kritika ovšem svědčí o neznalosti lidské přirozenosti. Masakry a války mnohokrát vypukly jen kvůli zraněné pýše několika málo jednotlivců. Perští králové se dali snadno ovlivnit svými oblíbenci a v tomto případě Haman představil Židy jako zrádce (3,8). Haman je vyličen jako velmi pověřivý člověk a datum masakru stanovil podle toho, který den byl losem označen za šťastný (3,7). 25 m vysoký sloup (7,9) také představuje typickou ukázkou výstřednosti zpupného a mocného člověka, zatímco částku deset tisíc talentů stříbra (1 miliarda Kč), kterou nabídl králi v 3,9 jako úplatek, lze sotva brát vážně. Král si mohl vše vyložit tak, že velká část židovského majetku přijde do královské pokladny, a s orientální zdvořilostí odvětil, že si je Haman může ponechat (3,11). Oběma přitom bylo jasné, že pokud král dostane podstatnou část kořisti, přimhouří oko nad tím, co si Haman nechá pro sebe.

Zmínku si zaslouží jeden atypický výklad této knihy. Jde o předpokládaný mytologický původ, postulovaný Zimmerem a Jensenem. Ester je údajně bohyně Ištar, Mordokaj Marduk, Haman zase élamské božstvo Humman a Vaši élamská bohyně Mašti. Příběh se tak může týkat konfliktu mezi élamskými a babylónskými bohy. Bylo by ovšem neobvyklé, kdyby Židé použili polyteistického příběhu či kulturní ceremonie k tomu, aby vysvětlili původ židovského svátku. Dokonce i kdyby se ukázalo, že svátek *púrim byl původně pohanským obřadem, musel by se jeho vznik vysvětlit jinak a je nepravděpodobné, že by jména bohů a bohyně zůstala beze změny. Přesto nelze vyloučit, že jména postav v knize Ester mají nějakou souvislost se jmény bohů a bohyně, protože známe i jiné příklady, kdy Židé dostali zvláštní jména, která obsahovala jména božstev, např. Dn 1,7; Ezd 1,8. Kromě toho se ještě o jednom Mordokajovi zmiňuje Ezd 2,2. Est 2,7 dokládá, že Ester je druhé jméno.

BIBLIOGRAFIE. L. B. Paton, *Esther*, ICC, 1908; J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History*, 1923; B. W. Anderson, *The Book of Esther*, Introduction and Exegesis, in *IB*, 3, 1951; J. S. Wright, „The Historicity of the Book of Esther“, in *New Perspectives of the Old Testament*, ed. J. B. Payne; C. A. Moore, *Esther*, AB, 1971. j.s.w.

EŠKÓL

1. Bratr Mamreho a Anéra. Všichni tři byli spojeni smlouvou s Abramem, když pobýval v Chebrónu, a podíleli se na záchraně Lota (Gn 14,13–24).

2. Údolí, z něhož Mojžíšem vyslaní zvědové přinesli veliký vinný hrozen (hebr. *eškól*), typickou ukázkou plodnosti země (Nu 13,23n; 32,9; Dt 1,24). Tradičně se má za to, že se nachází několik km S od Chebrónu (již Jeroným, *Ep.* 108. 11 = *PL* 22. 886), kde jsou i dnes vinice proslavené kvalitou svých hroznů.

Někteří vědci dávají přednost umístění J od Chebrónu (Gray, Noth), avšak i když z texty neurčují jasné lokalizaci, zdá se nepravděpodobné, že by zvědové pokračovali na S od Chebrónu do údolí Eškól (Nu 13,22n).

BIBLIOGRAFIE. G. B. Gray, *Numbers*, ICC, 1903, str.

142n; P. Thomsen, *Loca Sancta*, 1907, str. 62; *IDB*, 2, str. 142.

G.T.M.

G.I.D.

EŠTAÓL, EŠTAÓLCI (*'eštā'ól*, od slovesa *šā'al* = žádat). Město v nížině na Z od Jeruzaléma, ztotožňované s dnešním Ešva'. Patfílo jak k území Judy (Joz 15,33), tak k Danu (Joz 19,41), což je anomálie, částečně vysvětlitelná pohyblivostí hranice. Tuto skutečnost lze přičíst Emorejčům (Sd 1,34) a také tlaku Pelíšťejců. Eštaólcí se počítají mezi Kálebovce (1 Pa 2,53), tradičně spojované s Judou.

Právě u Eštaólu byl Samson z Danovské čeledi poprvé ponoučen Hospodinovým duchem (Sd 13,25), zde byl také později pohřben v hrobě svého otce (Sd 16,31). Z Eštaólu a sousední Soreje vyšli Danovci pátrat po místě, kde by se mohli usadit (Sd 18,2.11).

A.E.C.

ÉTAM

1. Místo v kopcovité krajině Judy, přestavěné Rechabeámem (2 Pa 11,6), pravděpodobně zmíněné v 1 Pa 4,3 a v LXX v Joz 15,59 (*Aitan*). Jeho poloha se obvykle ztotožňuje s dnešním Chirbet el-Ĥoḥem, asi 10,5 km JJZ od Jeruzaléma.

2. Vesnice na území Šimeónovců (1 Pa 4,32). Poloha není známa, někteří badatelé pokládají toto místo za shodné s 1.

3. Jeskyně (*s' 'p sela'* = skalní stráž), kde se Samson ukryl před Pelíšťejci (Sd 15,8.11). Lokalizaci neznáme, musí se však nacházet v Z Judsku.

4. Tábor Izraelců někde na suezské šíji (Ex 13,20; Nu 33,6n). Na jeho přesné poloze se odborníci neshodují. Müller naznačuje spojení s eg. bohem Atumem; Naville navrhuje Edóm; Clédat, Gauthier, Bourdon, Lagrange, Abel a Montet je spojují se staroeg. slovem *ḥtm* = pevnost, což je jméno, které bylo dáno několika místům. Žádný z těchto návrhů se nezdá příliš pravděpodobný. Staroeg. *ḥtm* spíše označuje hraniční město Sile. (*TÁBOR U MOŘE)

BIBLIOGRAFIE. *KB*, str. 699; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 321.

T.C.M.

C.D.W.

ÉTAN (hebr. *'étān* = trvalý, starobylý). Moudrý muž z doby Šalomounovy, známý jako Étan Ezrachejský, z pokolení Judova, zmíněný v 1 Kr 5,11, v nadvise Ž 89 a snad v 1 Pa 2,6, pokud Zerach považujeme za formu slova „Ezrach“.

O dalších dvou mužích tohoto jména se krátce zmiňuje 1 Pa 6,42 (snad totožný s *Jedútünem) a 1 Pa 6,44; 15,17.

J.D.D.

ETIKA, BIBLICKÁ

I. Charakteristický princip

Zvláštnost biblického etického učení je dobře ilustrována již samým odvozením slov „etika“ a „morálka“. Obě pocházejí z kořenů (ř. i lat.), které znamenají „zvyk“. Z toho vyplývá, že pokud děláme to, co je zvykem, chováme se eticky správným způsobem. Uvědomujeme si věci, jež se obvykle dělají, a z toho usuzujeme, že je máme také dělat.

V ostrém protikladu k tomuto přístupu má biblická

etika za svůj střed Boha. Namísto jednání podle názoru většiny či přizpůsobování se obvyklému zvykovému chování nás Písmo vede k tomu, abychom při hledání morálního vodítka začínali u Hospodina a jeho požadavků – ne u člověka a jeho obyčejů. Tento ústřední jednotlivý princip je v Bibli vyjádřen mnoha způsoby:

1. *Měřítka dobra je osobní*. Chceme-li zjistit povahu dobra, Písmo nás směřuje k osobě samotného Boha. Pouze on je dobrý (Mk 10,18) a jen jeho vůle vyjadřuje, „co je dobré, Bohu milé a dokonalé“ (Ř 12,2). V Sinajské poušti Jahve Mojžíšovi slibil: „Všechna má dobrota přejde před tebou“ (Ex 33,19). Toto zaslíbení pak bylo naplněno zvláštním zjevením Božího charakteru (Ex 34,6n). Na rozdíl od každého jiného učitele morálky je Hospodin dokonale důsledný. On je totožný se svou vůlí.

2. *Zdrojem morálního poznání je zjevení*. Podle Bible nedocházíme k poznání dobra a zla díky filozofickému zkoumání, ale přijetím Božího zjevení. Apoštol Pavel píše, že poznání Boží vůle (které je totožné s rozeznáním toho, co je správné) přichází skrze znalost Božího zákona (Ř 2,18). Zatímco tedy filozof morálky zkoumá svá fakta, aby získal rozumný závěr, pisatelům Bible dostává, že vyhlásí zjevenou Boží vůli, aniž by měli pocit, že své úsudky musí nějak ospravedlňovat.

3. *Morální učení je formulováno jako příkaz, ne jako prohlášení*. Z vnějšího hlediska nejvíce překvapující rozdíl mezi Bibli a sekulární učebnicí etiky představuje způsob, jakým je morální učení předáváno. Chceme-li najít zdůvodněné argumenty pro etické požadavky Písma, musíme téměř výlučně sáhnout po mudroslovné literatuře SZ (sr. Př 5,1nn). Jinde jsou morální požadavky prostě předkládány bez rozumného opodstatňování. Filozof, který nepodloží své názory dobrým odůvodněním, nemůže očekávat, že ho budou lidé brát vážně. Pisatelé Bible však věřili, že sdělují Boží vůli, tudíž necitili potřebu morální příkazy logicky zdůvodňovat.

4. *Základním etickým požadavkem je jednat podle Božího příkladu*. Bůh sám ve své osobě zahrnuje všechno dobro, a proto by podle Bible mělo být nejvyšším ideálem člověka jednat stejně jako on. To je vyjádřeno SZ opakovaným důrazem „Buďte svatí, neboť já jsem svatý“ (Lv 11,44n atd.) a ve způsobu, jakým jsou k popisu Božího charakteru a jeho morálního nároku na člověka užity velké smluvní výrazy jako *ḥesed* = trvalá láska a *'mīnā* = věrnost. Stejně téma zaznívá i v NZ. Ježíš říká, že křesťan musí prokázat milosrdenství svého nebeského Otce, a dokonce i jeho dokonalost (L 6,36; Mt 5,48). A protože Kristus je „výraz Boží podstaty“ (Žd 1,3), volání k jeho napodobení zní se stejnou silou (sr. 1 K 11,1). Stáváme se napodobiteli Otce, zjeme-li Synovu lásku (Ef 5,1n).

5. *Víra a etika jsou neoddělitelné*. Žádný pokus oddělit morální pravidla Bible od jejího náboženského učení neuspěje. Jelikož je biblická etika teocentrická, odstranění věroučného základu ztrácí morální učení Písma věrohodnost (např. Blahoslavenství, Mt 5,3nn). Mezi vírou a etikou existuje podobný vztah jako mezi základy a stavbou. Např. morální požadavky Desatera jsou založeny na skutečnosti Božího vykypujícího jednání (Ex 20,2), mnoho z Ježíšova etického učení je odvozeno z náboženských předpokladů (sr. Mt 5,43nn). Stejný princip rovněž dobře ilustruje literární struktura Pavlových listů. Nejenže apoštol předkládá zvláštní příklady morálního učení, postaveného na zá-

ETIKA, BIBLICKÁ

kladě víry (např. 1 K 6,18nn; 2 K 8,7nn; Fp 2,4nn), nýbrž také své dopisy podobně utváří. Pečlivě vysvětlená hlavní teologická část listu se stává pramenem pro jasný etický závěr (sr. obzvláště Ř, Ef, Fp). Křesťanská etika vyplývá z křesťanského učení a jedno od druhého nelze oddělit.

II. Starý zákon

1. *Smlouva.* Smlouva, kterou Bůh prostřednictvím Mojžíše uzavřel s Izraelem (Ex 24), měla přímý a dalekosáhlý význam. Téma celého morálního učení SZ je obzvláště stanoveno základním tónem milosti, který poprvé zazněl při Hospodinově volbě smluvního partnera (Dt 7,7n; 9,4).

Boží milost poskytuje hlavní motiv pro poslušnost přikázání. Nabádání k bázní Boží ve SZ v žádném případě nechybí (sr. Ex 22,22nn), ale stimulaci k dobremu jednání mnohem častěji poskytuje milost. Lidé jsou jako partneři Boží smlouvy vyzýváni k tomu, aby odpověděli na jeho předchozí čin nezasloužené lásky. Mají činit Boží vůli spíše z vděčnosti za jeho milost, a ne se v hrůze podřizovat pod hrozbou trestu. Proto je třeba vlídně zacházet s otroky, protože Bůh vlídně naložil s hebrejskými otroky v Egyptě (Dt 15,12nn). Obchodníci nemají podvádět při vážení, ale raději si připomenout, že to byl Bůh spravedlnosti, kdo vykoupil jejich předky (Lv 19,36). S cizinci se má zacházet se stejnou laskavostí, jakou Bůh prokázal svému lidu – „neboť jste byli cizinci v zemi egyptské“ (Lv 19,33n). Stručně řečeno, požadavek Boží smlouvy zní: „Dbejte na mé příkazy a jedněte podle nich“, protože „já jsem Hospodin... Vyvedl jsem vás z egyptské země, abych vám byl Bohem“ (Lv 22,31nn).

Smlouva vzbudila v Izraeli též silné vědomí solidarity. Umožnila nejen spojení jednotlivce s Bohem, ale uvedla všechny účastníky smlouvy do jediného společenství (sr. jazyk, který Pavel užívá k popisu účinku nové smlouvy v Ef 2,11nn). Živě tento princip ilustruje obraz „těla a kostí“, který se v Bibli několikrát opakuje. Nejprve při popisu vztahu mezi dvěma lidmi v Gn 2,23, potom se jím vyjadřuje vztah jednotlivce a širší rodiny (Sd 9,1n), oddanost národa svému vůdci (2 S 5,1) a později vztah Žida k celé jeho rase (Ř 11,14 – KP). Platilo tedy, že když jeden člověk přestoupil určité Boží přikázání, mělo na jeho hříchu účast celé společenství (Joz 7,1nn), a když se jednatel dostal do svízelné situace, všichni ostatní měli povinnost pomoci mu.

Odtud pramení silný důraz, který SZ klade na sociální etiku. Společná solidarita vedla přímo k zájmu o bližního. V úzkém společenství byl každý jednatel důležitý. Chudý měl stejná práva jako bohatý, protože oba spadali pod tutéž smlouvu. Slabší členové společnosti se těšili zvláštní ochraně (sr. pravidla v Ex 22 a 23 a jejich opatření, co se týče vdov, sirotků, cizinců a chudých).

2. *Zákon.* Smlouva poskytla kontext pro to, aby Hospodin vydal zákony. Z toho vyplývá, že zvláštním rysem SZ pravidel byl důraz na zachování správných vztahů. Hlavním zájmem nebylo postavit plot kolem abstraktních etických ideálů, nýbrž stmelit dobré vztahy mezi lidmi navzájem a mezi lidmi a Bohem. Z toho důvodu je většina příkazů formulována ve druhé osobě, a ne ve třetí. Proto také ti, kdo byli pod Zákonem, zaujali silně pozitivní a vřelý postoj vůči zákonodárci (sr. Ž 19,7nn; 119,33nn.72) a rozpoznali, že nejvážnějším důsledkem porušení pravidel není něja-

ký materiální trest, ale následně narušení vztahů (sr. Oz 1,2).

Jádro právního řádu spočívá v Deseti přikázáních (Ex 20,3nn; Dt 5,7nn), která sledují to, co je ve vztazích nejpodstatnější. Žádný sumář nemůže obsahovat víc. Předkládají základní a svatá pravidla pro viru, bohoslužbu a život – uctívání Boží svatosti, jeho jména a jeho dne, posvátnost manželství a rodiny, života, majetku a pravdy. Přikázání jsou dána v kontextu vykoupení (Ex 20,2) a jejich závaznost se s příchodem Krista nevyčerpává (Mt 5,17nn; Ř 13,9; Jk 2,10n).

Desatero je ovocem Božího díla spásy a současné je hluboko vkořeno ve stvořitelských nařízeních z Gn 1 a 2. Jde o ustanovení o plození a o zodpovědném spravování ostatního tvorstva (Gn 1,28), o sabatu (Gn 2,2n), o práci (Gn 2,15) a o manželství (Gn 2,24). Společně se dotýkají všech hlavních oblastí lidského života a jednání a poskytují základní vodítka pro ty, kdo usilují o životní styl, který by byl v souladu s představou Stvořitele.

Pád člověka do hříchu tato ustanovení nijak nezrušil. Jejich trvalou platnost potvrzují další části Písma (sr. Gn 3,16.19; 4,1n.17.25; 5,1nn; 9,7). Pád však vnitřně ovlivnil konkrétní obsah SZ pravidel. Kromě trestních nařízení bylo zapotřebí i nových opatření k vypořádání se s radikálně novou situací, kterou hřích navodil. Skutečnost, že Mojžíš připustil rozvod, je toho dobrým příkladem (Dt 24,1nn). Z Boží strany se však jednalo pouze o ústupek manželským vztahům, které bylo vážně poškozeny hříchem, nikoli o anulování jeho stvořitelského ustanovení o manželství (Gn 2,24; sr. Mt 19,3nn). Zde, stejně jako všude jinde, si musíme dát pozor na to, abychom si nepletli Boží toleranci se schvalováním, a stejně tak musíme vždycky jasně rozlišovat mezi biblickou etikou a nějakým v Písmu zaznamenaným problematickým jednáním Božího lidu.

3. *Proroci.* Prorokům 8. století se přirodně říkalo „zastánci smlouvy“. Od Mojžíšových časů se sociální podmínky dramaticky změnily. Amosovi současníci měli jak letní, tak zimní domy. Obchod kvetl. Existovaly finanční spekulace a půjčování peněz ve velkém měřítku. S cizími mocnostmi byla uzavírána spojevná a probíhala kulturní výměna. Při zběžném pohledu poskytoval smluvní právní řád těm, kdo zápasili s morálními dilematy tak velmi odlišného prostředí, jen málo pomoci. Úkolem proroků však bylo vykládat Zákon, pronikat při tom až k jeho základním principům a aplikovat je na konkrétní morální problémy své doby.

Tlumočili zejména hluboký zájem Zákona o sociální spravedlnost. Amos a Ozeáš přesně interpretovali ducha právních předpisů v péči o chudé a brojili proti těm, kdo prodávají ubožáka „pro pár opánků“, přijímali úplatky, užívali falešné váhy a míry či jinak utlačovali nemajetné (Am 2,6; 5,12; Mi 6,11). Izajáš a Ozeáš zvlášť horlivě vystupovali proti lidem, kteří se pokoušeli skrýt svá morální selhání za fasádu náboženské poslušnosti (Iz 1,10nn; Oz 6,6). Bohu se dělá ze svátků a postních dnů špatně, když bují nepravost a nespravedlnost (Am 5,21nn). Pokorně chodit s Bohem znamená činit spravedlnost a prokazovat milosrdenství (Mi 6,8).

Proroci také napravovali každou nerovnováhu, již mohlo dodržování právního řádu smlouvy vyvolat. Důraz Zákona na společnou odpovědnost mohl v myslích některých lidí zastřít povědomí odpovědnosti osobní. Obzvláště Ezechiel se snažil ukázat, že

v Božích očích každý jednotlivce zodpovídá za to, co dělá. Nikdo nemůže prostě shodit vinu za špatné jednání na své genetické dědičtvi a na okolnosti (Ez 18,20nn). Jindy zase zvláštní Boží smluvní zájem o Izrael vyvolal v některých lidech nezdravý druh nacionalismu, který vedl k odmítnutí cizinců. Proroci volali po nezbytné nápravě a trvali na tom, že Boží morální měřítko se má uplatňovat nestranně. Jeho láska se týká Etiopana stejně jako Izraelce (Am 9,7). Izrael pak neunikne soudu za svůj hřích tím, že by se dovolával svého zvláštního postavení Božího lidu. Ámos dokonce říká, že výsadní poznání Boha s sebou nese zvláštní odpovědnost a větší riziko (Am 1,1–3,2).

Velikost hříchů a rozsah propasti mezi svatým Bohem a hříšným člověkem na proroky silně působily (sr. Abk 1,13; Iz 6,3nn). Věděli, že bez mimořádného činu Boží milosti nemůže být přes tuto propast zbudován žádný most (sr. Jr 13,23). Obnova člověka závisí na aktivitě Božího Ducha (Ez 37,1nn) a na novém druhu smluvního Zákona, který napíše sám Hospodin do lidských srdcí (Jr 31,31nn).

III. Nový zákon

1. *Evangelia.* Ježíš má k SZ morálnímu Zákonu velký respekt. Nepřišel ho zrušit, ale naplnit (Mt 5,17nn). On sám však neucil jako zákonodárce. Ačkoli vyjádřil mnoho ze svého morálního učení v imperativních (např. Mt 5,39nn; Mk 10,9) a učil s autoritou zákonodárce (sr. Mt 7,24nn; Mk 1,22), nebylo jeho cílem předložit vyčerpávající kodex pravidel pro morální život. Právo přikazuje či zakazuje určité věci, Pánu Ježíši však více záleželo na tom, aby obecně ukázal a ilustroval charakter Boží vůle. Zákon se zabývá jednáním, Boží Syn však daleko více poukazuje na charakter a motivy, které jednání inspirují.

Kristovo znítení požadavků Zákona je dobře vidět v Kázání na hoře. Zákon zakazoval vraždu a cizoložství. Ježíš (aniž by zlehčil přikázání) ukázal na myšlenky a postoje, je jež se za tímto činy skrývají. Učil, že pokud v sobě člověk žije nenávist vůči svému bližnímu nebo žádostivě pohlíží na jeho manželku, nemůže se vyhnout morálnímu obvinění tvrzením, že literu Zákona neporušil (Mt 5,21n.27n). Blahoslavenství, kterými Kázání začíná (vv. 3nn), potvrzují totéž. Nepředstavují seznam pravidel, ale řadu gratulací adresovaných těm, jejichž život je příkladem zbožných postojů. Ježíš odsuzuje hlavně hříchy ducha, ne těla. Překvapivě málo např. mluví o nesprávném sexuální jednání. Při dvou příležitostech, kdy byl na sexuální hřích upozorněn (L 7,37nn; J 8,3nn), záměrně obrací pozornost na špatné motivy žalobců. Ta nejpršnější napomenutí si vyhradil pro špatné postoje mysli a srdce – morální slepotu, necitelnost, pýchu atd. (Mt 7,3nn; Mk 3,5; L 18,9nn).

Kristův přístup k lásce je další ilustrací toho, jakým způsobem posílil a rozvinul SZ učení. Obě části jeho známého shrnutí Zákona (Mk 12,28nn) pocházejí přímo ze stránek SZ (Dt 6,4; Lv 19,18). Svým radikálním výkladem druhého z těchto přikázání důrazně zavrhil rasové předsudky mnohých svých současníků. „Milování bližního“ bylo příliš často chápáno jako „milování bližního v rámci smlouvy Boží s Izraelem – a pouze jeho“. Podobenství o milosrdném Samařanovi (L 10,29nn) jasně ukázalo, že láska k bližnímu se musí vztahovat na každého člověka v nouzi, bez ohledu na rasu, vyznání či kulturu. Tak Ježíš učinil požadavek lásky obecně platným.

Rozšířením pojmu lásky k bližnímu také Kristus

zdůraznil milost, která je zvláštním rysem této lásky. Ostatní druhy milování – o všech se v NZ mluví pozitivně – jsou buď reakcí na něco atraktivního v milovaném člověku (tak je tomu při tělesné touze a při přátelství), nebo se omezují na členy určité skupiny (např. rodina). Ježíš učí, že pravá láska k bližnímu jedná nezávisle na tom, zda je dotyčná osoba hodna lásky. Vzbuzuje ji potřeba, nouze, a ne zásluha. Nečeká na zisk, na to, že bude oplácena (L 6,32nn; 14,12nn). Není ani omezena na určitou skupinu. Tím vším odráží lásku Boží (J 3,16; 13,34; L 15,11nn; sr. Ga 2,20; 1 J 4,7nn).

Když bohatý mládenec se zájmem reagoval na Ježíšovo shrnutí Zákona, odpověď Božího Syna zněla „nejsi daleko od království Božího“ (Mk 12,34). Láska tedy představuje nejen vrchol Božího zákona, ale také vstupní bránu do jeho království. Kristovo učení o království je plně etického významu: do království vstupují ti, kdo se podřizují Boží vládě; když jeho království přichází, uskutečňuje se jeho vůle; těm, kteří jsou v jeho království, poskytuje Bůh své vladařské vedení a moc ke správným etickým rozhodnutím a jejich praktickému uskutečnění.

Právě tato nadpřirozená morální moc dává smysl některým Ježíšovým jinak neuskutečnitelným nárokům (sr. Mt 5,48). Nebyl triumfalista (s královstvím je spojen i pokání – Mk 1,15), ale většina jeho morálních požadavků je adresována těm, kdo už patří do království. Je v nich obsaženo ujištění, že všichni, kteří se poddají Boží vládě, mohou mít podíl na jeho moci a proměnit svá etická přesvědčení v činy.

Protože Království se v Kristu stalo již přítomnou skutečností, je moc a vedení Krále dostupné právě zde a nyní. Současně však v jistém smyslu má ještě přijít a přichází, a proto obsahuje Ježíšovo morální učení také soustavnou naléhavost. Až bude Boží vláda nad lidmi zjevena plně, dojde k soudu, a jenom blažen by ignoroval varování, jež ve zvěsti o Království zaznívá (sr. L 12,20). Taktó evangelium volá k pokání (Mt 4,17).

2. *Zbytek Nového zákona.* Jak se dá právem očekávat, epištoly poskytují jasnou paralelu k morálnímu učení Evangelii, i když Ježíšovy výroky citují překvapivě málo (sr. 1 K 7,10; 9,14). Protože jsou však psány jako praktické odpovědi na naléhavé otázky v životě sborů, tón jejich morálního učení je lehce odlišný. Z Evangelii by se zdálo, že Kristus učil hlavně obecným principům a na posluchačské nechal, aby je sami aplikovali. Na druhé straně v epištolách jsou často aplikace vyjádřeny velmi konkrétně. Sexuální hřích je např. analyzován velmi podrobně (sr. 1 K 6,9; 2 K 12,21) a podobně detailně jsou probírány i hříchy, jichž se dopouštíme při řeči (sr. Ř 1,29n; Ef 4,29; 5,4; Ko 3,8; Jk 3,5nn).

Dalším odlišným rysem etického učení epištol je opakování tzv. kodexu domácnosti (Ef 5,22nn; Ko 3,18n; 1 Tm 2,8nn; Tt 2,2nn; 1 Pt 2,18nn). Jedná se o krátké pasáže vyučující správným vztahům, především v manželství, doma a v práci. Jejich tón je pozoruhodně konzervativní, stejně jako v paralelních odřizcích o vztahu věřících ke světským autoritám (sr. Ř 13,1nn; Tt 3,1; 1 Pt 2,13n). I když prvotní křesťanské společenství nadšeně očekávalo příchod Božího království, intenzita jeho touhy je nevedla k odmítnutí základních struktur moci, na nichž spočíval život společnosti. Dokonce i v knize Zjevení, kde je závoj apokalyptického jazyka, zakrývající Janovo odsouzení světské vlády Říma, nesmírně tenký, nejsou svatí vo-

ETIOPIE

láni ke vzpouře, nýbrž k mučednictví. Přesto však můžeme v NZ najít zárodek sociální změny, zvláště když se setkáváme s výzvami, aby křesťané o sebe v církvi navzájem pečovali (sr. Ga 3,28).

Téma Království nehraje v epistolách tak klíčovou roli jako v Evangelích, zjišťujeme tu však stejný důraz – člověk k morálnímu životu potřebuje Boží vedení a moc. Pavlovými slovy řečeno, jednota s Kristem (2 K 5,17) a vnitřní přebývání Ducha (Fp 2,13) pozvedají křesťanův život na novou úroveň. Vykoupený věřící sycený Božím slovem (Žd 5,14) získává schopnost ostřeji rozlišovat dobré a zlé (sr. Ř 12,2) a přebývajícím Duch mu dává novou moc dělat to, o čem ví, že je dobré.

Někdy se říká, že (obzvlášť) Pavel svou vzpourou proti židovskému legalismu a důvěrou v to, že moc Ducha vyucí a promění křesťanského věřícího, vlastně tvrdil, že je SZ v Kristu zastaralý. Jistěže v epistolách existují určité oddily, které, vzaty samy o sobě, mohou takový názor naznačovat (např. Ga 3,23nn; Ř 7,6; 10,4; 2 K 3,6). Musíme si však uvědomit, že Pavel užívá slova „zákon“ různým způsobem. Tam, kde jím vyjadřuje zkratku slovní vazby „ospravedlnění ze Zákona“ (např. Ř 10,4), jasně považuje život ze Zákona za zastaralý a pro křesťany dokonce za nebezpečný. Ovšem v místech, kde tento výraz uplatňuje prostě ve smyslu vystižení Boží vůle (např. Ř 7,12), je mnohem pozitivnější. Bez rozpaků cituje Desatero (např. Ef 6,2n) a svobodně píše o principu zákona, který působí v křesťanském životě (Ř 8,2; 1 K 9,21; Ga 6,2; sr. Jk 1,25; 2,12). Zde, stejně jako na jiných místech, zapadá učení NZ do starozákonního. Nakolik Zákon obsahuje Boží základní morální požadavky, natolik si zachovává svou platnost, protože jen Bůh sám svou osobou a vůlí vyjadřuje všechno to, co je dobré a správné.

BIBLIOGRAFIE. A. B. Bruce, *The Ethics of the Old Testament*, 1909; C. H. Dodd, *Gospel and Law*, 1951; W. Eichrodt, *The Theology of the Old Testament*, 2, 1967; D. H. Field, *Free To Do Right*, 1973; N. L. Geisler, *Ethics*, 1971; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957; W. Lillie, *Studies in New Testament Ethics*, 1961; T. W. Manson, *Ethics and the Gospel*, 1960; L. H. Marshall, *The Challenge of the New Testament Ethics*, 1966; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957; A. Nygren, *Agape and Eros*, 1953; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, 1965; G. F. Thomas, *Christian Ethics and Moral Philosophy*, 1955; A. R. Vidler, *Christ's Strange Work*, 1963; J. W. Wenham, *The Goodness of God*, 1974; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*, 1972.

D.H.F.

ETIOPIE Biblická Etiopie (ř. *Aithiōps* = spálená tvář, sr. Jr 13,23), osídlená potomky *Kúše (Gn 10,6), je součástí Nubijského království, sahajícího od Asuánu (*Sevéna) na J k přítoku Nilu poblíž Chartúmu. V prehistorické době sem vtrhl Hamit z Arábie a Asie, později byla Etiopie 500 let ovládnuta Egyptem, počínaje 18. dynastií (kolem r. 1500 př. Kr.). Spravoval ji vícekrát („Kúš, syn krále“), který vládl Africké říši, vedl armádu v Africe a řídil nubijské zlaté doly.

Etiopané, jejichž hlavním městem byla Napata, ležící poblíž čtvrtého kataraktu, se během 9. stol. účastnili nejméně jednoho loupežného nájezdu na Palestinu, ale utrpěli od krále Ásy porážku (2 Pa 14,9–15). Rozkvět Etiopie začal někdy kolem r. 720 př. Kr., kdy

Pianchi využil vnitřních sporů v Egyptě a stal se jeho prvním přemožitelem v tomto tisíciletí. Etiopští vládci (25. dynastie) spravovali údolí Nilu asi 60 let. Zdá se, že jeden z nich, Taharka, byl Chizkijášův spojenec a pokusil se zabránit Sancheribově invazi (2 Kr 19,9; Iz 37,9; J. Bright, *History of Israel*², 1972, str. 296nn probírá chronologické problémy uvedeného vyprávění). Na 3,9 naznačuje slávu tohoto období: „Etiopie byla jeho (Egypta) silou“. Invaze Aššurbanipala a Esarchaddóna uvrhla etiopsko-egyptské království do vazalského postavení. Zničení Théb (663 př. Kr.; Na 3,8–10) způsobilo totální úpadek. Tím se naplnila Izajášova prorocká symbolika (20,2–6).

Etiopské jednotky neúspěšně bojovaly ve vojsku faraona Néka u Karkemíše (605 př. Kr.; Jr 46,2.9). Kambýses dobyl Egypt a podrobil Etiopii pod nadvládu Peršanů; Est 1,1; 8,9 zmiňují Etiopii jako nejvzdálenější perskou provincií na JZ, bibliční pisatelé ji někdy užívají jako symbol neomezeného dosahu Boží svrchovanosti (Ž 87,4; Ez 30,4nn; Am 9,7; Sf 2,12). „Z druhé strany Kúšských rek“ (Sf 3,10), „při řekách Kúše“ (Iz 18,1) se může týkat S Habeše, kde se spolu s jinými Semity z J Arábie zřejmě usadili i židovští kolonisté. Letopisce si je vědom těsného vztahu mezi Etiopií a J Arábií (2 Pa 21,16).

Ve Sk 8,27 se slovo „etiopský“ vztahuje na nilské království *Kandaky, etiopské královny, která vládla v Meroe, kam bylo hlavní město přemístěno v perské době. Současní Etiopané (Habešané) si biblické zmínky o Etiopii přivlastnili a považují obrácení *etiopského eunucha za naplnění Ž 68,32.

BIBLIOGRAFIE. E. A. W. Budge, *History of Ethiopia*, 1928; E. Ullendorff, *The Ethiopians*, 1960; *idem*, *Ethiopia and the Bible*, 1968; J. Wilson, *The Burden of Egypt*, 1951.

D.A.H.

ETIOPSKÁ ŽENA Stala se manželkou Mojžíše, jenž byl za tento krok kritizován Áronem a Mirjam (Nu 12,1). Jelikož poslední zmínku o Sipoře, Mojžíšově manželce, nacházíme po porážce Amáleka (Ex 17), kdy ji přivedl její otec Jitro zpět k Mojžíšovi (Ex 18), je možné, že brzy nato zemřela. Mojžíš si pak vzal za svou druhou manželku Kúšanku, pokud ovšem neměl ženy dvě. „Kúšanka“ obvykle znamená „Etiopanka“ (sr. *Kúš, *ETIOPIE). Je-li tomu tak, zřejmě opustila Egypt spolu s Izraelci a jejich přívrženci. Existuje ovšem možnost odvozovat slovo „Kúšanka“ od hebr. Kúšanu, spojeného s Midjánem (Abk 3,7), a v tom případě by tato žena mohla být z rodu příbuzného Jitrovi a Sipoře.

K.A.K.

ETIOPSKÝ EUNUCH Vysoký úředník (*dynastēs*), správce pokladů *Kandaky, etiopské královny, jenž se obrátil prostřednictvím Filipovy služby (Sk 8,26–40). Ve starověku nebylo nic neobvyklého, jestliže *eunuchové, kteří běžně pečovali o harém, dosáhli vlivného postavení.

Patřil s největší pravděpodobností mezi „bohobojné“, protože se kvůli své rase a kastraci nemohl aktivně zúčastňovat židovských obřadů (Dt 23,1). Jeho znalost judaismu a SZ (citát z Iz 53 je zřejmě ze LXX) není tolik překvapující, neboť v Horním Egyptě měli Židé svou diasporu a jejich myšlení i život měly na Etiopany vliv. Eunuchův zájem o studium Pisma a jeho pohotovost přijetí evangelia a křtu z něj činí jednoho z nejvýznamnějších konvertitů ve Skuticích, a to i na

vzdory faktu, že jeho vyznání (Sk 8,37) není lepšími rukopisy podpořeno. Etiopská tradice tvrdí, že byl prvním evangelistou své země. D.A.H.

ETNARCHA viz MÍSTODRŽITEL

EUFRAT Největší řeka v Z Asii, ve SZ obvykle zmiňovaná jako *hannāhār* = Řeka (např. Dt 11,24). Někdy je označena jménem, jehož hebr. podoba *p'rāt* (např. Gn 2,14; 15,18) se odvozuje z akkadského *pu-ratu*, což představuje sumerské *buramun* a NZ tvar *Eufratēs* (Zj 9,14; 16,12). Eufrat má svůj původ ve V Turecku, kde vzniká soutokem Muratu, vyvěrajícího poblíž jezera Van, a Karasu, pramenícího blízko Ezeru. Připojuje se k němu pouze Hábūr (*CHĀBOR) a po 2 000 km se vlevá do Perského zálivu. Z nízkého stavu v září voda postupně během zimy stoupá až do května, kdy její hladina dosahuje o 3 m výše. Pak až do září klesá – má tedy mírnější průběh než *Tigris. Koryto Eufratu v aluviální babylónské planině (*MEZOPOTÁMIE) změnilo od starověku polohu směrem na Z. Většina důležitých měst, která tehdy ležela na jeho březích či poblíž se dnes nachází několik km na V. To je ilustrováno skutečností, že Sumerové psali jeho jméno ideograficky jako „řeka Sipparu“, města, jehož trosky se dnes nacházejí přibližně 6 km na V (*SEFARVAJIM). Kromě mnoha důležitých měst (např. Babylon, situovaný na jeho březích v J pláni) leželo při jeho toku město Mari, nedaleko od místa, kde se do Eufratu vlevá Hábūr, a strategický přechod ze S Mezopotámie do S Sýrie byl ovládnut opevněným městem *Karkemíš.

BIBLIOGRAFIE. S. A. Pallis, *The Antiquity of Iraq*, 1956, str. 4–7. T.C.M.

EUNIKÉ Timoteova matka, žena pozoruhodné víry (2 Tm 1,5). Byla to zbožná Židovka (Sk 16,1), a proto biblické vyučování Timotea začalo záhy (2 Tm 3,15). Za manželka však měla pohana, a proto syn nebyl obřezán (Sk 16,3). Z hlediska vzájemných sňatků s předními frýgijskými rodinami (Ramsay, *BRD*, str. 357; sr. *CBP*, 2, str. 667nn) mohou tato fakta představovat společenské povýšení její rodiny, nikoli úpadek. Některé lat. rukopisy ve Sk 16,1 a Origenes v souvislosti s Ř 16,21 ji nazývají vdovou; termín *hypérchen* ve Sk 16,3 to může podporovat. Žila v Derbe či Lystře, jazykově je možné obojí (sr. *BC*, 4, str. 184, 254). Její jméno je řecké a zdá se, že nebylo běžné.

Někdy se tvrdí, že Pavel má na mysli židovskou víru, ale nejpřirozenější výklad 2 Tm 1,5 (a Sk 16,1) je ten, že křesťanská víra „přebývala“ (aorist, snad naznačující událost obrácení, nepochybně během Pavlovy první misijské cesty) „nejprve“ v *Lóis a v Euniké (tj. před Timoteovým obrácením). A.F.W.

EUNUCH (hebr. *sārīs*). Původ tohoto SZ slova neznáme, má se za to, že pochází z asyrského výrazu, jenž znamená „ten, který je hlava (pro krále)“. (Tak Jensen, *ZA* 7, 1892, 174 A.1 a Zimmern, *ZDMG* 53, 1899, 116 A.2; přijato S. R. Driverem a L. Koehlerem do jejich lexikonů; viz další Koehlerovy poznámky v jeho *Supplement*, str. 219.) Eunuch znamená především „dvorní úředník“, v hebr. má tento pojem navíc druhotný význam – „eunuch, kleštětec“. Od

Hérodotu se dozvídáme, že „ve východních zemích byli eunuchové ceněni pro mimořádnou důvěryhodnost ve všech ohledech“ (8. 105, přel. Selincourt). Panovníci tyto lidi často zaměstnávali jako domácí úředníky, a proto je někdy těžké v souvislosti s Blízkým východem rozhodnout, o který ze zmíněných významů jde, nebo zda se jedná o oba případy současně. Potifar (Gn 39,1), který byl ženatý (v. 7), se nazývá *sārīs* (*LXX eunuchos*), což napovídá, že se zde spíše hodí označení „dvorní úředník“. V Iz 56,3 je zase zřejmý význam „kleštětec“. Nehemjáš (1,11) o sobě říká: „byl jsem totiž královským číšníkem“ a některé rukopisy *LXX* mají na tomto místě *eunuchos*. Jde však zřejmě o chybu při psaní slova *oinochoos*, jak vidí Rahlfs v *Septuagintě* (1, str. 923). „Kleštětec“ měl být vyloučen ze shromáždění Hospodina (Dt 23,1). Není třeba předpokládat to, co zřejmě naznačuje Josephus (*Ant.* 10. 186), že totiž Daniel a jeho přátelé byli „kleštěnci“, protože byli „bez vady“ (Da 1,4).

Výrazu *eunuchos* se používá i v NZ a může být odvozen od *euñē echō* = starat se o postel. Stejně jako v případě *sārīs* to neznámená, že se jedná nutně o kleštěnce. Ve Sk 8,27 může jít o oba významy, Mt 19,12 se týká nepochybně „kleštěnce“. V tomto posledním oddíle se vyskytují tři druhy eunuchů: od narození, z lidského zášahu a konečně duchovní eunuchové. Třetí skupina představuje ty, kdo obětovali legitimní, přirozené touhy kvůli nebeskému království. Zpráva rané církve říká, že Origenes se sám zmrzačil, protože nesprávně pochopil tento oddíl v doslovném smyslu.

Judaismus znal jen dva druhy eunuchů: lidským zášahem (*sārīs 'ādām*) a přirozené (*sārīs hammā*) – tolik Mišna (*Zabim* 2. 1). Druhý termín *sārīs hammā* = eunuch slunce vysvětluje Jastrow in *Dictionary of Babylonian Talmud* atd., 1, str. 476, jako „eunuch od chvíle, kdy spatřil slunce“, jinými slovy eunuch od narození. (*KOMORNÍK) R.J.A.S.

EUODIA Toto čtení (Fp 4,2) je zřejmě přesnější než „Euodias“ v překladu AV, protože se jedná o ženu, a ne o muže. Pavel ji žádá, aby se smířila se Synchroné. Jak naznačuje Lightfoot, šlo pravděpodobně o diakonky ve Filipech. J.D.D.

EUTYCHOS („Šťastný“, běžné ř. jméno). Mladík z Troady, který během Pavlova dlouhého nočního kázání spadl z třetího poschodí, kde seděl na okně (Sk 20,7–12). H. J. Cadbury (*Book of Acts in History*, str. 8nn) připomíná podobný smrtelný úraz, zmíněný v *Oxyrhynchus Papyri*, 3. 475. Lukášova slova naznačují narůstající a nakonec neovladatelnou ospalost, možná způsobenou – jelikož 8. verš souvisí s nehodou – množstvím lamp, nikoli tmou.

Povaha zázraku, k němuž pak došlo, byla zpochybňována a Pavlova slova ve v. 10 se považovala za diagnózu, ne za uzdravení. V 9 nicméně naznačuje, že sám Lukáš si byl jist, že Eutychos zemřel. Potom by platilo, že „život“ byl „v něm“ od chvíle, kdy jej Pavel objal (sr. 2 Kr 4,34). V době Pavlova odjezdu následujícího jitra Eutychos žil (v. 12, podle Západního textu se připojil k loučící se společnosti). Chápeme-li zprávu jako očité Lukášovo svědectví, je příběh autentický a jeho přerušení sledu pochopitelné. Předpoklad, že „Lukáš objevil dobový příběh v této podobě, připsal jej Pavlovi a zapracoval do svého vyprávění“

(Dibelius), způsobuje výkladové problémy.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *SPT*, str. 290n; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956, str. 17nn. A.F.W.

EVA První žena, *Adamova manželka a matka Kaina, Ábela a Šeta (Gn 4,1n.25). Když Bůh stvořil Adama, rozhodl se dát mu „pomoc jemu rovnou“ (*‘ezer k‘negdó*, Gn 2,18.20, dosl. „pomoc jako jemu naproti“; tj. „pomoc jemu odpovídající“). Uspal jej, vzal jedno z jeho žeber (*šēlā*, Gn 2,21), a utvořil (*bānā*, Gn 2,22 – slovo obvykle značí „stavět“) z něj ženu (*‘iššā*). (*STVOŘENÍ) Když si Adam uvědomil svůj úzký vztah k ženě, vyhlásil, že se bude nazývat mužem (žena, *‘iššā*), „vždyt“ z muže (*‘iš*) vzata jest“ (*min*; sr. 1 K 11,8, *ek*) (Gn 2,23). Někteří vědci se domnívají, že *‘iš* a *‘iššā* jsou etymologicky odlišná slova, ale to by nemuselo být podstatné, protože kontext vyžaduje pouze formální podobnost mezi nimi. Proto se EP pokouší tento názvuk mezi oběma výrazy česky vystihnout jako „muž“ a „mužena“.

Had si použil Evu k tomu, aby Adam pojedl zakázané ovoce (*PAD). V důsledku toho nad ní Bůh vykřikl rozsudek: bude v bolestech rodit děti a její muž bude nad ní vládnout (*māšal b‘*) (Gn 3,16). Adam ji pak pojmenoval „Eva (*to je Živa, hawwā*), protože se stala matkou všech živých (*hāj*)“ (Gn 3,20). V souvislosti se jménem *hawwā* existuje mnoho teorií. Někteří v něm vidí archaický tvar slova *hājā* = živý tvor (LXX tento názor přejímá a v Gn 3,20 překládá *zōē* = život), jiní si všimli podobnosti s aram. *hijwā* = had, s nímž se poji fénické (snad hadí) božstvo *hwt*. Avšak, podobné jako v případě výrazů *‘iš* a *‘iššā*, text si nezáadá nic jiného než formální asonanci. Jméno *hawwā* se ve SZ vyskytuje jen dvakrát (Gn 3,20; 4,1), častěji se užívá pojmu „žena“. V LXX a v NZ se objevuje jako *Heva* (v některých rukopisech *Eua*), to se ve Vulgátě mění na *Heva* a pak na *Eva* v našich překladech.

Zajímavý příběh podobný biblickému vyprávění o Evě nacházíme v sumerském mýtu o bohu Enkim. Enkiho postihla řada nemocí. Aby si s nimi mohla bohyň Ninhuršag poradit, vytváří řadu bohyň. Když pak Enki říká „bolí mne žebro“ (*ti*; psáno logogramem, jehož jedním akkadským významem bylo *šilu* = bok, žebro), ona mu odpovídá, že způsobila, aby se pro něj narodila bohyně *Nin-ti* („Pani ze žebra“). Sumerské *Nin-ti* však také znamená „Pani, která dává život“. Je možné, že to nějak odráží původní vyprávění, společně s líčením knihy Genesis.

BIBLIOGRAFIE. *KB*³, str. 284; G. J. Spurrell, *Notes on the Text of the Book of Genesis*², 1896, str. 45; S. N. Kramer, *Enki and Ninhuršag. A Sumerian Paradise Myth* (BASOR Supplementary Studies 1), 1945, str. 8n; *From the Tablets of Sumer*, 1956, str. 170n = *History Begins at Sumer*, 1958, str. 195n; I. M. Kikawada, „Two Notes on Eve“, *JBL* 91, 1972, str. 33–37.

T.C.M.

EVANGELIA Plurálovému tvaru „evangelia“ (ř. *euangelia*) by v apoštolské době ani v dalších dvou generacích křesťanů nikdo nerozuměl. K podstatě apoštolského svědectví totiž patří tvrzení, že existuje jen jedno pravé *euangelion*. Apoštol Pavel říká: „Ale i kdybychom my nebo sám anděl z nebe přišel hlásat jiné evangelium než to, které jsme vám zvěstovali, buďtež prokleti!“ (Ga 1,8n). Čtyři spisy stojící tradičně na

počátku NZ jsou vlastně čtyřmi záznamy téhož evangelia – „Božího evangelia... evangelia o jeho Synu“ (Ř 1,1–3). Tento plurálový tvar se začal používat až od poloviny 2. stol. po Kr.; Justin Mučedník říká, že „paměti sestavené apoštoly se nazývají „Evangelia“ (*První apologie* 66). Nejstarší pisatelé používají singuláru bez ohledu na to, zda pší o jednom evangelium nebo o celé skupině evangelií (sr. *Didaché* 8. 2; Ignatios, *Filadelfským* 8. 2). Tradiční názvy všech čtyř záznamů naznačují, že spisy obsahují evangelium neboli dobrou zprávu o Ježíši Kristu podle některého ze čtyř evangelistů. Singulárová forma označující soubor čtyř Evangelií se používala ještě dlouho poté, co bylo poprvé použito plurálu.

I. Ústní podání

Většina materiálu našich Evangelií existovala po značnou dobu pouze v ústním podání a až později byla sepsána v podobě, jak je známe dnes.

1. Ježíšova slova

Kristus započal svou službu v Galileji „zvěstováním evangelia Božího“. Vyhlášoval, že čas se naplnil a přiblížilo se Boží království a vyzýval, aby lidé činili pokání a uvěřili evangelium (Mk 1,14n; sr. L 4,18–21). Jeho kázání nebylo blesem z jasného nebe; znamenalo naplnění Božího slibu, již dříve předáváného prostřednictvím proroků. Nyní konečně Bůh navštívil svůj lid – to bylo těžšíž jak Ježíšova kázání, tak i jeho mocných skutků (L 7,16), jež dokazovaly, že panství zla se rozpadá pod mocným nástupem království Božího (Mt 12,22–29; L 11,14–22). Stejně téma se prolíná i Ježíšovými podobnostmi, jež nutí posluchače, aby se rozhodovali a byli bdělí, neboť se přiblížilo Království.

Vedle této veřejné služby Ježíš soustavně vyučoval své učedníky, a to takovým způsobem, aby si mohli snadno zapamatovat jeho výroky. Také v jeho debatách s farizeji a ostatními odpůrci zaznívaly výroky, jež člověku utkvěly v mysli po jediném slyšení. Ty potom pomáhaly učedníkům v pozdější době, kdy byli sami vystaveni polemickým otázkám. Tehdy jim slova jejich Učitele pomáhala.

2. Apoštolská tradice

V NZ Listech najdeme několik odkazů k „tradicí“ (ř. *paradosis*), již apoštolové obdrželi od svého Pána a kterou dále předávali svým učedníkům. V nejširším smyslu slova tato tradice zahrnuje veškeré svědectví apoštolů o tom, „co Ježíš činil a učil od samého počátku až do dne, kdy v Duchu svatém přikázal svým vyvoleným apoštolům, jak si mají počínat, a byl přijat k Bohu“ (Sk 1,1n; sr. 1,21n). Toto svědectví se šířilo a uchovávalo různými způsoby – hlavně misijním kázáním, výukou nově obrácených křesťanů a křesťanskou bohoslužbou. Přehled základních prvků misijního kázání uvádí Pavel v 1 K 15,3nn – „Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle Písem, a ukázal se“ velkému počtu očitých svědků, z nichž někteří jsou jmenováni a většina z nich v době, kdy apoštol psal, ještě žila. Pavel dodává, že nezáležá na tom, zda káže evangelium on sám nebo původní apoštolové, protože základní fakta poselství jsou stále stejná (1 K 15,11). To potvrzují epístoly, jejichž autorem je někdo jiný než Pavel, a také výňatky z prvních křesťanských kázání, uvedených ve Skutcích. Kázání zvěstovala spásitelné události, prohlášovala Ježíše za Pána a Krista, vyzý-

vala lidi, aby činili pokání a skrze něj přijali odpuštění.

Občas se v epištolách objevují příklady vyučování nově obrácených a je z nich patrné, že podstatou jejich učení bylo totéž, co hlásal Ježíš. Např. v poučení týkajícím se svatby Pavel cituje Ježíšovo přikázání zakazující rozvod (1 K 7,10) a podobně opakuje Kristovo ustanovení, aby ti, kdo zvěstují evangelium, měli z evangelia obživu (1 K 9,14). Existují však i příklady systematictější výuky katechetickou metodou. Jak narůstal počet obrácených křesťanů, obzvláště při misijní práci mezi pohany, „školy“ pro výuku učitelů se staly téměř nezbytností a bylo zapotřebí připravit přehled Kristova učení, ne-li písemnou formou, tedy alespoň ústně. Snad právě toto prostředí přispělo ke vzniku „sbírky výroků“, z níž čerpali Matouš a Lukáš, a zdá se, že později získávalo Evangelium podle Matouše svou podobu v takovéto škole; sr. K. Stendahl, *The School of St Matthew*², 1968.

Také při bohoslužbě se měly připomínat slova i skutky Pána Ježíše. V nejranějších dobách víry se ti, kdo Krista znali, jistě často při neformálních setkáních či na bohoslužbách ptali jeden druhého: „Pamatuješ, jak náš Pán...?“ Především Večeře Páně byla pravidelnou příležitostí, při níž se znovu vyprávěl příběh Kristovy smrti a spolu s ním i události, které předcházely i následovaly (1 K 11,26).

Presvědčivé vyprávění příběhu při křesťanské bohoslužbě i v misijním kázání (sr. 1 K 2,2; Ga 3,1) velmi brzy získalo podobu propojeného celku – tento závěr je ostatně založen na textové kritice našich existujících Evangelii. Kritika formální stránky textu je metodou, při níž se pokoušíme izolovat a klasifikovat různé samostatné jednotky tvořící psaná Evangelia a pochopit přitom situaci, za které vznikaly a byly uchovávány v ústním stadiu předávání. (*BIBLICKÁ KRITIKA, III)

II. Psaná Evangelia

Jak lze očekávat, počátek sepsání Evangelii splývá s koncem první křesťanské generace. Když očití svědkové události a služebníci slova (L 1,2) zemřeli, byla naléhavě pocítována potřeba mít písemný záznam jejich svědectví. Právě do tohoto období klade tradice 2. století počátek sepsání Evangelii. Děje se tak právem: datování všech čtyř kanonických Evangelii pravděpodobně spadá do čtyř desítek let mezi r. 60–100 po Kr. Nemusíme nutně vyvozovat, že před r. 60 se apoštolské svědectví předávalo výhradně v ústní podobě – alespoň někteří z těch „mnohých“, kteří se podle L 1,1 pokusili sepsat příběhy apoštolů, to mohli udělat už před r. 60 – nedochoval se nám však žádný dokument dřívějšího data kromě těch, které byly začleněny do našich psaných Evangelii.

Ve čtyřech Evangelích můžeme rozlišit několik směrů tradice. V tomto ohledu (a ještě v několika dalších) stojí poněkud stranou Evangelium podle Jana, a je tedy nutné zabývat se jím odděleně. Zbývající tři Evangelia jsou tak vzájemně propojena, že umožňují „synoptické“ studium – když se jejich texty sepiší do tří sloupců vedle sebe, lze snadno zjišťovat shody a rozdíly. Z tohoto důvodu je známe jako „synoptická Evangelia“ – podle označení, které jim jako první dal J. J. Griesbach v r. 1774.

1. Synoptická Evangelia

Srovnávací studium Evangelii podle Matouše, Marka a Lukáše vede k poznání, že buď všechna tři, anebo

alespoň dvě ze tří, mají velké množství materiálu společné. 606 veršů z celkového počtu 661 v Evangelii podle Marka (do počtu není zahrnut oddíl Mk 16,9–20) se objevuje ve zkrácené formě u Matouše a 380 u Lukáše. Jinak řečeno, z 1 068 veršů Matouše asi 500 obsahuje smysl 606 veršů Marka, zatímco z 1 149 veršů Lukáše má asi 380 veršů v Markovi svou paralelu. Jen 31 veršů z Marka nemá obdobu ani v Matoušovi, ani v Lukášovi. Evangelia podle Matouše i Lukáše mají každé asi 250 veršů společného obsahového materiálu, který nemá analogii v Markovi; někdy se tato látka objevuje u Matouše i Lukáše prakticky ve shodné podobě, jindy se však ve svém slovním vyjádření značně liší. Asi 300 veršů z Matouše nemá paralelu v žádném jiném Evangelii, totéž lze říci asi o 520 verších v Lukášovi.

Rozmístění společného a rozdílného materiálu v Synoptických Evangelích nelze uspokojivě udělat stručnějším způsobem. Neexistuje žádná *a priori* důvod, na jehož základě by se dalo usoudit, že jedno Evangelium bylo napsáno dříve a druhé později a že jedno bylo zdrojem k napsání druhého, jež je proto na prvním závislé. Objektivita statistického výčtu nezaručuje nějaké řešení. To se dá získat jen na základě kritického úsudku, kdy se seřadí všechny relevantní údaje a zváží všechny varianty. Jestliže nedošlo ke shodě po 150 letech intenzivního synoptického studia, může to být proto, že nemáme dostatek potřebných údajů, anebo proto, že pole výzkumu nebylo vhodně vymezeno. Přesto některá zjištění vedou k mnohem větší shodě názorů nežli jiná.

Jedním takovým zjištěním je priorita Evangelia podle Marka a jeho použití jako hlavního zdroje dalšími dvěma synoptickými evangelisty. Tento názor formuloval C. Lachmann v r. 1835. Neopírá se pouze o formální důkaz, že Matouš a Marek se někdy shodují oproti Lukášovi, a Marek a Lukáš častěji proti Matoušovi, nýbrž také že Matouš a Lukáš se nikdy neshodují proti Markovi (což by bylo možné vysvětlit i jinak). Jeho teorie však stojí především na podrobném komparativním zkoumání, jakým způsobem je společný materiál po částech reprodukován ve všech třech Evangelích. Ve většině částí lze situaci nejlépe pochopit, byl-li Markův popis události zdrojem pro jedno nebo obě Evangelia. Jen málo badatelů považovalo Lukáše za možný zdroj dalších dvou, zato se dlouho držel názor, že Marek je zkrácením Matouše, a to především díky Augustinovi. Nicméně tam, kde Matouš a Marek mají stejný materiál, je Marek úplnější než Matouš, a v žádném případě tedy není jeho zkrácením. Občas lze dvě paralelní vyprávění mnohem lépe objasnit tím, že Matouš zhušťuje obsah Marka, a nikoli že Marek Matouše rozšiřuje. Co se týče pořadí, Matouš a Lukáš se nikdy neshodují proti Markovi, občas souhlasí v jednotlivých slovech proti němu, ale tyto případy představují spíše gramatické nebo stylistické vylepšení Marka. Není jich ostatně ani velký počet, ani nejsou natolik významné, aby zvrátily jazyček vah proti důkazům o prioritě Evangelia podle Marka.

Tento společný markovský prvek v synoptické tradici je o to důležitější, že existuje těsný vztah mezi stavbou Evangelia podle Marka a apoštolským kázáním. Vztah přitom nezávisí na tradici, která vidí v Petrovi autoritu stojící za markovským vyprávěním (tradice vznikla z vnitřních důkazů určitých částí vyprávění). Spíše je odvozen od skutečnosti (dokázané C. H. Doddem), že osnova jednoduchého kázání,

srovnatelná s těmi, jež lze rozeznat v několika textech NZ Listů a v záznamech promluv ve Skutcích, poskytuje právě tu centrální linii, na kterou Marek navěsil několik trsů evangelijní látky.

Materiál, který je společný Markovi a jednomu nebo dvěma synoptickým Evangelii, představuje především vyprávění. (Hlavní výjimku v tomto směru tvoří podobnosti v Mk 4 a eschatologické vyprávění z Mk 13). Na druhé straně nemarkovský materiál, společný Matoušovi a Lukášovi, se skládá především z Ježíšových výroků. Lze téměř říci, že Marek hovoří především o tom, co Ježíš udělal, a nemarkovský materiál o tom, co učil. Máme zde rozdíl srovnatelný s poněkud násilným rozlišováním mezi apoštolským „kázáním“ (*kerygma*) a „učením“ (*didache*). Nemarkovská látka společná Matoušovi a Lukášovi může být bez předsudků označena jako pramen „Q“, podle zvyku datujícího se z počátku 20. století.

Tento materiál, který obsahuje 200 až 250 veršů, mohl buď odvozovat jeden evangelista od druhého, anebo vycházeli oba ze společného zdroje. Existuje jen velmi málo důkazů pro eventualitu, že by jej Lukáš odvodil od Matouše, ačkoli pro některé je to přijatelnější hypotéza, než kdyby Lukáš vycházel z Matouše. Tato druhá domněnka má velkou podporu, ale je i snadno napadnutelná, protože vede k závěru, že Lukáš uspořádaný Matoušův „Q“ materiál přeměnil v relativně neuspořádaný text, aniž by pro to uvedl nějaký důvod.

Předpoklad, že pramen „Q“ odvodili Matouš i Lukáš ze společného zdroje, s sebou nese méně problémů než kterýkoli jiný alternativní názor.

Při snaze o rekonstrukci předpokládaného společného zdroje musíme mít neustále na zřeteli, že vytvořený výsledek nemůže být úplnou formou. Nicméně to, co zrekonstruujeme, silně připomíná obecný model prorockých knih SZ. Tyto knihy obsahují popis prorokova povolání, záznam zjevení, která dostal, zařazený do rámce vyprávění, avšak bez zmínky o jeho smrti. Zdá se, že „Q“ materiál pocházel z kompilace, jež začala popisem Ježíšova křtu a pokušení na poušti – tedy úvodu k jeho službě, a následují části s jeho výroky, doprovázené minimálním vyprávěním komentářem. Po zaujetém a autentickém vyprávění není ani stopy. Lze vysledovat čtyři hlavní skupiny učení: a) Ježíš a Jan Křtitel, b) Ježíš a jeho učedníci, c) Ježíš a jeho protivníci, d) Ježíš a budoucnost.

Jelikož jediným prostředkem, s jehož pomocí můžeme zrekonstruovat tento zdroj, je nemarkovský materiál společný Matoušovi a Lukášovi, nelze uspokojivě odpovědět na otázku, zda jej také nějak uplatnil Marek. Je pravděpodobné, že je staršího data než Marek; dost dobře mohl být použit pro katechetické účely při misiích k pohanům se základnou v Antiochii. Skutečnost, že části „Q“ materiálu jsou v Matoušovi a Lukášovi téměř shodné ve slovním vyjádření, zatímco na jiných místech existují jazykové rozdíly, se někdy vysvětluje tak, že v „Q“ se vyskytovaly dva odlišné proudy tradice. Mnohem pravděpodobnějším objasněním však je, že pramen „Q“ byl přeložen do řečtiny z aramejštiny a že Matouš a Lukáš používají někdy stejný překlad a jindy překlady různé. V tomto ohledu je vhodné připomenout slova Papiase (*apud Eus., EH 3. 39*), že „Matouš shromáždil *logia* v hebrejském [aramejském] jazyce, a každý je přeložil, jak nejlépe dovedl“. *Logia* (= řeči, výroky) je obzvláště vhodný výraz pro obsah kompilační práce, kterou se pokoušíme rozpoznat jako pramen „Q“.

Otázka dalších možných zdrojů použitých Matoušem a Lukášem je ještě méně jistá než rekonstrukce pramene „Q“. Zdá se, že Matouš začlenil materiál i z jiných sbírek výroků, které byly paralelní ke „Q“, ale spíše se uchovaly v Judeji než v Antiochii – sbírka bývá označována jako „M“. Lukáš zase použil blok naprosto odlišného materiálu (nachází se hlavně v 9. až 18. kapitole), který mohl být odvozen z caesarejských kruhů – materiál je pojmenován jako „L“. Není jasné, zda tyto „prameny“ před tím, než je převzali evangelisté, existovaly v písemné formě. Lukáš bývá prezentován jako ten, kdo svůj pramen „Q“ rozšířil o informace získané v Caesareji i jinde, a vytvořil tak předběžný náčrt svého Evangelia, označovaný někdy jako „Proto-Lukáš“. K němu byly později dodány části markovského materiálu, který měl pozdější datum. K zhodnocení „proto-lukášovské“ hypotézy viz D. Guthrie, *New Testament Introduction*³, 1970, str. 175–183. Všeobecně vzato je možné říci, že Matouš své zdroje sjednocuje, zatímco Lukáš kombinuje. Popis Ježíšova narození, uvedený v úvodu Matouše i Lukáše, leží mimo rozsah synoptické textové kritiky; co se týče tohoto vyprávění, nelze vyloučit závislost na semitských dokumentech. Je ale třeba zdůraznit, že bytí by byla kritika evangelijního zdroje jakkoli zajímavá a poučná, samotná Evangelia mají mnohem větší důležitost než jejich domnělé prameny. Je jisté dobré uvažovat nad tím, jaké zdroje mohli evangelisté upotřebit; důležitější však určitě bude uvažovat o tom, jak je použili. V posledních letech se stále více uznává, že redakční kritika má při studiu Evangelii stejně důležité místo jako kritika tradice – zatímco druhá sleduje historii tradic, které v určitou dobu evangelisté přijali, první se zaměřuje na to, čím jednotliví evangelisté ve svém přístupu k tradicím přispěli. Každé ze synoptických Evangelii je nezávislým celkem, nikoli pouhou sbírkou různých materiálů; každé se charakteristickým pohledem dívá na Ježíše a jeho službu a specifickým způsobem přispívá k celistvému vyobrazení Božího Syna, jež nám podává NZ.

2. Čtvrté Evangelium

Jan zastupuje prvotní tradici, existující nezávisle na synoptické linii, a to nejen v paměti milovaného učedníka, ale i v živém křesťanském společenství, dost možná v prostředí, ze kterého později vzešly *Ódy Salomounovy*. Jan má společně pozadí s kumránskými dokumenty a stavba jeho textu je svázána s lekcionářem palestinské synagogy. To v posledních letech pomohlo poznat, že janovská tradice má své kořeny v židovské Palestině, přestože v době, kdy dostávala svou literární podobu v I. křesťanském století, se hodně uvažovalo požadavky širšího helénistického publika. Pevná osnova apoštolského kázání v něm není rozpoznatelná o „nic méně jasně než v Markovi“ (C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1950, str. 69). (*JANOVO EVANGELIUM)

III. Čtvero podání Evangelia

Brzy po vydání Evangelia podle Jana začala všechna čtyři kanonická Evangelia kolovat jako sbírka, kterou známe dodnes.

Nevíme, kdo ji jako první uspořádal, ani není jasné, kde byl tento čtvrtý celek znám poprvé – o prvenství soupeří Efez a Řím. Katoličtí a gnostičtí pisatelé ho nejen znali, ale také jej respektovali jako autoritu. Valentinské *Evangelium pravdy* (asi 140–150 po Kr.), jež bylo nedávno objeveno mezi gnostickými spisy

*Chénoboskionu, nemělo doplňovat nebo předčít kanonická Evangelia, jejichž autoritativnost předpokládá; jedná se spíše o sérii meditací nad „pravým evangelii“ obsaženým v oněch čtyřech (a v dalších NZ knihách). Markión je výjimkou, když zavrhuje Matouše, Marka a Jana a prosazuje Lukáše (ve své vlastní úpravě) jako jedině autentické *euangelion*. Dokumenty o protimarkiónské reakci (např. antimarkiónské předmluvy k Evangeliiám a později Muratorihovo kánon) neuvádějí čtvřer Evangelium jako něco nového, ale znovu potvrzují jeho autoritu jako odpověď na Markiónovu kritiku.

V křesťanské literatuře z období 50 let od r. 95 po Kr. nalezl Theodor Zahn jen čtyři citace z Evangelia, které jasně nepocházejí z kanonických čtyř. „Paměti apoštolů“, o nichž Justin říká, že se v církvi četly současně s Proroky, byly zřejmě totožné s čtyřmi Evangelii. Pravděpodobnost této hypotézy je podpořena skutečností, že v Justinově díle nacházíme mnohem méně stop po evangelijním materiálu s možným původem v pseudonymním *Evangeliiu podle Petra* nebo *Evangeliiu podle Tomáše* ve srovnání se stopami po kanonických čtyřech Evangeliiích.

Situace se ještě vyjasňuje, když se dostáváme k Justinovu učedníkovi Tatianovi, jehož spis Harmonie Evangelia neboli *Diatessaron* (sebráno asi r. 170 po Kr.) zůstával po dlouhou dobu oblíbeným (i když ne „autorizovaným“) vydáním Evangelii v syrské církvi. Kromě malého fragmentu ř. vydání *Diatessaronu* objeveného v Dúře-Europus na Eufratu a publikovaného v r. 1935 bylo naše poznání tohoto díla až donedávna nepřímé, protože se zakládalo jen na překladech (někdy se jednalo až o druhý nebo třetí překlad) ze syr. textu. R. 1957 se však podařilo v pergaménovém rukopisu ze sbírky A. Chester Beattyho identifikovat značnou část syr. originálu Efraimova komentáře k *Diatessaronu*. Tento text byl vydán s latinským překladem L. Leloira v r. 1963 a značně osvětluje ranou historii *Diatessaronu*.

Tatian začal svoji kompilaci J 1,1–5 a pravděpodobně ji ukončil J 21,25. Látku pro jeho dílo mu poskytl čtvřer Evangelium; občasné vniknutí nekanonického materiálu, které lze vysledovat (pravděpodobně z *Evangelia podle Židů*), tento základní fakt neovlivňuje o nic víc než příležitostně změny stylizace Evangelia, které jsou odrazem Tatianova postoje enkraty. (*KÁNON NZ)

Nadřazenost čtveroevangelia, prokázána Tatianovým dílem, je znovu potvrzena asi po deseti letech Irenaem. Pro něj představuje čtvřer charakter evangelia jeden z přijatých faktů křesťanství, tak axiomatizovaný, jako čtyři části světa nebo čtyři nebeské větry (*Adv. Haer.* 3. 11. 8). Jeho současník Klement Alexandrijský pečlivě rozlišuje „čtyři Evangelia, která nám byla předána“, od nekanonických spisů, z nichž čas od času čerpá, jako např. *Evangelium podle Egyptanů* (*Miscellanies* 3. 13). Tertullián nekanonické písemnosti ani nepoužívá a omezuje se pouze na čtyři kanonická Evangelia, jimž přisuzuje jedinečnou autoritu, neboť jejich pisatelé byli apoštolové či osoby jim blízké. (Podobně jako další západokřesťanskí spisovatelé aranžuje Tertullián jejich pořadí tak, aby dvě „apoštolská“ Evangelia – Matoušovo a Janovo – předcházela před Lukášem a Markem.) Origenes (asi r. 230 po Kr.) shrnuje ustálený katolický postoj, když mluví o „čtyřech Evangeliiích, o nichž není pochyb v Boží církvi pod nebem“ (*Komentář k Matoušovi* in Eus., *EH* 6. 25. 4). (Stejně jako Irenaeus je dává do

pořadí, jaké je nám blízké.)

Všechna čtyři Evangelia jsou anonymní v tom smyslu, že žádné z nich neuvádí autorovo jméno. První zmínka o Matoušovi a Markovi jako evangelistech pochází od Papiá, hierapolského biskupa ve Frýgii, z 1. poloviny 2. stol. po Kr. Jeho konstatování, učiněné z autority „staršího“, že „Marek, tlumočník Petrův, věrně zapsal všechna slova a skutky našeho Pána, které (Petr) zmínil, ale ne po pořádku...“, je zřejmé odkazem k našemu druhému Evangeliiu. Další Papiův výrok o Matoušově kompilaci *logií* (viz výše, II) už působí jisté problémy a stále se diskutuje o tom, zda se vztahuje k našemu prvnímu Evangeliiu, nebo ke sbírce Ježíšových výroků (jak bylo navrženo v tomto článku), případně k řadě mesiášských prorocství, či ještě k něčemu jinému. První jednoznačné poukazy na Lukáše a Jana jako evangelisty nacházíme v antimarkiónských předmluvách (jež alespoň do jisté míry čerpały z Papiova ztraceného díla) a ve spisech Irenaevových. Ten shrnul slyšené vyprávění následovně: „Matouš sepsal Evangelium mezi Židy v jejich řeči, Petr a Pavel kázali Evangelium v Římě a založili tam církev. Po jejich odchodu nám Marek, Petrův učedník a tlumočník, podobně dodal obsah Petrových kázání v písemné formě a Lukáš, průvodce Pavla, zase zaznamenal Evangelium hlášené tímto apoštolem. Ježíšův učedník Jan, který spočíval v Mistrově náručí, napsal své Evangelium, když pobýval v asijském Efezu“ (*Adv. Haer.* 3. 1. 1).

Nemusíme nutně přijmout vše, co Irenaeus říká, ale můžeme vše souhlasit s tím, že v kanonických Evangeliiích máme apoštolské svědectví o vykupuji-cím Božím zjevení v Kristu, které se zachovalo ve čtvřer podobě. (Viz články o čtyřech Evangeliiích.)

BIBLIOGRAFIE. K. Aland et al., *Studia Evangelica*, 1959; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936; idem, *History and the Gospel*, 1938; W. R. Farmer, *The Synoptic Problem*, 1976; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949; idem, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1961; D. E. Nineham (eds.), *Studies in the Gospels*, 1955; B. Orchard a T. R. W. Longstaff (ed.), *J. J. Griesbach: Synoptic and Text-critical Studies*, 1978; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967; J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, 1968; J. H. Ropes, *The Synoptic Gospels*, 1934; W. Sanday, *The Gospels in the Second Century*, 1876; B. de Solages, *A Greek Synopsis of the Gospels*, 1959; V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, 3 sv., 1903–1920; B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924; V. Taylor, *The Gospels*⁹, 1960; idem, *The Formation of the Gospel Tradition*, 1933. F.F.B.

EVANGELISTA Slovo, v NZ překládané jako „evangelista“, je substantivum vytvořené od slovesa *euangelizomai* = oznámit zprávu, v Bibli obvykle „zvěstovat evangelium“. (NZ termín je ozvěnou hebr. *m'baššer*, *m'baššeret* v Iz 40,9; 52,7.) Sloveso se v NZ vyskytuje běžně a týká se Boha (Ga 3,8), našeho Pána (L 20,1), členů církve (Sk 8,4) i apoštolů na jejich misijních cestách. Podstatné jméno „evangelista“ se v NZ objevuje pouze 3x. Pavel vyzývá Timotea (2 Tm 4,5), aby konal dílo evangelisty, tzn. aby hlásal pravdy Evangelia. Timoteus se k apoštolovi připojil na misijních cestách, ale z náznaků v obou listech jemu adresovaných je zřejmé, že v době jejich napsání se zabýval spíše prací místního a pastoračního cha-

EVANGELIUM

rakteru. Přikazuje-li mu tedy Pavel konat dílo evangelisty, vyplývá z toho, že evangelista mohl být i pastýřem a učitelem.

Evangelistou je ve Sk 21,8 nazván Filip, vybraný jako jeden ze sedmi ve Sk 6. Po Štěpánově smrti se stal hlavním zvěstovatelem evangelia v místech dosud neevangelizovaných (např. Sk 8,5.12.35.40). Přestože byl evangelista, nebyl počítán mezi apoštoly (Sk 8,14). Podobný rozdíl existoval i mezi Timoteem a apoštoly v 2 K 1,1 a Ko 1,1. Apoštolové tedy byli evangelisty, ale ne všichni evangelisté byli apoštoly. Tento rozdíl potvrzuje Ef 4,11, zmiňující úřad „evangelisty“ po „apoštolovi“ a „proroku“, před „pastýřem“ a „učitelem“. Z oddílu vyplývá, že evangelizační dar je v křesťanské církvi zvláštním obdarováním, a třebaže tento posvátný úkol konají všichni křesťané podle příležitosti jim dané, přece existovali lidé, kteří k této práci byli zvlášť povoláni a zmocněni Duchem svatým.

Později se v historii církve termín „evangelista“ začal užívat i k označení pisatele Evangelia.

BIBLIOGRAFIE. L. Coenen, *NIDNTT* 2, str. 107–115. D.B.K.

EVANGELIUM (Ř. *euangelion* = dobrá zpráva). V klasické literatuře toto slovo znamenalo odměnu poskytnutou za dobrou zprávu. Také naznačovalo samotný obsah zprávy – původně oznámení vítězství, později vyjadřovalo i jiné zprávy přinášející radost. V NZ se vyskytuje 75x, což dokazuje výrazně křesťanskou konotaci tohoto termínu. Evangelium je dobrá zpráva o tom, že Ježíš Kristus naplnil svá zaslíbení Izraeli a že se pro všechny otevřela cesta spasení. Evangelium nemá být stavěno do protikladu ke SZ (Bůh nezměnil své záměry s člověkem), ale je naplněním SZ zaslíbení (Mt 11,2–5). Sám Ježíš viděl v Izajášových proroctvích popis své vlastní služby (L 4,16–21).

Marek definuje Boží evangelium v 1,15 slovy: „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží“. Věřit znamená být spasen, odmítnutí s sebou nese zatracení (Mk 16,15n). Totéž evangelium hlásali první zvěstovatelé v kruhu učedníků, ale po smrti a vzkříšení Ježíše Krista tato základní zpráva získává na určitosti. I když evangelium přišlo s Ježíšem (Kristovská událost je evangelium), anticipovalo je již Boží zaslíbení o požehnání dané Abrahamovi (Ga 3,8) a slibovala je mnohá proroctví Písma (Ř 1,2).

Evangelium nejenom přichází v moci (1 Te 1,5), ono je Boží mocí (Ř 1,16). Zjevuje Hospodinovu spravedlnost a je mocí Boží ke spasení pro každého, kdo věří (Ř 1,16n). Apoštol Pavel je považuje za svatou věc, která nám byla svěřena (1 Tm 1,11). Hlásá evangelium, protože k tomu byl Bohem povolán (1 K 9,16), a prosí o modlitby, aby mohl tento úkol splnit s odvahou (Ef 6,19), i kdyby se setkal s odporem (1 Te 2,2) a nepřátelstvím (2 Tm 1,8). Evangelium je „slovem pravdy“ (Ef 1,13), ale zůstává skryto nevěřícím (2 K 4,3n), kteří hledají nadpřirozené důkazy nebo racionální ověření (1 K 1,21nn). Pavel sice plně teologicky pochopil evangelium díky zjevení (Ga 1,11n), ale současně platí, že spasitelná moc evangelia se projevuje pouze tehdy, je-li přijímána vírou (Žd 4,2).

První čtyři knihy NZ se začaly označovat jako „Evangelia“ v rané církvi (2. stol. po Kr.).

BIBLIOGRAFIE. U. Becker, *NIDNTT* 2, str. 107–115;

C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936; R. H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching*, 1960; G. Friedrich in *TDNT* 2, str. 705–735. R.H.M.

EVÍL-MERODAK *Babylónský král, který v prvním roce své vlády propustil judského Jójakína z vězení (Jr 52,31; 2 Kr 25,27–30). Aměl-Marduk (= Mardukův muž) nastoupil na trůn svého otce Nebúkadnesara II. počátkem října 562 př. Kr. Josephus (Berossus) udává, že vládl „zločinně a svévolně“ (Ap. 1. 146), avšak jediné existující zmínky o něm máme na úředních tabulkách. Někdy mezi 7. a 13. srpnem 560 př. Kr. se stal obětí spiknutí, které vedl jeho švagr *Nergal-sareser (Neriglissar).

BIBLIOGRAFIE. R. H. Sack, *Aměl-Marduk: 562–560 př. Kr.*, 1972. D.J.W.

EXKOMUNIKACE viz VYLOUČENÍ

EXODUS Tato událost znamenala vznik Izraele jako národa a brzy nato, díky smlouvě na Sinaji, došlo k ustavení Izraele jako teokratického společenství.

I. Událost

Hebrejové – kmenoví potomci Abrahama, Izáka a Jákoba – sídlili 430 let v egyptské V Deltě (Ex 12,40n) a jejich pobyt vyústil v zotročení za vlády 18. a 19. dynastie. Bůh pověřil Mojžíše (a jeho mluvčího Árona), aby vyvedli Hebreje z Egypta do zaslíbené země – Palestíny, protože tam z nich chtěl vybudovat národ (Ex 3–4). Navzdory faraonově nepřátelství a moci a později i navzdory nevěře samého Izraele se tento zámer v pravý čas opravdu uskutečnil (Joz 24).

Ve starověku bylo zcela nemožné, aby velká skupina poddaných opustila větší stát. Událost exodu neměla obdoby. Koncem 15. stol. př. Kr. sice odešly národy asi čtrnácti „zemí“, „horských oblastí“ a měst ze svých sídlišť uvnitř Chetajského království do země Isuva (prolog ke smlouvě Šuppiluliumaše a „Matti-vaza“, Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, 1923, str. 5), ale mocný král Šuppiluliumaš je přivedl nazpět. Naproti tomu faraonovy pokusy zadržet a znovu si podmanit Hebreje skončily neúspěchem, protože proti němu zasáhl sám Hospodin. Seslal na Egypt devět přírodních pohrom, v desáté jej nadpřirozeným způsobem potrestal a nakonec utopil vobzu pronásledovatelů v Rudém (Rákosovém) moři. Povolání národa k tomu, aby sloužil Bohu a žil podle smlouvy uzavřené přímo s ním, představuje něco jedinečného. Národy, které uprchly do Isuva, se nepochybně také považovaly za utlačované, neměly však pozitivní poslání ani Boží povolání k nějakému vyššímu údělu. S Izraelem vyšel z Egypta také početný zástup, nesourodý v motivech a původu („přimíšený lid“, Ex 12,38, hebr. *erebrab*, sr. č. „chátara“). Tento okruh lidí pak dával přednost masu před manou (Nu 11,4, hebr. *'asapsuš* = sebranka).

Dalšími specifickými aspekty exodu se podrobněji zabývají následující články: ohledně *data* Exodu viz *CHRONOLOGIE SZ. *Trasu*, též v souvislosti s egyptskými sídly, viz *TÁBOR U MOŘE, *BAAL-SEFÓN, *PITOM, *RAAMES, *STÁNEK, *MIGDOL atd., o putování Sinají viz *PUTOVÁNÍ POUŠTÍ, *SINAJ a jednotlivá místa – *ĚLIM, *REFIDIM apod. O pozadí egyptského útlatu

a okolnostech zmíněných v Exodu viz *EGYPT (IV), *MOJŽÍŠ a *EGYPTSKÉ RÁNY.

II. Exodus v pozdější historii

V dalších generacích se proroci, napomínající Izrael k návratu k Hospodinu, a také žalmisté ve svém rozjímání znovu a znovu vracejí k exodu – k Boží vykupující lásce, s jakou naplnil zaslíbení daná praotcům a povolal národ z egyptského zajetí, aby mu sloužil a stal se důkazem jeho pravdy. Na toto slavné vysvobození mají Izraelci stále pamatovat s vděčností a odpovídat poslušností. Viz oddíly: v historických knihách – Sd 6,8n.13; 1 S 12,6.8; 1 Kr 8,51; 2 Pa 7,22; Neh 9,9nn; Žalmy – 77,14–20; 78,12–55; 80,8; 106,7–12, 114. Z proroků viz Oz 11,1; Jr 7,21–24; 11,1–8; 34,13; Da 9,15. V NZ uskutečnil Kristus definitivní exodus, plně vykoupení (sr. Žd 13,13 a jinde obecně).

BIBLIOGRAFIE. J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 1978 (poskytuje nový výčet archeologických a dalších důkazů pro datování exodu a dobytí země do 15. stol. př. Kr.); D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963; R. E. Nixon, *The Exodus in the New Testament*, 1963. K.A.K.

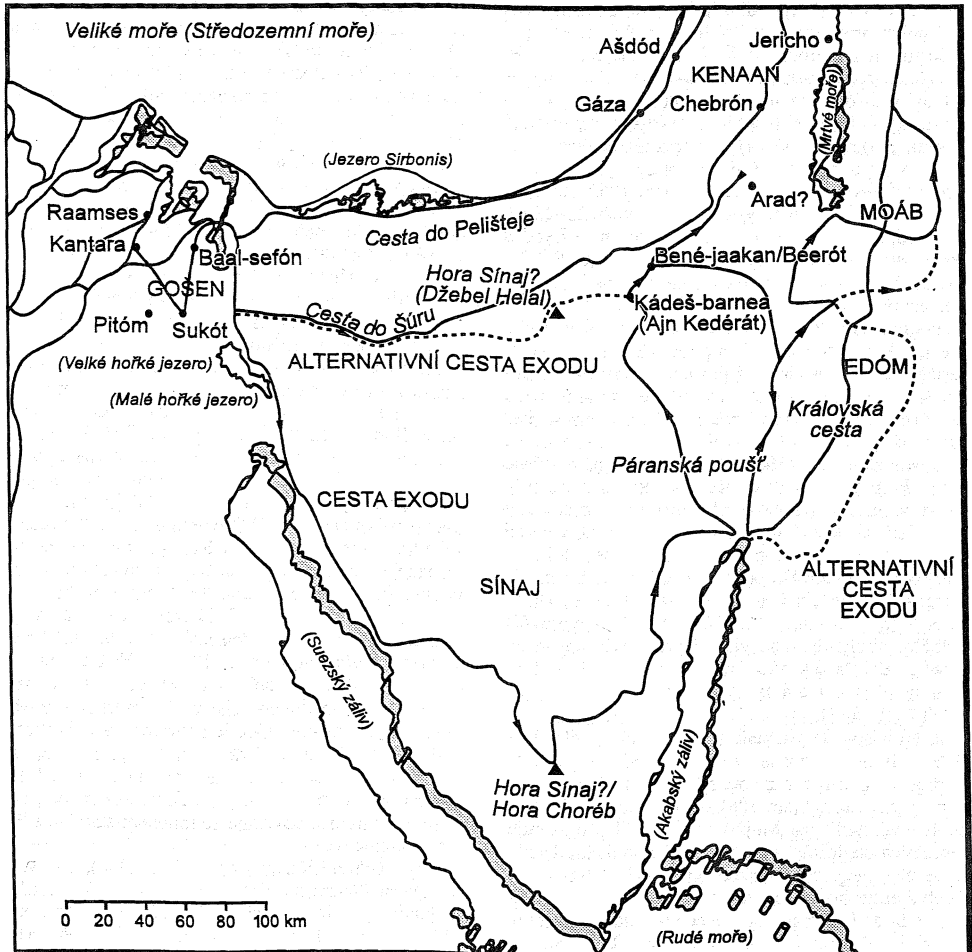
EXODUS, DRUHÁ KNIHA MOJŽÍŠOVA

I. Základní obsahová linie

Exodus (latinský tvar LXX *exodus* = vyjítí) je druhou částí Pentateuchu a popisuje osud Izraele po uplynutí příznivého období, kdy Josef zastával vysoký úřad. Jsou v něm zachyceny dva vrcholy izraelské historie: vysvobození z Egypta a vydání Zákona. Proto mají události Exodu v Božím zjevení ústřední místo, a to nejen ve Staré, ale i v Nové smlouvě. Velikonoční beránek je předobrazem oběti našeho Pána a svátek pascha je přizpůsoben tak, aby sloužil jako připomínka našeho vykoupení.

Hlavním tématem knihy jsou okolnosti vedoucí k odchodu Izraele z Egypta a příběhy, které po něm následovaly. Chronologické uspořádání je dáno jen obecně, v souladu se způsobem, jak Hebrejové psali historii – jako sled událostí, nikoli jako sled dat.

Nejprve zde nacházíme krátkou genealogickou poznámku, která slouží jako přechod z knihy Genesis. Vlastní obsah pak začíná líčením obav Egyptanů z velkého početního vzrůstu Izraelců. Aby zabránili tomu, co považovali za rostoucí hrozbu, podrobili Iz-



Pravděpodobné trasy Exodu.

raelce nejprve nuceným pracem pod dohledem svých dozorců. Chtěli tím zřejmě získat jak levnou pracovní sílu, tak i kontrolu nad tímto lidem. Postupem času zvyšovali množství požadované práce – pravděpodobně proto, aby zkrátili na minimum jejich volný čas a omezili příležitosti k nepokojům. Nakonec se pokusili snížit růst populace zabíjením novorozenech chlapců, kteří navíc byli podle nich potenciálními podněcovateli vzpoury. Tento poslední krok tvoří pozadí, na němž se odehrává příběh narození Mojžíše a jeho výchovy na egyptském královském dvoře. Mojžíš je druhou hlavní postavou židovské historie. Počátek jeho života, jeho setkání s Hospodinem a převzetí úlohy vůdce lidu je obsahem 2.–4. kapitoly. K. 5.–13. pojednávají o snahách získat pro Izrael propuštění a končí ranami *egyptskými a ustanovením *velikonoce. Po přejití *Rudého (Rákosového) moře a oslavné písní o této události (14,1–15,21) následuje cesta k Sínaji (15,22–18,27). Zbytek knihy hovoří o smlouvě na Sínaji (19–31), o jejím porušení (32–33), o její obnově (34) a o stavbě *svatyně podle daných pokynů (35–40).

II. Autorství

Hlavní kritické školy vidí v knize Exodus kompozici odlišných prvků pocházejících z různých pramenů a zahrnujících období od 8.–2. stol. př. Kr. (A. H. McNeile, *Exodus*, str. 2; *PENTATEUCH, II). K hypotetickým dokumentům *J* (tj. oddílům, v nichž se vyskytuje *JHWH*), *E* (Elohim), *D* (deuteronomistická škola), *P* (kněžská škola) a *R* (různé redakce) byly přidány dokumenty *L* (laický pramen, O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, 1965, str. 191) a *B* (*Bundesbuch*, Kniha smlouvy, Ex 20,22–23,33, Eissfeldt, str. 191). Podle Eissfeldta se kniha Exodus rozrůstala v tomto pořadí: L J E B P R¹-R² R³ R⁴, přičemž R označuje redaktora, který připojil pramen označený horním indexem (str. 210nn).

Podle Eissfeldtova názoru byl z hlediska literárního a estetického „zbožný“ přístup redaktorů k jejich materiálu nevýhodou, jelikož jim tato „zbožnost“ nedovolila vytvořit nový celek na vyšší literární úrovni. Co se týče rozsahu literární rekonstrukce, o níž se bez zjevných pochybností pokusili, by to byla skutečně nezanedbatelná překážka. McNeile nicméně otevřeně říká: „Protože ve všech dobách izraelské historie byly všechny civilní i náboženské instituce vztahovány k Mojžíšovi, každá následující doba považovala za nutné se záznamy manipulovat“ (*op. cit.*, str. 9). Podle McNeilea měli kněžští pisatelé za cíl „pod vlivem náboženských idejí tradice systematizovat a často doplňovat“ (*op. cit.*, str. 79). Dále píše, že „vypravěči příběhy obohacili svou vlastní představivostí“ a že „tradice získala jisté zázračné prvky během doby, která uplynula mezi událostí a současností některých pisatelů“ (str. 112).

K Mojžíšovi se McNeile vyjadřuje takto: „O zakladateli národního vyznání se ústně předávaly nejasné tradice... kolem jeho života se nashromáždily legendární podrobnosti“ (str. 108). A pokračuje: „Můžeme spolehlivě tvrdit, že Mojžíš byl nesvětil písmu řadu morálních předpisů,“ a „o žádném jednotlivém detailu nelze říci, že pochází přímo od Mojžíše“ (str. 117). Tentýž autor hovoří o svatyni: „Historičnost bez váhání odmítají všichni, kdo akceptují hlavní principy historické a literární kritiky“ (str. 118). Důvodem pro tuto poslední úvahu se zmkina o stanou setkávání v Ex 33,7, ztotožněním se svatyní. Měl být stán-

kem, který by symbolizoval Boží přítomnost uprostřed lidu (25,8). S. R. Driver se domnívá, že zvyky a obřady „jsou antedatovány a předkládány tak, jako by jejich ustanovení a plně zavedení pocházelo již z doby Mojžíše“ (*Exodus*, str. 65).

Kdyby měly mít ovšem tyto názory nějakou objektivní hodnotu, ztratila by vyprávění knihy Exodus jakoukoli historickou cenu. Avšak tyto teorie nejsou již z povahy věci dokazatelné. Eissfeldt říká: „... celá kritika Pentateuchu je hypotézou, byť nepochybně spočívající na velmi významných argumentech“ (*op. cit.*, str. 240).

Je zvláštní, že pramen *P*, psaný z kněžského hlediska, nijak neupřednostňuje kněžství. Přední postavou zůstává stále Mojžíš, politický vůdce, jenž musí napomenout a znovu pozvednout právě kněze Árona, který umožnil, aby lid upadl do modloslužby. Navíc nešlo u Árona jen o tento jeden poklesk. Pokud by celý materiál byl sestaven s úmyslem ukázat obrazy ideální teokracie, jež se v Mojžíšově době předpokládala (Driver, *op. cit.*, str. 12), pak je celý záměr s ohledem na popisovanou tvrdohlavost a svéhlavost lidu podivuhodně neúspěšný.

Literární kritika nyní všeobecně uznává, že literární dílo obsahuje prameny a že není třeba považovat je za důkaz několikerého autorství (např. sr. J. L. Lowes, *The Road to Xanadu*). Skutečnost, že styl je určován převážně předmětem, o němž se pojednává, a ne charakteristickou slovní zásobou, se pokládá za axiom. Srovnání skladby Pentateuchu s díly arabských historiků, kteří své svědky jednoduše seřazují, se nedá v literatuře starověkého semitského Východu uplatnit (A. T. Chapman, *Introduction to the Pentateuch*, 1911).

Aplikujeme-li analytická kritéria na dokumenty nepochybně jednotného autorství, ukáže se, že jsou bezcenná (sr. *EGYPT, V,2) a že jejich volba byla dilem okamžitého nápadu. Jiná možná měřítka dávají radikálně odlišné výsledky. Klíčovým oddílem, který má ospravedlnit fragmentaci dokumentu, je Ex 6,3. Tam se prý představuje jméno *JHWH* jako něco zcela nového. Avšak velký důraz, jenž je zde položen na kontinuitu totožnosti s Bohem patriarchů, těžko naznačuje nový směr vývoje. Existují dva významné výklady tohoto verše. Buď „jméno“ zde není pojmenováním, apelaativem, ale může znamenat „titul“ a „charakter“, jak je to v semitských jazycích běžné, anebo lze výrok považovat za eliptickou tázací větu: „Což jsem ne učinil známé své jméno *JHWH*?“ Alespoň „a také“ z následujícího verše, po kterém následuje kladné tvrzení, naznačuje pozitivnost předcházejícího výroku (W. J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, str. 17n; G. R. Driver, „Affirmation by Exclamatory Negation“, *Journal of the Ancient Near East Soc., Columbia Univ.* 5, 1973, T. H. Gaster vol., str. 109). Tradicím, obsaženým v Exodu, věnovali badatelé mnoho studijního úsilí, zvl. G. von Rad a M. Noth. Každá taková práce je založena na dohaděch, podle toho, nakolik spočívá na výše popsané subjektivní literární kritice a na rigidním chápání izraelské náboženské historie. Existuje však pokrok v tom, že se mnohdy tradice považuje za mnohem starší než literární prameny.

Názor Židů od Jozuovy doby (Joz 8,34n), zastávaný i našim Pánem a přijatý křesťanskou církví, tvrdí, že Exodus je dílem Mojžíše. Z vnitřního hlediska se jedná i o dojem, který sama kniha vyvolává. Pro odmítnutí tohoto názoru nebyl uveden žádný objektivní filologický důkaz. Pokud došlo k edičním úpravám,

předpokládáme, že se omezily na modernizaci zeměpisných jmen. Bylo-li to konáno počtivě v zájmu srozumitelnosti, jde o něco zcela jiného než vkládání rozsáhlých vsuvek do dokumentu a předstírání, že vznikly v Mojžíšově době.

III. Text

Text knihy Exodus je pozoruhodně uchráněn přepisovými chybami. Jen sem tam vypadlo nějaké písmeno. Vyskytuje se několik případů dittografie (snad např. *sammim* = koření v 30,34). Haplografii (napsání toho, co se vyskytuje dvakrát, pouze jednou) nacházíme v 19,12, kde bylo vynecháno *m* = od). V 11,1 se do textu mohla dostat marginální poznámka: „nadobro vyhosti, přímo vás odtud vyžene“. Opomenutím hebr. *v* ve 20,18 se z „bál se“ stalo „viděl“. V 34,19 se změnil hebr. určitý člen *h* na *t*. V 23,3 nesprávným čtením *g* jako *v* vznikl z „velký“ výraz „chudý“ (sr. Lv 19,15). V 17,16 došlo pravděpodobně k záměně písmen *k* a *n* – zřejmě je třeba číst: „Řekl totiž: moc je s praporem Hospodinovým“. Zdá se, že v 23,5 bylo *r* nahrazeno *b* a podst. jméno „pomoc“ se tím změnilo na „zanechat“. Navrhované čtení je: „Neopustíš ho, jistě mu poskytneš svou pomoc“. Text se ovšem dá číst i tak, jak je: „Neopustíš ho, spolu s ním ho vyprostíš“.

Některým badatelům dělají problém *číslo. Obzvláště při přepisu číslic totiž mohou vzniknout chyby. V každé úvaze o velkém počtu lidí a problému s jejich zaopatřením je třeba mít na mysli, že nešlo o lidi žijící ve městech, ale o muže a ženy, jejichž způsob života jim umožňoval postarat se o sebe.

BIBLIOGRAFIE. A. H. McNeile, *The Book of Exodus*, WC, 1917; E. J. Young, *IOT*, 1954; M. Noth, *Exodus*, 1962; B. P. Napier, *Exodus*, 1963; D. W. Gooding, *The Account of the Tabernacle*, 1959; U. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, 1967; B. S. Childs, *Exodus*, 1974 (pečlivý přehled nedávných studií); R. A. Cole, *Exodus, TOTC*, 1973; J. Finegan, *Let My People Go*, 1963; E. W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, 1973.

W.J.M.

A.R.M.

EZAU Starší z Izákových synů, dvojčat (Gn 25,21–26). O jeho vztahu k bratru Jákobovi se píše v příbězích v Gn 25,27–34; 27,1nn; 32,3–12; 33,1–16. Byl oblíbencem svého otce Izáka. Ten mu zamýšlel dát požehnání, které právem náleželo prvorozenému synovi (Gn 27,1nn). Přesto se však prvenství Jákoba, již dříve naznačené při jeho narození (Gn 25,21–26) a nevědomky potvrzené zestáráním Jákobem (Gn 27,22–29,33–37), nakonec prosadilo.

Právě z tohoto podvodu izraelského praotce Jákoba vyrostlo hluboce zakořeněné nepřátelství, které ovládlo vztah Izraele s Edómem, jehož předkem je Ezau. Příklady této nevrzivosti mezi Izraelci a Edómci nacházíme ve SZ (např. Nu 20,18–21; 1 Kr 11,14nn; Ž 137,7).

Důležitost biblických zmínek o Ezauovi spočívá předně v teologickém významu daném tou skutečností, že byl zavřzen, místo aby se mu dostalo práva, jež mu jako prvorozenému náleželo. Biblické vysvětlení říká, že Hospodin miloval Jákoba a nenáviděl Ezaua (Mal 1,2n; Ř 9,13). Ezau symbolizuje ty, které Bůh nevyvolil, Jákob je obrazem vyvolených.

Základ tohoto vyvolení však nespočívá v nějakých rozdílech v životě a charakteru těchto dvou sourozenců.

Jákob byl vybrán ještě dříve, než se oba narodili. Podkladem Božího vyvolení dokonce nemusí být ani Boží „láaska“ či „nenávisť“, protože jinak by volba závisela na rozmaru. Hospodin prostě projevil svou svrchovanou vůli tím, že svobodně uplatnil milost vyvolení, morální cíl, jehož je on jediným původcem. (*VYVOLENÍ)

Podle Žd 12,16n Ezau symbolizuje ty, kteří opustili svou naději slávy pro viditelné a pomíjivé hodnoty.

J.G.S.S.T.

EZDRÁŠ Podle zápisu v Ezd 7 poslal Ezdráš do Jeruzaléma Artaxerxes I. r. 458 př. Kr. Zdá se pravděpodobně, že v Persii zastával postavení srovnatelné s ministrem pro židovské záležitosti. Jeho úkolem bylo prosadit jednotné zachovávání židovského Zákona, proto měl ve své moci konat rozhodnutí uvnitř židovského státu. Přišlo s ním početné společenství navrátilců a Ezdráš nesl od krále a Židů v exilu hodnotný dar ve prospěch chrámu. Předáci lidu jej požádali, aby řešil záležitost smíšených manželství, a tak po půstu a modlitbě spolu s vybranou komisí sestavil seznam provinilců a alespoň některé přiměl k tomu, aby opustili své pohanské manželky (10,19).

Potom o Ezdrášovi neslyšíme až do chvíle, kdy veřejně předčítá Zákony v Neh 8. K tomu došlo r. 444 př. Kr. Jelikož jeho úloha králova vyslanec byla dočasná, pravděpodobně se vrátil do Šušanu podat zprávu. Byl však s podobným úkolem poslán zase zpět, a to v době, kdy se dokončovaly městské hrady. V části svých memoárů Nehemjáš zaznamenává (Neh 12,36nn), že při posvěcování hradeb vedl on jednu skupinu, zatímco Ezdráš druhou.

Pod vlivem níže uvedených tří pasáží se mnozí domnívali, že Ezdráš nepřišel do Jeruzaléma dříve než v době Artaxerxa II., tj. dlouho po Nehemjášovi.

1. Ezd 9,9 mluví o městských hradebách, ačkoli byly zbudovány až v době Nehemjášově. Ezd 4,12 však dokazuje, že nějaké opevnění se stavělo už za vlády Artaxerxa I., a o jeho zničení informuje zmínka ve 4,23 a Neh 1,3. Ezdráš se s vírou raduje nad prací, která tolik pokročila.

2. Ezd 10,1 hovoří o převelikém shromáždění v Jeruzalémě, zatímco Neh 7,4 uvádí, že ve městě žilo jen málo lidí. Kontext Ezd 10 však ukazuje, že se lidé shromáždili z celého okolí Jeruzaléma – např. 10,7, a Neh 7 se naopak týká jen obytných domů, které byly ve městě.

3. Ezd 10,6 mluví o Jóchananovi, synu Eljašibovu, jako o Ezdrášovu současníkovi. Z Neh 12,22n víme, že Jóchanan byl Eljašibovým vnukem, z elefantinských papyrů pak známe Jóchanana jako velekněze v r. 408 př. Kr. Jednalo se ale o běžné jméno a můžeme si docela dobře představit, že Eljašib měl syna Jóchanana, který pak měl syna téhož jména, a ten se stal veleknězem. Ezd 10,6 neříká, že Jóchanan byl veleknězem za dnů Ezdráše.

Co se týče myšlenky, že pisatel knih Ezdráš a Nehemjáš zaměnil Artaxerxa I. a Artaxerxa II. (což teorie o prioritě Nehemjáše předpokládá), lze se domnívat, že ani tak pozdní autor, který by psal v r. 330 př. Kr., nemohl pořadí obou mužů splést. Pokud Ezdráš opravdu přišel r. 398 př. Kr., málo z pisatelových současníků by si jej pamatovalo a mnozí by o něm slyšeli z vyprávění svých rodičů. Žádný by si však nepamatoval Nehemjáše. Tak by autor nemohl zařadit Ezdráše před Nehemjáše náhodou a pro domněnku, že to

EZDRÁŠ, KNIHA

udělal záměrně, rovněž nikdo neuvedl žádný důvod. (Viz J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, 1958; H. H. Rowley, „The Chronological Order of Ezra and Nehemiah“ in *The Servant of the Lord and Other Essays*, 1952, str. 129nn).

Stojí za povšimnutí, že mezi Židy poexilní doby se Ezdráš těšil dobré pověsti. V 2. Ezd 14 je řečeno, že jej Hospodin inspiroval k tomu, aby znovu sepsal Zákon, který byl zničen v exilu, a řadu dalších knih. Viz též následující heslo.

BIBLIOGRAFIE. H. H. Schaefer, *Esra der Schreiber*, 1930; W. F. Albright, „The Date and Personality of the Chronicler“, *JBL* 40, 1921, str. 104nn. J.S.W.

EZDRÁŠ, KNIHA

I. Základní obsahová linie

1. 1,1–11. Kýros umožňuje Židům pod vedením Šéšbasara návrat z exilu – r. 537 př. Kr.

2. 2,1–70. Seznam navrátilců.

3. 3,1–13. Postaven oltář a položeny základy chrámu – r. 536 př. Kr.

4. 4,1–5.24. Nepřátelé brání v práci až do doby Dareia.

5. 4,6–23. Další opozice proti stavbě městských hradeb v době vlády Achašveróše (Xerxes, 485–465 př. Kr.) a Artaxerxa (464–424 př. Kr.), jejímž výsledkem byl dekret o zastavení veškeré práce.

6. 5,1–6.22. Obnova chrámové stavby, prorocství Agea a Zachariáše.

7. 7,1–28. Ezdráš je poslán z Persie, aby prosadil Zákon – r. 458 př. Kr.

8. 8,1–36. Ezdrášova cesta a bezpečný příjezd.

9. 9,1–10.44. Ezdráš spolu se Židy řeší problém smíšených manželství.

V této osnově se předpokládá, že autor shromáždil příklady nepřátelství ve 4,6–23. Někteří se domnívají, že Artaxerxes v 6. verši je Kambýses (529–522 př. Kr.) a Artaxerxes ze 7. v. představuje usurpátora Gaumatu či Pseudo-Smerdisa, který vládl po několik měsíců v letech 522–521 př. Kr. Verše 7–23 však hovoří o městských hradbách, ne o chrámu, takže je možné, že škoda, zmíněná ve v. 23 se týká téhož jako v Neh 1,3.

II. Autorství a datum vzniku

Viz obecnou poznámku pod heslem *PARALIPOMENON. Je totiž možné, že knihy Paralipomenon jsou zčásti dílem Ezdráše a Nehemjáše. Tradičně se za autora po-

važuje sám Ezdráš, někteří však posunují datum vzniku až do doby kolem r. 330 př. Kr. Ať už byl Ezdráš posledním kompilátorem nebo ne, zdá se, že kapitoly 7–9 pocházejí z jeho ruky – většina tohoto oddílu je psána v první osobě singuláru. Vyprávění kapitol 1–6 se kompilovalo z archivu, včetně dekretů (1,2–4; 6,3–12), genealogií a seznamů jmen (2) i dopisů (4,7–22; 5,6–17). Dvě pasáže se dochovaly v aramejštině (4,8–6,18; 7,12–26). Aramejščina byla diplomatickým jazykem v této době, a proto se hodila pro oddíl, který pojednával o odesílání a přijímání dopisů a dekretů mezi Palestinou a Persií.

III. Věrohodnost

Dokumenty, s nimiž se setkáváme u Ezdráše, není obtížné sladit mezi sebou navzájem, a rovněž s historickými fakty. Můžeme poznamenat následující:

1. Kýrův výnos (1), jenž uznává Boha Izraele, není v protikladu s Kýrovými vstřícnými zmínkami o bozích Babylónu, které nacházíme v dobových záznamech. Jde o veřejný edikt, psaný tak, aby působil na Židy. Formální dekret v 6,3–5 je zařazen do archivu a uvádí maximální rozměr chrámu, na jaký byl král ochoten poskytnout dotaci.

2. Z Ag 2,18 se dovídáme, že základ chrámu byl položen r. 520 př. Kr., zatímco podle Ezd 3,10 r. 536 př. Kr. Ve skutečnosti se však v rozmezí těchto dvou dat vybudovalo tak málo, že při oživení prací došlo zřejmě k novému zakládacím obřadu. Podle záznamů měly důležité budovy více než jeden základní kámen.

3. Otázka datace příchodu Ezdráše je úzce spjata s knihou Nehemjáše a samostatně je rozebrána v hesle *EZDRÁŠ výše. Viz též *NEHEMJÁŠ, *ŠÉŠBASAR, *ZERUBÁBEL.

IV. Knihy Ezdráš a 1 Ezdrášova

Esdras je ř. ekvivalent jména Ezdráš a naše Apokryfy mají v 1 Ezdrášově spis velmi podobný knize Ezdráš, i když s jistými zarážejícími rozdíly. Začíná od 2 Pa 35,1 a sahá po konec knihy Ezdráš, a potom přidává Neh 8,1–12. Její líčení jsou zmatená. Kýros tu dovoluje návrat za Šéšbasara, zatímco Dareios pověřuje Zerubábelu, aby šel a postavil chrám a město. Přesto 5,70–73 říká, že Zerubábel pracoval v Judsku tak dlouho, dokud žil Kýros. I když tedy srovnání obou verzí může být užitečné, kniha Ezdráš je nepochybně spolehlivější. Známý příběh o třech strážcích pochází z 1 Ezdrášovy 3.

Data př. Kr.	Perští králové	Data př. Kr.	Události v Jeruzalémě
539–530	Kýros	537	První pokus postavit chrám
530–522	Kambýses		
522–486	Dareios I. Hystaspes	520–516	Chrám znovu postaven
486–465	Xerxes I.		
465–424	Artaxerxes I. Longimanus	458	Ezdráš poslán Artaxerxem do Jeruzaléma
		445–433	Nehemjáš guvernérem v Judsku
423–404	Dareios II. Notus	410 a 407	Dopisy od Židů z Elefantiny
404–359	Artaxerxes II. Mnémon		Jóchananovi, veleknězi v Jeruzalémě
359/8–338/7	Artaxerxes III. Ochus		a Bagaovi, judskému guvernérovi
338/7–336/5	Arses		
336/5–331	Dareios III. Codomanus		

BIBLIOGRAFIE. J. Stafford Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958; L. W. Batten, *Ezra and Nehemiah*, ICC, 1913; J. M. Myers, *Ezra, Nehemiah, AB*, 1965; A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism*, 1935; L. E. Browne, *Early Judaism*, 1920; K. Galling, „The Gola-list in Ezra ii/Neh. vii“, *JBL* 70, 1951, str. 149nn; F. D. Kidner, *Ezra and Nehemiah, TOTC*, 1979. J.S.W.

EZECHIEL (hebr. *j*hezke'el* = Bůh posiluje). Jméno v přibližně stejné hebr. podobě se nachází v 1 Pa 24,16 a označuje předáka jedné z kněžských tříd.

Ezechiel, syn *Buziův, deportovaný do Babylónie téměř jisté s Jójakínem r. 597 př. Kr. (2 Kr 24,14–17), byl usídlen ve vesnici Tell-abib u řeky *Kebar. O pět let později dostal své prorocké povolání (Ez 1,2), snad ve věku 30 let (1,1), i když tento výklad mnozí odmítají, aniž by ovšem nabídlí uspokojivější. Prorok žil alespoň dalších 22 let (29,17).

O jeho životě máme jen málo informací. I když detailně znal jeruzalémský chrám a jeho kult, postrádáme důkazy o tom, že by v něm sloužil. Dokonce ani ti, kdo tvrdí, že podstatná část k. 1–24 byla pronesena v Jeruzalémě – např. Cooke (ICC) – nepředpokládají, že sloužil v chrámě. Ezechielovo myšlení je víc než u kteréhokoli jiného proroka ovlivněno kněžskou symbolikou. Jeho prorockví lidé přijímali neochotně (3,25), brzy jej však nacházíme ve vysokém postavení (8,1; 14,1; 20,1), zřejmě z důvodu společenského významu jeho rodiny. Většina lidí však nebrala Ezechielovo poselství vážně (33,30–32). Jeho manželka náhle zemřela v den, kdy Nebúkadnesar napadl Jeruzalém (24,1–2.15–18). O dětech není žádná zmínka.

H. Klostermann, *Theologische Studien und Kritiken*, 1887, se na základě oddílů 3,23–4,8 pokoušel dokázat, že Ezechiel trpěl nemocí nervového systému, kterou nazval katalepsii. Přestože se tento názor těšil nějakou dobu jisté popularitě, dnes jej zastává jen málo badatelů. Větší neshody panují v oblasti interpretace Ezechielových symbolických činů. Někteří, např. A. B. Davidson, *Ezekiel (CBSC)*, str. 30 a J. Skinner, *HDB*, I, str. 817a, tvrdí, že se odehrály jenom v myslí proroka. Častěji se objevuje vysvětlení, že ačkoli se staly, musíme při jejich chápání připustit metaforický prvek, který se čistě doslovnému výkladu vymyká. Viz též následující heslo. H.L.E.

EZECHIEL, KNIHA

I. Základní obsahová linie

Údaje o dataci (1,2; 3,16; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17; 33,21; 40,1) mimo k. 25–32 tvoří koherentní řadu označující hlavní vývoj Ezechielovy zvěsti (viz předchozí heslo). Usudek, že k. 25–32 byly na své místo vloženy analogicky s Iz 13–27, aby označily rozdělení dvou hlavních fází Ezechielovy činnosti, je opodstatněný, sr. též zřejmě původní postavení prorockví proti národům u Jeremjáše (tak LXX). V k. 1–24 vystupuje Ezechiel jako prorok neúprosného soudu, vykládá nastávající události pozůstatku lidu v exilu (nikoli Jeruzalému!), aby je připravil na jejich budoucí roli. Kapitoly 33–39 podávají nástin zvěsti, která měla z exulantů zbudovat lid Boží. Dlouhý interval mezi 33,21 a 40,1 (asi 13 let), zarážející změna stylu a skutečnost, že Josephus Flavius píše o dvou Ezechielových knihách (*Ant.* 10. 79), naznačují, že

kapitoly 40–48 představují vedle k. 33–39 sice přibuznou, avšak samostatnou skupinu prorockví.

II. Autorství a doba vzniku

Ezechiel má své pevné místo v seznamu Ben Sirača z počátku 2. stol. př. Kr. (Sir 49,8), ale v 1. stol. po Kr. došlo k pokusu stáhnout tuto knihu z veřejného užívání, a to ze dvou důvodů. Některým lidem se zdála 16. kapitola příliš problematická pro veřejné čtení, 1. kapitolu a paralely zase mnozí používali k nebezpečným teosofickým spekulacím (žáci mystického učení *Merkava* [„vůz“] je považovali za klíč k tajemství stvoření), krom toho četné detaily v k. 40–48 byly chápány jako protiklad k Mojžišovu zákonu, jenž byl považován za neměnný. Práce Chananijáše ben Chizkijáše, která zdánlivě nesrovnatosti vysvětlila, zajistila Ezechielovi místo ve farizejském kánonu.

Toto postavení bylo zpochybňováno jen zřídka a J. Skinner mohl r. 1898 říci (*HDB*, I, str. 817a), že „Ezechielova kniha (až na poněkud porušený text) existuje v podobě, v jaké opustila ruce svého autora... Nikdo, kromě malé hrstky vědců, nepochyboval o jednotnosti ani autenticitě Ezechiela. Nejenže prokazuje ve frazeologii, představitosti a způsobu myšlení stopy jediné mysli, ale je i uspořádána podle tak zřetelného a pochopitelného plánu, že sama literární úprava kompozice se stává nevyvratitelným důkazem.“

Navzdory přesvědčivosti těchto důkazů došlo v r. 1924 ke změně v přístupu a začaly se objevovat útoky na jednotnost a autenticitu knihy Ezechiel. Dají se rozdělit do dvou skupin, které se poněkud překrývají:

1. Datum uspořádání knihy

C. C. Torrey v knize viděl pseudepigraf napsaný kolem r. 230 př. Kr., popisující ohavnosti vlády Menáše; editor mu dal konečnou podobu po r. 200 př. Kr. M. Burrows dospěl k podobnému datu pomocí lingvistických důkazů. L. E. Brown se přikláněl k době vzniku za Alexandra Velikého. Na druhé straně J. Smith považoval Ezechiela za S Izraelitu, deportovaného r. 734 př. Kr. a prorokujícího lidem, kteří byli odvedeni s ním až do doby, kdy se navrátili do Jeruzaléma (r. 691 př. Kr.). Tam pak podle Smitha vyslovil většinu svých prorockví. Tyto názory získaly jen málo příznivců.

2. Místo prorockví

Torrey příliš neprorazil se svým datováním, ale mnozí souhlasí s jeho názorem, že většina knihy byla napsána v Palestině. Rozšířilo se přesvědčení, že ať už byl Ezechiel deportován r. 597 př. Kr., nebo nebyl, prorokoval v Jeruzalémě či v jeho blízkosti až do jeho zničení r. 586 př. Kr. Asi nejlépe prezentuje tento názor Pfeiffer, *JOT*, 1948, str. 535–543. Hlavním ospravedlněním tohoto pohledu je tradiční dezinterpretace Ezechielových prorockví před r. 586 př. Kr., která tvrdí, že jsou adresována odsouzenému Jeruzalému. Toto pojetí však vyžaduje velmi rozsáhlé přeskupení textu, což je jeho velká slabost, a také neexistuje jakákoliv odpovídající motivace pro zcela jiný výklad Ezechielovy skutečné činnosti.

3. Jednotnost knihy

G. Holscher si všiml kontrastu mezi Ezechielovou prózou a poezií a připisuje mu proto z celkových 1 273 jen 170 veršů (většinou poezii). Domnívá se, že zbytek pochází od lévijského editora z doby mezi lety 500–450 př. Kr. W. A. Irwin dospívá jinými me-

todami k témuž závěru a připisuje Ezechielovi asi 250 veršů. Mnozí mu odírají autorství k. 40–48. Jejich argumenty jsou výzvy ke hlubší exegezi, nedokázaly však získat pro své přesvědčení většinu, přestože existence edičních vsuvek se uznává stále více.

Zde je namístě říci, že se tyto intenzivní kritické studie časem samy vzájemně potýly. Vedly k hlubšímu pochopení mnoha aspektů knihy, všeobecný výklad však ponechaly zhruba takový, jaký byl před r. 1924. Od doby studií C. G. Howieho došlo k obecnému návratu ke konzervativnějšímu stanovisku. Dnes již téměř nikdo nepopírá, že knihu napsal v exilu sám Ezechiel. Z prvních 39 kapitol prorokovi upírá G. Fohrer, většinou na subjektivním základě, jen asi 100 veršů, a to aniž by poškodil nějakou hlavní část jeho zvěstí. Rovněž z posledních 9 kapitol Ezechiela nepovažuje za autora přibližně stejného množství veršů, avšak zde se zdá, že jde o motivaci ještě subjektivnější.

Došlo také k obecnému odklonu od myšlenky, že Ezechiel v počátku své činnosti prorokoval v Jeruzalémě. Nejnovější větší komentář (W. Zimmerli) zaujímá převážně konzervativní stanovisko, nepřipisuje však sepsání knihy Ezechielovi samému.

III. Text

Četná *hapax legomena*, technické výrazy a tajemnost symbolického jazyka vedly pisáře k mnohým chybám. Pro opravu hebrejštiny se může často použít LXX, ovšem jen s nejvyšší opatrností. Zajímavé srovnání řečtiny a hebrejštiny najdeme in Cooke, *Ezekiel, ICC*, str. 40–47.

IV. Prorokovo poselství

Abychom knihu správně pochopili, je třeba si uvědomit, že není teologickou učebnicí, což ostatně platí o všech prorockých spisech. Jedná se o Boží poselství zdeptanému pozůstatku lidu v exilu, který zakouší to, co teologové té doby považovali za nemožné. Pokud se zdá, že Ezechiel zdůrazňuje Boží transcendenci, pak je to proto, aby objasnil, že Boží všemohoucnost nemůže být selháním jeho lidu omezena. To vede k nejnelibostnějšímu odhalení modloslužby a historie Izraele ve SZ (16; 20; 23). Zaslíbení obnovy už není vázáno na předchozí pokání lidu, ale jde o čin Boží milosti, který k pokání vede (36,16–32). Obnova má především potvrdit Boží čest, neděje se kvůli Izraeli. Poněvadž všechno je z Boží milosti, vztah jednotlivce k Hospodinu nezávisí ani na dědičnosti, ani na jeho minulosti (18; 33,10–20). Mnozí z k. 40–48 usoudili, že Ezechiel byl přísný kněžský stoupenec obřadnictví. To však pramení z přehlédnutí eschatologické podstaty těchto kapitol, kterou dosvědčuje i zjevný nedostatek zájmu o navrátilce z exilu. Ač by mohla, tato část knihy se ani nepokouší prosadit potvrzení kněžství Sádokovců (44,15–16), nebo zřejmou duplikaci dne smíření (45,18.20). Symbolikou přesně podřízenou Božímu plánu a Zákonu je nám nakonec ukázán Boží lid,

jenž se musí dokonale podřídit Božím záměrům.

BIBLIOGRAFIE. G. Hölscher, *Hesekiel: Der Dichter und das Buch*, 1924; M. Burrows, *The Literary Relations of Ezekiel*, 1925; C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy*, 1930; G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel, ICC*, 1936; W. A. Irwin, *The problem of Ezekiel*, 1943, „Ezekiel Research since 1943“, VT 3, 1953, str. 54–66; C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, 1950; G. Fohrer a K. Galling, *Ezekiel*, 1955; J. B. Taylor, *Ezekiel, TOTC*, 1969; W. Zimmerli, *Ezekiel*, 1969. H.L.E.

EZEL Místo, kde si David s Jónatanem domluvili schůzku (1 S 20,19). Podle některých tento název znamená „odchod“, KP má „kámen loučení“. LXX čte „pahorek“ či „hromada kamení“ a předpokládá chybu v hebr. textu. Viz též marginální čtení 1 S 20,41. G.W.G.

FALEŠ Překlad ř. *kybeia* = hrát kostky, Ef 4,14 (sr. *kybeuō* = svádět, in *Epiktétos* 2.19; 3.21). Pavel varuje před nestálostí a před těmi, jejichž svůdné učení předstává zdanlivě přijatelnou směs pravdy a lži. J.D.D.

FARAO

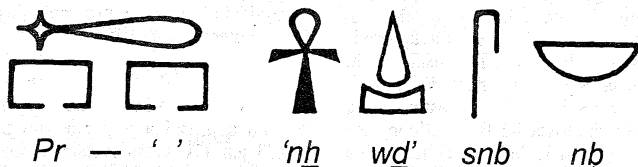
I. Označení

Jedná se o běžný titul eg. králů, odvozený z eg. *pr* = velký dům. Původně tento výraz označoval královský palác a eg. dvůr a v tomto významu se používal ve Staré a Střední říši v 3. tisíciletí a v 1. pol. 2. tisíciletí př. Kr. Od poloviny 18. dynastie (asi 1450 př. Kr.) se tímto slovem začala označovat osoba krále. Jednalo se o synonymum k titulu „Jeho Výsost“. První příklady tohoto použití se datují od vlády Thutmose III. (?) a IV. a potom za Amenhotepa IV./Achnatona. Od 19. dynastie se již v dokumentech trvale užívá výrazu „farao“, stejně jako je tomu v Gn a Ex. Od 22. dynastie (945 př. Kr.) se titul faraos spojoval se jménem krále: tak se na stéle objevuje „farao Šešonk“ a z pozdější doby máme SZ zmínky o faraonovi Nékovi a faraonovi Hofrovi. Viz Sir A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*³, 1957, str. 75; J. Vergote, *Joseph en Egypte*, 1959, str. 45–48 a citované odkazy.

II. Bibličtí faraonové

1. Současník Abrahamův (Gn 12,15–20). Jelikož Abraham žil kolem r. 1900 př. Kr., faraos zmíněný v souvislosti s ním byl zřejmě jedním z králů Amenmetů a Sesostrisů 12. dynastie (asi 1911–1778 př. Kr.).

2. Současník *Josefův (Gn 37–50). Josef žil kolem r. 1700 př. Kr. a stal se správcem Egypta v době, kdy vládl pravděpodobně některý z panovníků hyksóské



Toto oslovení na dopisu z 14. stol. př. Kr. znamená: „Faraos, život, bohatství, zdraví, pán.“

15. dynastie.

3. Faraο doby útlatku. Kolik vládců se skrývá pod označením „král egyptský“ nebo „faraο“ v Ex 1–2 je záležitostí výkladu – zda jeden nebo dva. V každém případě se jedná o primě (ho) předchůdce faraona exodu.

4. Faraο exodu (Ex 5–12). Pokud Izraelci opustili Egypt v 1. pol. 13. stol. př. Kr. (čemuž důkazy nasvědčují nejvíce), pak faraοnem exodu a posledním utiskovatelem byl Ramesse II.

5. Otec Bitji, manželky Mereda z kmene Juda (1 Pa 4,18). Neznáme dobu, v níž Bitja nebo její otec žili, a proto zatím není možné určit, o kterého faraona se jedná.

6. Faraο, jenž přijal mladého edómského prince Hadada prchajícího před Davidem a velitelem vojska Jóabem, který Edómce vyvraždil (1 Kr 11,18–22). Faraο mu dal za manželku svoji švagrovou. Jde o jednoho z posledních faraonů 21. dynastie, tj. Amenemopa nebo Siamūna. V chronologii 21. dynastie existuje dost temných míst, které brání bližšímu určení data.

7. Faraο, který dobyl Gezer a dal jej věnem své dceři, když si brala za manžela Šalomouna (1 Kr 9,16; sr. také 3,1; 7,8; 9,24; 11,1). K Šíšakově (Šešonkově) vpádu do Palestíny (r. 925 př. Kr., v 5. roce kralování Rechabeáma) nedošlo později než v 21. roce jeho života a na trůn nastoupil asi r. 945 př. Kr. Šalomoun zemřel 931/930 př. Kr., po 40 letech vlády, která započala asi r. 970 př. Kr. Z toho vyplývá, že Šešonk začal panovat, když bylo Šalomounovi 25 let. Prvních 25 let Šalomounovy vlády tedy byli na eg. trůnu poslední dva králové 21. dynastie, Siamūn a Psusennés II. Z těchto dvou je zřejmé Siamūn faraοnem 7. Triumfální výjev z Tanisu (Sóan), popisující Siamūnovo vítězství, může poskytnout důkazy o jeho válečné aktivitě v Pelíšteji. K tomuto období egyptsko-izraelských vztahů, sr. K. A. Kitchen, *Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, str. 273nn, 280nn.

8. *Šíšak (Šešonk I.), zakladatel 22. (libyjské) dynastie.

9. *Só, současník Ozeáše.

10. *Tirhák (Taharka) z 25. (etiopské) dynastie.

11. *Néko, druhý panovník 26. dynastie, je faraο z Jr 25,19.

12. *Hofra (Vahjebre), čtvrtý král 26. dynastie, zcela jistě představuje faraona z Jr 37,5.7.11; Ez 17,17; 29,2n a snad i z Jr 47,1. *Zerach téměř určitě faraοnem nebyl.

III. Jiné odkazy

Najdeme je hlavně u proroků. Iz 19,11 je součástí textu o rozvrácení Egypta. Postupný rozklad začal na počátku Izajášovy služby, v době pozdní 22.–24. dynastie (asi 750–715 př. Kr.), a pokračoval za vlády etiopských králů 25. dynastie (asi 715–664 př. Kr.). Představitelé 25.–26. dynastie byli pyšní na dlouhou a slavnou faraοnskou tradici (v. 11), a proto zaváděli celou řadu archaismů, jimiž se snažili obnovit bývalou slávu. Iz 30,2n naráží na to, jak klamná je dobrá pověst etiopských králů. Izraelci by podle něho neměli poštelit doufat, že jim pomohou zdolat blížící se asyrské vojsko. Když asyrský Rabsace v r. 701 př. Kr. sesadil faraona jako „nalomenou třtinovou hůl“ (Iz 36,6 = 2 Kr 18,21), byl na trůnu Šebitku. Ohledně „faraοnova domu v Tachpanchésu“ (Jr 43,9) viz *TACHPANCHÉS.

Jeremjáš (46,25n) i Ezechiel (30,21–25; 31,2, 18; 32,31n) od r. 587 př. Kr. prorokovali, že Egypt bude

poražen babylónským *Nebúkadnesarem II. Zlomky babylónských textů dokazují, že v r. 568 př. Kr. Nebúkadnesar skutečně vedl proti Egyptu válku, ale do jaké míry byl v boji proti Ahmósovi II. (Amasis) úspěšný, nevíme, neboť příslušné dokumenty chybí. V Pis 1,9 je zmiňována krása vozatajských koňů faraonů Nové říše (asi 1550–1070 př. Kr.). (*EGYPT, Historie; *CHRONOLOGIE S) K.A.K.

FARIZEOVÉ

I. Historie

V díle *Ezdrášově pokračovali učitelé, kteří chtěli zvládnout text i učení Zákona do nejmenšího detailu (zákoníci v NZ byli jejich duchovními potomky). Okruh těch, kteří se snažili jejich zásady důsledně dodržovat, se stále rozšiřoval. Na počátku 2. stol. př. Kr. se jim říkalo *h'asidim* = Boží věrní (*CHASIDÉ).

Označení „farizeové“ se poprvé objevuje v souvislosti s prvními hasmonejskými kněžskými králi. Chasidé se patrně rozdělili na dvě skupiny. Z veřejného života se stáhla menšina, která popírala legitimitu stávající kněžské linie, nesoehlasila s opomíjením některých tradic, a čekala na eschatologický Boží zásah. Větší část začala usilovat o ovládnutí státního náboženství. Tradiční interpretace „farizeů“ jako „oddělených“ je pravděpodobněji než výklad T. W. Mansona, který tvrdí, že se jedná o předžidku pro „Peršany“. Jejich názor na desátky (viz níže) nevyhnutelně vedl k oddělení se od většiny.

Za Jóchanana Hyrkána (134–104 př. Kr.) měli farizeové velkou podporu lidu (Jos., *Ant.* 13. 288–300), ale když se s ním rozešli, lid se přiklonil k saduceům. Farizejská opozice za Alexandra Jannaea (103–76 př. Kr.) šla dokonce tak daleko, že se obrátila o pomoc ke králi Seleukovcům, Démétriovi III. Jannaeus zvítězil a dal ukřižovat 800 hlavních představitelů z řad odpůrců (Jos., *Ant.* 13. 380). Na smrtelném loži však poradil své manželce Alexandře Salome, která se stala jeho nástupkyní (76–67 př. Kr.), aby vládu svěřila do rukou farizeů, kteří si od té chvíle udrželi v Sanhedrinu vedoucí postavení.

Za Antipatera a Heroda (Jos., *BJ* 1. 647–655) byli farizeové krutě pronásledováni a tehdy se naučili, že duchovní cíle nelze dosáhnout politickými prostředky. Po Herodově smrti proto někteří z nich žádají o přímou vládu Říma. Ze stejného důvodu jich většina nesoehlasila se vzpourou proti Římu (66–70 po Kr.). Jednou z jejich vůdců, Jóchanana ben Sakkaje, měl v oblibě Vespasianus a dovolil mu, aby v Jamnii (Jabne) založil rabínskou školu. Touto dobou již skončily kromělehimské spory mezi přísným Šammajem a liberálnějším Hillelem, saduceové se stáhli a zělóti byli zdiskreditováni (po porážce Bar Kochbova povstání v r. 135 po Kr. mizejí úplně), a tak se farizeové stali přirozenými představiteli Židů. Do r. 200 po Kr. se pojmy „judaismus“ a „učení farizeů“ staly synonymy.

II. Vztah k jiným skupinám

Farizeové vždy reprezentovali menšinovou skupinu. Za Heroda jich bylo něco přes 6 000 (Jos., *Ant.* 17. 42). Pozdější hořkost vůči prostým lidem (*am ha'ares*), kterou dokazují některé talmudské texty z 2. stol. po Kr., naznačuje, že jejich přísný výklad Zákona nenašel patřičný ohlas. Apokalyptikové měli nepatrný vliv (kromě působení přes zělóty) a zdá se, že se ob-

FÉLIX

raceli především k nejnižším vrstvám. Saduceové pocházeli zejména z třídy bohatých vlastníků půdy. Talmudská tradice ostře rozlišuje mezi nimi a jejich spojenci – silným rodem Boethovým, čeledi nejvyšších kněží. V jistém smyslu byli stejně přísní v plnění Zákona jako farizeové, avšak dodržovali Zákon a své tradice bez ohledu na důsledky, neboť jejich bohatství jim umožňovalo je unést. Farizeové vždy dbali o zájmy veřejnosti. Ne náhodou pocházel přísný Šammaj ze zámožné aristokratické rodiny, zatímco Hillel byl člověkem z lidu. Farizeové si získali přízeň národa hlavně díky tomu, že se k nim většinou přidávali lidé z nižších středních vrstev a lepší řemeslníci, a protože znali myšleni těchto prostých lidí, snažili se udělat pro ně Zákon snesitelnějším.

Rozdíl mezi farizeji a saduceji, na něž kladl důraz Josephus (BJ 2. 162–166), byly druhořadé – farizeové věřili v nesmrtnost duše, která se v konečném čase opět spojí s tělem, a v určující roli osudu (tj. Boha), zatímco saduceové ničemu z toho nevěřili (sr. Mt 22,23; Sk 23.). Saduceové v zásadě zastávali názor, že bohoslužba v chrámu představuje stěžejní bod i účel Zákona. Farizeové zdůrazňovali, že smyslem lidského života je plnění všech ustanovení Zákona, přičemž obřady v chrámě pokládali pouze za jednu stránku věci. Jejich odlišný zevnějšek měl svědčit o jejich vnitřních postojích.

III. Učení

Základem farizejské věrouky byla víra, že k babylónskému zajetí došlo kvůli odvrácení se Izraele od dodržování Tóry (Mojžišova zákona), což bylo povinností jak jednotlivce, tak celého národa. Tóra neobsahovala pouze „Zákon“, ale také „učení“, tzn. neseštalava jen z jedinou provždy daných příkázání, ale mohla se přizpůsobovat podle měnících se podmínek a z ní bylo také možno odvodit Boží vůli pro situace, které v ní nebyly výslovně uvedeny. Tyto adaptace a implikace obsahu Tóry měli provádět ti, kdo se věnovali jejímu speciálnímu studiu, a jejich většinové rozhodnutí se pak stalo závazným pro všechny.

Jedním z prvních úkolů zákoníků bylo sestavit obsah psané Tóry (*tóra še-biktab*). Určili, že zahrnuje 613 předpisů, 365 zákazů a 248 příkazů. V další fázi bylo třeba „ohradit tóru plotem“, tzn. objasnit a doplnit její předpisy tak, aby se nemohlo stát, že by je někdo porušil omylem či neznalostí. Nejznámějším příkladem je často uváděný soubor 39 činností, které lidé nesměli dělat o sabatu. Pokud užijeme doslovného zákazu činnosti o sabatu, není na tom nic nelogického nebo nerozumného. Tato nařízení se však analogicky aplikovala na situace, které v Tóře nebyly přímo uvedeny. Všechny tyto vývody spolu s 31 zvyky, které „byly používány od nepaměti“ tvořily „ústiní zákon“ (*tóra še-b-‘al pe*), dokončení později než NZ. Farizeové byli přesvědčeni, že Tóru interpretují správně, a proto tvrdili, že „tradice otců“ (Mk 7,3) pocházejí od Mojžíše, který je dostal na Sinaji.

Farizeové důsledně trvali na tom, že existuje jediný svatý Bůh, že Izrael je vyvolený národ a že Tóra je pro něj absolutní autoritou. Kromě těchto teologických pravd však veškerý důraz položili na etiku. Ježíšova slova o jejich odsouzení (*POKRYTEC) je třeba číst ve světle nepopiratelného faktu, že z etického hlediska stáli mnohem výše než většina jejich současníků. Zvláštní důraz farizeů na desátky a jejich odpor ke kupování jídla od těch, kdo k nim nepatřili, nebo neochota jíst v jejich domech, pokud ovšem potrava

nebyla součástí desátků, plynul z morálního odporu k velmi těžkému břemenu desátků, které uložili Hasmonejci, Herodovci a Římané. Pro farizeje bylo odevzdávání desátků důkazem věrnosti Hospodinu.

BIBLIOGRAFIE. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 sv., 1927, 1930; L. I. Finkelstein, *The Pharisees*², 1962; J. W. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, 1973; A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*², 1974; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 sv., 1971; *idem*, *From Politics to Piety*, 1973.

H.L.E.

FÉLIX Bratr Claudiova oblíbenec, *propuštěnec Pallas. Díky jeho vlivu byl jmenován prokurátorem Judeje. Objeví se má za to, že se jmenoval Antonius Félix (Tacitus, *Dějiny*, 5. 9), ale rukopisy Josephovy (*Ant.* 20. 137) a Suidasovy udávají „Claudius Félix“, což ovšem většina odborníků opravuje. Existuje však názor, že poznámka v novém nápisu o prokurátorovi Claudiovi se týká Félixce, přestože se nezachovalo druhé jméno (*IEJ* 16, 1966, str. 259–264). Toto jméno by mohlo znamenat, že byl propuštěncem samotného Claudia, zatímco Pallas by byl propuštěncem Claudiovy matky Antonie.

Tacitus (*Letopisy* 12. 54) a Josephus (*BJ* 2. 247nn) si také odporují ohledně doby a okolností jeho příchodu do Palestiny. Tacitus ho zmiňuje v Samaří před soudem prokurátora Ventidia Cumana (potvrzuje to „mnoho let“ ve Sk 24,10?), nicméně v každém případě se ukazuje, že byl prokurátorem Judeje asi od r. 52 po Kr. Za jeho vlády vzrůstaly nepokoje, protože „brutální a chtivě užívali moc krále, avšak se schopnosti otroka“ (Tacitus, *Dějiny*, 5. 9), a naprosto nemilosrdně potíral jakýkoli odpor. Kolem r. 55 po Kr. umlčel stoupence mesiášského samozvance egyptského původu, on sám mu však unikl (*Jos.*, *BJ* 2. 261nn). Když propukly nepokoje zaznamenané ve Sk 21,27nn, tribun Claudius Lysias původně považoval apoštola Pavla právě za tohoto *Egyptřana (Sk 21,38).

Po svém zatčení byl Pavel převezen do Caesareje, římského hlavního města Palestiny, kde jej soudili před Félixem. Z biblického vyprávění vysvitají dvě charakteristické vlastnosti tohoto guvernera: neucta k spravedlnosti a chamtivost. Držel Pavla ve vězení dva roky, neboť se domníval, že by mohl získat tučný úplatek (Sk 24,26). Když tato naděje zklamala, odkládal vynesení rozsudku, přestože měl k dispozici dostatek důkazů o věžňově nevině (23,26), a ponechal Pavla ve vězení i poté, co se apoštol odvolal, neboť se chtěl zavděčit Židům (24,27) či (podle Z textu) potěšit svou manželku *Drusillu.

Z úřadu jej odvolal Nero snad r. 59 po Kr. (*FESTUS) a před následky obžaloby ze strany Židů ho zachránil jen vliv Pallasce. O dalším Félixově osudu není nic známo.

E.M.B.G.

C.J.H.

FÉNICIE, FÉNICĀNE Území mezi řekami Leontes a Arvad (dnešní Libanón – J Latakia) na V pobřeží Středozemního moře o délce asi 240 km a jeho obyvatelé.

Fénicie je uvedena v NZ pouze jako místo, kam utíkali křesťané před pronásledováním, jež propuklo po Štěpánově smrti (Sk 11,19). Touto zemí procházel Pavel a Silas na cestě ze Samařska do Antiochie (Sk

15,3). Později Pavel přistál na fénickém pobřeží poblíž Týru, když cestoval do Jeruzaléma (Sk 21,2n). Za Ježíšova života se o Fénicii mluvilo jako o „okolí Týru a Sidónu“ (Mt 15,21; L 6,17) a její obyvatelstvo včetně řeckého bylo považováno za Syroféniciany.

Ve SZ nazývali Židé území obývané Féniciany „Kenaan“ (Iz 23,11). Označení „Kenaanee“, tj. „obchodník“, používali i sami obyvatelé Fénicie (Gn 10,5). Ve všech dobách se však Féniciánům běžně říkalo podle názvu jejich hlavních měst (*TÝR, *SIDÓN), protože mezi nimi existovala jen malá politická soudržnost, vyjma období vlády Chírama I. K místům s větším osídlením dále patřil Arvad, Sýmyra, Gebal/Byblos (dnes Džebél), Be(j)rut a Sarafand (*SAREPTA).

I. Historie

Původ Féniciánů zůstává zahalen tajemstvím, i když podle Hérodota (1. 1; 7. 89) přišli z oblasti Perského zálivu přes Rudé moře a nejprve založili Sidón. Nejstarší archeologické důkazy o jejich přítomnosti snad pocházejí z „protofénických“ náleží v Byblosu (starověká Gubla nebo Gebal [Ez 27,9], dnešní Džebél) z doby asi 3000 př. Kr. Na tomto důležitém místě prováděli od r. 1924 vykopávky Francouzi pod vedením Monteta a Dunanda. Loď z Byblosu jsou zobrazeny na eg. reliéfech z doby Seffrésovy v 5. dynastii (asi 2500 př. Kr.) a není pochyb o tom, že již v 18. stol. př. Kr. existoval mezi Fénicií a Egyptem rozvinutý obchod s dřevem a uměleckým zbožím (*LODĚ A ČLUNY). V této době se již Féniciáné usadili ve svých prvních koloniích podél pobřeží v Jafě, Dóru (Sd 1,27–31), Akte a Ugaritu (Ras Šamra). Vybrali si přístavy, které se daly snadno ubránit, a postupně ovládli původní místní obyvatelstvo (např. vrstva IV. v Ras Šamra).

Po několik století byla Fénicie pod ekonomickou a polovojenskou nadvládou eg. 18. a 19. dynastie. Arvadu se údajně zmocnil Thutmose III. (asi 1485 př. Kr.). Nicméně dopisy, které napsal Rib-Addi z Byblosu a Abimilki z Týru Amenhotepovi III. v Amarně v Egyptě ukazují, že se města Šumur a Bejrút vzbouřila a spolu se Sidónem, který si snad uchoval nezávislost, uvalila na fénická města blokádu (*AMARNA). Když „mořské národy“ asi 1200 př. Kr. obsadily pobřeží, byla města Byblos, Arvad i Ugarit zničena a Sidónané utekli do Týru, jenž se stal hlavním přístavem, nebo slovy Izajáše, „dcerou sidónskou“ (23,12).

V době krále Davida panoval v Tým Chíram I., syn Abi-Baala, a jeho vláda byla počátkem zlatého věku. Fénicie pěstovala s Davidem obchodní styky (2 S 5,11; 1 Kr 5,1) a na základě smlouvy Chíram zásoboval při stavbě chrámu a paláce Šalomouna dřevem, kameny i řemeslníky (1 Kr 5,1–12; 2 Pa 2,3–16) i loděmi a zkušenými námořníky, aby pomohl judskému loďstvu vybudovat přístav Esjón-geber jako základnu pro dlouhé plavby (1 Kr 9,27). Za tuto pomoc získali Féniciáné územní výhody, protože Šalomoun dal Týru jako částečnou splátku několik vesnic (vv. 10–14). Fénicie, která dlouhá léta podléhala vlivu eg. umění, námětů i metod, nyní sama mohla ovlivňovat hebr. myšlení. Chíram byl budovatelem, ale také budovatelem (dal postavit v Týru několik chrámů) a úspěšným organizátorem, neboť se mu podařilo urovnat provinciální vzpoury (W. F. Albright in *Le Land Volume*, 1942, str. 43n). Pravděpodobně jen díky jeho snahám vznikly v 9. stol. kolonie v Sardinii (Nova, Tharros), na Kypru (Kition) a v Karatepe (S Tau-

rus). Ve 12. stol. byla založena Utika a v 8. stol. Kartágo, Sicílie (Motja) a Tunis.

Chíramův nástupce, velekněz Etbaal, ještě více spojenectví s Izraelem prohloubil, když dal králi Achabovi za manželku svou dceru Jezábel (1 Kr 16,31). V důsledku toho se v Izraeli rozmožilo uctívání fénických Baalů (1 Kr 18,19). Elijáš utekl na čas do Sarepty, která ležela na pobřeží ovládaném Sidónem, a proto nebyla v této době závislá na Týru (1 Kr 17,9).

Na fénická města začali tlačit postupující Asyřané. Aššurnasirpal II. (884–859 př. Kr.) dostával v rámci poplatků, které mu odváděl Týr, Sidón, Gebal a Arvad, roucha a barvené tkaniny, drahé kovy, řezby ze slonoviny a dřevo. Tyto daně se musely platit i Šalmaneserovi III., když oblehl Damašek a postupoval v r. 841 př. Kr. dále k pobřeží Středozemního moře podél řeky Dogu. Scéna, kdy se mu poddala města Týr a Sidón a poslala mu dary, je vyobrazena na bronzových vrtech asyr. chrámu v Balavátu (viz *ANEP*, str. 356–357). Adad-nirari III. prohlásil Týr a Sidón za své vazaly od r. 803 př. Kr. (*DOTT*, str. 51). Týrský Chírammu a gubloský (bybloský) Sibitti-Bi-ili odevzdávali tribut Tiglat-pileserovi III., když oblehl Arpad (asi 741 př. Kr), což bylo přibližně ve stejné době, kdy se mu vzdal izraelský Menachém.

O několik let později poslali Asyřané svého *rab šake* (*NEUVYŠŠÍ ČIŠNÍK), aby vybral poplatky od týrského Metenny. Dopisy adresované asyrskému králi ukazují, že Týr a Sidón byly pod přímým dohledem asyr. úředníka, který odesílal přímo do Kalachu daně, placené většinou ve formě dřeva a zboží (*Iraq* 17, 1955, str. 126–154). V r. 734 př. Kr. se Tiglat-pileser zmocnil pevnosti Kašpuna, která střežila přístup do Týru a Sidónu, nyní spojených k obraně.

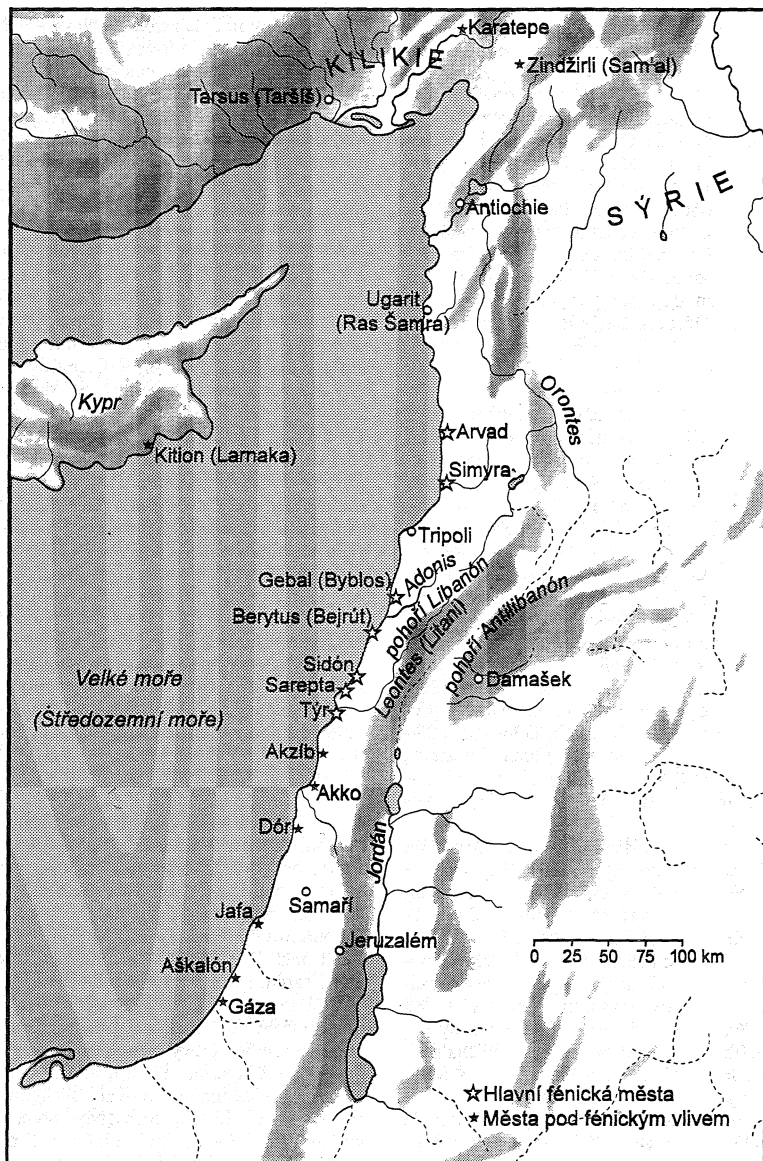
V nájezdech na fénická pobřežní území pokračoval Sargon. Sancherib (asi 701 př. Kr.) dobyl Ušú poblíž Týru a odvedl fénické zajatce do Ninive, aby mu tam budovali palác (zachyceno na reliéfech), a do Opis, kde měli postavit loďstvo, které by pronásledovalo vzbouřence *Merodach-baladána v Perském zálivu. Větší města si udržela svoji nezávislost až do doby, než Esarchaddón vyplenil Sidón a ty, kdo přežili, umístil do nového města nazvaného „Esarchaddónovo opevněné město“ a do 15 přilehlých vesnic. Další města svěřil do správy týrskému Ba'alimu, který mu byl smluvně zavázán. Patřil k nim Arvad, Akra, Dór a Gebal – všechna se věnovala obchodu a mořeplavectví. Avšak Ba'ali, podnícený egyptským Tírškem, se vzbouřil. Týr byl obležen a Fénicie se stala podřízenou provincií. Vládce měst včetně gebalského Milki-ašapa a arvadského Matan-ba'ala museli nosit „otrocký koš“, tzn. pracovat jako dělníci při stavbě Esarchaddónova nového paláce v Kelachu, podobně jako Menášé v Babylóně (2 Pa 33,11).

Ve válce proti Fénicii pokračoval Aššurbanipal. R. 665 př. Kr. cestou do Egypta porazil Ba'alioho, vzal si jeho dcery za ženy a ještě dostal velký tribut. Po smrti Ba'alioho se stal králem Azi-Ba'al a Jakinlu měl vládnout Arvadu.

S úpadkem Asýrie města znovu získala svoji nezávislost a obchodovala s novými přístavy, otevřenými v Egyptě. Jejich punští krajané založili v období 7.–5. stol. př. Kr. kolonie v Alžíru, Španělsku a Maroku a svým vztěstvím nad Etrusky v námořní bitvě nakonec získali Z Středomoří fénickým obchodníkům.

Babylónský Nebúkadnesar II. při tažení na Egypt 13 let oblehl Týr (asi 585–573 př. Kr.; Ez 26,1–

FÉNIE, FÉNĪČANĚ



Hlavní fénická města.

29, Inn). Přestože byl Itobaal odveden jako zajatec do Babylónu, město si uchovalo jistou míru autonomie, kterou si podrželo po dobu novobabylónské a perské vlády. Obchodovalo s Egyptem (Sf 1,11), zásobovalo Jeruzalém rybami a dalším zbožím (Neh 13,16) a na oplátku pravděpodobně dostávalo dřevo a doma tkané látky (Př 31,24; *UMĚLECKÁ A JINÁ REMESLA).

Alexandr Veliký se zmocnil ostrovního města Týru pomocí uměle navržené hráze. Došlo k velkému masakru a plenění, ale město se opět vzpamatovalo a stejně jako Sidón bylo v helénistickém a řeckém období prosperujícím střediskem (např. Mt 15,21).

II. Náboženství

Modlárství Fénicie odsuzoval Eliáš (1 Kr 18–19) a

později izraelští proroci (Iz 65,11). Jak vidíme z textů z Ras Šamry, v počátečním období se polyteistická a přírodní mytologie soustředila kolem Baala, kterému se též říkalo Melek = král, slunečního boha Sapse a Rešepa (Mikkala), boha podsvětí. Kulty plodnosti uctívaly bohyni Anát (Aštoretu, Aštarté) a díky smísení semitských a eg. představ se všeobecně rozšířil kult Adonise a Tamúze, z nichž první byl ztotožňován s Osiridem. Z dalších bohů jmenujeme Ešmuna, boha lékařství (f. Asklepios), a Melkarta.

III. Umění

Synkretistické tendence ve fénickém náboženství se přenesly i do umění, v němž se spojují semitské, eg. a churrijské prvky. Je to výsledek geografické polohy

i výměny materiálů a vzájemného ovlivňování při obchodování. Féničané byli především námořní obchodníci a umělci. Vyzáběli hedvábí, len a vlnu, které barvili, tkali a vyšívali, a proto je možné, že se název Fénicie odvozuje z ř. *foinikoi* = tmavě-purpuroví lidé (akkad. *kinahhi/kina'ain* = Kenaan; *UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA; POTT, str. 34). Ze svých nevyčerpatelných zásob ve venkovských oblastech Libanónu přiváželi na lodích dřevko a dřevěné výrobky. Řemeslníci pracovali s kamenem (např. Achiramův sarkofág z r. kolem 900 př. Kr.; BASOR 134, 1954, str. 9; Syria 11, 1930, str. 180nn), se *slonovinou a se *sklem. Přestože Židé nesměli mít obrazy ani si nemohli nechat dělat lidské portréty (*UMĚNÍ), od 4. stol. př. Kr. nacházíme ve vnitrozemí řadu féničských stříbrných a bronzových mincí. Obchod vyžadoval rozvinuté *písmo (tzv. féničská, bybloská a ugaritská abeceda), počítadla a knihy z *papyru. Je velká škoda, že se féničská literatura včetně mytologie bybloského Sanchunjatona a dějin týrského Menandra zachovaly jen v několika citacích pozdějších autorů, protože právě prostřednictvím féničské literatury se většina učení Východu dostala do Řecka.

BIBLIOGRAFIE. D. B. Harden, *The Phoenicians*, 1962; S. Moscati, *The World of the Phoenicians*, 1968; D. R. Ap-Thomas, „The Phoenicians“ in POTT, str. 259–286; S. Moscati, *Foiničané*, Orbis, Praha 1995. D.J.W.

FESTUS Porcius Festus se stal prokurátorem Judska po Félixovi. O jeho předchozím životě nevíme nic a v úradu po přibližně dvou letech zemřel. Podle Josepha (*Ant. 20. 182nn a BJ 2. 271*) byl pravým opakem svého předchůdce Félixé i nástupce Albina. Ve Skuticích (24,27–26,32) se však objevuje v méně příznivém světle. Ačkoli Pavlovu záležitost projednával bez průtahů (25,6) a byl přesvědčen o jeho nevině (26,31), přesto by neváhal Pavla obětovat, aby se zalíbil Židům (25,9). To byla příčina nesmyslného rozhodnutí o převozu apoštola do Jeruzaléma. Pavel byl donucen odvolat se k císaři, jinak by totiž padl do rukou nepřátel. Festus byl zřejmě Pavlem zklamán, a tak přednesl případ před Agrippu II. a *Bereniké. Pavlova nevinu vyšla přesvědčivě najevo, ale na odvolání a cestě do Říma to nic nezměnilo.

Když židovští představitelé později před Neronem úspěšně protestovali proti Agrippovu jednání, když zneuctil nedotknutelnou chrámovou oblast, měl na tom svůj podíl i Festus (Jos., *Ant. 20, 189nn*).

Datum Festova příchodu do Judska je klíčovým bodem pavlovské chronologie. W. M. Ramsay in *Pauline Studies*, str. 348nn dovozuje, že Eusebiův doklad, pokud mu dobře rozumíme, ukazuje na r. 59 po Kr. Toto datum prý podporuje i náhlá změna prokurátorských mincí toho roku, což je událost zřejmě spojená s nástupem nového prokurátora (viz H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, 1955, str. 9n).

E.M.B.G.

C.J.H.

FÍK, FÍKOVNÍK (hebr. *t'ēnā* = fik, fikovník; hebr. *paḡ* = nezralý první fik [pouze v Pis 2,13]; ř. *olythos* = pozdní fik [pouze Zj 6,13]; ř. *sykon* = fik, ř. *sykē* = fikovník).

Fikovník (*Ficus carica*) zdomácněl v Malé Asii a V Středomoří. Dosahuje výšky až 11 m, často však

roste na skalnatých místech jako vícekmenný keř. Záhy se začal pěstovat i v Palestině, stejně jako víno a olivy (např. Sd 9,7nn), s nimiž se objevuje v Božích zaslíbeních prosperity a v prorockých výstrahách (Jr 5,17; Oz 2,12; Jl 1,7.12; Abk 3,17). Fíky se často pěstovaly společně s vínem (L 13,6) – jeho větve a listy révy stály u zrodu známého rčení „sedět pod svou vinnou révou a pod svým fikovníkem“, které symbolizovalo dlouhotrvající blahobyt a zdar (1 Kr 5,5; Mi 4,4; Za 3,10; sr. 2 Kr 18,31; Iz 36,16). Některé z těchto veršů se mohou týkat venkovské záliby pěstovat fikovníky, aby zastíňovaly domy.

Nedostatek nebo zkáza těchto pomalu rostoucích stromů, jež vyžadují léta trpělivé práce (Př 27,18; L 13,7), představovaly národní pohromu (Jr 5,17; Abk 3,17; sr. Ž 105,33) a naopak jejich plodnost byla znamením míru a Boží přízně. Fíky se často připomínají ve spojitosti s vínem, palmou a granátovým jablkem (např. Dt 8,8) a na jejich nedostatek si mj. stěžovali Izraelci v Nu 20,5.

O Adamovi a jeho ženě čteme, že se přepásali svazky širokých fikových listů (Gn 3,7). Ty se na V až dodnes spleťají a užívají jako obal čerstvých plodů odesílaných na trh, kde jsou také cenným předmětem obchodu. Hroudy nebo koláče suchých fiků (z hebr. *d'ḥēlā* = stlačený) představují vynikající potravinu, snadno se přenášejí a slouží také jako vhodný dar (1 S 25,18; 1 Pa 12,41). Takovou hroudu fiků předepsal Izajáš Chizkijášovi na vřed (2 Kr 20,7; Iz 38,21).

Složité biologie fíku mála autory, kteří ji neznali. Divoký fik musí opylovat fiková vosička. Ta vnikne do otvoru na vrcholu mladého plodu a žije uvnitř nejedlých samčích kozích fiků, jež několikrát za rok vyrůstají na větvích. Tento hmyz pak oplodňuje jedlé samičí fíky. Běžně pěstované odrůdy fiků však vytvářejí plody bez těchto opylovačů. Fíky připomínané v Jr 8,13 a Zj 6,13 tedy nepatří k pravidelné sklizni a špatné fíky mohou být nejedlé kozí fíky (Jr 24,2b; 29,17). O jedlých fících z první sklizně se mluví v Pis 2,13 (hebr. *paḡ* = ještě nezralé, zelené); Iz 28,4; Jr 24,2a; Oz 9,10; Mi 7,1; Na 3,12. Zvláštní případ, kdy Ježíš proklel fikovník (Mt 21,18–22; Mk 11,12–14), lze vysvětlit mimosezonním olistěním stromu předtím, než fíky normálně uzrají.

Fík se vyskytuje v mnoha přírovnáních, podobnostech a příslovích (např. Jr 24,1nn; Mi 7,1; Mt 7,16; Jk 3,12). V helénistickém období měly fíky pro národní hospodářství tak velký význam, že Řekové vydali ohledně jejich exportu zvláštní zákony.

Smokvoň (ř. *sykomōraia*; lat. *Ficus sycomorus*), fik spojovaný se Zacheem v L 19,4, lidé často zaměňují za moruš, protože se jí podobá.

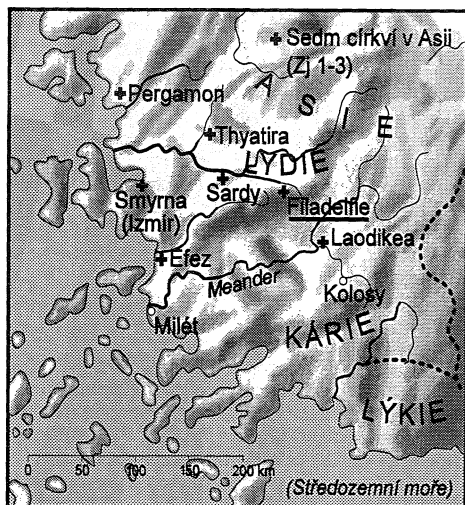
BIBLIOGRAFIE. A. Goor and M. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968, str. 54–69; J. A. Motyer, *NIDNTT* 1, str. 723–725.

J.D.D.

F.N.H.

FILADELFIE Město v římské provincii Asie, v Z části dnešního asijského Turecka. Byla založena v 2. stol. př. Kr. pergamským králem Attalem II., který pro svou lásku k bratru Euménovi byl označován přízviskem Filadelfos, což znamená v řečtině „bratra milující“. Filadelfie ležela na horním konci širokého údolí, které se táhlo přes Sardy až k moři u Smyny. Rozkládala se na prahu velmi úrodné části rovinaté země, již vděčila za svůj obchodní rozkvět. V této oblasti však často docházelo k zemětřesením. Jedno z nich

FILEMON



Filadelfie, jedna ze „sedmi církví v Asii“ (Zj 1–3).

bylo tak silné, že r. 17 po Kr. Filadelfii zničili. Jelikož se záchvěvy pudy periodicky opakovaly, lidé začali žít za městem (Strabón, *Geographia* 12.8.18 [579]; 13.4.10 [628]). Díky štědrosti impéria se město opět vzpamatovalo a dobrovolně přijalo jméno Neocaesarea. Později za Vespasiana vznikl ještě další imperiální název – Flavia. Filadelfie byla pozoruhodná velkým počtem chrámů a náboženských slavností. Na jejím místě dnes leží město Alaşehir.

Dopis „andělu církve ve Filadelfii“ (Zj 3,7–13) pravděpodobně naráží na situaci ve městě. Stejně jako se Filadelfos vyznačoval oddaností vůči svému bratrovi, tak také církev, skutečná Filadelfie, zdědila a naplňovala jeho povahový rys neochvějnou věrností Kristu (vv. 8, 10). Tak jako město stojí u dveří otevřených do oblasti, z níž plyne bohatství, i před církví se otvíraly nové možnosti (v. 8; 2 K 2,12). Symboly „vavřínu“ a „chrámu“ (vv. 11–12) poukazují na kontrast s hrani a náboženskými svátky města. V protikladu k nejistotě života ve městě sužovaném zemětřeseními zaslubuje Hospodin těm, kdo zvítězí, že budou sloupem v jeho chrámě. Podobně jako ve Smyrně se i zde církev setkává s odporem místních židů (v. 9), ale vítěz se bude radovat z toho, že jej přijal Pán, jehož jméno vyznával (v. 8). Toto přijetí potvrdí Bůh tím, že na něj napíše své jméno a jméno Jeruzaléma (v. 12); tato jména zruší nová pojmenování, jež město převzalo od božských císařů. Ignatios později navštívil Filadelfii cestou z Antiochie do Říma, kde ho čekala mučednická smrt, a poslal tamějšímu sboru list.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, k. 27–28; C. J. Hemer, *Buried History* 11, 1975, str. 164–174.

M.J.S.R.

C.J.H.

FILEMON Majitel otroka *Onezima, jenž s největší pravděpodobností žil v Kolosách (další teorie viz *FILEMONOVI, LIST). Ačkoli Pavel Kolosy osobně nenavštívil (Ko 2,1), Filemon se obrátil prostřednictvím jeho služby (Fm 19) a stal se jeho spolupracovníkem – pravděpodobně v hlavním provinčním městě Efezu (sr. Sk 19,31). Argument J. Knoxe (který vztahuje Fm 19 na Archippa), že by Pavel považoval práci kterého-

koli svého spolupracovníka za svou vlastní (Ko 1,7n.), nijak nedokazuje, že by se v minulosti znali, a ani Fm 5 („slyším o tvé lásce“) s tím není v rozporu. A.F.W.

FILEMONOVI, LIST

I. Základní obsahová linie

1. Oslovení a pozdravy (vv. 1–3)
2. Dikůvzdání: uvedení témat, která budou později rozvinuta – láska, společenství (*koinōnia*; sr. *koinōnos* = společník, v. 17) a povzbuzení (sr. v. 20) (vv. 4–7)
3. Prosba za Onezima (vv. 8–21)
4. Prosba o ubytování (v. 22)
5. Pozdravy od Pavlových přátel (vv. 23–24)
6. Požehnaní (v. 25)

II. Význam

Nejstarší zachované seznamy Pavlovy tvorby (Markiónův „kánon“ a Muratorioho kánon) uvádějí List Filemonovi, zatímco pastorální epištoly v nich kupodivu chybějí. Ve 4. stol. se začínají objevovat námitky ani ne tak ohledně jeho autentičnosti, jako spíše co se týče údajné nedůležitosti tohoto listu (sr. Jeroným, *Předmluva k Filemonovi*). Většina generací však ocenila laskavost, takt i vřímavost, jimiž se tento krátký dopis vyznačuje. Tertullian poznamenal, že se jedná o jedinou epištolu, kterou Markión nepokazil svými redakčními zásahy (*Adv. Marc.* 5. 21). Její věrohodnost nebyla nikdy vážně zpochybněna. V posledních letech se list stal pilířem teorie Pavlovských spisů, která je spojována se jmény E. J. Goodspeeda a Johna Knoxe (*PAVEL, III, 4, b). Vděčnost za to, že znovu podnítil zájem o Filemona, a souhlas s některými jejich myšlenkami, nemusí však nutně vést k přijetí jejich vysoce pochybné rekonstrukce celku.

III. Forma

Osobní a neformální charakter Listu Filemonovi (sr. Deissmann, *LAE*, str. 234n; *EPIŠTOLA) může odvést pozornost od toho, jak pečlivě je dopis sestaven a jak důsledně se drží literárního forem (sr. Knox, str. 18n). Také je třeba si všimnout, že dopis je určen církvi, která se scházela v domě, a konkrétním lidem uvedeným v oslovení (v. 2). Goodspeed a Knox kladou až neúměrně důraz na roli sboru, který má přimět majitele otroků k tomu, aby „jednal křesťansky“ (Goodspeed, str. 118). V celé epištole se užívá 2. osoby sg., a to dokonce i v pozdravech – jedinou výjimkou jsou verše 22 (naděje na setkání) a 25 (požehnaní). Vytváří se tím jakýsi protipól k dopisu Ignatia Polykarpovi, kde autor často užívá 2. osoby pl., přestože se obrací k jednotlivci, což dokazuje, že napomíná církev. List Filemonovi je adresován majiteli otroka, jeho rodině a sboru, který je s ním pravděpodobně spojen po způsobu Ř 16,5; Ko 4,15. List se často srovnával s Pliniovým dopisem (*Ep.* 9. 21), protože i v něm se mluví o chybujícím bývalém otroku, který činil pokání.

IV. Záměr a okolnosti vzniku

Jádro listu tvoří Pavlova přimluva za Onezima, otroka z Kolos (Ko 4,9), jehož chování se neshodovalo s jeho jménem („užitečný“ – slovní hříčka ve vv. 10–11). Vypadá to, že Onezimos svého pána okradl (18) a utekl (15 – není výslovně uvedeno). Někým blíže neuvedeným způsobem – snad byl zprostředkovatelem jeho krajan Epafras (Ko 4,12) – se dostal do kontaktu s uvězněným Pavlem a zcela se změnil. A nejen

to, mezi apoštolem a jeho novým „synem“ vzniklo silné pouto přátelství a Pavel v něm viděl velký potenciál do budoucna.

Podle tehdy platných zákonů mohl za takový přečin majitel se svým otrokem udělat prakticky cokoli. Řecko-římská společnost se nikdy zcela nezbavila strachu z povstání otroků a i jindy laskavý pán považoval za svou povinnost vůči společnosti uprchnuvšího otroka řádně potrestat. Sankce postihly i ty, kdo se odvážili mu poskytnout útočiště (sr. P. Oxy. 1422). Za takových okolností se Pavel přimlouvá u svého bratra. Nepřikazuje, nýbrž prosí (8–9), aby pán přijal svého otroka, jako by přijímal Pavla (17), a slavnostně se zavazuje, že bere na sebe všechny Onezimovy dluhy (18–19).

Pavel však zřejmě žádá více než milosrdenství. Knox poznamenává, že výraz *parakaleō*, po němž následuje *peri* (v. 10), obvykle v pozdní řečtině znamená spíše „prosit o“ než „za“. Apoštol si Onezima velmi vážil a jeho odchod mu způsoboval velký zármutek. Kdyby nechtěl získat svolení od jeho pána, byl by ho u sebe ponechal (11–14). Pavel si vlastně přeje, aby Filemon Onezima propustil a poslal zpět, protože jen tak může Pavlovi pomáhat v křesťanské službě. Díky svému znovuzrození bude Filemonovi mnohem bližší, než když byl otrokem (15–16). V každém případě adresát vděčí Pavlovi službě za své vlastní obrácení (19).

Pavel je ve vězení (9–10): jedná se tedy o stejnou situaci, jakou naznačuje List Koloským, protože Onezimos má doprovázet Tychika, který ponese dopis (Ko 4,9). Pavlovi spolupracovníci ve Fm 23n jsou titíž jako v Ko 4,10–14, s výjimkou Ježíše Justa (pokud se ovšem nejedná o chybu pisáře; sr. E. Amling, *ZNW* 10, 1909–10, str. 261). Místo uvěznění lze určit jen na základě vnějších důkazů: buď Řím (při prvním pobytu ve vězení kolem r. 62 po Kr.), nebo Efez (asi r. 55 po Kr.; *PAVEL; *CHRONOLOGIE NZ). Obě tato města mohla Onezima přilákat. Efez sice nebyl příliš daleko od domova, ale Onezimos by se v něm snadno ztratil, Řím se stával útočištěm lidí všeho druhu. V každém případě je zřejmé, že v dohledné budoucnosti Pavel Onezima propustí, aby se mohl vrátit zpět k Filemonovi.

Existuje však ještě další spojení s Listem Koloským. Pasáž Ko 3,22nn (sr. Ef 6,5–9) by asi sotva vznikla, kdyby apoštol neměl na mysli Onezima a možné důsledky jeho jednání. Knox a Goodspeed mají však dost malý důvod, aby napomenutí Archippovi a „list Laodikejským“ (Ko 4,16n) spojovali s Onezimovým případem. Sám Knox zavrhl Goodspeedovu domněnku, že Onezimův majitel žil v Laodikeji (str. 40nn), ale jeho vlastní návrh, že Filemon nejdříve obdržel dopis jako (laodikejský) správce sborů v Lýkii a že majitelem otroka a hlavním adresátem byl koloský Archippos, není o nic lepší. Vyžadovalo by to nepřirozenou četbu oslovení a některá slova by se dala těžko vysvětlit (např. „spolupracovník“, „spolubojovník“ ve vv. 1 a 2). Není jasné, zda se v případě „listu“ v Ko 4,16 jedná o List *Efezským nebo nějaký nám neznámý dopis, ale nic nenaznačuje, že jde o List Filemonovi. (*APPIOVO TRŽIŠTĚ; *ARCHIPPOS; *ONEZIMOS; *FILEMON)

BIBLIOGRAFIE. Komentáře (i k Listu Koloským) k f. textům J. B. Lightfoot³, 1879; C. F. D. Moule, 1957; k angl. textům H. C. G. Moule, *CB*, 1893; J. Knox, *JB*, 1955; H. M. Carson, *TNTC*, 1960; R. P. Martin, *NCB*, 1974; E. J. Goodspeed, *INT*, 1937; str. 109nn;

J. Knox, *Philemon among the Epistles of Paul*², 1959; F. F. Bruce, *BJRL* 48, 1965, str. 81–97. A.F.W.

FILÉTOS Učitel, který je představitelem těch, kdo podřvají křesťanské učení o vzkříšení (2 Tm 2,17). (*HYMENAIOS) J.D.D.

FILIP (Ř. *filippos* = milovník koní). NZ pisatelé znali čtyři osoby tohoto jména.

1. Syn Heroda Velikého a Mariamne, dcery velekněze Šimona. Určitou dobu vystupoval jako bezprostřední následník Antipatera (Jos., *Ant.* 17, 53), ale toto pořadí bylo pozdějšími závěťmi odvoláno a Filip žil jako svobodný občan. A. H. M. Jones (*The Herods of Judaea*, 1938, str. 176n) tvrdí, že se nejmenoval Filip, nýbrž Herodes. (Jos., *Ant.* 18, 137 jej nazývá Herodes, ale toto jméno mělo tolik členů *Herodovy rodiny, že každý z nich musel mít kvůli rozlišení ještě další.) Jeho manželka *Herodiada, matka Salome, jej opustila, aby mohla žít s Filipovým nevlastním bratrem Herodem Antipou (Mt 14,3; Mk 6,17; L 3,19).

2. Syn Heroda Velikého, kterého měl se svou pátou manželkou, Kleopatrou Jeruzalémskou. Josephus (*Ant.* 17, 21) říká, že byl vychován v Římě. Augustus zařídil, aby se naplnila Herodova vůle, a tak se Filip stal tetarchou. Spravoval Gaulanitidu, Trachonitidu, Auranitidu, Batanaeu (Jos.) a Ituraeu (L 3,1). Vládl 37 let až do své smrti v zimě 33/34 po Kr. a od svých soukmenovců se lišil tímou a spravedlivou vládou (Jos., *Ant.* 18, 106). Po jeho smrti bylo toto území připojeno k provincii Sýnie až do r. 37 po Kr., kdy je císař Gaius Caligula přidělil Agrippovi (Herodes ze Sk 12,1,19–23), synovi Aristobůla a vnukovi Heroda a Mariamne. Filip dal přestavět Panias (dnešní Banjas) jako Caesareu Filipovu (Mt 16,13; Mk 8,27) a Betsaidu Juliovu (Jos., *Ant.* 18, 28; *BJ* 2, 168). Obě jména jsou odrazem jeho sympatií k Římu. Byl prvním židovským princem, který dal na své mince razit hlavy římských císařů. Oženil se se Salome, dcerou *Herodiady, ale neměli děti (Jos., *Ant.* 18, 137).

3. Apoštol Filip byl povolán k následování Ježíše den po Ondřeji a Šimonovi. Jeho prostřednictvím se Kristovým následovníkem stal i Natanael (J 1,43–46). Filipovým domovem byla *Betsaida (J 1,44) v Galileji (J 12,21), odkud pocházel také Ondřej a Šimon. Domníváme se, že se jednalo o rybářskou vesnici na Z břehu jezera. Na seznamech apoštolů v Mt 10,3; Mk 3,14 a L 6,14 najdeme jeho jméno na 5. místě a Bartolomějovo na šestém, Sk 1,13 jej také uvádějí na 5. místě, ale šestý je Tomáš. Další NZ zmínky o jeho osobě jsou tyto: sděluje Ježíšovi, že není možné obstarat jídlo k nasycení 5 000 (J 6,5); přivádí k němu řecké poutníky (J 12,21n) a žádá ho, aby jim ukázal Otce (J 14,8). Papias 2. 4 o něm mluví jako o jednom z *presbyteroi* (viz níže).

4. Filip byl jedním ze sedmi mužů, které věřící zvolili za první jáhny (*diakony) jeruzalémského sboru (Sk 6,5). Při pronásledování církve, které propuklo po Štěpánově mučednické smrti, přinesl evangelium do Samařska, kde se jeho službě dostalo velkého požehnaní (Sk 8,5–13), a potom byl poslán na J, k silnici z Jeruzaléma do Gázy, aby přivedl ke Kristu etiopského dvořana (Sk 8,26–38). Pak jej Duch svatý přenesl do Azótu, pelištejského Ašdódu, a odtud cestoval z místa na místo až do přístavu Caesarea (Sk 8,39n), kde se pravděpodobně usadil (Sk 21,8). Byl známý

FILIPSKÝM, LIST

jako „evangelista“, zřejmě aby se odlišil od apoštola Filipa (viz výše 3), a měl čtyři dcery, prorokyně (Sk 21,9). Lukáš pečlivě rozlišuje mezi evangelistou a apoštolem. Eusebius dvakrát (EH 3. 31; 5. 24) cituje Polykrata, který mluví o Filipovi jako o „jednom z dvanácti apoštolů“ a o jeho dvou starších neprovdaných dcerách, které byly pohřbeny v Hierapoli, zatímco další dceru pochovali v Efezu. Je možné, že právě tato poslední je uvedena v 3.30 (citát z Klementa Alexandrijského, který zde plurál použil volně), kde čteme, že se vdala. Také je citován Papias (EH 3.39), který říká, že „apoštol Filip“ žil s dcerami v Hierapoli a jeho dcery mu zprostředkovaly informace. Citace z *Dialogu Gaia a Prokla* in Eus., EH 3.31 konstatuje, že hrobku Filipa a jeho čtyř dcer, prorokyní, lze spatřit v Hierapoli; následuje odkaz ke Sk 21,8n, který ukazuje, jak historikové zaměňovali apoštola a evangelistu. Zřejmě k tomu přispělo i to, že pravděpodobně oba dva měli dcery. Lightfoot (*Colossians*, str. 45nn) má patrně pravdu, když tvrdí, že v Hierapoli zemřel apoštol Filip.

Papyrus objevený v Nag Hammádí (*CHÁNOSKION) odhalil apokryfní *Evangelium podle Filipa*: viz R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip*, 1962. D.H.W.

FILIPSKÝM, LIST Církev ve *Filipech vznikla během Pavlovy druhé misijní cesty, o níž se píše ve Sk 16,12–40. Jeho dopis křesťanskému sboru ve Filipech se považuje za nejosobnější a nejľaskavější list, přestože v úvodu k 3. kapitole dochází k nápadné změně.

I. Základní obsahová linie

1. Oslovení a pozdrav (1,1–2)
2. Pavlovo dikůvzdání a důvěra (1,3–7)

3. Apoštolská modlitba (1,8–11)
4. Pavlova přání a radost (1,12–26)
5. Napomenutí a příklad (1,27–2,18)
6. Budoucí plány (2,19–30)
7. Velké odklonění (3,1–21)
8. Povzbuzení, ocenění a pozdravy (4,1–23)

II. Dobové pozadí a datum vzniku

Ze záznamů o Pavlově životě ve Skutcích apoštolů víme pouze o třech uvězněních (16,23–40; 21,32–23,30; 28,30); během jednoho z nich vznikl tento dopis (Fp 1,7.13n.16). Určitě nemohl být napsán během prvního uvěznění, a tak se zdá, že musíme volit mezi zatčením v Caesareji a dvouletým vězením v Římě.

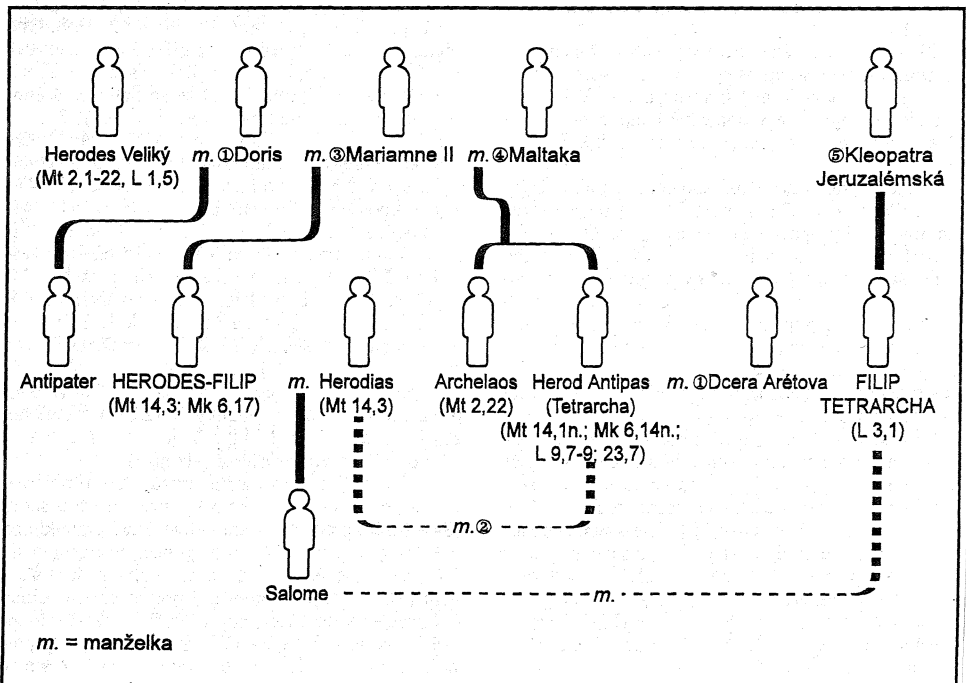
1. Caesarejská hypotéza

Jedná se o teorii H. E. G. Pauluse z r. 1799. Poněkud nečekaně ji podpořil E. Lohmeyer v Meyerově komentáři a objevilo se i několik dalších podnětných studií (viz Martin, *Philippians*, NCB, 1976, str. 45–48). Hypotéza, že dopis byl napsán během uvěznění v Caesareji, však s sebou nese několik problematických bodů. Uvádíme jejich výčet:

1. Uvěznění ve Sk 23,35 nijak nenaznačuje blízkou mučednickou smrt, která je podle Lohmeyera vůdčí myšlenkou celé epištolý (sr. jeho analýza dopisu z tohoto pohledu, str. 5n).

2. Velikost i typ křesťanského sboru v místě jeho uvěznění neodpovídá tomu, co víme o sboru v Caesareji (1,14nn), jak upozorňuje Moffatt (*An Introduction to the Literature of the New Testament*, 1918, str. 169).

3. V době Sk 23–24 již apoštol zamýšlí navštívit Řím. O tomto jeho přání však v Listu Filipským nenajdeme ani zmínky. Spíše se Pavel těší, až se zase vrátí do Filip (2,24nn).



Dva členové Herodovy rodiny se podle NZ jmenovali Filip. Zjednodušený rodokmen.

2. Římská hypotéza

Alternativní návrh je, že dopis byl napsán a odeslán během římského zatčení. Tento tradiční pohled má spoustu zastánců a v jeho prospěch mluví hodně faktů:

1. Zmínky o *praetoriu* (1,13) a o „cisařském domě“ (4,22) odpovídají historickým realitám římského uvěznění, bez ohledu na to, co tyto výrazy přesně znamenaly.

2. Tíha obžaloby a hrozící rozsudek (1,20nn; 2,17; 3,11) ukazují, že Pavel stojí před nejvyšším soudem a jde mu o život – proti rozhodnutí se již nelze nikam jinam odvolat. Tyto texty se považují za důkaz toho, že apoštol nečeká na verdikt provinčního soudu. I kdyby totiž byl nepřiznivý, stále by Pavel měl v ruce „trumf“ (výraz C. H. Dodd), kterým by ortel zrušil, a jeho případ by se předal Římu. Zdá se, že toto již nemůže udělat, což dokazuje, že už se jednou odvolal. Toto odvolání jej přivedlo do hlavního města říše.

3. Text v 1,12nn se vztahuje k významnému křesťanskému sboru. Tomu by co do velikosti i vlivu odpovídala sbor římský.

4. Délka uvěznění je podle mínění zastánců tohoto názoru dost dlouhá na to, aby umožnila cesty, které jsou v dopise uvedeny nebo naznačeny.

5. Existuje nepřímý důkaz, že epistola vznikla v Římě, a to v Markiónově úvodu k tomuto dopisu, kde se říká: „Apoštol je chváli z římského vězení prostřednictvím Epafródita.“

I zde však existují slabá místa, takže řada vědců váhá s přijetím tohoto názoru, který se časem všeobecně ujal. Jako první formuloval pochybnosti A. Deissmann. Dají se shrnout do několika bodů:

1. Cesty z místa zatčení a zpět signalizují, že toto místo nemohlo být daleko od Filip. Deissmann tvrdí, že na základě římské hypotézy lze „tyto daleké cesty“, jak je nazývá, těžko vměstnat do dvouletého období (pravděpodobná délka uvěznění v Římě).

2. Navíc situace, kterou dopis odráží (předtucha blízké smrti), sotva odpovídá relativní svobodě a uvolněné atmosféře Sk 28,30–31. Jestliže epistola vznikla během vyšetřovací vazby, je třeba posunout okamžik, kdy se vztahy apoštola s úřady začaly zhoršovat.

3. Tradiční teorii vystavuje pronikavé kritice svědectví z 2,24, kde apoštol vyjadřuje naděje, že pokud se dostane z vězení, chtěl by znovu Filipské navštívit a pokračovat mezi nimi ve své misijní a pastorační práci. Je to velmi důležitý vnitřní důkaz, protože z Ř 15,23–24.28 víme, že v té době považoval svoji misijní práci na V za uzavřenou a směřoval na Z, do Španělska. Jestliže dopis vznikl v Římě (tzn. je starší než Ř 15), pak musíme nutně věřit, že nastala nová situace, která apoštola vedla ke změně plánů. Tato alternativa je možná; známe ji už z jeho cest do Korintu. Dokazuje to ovšem, že ani římská hypotéza není bez problému.

3. Efezská hypotéza

Vedle Říma se nabízí ještě další možnost, že totiž Pavel tento dopis napsal během efezského uvěznění. Důkazy jsou však pouze výsledkem dedukce, a proto postrádají dostatečnou průkaznost. Zastánci efezské hypotézy se domnívají, že zařazení epistoly do této etapy Pavlova života vyřeší některé problémy, jež přináší římská hypotéza. Například úmysl znovu navštívit Filipy se naplňuje ve Sk 20,1–6, kdy zápisu Skutků odpovídají i Timoteovy pobyty. W. Michaelis, který vytrvale obhajuje efezský původ dopisu, přesvědčivě

ukazuje, že podle tohoto pohledu apoštolovy přesuny uvedené ve Sk a ve Fp do sebe přesně zapadají. Nevelká vzdálenost mezi Filipami a Efezem zvyšuje pravděpodobnost Pavlových cest a přitom existuje důkaz, který odpovídá požadavkům 1,13 a 4,22. Efez představoval správní středisko říše a bylo tam pravděpodobně *praetorium*.

Hlavní překážky, které stojí v cestě přijetí této nové teorie:

1. Její spekulativní charakter. Efezské uvěznění nelze přímo dokázat, i když nepřímých důkazů najdeme dost, např. v 1 a 2 K.

2. Absence jakékoli zmínky o věci, která (jak se má za to) musela v době navrženého data zcela ovládat Pavlovo myšlení: sbírka pro sbory v Judsku.

3. Snad největší komplikace působí to, že se nedá vysvětlit, proč Pavel v Efezu, pokud se skutečně octl v nebezpečí, nepoužil svého práva římského občana odvolat se k císaři, aby jej soudili v Římě. O této možnosti se dopis nikde nezmiňuje.

Závěr určitě zkame ty, kdo očekávali jednoznačnou odpověď. Vyuváženost všech „pro“ a „proti“ nedovoluje udělat konečné rozhodnutí. Římskou hypotézu lze přijmout pouze s jednou či dvěma výhradami. Efezská teorie by musela být dostatečně silná, aby zvrátila svědectví staletí ve svůj prospěch. Kdyby se více mohla opřít o přímé důkazy, zasloužila by si širší podporu. Směr kritického myšlení však míří k zařazení do efezského období (viz Martin, *op. cit.*, str. 36–37). (*PAVEL)

III. Jednotnost dopisu

Historie zná tuto epistolu pouze jako jeden celek. Vyskytly se však názory, které zpochybňují její celistvost. Většinou se opírají o změnu stylu a obsahu dopisu na začátku 3. kapitoly. Vysvětlení tohoto nečekaného obratu předkládáme pod hlavičkami „Interpolace“ a „Přerušení“.

1. Interpolace

Podle tohoto pohledu je důvodem k náhlé změně v 3,1b to, že verš uvádí vložený fragment jiného Pavlova listu, který byl nějakým způsobem začleněn do kanonické epistoly. Vědci se výrazně rozcházejí v tom, kde tato interpolace končí, zda ve 4,3 (tak K. Lake), 4,1 (A. H. McNeile-C. S. C. Williams, F. W. Beare) nebo 3,19 (J. H. Michael). Beare považuje dopis za dokument skládající se ze tří částí:

a) poděkování, jímž Pavel potvrzuje přijetí daru od Filipských, které poslali prostřednictvím Epafródita (4,10–20),

b) vsunutého fragmentu, v němž apoštol odsuzuje falešné učení Židovských misionářů a antinomismus pohanských křesťanů (3,2–4,1) a jenž mohl být určen i jiné církvi než filipské, jak již dříve připustil J. H. Michael,

c) z osnovy epistoly (1,1–3,1; 4,2–9,21–23), kterou znalci považují za poslední z dochovaných dopisů a v jistém smyslu za poselství církvi na rozloučenou. Tento rozbor má různé varianty (podrobnosti viz Martin, *op. cit.*, str. 14–21), ale v podstatě se zachovává členění dopisu na tři části. Celistvost dopisu přesvědčivě hájí R. Jewett, *NovT* 12, 1970, str. 40–53.

2. Přerušení

Náhlá změna stylu i obsahu se dá podle Lightfoota mnohem věrohodněji vysvětlit tím, že byl Pavel při

diktování epístoly přerušen. Viz také E. Stange, „Diktierpausen in den Paulusbriefen“, *ZNW* 18, 1917–18, str. 115n.

Při této interpretaci závěr dopisu představuje v. 3,1a. Apoštola vyrušily znepokojující zprávy, jež se mu donesly, a tak opouští dosavadní téma a rychle diktuje naléhavé varování. Výraz „stále totéž“ se týká budoucnosti, vážných napomenutí k bdělosti před judaisty, která ještě budou následovat. Viz V. P. Furnish, *NTS* 10, 1963–4, str. 80–88.

Lze tedy souhlasit s tím, že se jedná o ucelený dopis, kromě pasáže 2,5–11. Někteří se totiž domnívají, že jde o předpavlovskou nebo naopak popavlovskou kompozici, zatímco F. W. Beare přichází s teorií, že uvedenou část napsal neznámý židovský autor, na něhož měl apoštol během svého života silný vliv. Pavel jí potom se svým *imprimatur* přijímá a zahrnuje do své epístoly. V autorově monografii (viz níže) najdeme diskusi k autorství a původu christologického hymnu v 2,5–11.

IV. Záměr a okolnosti vzniku

Nejzřetelnější důvod, proč byl dopis napsán, tkví v Pavlově situaci, kdy jako vězeň chtěl církvi doporučit své dva spolupracovníky Timotea a Epafrodita. Pavel jako by chtěl připravit příchod těchto mužů a předem zamezit eventuální kritice Epafrodita (sr. 2,23nn).

Narazíme též na slova ocenění za dar Filipských, o němž se zmiňuje i na dalších místech (1,5; 4,10.14n.). Pavel s vděčností děkuje jak za dar, tak za přítomnost Epafrodita, který mu jej doručil (2,25).

Epafroditus patrně přinesl zprávy o tom, že ve Filipech vznikají různé problémy, především rozpory mezi členy sboru. Vysvětluje to z 2,2–4.14; 4,2, kde se objevují jména těchto lidí, a snad také z 1,27. Pavel je s mírností napomíná a vyzývá k jednotě s Pánem.

Další potíže způsoboval filipskému společenství patrně vliv skupinky „perfekcionistů“. Z Pavlových protiargumentů lze oprávněně vyvodit, že přesvědčení Filipských o vlastní dokonalosti se zakládalo na gnosticizované eschatologii, která budoucí naději křesťanů nahrazovala přítomnou zkušeností. Pavlova reakce v 3. k. tento jejich názor vyvrací. (Podrobnosti viz Martin, *op. cit.*, str. 22–34.)

Křesťané ve Filipech se zřejmě stali objektem pronásledování a útoků ze strany okolního světa. V 1,28 najdeme určitou narážku na „nepřátele“ církve a v 2,15 popis společnosti, v níž měla církev žít a přinášet svědectví o Kristu. Odtud často se opakující výzva, aby křesťané ve Filipech zůstali pevně ve víře (1,27; 4,1). Dalším cílem dopisu mohlo být povzbuzení, i když Lohmeyerova interpretace epístoly jako „traktátu pro mučedníky“ je poněkud extrémní.

V. Hodnota dopisu

Je třeba zdůraznit dva význačné rysy dopisu.

1. List Filipským bude navždy zdrojem úcty k Pavlovi postojí v utrpení. Z Boží milosti se dovede radovat i za těch nejtěžších okolností spojených s vězením a dalším hrozným údelem. Opakovaná výzva k radosti („radost“ a slova příbuzná se v textu objevují 16x) je pro epístolu typická, jak zaznamenal Bengel ve svém známém výroku: „*summa epistolae: gaudeo, gaudete*“. Tato radost pramení z Pavlova vztahu k Pánu, který stojí v centru jeho života, ať se v budoucnu stane cokoli (1,20n).

2. K úvodu dopisu neodmyslitelně patří slavný od-

díl 2,5–11. Zde nacházíme *locus classicus* Pavlova učení o osobě Ježíše Krista i o podstatě a rozsahu křesťanského spasení. Z tohoto důvodu zaujímá List Filipským mezi Pavlovými spisy čelní postavení.

BIBLIOGRAFIE. Od té doby, co se objevily komentáře od současných autorů (*INTC*, 1959) a F. W. Beareho (1959), byly publikovány studie K. Bartha (1962), K. Graystona (*CBC*, 1967) a J. L. Houldena, *Paul's Letters from Prison*, 1970. Nejnovější komentář napsal R. P. Martin (*NCB*, 1976). O Fp 2,5–11 pojednává R. P. Martin, *Carmen Christi*, 1967, jež se snaží podat přehled odborné diskuse, zatímco výklad pro širší veřejnost najdeme v *Broadman Bible Commentary*, sv. 11, 1971 (F. Staggs). R.P.M.

FILIPY Apoštol Pavel měl na jedné ze svých misijních cest vidění, v němž ho jistý Makedonec prosil: „Přeplav se do Makedonie a pomoz nám“ (Sk 16,9). Pavel tuto jeho žádost pochopil jako Boží pokyn a spolu se svým spolupracovníkem odplul do Neapole, filipského přístavu, 13 km J od města. Zde končila Egnatiova vojenská silnice, která spojovala Řím s Východem a představovala důležitou komunikační trasu.

Lukáš píše, že Filipy jsou „nejvýznamnějším městem té části Makedonie a římskou kolonií“ (Sk 16,12). Z historie lze vysledovat, jak město tyto vznešené přivlastky získalo.

Filipy odvozuji svůj název od Filipa Makedonského, který je asi r. 360 př. Kr. násilím odebral Thasijcům. Sídliště zvětšil a opevnil, aby chránil jeho území. V té době se zde rozvinula těžba zlata a Filipovým jménem se začaly razit zlaté mince, které měly všeobecnou platnost. Po bitvě u Pydny r. 168 př. Kr. město anektovali Římané. Když byla Makedonie z administrativních důvodů rozdělena na čtyři části, staly se Filipy součástí první z nich. Tato skutečnost podporuje návrh F. Fielda, že místo *proiēs* (podle TR) by ve Sk 16,12 mělo být *proiēs*. K tomuto názoru se přiklání též F. Blass, který jej vysvětlil zmínkou o rozdělení Makedonie na čtyři kraje u Aemilia Paula z r. 167 př. Kr. (Livius, 45. 17–18, 29); sr. komentáře ke Skutkům od H. Conzelmanna a E. Haenchena *ad loc.* Po této úpravě verš zní: „město prvního distriktu Makedonie“. Jestliže text nezměníme, nárok Filip na „nejvýznamnější město té části“ lze přijmout jen v obecném významu, jak poznamenává A. N. Sherwin-White (*Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963, str. 93nn). Je možné, že tato poznámka odráží mimořádný Lukášův zájem o město, které mohlo být jeho rodištěm.

V r. 42 př. Kr. se u Filip odehrála slavná bitva – Antonius a Octavianus se postavili proti Brutovi a Cassiovi. Po této události se počet obyvatel města zvýšil, pravděpodobně díky přílivu osídlenců. Z této doby pochází název *Colonia Iulia*. Rozkvět dále pokračoval, když po bitvě u Aktia v r. 31 př. Kr., v níž Octavianus porazil vojska Antonia a Kleopatry, „přišli do Filip italští kolonizátoři, kteří stáli na Antoniově straně, a zavázali se odevzdat půdu Octavianovým veteránům“ (Lake a Cadbury, str. 187). Octavianus dal městu vznešený název *Col(onia) Iul(ia) Aug(usta) Phil(ippensis)*, který se také objevil na mincích. Ze všech výsad, které tento titul s sebou nesl, bylo nejceněnější udělení „italského práva“ (*ius Italicum*). Znamenalo to, že osídlenci měli stejná práva a stejné výsady, jako kdyby byli na italské půdě.

Ve vyprávěních Skutků i v epistolách narazíme na

občanskou pýchu Filipských (Pavel je v dopise označuje ekvivalentem jejich latinského jména *Philippenses*, 4,15). Viz Sk 16,21; sr. 16,37. Objevují se oficiální názvy (*duoviri* v 16,20.22 a „soudcové“ v 16,35). Ř. výraz v 16,37, překládaný jako „bez soudu“, pravděpodobně odráží lat. *re incognita* nebo *indicta causa*, tzn. „bez prošetření“. V Listu Filipských hovoří dva verze (1,27 a 3,20) o občanství, což byl termín, který měl pro čtenáře zvláštní náboj. Ctnosti vyjmenované ve 4,8 jistě římský čtenář ocenil.

Po apoštolořvé první návštěvě spojené s kázáním, uvězněním a propuštěním lze další kontakty s tímto městem odvodit ze Sk 20,1,6; 1 Tm 1,3.

BIBLIOGRAFIE. Historické podrobnosti viz BC, 1, 4, 1933, *ad.loc.*; R. P. Martin, *Philippians*, NCB, 1976, Úvod, sekce 1, kde autor popisuje náboženské ovzduší města v době Pavlova přjeřzdu. Informace z oblasti archeologického výzkumu podává P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine*, 2 sv., včetně tabulek a textu, 1937; W. A. McDonald, *BA* 3, 1940, str. 18–24.

R.P.M.

FILÓN Mezi mnoha starověkými nositeli tohoto jména je pro čtenáře Bible nejdůležitější Filón Alexandrijský, člen bohatého a vlivného židovského rodu v Alexandrii v 1. stol. Jeho bratr Alexandr patřil k nejbohatším lidem své doby a jeho synovec Tiberius Alexandr se stal judským prokurátorem a egyptským prefektem poté, co odpadl od židovské vřry.

O Filónově životě víme jen málo; neznáme datum jeho narození ani smrti, jediný jistý časový údaj z jeho života představuje r. 39 po Kr., kdy byl členem skupiny vyslané ke Gaiovi (Caligula). Z toho usuzujeme, že tou dobou již byl dost starý a odhadem můžeme určit, že žil v rozmezí od asi 20 př. Kr. do 45 po Kr. Z jeho spisů lze vyvodit, že jako vůdce židovské komunity strávil mnoho času povinnostmi veřejného života. Přirozeně však inklinoval k rozjímání a studiu filozofie, čemuž, jak sám říká, věnoval své mládí (*O zvláštních zákonech*, 3,1), snad v komunitě podobné Therapeutům, kterou popisuje v díle *O kontemplativním životě*. I když musel tyto záliby opustit a plnit své povinnosti, našel si příležitost k sepsání řady pojednání na filozofická a teologická témata.

Filónova raná tvorba, která se zaměřovala na filozofické otázky, sice vykazuje málo originality, nicméně poskytuje cenný materiál ke studiu málo známého období helénistické filozofie. Jeho hlavním dílem se stal soubor výkladů k Pentateuchu. Přál si ukázat, že filozofické a náboženské hledání pohanského světa nachází svůj pravý cíl v Bohu Abrahamovu. Zachovala se tři rozsáhlá díla, žádné však není kompletní ani exaktně uspořádané. Jednotlivé části byly často přeneseny do rukopisné tradice jako oddělené studie: *Alegorie Zákona* (výklad ke Genesis), *Otázky a odpovědi ke knize Genesis a Exodus* (kratší práce podobného ražení) a *Výklad zákonů* (přehled dějin v Pentateuchu). Prostřednictvím alegorické exegeze dokáže Filón ze všech částí těchto knih vytěžit morální a mystické učení. Jeho alegorická exegeze vychází z metod, které filozofové připsují Homérovým knihám. Dá se analyzovat jako:

- 1) metoda „kosmologická“ (v jeho terminologii „fyziologická“), v níž je vidět alegorie týkající se podstaty věci (*fyssis*). Např. velebněze a jeho roucho vidí Filón jako Logos a vesmír (*Život Mojžišův*, 2, 117nn).
- 2) metoda „etická“, v níž lze spatřovat odkaz na lid-

skou psychologii a morálku (etymologický výklad postav, např. Izáka [=radost]). Základem psychologie i kosmologie je stoický systém, ačkoli v některých detailech je patrný vliv pythagorejský a platónský. Uvedený rys pravděpodobně odráží eklektický charakter tohoto období.

Podle dnešních badatelů je Filónovým největším myšlenkovým přínosem jeho použití filozofie, která slouží k rozumovému výkladu náboženství. Je vlastně prvním „teologem“ a filozofie má pro něj význam především jako nástroj teologie. Motivace jeho práce nespočívá pouze v misijním úsilí, které bylo společné mnoha Židům této doby, ale také v mystických zkušenostech s Bohem, o němž za mnoha místech tak působivě píše (např. *Zvláštní zákony*, *loc. cit.*). Těžištěm jeho chápání vesmíru i náboženské zkušenosti je Logos, termín stoického původu, který po spojení s konceptem platónského světa idejí naznačuje, jakým způsobem Bůh stvořil svět, jak jej udržuje v chodu a jak se zjevuje svému tvorstvu. Mjoižší je vyložen jako určitý projev Logu, jehož prostřednictvím lidé poznávají Boha. Patriarchové slouží jako příklady lidí, kteří se osvobodili z pout materiálních věcí a jsou totožní s božskou Moudrostí.

Definitivní ř. text Filónova díla vydal v šesti svazcích L. Cohn a P. Wendland v letech 1896–1914 a sedmý svazek tvoří rejstříky (1926–30) od H. Leiseganga. V r. 1822 a 1826 vydal řadu prací zachovaných pouze v arménštině J. B. Aucherian; tato verze se datuje z 5. stol. Existuje také starolatinská verze Filóna, která má význam pro rekonstrukci jeho textu. Nejnovější překlad dochované Filónovy tvorby v ř. i arménštině najdete v Loeb Classical Library od F. H. Colsona, G. H. Whittakera a R. Marcuse (10 sv. plus 2 sv. dodatky, 1929–62).

Filónovy práce představují nejzachovalejší a nejrozsáhlejší židovské spisy helénistického období, a proto mají neocenitelný význam pro poznávání myšlení světa NZ. Některé z jeho SZ citací nastolily problém původu LXX (viz P. Katz, *Philo's Bible*, 1950). Minimálně dvě části NZ není možné bez odkazu na jeho metody a myšlení plně pochopit. List Židům má ve svém pojednání o stanu setkávání a o postavě Malkisedeka mnoho společného s Filónovou alegorií a ve svém učení o Synu se v několika detailech blíží učení o Logu. Tvrdívalo se, že Evangelium podle Jana nemá s Filónovou alegorií nic společného, ale jeho kosmologie (explicitně vyjádřená v prologu a implicitně na různých místech) se jí dosti podobá. To však neznamená, že by autoři těchto biblických knih byli na něm závislí. Lze to vysvětlit tím, že pocházeli z prostředí, které ovlivňoval stejný způsob myšlení. Vědci zkoumali obě možnosti a studium ještě dále pokračuje.

BIBLIOGRAFIE. H. Leisegang, článek „Philo“ in *RE*; E. Bréhier, *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1925; E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, 1939; *idem*, *By Light, Light*, 1935; R. Williamson, *Philo and The Epistle to the Hebrews*, 1970; příslušné kapitoly in C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, 1952; Ph. a Th. Dr. F. Kovář, *Filosofické myšlení hellénistického židovstva*, Herrmann a synové, 1996, str. 140–203. J.N.B.

FOIBÉ Pohostinná žena z Kenchrejí (V korintský přístav, kde byla pohostinnost důležitá), *, „diakonka“

FOINIK (FÉNIX)

sboru a „pomocnice“ mnohých včetně apoštola Pavla (Ř 16,1n; označení funkce je technické jen částečně). Měla odevzdat Pavlův dopis a apoštol adresáty listu žádá, aby se jí dostalo dobrého přijetí. E. J. Goodspeed (*HTR* 44, 1951, str. 55nn) zastává názor, že Ř 16 představuje samostatný dopis do Efezu s prosbou, aby ji níže jmenovaní ochotně přijali. Byly by však takové nepřímé zmínky nutné?

Jméno („zářící“) je přijmením Artemidy. V *MM* (s. v. *koimaomai*) autoři citují zajímavý epitaf „Druhá Foibé“, diakonka. Dále viz M. D. Gibson, *ExpT* 23, 1911–12, str. 281.

A.F.W.

FOINIK (FÉNIX)

1. Mýtický pták, o němž se ve starověku říkalo, že se narodil z mrtvých těl svých rodičů. Někteří z prvních křesťanů (Tertullian, *De Resurr.* 13. 6; sr. *I Klement* 25) v tom viděli analogii se vzkříšením a dokazovali ji Ž 92,13 (LXX 91,13), ale *foinix* v tomto verši jasně znamená „palma“.

2. Přístav, kam směřovali námořníci k přezimování, přestože je Pavel před tím varoval (Sk 27,12). Údaje, které poskytuje Strabón, Ptolemaios a jiní autoři, by mohly naznačovat, že se jedná o oblast mysu Mouros, kde je jediným bezpečným přístavem J Kréty dnešní Loutro (James Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*⁴, 1880, str. 90n). Lukáš však říká, že Fénix „je otevřený k jihozápadu a severozápadu“, tj. k Z, zatímco Loutro naopak na V. Od zátoky otevřené na Z jej odděluje úzký poloostrov, ale tato zátoka neposkytuje dobrý úkryt. Smith trvá na nebezpečí Z váníc v zimě a domnívá se, že Lukáš měl na mysli směr, *ke kterému vítr foukal*, tedy SV a JV. Toto tvrzení je však neprůkazné bez dokladů, že se změnil námořní idiom. Ramsay si myslel, že Lukáš špatně pochopil Pavlovo vyprávění, ale nechal otevřenou možnost změny pobřežní linie (sr. *HDB*). Ogilvieovy výzkumy poslední doby dospěly k této závěru: Z zátoka byla kdysi lépe chráněna, ale zemětřesení zatarasilo přístupovou cestu, která se v klasických dobách nacházela na SZ. Zůstával vstup otevřený na JZ a již nepoužívaná Z zátoka dnes nese jméno Finika. Ogilvie také zjistil, že misty jsou zimní větry směru S a V – ve Sk 27 způsobil katastrofu VSV vítr.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot o *I Klement* 25; J. Smith, *op. cit.* str. 87nn, 251n.; R. M. Ogilvie, *JTS*, n. s. 9, 1958, str. 308nn.

A.F.W.

FORTUNÁT Člen korintské skupiny, která byla pro Pavla požehnáním v Efezu (1 K 16,17n). Jinak o něm nic nevíme. Jméno je latinské a docela běžné. Jednalo se pravděpodobně o otoka. Neopodstatně se předpokládalo, že spolu s Achaikem patřili do rodiny *Štěpána (sr. 1 K 16,15), nebo dokonce Chloé (1 K 1,11). Je lákavé najít Fortunátu „po čtyřiceti letech“ v *I Klementově listu* 65, ale podle Lightfoota (*St Clement of Rome*, 1, str. 62; 2, str. 187) není jisté, že Klementův Fortunát byl Korintán.

A.F.W.

FRÝGIE Pás země podél Z rozvodí velké Anatolské náhorní roviny. Na S zasahovalo do údolí horního Sangaria, na JZ do údolí Maeandru a na JV až po Ikonion. Frýgijsci vytvořili (legendární?) království Midas. V době attalských králů Pergamonu byli vystaveni přímému vlivu helénismu a v r. 116 př. Kr. Římané

začlenili většinu Frýgie do své provincie Asie. V výběžek (Phrygia Galatica) se v r. 25 př. Kr. stal součástí provincie Galacie. Na Římany udělal silný dojem frýgický extatický kult Kybelé a za velkoryse zbudovanými hrobkami, pravděpodobně montanistickými, je třeba hledat projevy národního fanatismu. Pocházejí z 2. stol. po Kr. a představují nejstarší dochovaný stavební projev křesťanství. Nemáme však žádný důkaz o existenci skutečné křesťanské církve v NZ době. Sborny, které teoreticky spadají do Frýgie (Laodikea, Hierapolis, Kolosy, Pisidská Antiochie a pravděpodobně Ikonion), byly založeny v ř. komunitách. Právě z těchto společenství většinou pocházeli židé, kteří přicházeli do Jeruzaléma (Sk 2,10). Pokud nerozumíme Ko 2,1 tak, že vylučuje Pavlova návštěvu (což je možné), pak bychom přirozeně předpokládali, že o prvních třech výše uvedených městech, ležících na horním Maeandru, se mluví ve Sk 16,6 a 18,23. Pokud tomu tak není, je možné přiklonit se k názoru, že výraz „*galatská krajina a Frýgie“ označuje Frýgijskou Galatskou a vztahuje se konkrétně na sbory v Ikoniu a Pisidské Antiochii. Jinak nelze určit učedníky, které Pavel ve „Frýgiích“ zanechal.

BIBLIOGRAFIE. Strabón, 12; J. Friedrich, *RE*, 20, 1, str. 781–891; W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, 1895–7; A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, 1937; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, 2 sv., 1950; W. M. Calder, *AS* 5, 1955, str. 25–38.

E.A.J.

GAAL (hebr. *ga'al*). Syn Ebedův; LXX(B) *Iobel* připomíná hebr. *obéd* = služebník (sr. Moore, *ICC, Judges*, str. 256 a *Sd* 9,28). Vůdce skupiny, která přišla do Šekemu za vlády Abimeleka, aby využila nespokojenosti ve městě. Její aktivity Abimeleka donutily, aby na Šekem zaútočil. Gaala a jeho mužé vyhnal Abimelekův místodržitel, ale Abimelek se městu pomstil za to, že Gaalovu tlupu podporovalo (Sd 9,22–45).

J.P.U.L.

GABBATHA Aramejské slovo označující „kopec“, „vyvýšeninu“; je to místní výraz pro určité vyvýšené místo.

Gabbatha se používá stejně jako výraz „Dláždění“ (*lithostrōton*, EP „Na dláždění“), ale nepopisuje přesně tutéž věc. Jak čteme v J 19,13, jedná se o „místo“ nazývané buďto Výšina, nebo Dláždění. Lze se domnívat, že dláždění bylo položeno za Heroda před jeho palácem v Horním Městě (v SZ rohu první S hrady). Tento palác byl oficiálním sídlem římských guvernérů včetně Piláta, jak vyplývá z popisu události od Josepha.

Ř. *lithostrōton* používali Římané k označení vydlážděného prostranství z markerie (*opus sectile*) nebo z dlaždic. Víme, že se oba typy v době Herodově používaly – markerie v Jerichu (šlo o kladení kamenů, někdy barevných, do určitého vzoru) a ploché kameny v Jeruzalémě, především v ulicích a terasách před mohutnými zdmi Chrámové hory (nedávno objevené Mazarem). Archeologové odkryli základy tohoto chrámu v Horním Městě, ale vrchní stavba chyběla. Na dláždění zatím nenarazili.

Oblíbené místo křesťanských poutníků, jež se nachází v klášteře Sijónských sester, označované jako Dláždění, je třeba odmítnout. Zastánci této hypotézy se mylně domnívají, že Ježíše přivedli k soudu do An-

toniový pevnosti na Chrámové hoře. Pilátovým sídlem byl palác v Horním Městě. Navíc se poloha Dlážďení příliš nehoduje s pozicí pevnosti Antonia. Je pravděpodobně součástí veřejného náměstí při V bráně Hadrianovy Aelia Capitolina. Když Římané pod Titovým vedením napadli Antonii (v době prvního povstání), nádrže pod ním byly zasypány a na ně postaveny obléhací stroje. V Ježíšově době šlo o otevřenou nádrž vně zdi Antonie. Dlážďení, které bylo na ně položeno a které se ukazuje jako *lithoströton*, tehdy ještě neexistovalo. J.P.K.

GABRIEL (hebr. *Gabriel* = Boží muž nebo Boží síla). Jeden ze dvou andělů, kteří jsou v Bibli označeni jménem (druhým je *Mikael). Byl poslán, aby vyložil Danielovo vidění (Da 8,16) a aby mu předal prorocký ohledně sedmdesáti týdnů (Dn 9,21). Někteří vykladači Písma označují jako Gabriela i anděla z Da 10,5nn.

V nekanonické židovské literatuře je Gabriel jedním z archandělů, „andělů přítomnosti“, kteří stojí před Božím trůnem, chválí Hospodina a přimlouvají se za lidi (Tób 12,15; *Jubilea* 2,2; IQH 6,13; IQSb 4; *Závěť Léviho* 3,5,7; sr. L 1,19; Zj 8,2). Jeho jméno se objevuje ve spojení s dalšími třemi archanděly – Mikaelem, Sarielem (nebo Urielem) a Rafaellem (1 *Henoch* 9,1; IQM 9,15n; sr. 1 *Henoch* 40,6; 54,6; *Sibylliny věštby* 2,215 [některé rukopisy]; *Rabbachovy součty* 2,10), nebo vystupuje jako jeden ze sedmi spolu s Urielem, Rafaellem, Raguelem, Mikaelem, Sarielem (nebo Saraqaelem) a Ramielem (1 *Henoch* 20). Gabrielovým konkrétním úkolem je bdít nad rájem (1 *Henoch* 20,7). Zničil předpotopní obry (1 *Henoch* 10,9) a spolu s ostatními archanděly se zúčastní posledního soudu (1 *Henoch* 90,21n; sr. 54,6; *Sibylliny věštby* 2,214–219; 1 Te 4,16; Zj 8,2). Targumy a rabínská literatura často považují za Gabriela nebo Mikaela nepojmenované anděly v SZ.

V NZ Hospodin poslal Gabriela k Zachariášovi, aby mu oznámil narození Jana Křtitele (L 1,11–20), a k Marii, aby ji připravil na Ježíšovo narození (L 1,26–38). Sám sebe popisuje slovy „já jsem Gabriel, který stojí před Bohem“ (L 1,19) a tím se označuje za archanděla (sr. Tób 12,15). R.J.B.

GÁD („Štěstí“).

1. Sedmý Jákobův syn, první s Lejinou služkou Zilpou (Gn 30,10n). Když Jákob vstoupil se svou rodinou do Egypta, měl Gád již sedm synů (Gn 46,16). Jákob prorokoval Gádovým potomkům těžký život, ale předpověděl, že své rány vrátí (Gn 49,19). Podobná slova se znovu objevují později v Mojžišových požehnáních (Dt 33,20n).

2. Izraelský kmen Gádovců a území, které jim patřilo. V Mojžišově době měl kmen sedm čeledí (Nu 26,15–18) a vedl jej a zastupoval Eljásaf (Nu 1,14; 2,14; 7,42; 10,20). Gádovci vyslali jednoho zvěda pro průzkum Kenaanu (Nu 13,15). Když Izrael došel k moábským rovinám, Rúbenovci, Gádovci a polovina Manasesova kmene požádali, aby se mohli usídlit v Zajordánu a dostali svůj dědičný podíl v zaslíbené zemi tam, neboť *Gileád představoval vhodné místo pro jejich velká stáda. Mojžiš s tím souhlasil pod podmínkou, že nejdříve pomohou ostatním izraelským kmenům usídlit se v Z Palestíně (Nu 32). Gádovci a Rúbenovci tedy rychle opravili města (včetně Atarótu)

a postavili ohrady, aby chránili své rodiny i svá stáda (Nu 32,34–38, sr. 26–27). Průběžně se připravovali splnit to, co slíbili, a skutečně svým bratřím pomohli (Joz 22,1–8). Potom došlo k události s oltářem svědectví (Joz 22,9–34). Kmenovými územím Rúbenovců a Gádovců se stalo bývalé emorejské království krále Síchona. Rúbenovci dostali území od *Aróeru na břehu Amónu směrem na S k hranici vedoucí od ústí Jordánu na V k oblasti Chešbónu (Joz 13,15–23). Na S od této hranice vlastnili Gádovci celý J Gileád, od jordánského údolí na V až k hornímu J–V toku Jaboku (hranice s Amónem) a na S až k V–Z toku dolního Jaboku. Kromě toho jim byla přidělena ještě další dvě místa, která neležela ve výše uvedeném území: za prvé celé údolí Jordánu (dříve Sichonovo území) mezi Mrtvým mořem a Galilejským (neboli Kineretským) mořem, za druhé oblast *Machanašimu (napříč S–V toku Jaboku) s úrodným pásem, který lemuje V stranu S Gileádu směrem na S přes Džebel Kalkafa k strategickému Rámot-gileádu v dnešním Tell Rámítu, 32 km SV od Jeraše (sr. Joz 13,24–28). Chešbón na území Gádovců se stal levíjským městem (Joz 21,38n). Z toho důvodu lze zřejmě číst Joz 13,16n takto: „Patřilo jim (Rúbenovcům) území od Aróeru... celá náhorní rovina až k Médebě, [k] Chešbónu...“ (upraveno pouze přidáním jednoho písmene, lokativu -h). Dřbón a další města by pak ležely mezi těmito hranicemi a Chešbón by byl nejnižším bodem Gádu.

Gádovců se bezpochyby v době soudců dotkly strasti zajordánského Izraele (např. Sd 10–12). Za Saulovy vlády poskytovaly zalesněné gileádské kopce Gádu útočiště (1 S 13,7) a Gádovci se spolu s dalšími přidali k přachajimci Davidovi a podporovali jej, aby se stal králem (1 Pa 12,1,9–16,38n). Gádovci se také podíleli na Davidově správě a podřizovali se jí (2 S 23,36; 24,5; 1 Pa 26,32). Na Moábském kameni asi z doby 840/830 př. Kr. píše král Méša, že Gádovci dlouho pobývali v zemi Atarótu. Krátce poté za vlády Jehúa damašský Chazael celý Gileád včetně Gádu smetl (2 Kr 10,32n). V 8. stol. př. Kr. se území obývané Gádovci zjevně rozšířilo na SV k Bášanu (1 Pa 5,11–17), dokud Tiglat-pileser III. neodvedl zajordánské kmény do exilu (2 Kr 15,29; 1 Pa 5,25n). Potom znovu Gád obsadili Amónovci (Jr 49,1–6). V Ezechielově vidění kmenových podílů tvoří Gád nejnižší část (48,27–28). Geografické údaje poskytuje D. Baly, *Geography of the Bible*², 1974, str. 210nn, 221nn, 227–232.

3. Prorok nebo věstec, současník Saula a Davida. Davidovi radil, aby odešel z Moábu do Judska (1 S 22,5). Později Hospodin prostřednictvím Gáda nabídl Davidovi, aby si vybral jeden ze tří možných trestů za to, že svévolně provedl sčítání lidu. Poté Davidovi přikázal, aby postavil na Aravnové humnu oltář (2 S 24,10nn; 1 Pa 21). Gád pomohl Davidovi a Nátanovi při organizaci chrámové hudby (2 Pa 29,25) a sepsal dějiny Davidovy vlády (1 Pa 29,29).

4. Pohanský bůžek, kterého uctívali Kenaanci jako boha štěstí a pro něhož „strojí stůl“ (Iz 65,11). (*GÁD, ÚDOLÍ). K.A.K.

GÁD, ÚDOLÍ Místo, kde začalo Davidovo sčítání lidu, je lokalizováno jako „Aróer, napravo od města, jenž je uprostřed Gádského údolí...“ (hebr. *naḥal*; 2 S 24,5). V Dt 2,36 se píše „Od Aróeru, který je na břehu potoka (*naḥal*) Amónu“. Protože sčítání lidu by přirozeně začalo na J hranici zajordánského území, je

GADARA, GADARENŠTÍ

právě Gádské údolí tímto místem. Některé rukopisy LXX ukazují na chyby v textu 2 S 24,5, kde by se mělo číst „směrem ke Gádu a Jaezeru“. G.T.M.

GADARA, GADARENŠTÍ O gadarenské (var. gerasenské, gergesenské) krajině se v Bibli mluví jenom v příběhu o zázračném uzdravení posedlého. Slovo „gadarenský“ se objevuje v textech nebo verzích Mt 8,28; Mk 5,1 a L 8,26. Je však pravděpodobné, že původní čtení máme pouze v Mt. K zázraku téměř jistě došlo na břehu Galilejského moře, v gadarském kraji, asi 10 km JV od moře, blízko jamúcké rokle (nebo Hieromaxu). Podle Mišny vznikla Gadara ve SZ době. V období mezi 3. stol. př. Kr. a Židovskou válkou střídavě patřila Ptolemaiovcům, Seleukovcům, Židům a Římanům. Byla jedním z měst Dekapole. O její poloze vypovídají ruiny v Umm Késu. (*GERASA)

D.F.P.

GAIUS Latinské jméno, které se několikrát objevuje v NZ bez jakéhokoli přívlastku.

1. Makedonec, o němž se píše v souvislosti s pobouřením v Efezu (Sk 19,29; *ARISTARCHOS).

2. Pavlův průvodce do Jeruzaléma, jeden z těch, kdo na apoštola čekali v Troadě (Sk 20,4n), možná oficiální zástupce sboru, který se podle tradičního čtení nacházel v Derbe. Zajímavé je, že z čtení zní „z Dübërus“ (makedonské město), na druhé straně však lze lokalizaci „z Derbe“ připsat Timoteovi (pak by Gaius byl Tesaloničan). V obou případech by však zůstal Makedoncem, takže může být totožný s 1. Dokázat to však nelze. Lukáš spíše umístil dva Galatské

(Timotea jako zástupce Lystry) mezi dva Tesaloničany a dva Asijsce.

3. Korinťan, jehož pokřtil Pavel (1 K 1,14). V jeho domě se scházela církev a apoštol u něj pobýval při své třetí návštěvě Korintu (Ř 16,23). Vědci se opět začali přiklánět k Ramsayovu názoru, že Gaius bylo příjmení Tita *Justa (Sk 18,7). Origenes (Ř 16) zmiňuje tradici, že se stal prvním biskupem v Tesalonice.

4. Adresát 3. listu Janova. Staří chválí jeho opravdovost a pohostinnost (po jejímž obnovení volá) a těší se, že se s ním brzy uvidí. J. Chapman (JTS 5, 1904, str. 366nn) je ochoten jej ztotožnit s kterýmkoli z předcházejících, zvláště s 1 a 3, ale jeho konstrukce jsou pouhými dohady. Jedná se o velmi běžné jméno, a proto je možné, že označuje čtyři různé lidi.

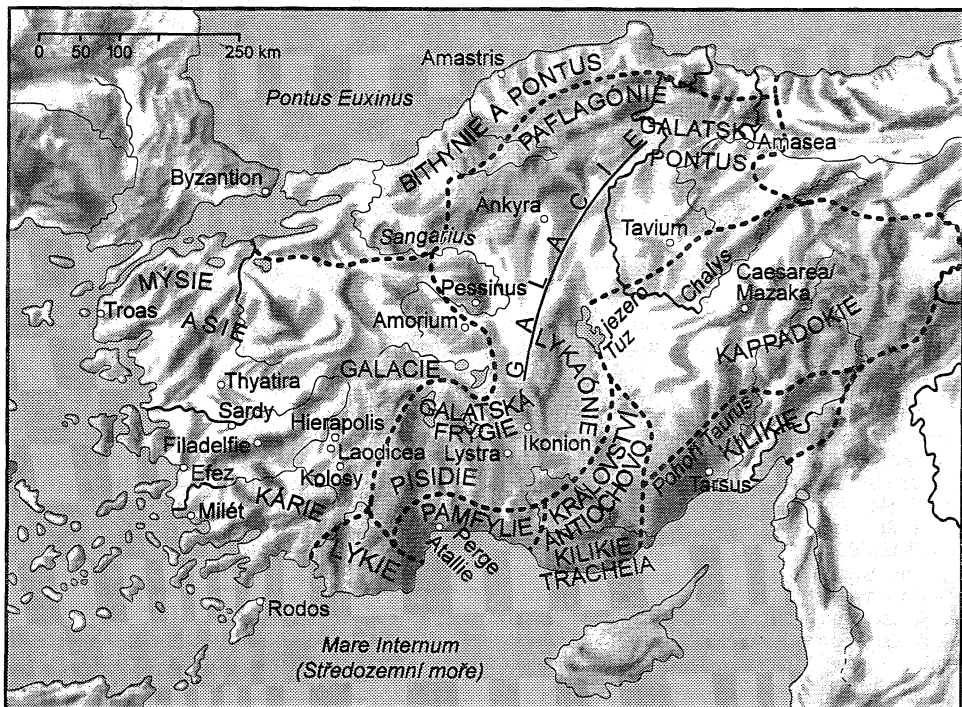
A.F.W.

GAL-ED (hebr. *gal'ed* = násep svědectví). Jméno valu, který vybudoval Jákob a Lában jako památník, jenž měl připomínat jejich smlouvu, uzavřenou na S Zajordánska (Gn 31,47n; *SLOUP). Lában mu dal odpovídající aramejský název *Jegar-sahaduta*. Dokumenty z počátku 2. tis. př. Kr. ukazují, že v S Mezopotámii žila směs etnických skupin. Je docela možné, že mezi nimi byli i Aramejci a že další semitské skupiny přejala jejich dialekt. Konkrétní důkazy o existenci Aramejců v této oblasti a z této doby však neexistují (*ARAM, ARAMEJCI).

A.R.M.

GALACIE

1. Staré etnické království Galacie se rozkládalo na



Galacie, staré etnické království, které jako nová římská provincie zahrnovalo také část Pontu, Frýgie, Lykaonie, Pisidie a Isaurie.

S rozsáhlé náhorní plošiny Malé Asie a zahrnovalo velkou část údolí řeky Chalys (dnešní Kizilirmak). Během 3. stol. př. Kr. přivedla Galy do této oblasti velká populační exploze ve střední Evropě. I když nikdy nedosáhli číselné převahy, vždy vládli početnějším frýgijským a kappadockým kmenům. Nakonec se Galové rozdělili do tří kmenů, z nichž každý vlastnil jiné území: Tokmerové se usídlili na V, na hranici s Kappadokií a Pontem, a jejich hlavním městem bylo Tavium; Tolistobogiové obývali Z a sousedili s Frýgií a Bithynií, jejich metropolí se stal Pessinus; Tektoságové se zabydleli uprostřed a jejich hlavním městem byla Ankyra.

2. Římská provincie Galacie. V r. 64 př. Kr. se Galacie stala vazalem Říma a po smrti posledního galatského krále Amyntase jí byl přiznán plný status římské provincie (25 př. Kr.). Nová provincie Galacie nezahrnovala pouze staré etnické území, ale také části Pontu, Frýgie, Lykaonie, Pisidie, Paflagonie a Isaurie. Provincií Galacie náležela města, která apoštol Pavel navštívil při své první misijní cestě, konkrétně Antiochie, Ikonion, Lystra a Derbe (Sk 13–14). Poslední dvě patřila mezi římské kolonie a první dvě byla romanizována za císaře Claudia. Tato centra populace lákala svou strategickou zeměpisnou polohou velké množství Římanů, Řeků a Židů.

Mimořádně složitý problém vzniká díky Pavlovi užití slova „Galacie“ v Listu Galatským (1,2). Používá tento termín v zeměpisném významu, tj. k označení starého etnického království Galacie, nebo v jeho politickém smyslu, tj. k označení římské provincie tohoto jména? NZ badatelé se ve svém pohledu na tuto otázku rozdělili do dvou stejně velkých skupin (*CHRONOLOGIE NZ).

Ze Sk 13–14 se dovídáme, že Pavel navštívil J Galacii a založil tam sbory. Působil však někdy v S Galacii? Kladnou odpověď podporují dva texty. První (Sk 16,6) říká: „... procházeli Frýgií a krajinou galatskou.“ Zastánci severogalatské hypotézy zde pod „Frýgií“ chápou území, kde se nacházela Antiochie a Ikonion, a „galatská krajina“ představuje geografické nebo etnické území tohoto jména. Ramsay však pokládá sousloví *tên Frygian kai Galatikên chōran* za složený výraz jedné oblasti – frýgijsko-galatského kraje. Výrazem *chōra* („území“) se totiž oficiálně označovaly kraje, na které se římské provincie dělily. Část starého frýgijského království patřila římské provincií Galacie a část provincií Asie. Skutky 16,6 tedy hovoří o těch částech Frýgie, jež náležely do římské provincie Galacie. Tento výklad podporuje i začátek Sk 16,6: „Poněvadž jim Duch svatý zabránil zvěstovat Slovo v provincii Asii.“ Misionáři chtěli podle plánu vyrazit přímo Z směrem z Pisidské Antiochie, čímž by se dostali do provincie Asie. Místo toho však šli na S směrem k Bithynii, a tak prošli jen přes malou část Asie.

Dalším textem je verš Sk 18,23. Nacházíme zde obrácené pořadí: „Procházel galatskou krajinou a Frýgií a posíloval tam všechny učedníky.“ „Galatskou krajinou“ se tedy pravděpodobně myslí „galatská Lykaonie, nazývaná tak kvůli odlišení od východní Lykaonie, která neležela v provincií Galacie, ale na území krále Antiocha“ (F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 1954, str. 380). „Frýgie“ by potom tedy pravděpodobně zahrnovala jak galatskou, tak asijskou Frýgií, protože tentokrát Pavlovi nikdo nebránil kázat Slovo v Asii. Přesto žádný ze zmíněných dvou textů ze Skutků neposkytuje dost dobrý důvod k domněnce, že

Galacie znamená S Galacii. Dá se tedy pochybovat, zda Pavel vůbec někdy navštívil S starého království, natož jestli tam vedl rozsáhlou misií. (*GALATSKÝM, IV).

„Galacie“ se vyskytuje v NZ ještě na dalších třech místech. 2 Tm 4,10 (varianta „Galie“) a 1 Pt 1,1 téměř jistě odkazují k římské provincii, zatímco interpretace textu „cirkvím v Galacii“ z 1 K 16,1 bude ovlivněna tím, který z uvedených dvou názorů vykladač zastává.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *An Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, 1899, *passim*; SPT, str. 89–151, 178–193; *The Church in the Roman Empire*³, 1894, str. 74–111; HDB; HDAC; IDB; K. Lake, *BC*, 5, 1933, str. 231nn; G. H. C. Macgregor, *IB*, 9, 1954, str. 213n, 247, 252; R. T. Stamm, *IB*, 10, 1953, str. 435nn. w.w.w.

GALATSKÝM, LIST

I. Základní obsahová linie

Tento dopis psal autor s vědomím naléhavosti a ve spěchu, proto je těžké vysledovat jeho myšlenkovou stavbu. Lze jej rozdělit na tyto části:

1. Pozdravy (1,1–5)
2. Nové „evangelium“ není žádným evangeliem (1,6–10)
3. Autobiografie a apologie (1,11–2,14)
 - a) Pavel dostal své pověření přímo od Krista (1,11–17)
 - b) Pavlova první cesta do Jeruzaléma po obrácení (1,18–24)
 - c) Pavlova druhá návštěva Jeruzaléma (2,1–10)
 - d) Proč Pavel oponoval Petrovi v Antiochii (2,11–14)
4. Evangelium o milosti nepodporuje hřích (2,15–21)
5. Apel na osobní zkušenosti Galatů (3,1–6)
6. Protoevangelijní smlouva s Abrahamem má přednost před Mojžíšovým zákonem (3,7–22)
7. Křesťanská dospělost (3,23–4,11)
 - a) Nyní jsme dospělými syny (3,23–29)
 - b) Návrat k nezralosti (4,1–7)
 - c) Návrat do otroctví (4,8–11)
8. Další osobní výzva (4,12–20)
9. Křesťanská svoboda: dva Jeruzalémy (4,21–5,1)
10. Víra, ne skutky (5,2–12)
11. Svoboda, ne bezuzdnost (5,13–26)
12. Výzva k vzájemné pomoci (6,1–5)
13. Seřba a sklizeň (6,6–10)
14. Postskríptum Pavlovou rukou (6,11–18)
 - a) Pavel teď píše sám (6,11)
 - b) Falešná a pravá chloubka (6,12–16)
 - c) Znamka služebníka Kristova (6,17)
 - d) Požehnání (6,18)

II. Autorství a doba vzniku

S výjimkou extrémních a atypických kruhů Van Manenovy školy (jejímž názorům se dostalo místa v *EBI*), se Pavlovo autorství Listu Galatským stalo axiomem NZ kritiky. List Galatským je tradičně uznáván jako jeden ze čtyř „hlavních“ Pavlových dopisů (další tři jsou List Římanům a 1. a 2. list Korintským). Považuje se fakticky za standard, jímž se kriticky poměruje autorství dalších dokumentů, činících si nárok na to být Pavlovým dílem.

Co se týče „severogalatské hypotézy“ ohledně místa jejího určení (viz níže IV), epištola nemohla vznik-

nout před r. 49/50 po Kr., kdy začala Pavlova druhá misijní cesta (Sk 16,6). Pravděpodobně ji apoštol napsal po r. 52, kdy se vydal na svou třetí misijní cestu a navštívil „Galacii“ podruhé (Sk 18,23), neboť jeho zmínka o tom, že jim kázal „poprvé“ (Ga 4,13; ř. *to proteron* doslova znamená „onehdy“), ukazuje na dvě návštěvy. Z pohledu „jihogalatské hypotézy“ by epistola mohla být dřívější datování. Ze slov „tak rychle“ (Ga 1,6) skutečně lze vyvodit, že se jedná o dobu krátce po první misijní cestě (r. 47–8 po Kr.), a „poprvé“ (Ga 4,13) by se dalo chápat z toho hlediska, že během první misijní cesty Pavel a Barnabáš navštívili jihogalatská města dvakrát, neboť šli z Pisidské Antiochie do Derbe a zase zpět (Sk 14,21).

Blíže časové určení závisí na výkladu Pavlových návštěv Jeruzaléma, jak je uvádí List Galatským. Když Pavel argumentuje, že od svého obrácení zatím neměl příležitost, aby ho jeruzalémská apoštolové pověřili misijní službou, zmiňuje dvě příležitosti, při nichž se s nimi od té doby setkal, a popisuje, co se událo. Mluví o dvou návštěvách Jeruzaléma. K první došlo tři roky (nebo v 3. roce) po obrácení (Ga 1,18) a k další 14 let poté (Ga 2,1). První z nich je určitě ta, o které se hovoří ve Sk 9,26nn, druhá bývá všeobecně ztotožňována s cestou ze Sk 15,2nn, během níž zasedala jeruzalémská *rada. Avšak:

1. Pokud Ga 2,1–10 a Sk 15,2–29 píšou o stejných událostech, pak sotva alespoň jeden z nich může být zbytečně podezření z uvedení špatných údajů.

2. Nelze souhlasit s tím, že Ga 2,1–10 píše o osobním rozhovoru, který měli Pavel a Barnabáš s Jakubem, Petrem a Janem ještě před veřejným jednáním. V tom případě je Pavlovo zatajení závěrů jeruzalémské rady nepochopitelné, neboť se přímo vztahovaly k problémům Galatských.

3. Skutečnost, že v Listu Galatským nejsou uvedeny výsledky jednání, lze nejlépe vysvětlit tak, že v době, kdy jej Pavel psal, rada ještě nezasedala.

4. Kdyby návštěva Jeruzaléma z Ga 2,1 byla tatáž jako ze Sk 15, pak by Pavlovi kritici jistě hned poukázali na to, že opomněl zapsat dřívější cestu zapsanou ve Sk 11,30 a 12,25. (Názor, že Sk 11,30 a 12,25 představují duplikát záznamu ze Sk 15 je nepřijatelný. Dnešní badatelé vysoce hodnotí přesnost vyprávění *Skutků a toto své přesvědčení obhajují silnými argumenty.) Existují pádné důvody pro ztotožnění návštěvy z Ga 2,1 s návštěvou ze Sk 11,30 a pro dataci epistoly do doby krátce před jeruzalémským jednáním, asi r. 48/49. Událost z Ga 2,12 by se měla pravděpodobně dávat do souvislosti se Sk 15,1.

III. Okolnosti vzniku

List Galatským je určen Pavlovým konvertitům, jimž hrozilo bezprostřední nebezpečí znehodnocení evangelia křesťanské svobody prvky židovského legalismu. Mezi nimi zaujímal první místo obřízka, ale také sem spadalo dodržování židovského kalendáře (Ga 4,10) a možná i předpisy týkající se jídla. Galatské sbory zřejmě navštěvovali též přívrženci judaismu, kteří zpochybnouli Pavlův apoštolát a trvali na tom, že vedle vry v Krista, kterou hlásal, je ke spasení nutné dát se obřezat a i jinak se podříditi židovskému Zákonu. Když se to Pavel dověděl, spěšně jim napsal dopis, v němž zahrnl učení směřující milost a Zákon. Označil ho jako „jiné“ evangelium, odlišné od toho, které jim zvěštoval v Kristově jménu (jejich učení vlastně ani evangeliem není). Naléhal na čtenáře, aby se pevně přidrželi nově nalezené svobody a nedali na

sebe vložit jeho otroctví.

IV. Záměr

Epistola je adresována „církvím v Galacii“ (1,2). Toto určení není jednoznačné, neboť výraz „Galacie“ se v 1. stol. po Kr. používal ve dvou významech: mohl označovat etnickou Galacii uprostřed Malé Asie, nebo mnohem větší římskou provincií *Galacii. Jestliže Pavel poslal dopis obyvatelům etnické Galacie (názor J. B. Lightfoota a většiny starších vykladačů), pak musíme předpokládat, že se jedná o oblast, kterou Pavel navštívil ve Sk 16,6 a 18,23 (nebo alespoň v jednom z těchto případů). Ale tyto texty je třeba pravděpodobně vykládat jinak. Ve skutečnosti totiž existuje jen málo důkazů, že Pavel vůbec někdy navštívil etnickou Galacii, zatímco mnohých nasvědčuje tomu, že působil v J oblasti provincie Galacie a založil tam sbory. Názor, že epistola byla adresována etnické Galacii se obvykle nazývá „severogalatská hypotéza“. „Jihogalatská hypotéza“ naopak předpokládá, že Pavel poslal dopis sborům v Pisidské Antiochii, Ikoniu, Lystře a Derbe. Všechna tato města totiž leží na J římské provincie a Pavel s Barnabášem v nich ustavili sbory při své první misijní cestě (Sk 13,14–14,23).

Proti „jihogalatské“ hypotéze se obvykle argumentuje tím, že by z hlediska psychologického bylo absurdní, aby Pavel oslovoval své čtenáře jako „Galatské“ (Ga 3,1), když vlastně nebyli etnickými Galatřany. Odpovídáme, že sice patřili k různým etnickým skupinám (Frýgijci a Lykaónané), avšak jaké jiné společné pojmenování by pro ně šlo zvolit než jejich společný politický jmenovatel „Galatští“? (Podobně u dnešní pisatel při oslovení skupiny složené z Čechů, Moravanů a Slezanů pravděpodobně použil výrazu „Češi“ v jeho politickém významu, zatímco ve svém etnickém významu by se vztahoval pouze na její české členy.)

V. Hlavní argumenty

Jestliže nelze udělat logickou analýzu dopisu, můžeme alespoň vysledovat hlavní argumenty, kterých Pavel použil při obraně pravé svobody evangelia. Zde je jejich stručný výčet:

1. Evangelium, které Pavel zvěštoval, obdržel přímo od Krista. Dostalo se k posluchačům z pověření Kristovy autority, nikoli Pavlovy (1,11nn).

2. Proti Pavlovu tvrzení, že byl pověřen přímo Kristem, někteří argumentovali, že všechnu apoštolskou autoritu a službu zprostředkuje jeruzalémský sbor a poněvadž se Pavlovo učení i činnost liší od jeruzalémského modelu, jsou neplatné. Apoštol na to reaguje tím, že popisuje své návštěvy Jeruzaléma, k nimž došlo v době mezi jeho obrácením a napsáním této epistoly. Ukazuje, že jeruzalémská starší neměli příležitost pověřit jej službou, ale uznali jeho apoštolské poslání (mezi pohany), které již předtím dostal od Krista (1,15–2,10).

3. Kdyby se smíření s Bohem dalo dosáhnout prostřednictvím obřízky a dodržování Zákona, byla by Kristova smrt zbytečná a marná (2,21).

4. Galatští konvertité ze své osobní zkušenosti poznali, že křesťanský život je darem Božího Ducha. Když jej obdrželi, dostali zároveň i neklamné důkazy přítomnosti a moci Ducha ve svém středu. Pokud však začali křesťanský život na této vyšší rovině, je absurdní představa, že by v něm měli pokračovat na nižší úrovni, na rovině skutků (3,2nn).

5. Zastánci obřízky hájili svůj postoj tím, že se od-

volávali na SZ příklad. Obřizka přece zpečetňovala Boží smlouvu s Abrahamem, takže žádný neobřezaný člověk nemohl mít podíl na této smlouvě a na všech požehnáních, která z ní plynou. Pavel vysvětluje, že pravými Abrahamovými potomky jsou ti, kteří dosáhnou ospravedlnění vírou v Boha podobně jako Abraham. I oni se budou těšit z požehnání, která Hospodin slíbil Abrahamovi. Boží zaslíbení Abrahamovi se naplnilo v Kristu, ne v Zákonu. Proto se z požehnání plynoucích z tohoto zaslíbení nebudou radovat ti, kdo se drží Zákona (ten byl dán dlouho po tomto zaslíbení a nemohl změnit jeho podmínky), nýbrž ti, kdo žijí z víry v Krista (3,6–9, 15–22).

6. Zákon vyslovuje kletbu nad těmi, kdo se jej do detailu nedrží. Ti, kteří vloží všechny své naděje do Zákona, se proto ocitají v nebezpečí, že budou pod jeho kletbou. Kristus však svou smrtí na kříži nesl Boží kletbu místo svého lidu a vysvobodil jej z prokletí Zákona. Křesťané by se tedy neměli vracet zpět a nechat se jím ovládat (3,10–14).

7. Zásada dodržování Zákona se týká věku duchovní nezralosti. Nyní, když přišel Kristus, všichni, kdo v něj věří, dosáhli duchovní zralosti jako odpovědní Boží synové. Přijmout argumenty zastánců obřizky by znamenalo návrat do dětství (3,23–4,7).

8. Zákon vkládá na člověka jeho otroctví, kdežto víra v Krista přináší vysvobození. Ti, které Bůh osvobodil, si skutečně počínají pošetile, jestliže se své svobody vzdávají a znovu se poddávají diktátu nedokonalých mocností, které Zákon pouze zprostředkovaly (4,8–11; 5,1; 3,19).

9. Svoboda, kterou vyhláší evangelium milosti, nemá nic společného s anarchií nebo nevázaností. Víra v Krista je víra, která se uplatňuje láskou, a tak naplňuje zákon Kristův (5,6; 5,13–6,10).

Tytéž argumenty nacházíme systematictěji uspořádané v Listu Římanům, který vznikl o 8 nebo 9 let později. Základní pochopení evangelia, na němž Pavel všechny tyto argumenty staví, se ovšem v apologetově myslí formovalo patrně brzy po obrácení. Způsob, jakým evangelium vykládá v Listu Galatským, je ovlivněno výjimečností situace, v níž píše. Nicméně možná právě proto List Galatským dodnes křesťané milují jako velkou listinu svobody v evangelium.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Epistle to the Galatians*, 1892; W. M. Ramsay, *An Historical Commentary on Galatians*, 1899; E. D. Burton, *The Epistle to the Galatians, ICC*, 1920; G. S. Duncan, *The Epistle to the Galatians, MNTC*, 1934; H. N. Ridderbos, *The Epistle to the Churches of Galatia, NIC*, 1953; D. Guthrie, *Galatians, NCB*, 1969; K. Lake, *the Earlier Epistles of St. Paul*, 1914, str. 253–323; J. H. Ropes, *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*, 1929; C. H. Buck, Jr., „The Date of Galatians“, *JBL* 70, 1951, str. 113nn; F. F. Bruce, „Galatian Problems, 1–5“, *BJRL* 51, 1968–9, §§ k. 55, 1972–3. F.F.B.

GALILEA (hebr. *gālil* = prstenec, kruh; odtud význam „oblast, kraj“). Název části S Palestiny, kde Kristus prožil dětství a započal svou službu. Původ jména je nejistý. Občas se vyskytuje ve SZ (např. Joz 20,7; 1 Kr 9,11) a obzvlášť pak v Iz 9,1, kde se pravděpodobně objevuje narážka na historii tohoto kraje. Původně byla totiž Galilea součástí území, které bylo přiděleno dvanácti kmenům, ale pod tlakem národů ze S byli Židé sevřeni do jakéhosi výběžku, obklopeného ze tří stran nežidovským obyvatelstvem – „ná-

rody“. Za vlády Makabejců tlak pohanů zesílil natolik, že se Židé na půl století stáhli na J. Galilea musela být znovu osídlována a tato skutečnost i rozmanitost obyvatelstva vedly k tomu, že Židé z jihu Galilejci opovrhovali (J 7,52).

Je těžké přesně určit hranice Galileje jinak než ve smyslu provinčních hranic Římského impéria. Jméno se zjevně vztahovalo na S pohraničí Izraele, jehož přesná poloha se čas od času měnila. Za Kristova života představovala provincie Galilea obdélníkové území o délce asi 70 km ze S na J a 40 km z V na Z. Její V hranici tvořil Jordán a *Galilejské moře, od Středozemního moře ji dělilo syroféničské pobřeží, táhnoucí se k J.

Takto vymezená Galilea byla především homatou zemí, kterou ze všech stran kromě S obklopovaly roviny a náhorní plošiny – pobřežní rovina, plán Esdraelon a jordánská soutěska. Galileu tvořil vlastně J cip Libanónského pohoří a zemský povrch se zde snižuje ve směru ze S na J ve dvou stupních. Vyšší „schod“ představuje Horní Galileu s průměrnou nadmořskou výškou okolo 1 000 m. V NZ dobách to byla zalesněná a řídko osídlená homatá země. Nižší „schod“ tvořil Dolní Galileu, v nadmořské výšce 450–600 m n.m., který však u Galilejského moře prudce klesá 180 m pod mořskou hladinu.

Většina NZ vyprávění se vztahuje právě k Dolní Galileji. Byla to kvetoucí země s velkou hustotou osídlení. Zavlažovaly jí vodní zdroje z hor na S a ve vápencových pánvích mezi kopci se rozprostíraly pásky úrodné půdy. Galilea vyvážela olivový olej, obiloviny a ryby.

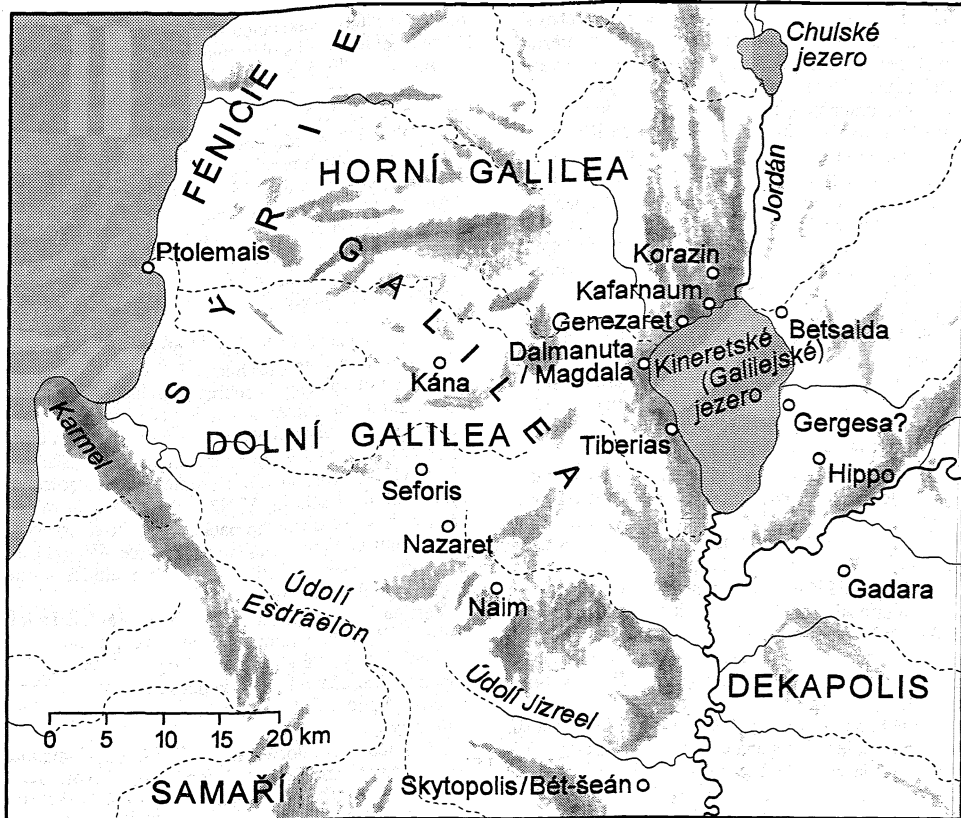
„Zatímco ve SZ době stála Galilea stranou hlavního proudu života Izraele, v NZ době získala svou identitu“ (D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, str. 190). Římskému regionu postupně vládli Herodes Veliký (zemřel r. 4 př. Kr.), Herodes Antipas a Herodes Agrippa. I když byla Galilea od Judska odříznuta (alespoň v očích Židů) územím Samařska, přesto tvořila nedílnou součást „země“ a ve skutečnosti Galilejci odolávali Římanům urputněji než Židé z J. Tak vypadal kraj, v němž Ježíš vyrůstal – v Nazaretu, ve vápencových kopcích Dolní Galileje. Díky její poloze se v ní protínalo několik hlavních cest říše, a tak zdaleka nebyla jen jakousi periferií. Zemědělství, rybolov a obchod vymezovaly Ježíši kulturní prostředí, které se odráží v jeho podobenstvích a učení. Galilejský lid mu poskytl první učedníky a hustá síť osad se stala jeho prvním misijním polem.

Dnes tvoří Galilea a plán Esdraelon střed S Izraele, avšak její současní obyvatelé mají za úkol znovuosídlit oblast, která ztratila mnohé ze své NZ prosperity. Lesy nahradily *maquis*, charakteristické křoviny Středozezemí, a mnohá města a vesničky, které Ježíš znal a navštívil, již zcela zmizela z map a nezanedala po sobě téměř žádnou stopu.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1931, str. 413–436; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957. J.H.P.

GALILEJSKÉ MOŘE Jezero v Galileji, o němž se ve SZ mluví též jako o *Kineretském (Nu 34,11) nebo Kinerótském moři (Joz 12,3) a v NZ jako o jezeru Genezaretském (L 5,1) či Tiberiádkém (J 21,1). Jeho dnešní hebrejský název je Jam Kinneret.

Jezero je 21 km dlouhé, až 11 km široké a leží 211 m pod hladinou moře. Ze S na J jím protéká řeka



Novozákonní Galilea: místo Kristova dětství a počátků jeho služby.

Jordán. Díky tomu má sladkou vodu (na rozdíl od Mrtvého moře) a zdejší rybolov (*RYBY), tak důležitý pro NZ příběhy a známý po celém Římském impériu, znamenal rentabilní vývozní artikl. Na druhou stranu poloha jezera v hloubce jordánského údolí obklopeného kopci způsobuje, že zde působí atmosférické sestupné proudy a často zde dochází k náhlým bouřím.

Jezero obklopuje členitá planina. Obecně lze říci, že V svahy jsou strmé (Mk 5,13), Z o něco mírnější. Na S a J se v místech, kde do jezera ústí a vytéká Jordán, vytvořilo říční údolí.

Na březích jezera se nacházela města (Kafarnaum, Betsaida atd.), jimiž Ježíš procházel při své službě. V jeho době tvořila souvislé prosperující pásmo osídlení okolo celého jezera, což usnadňovalo vzájemnou komunikaci a přepravu zboží. Dnes v těchto místech zůstalo pouze jediné město, *Tiberias; u ostatních někdy dokonce ani neznáme jejich přibližnou polohu. Změněné ekonomické podmínky připravily jezero o jeho důležité místo v životě kraje.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1931, str. 437–463.

J.H.P.

GALLIO Lucius Junius Annaeus (nebo Annaecanus) Gallio byl synem řečníka Senecy a bratrem známého filozofa. Podle nápisu z Delf (*SIG*, 2³, 801; sr. text a diskuse in K. Lake, *BC*, 5, str. 460nn) můžeme s určitostí říci, že byl místodržitelem v Achaji v letech

52–53 po Kr.; tehdy se s ním setkáváme ve Sk 18,12nn. Přestože přesné datum jeho mandátu neznáme, získáváme zde pevný bod pro chronologii Pavlova života. O Galliovi píše jeho bratr Seneca (*Ep. Mor.* 104.1; *Quaest.* 4a, úvod 11), ale i další starověcí autoři (např. Plinius, *NH* 21. 33; Tacitus, *Letopisy* 15. 73; Dio Cassius, 61. 35; 62. 25) a téměř všichni kladně. Lukáš popisuje, jak důrazně odmítl naslouchat obžalobě apoštola Pavla, kterou vznesli Židé, s poukazem na to, že jeho jednání není v rozporu se Zákonem. Příslušná charakteristika „Gallio tomu nevěnoval pozornost“ (Sk 18,17) neukazuje na jeho náboženskou neutralitu o nic víc než jeho následné přihlížení výbuchu antisemitismu. Význam výroku dobře vystihuje Z čtení: „Gallio předstíral, že nevidí.“ Gallio byl popraven na Neronův rozkaz v r. 65 po Kr.

J.H.H.

GAMALIĚL (hebr. *gamli'el* = Boží odměna; ř. *Gamaliel*).

1. Syn Pedásurův a předák Manasesových, kterého vybrali, aby pomohl Mojžíšovi při sčítání lidu na poušti (Nu 1,10; 2,20; 7,54.59; 10,23).

2. (EP Gamaliel) – syn Šimonův a vnuk Hillelův (podle pozdější, avšak problematické tradice), učitel Zákona a člen Sanhedrinu. Představoval liberální křídlo *farizeů Hillelovy školy, která oponovala Šamajovým zákům. Svou logickou a přesvědčivou řečí zasáhl ve prospěch apoštolů, když stáli před soudem

(Sk 5,33–40).

Apoštol Pavel o něm mluví jako o svém učiteli (Sk 22,3). Těšil se všeobecně uctít a byl označován jako „Rabban“ („náš učitel“), což je vyšší titul než „Rabbi“ („můj učitel“). Viz J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 1, 1971, str. 341nn.

Mišna (Sofa 9. 15) říká: „Od té doby, co Rabban Gamaliel starší zemřel, nebylo již více úcty k Zákonu a čistota a zdrženlivost zcela vymřely.“ Z toho, jakou měl Gamaliel mezi Židy pověst, lze očekávat, že se nikdy nestal křesťanem a ani to nepotvrzují žádné důkazy, navzdory některým raným domněnkám (např. *Clementine Recognitions* 1. 65). J.D.D.

GAT Jedno z pěti hlavních pelištejských měst, původně osídlené Anákovci (*ANÁK; Joz 11,22). Kmenová forma jména *gat* byla *gittí* nebo *gittím* (Joz 13,3). Když ukořistěná Hospodinova schránka způsobila pohromy v Ašdódu, odeslali ji Pelištejci do Gatu, kde lidé onemocněli nádory, a potom do Ekronu (1 S 5,6–10; 6,17). Gat byl známý jako bydlíště *Goliáše (1 S 17), jehož zabil David. Když David později přichal před Saulem, předstíral pomatenost, aby se vyhnul odvetě gatského krále Akíše (1 S 21,10–15), ale nakonec se stal Akíšovým vazalem a více než rok pobýval na jeho území (1 S 27). Když Davida začaly potkávat úspěchy, podrobil si Pelištejce a vyrvál Gat z jejich držení (1 Pa 18,1). Od té doby a také později během Abšalomovy vzpoury měl Gařany ve své družině (2 S 6,10n; 15,19–21; 18,2) a gatský oddíl mezi svými žoldněři (2 Sa 15,18). O dalším pozoruhodném Gařanovi čteme v 2 S 21,20 (= 1 Pa 20,6). Byl mimořádně vysoký a měl šest prstů na každé končetině.

Ačkoli se nadále mluví o Gatu jako o městě Akíšově (1 Kr 2,39–41), byl pravděpodobně přidřizen Davidovi a určitě náležel Judsku za vlády Rechabeáma, který jej dal opevnit (2 Pa 11,8). Koncem 9. stol. ho dobyl damašský Chazael (2 Kr 12,17) a Gat získal pravděpodobně nezávislost ještě předtím, než Uzijáš strhl jeho hradby při svém válečném tažení v Pelišteji (2 Pa 26,6). Vzápětí píše Ámos o Gatu jako o městě Pelištejců (6,2); mohlo být pelištejsou enklávou ve volném vazalství na území Judy. Koncem 8. stol. př. Kr. Gat oblehl a dobyl asyrský panovník Sargon.

Přesnou polohu města se zatím nepodařilo určit. Vykopávky v Tell el-‘Aríní asi 30 km SV od Gázy nepotvrzují, že se jedná o Gat. Mezi další kandidáty patří Tell-eš-Šerí‘a, Tell eš-Šáfí, a také sousední Tell en-Nagila nebo ‘Araq el-Menšía, ale konečné rozhodnutí ještě vyžaduje průzkum.

BIBLIOGRAFIE. E. K. Vogel, *HUCA* 42, 1971, str. 88; K. A. Kitchen, *POTT*, str. 62nn; *EAEHL*, 1, str. 89–97; 3, str. 894–898; G. E. Wright, *BA* 29, 1966, str. 78–86; *LOB*, str. 250. T.C.M.

GAT-CHEFER (hebr. *gat-hahēper* = vinný lis). Město na hranici Zabulónovců a Neftaliovců (Joz 19,13), rodiště proroka Jonáše (2 Kr 14,25). Pravděpodobně Chirbet ez-Zúrra‘ či nedaleký el-Mešched, 5 km SV od Nazaretu. Podle staré přetrvávající tradice se zde nachází místo, kde se prorok narodil, i jeho hrob. Jeroným ve 4. stol. po Kr. doložil Jonášovu hrobku v místě asi 3 km od Seforis, což by odpovídalo Gat-cheferu. M.A.M.

GÁZA (hebr. ‘azzá, LXX *Gaza*) Jedno z pěti hlavních pelištejských měst. Původně je obývali Avejci, které vyhladili Kařtorci (*KAŘTÓR; Dt 2,23). Město vymezovalo J hranici Kenaanu na pobřeží (Gn 10,19). Jozue je dobyl (Joz 10,41) a zjistil, že tam zůstali někteří Anákovci (Joz 11,21n). Ještě za jeho života Izraelci o město přišli (Joz 13,3). Juda, jemuž bylo přiděleno (Joz 15,47) je opět získal (Sd 1,18; někteří se domnívají, že se jedná o stejné tažení jako v Joz 10,41). V dobách soudců obcoval Samson s nevěstkou z Gázy a v této souvislosti je popsána městská brána (Sd 16,1–3). V té době musel opět Izrael Gázu ztratit, neboť když Pelištejci konečně Samsona zajali, uvěznili jej v Gáze a zde ho pokořovali. Tam také vyvrátil podpěrné sloupy budovy a zabil mnoho Pelištejců (Sd 16,21–31). Existuje názor, že zvyk nevážaných her s vězni před budovou se sloupovím, které diváci pozorují ze střechy, svým charakterem připomíná některé rysy krétské civilizace, což lze v souvislosti s původem *Pelištejců očekávat. V době, kdy Pelištejci ukořistili schránku smlouvy, postihlo obyvatele Gázy a dalších měst nádorové onemocnění. Kvůli odvrácení této rány obětovali zlaté hlízy a myši (1 S 6,17).

Gáza zaujímal důležitou pozici na obchodních cestách mezi Egyptem a Z Asii a od 8. stal. bývá často uváděna mezi městy, které dobyli Asyřané. V r. 734 př. Kr. se Gázy zmocnil Tiglat-pileser III. (*Ĥa-az-zu-tu*), snad na žádost judského krále Achaza, její vládce Hanno utekl do Egypta a Tiglat-pileser vystavil v paláci svůj obraz. Sargon musel totéž zapakovat r. 722 př. Kr., jelikož se Hanno do Gázy vrátil, aby podpořil vzpouru vedenou Chamátém. Asyřané Hannona zajali a odvěkli do své vlasti. Město zůstalo věrné Asýrii, o čemž svědčí skutečnost, že Sancherib dal některá území odnáta Judovi během svého tažení proti Chizkijášovi Šil-bélovi, králi Gázy. Do tohoto přátelství vnesl napětí Esarchaddón, když mu vyměřil stejnou vysokou daň jako dalším dvaceti chetejským králům. Za Jeremjášem město dobyli Egypťané (Jr 47,1). Alexandr Veliký vstoupil do Gázy r. 332 př. Kr. po pětíměsíčním obléhání a nakonec ji r. 96 př. Kr. zcela vyplenil Alexandr Jannaes. Město dopadlo přesně tak, jak prorokoval Ámos (1,6n), Sofonjáš (2,4) a Zachariáš (9,5).

Tell Charúbe, místo starověké Gázy, je součástí dnešního města. Vykopávky ukázaly, že bylo osídleno v pozdní době bronzové a v době železné. Byly objeveny střepy pelištejské keramiky a další předměty, které svědčí o tom, že šlo o důležité středisko helénistické a římské doby. Prokonzul Gabinius dal v r. 57 př. Kr. Gázu znovu postavit J od původního města, blíže k moři. Anděl, který chtěl, aby Filip šel ke starému místu, spojil jméno Gáza se slovy „Ta cesta je opuštěná“ (*hautē estin erēmos*, Sk 8,26) – pravděpodobně proto, aby rozlišil pusté místo od nového města.

V Tell el-‘Adžžúlu, 6 km na JZ, odkryl Flinders Petrie rozsáhlá pohřebiště a město, jehož největší rozkvět spadá do 2. tis. př. Kr. V hrobech a budovách z doby kolem 1400 př. Kr. objevil zlaté šperky. Mladší pohřebiště obsahovala tzv. *pelištejské hliněné sarkofágy.

BIBLIOGRAFIE. J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, str. 375n; *EAEHL*, 1, str. 52–61; 2, str. 408–417.

T.C.M.

A.R.M.

GEBA (hebr. *geba* = kopec). Město patřící Benjamincům, 11 km S od Jeruzaléma a 5 km od města Gibea, s nímž Gebu nelze zaměňovat; sr. Joz 18,24,28; Iz 10,29. Jozue je přiděлил lévícům (Joz 21,17; 1 Pa 6,60). Odtud sestoupil Jónatan se svým zbrojnošem, aby se ukázali Pelíštejcům při svém odvážném útoku (1 S 14,1nn). Gebu opevnil judský král Ása. Izraelci ji pak považovali za S hranici Judy; uhradila jméno Dan ve spojení „od Danu až po Beeršebu“ (2 Kr 23,8). Udržela si významné postavení i po zajetí (Neh 11,31; 12,29). Na jejím místě stojí dnešní Džeba'.
M.A.M.

GEBAL

1. Kenaanský a fénický přístav, jehož trosky leží v dnešním Džebélú, 40 km S od Bejrútu. Jeho jméno v západosemitském jazyce zní *g'bal*, akkad. *gubla* a eg. *kpn*, což znamená „kopec, útes“. Ř. název Byblos může obsahovat fonetický posun *g-b*, anebo naznačovat, že to bylo místo, kde Řekové poprvé poznali papýrus (ř. *byblos*), importovaný z Egypta jako materiál na psaní.

Archeologické práce, které započal r. 1919 M. Dunand, odhalily město, jehož největší rozkvět spadal do období mezi neolitickou dobou a křesťáckými výpravami. V polovině 3. tis. př. Kr. bylo centrem vývozu cedrového dřeva do Egypta, za které obratem dostávalo přepychové egyptské zboží. Gebal chránily pevné hrady, uvnitř se nacházely chrámy, domy a hrobky. Koncem 3. tisíciletí byl vydrancován, ale brzy nato znovu obnoven. Jeden chrám zasvětili obyvatelé města své patronce, bohyni Baalat Gebal, z dalšího se stala svatyně plná sádrovcových obelisků s nápisy, které měly být vzpomínkou na zemřelé. Okolo chrámů byly jako oběti božstvu pohřbeny desítky nádob s bronzovými zbraněmi, šperky a figurkami bohů. V hrobkách králů Byblosu se našly egyptské a kamenné nádoby asi z r. 1800 př. Kr. V této době místní písaři, znalí egyptského písma, zřejmě vymysleli jednodušší symboly – bybloské hieroglyfy, slabikovou abecedu osmi znaků, které známe z textů vyrytých na kamenných deskách a měděných tabulkách. Možná, že tady vznikla abeceda (*Písmo). S určitostí víme, že kolem r. 1000 př. Kr. se zde používala plně rozvinutá abeceda. Z této doby pochází kamenná rakev krále Achirama, která na sobě nese nejdelší raný alfabetský nápis. Jiné texty z r. kolem 900 př. Kr. ukazují na přetrvávající spojení s Egyptem. Byblos ustupoval do pozadí s rostoucí mocí Týru a Sidónu.

Jozue 13,5 počítá Gebal do zaslíbené země, tehdy ještě nedobyté, ve skutečnosti však Izraelci toto město nikdy neovládli. Král Šalomoun si zde koupil domy (1 Kr 5,32). O zkušných stavitelích lodí v tomto městě se zmiňuje Ez 27,9. Ven-aminův egyptský příběh popisuje Gebal zhruba v r. 1100 př. Kr. (ANET, str. 25–29).

2. Horská oblast v Zajordání, jejíž obyvatelé se spojili proti Izraeli s jeho ostatními sousedy (Ž 83,8).

BIBLIOGRAFIE. M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, 1937–; N. Jidejian, *Byblos through the Ages*, 1968.

A.R.M.

GEBER Izraelský kněz, syn Uriův. Zmínku o něm nacházíme v dílčí historické poznámce k seznamu Šalomounových správních oblastí, kde figuruje jako

správce celého Zajordání („země gileádské“; 1 Kr 4,19), dříve než je Šalomoun rozdělil mezi 6. a 7. oblast. Nad 6. oblastí ustanovil správcem Ben-gebera (1 Kr 4,13), pravděpodobně Geberova syna.

BIBLIOGRAFIE. T. N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, 1971, str. 121–122.
T.C.M.

GEDALJÁŠ (hebr. *g'daljā* nebo *g'daljāhū* = Jahve je velký).

1. Syn Achíkama, vnuk Šáfana, jehož v r. 587 př. Kr. Nebúkadnesar II. ustanovil hlavním správcem a vládcem Judska (2 Kr 25,22). Jemu a prorokovi Jeremjášovi svěřil královské dcery a všechny obyvatele Judska, jež po babylónské válce neodvlekl do zajetí (Jr 41,16; 43,6). Pobýval v Mispě, kde se k němu přidal prorok Jeremjáš (40,6) a další úředníci a lidé, kteří unikli nepříteli. Udělil jim azyl pod podmínkou, že budou zachovávat pokoj (Je 40,7–12). Amónský král Baalis se však proti němu postavil a podnítil Jišmaela, aby Gedaljáše zabil (2 Kr 25,25; Jr 41,1–3). Ze strachu před možnou babylónskou odvetou emigrovalo hodně Židů do Egypta, přestože je od toho Jeremjáš odrazoval (Jr 42). Na památku Gedaljášovy smrti židé v třetím měsíci tišri drží půst (Za 7,5; 8,19). Otisk pečeti s nápísem „Patřící Gedaljášovi, který vládne domu“, nalezený v Lakiši, téměř určitě mluví o této osobě.

2. Syn Jedútánův, jeden z hlavních zpěváků v lévijském sboru (1 Pa 25,3,9).

3. Kněz, který si v době Ezdráše vzal za manželku cizinku (Ezd 10,18).

4. Syn Pašchúrův, jeden z předních obyvatel Jeruzaléma, Jeremjášův oponent (Jr 38,1,4–6).

5. Pradědeček proroka Sofonjáše a vnuk Chizkjáše (Sf 1,1).
D.J.W.



Otisk pečeti ve tvaru skaraba s nápísem lgdjlhw'šr'1 hbjt, „Patřící Gedaljášovi, který vládne tomuto domu“. S velkou pravděpodobností jde o Gedaljáše, kterého Babylóňané ustavili r. 587 př. Kr. judským místodržitelem (2 Kr 25,22). Lakiš, 6. stol. př. Kr.

GEDEÓN (hebr. *gid'ón* = bořitel). Soudce, který vysvobodil Izrael z rukou Midjánců, beduinského národa, který v té době ovládal střední Palestinu (Sd 6,1–8,35). Byl synem Joášovým, Abiezerovec z kmene Manases, a říkalo se mu také Jerubaal. Někteří učenci zastávají názor, že příběh se skládá ze dvou vyprávění (viz komentář).

Hospodin povolal Gedeóna, aby vysvobodil izraelský lid, když tajně mlátil pšenici, aby ji uchránil před Midjánci. Potom se postavil otevřeně na odpor a zbo-

řil oltář, který dal jeho otec vystavět Baalovi a Ašéře. Před důsledky tohoto činu jej zachránila pohotová reakce jeho otce. Tímto gestem neposlušnosti chtěl zřejmě dát najevo svůj nesouhlas s pronikáním Baalova kultu do uctívání Jahveho. V této souvislosti také Gedeón dostal jméno Jerubaal (*j^rubba'al*), což se dá přeložit jako „Baal usiluje“, „Baal nalézá“ nebo „necht' dá Baal vzniknout“ (EP „Odpůrce Baalův“). Někteří se domnívají, že se může jednat o Gedeónova dřívější jméno, které odrazilo převládající synkretismus, ale po tomto činu ikonoklastu získalo nový význam (sr. R. Kittel, *Great Men and movements in Israel*, 1929, str. 65; F. F. Bruce, *NBCR*, *ad loc.*). V 2 S 11,21 se objevuje jako Jerúbešet (*j^rrubbešet*), kde je jméno Baal nahrazeno slovem „hanba“.

Porážku Midjanců podrobně líčí Sd 7, kde Gedeón na Boží příkaz snížil počet svých vojáků z 32 000 mužů na 300 a dostal od Hospodina osobní ujištění, že zvítězí. V noci se totiž tajně vydal do tábora Midjanců a dozvěděl se, že se jednomu midjánskému válečníkovi zdál sen o porážce. Gedeón nečekaně zaútočil, překvapil nepřítel a na hlavu jej porazil. V 8. kapitole vítězí nad midjánskými králi Zabachem a Salmunou, přestože mu města Sukót a Pentúel neposkytla pomoc, za což byla potrestána.

Po vysvobození z rukou Midjanců Izraelci Gedeóna požádali, aby založil dědičnou monarchii, ale on odmítl. Přijal však zlaté nosní kroužky, kořist z bitvy, a nechal z nich udělat efód (pravděpodobně zpodobeninou Jahveho). Vystavil jej ve svém městě, kde se později stal zdrojem modloslužby.

Porážka Midjanců byla tak drtivá, že Izrael žil po zbytek Gedeónova života v míru. Nakonec se Gedeón dožívá pokojného staří s mnoha manželkami a syny, mezi nimiž je i známý Abimelek (Sd 9).

Žd 11,32 uvádí Gedeóna mezi hrdiny víry. Spolehl se více na Boha než na velké vojsko a šel do bitvy s hrstkou mužů, aby bylo patrné, že mu vítězství daroval Hospodin. Den Midjanců se stal příslovceným výrazem pro vysvobození, které bylo dáno Bohem, a ne lidmi (Iz 9,3). Bible Gedeóna charakterizuje jako pokorného muže. Jeho odmítnutí stát se vládcem Izraele dokládá, že ideální formou vlády v Izraeli je teokracie (Sd 8,23).

BIBLIOGRAFIE. Komentáře: G. F. Moore (*ICC*), 1895; G. A. Cooke (*CBSC*), 1918; C. F. Burney, 1930; H. W. Hertzberg (*Das Alte Testament Deutsch*), 1953. Fleming James, *Personalities of the Old Testament*, 1947. J.G.G.N.

GEDER Jihokenaanské město (Joz 12,13). LXX čte *asei*, další minuskulní texty navrhuji jako druhé písmeno „s“. Správné čtení by mohlo být *Gošen*. J. Aharoni, *LOB*, str. 209–210, navrhuje Gerar. J.D.D.

GEDERA (hebr. *g^edērá*).

1. Město v Přímořské nížině (Joz 15,36), pravděpodobně Chirbet Džudraja (M. Noth, *Joshua*, *ad loc.*) na S straně údolí Elahu, naproti Soku. Chirbet Džedíra na Z od Latrunu (L. Grollenberg) nezapadá do kontextu.

2. Královské hrnčířské město (1 Pa 4,23), možná Tell edž-Džudeja S od údolí Maréša (W. F. Albright, *JPOS* 5, 1925, str. 50nn), kde bylo nalezeno velké množství rozbitých rukojetí nádob.

3. Město na území Benjaminovců (1 Pa 12,5), snad

Džudéra, SV od Gibeónu, nebo Chirbet Džudéra, 10 km dále na Z. J.P.U.L.

GEDERÓT (hebr. *g^edērót*). Město v lakčíském kraji (Joz 15,41; 2 Pa 28,18). Oblast dnešní Qatry a Gederu, JV od Jabneelu (F.-M. Abel, L. Grollenberg), je příliš daleko na Z a nezapadá do kontextu (*GTT*, str. 147; M. Noth, *Joshua*², str. 95). J.P.U.L.

GEDERÓTAJIM (hebr. *g^edērótajim*). Může být variantou jména *Gedera (Joz 15,36); počet je bez tohoto jména správný; LXX („její ohrady“) čte *gidrótéhá*. J.P.U.L.

GEDÓR (hebr. *g^edór*).

1. Město v judských horách (Joz 15,58 a snad 1 Pa 4,4); Chirbet Džedur, 2 km Z od Beit Ummáru, v blízkosti centrálního hřebenu; možná Bét-gáder v 1 Pa 2,51 (*GTT*, str. 155).

2. Město v Negebu, blízko Sóka a Zanoáchu. „Kudy se vchází k Gedóru“ (1 Pa 4,39 KP) – může označovat Nachal Chevron, ačkoli LXX má „Gerar“ (*LOB*, str. 337), zatímco podle kontextu by to mohla být oblast dále na JV.

3. Město na území Benjaminovců (1 Pa 12,7), snad *Gedera (3).

4. Osobní jméno Benjaminovce (1 Pa 8,31 = 9,37). J.P.U.L.

GÉCHAZÍ Sluha Eliši. Mohl by to být nejmenovaný muž, který přísluhoval v 2 Kr 4,43, a „sluha“ z 2 Kr 6,15, ale konkrétně je jmenován jen při třech příležitostech.

V 2 Kr 4 navrhuje Elišovi, aby Šunemanku odměnil slibem, že se jí narodí syn, později mamě pokládá na chlapcovu tvář Elišovu hůl, aby mu vrátil život.

V 2 Kr 5 získává pomocí lži pro sebe dar, který předtím Eliša odmítl vzít od Naamána za uzdravení z malomocenství, a za svoji chamtivost je touto hroznou nemocí postižen. 2 Kr 5,27 je třeba porovnat s předpisy ohledně malomocenství v Lv 13,12n. Jestliže tento blíž neurčený druh kožní choroby zachvátil celé tělo, až zbělelo, nemocného prohlásili za „čistého“ a nemusel již být izolován. Proto mohl Géchází nadále zůstat Elišovým služebníkem.

V 2 Kr 8,1–6 líčí králí Joramovi, jak syn Šunemanky znovu ožil. Během vyprávění přichází tato žena prosit krále o navrácení majetku. J.S.W.

GELILOT Může znamenat „kruh, okruh“ (z kamenů), sr. *Gilgál. Konkrétně uveden pouze v Joz 18,17. Leží na hranici mezi Judou a Benjaminem a jeho popis se téměř shoduje s Gilgálem (Joz 15,7). Jelikož názvy Gelilot a Gilgál mají téměř stejný význam, neboť jsou oba odvozeny z hebr. *gálat* = válet, koulet, mohou být různými variantami stejného názvu. J. Simons, *GTT*, str. 173, § 326 považuje za Gelilot malou oblast u Jericha. J. Aharoni, *LOB*, str. 235, hledal Gelilot u Tal'at ed-Dammu, J od Vádí Kalt. K.A.K.

GENERACE viz POKOLENÍ

GENESIS, PRVNÍ KNIHA MOJŽÍŠOVA

I. Základní obsahová linie

1. *Prehistorie, záznam o stvoření* (1,1–2,3)
 2. *Příběh člověka* (2,4–11,26). Stvoření a pád (2,4–3,24); početní růst (4,1–6,8); potopa (6,9–9,29); vznik národů (10,1–11,26).

3. *Příběh Abrahamův* (11,27–23,20). Vstup do zaslíbené země (11,27–14,24); smlouva a zaslíbení (15,1–18,15); Sodoma a Gomora (18,16–19,38); Sára, Izák, Izmael (20,1–23,20).

4. *Příběh Izákův* (24,1–26,35). Svatba s Rebekou (24,1–67); smrt otce a narození dětí (25,1–34); ujištění o zaslíbení v Geraru (26,1–35).

5. *Příběh Jákobův* (27,1–36,43). Úspěchem získané požehnání (27,1–46); útek do Cháranu a obnovení zaslíbení v Bét-elu (28,1–22); život a sňatky v Cháranu (29,1–31,16); návrat do zaslíbené země a ujištění o zaslíbení v Bét-elu (31,17–35,29); Ezauova rodová linie (36,1–43).

6. *Příběh Josefův* (37,1–50,26). Josef prodán do Egypta (37,1–36); Juda a jeho snacha (38,1–30); Josef v Egyptě (39,1–45,28); Josefův otec a bratři v Egyptě (46,1–47,31); Jákob žehná Josefovým synům a upřednostňuje Efrajima a Judu (48,1–49,28); smrt Jákoba a Josefa (49,29–50,26).

V závěru knihy Genesis je Izrael již v Egyptě. Z celého lidstva vyvolil Hospodin právě tuto skupinu, aby ji zachránil. Kniha Exodus vypráví o tom, jak podivuhodným a zázračným způsobem Hospodin zasahoval a jak veliké a slavné skutky konal. Z vyvoleného národa se vyděluje Juda jako kmen, který má zvláštní význam (49,9–12).

Formální rozbor může také vycházet z deseti výskytů spojení (přip. jeho ekvivalentů) „Toto je rodopis...“ *Rodopis (hebr. *tol'dot*) znamená „pokolení“ nebo „početí“. Tato formulace se používá v souvislosti s nebem a zemí (2,4), Adamem (5,1), Noem (6,9), jeho syny (10,1), Šémem (11,10), Terachem (11,27); Izmaelem (25,12), Izákem (25,19), Ezauem (36,1) a Jákobem (37,2).

II. Autorství

K diskusi o autorství pěti knih Mojžíšových viz *PENTATEUCH. Ohledně samotné knihy Genesis nenacházíme nic, co by ukazovalo na autora. Existují dva základní názory na autorství a každý z nich má několik variant: 1. Mojžíšovo autorství a 2. jiný autor.

1. Mojžíšovo autorství

Mojžíš získal na faraonově dvoře vzdělání. Naučil se číst a psát (Ex 24,4; Dt 31,9 atd.) a jistě by hleděl zaznamenat historii předchozích generací. Z toho však nutně nevyplývá, že by Mojžíš byl autorem knihy, spíše ji dal sestavit a stal se jejím editorem. Rodové záznamy se tradovaly po generace v ústní nebo písemně formě. Mojžíš je shromáždil a podle potřeby upravil nebo přeložil. Příběh o stvoření v Gn 1 mohl Mojžíšovi zjevit sám Hospodin, protože Mojžíš měl zcela jistě přímý kontakt s Bohem (např. Ex 33,11; Dt 34,10). V této souvislosti pak lze oprávněně v Gn hledat různé dokumenty nebo ústně předávané příběhy. Použijeme-li moderní terminologii, lze říci, že Mojžíš věrně sepsal to, co přijal od minulých pokolení.

Jestliže pomíneme některé „poznámky pod čarou“, které v době do vzniku království doplňovali při opísování písaři, aby svým čtenářům vysvětlili sporné

body (např. 12,6; 13,7; 14,17 a úseky z 36,9–43), nic nenavědčuje tomu, že by materiál musel vznikat až v období po Mojžíšovi. I když správná interpretace Ex 6,3 nevylučuje občasně použití jména Jahve v knize Genesis, bylo by naprosto pochopitelné, kdyby Mojžíš nahradil jménem používaným ve své době Boží jméno „El Šaddaj“ (Bůh Všemohoucí), které se užívalo v době praotců, aby svým čtenářům připomněl, že je to týž Bůh jako Bůh ze Sinaje.

Další informace viz. E. J. Young, *IOT*, 1949, str. 51nn.

2. Jiný autor

Neexistuje teorie, která by byla přijímána všemi. Od vystoupení Jeana Astruca v 18. stol. hledali badatelé v Pentateuchu různé „prameny“: jahvistický (který užívá jako Boží jméno Jahve), elohistický (tituluje Boha jménem Elohim) a kněžský (zabývá se především otázkami kultu). Rané formy této teorie měly extrémně radikální charakter a popíraly historičnost většiny obsahu knihy Genesis. Později vznikl názor, že „prameny“ se sbíráním staršího materiálu rozrůstaly, až dospěly do konečné podoby – jahvistický zhruba asi v 10. nebo 9. stol. př. Kr., elohistický o něco později a kněžské kodexy v poexilní době. Umírněnější formy této teorie nemusí nutně popírat historičitu knihy Genesis.

Oppůrci názoru, že by formální prameny vůbec kdy existovaly, postupně tuto teorii opouštějí. Hovoří o „okružích tradic“, které vznikaly v různých oblastech, zejména kulticky orientovaných (např. Ex 1–12 chápou jako „tradiční cyklus“, jehož ústředním bodem je *pascha). Někdy později byl údajně tento materiál sesbíran a uspořádán do dnešní podoby, přičemž předtím z velké části existoval pouze v ústním podání. Ani tento pohled nemusí nutně popírat historičitu; i když ji někteří autoři neuznávají absolutně, připouštějí „obecnou historičitu“. Tato škola „dějin tradice“ studuje vývoj z hlediska tradic, které vznikaly kolem klíčových událostí, jež měly velký význam pro duchovní život Izraele a jevíly se v jeho historických ritech a liturgiích.

Nelze říci, že by některá ze škol byla všeobecně přijímána. Pravý původ knihy Genesis zůstává nadále tajemstvím.

III. Genesis a její místo v Bibli

Genesis je knihou počátku, velkolepým úvodem k dramatu vykoupení. Gn 1–11 lze označit za prolog k tomuto dramatu, jehož první etapa začíná ve 12. kapitole, v postavě Abrahamově. Veškeré dění uzavírá kniha Zjevení jako epilog.

Prolog je zaznamenán v nejobecnějších termínech. Bůh stvořil všechny věci (Gn 1), ale především člověka, který se však vzbouřil a zhřešil (Gn 2–3). Hřích se stal univerzální skutečností (Gn 4) a ten, kdo se staví proti Hospodinu, podléhá Božímu soudu, což je vidět v příběhu o potopě (Gn 6–9). Přestože dal Hospodin průchod své nelibosti, člověk se nadále proti němu bouří (Gn 11). Bůh však neustále podává důkazy o své milosti a svém mílostenství. Adama a Evu síce vyhnal z ráje, ale nezahubil je (Gn 3), Kaina zavrhl, avšak „poznámenal (jej) znamením“ (Gn 4), lidstvo zničil při potopě, ale nevyhladil všechny – některé zachránil (Gn 6–9), rozptýlil lidi po celé zemi, nicméně umožnil jim dál žít (Gn 11).

Tak vypadá prolog, začátek velkého dramatu, které se začne odvíjet. Jak Bůh odpoví na pokračující a

univerzální hřích člověka? V Gn 12 se setkáváme s Abrahamem, a v něm i s prvním náznakem Boží odpovědi. Hospodin povolá vyvolený lid, z něhož v určeném čase vzejde Vykupitel. Tento národ bude celému světu hlásat poselství o vykoupení. Genesis vypráví pouze počátek příběhu až do doby Josefovy, a zdůvodňuje tak mocný Boží čin vysvobození z Egypta, předobraz mnohem většího vysvobození, které teprve přijde.

IV. Genesis a historicitá

Najít objektivní důkazy o historicitě knihy Genesis je mimořádně obtížné, poněvadž mnohá vyprávění nemají v mimobiblické literatuře obdobu. To se především týká Gn I–11. V případě Gn 12–50 je situace o něco jednodušší. Vždy je třeba mít na paměti, že mnohé v Písmu přesahuje možnosti vědeckého bádání, zejména ty části, které se týkají víry a osobních vztahů. Oblasti, v nichž bychom se v Genesis mohli ptát po důkazech, jsou tyto:

1. Stvoření (*STVOŘENÍ)

2. Vznik člověka

Bible říká, že člověka stvořil Bůh. Nepřipouští žádnou jinou příčinu jeho vzniku. Z Genesis se však nedozvíme přesně, jak to Hospodin udělal. Z vědeckého pohledu je původ člověka dosti nejasný a ani archeologie s antropologií nemohou poskytnout konečnou odpověď na otázku doby, místa nebo způsobu vzniku člověka. Nejlepší je, zůstane-li křesťan opatrný a spokojí se výkladem knihy Genesis, neboť až už se stvoření odehrálo jakkoli, stál za tímto procesem Bůh. Místo ukvapených závěrů je spolehlivější počkat na další objevy (*ČLOVĚK).

3. Potopa

Neexistují žádné konečné důkazy, které by poskytly informace o datování, rozsahu nebo příčinách potopy. V oblasti, z níž přišli praotcové, pravidelně docházelo k obrovským záplavám a staří Sumerové po sobě zanechali podrobný popis jedné z nich. Neexistují však závažné důvody k přijetí domněnky Sira Leonarda Woolleyho, že potopa v Uru, která zanechala silnou vrstvu naplavenin objevenou archeology při vykopávkách, byla skutečnou biblickou *potopou.

4. Příběhy praotců

Příběhy o praotcích odpovídají sociální, politické a kulturní podobě Blízkého východu v období 2000–1500 př. Kr. Přestože se události v Genesis nedají přesně datovat, lze říci, že Bible odráží život některých oblastí Mezopotámie právě v tomto časovém rozmezí (*DOBA PRAOTCŮ). H. H. Rowley, „Recent Discoveries in the Patriarchal Age“, *BJRL* 32, 1949–50, str. 76nn (přetištěno v *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 1952); J. Bright, *A History of Israel*², 1972, str. 67–102; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*², 1971, str. 181–273.

V. Genesis a teologie

Je důležité klást silný důraz na to, že primární význam Genesis a vůbec celého Pisma je teologický. Je možné věnovat spoustu času a energie náhodným detailům, a přitom přehlédnout velké teologické hodnoty. Např. příběh o potopě mluví o hříchu, soudu, vykoupení, novém životě. Otázky velikosti archy nebo

zásobování potravinami a odpadu zůstávají podružnými. Přestože se Bůh zjevoval v konkrétních historických událostech a historie má pro Bibli velký význam, nakonec je nejdůležitější dosah teologický. Tam, kde ve vyprávění Genesis chybí přesvědčující důkazy, je třeba objevovat důležitější teologický význam.

BIBLIOGRAFIE. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, 1 (1944), 2 (1949); S. R. Driver, *The Book of Genesis*, 1948; D. Kidner, *Genesis, TOTC*, 1967; G. von Rad, *Genesis*, 1961; E. A. Speiser, *Genesis*, 1956; B. Vawter, *A Path through Genesis*, 1955.

J.S.W.

J.A.T.

GERAR (hebr. *g'ār* = kruh). Starověké město ležící jižně od Gázy (Gn 10,19), na úpatí judských hor. Pobývali zde Abraham (Gn 20–21) i Izák (Gn 26), kopali studny a udržovali přátelské vztahy s Abimelelem, králem Geraru, ačkoli Izák s ním měl jistý čas neshody. Město leželo v „zemi *pelištejské“ (*'eres p'lišitim*, Gn 21,32,34; viz také 26,1,8), což nemusí být nutně anachronické určení. Na počátku 9. stol. př. Kr. bylo svědkem velkého vítězství judského Ásy nad etiopským vojskem vedeným Zerachem (2 Pa 14,13n).

W. M. Flinders Petrie určil polohu Geraru jako dnešní Tell Džemma, ale pravděpodobnějším místem je podle studie D. Alona Tell Abú Churejra, pahorek ležící asi 18 km JV od Gázy ve Vádi es-Shera. Vzhledem k tomu, že se v jeho okolí nenalezly žádné zbytky z éry před dobou železnou, dospělo se k závěru, že jde o přírodní vyvýšeninu. Alonova studie však ukázala, že toto místo bylo poprvé osídleno od starší doby bronzové až do konce doby železné. Nálezy úlomků nádob v podpovrchové vrstvě dokazují, že město dosáhlo největšího rozkvetu ve střední době bronzové, v období praotců.

BIBLIOGRAFIE. Y. Aharoni, „The Land of Gerar“, *IEJ* 6, 1956, str. 26–32; sr. F. M. Cross Jr. a G. E. Wright, *JBL* 75, 1956, str. 212–213; W. F. Albright, *BASOR* 163, 1961, str. 48.

T.C.M.

GERASA Významné město starověké, které se v důležitosti řadilo k Palmyře a Petře. Leželo v Zjordánii, v půli cesty mezi Mrtvým mořem a Galilejským jezerem, asi 30 km V od Jordánu. Místo si dodnes zachovalo jméno ve formě *Jaraš* a představuje jednu z nejlépe dochovaných ukázek římského provinčního města na Blízkém východě. Bible se o něm zmiňuje pouze nepřímo, při popisu Ježíšovy návštěvy v oblasti V od Galilejského jezera, která je označena jako krajina gerasenská (Mk 5,1; L 8,26,37; v Mt 8,28 EP *gadarenská, var. gergesenská). Ve všech třech textech uvádějí rukopisy varianty *Gerasēnos*, *Gergesēnos* a *Gadarēnos*. Gerasa leží v době zavlažovaném údolí, jehož středem protéká po celý rok říčka. Její bohatství pravděpodobně plynulo z obhospodařování úrodné země na východě. Poprvé se o měste zmínil r. 1806 německý cestovatel Seetzen a od té doby je postupně navštívilo mnoho Evropanů. R. 1867 zhotovil Charles Warren množství plánek a fotografií rozvalin. V r. 1878 byla na tomto místě postavena nová vesnice. Mezi dvěma válkami se řada budov bourala, což vedlo ke konzervaci, rekonstrukci a rozsáhlému průzkumu pod zástítoou Oddělení starověké. Tyto práce pokračují i nadále. Rozsah památek z ří-

GERIZÍM

ské doby ztěžuje výzkum starších období. Gerasa se proměnila z vesnice v helénistické město pod názvem Antiochie krátce po 4. stol. př. Kr. Z důvodu zajištění většího bezpečí započal rychlý rozvoj města. První historickou zmínku nacházíme v Josephovi, který říká, že koncem 2. stol. př. Kr. ve městě nalezl útočiště gadarský Theodoros. Vzápětí se jej však zmocnil Alexandr Jannaeus a zůstalo v rukou Židů až do r. 63 př. Kr., kdy jej dobyl Pompeius a stalo se součástí provincie Sýrie. Řím převzal helénistickou praxi a poskytoval městům určitou míru samostatnosti. Gerasa jako součást *Dekapole představovala prosperující město, které vedlo čilý obchod s Nabatejci na J. Jeho rozkvět byl tak obrovský, že v 1. stol. po Kr. přistoupilo k rozsáhlé přestavbě podle typicky římského vzoru s jednou přímou hlavní ulicí lemovanou sloupovím, která vedla na fórum. Tam stály chrámy Artemidy a Dia a dvě divadla, obchnaná zdí. 2. stol. po Kr. probíhalo ve znamení velkého rozmachu a zachované trosky města, včetně vítězného oblouku postaveného u příležitosti osobní návštěvy císaře Hadriana v r. 129–130 po Kr., se většinou datují do této doby. Na počátku 3. stol. se Gerasa stala kolonií, ale brzy poté začala upadat a v době křížových výprav již byla dávno opuštěná.

BIBLIOGRAFIE. C. C. McCown, *The Ladder of Progress in Palestine*, 1943, str. 309–325; G. Lankester Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959, str. 78–104; E. G. Kraeling, *Gerasa, City of the Decapolis*, 1938; E. K. Vogel, *HUCA* 42, 1971, str. 40–42. T.C.M.

GERIZÍM Jedna ze dvou hor (více na jih), vypínajících se nad dnešním Nábulusem, 4 km SZ od starobylého Šekemu. V arabštině se nazývá Džebel et Tòr. Byla nazývána horou požehnaní, protože zde byla před shromážděným Izraelem přečtena slova požehnaní, jímž Hospodin odměňuje poslušnost (Joz 8,30–35) (*ĚBAL, HORA).

Římsa v polovině kopce je všeobecně známá jako Jótamova kazatelna, neboť odsud Jótam promluvil k šekemským občanům (Sd 9,7). Na vrcholku lze spatřit zbytky křesťanského kostela z 5. století. Předtím zde stál Jupiterův chrám, k němuž vedlo 300 schodů, což dokládají staré mince nalezené v Nábulusu.

Samařané pokládají Gerizím za svatou horu, protože jejich „předkové uctivali Boha na této hoře“ (J 4,20) a vystupovali na ni při příležitosti svátků paschy, letnic a slavnosti stánků. Podle samařské tradice je Gerizím horou Mórja (Gn 22,2) a místem, které vyvolil Hospodin, aby na něm spočinulo jeho jméno (Dt 12,5). Zde byl se souhlasem Peršanů postaven ve 4. stol. př. Kr. samařský chrám, který dal zbořit Jóchanan Hyrkános, když se r. 128 př. Kr. zmocnil Šekemu a přilehlých oblastí. Další informace viz E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, str. 157–171; G. E. Wright, *Shechem*, 1965, str. 170–184.

G.T.M.
F.F.B.

GERŠOM, GERŠON Mezi nositele tohoto jména patří:

1. Starší Mojišův syn, který se narodil v Midjánu (Ex 2,22; 18,13). Jméno („vyhnanství“ nebo „hostem tam“) připomínalo Mojišovo vyhnanství. Geršomovi synové byli jmenováni s kmenem Léviho (1 Pa 23,14n).

2. Potomek kněze Pinchasa (Ezd 8,2).

3. Syn Léviho (1 Pa 6,1.16n; vyskytují se i příbuzné tvary Geršón a Geršónovci). V poušti měli Geršónovci na starosti stan setkávání, tj. jeho příkryvku a závěs na vchodu, zástěny nádvorí i závěs na vchodu do nádvorí, které obklopovalo přibýtevek, a také oltaře a stanová lana. Práci jim usnadňovaly dva povozy a čtyři kusy skotu. Tábořili za přibýtkem na Z straně. Všech mužů ve věku od jednoho měsíce výše bylo 7 500, z toho povoláných do služby (věk 30–50) 2 630 (Nu 3,17–26; 4,38–41; 7,7). V zaslíbené zemi jim bylo přiděleno 13 měst (Joz 21,6). Za vlády Davida zodpovídaly rodiny Asafa a Laedána za zpěv a za sklady Božího domu (1 Pa 6,39; 23,1–11; 26,21n). O Geršónovcích se píše, že vynášeli Hospodinovu schránku (1 Pa 15,7), očišťovali Hospodinův chrám za Chizkijáše a Jöšijáše (2 Pa 29,12; 35,15) a přísluhovali za Ezdráše (Ezd 3,10) a Nehemjáše (Neh 11,7).

D.W.G.

GESTA Orientální kultura užívá gest mnohem více než evropská. Proto nepřekvapuje, že Bible zmiňuje mnoho gest. Lze je zhruba rozdělit do tří skupin:

1. přirozené fyzické reakce na určité okolnosti,
2. gesta, která vyplývají z určité konvence nebo zvyklostí a
3. záměrné symbolické projevy. Gesta prvního typu jsou bezděčná a takového charakteru nabývají díky „železným“ zvykům i gesta druhé skupiny.

O gestech první skupiny se Bible mnoho nezmiňuje. Obvykle nepopisuje, zda vypravěč příběhu pokrčil rameny nebo pohnul hlavou. Pohyby rukou jsou z různých důvodů zaznamenány v Mt 12,49 a Sk 12,17. Duchovní stav lidí, kteří obklopovali Ježíše, jej vedl k povzděchnutí (Mk 7,34) nebo k pláči (J 11,35).

V Písmu máme zaznamenáno množství konvenčních gest. Zdravil-li člověk někoho výše postaveného, hluboce se uklonil a někdy mu políbil ruku. Přátelé se při pozdravu navzájem dotkli brady nebo bradky a políbili se. L 7,44–46 popisuje, jakými gesty se vyjadřovala pohostinnost. Opozření se dávalo najevo úšklebkem a potřešením hlavou (Ž 22,7). Při uzavření obchodu se koupě pečeti potřešením rukou (Pr 6,1). Hluboký smutek se navenek projevoval roztržením oděvu a sypaním popela na hlavu. Tato skupina také zahrnuje fyzické postoje zaujímané při modlitbě a požehnaní. Viz také Ex 6,6 a Iz 65,2.

Proroci používali metodu symbolických gest. Konkrétně předevšim Ezechiel, ale také i Ježíš. Často se dotýkal těch, které uzdravoval, a dechl na učedníky, když jim dával Ducha svatého (J 20,22). Patří sem i Pilátovo výmluvné gesto v Mt 27,24. Viz též *NOHA, *RUKA, *HLAVA atd.

D.F.P.

GEŠEM Neh 2,19 a 6,1n jej uvádí jako jednoho z hlavních Nehemjášových nepřátel a téměř s jistotou lze říci, že to byl i Gašmu z Neh 6,6. V těchto verších je označován přídomkem Arabský, ale zjevně se jednalo o vlivnou osobnost. Postavu tohoto muže lépe osvětlují dva dokumenty. Jedním je pamětní zápis ve starověkém Dedánu (dnešní el-‘Úla), datovaný „ve dnech Džasna (dialektový tvar jména Gešem), syna Šachruova“, který svědčí o jeho významném postavení v S Arábii. Druhým je aramejské věnování na stříbrné misce z arabské svatyně v egyptské V Deltě. Text zní: „To, co Kajnu, syn Gešema, krále Kedaru,

přinesl (jako obětní dar bohyni) Han-'llat." Z úst Gešemova potomka se dovidáme, že Gešem byl vlastně králem (hlavním náčelníkem) kmene ze S Arábie, který se zabýval obchodem a v Bibli vystupuje jako *Kédar. Perští králové udržovali s Araby od doby, kdy r. 525 př. Kr. obsadili Egypt (sr. Hérodotos, 3. 4nn, 88), dobré vztahy, což vysvětluje poznámku z Neh 6,6, že by Gašmova stížnost u krále nezůstala nevyslyšena. Ohledně stříbrné misky a dalších informací o Gešemovi viz I. Rabinowitz, *JNES* 15, 1956, str. 2, 5–9 a tab. 6–7. Sr. též W. F. Albright, „Dedan“ in *Geschichte und Altes Testament*, 1953, str. 4, 6 (nápis z Dedánu).

K.A.K.

GEŠŮR, GEŠŮREJCI

1. Na seznamu Davidových synů v 2 S 3,3 je jako třetí syn uveden „Abšalóm, syn Maaky, dcery gešůrského krále Talmaje“. Jde o město v Sýrii (2 S 15,8; 1 Pa 3,2), SV od Bášanu (Joz 12,5; 13,11,13).

Do Gešuru uprchl Abšalóm, když zavraždil svého bratra Amnána (2 S 13,37). Tam také David poslal Jóaba, aby přivedl Abšalóma zpět (14,23). Mladík se vrátil do Jeruzaléma, ale vzápětí zosnoval proti svému otci vzpoutru (2 S 14,32; 15,8).

2. O další skupině zvané Gešúrovci svědčí Joz 13,2 a 1 S 27,8. Sídliili v Negebu, u hranic s Egyptem.

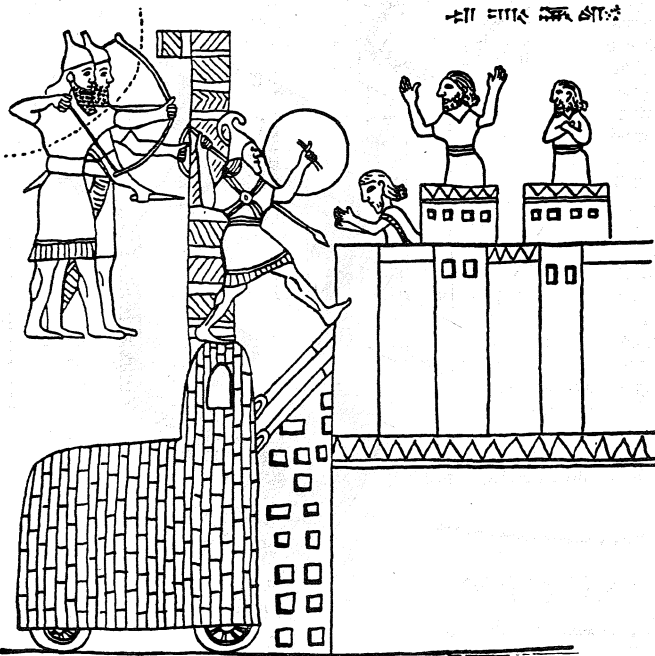
F.F.B.

GETSEMANE (Z aram. *gaš šemen* = lis na olej). Zahrada (*kēpos*, J 18,1) V od Jeruzaléma, za údolím Kidrónu, poblíž Olivové hory (Mt 26,30). Ježíš a jeho učedníci v ní trávili příjemné chvíle odpočinku, později se však stala místem úzkosti a dějištěm Jidášovy zrady a Ježíšova zatčení (Mk 14,32–52). Lze v ní vi-

dět protiklad Edenu, neboť zde druhý Adam odolal pokušení. Ježíšovo pokleknutí k modlitbě v Getsemane (L 22,41) dalo vzniknout křesťanskému způsobu modlit se v kleče. Podle tradice se jedná o zahradu V od jerišského silničního mostu přes Kidrón, v níž rostou cedry prý až ze 7. století po Kr. Měří 50 m² a františkáni jí v r. 1848 obehnali zdi. Odpovídá poloze, kterou uvedli Eusebius a Jeroným, ale podle Thomsona, Robinsona a Barclayho je malá a příliš blízko silnice. Řekové k ní připojili pozemek, jenž s ní sousedí na S. Thomson umísťuje Getsemane SV od kostela sv. Marie, kde se nacházejí větší a odlehlejší zahrady určené poutníkům. Původní stromy dal porazit Titus (Jos., *BJ* 5, 523).

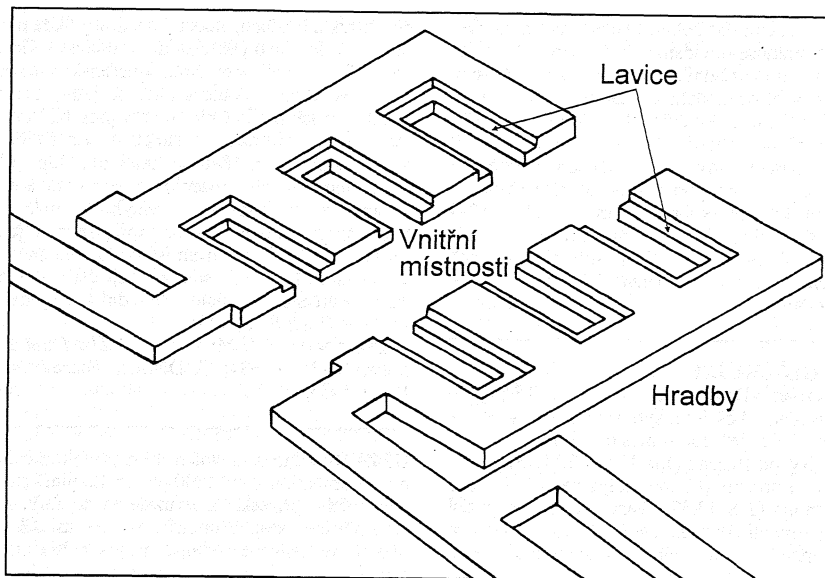
BIBLIOGRAFIE. W. M. Thomson, *The Land and the Book*, 1888, str. 634; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 1935, str. 321nn. D.H.T.

GEZER Jedno z hlavních měst předřimské Palestiny, z doby minimálně 1800 př. Kr. Zaujímá strategickou polohu při cestě z Jeruzaléma do Jafy, na nejsevernějším okraji Přímoňské nížiny, asi 12 km od hlavní komunikace spojující Egypt a Mezopotámii. Silnou kenaanskou obranu prorazil farao Thutmose III. asi r. 1468 př. Kr. a od té doby město spadalo pod nadvládu Egypta. Deset Amarnských dopisů z Gezeru dokládá, že situace ve městě byla proměnlivá, ale nakonec ve 14. stol. př. Kr. zůstalo poddáno Egyptu. V době hebrejského dobývání zaslibené země přitáhl kenaanský král Horám, vládce Gezeru, na pomoc Lakiši, ale byl poražen (Joz 10,33; 12,12); Izraelci se však Gezeru nezmocnili (Joz 16,10; Sd 1,29). Přesto byl zahrnut do Efrajimova dědičného podílu jako lévijské město (Joz 21,21). Brzy po dobytí Gezeru faraoon Mernepth na své stěle prohlašuje, že jej znovu

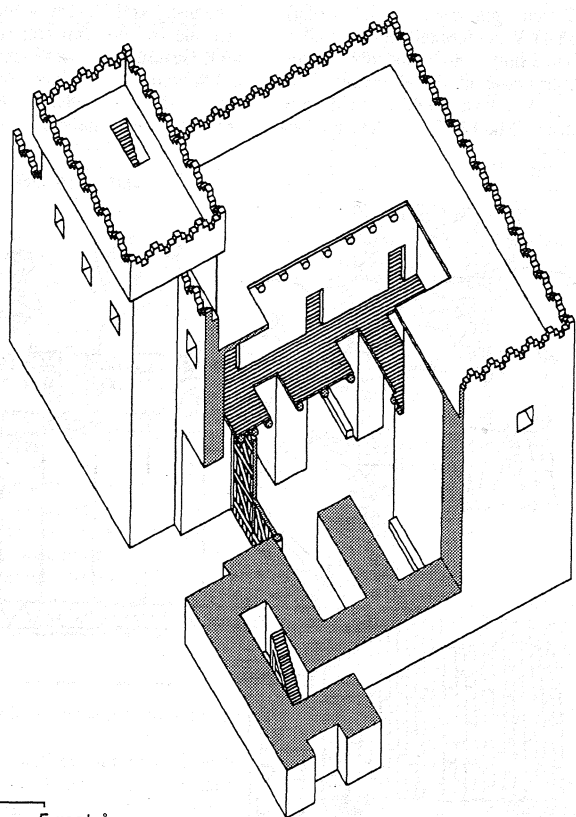


Napadení Gezeru vojsky Tiglat-pilesera III. Reliéf z JZ paláce v Nimrodu, 744–727 př. Kr.

GEZER



Plán brány postavené Šalomounem jako součást opevnění Gezeru.



0 5 metrů

Navrhovaná rekonstrukce Šalomounovy brány v Gezeru.

získal. Archeologické nálezy naznačují, že po r. 1200 př. Kr. ovládli město Pelištejci, možná se souhlasem Egypta, což by mohlo vysvětlit Davidovy boje v této oblasti (2 S 5,25). Gezer připadl Izraeli, když egyptský faraon dal svou dceru za manželku králi Salomounovi. Ten jej dal znovu vystavět a zajistil jeho obranu (1 Kr 9,15–17). Vykopávky (1964–73) odkryly typickou bránu a opevnění z Šalomounovy doby. V lokalitě se také našlo velké množství ožehnutého kamene, důkaz útoku faraona Šišaka na Judu asi 918 př. Kr. (1 Kr 14,25nn). Existují i náznaky obsazení města Peršany, Seleukovci a Makabejci. Gezer (Gazara) často figuruje v bojích Makabejců. Dvěma významnými archeologickými nálezy jsou gezerský *kalendář a *„návrší“; tvořené deseti monolity (asi od r. 1600 př. Kr.).

BIBLIOGRAFIE. R. A. S. Macalister, *The Excavations of Gezer*, 1912; W. G. Dever (ed.) *Gezer* 1, 2 (a další svazky), 1970, 1974; *EAEHL*, str. 428–443. G.G.G.

GIBEĀ (hebr. *gib^e 'ā*, *gib^e 'at*). Slovo znamená „pahorek“ a Bible jej v tomto smyslu často používá (např. 2 S 2,25 a snad 2 S 6,3), vystupuje však také jako místní jméno. Díky podobnosti s místním jménem *geba* (*GĒBA) se někdy tato dvě jména zaměňují (např. Sd 20,10).

1. Město v hornaté části Judska (Joz 15,57), které lze zřejmě ztotožnit s dnešní el-Džebou poblíž Betléma.

2. Město patřící Benjaminovcům (Joz 18,28, EP Gibeat), zjevně S od Jeruzaléma (Iz 10,29). Kvůli hanebnému zločinu, kterého se jeho obyvatelé dopustili, bylo v době soudců zničeno (Sd 19n; sr. Oz 9,9; 10,9). Je známé jako Saulovo rodiště (1 S 10,26), *gib^e 'at šā 'ul* = Gibeā Saulova (1 S 11,4). Zde Saul sídlil, když byl králem (1 S 13–15), ale i potom, co Samuel pomazal Davida za jeho nástupce (1 S 22,6; 23,19; 26,1). Když se David stal králem, musel dovolit Gibeónanům pověsit těla sedmi Saulových potomků na hradby Gibeje na usmířenou za to, že Saul dal Gibeónany povraždit (2 S 21,6; LXX Gibeón).

Biblická Saulova Gibeā je téměř určité dnešní pahorek Tell-el-Fúl, asi 5 km S od Jeruzaléma. Toto místo zkoumal W. F. Albright v letech 1922–3 a 1933 a nálezy tuto identifikaci potvrdily. Další vykopávky provedl r. 1964 P. W. Lapp a zpochybil některé Albrightovy závěry. Nikde poblíž tohoto místa se nenacházel zdroj pramenité vody, což znamená, že nebylo soustavně osídleno až do doby železné, kdy se v hornatých oblastech začaly běžně používat nádrže na dešťovou vodu. První nevelké osídlení spadá do 12. stol. př. Kr. a bylo pravděpodobně zničeno v souvislosti s událostmi uvedenými v Sd 19–20. Po přestávce zde v Saulově době vznikla malá pevnost (asi r. 1025–950 př. Kr.). Albright rekonstruoval její plán jako čtyřúhelník, v jehož rozích stály věže. Při vykopávkách se však podařilo odkryt pouze jednu z nich. Lappova práce ukázala, že tento předpoklad není zce-

la jistý. Dále byl objeven železný hrot z pluhu, což dokazuje užívání železa, které do té doby znali jen Pelištejci. Podle jistých známek byla pevnost vydrancována a po nějakou dobu opuštěna, pravděpodobně hned po Saulově smrti, ale brzy byla znovu osídlena a sloužila jako Davidův opěrný bod během jeho války s Íš-bóšetem. Město zřejmě ztratilo na významu poté, co David dobyl celé království, a vykopávky ukazují, že zpusťlo na více než dvě století. Pevnost byla přestavěna pravděpodobně za Chizkijáše (byla vybudována strážní věž), ale brzy poté opět rozvrácena (sr. Iz 10,29), aby byla znovu vybudována v 7. stol. př. Kr. spolu s hradbami (*OPEVNĚNÍ). Po jejím zničení, které se připisuje Nebúkadnesarovu vojsku, existovala na tomto místě až do r. 500 př. Kr. poměrně velká vesnice. Následovalo opět delší údobí, kdy místo zůstávalo opuštěné. S vesnicí se zde znovu setkáváme až v době Makabejských. Během dalšího období jsme svědky pouze sporadického osídlení, a to až do doby, kdy byli všichni Židé z Jeruzaléma vyhnáni. Jelikož se Gibeā nacházela v jeho blízkosti, stihl ji pravděpodobně stejný osud.

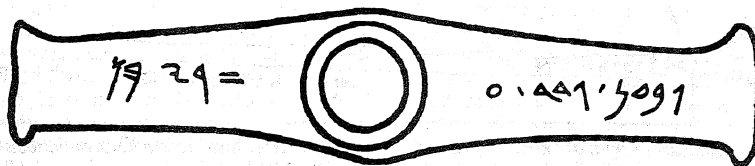
BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *AASOR* 4, 1924; L. A. Sinclair, „An Archaeological Study of Gibeah“, *AASOR* 34, 1960; P. W. Lapp, *BA* 28, 1965, str. 2–10; N. W. Lapp, *BASOR* 223, 1976, str. 25–42; *EAEHL*, 2, str. 444–446.

T.C.M.
A.R.M.

GIBEJSKÁ PLANINA (Sd 20,23; hebr. *ma 'rêh* = otevřená, pustá místo, ale LXX(A) *dysmōn* a Vulgáta *occidentali urbis parte* navrhuje hebr. *ma 'rāb* = západ, což zde dává lepší smysl.

A.R.M.

GIBEÓN V době izraelského obsazování Kenaanu šlo o důležité město obývané Chivejci (Joz 9, 17; LXX *Chorejci je možná vhodnější), které řídila rada starších (Joz 9,11; sr. 10,2). Po pádu Jericha a Aje si Gibeónané vymysleli lest a přesvědčili Jozua, aby s nimi uzavřel vazalskou smlouvu. Když jejich podvod vyšel najevo, museli vykonávat podřadné práce a byli prokleti. Emorejští králové z J hornaté oblasti země zaútočili na Gibeón za to, že jeho obyvatelé uzavřeli s Izraelem mír, ale Jozue přivedl na pomoc spojencům svá vojska a díky zázračnému prodloužení dne a silnému krupobití byli Emorejci poraženi (Joz 9–10; 11,19). Město připadlo Benjaminovcům a stalo se lévijským městem (Joz 18,25; 21,17). Během války mezi Davidem a přivrženci Íš-bóšeta se v Gibeónu sešly obě strany. Z každé bylo vybráno 12 mužů pro bojovou hru, ale poněvadž zápas skončil nerozhodně, rozhodl se boj, v němž zvítězili Davidovi muži (2 S 2,12–17). U „velkého kamene, který je v Gibeónu“, zabil Joab svého soka Amasu (2 S 20,8). Snad se jednalo o nějaký významný bod, nebo toto místo mohlo mít náboženský význam v souvislosti s vyvýšeninou, na níž stál stan setkávání a oltář k zápalné oběti. Tam



Rukojeť a otvor zásobnice z El-Džibu s hebr. nápisem *gb'n gdr 'zrhjw*, „Gibeón-Gedor, Azarjáš“.

GIBETÓN

Šalomoun uctval po svém nástupu na trůn Hospodina (1 Pa 16,39; 21,29; 2 Pa 1,3,13; 1 Kr 3,4n). „Geba“ z 2 S 5,25 by z pohledu 1 Pa 14,16, 1z 28,21 a LXX mohla být alternativou ke „Gibeónu“. Gibeónané si podrželi svá práva vyplývající z jejich smlouvy i za vlády krále Davida, takže jediný způsob odstranění Saulova hřichu (neboť dal Gibeóny pobít) bylo vydání sedmi jeho potomků, aby je mohli popravit (2 S 21,1–11). Z hlediska úzkého sepětí Saulovy rodiny s Gibeónem (1 Pa 8,29–30; 9,35–39) vypadá jeho skutek ještě hrůzněji. Egyptský král Šišak uvádí Gibeón mezi městy, které dobyl (ANET, str. 242; sr. 1 Kr 14,25). Muži, kteří zabili Gedaljáše, jehož Nebukadnesar ustanovil za správce Judska, byli poraženi u Velké vody v Gibeónu a všichni jejich zajatci získali svobodu (Jr 41,11–14). Gibeónané pomáhali Jeremjášovi při stavbě jeruzalémských hradeb (Neh 3,7).

Vykopávky v el-Džibu (1956–62), asi 9 km od Jeruzaléma, odkryly zbytky měst z rané a střední doby bronzové II a z počátku doby železné až do perského období. Archeologové také odkryli město z římské doby. Nebyly nalezeny žádné stopy osídlení z pozdní doby bronzové, což by odpovídalo době Jozuových, ale pohřebiště z této epochy dokazují, že tam nějaké sídliště existovalo. Někdy v rané době železné byla do hloubky 11 m ve skále vyhloubena obrovská jáma. Tunelem vedly schody dalších 12 m do vodní komory, snad do „rybníka“ z 2 S 2 a „cisterny“ z Jr 41. Zdá se, že prohlubeň byla téměř pořád naplněna vodou. Později byl prokopán další kanál, který vedl z města k prameni za hradbami. V jámě se našlo mnoho rukojetí z různých nádob s otisky královských *pečetidel, jindy nesly jméno majitele nebo města Gibeónu. Průzkum okolní oblasti ukázal, že jde o lokalitu, kde se v 7. stol. př. Kr. vyrábělo ve velkém množství víno. Zapečetěné nádoby s vínem se skladovaly v chladných sklepeních vytesaných do skály. Nálezy dokazují, že se nápisy vztahují k tomuto místu, a tak jej identifikují.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Pritchard, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, 1959; *idem*, *The Water System of Gibeon*, 1961; *idem*, *Gibeon where the Sun stood still*, 1962; *idem*, *The Bronze Age Cemetery at Gibeon a Winery, Defences and Soundings at Gibeon*, 1964. A.R.M.

GIBETÓN (hebr. *gibb'ón* = val, hromada). Město v Danu (Joz 19,44), které připadlo lévívské čeledi Kehatovců (Joz 21,23). Po nějakou dobu patřilo Pelištejcům. V jeho okolí se odehrávaly jejich války se S Izraelem. V Gibeónu Baeša zabil Nádaba (1 Kr 15,27) a o 26 let později zde Omrího prohlásili za krále (1 Kr 16,17). Asyrský panovník Sargon nechal zobrazit dobytí města na stěny svého paláce spolu s ostatními triumfy svého tažení v r. 712 př. Kr. (viz P. E. Botta, *Monument de Ninive*, 1849, 2, obr. 89). Pravděpodobně dnešní Tell el-Melât, Z od Gezeru. G.W.G.

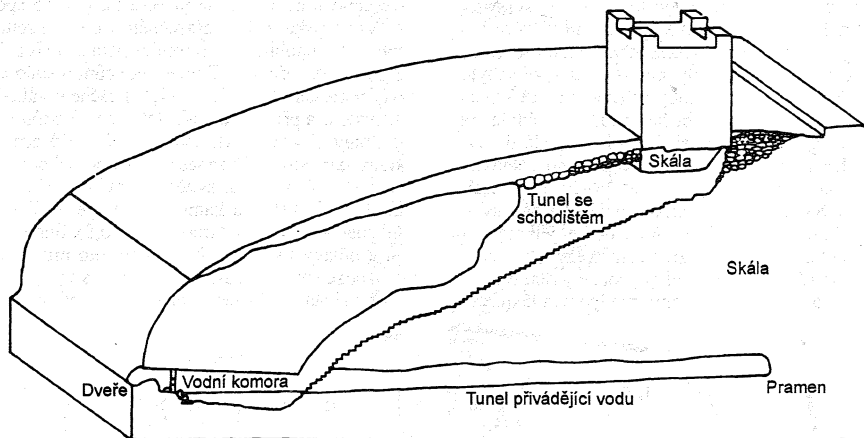
GÍCHÓN (hebr. *gihón* = potok, říčka).

1. Jedna ze čtyř řek v zahradě *Eden, která byla ztotožňována s různými řekami: Oxem, Araxem, Gangou, Nilem a dalšími. Nilská varianta vychází ze zmínky, že obtéká (*sābab*) zemi *Kúš (Gn 2,13), která obvykle označuje Etiopii, ale zde pravděpodobně označuje oblast na V od Mezopotámie, z níž později vzešli Kassité. Je-li tomu tak, pak by mohlo jít o jednu z řek stékajících do Mezopotámie z hor na V, snad Dijalu nebo Karchán. Nicméně musíme počítat s možnými geografickými změnami, a proto je každá identifikace dosti nejistá.

2. Název pramene na V od Jeruzaléma, u kterého byl Šalomoun pomazán za krále (1 Kr 1,33.38.45). Odtud vedl Chizkijáš vody do rybníka Siloe (2 P 32,30) uvnitř městských hradeb, ale za vnějším opevněním, jež vybudoval Menaše (2 Pa 33,14). Je to pravděpodobně dnešní 'Ajn Šittí Marjām.

BIBLIOGRAFIE. K 1 viz E. A. Speiser, „The Rivers of Paradise“, *Festschrift Johannes Friedrich*, 1959, str. 473–485; k 2 viz J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, str. 162–188. T.C.M.

GILBÓA (hebr. *gilbōa'* = snad „bublající pramen“). Objevuje se také výraz „hora Gilbóa“. Šlo o pohorí na území Isacharovců, kde se Saul naposled utkal s Pelištejci a kde také zemřel (1 S 28,4; 31). David ve svém žalozpěvu „Hory v Gilbóe“ zosobňuje, neboť se staly němými svědky Saulovy porážky a smrti (2 S 1,21). Možná nás překvapí, že se Pelištejci obje-



Vodní systém v Gibeónu se skládal z komory pro vodu, která byla vytesána ve skále a k níž vedlo točité schodiště, a z tunelu z doby železné s 93 schody, vedoucími k prameni vně městských hradeb. Průřez východním svahem kopce ukazuje tunel se schody a pramen.

vili tak daleko na S, ale cesta z Pelíšteje do Esdraelonu byla pro pochodující vojáký docela snadná. Dnes se tyto kopce nazývají Džebel Fuḡū'a, přičemž starý název se zachoval ve jménu vesnice Dželbón na úbočí hor.

G.W.G.

GILEÁD

1. Syn Makirův, vnuk Manasesa. Od něj pochází gileádská čeleď, která tvořila hlavní část kmene Manases (Nu 26,29n; 27,1; 36,1; Joz 17,1,3; 1 Pa 2,21,23; 7,14–17).

2. Potomek Gádův a předek několika pozdějších Gádovců (1 Pa 5,14).

3. Otec Jifácha (Sd 11,1n).

4. Místní jméno, které se vztahuje buď k celému Zajordání, nebo k části tohoto území, kde sídlili Rúbenovci, Gádovci a polovina kmene Manases. Z geografického hlediska byl Gileád kopcovitou zalesněnou zemí, jež se rozkládala směrem na S od spojnice Chešbónu na Z a S cípu Mrtvého moře, na S dosahovala k dnešním Vádí Jarmúk, ale asi 29 km J od Jarmúku kopce přešly v rovinu. Na S okrají tvoří tyto roviny území Bášanu. Taktó vymezený Gileád je rozdělen na S a J polovinu tokem dolního Jaboku. Jižně od hlavního Gileádu (tj. na J od linie Chešbón – Mrtvé moře) až po řeku Arnón, se táhne zvládná náhorní rovina vhodná pro pěstování obilí a chov dobytka. I tato část bývá někdy zahrnována pod Gileád. Název Gileád ve svém nejširším použití zahrnuje celé (izraelské) Zajordání (sr. Dt 2,36 a především 34,1; Sd 10–12; 20,1; 2 Kr 15,29). Verš 1 S 13,7 je zajímavý tím, že pro označení určité části území používá označení „Gád“ a celé území obecně nazývá „Gileád“. V tomto obecném významu se objevuje také v 2 Kr 10,33, kde „v celém území Gileádu“ označuje (izraelské) Zajordání a zahrnuje Gileád (tj. hlavní Gileád + území k řece Arnón) i Bášan. Gileád v užším slova smyslu, jako zalesněná kopcovitá země S a J od Jaboku, je popsán v Dt 3,10 jako území ležící mezi městy náhorní roviny na J od Chešbónu a Bášanem na S (viz také Joz 13,11 v kontextu). Obě poloviny hlavního Gileádu mohly být samy o sobě označeny jako Gileád (ohledně S poloviny viz Dt 3,15; Joz 17,1,5n). Bylo-li místo blíže určeno, nazýval se někdy Gileád J od Jaboku (dědičný podíl Gádovců) slovy „polovina Gileádu“ (Dt 3,12, sr. 16; Joz 12,2,5; sr. 13,25). Totéž označení se občas používalo pro Gileád S od Jaboku (Joz 13,31). S polovinou se též říkávalo „zbytek Gileádu“ (Dt 3,13). Je pozoruhodné, jak se střídá obecný název s označením části Gileádu u Dt 3,12 v porovnání s 16 a 13 ve srovnání s 15. Současné použití názvu v jeho všeobecném i lokálním významu či v plné a zkrácené formě je typickým rysem pro starověkou i dobu moderní. Ve většině SZ textů nám jemné významové rozdíly vysvětlí kontext.

Balzám z Gileádu byl příslovečný (Jr 8,22; 46,11; sr. Gn 37,25). Bohaté lesy Gileádu spolu s Libanem a Karmelem se staly symbolem bohatství (Jr 22,6; 50,19; Za 10,10). Nacházely se zde pastviny pro kozy (Pis 4,1; 6,5), hledali tady útočiště uprchlíci. Jmenujme např. Jákoba, když utíkal před Lábanem (Gn 31,21–55), Izraelce, kteří se v době Saula báli Pelíštejců (1 S 13,7), Íš-bóšeta (2 S 2,8n) a Davida během Abšalomovy vzpoury (2 S 17,22nn).

BIBLIOGRAFIE. Zeměpis: Baly, *The Geography of the Bible*, 1974, str. 219–225. Archeologie: N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, 3; AASOR 18/19,

1939, str. 151–153, 242–251 (rozsah a historie) a 153–242, 251nn (archeologie). Obecně: M. Ottonson, *Gilead*, 1969; spekulativní je M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments*, 1. *Ostjordanland*, 1975. Viz také *RÚBEN, *GÁD, *MANASES, *RÁMOT-GILEÁD a *MACHANAJM.

K.A.K.

GILGÁL Jméno může znamenat „kruh (kamenů)“ nebo „odvalení“ z hebr. *gāl* = válet. Název Gilgál použil Bůh prostřednictvím Jozua, aby Izraelcům připomínal jejich vysvobození z Egypta, když byli na tomto místě obřezáni: „Dnes jsem od vás odvalil (gallóř) egyptskou potupu“ (Joz 5,9).

1. Gilgál na V od Jericha, mezi Jerichem a Jordánem. Jeho přesná poloha zatím není jasná. J. Muilenburg (*BASOR* 140, 1955, str. 11–27) velmi opatrně navrhuje místo S od Chirbet el-Mefďžar, asi 2 km SV od starověkého Jericha (Tell es-Sultán). Na podporu této hypotézy uvádí SZ texty a odkazy k pozdějším autorům (Josephus, Eusebius atd.). Pokusně vykopávky na tomto místě odhalily pozůstatky z rané doby železné. J. Simons (*GTT*, str. 269–270, § 464) Muilenburgův pohled kritizuje a tvrdí, že Chirbet el-Mefďžar leží mnohem víc na S než na V od Jericha. To však není příliš pádná námitka, protože Chirbet el-Mefďžar leží směrem na V i na S (viz Muilenburgova mapa, *op. cit.*, obr. I, str. 17).

Gilgál se stal hlavním tábořištěm Izraele poté, co překročil Jordán (Joz 4,19). Během dobývání zaslíbené země se v něm odehrála řada událostí. Izraelci zde postavili 12 pamětních kamenů (Joz 4,20), provedli obřizku nové generace, která dospěla během putování na poušti (Joz 5,2–9), slavili zde první hod beránka (Joz 5,9–10) a zde také ustala mana (Joz 5,11n). Z Gilgálu vedl Jozue Izrael proti Jerichu (Joz 6,11,14nn) a vydal se na J, když přijal gibeónské poselstvo (Joz 9,6). Gilgál se tak stal současně připomínkou předešlého Božího vysvobození z Egypta, symbolem přítomného vítězství pod jeho vedením i vědkem zaslíbení dědiců, které Izraelci teprve získají. Ohledně polohy gilgálského tábořiště v Jozuově strategii sr. J. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, str. 91–97, především 92, 95n. Kaufmann také ostře odmítá Altovy a Notahovy mylné představy o Gilgálu jako rané svatyni Benjamínovské tradice (str. 67–69).

Později vystoupil posel Hospodínův z Gilgálu do Bókimu, aby soudil odpadlé Izraelce (Sd 2,1), do Gilgálu se vrátil Ehúd, aby zabil moabského krále a vysvobodil Izrael (Sd 3,19). Samuel se sem pravidelně vracel při svých cestách (1 S 7,16), tady po vítězství nad Amónovci Izraelci radostnými oběťmi potvrdili Saulovo kralování (1 S 11,14n; sr. 10,8). V Gilgálu však také Saul neoprávněně obětoval (1 S 13,8–14) a zde se Samuel se Saulem navzájem rozešel, když Saul ve válce proti Amálekovi neuposlechl Hospodínův rozkaz (1 S 15,12–35). Po Abšalomově neúspěšné vzpouře vstoupili Judejci do Gilgálu, aby přivítali vracejícího se Davida (2 S 19,15,40). Za dnů Achaba a Jórama tudy procházel Elijáš s Elišou těsně před Elijášovými nanebevzetím (2 Kr 2,1; někteří se domnívají, že se v tomto případě nejedná o historický Gilgál) a tady také nasypal Eliša do polévky z polních tykví mouku, když se jeho žáci báli, že budou pokrmem otráveni (2 Kr 4,38).

V 8. stol. př. Kr., alespoň od doby vlády Uzijáše

GIRGAŠEJCI

po Chizkijáše, se Gilgál stal střediskem formální a ne-duchovní bohoslužby, která podobně jako v Bét-elu vyvolala odsouzení ze strany Ámose (4,4; 5,5) a Ozeáše (4,15; 9,15; 12,11). Asociaci Bét-elu a Gilgálu (objevuje se také v 2 Kr 2,1n) posílila i ta skutečnost, že obě místa spojovala důležitá cesta (Muilenburg, *op. cit.*, str. 13). Konečně Micheáš (6,5) připomíná svému lidu důležitou roli Gilgálu v jejich duchovním putování a dokládá Hospodinovu spravedlnost i spasitelnou moc „od Šittímu do Gilgálu“, tj. přes Jordán do zaslíbené země.

2. Gilgál „naproti Adumimskému svahu“ (Joz 15,7). Odsud byla vidět S hranice Judy. V jejím paralelním popisu (Joz 18,17; včetně J hranice pokolení Benjamin) je takto vyličen Gelilót (EP „Kruhy“). Shoduje-li se však *tento* Gilgál/Gelilót se slavným Gilgálem V od Jericha, není jisté. Jinak by musel existovat nějaký další místní „kruh“ dále na Z. Různé pohledy na tuto hranici lze najít viz Simons (*GTT*, str. 139–140, § 314, 173; § 326), jenž ovšem ponechává otevřenou možnost pro opravu.

3. V Dt 11,30 může spojení „naproti Gilgálu“ označovat spíše sídliště Kenaanců v Arabě (horský hřeben nad údolím Jordánu) než hory Ébal a Gerizím. Je-li to pravda, pak jde o historický Gilgál, viz I výše. Sr. *GTT*, str. 35, §§ 87–88.

4. Ve výčtu králů, které pobil Jozue, je mezi vládci Dóru a Tirsy i král pronárodů z Gilgálu (Joz 12,23). Tento Gilgál mohl být hlavním městem, z něhož panoval král smíšenému obyvatelstvu na okraji přímořské pláně Šaron, jež bývá lokalizováno v Džildžulje, asi 5 km S od Afeku nebo 22 km SV od pobřeží z Jafy.

5. Bét-gilgál, z něhož přijeli zpěváci, aby se zúčastnili slavností posvěcení jeruzalémských hradeb za Nehemjáše a Ezdráše, je buďto známý Gilgál (viz I výše), nebo jiné dosud neurčené místo (Neh 12,29).

K.A.K.

GIRGAŠEJCI Kmen uvedený v seznamu potomků Kenaana (Gn 10,16; 1 Pa 1,14), tvořící část velmi smíšené populace Kenaanu, jež je popsána v původním zaslíbení Abrahamovi (Gn 15,21; sr. Neh 9,8). Ve chvíli, kterou určil Hospodin, je Izraelci porazili (Dt 7,1; Joz 3,10; 24,11). V severokenaanském Ugaritu jsou Girgašejci označeni dvěma osobními jmény: *grgš* a *bn-grgš*, tj. Girgaš a Ben-Girgaš (odkazy in Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, str. 381, č. 619). Bibličtí a ugaritští Girgaš(ejci) se pravděpodobně liší od národu v Malé Asii, nazývaného v chetejských análech jako Karkisa a v obdobných eg. záznamech *krks*.

K.A.K.

GIRZEJCI, GEZREJCI Málo známý polokočovní kmen, uvedený spolu s Gešúrejci a Amálekovci. David jej v SZ *Negebu vyhladil (1 S 27,8), když vládl v Siklagu za pelíštejského Akíše.

K.A.K.

GLORIA IN EXCELSIS Tento výraz se váže především k liturgické oslavné písni, která má své počátky v církvi patristického období (sr. *SHERK*, 6, 501; *ODCC*). Je inspirována andělským hymnem z L 2,14. Podobně jako v případě vidění, která měli Zacharjáš a Marie (L 1,13,30), anděl v L 2,10 ujišťuje, že přináší radostnou zvěst. Předcházející andělova prohlášení byla na prvním místě určena tomu, kdo měl vi-

dění. Radost z poselství však náleží všemu Božímu lidu. Pastýři představují pouze zástupce velké skupiny lidí, kteří očekávají a touží po vykoupení, jež Mesiáš přinese.

Dobrořečení a chvála nevyjadřují jen naději do budoucna, ale skutečnost, která se stala reálnou ve chvíli Mesiášova zrození:

„Sláva na výsostech Bohu
a na zemi pokoj mezi lidmi;
Bůh v nich má zalíbení.“

Dosl. čtení tohoto verše zní: „mezi lidmi (Božího) zalíbení“, což je paralela k lidem ve v. 10. Vztahuje se k těm, na nichž spočinula Boží vykupující milost a ve kterých má Hospodin zalíbení (sr. L 3,22). Andělé neohláší pouze vnější, pomíjivý *pax Romana*, ale pokoj, jenž hojí odcizení mezi hříšným člověkem a svatým Bohem (sr. Iz 9,6n; Ř 10,15). (*BENEDICTUS)

E.E.E.

GNOSTICISMUS Termín odvozený z ř. *gnōsis* = poznání. Až donedávna se používal výhradně k označení heretického učení, které zavrhl církevní otcové v prvních stoletích křesťanství. Věda 20. století jej často aplikovala mnohem volněji na všechny typy náboženství, které kladou důraz na jakýkoli druh dualismu nebo na přijetí tajného poznání. Za „gnostické“ byl např. označen zoroastrismus, mandeismus, hermetická literatura, svitky od Mrtvého moře a dokonce i samotný NZ.

I. Definice

V dnešním bádání jde o jeden z nejdiskutovanějších bodů a existují dvě základní názorové školy. Jednu z nich reprezentují konzervativní britští vědci, např. R. McL. Wilson, jenž zastává „úzkou definici“ (tzn. zužuje termín na křesťanská kacířská učení 2. stol.), představiteli druhé jsou především němečtí badatelé, např. R. Bultmann a K. Rudolf, kteří podporují „širší definici“ (tj. zahrnující všechny další skupiny s podobným učením).

Širší definice s sebou přináší problém. Podle ní totiž nabývá pojem „gnosticismus“ tak široké konotace, že téměř přestává mít specifický význam a je vlastně nejmenším společným jmenovatelem helénistického myšlení, v němž se staví do popředí jakýkoli druh dualismu.

Na druhou stranu ale také činí obtíž přesněji definovat, co gnosticismus znamená. Některé skupiny rané církve (např. valentinovci, Naasejci) samy sebe nazývaly gnostiky. Ani církevní otcové nejsou zajedno ve svých pokusech definovat, co mají tyto skupiny společné. Irenaeus šel tak daleko, že napsal: „Systémů vykoupení existuje tolik, kolik je učitelů těchto mystických učení“ (*Adv. Haer.* 1. 21. 1).

Přes všechny zmíněné překážky, které souvisejí s definicí gnosticismu, měly tyto skupiny 2. století mnoho společných rysů, na základě nichž si lze utvořit základní představu o tom, v čem gnostické myšlení spočívalo.

Základním kamenem této víry byl radikální kosmologický dualismus, tj. víra, že stvořený svět je zlý, je naprosto oddělen od duchovního světa a představuje jeho protiklad. Svrchovaný Bůh přebývá v duchovním světě nedosažitelné krásy a nemá nic společného s hmotným světem. Hmotu stvořila nižší bytost, *Démurgos*. Ten spolu se svými pomocníky, *archonty*, drží lidstvo ve vězení této materiální existence a za-

hradil cestu jednotlivým duším, které se po smrti pokoušejí vystoupit do nebe. Tato možnost není dostupná každému. Pouze ti, kdo vlastnilí božskou jiskru (*pneuma*), mohli doufat, že se jim podaří uniknout z jejich tělesné existence. Ale ani oni toho nedosahovali automaticky, protože nejdříve museli být osvíceni *gnōsis*, aby si mohli uvědomit svoji vlastní duchovní existenci: „... není to jen obmytí, co dává svobodu, ale také poznání toho, kým jsme byli a čím jsme se stali, kam jdeme a z čeho jsme byli vykoupěni, co je to narození a co znovuzrození“ (*Exc. Theod.* 78. 2). Ve většině gnostických systémů, o nichž píše církevní otcové, je toto osvícení dílem božského vykupitele, který sestupuje z duchovního světa v přestrojení a je často spojován s křesťanským Ježíšem. Aby gnostik dosáhl spasení, musí být bdělý, aby si všiml existence svého božského *pneuma*. Na základě tohoto poznání může ve chvíli smrti uniknout z materiálního do duchovního světa.

Sami gnostici dali tomuto konceptu silně mytologickou formu, ale odpovídající skutečnost byla mnohem existenciálnějším charakterem. Gnostik se snažil odhalit svoji vlastní identitu, což využil známý psychiatri Karl Gustav Jung, jehož četné studie o lidské přirozenosti se zakládají na pochopení starověkého gnosticismu.

Pro tradiční křesťanství je gnostické myšlení zcela cizím prvkem. Jeho mytologický pohled na vykoupění naprosto nedeceňuje význam života, smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Vztah člověka k Bohu vede v gnostickém pojetí k popření významu jeho osoby a díla, protože „spasení“ není chápáno ve smyslu vykoupění z hříchu, ale je formou existenciálního sebeuvědomění.

II. Prameny

O gnostických sektách se dovidáme za dvou zdrojů:

1. Církevní otcové

Nejdůležitějším dílem v této oblasti je Irenaeus *Adversus Haereses*, přestože o této otázce obsáhle psali i Tertullián, Klement Alexandrijský a Hippolytos Římský. Některé z těchto prací se navzájem prolínají, ale všechny sdílejí stejný názor. Všechna tato díla byla napsána z pohledu ortodoxního katolického křesťanství a odmítala to, co otcové viděli jako deformaci „původního“ apoštolského křesťanství, za jehož zastánce se považovali. Jedná se tedy o tendenční práce, nikoli o nestranný popis gnostické víry. To je samozřejmě nevyhnutelný důsledek toho, že *gnōsis* měla ve své podstatě esoterický charakter, a tudíž nebyla přístupná těm, kdo do ní nebyli zasvěceni. Nicméně porovnáme-li práce otců o gnosticismu se spisy samotných gnostiků, docházíme k závěru, že jsou jejich díla v hrubých obrysech spolehlivá a pravdivá, i když ne ve všech detailech.

2. Gnostické texty

Patří k nejdůležitějším pramenům našich dnešních znalostí o gnosticismu, protože nenesou určité nedostatky patristických zdrojů a poskytují přímý pohled na ovoce gnostického myšlení.

Po nějakou dobu byly známy některé izolované texty, z nichž jako nejdůležitější jmenujeme *Pistis Sophia*, *Knihy Jeiovy*, *Janův apokryf* a některé méně rozsáhlé práce. Nejvíce se naše poznání o gnosticismu obohatilo nálezem 13 svitků, které archeologové objevili r. 1945 poblíž Nag Hammádí v Horním Egyptě

(*CHĚNOBOSKION). Jsou napsány v koptštině, ale jedná se o překlad z ř. originálů. Byly součástí knihovny rané křesťanské sekty a přestaly se užívat asi kolem r. 400 po Kr. Nález zahrnuje 52 jednotlivých prací. Publikace těchto spisů představovala zdlouhavý a náročný projekt a kompletní faksimile původních textů byla k dispozici až v r. 1978. Anglický překlad vyšel rok předtím, ale několik jednotlivých spisů již bylo mnohem dříve zveřejněno v odborných člancích a monografiích (v češtině viz Petr Pokorný, *Piseň o perle*, Praha, Kalich, 1987). Interpretace těchto textů je však teprve na samém počátku a jakékoli současné hodnocení může nyní být jen provizorní hypotézou.

Některé ze známějších prací nalezených v Nag Hammádí zahrnují několik „evangelií“. *Tomášovo evangelium* (pramen Q) je sbírkou Ježíšových výroků, přičemž část z nich se shoduje s výroky v NZ Evangelii. Jiné se svou formulací liší, ale některé z nich mohly skutečně Ježíš říci. Nicméně sbírka jako celek byla zjevně sestavena z ryze sektářského pohledu. *Filipovo evangelium*, *Evangelium Pravdy*, koptské *Evangelium Egyptanů* a *Evangelium Marie* toho mají s NZ Evangelii méně společného a vyznačují se více gnostickým charakterem.

Další texty z Nag Hammádí zahrnují sbírky Modliteb, díla s názvem *Apokryfon* („Tajná kniha Jakubova a Janova“), řadu spisů označených jako *Apokalypsa* (Pavlova, Jakubova, Adamova, Petrova) a různorodé vzorky gnostické spekulativní literatury. Ne všechna díla této knihovny představují stejný druh gnosticismu. Mnoho z nich je asi valentinovského původu, ale neplatí to o všech. Některá dokonce nejsou vůbec gnostická. Např. kodex VI zahrnuje koptskou verzi Platonovy *Ústavy* a zachovaly se dva příklady rané křesťanských moudrostí *Učení Silvanovo* (kodex VII) a *Sentence Sextovy* (kodex XII).

Tyto texty nás nutí zabývat se otázkou podstaty gnosticismu a jeho vztahu ke křesťanství. Jednalo se opravdu o křesťanskou herezi, jak se domnívali otcové, nebo šlo o nekřesťanskou formu víry, která se v určitých okruzích překrývala s křesťanskými názory? Na základě důkazů, jež zatím byly vyhodnoceny, se zdá, že v případě spisů z Nag Hammádí jde o nekřesťanskou formu gnosticismu. Vyplyvá to především z porovnání textu *Požehnaný Eugnostos* s dílem *Sofia Ježíše Krista*. Jedná se o natolik podobné práce, že jde bezpečně o různé verze téhož textu, kde první má podobu nábožensko-filozofického traktátu, který napsal učitel pro své žáky, a druhý má formu prosluvu, v němž vzhříšený Kristus oslovuje své učedníky. Podrobná srovnávací studie ukazuje, že *Požehnaný Eugnostos* je patrně původní verzi, která byla následně pokřesťaněna jako *Sofia Ježíše Krista*. Také další spisy, např. *Apokalypsa Adamova* a *Parafráze Sémova*, pravděpodobně představují nekřesťanskou formu gnosticismu.

III. Původ

Jak gnosticismus vznikl? Podle církevních otců jde o překroucení křesťanství. Tuto myšlenku však dnes většina odborníků zamítá, jelikož nálezy svědčí o něčem jiném. Přesto v otázce původu gnosticismu nepanuje shoda. Je snadné rozpoznat v některých gnostických názorech příbuzné prvky s jiným náboženstvím, ale původ gnostického myšlení lze přesně určit jen obtížně.

Některí se domnívají, že gnosticismus v určitém směru souvisel s jednou z mnoha rozmanitých forem

GOFEROVÉ DŘEVO

judaismu, neboť SZ myšlenky hrají v gnostických spekulacích významnou úlohu. Jiní poukazují na podobnost mezi gnosticismem a dualismem děl ř. filozofů. Nález Platónovy *Ústavy* v Nag Hammádí ukazuje, že jeho myšlenky nebyly pro gnostiky cizí, ačkoli je zároveň těžké dokázat, že mezi nimi existovaly nějaké vnitřní vazby.

Původ gnosticismu se hledal také v iránském náboženství. Ani tady nemáme dost spolehlivé důkazy, ačkoli nelze popřít, že gnosticismu je bližší cyklické pojetí dějin světa východních náboženství, která mají svůj původ v zoroastrismu, než tradiční křesťanství.

Přesný původ gnosticismu nelze vymezit. Je nepravděpodobné, že by čerpal z jednoho zdroje, protože gnostické myšlení má extrémně synkretický charakter a jeho stoupenci vždy s ochotou a dychtivostí sahali po různých náboženských názorech, aby dosáhli svého cíle.

IV. Důsledky pro NZ interpretaci

Pro studium NZ vyplývají ze studia gnosticismu dva základní důsledky:

1. Předkřesťanský gnosticismus

Podle Reitzensteina (z něhož vychází Bultmann a další němečtí vědci) v době, kdy se v helénistickém světě objevilo křesťanství, již apoštolové narazili na existenci uceleného světového názoru, který byl kombinací orientálního a řeckého myšlení a obsahoval myšlenku božského vykupitele, jenž zachránil duše lidí. Tento „gnostický“ pohled převzali první křesťané *in toto* a aplikovali jej na vlastní zkušenost s Ježíšem, takže se božským vykupitelem stal on. Z tohoto pohledu se lze dívat na křesťanství jako na christianizovaný gnosticismus.

S názorem, že gnosticismus předcházel křesťanství, je však spojeno mnoho problémů. Za prvé pro něj neexistují žádné důkazy, a to ani v textech, které mohly znát Reitzenstein, ani v dokumentech, které máme k dispozici my. Texty z Nag Hammádí sice považujeme za nekřesťanskou formu gnosticismu, ale to samo o sobě nedokazuje, že gnosticismus existoval před křesťanstvím.

Názor, že NZ představuje formu gnosticismu, je v každém případě neopodstatněný, protože existují značné a zásadní rozdíly mezi názory gnostiků a NZ autorů. Gnostikové zastávali cyklickou koncepci času a pojem historie pro ně nic neznamenal. Gnostické vykoupení nikdy nemohlo mít význam pro tento život. Jeho smysl spočíval v úniku z dočasné existence do duchovního světa. Oproti tomu SZ a NZ zdůrazňují důležitost času i historie, neboť Bůh právě v průběhu dějin jednal, a to nejen jako Stvořitel, ale také jako Vykupitel, aby svému lidu poskytl možnost spasení. Zatímco podle gnostiků je možné Boha poznat pouze útekem z dějinného času, podle křesťanského pohledu jej lze poznat právě proto, že do dějin vstoupil – konkrétně v životě, smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Kromě toho se z křesťanského spasení můžeme radovat již nyní, v tomto světě, nikoli pouze v éterickém, „duchovním“ světě.

2. Kacířství a ortodoxie

To ovšem neznamená, že gnosticismus nemá pro NZ studium žádný význam. Stopy „gnostické víry“ je možné nalézt v řadě NZ spisů, především v názorech korintského sboru (1 K). Tito lidé tvrdili, že mají zvláštní „poznání“, které je osvobodilo od obvyklého

řádu společnosti, a tvrdili, že prožívají vyšší, „duchovní“ existenci i v současném tělesném stavu. Pro ně bylo vzkříšení již věcí minulosti, poněvadž je chápali duchovně, podobně jako mnozí gnostikové. A stejně jako oni kladli mimořádný důraz na údajné magické vlastnosti křesťanských svátostí.

Často se říká, že také list Koloským svědčí o podobném pohledu křesťanů v koloském sboru, a dopisy sedmi církvím ve Zj 1–3 potvrzují existenci analogických „gnostických“ směrů v dalších sborech Malé Asie. Pastorální epístoly jdou tak daleko, že otevřeně odsuzují nauky, které se „lživě nazývají *gnósis*“ (1 Tm 6,20), a zdá se, že i 1 J mluví proti určitému okruhu „gnostického“ prostředí.

NZ autoři gnostické myšlenky odsuzují. Ačkoli při tom sami používají gnostické terminologie, jasně ukazují, že nepřijímají její gnostický význam. Zároveň však samotný fakt, že tyto názory byly pravděpodobně v církvích v různých částech Římského impéria běžným a patrně velmi rozšířeným jevem, dodává určitou důvěryhodnost hypotéze W. Bauera, že rozdíl mezi herezí a ortodoxií nebyl v 1. století definován tak přesně jako později protignosticky zaměřenými církevními otci.

BIBLIOGRAFIE. Texty: W. Foerster, *Gnosis: a selection of Gnostic Texts, I. Patristic Evidence*, 1972; II. *Coptic and Mandaeic sources*, 1974; J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, 1977, 3. vyd. 1988; D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography, 1948–69*, 1977, ročenky in *NovT*; W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 1971; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 1963; W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, 1971; *idem*, *Paul and the Gnostics*, 1972; R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, 1958; *idem*, *Gnosis and the New Testament*, 1968; E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, 1973. Česky: P. Pokorný, *Píseň o perle*, Kalich, Praha 1987. I.W.D.

GOFEROVÉ DŘEVO (hebr. *‘ašē-gōper*). Dřevo, z něhož byla postavena Noemova archa (Gn 6,14). Mnoho vykladačů zastává názor, že se jedná o cypřišové dřevo, protože názvy obou jsou velmi blízké (ř. *kyparissos*). Ti, kdo vidí podobnost s hebr. *kōper* (*ASFALT), navrhuji vysvětlení, že jde o pryskyřičný *strom. Také by toto slovo mohlo souviset s akkad. *gubru/gudru* = (pastýřská) rákosová bouda. Tuto klnopisnou paralelu navíc podporuje pojem *‘ašē*, který by mohl odpovídat determinativu *giš*, jež stojí před jmény stromů a předmětů ze dřeva a které se v akkad. čte jako *išu* nebo *iš*. Viz *The Chicago Assyrian Dictionary*, 5, 1956, str. 118. T.C.M.

GÓGA A MAGÓG Ez 38,2 hovoří o „Gógovi v zemi Magógu, velkoknížeti *Mešek a Túbalu“. LXX chápala Magóg jako národ, nikoli jako zemi. Pravděpodobně vysvětlení Góga jež ztotožňuje s lydijským králem Gýgem (asi 660 př. Kr.), asyr. Gugu; Magóg by asyr. mohlo být *mā(t) gugu* = země Góga. Souvislost s národy ležícími na konci tehdy známého světa (Ez 38,5n; sr. Zj 20,8) naznačuje, že je máme spíše považovat za eschatologické postavy než za identifikovatelné krále atd. Toto je interpretace Zj 20,8 a rabínské literatury.

Poněvadž Ez 38–39 nemusí nutně časově předcházet Ez 40–48 a jelikož rabínská tradice klade Góga do

pomесиáské doby, nemusíme mezi Ezechielem a Zjevením (za předpokladu, že chápeme tisíciletí v tom smyslu, který dali rabíni „dnům Mesiáše“) vidět žádný rozpor. H.L.E.

GÓLAN Útočištné město na S Zajordáni, v manasesovském Bášanu (Dt 4,43), a lévíjské město (Joz 21,27). Jeho poloha není zcela jasná, mohlo by se jednat o dnešní Sachm el-Džólan, 22 km V od Afeku (Hippos). Později byl podle něho nazván kraj Gaulanitis.

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, str. 377.

N.H.

GOLGOTA (aram. *gulgoltá* = lebka; Mt 27,33). Pro toto jméno se uvádějí tři možné důvody: buďto se v místě nalezly lebky, nebo vrch nějakým způsobem připomínal lebku, anebo se zde odehrávaly popravy. Z Pisma víme o Goltotě pouze to, že se jedná o dosti známé místo, které se nacházelo vně Jeruzaléma, zřejmě nedaleko od brány a cesty, a v jeho blízkosti se rozkládala zahrada s hrobem.

Dnes se v Jeruzalémě ukazují jako místo ukřizování a hrobu Pána Ježíše dvě lokality. Jednou je kostel Svatého hrobu, druhou hrob v zahradě. Naneštěstí bylo vždy obtížné objektivně otázku vyřešit, protože identifikace místa představuje pro různé skupiny důležitý bod ortodoxie. Kostel Svatého hrobu stojí na místě Venušina chrámu, který dal odstranit císař Konstantin, když zjistil, že okupuje svaté místo. Tradice tak sahá přinejmenším do 4. století. Nicméně vzhledem k zásahům Tita v 1. stol. a Hadriana ve 2. stol. musíme identifikaci pokládat za nejistou. Současnými vykopávkami se alespoň osvětlil fakt, že tradiční místo leželo za hradbami města. Na druhé straně nálezy z kostela dokládají hrob o něco pozdější, aby mohl být považován za pravý. Viz *POHŘEB A SMUTEK (NZ).

Hrob v zahradě byl poprvé zkoumán r. 1849. Tamější skalní útvar připomíná lebku a poloha místa souhlasí s biblickými údaji. Neexistuje však žádná tradice, která by tento nárok podporovala. Starší místo je pravděpodobnější, ale každá identifikace zůstává jen domněnkou.

BIBLIOGRAFIE. L. E. Cox Evans, *PEQ* 1968, str. 112–136; K. M. Kenyon, *Digging up Jerusalem*, 1974; další bibliografie viz *JERUZALÉM. D.F.P.

GOLIÁŠ *Obr z Gatu, který sloužil v armádě Pelíštejců (1 S 17,4). Goliáš mohl být potomkem zbytku Refajců, kteří po porážce od Amónovců našli útočiště u Pelíštejců (Dt 2,20n; 2 S 21,22). Ohledně jeho původu viz G. A. Wainwright, „Early Philistine History“, *VT* 9, 1959, str. 79n. Písmo uvádí jeho výšku „šest loktů a jednu píd“, tj. 3,2 m, počítáme-li jeden loket 52,5 cm (*VÁHY A MÍRY). I když se jedná o neobvyklý jev, není nemožný, jak dokazují objevy lidských kostér podobných rozměrů, které se našly v Palestině a spadají do stejného období.

Goliáše zabil *David v Efes-damímu v souboji, o jehož náboženském charakteru svědčí 1 S 17,45 a možná také útěk Pelíštejců, pokud jej způsobilo jejich přesvědčení, že Bůh Izraele porazil jejich boha (sr. 2 S 23,9–12; 1 Pa 11,12nn). Goliášův meč, který byl uložen ve svatyni v Nóbu, dal kněz Achímelek Davidovi, když utíkal před Saulem ke králi Gatu, pro něhož měla být tato zbraň vhodným darem.

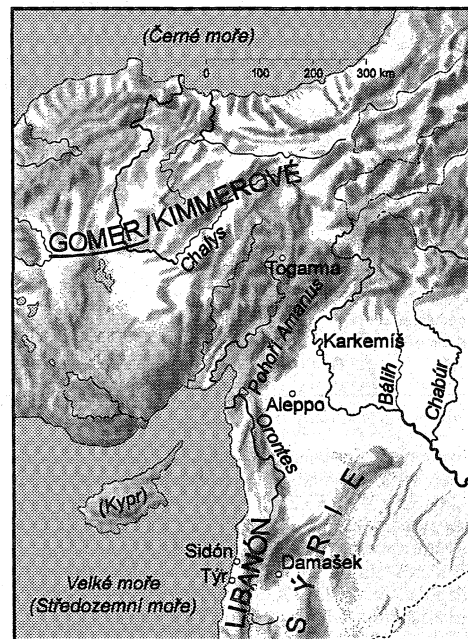
Dva pozdější výskyty tohoto jména vyvolaly mezi

badateli neshody. V 2 S 21,19 se píše, že Elchánan zabil „(bratra) Goliáše Gatského“, 1 Pa 20,5 uvádí jako obět Lachmiho. Je možné, že *Elchánan bylo Davidovo původní jméno. Někteří se domnívají, že tento druhý Goliáš mohl být synem Davidova protivníka. Vyčerpávající diskusi na toto téma a případné úpravy nabízí S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913; E. J. Young, *IOT*, 1949, str. 181n. J.D.D.

GÓMER (*gómer* = dokončení).

1. Nejstarší syn Jefetův a otec Aškenáze, Rífata a Togarmy (Gn 10,2n). V Ez 38 je lid Gómera úzce spojen s domem Togarmy ve vojsku Góga. Pravděpodobně se jedná o starý národ Kimmerů, árijskou skupinu, která se ze své ukrajinské domoviny vydala někdy v 8. stol. př. Kr. směrem k Urartu (Arménie) a dobyla ho. Od této doby vystupují jako nepřátelé Asýrie.

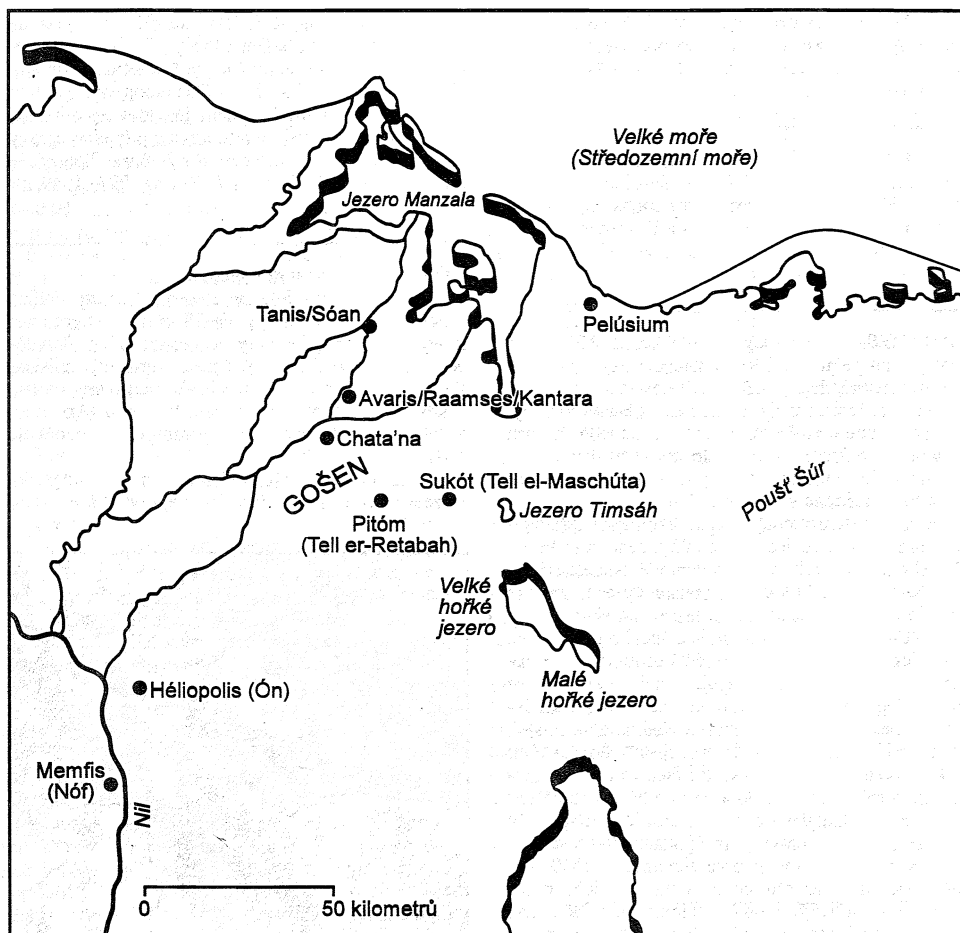
2. (EP Gomera) Dcera Diblajimova a manželka *Ozeáše (Oz 1,3). Porodila Jizreela, Lóruchámu a Lóamiho (Oz 1). G.W.G.



Území osídlené Gomerem, později národem Kimmerů.

GOŠEN

1. Území přidělené Izraeli a jeho potomkům během jejich pobytu v Egyptě. Jeho přesné umístění a rozlohu neznáme, ale s jistotou lze říci, že byl v Egyptě (Gn 47,6,27) ve V nilské Deltě: Gn 47,6.11 jasně stavi do jedné roviny Gošen se „zemí Ramesses“, která je pojmenována po sídelním městě Pi-Ramessé, biblickém *Raamsesu v SV Deltě. Topografické vysvětlení v LXX postrádá jasné podklady. V Delta se rozkládala blízko dvora (Gn 45,10). Její výhodnou polohu ocenil nejen Josef, který sloužil svému faraonovi (snad Hyksós) v *Memfisu (poblíž Káhiry) nebo v Avarisu (SV Delta), sr. též Gn 46,28–29, ale i Mojžiš, jenž vedl



Gošen a oblast delty řeky Nilu.

rozhovory s faraonem v Pi-Ramessé (Ex 7–12). Gošen byl vhodným místem pro chov stád bravu a skotu (Gn 46,34; 47,1.4.6.27; 50,8). Hebrejové v zemi Gošen bydleli až do exodu a byli zde chráněni před morovými ranami (Ex 8,22; 9,26). Bible svědčí o tom, že s místními Egypťany udržovali úzké kontakty (např. sr. Ex 11,2n; 12,35n). Jméno *Gsmt*, vyskytující se v některých hebr. textech, bylo kdysi spojováno s hebr. Gošen přes Gesem v LXX, ale správně by se mělo číst jako *Šsmt*, a je tudíž irrelevantní.

2. Kraj v J Palestině (Joz 10,41; 11,16), pravděpodobně pojmenovaný po 3, městu v kopcích J Palestiny (Joz 15,51), asi poblíž Záchirije, asi 19 km JZ od Chebrónu (tak Abel), nebo někde dále na V (GTT, 1959, §§ 285–287, 497). (*GEDER) K.A.K.

GÓZAN se často ztotožňuje se starověkou Guzanou, dnešním Tell Chaláfem na horním Chabóru. V r. 722 př. Kr. sem byli vystěhováni Izraelci, kteří bydleli v Samaří (2 Kr 17,6; 18,11). Sancherib se ve svém dopise Chizkijášovi (2 Kr 19,12 = Iz 37,12) zmiňuje o tvrdém trestu, který postihl toto asyr. provinční město, když se r. 759 př. Kr. vzbouřilo. Při vykopávkách v letech 1899, 1911–13 a 1927 (M. von Oppen-

heim, *Tell Halaf*, 1933) se našly desky z 8.–7. stol. př. Kr., na nichž se objevují Z semitská jména, která mohou dokazovat nebo objasňovat to, že zde pobývali izraelští exulanti (*AfO* Beiheft 6). D.J.W.

GUDGÓD Podle Dt 10,7 jedno z izraelských tábořišť v poušti. Chór-gidgád v Nu 33,32n představuje pravděpodobně další variantu téhož jména. Jeho polohu neznáme, ale fakt, že se nacházelo v blízkosti *Bené-jaakánu a *Jotbaty, naznačuje polohu někde v horách, Z od Vádi Araba. Z lingvistického hlediska se zdá být nepravděpodobný názor, že se název zachoval ve Vádi Ĥadaĥid v této oblasti.

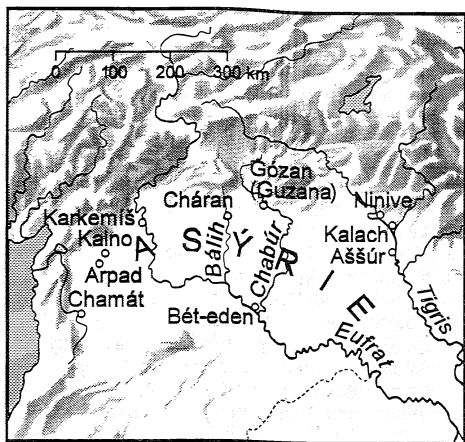
Baumgartner po srovnání s arabským výrazem dospěl k závěru, že by se mohlo jednat o zvířecí jméno – „cvrček“; Chór, první část delšího tvaru, znamená „jeskyně“.

BIBLIOGRAFIE. KB, str. 169, 335 (bibl.). G.I.D.

HAD

I. Obecně.

Hadi (*ZVÍŘATA V BIBLI) jsou plazi, kteří mají hlavu,



Poloha Gózanu.

tělo bez končetin a ocas. Pohybují se na zemi po břiše, a proto jsou se svým kmitajícím se jazykem viděni často tak, jako by lízali či jedli prach (Gn 3,14; sr. Iz 65,25; Mi 7,17 a nepřímo Př 30,19). V přírovnáních se hovoří o pronárodch plazících se jako hadi, kteří se sklánějí před Bohem Izraele (Mi 7,17), a o Egyptu prochájejícím z bitvy jako syčící had do své skrýše (Jr 46,22, v kontrastu s egyptskou představou posvátné kobry na faraonově čele, která ho dovede k vítězství). Schopnost některých hadů vstříknout při uštknutí do rány smrtící jed (Gn 49,17; Kaz 10,8,11; nepřímo v Mt 7,10; L 11,11) je součástí mnoha biblických přírovnání. Hovoří se v nich o škodlivosti svévolníků (Dt 32,33 [vzpurní Hebrejové]; Ž 58,5; 140,4) nebo přemíry vína (Př 23,32), o dni Hospodinově (Am 5,19) a v metafoře o cizích utlačovateli (Iz 14,29). Hadi uštknutí může patřit mezi Boží soudy a tresty (Nu 21,4–6; Jr 8,17; Am 9,3) stejně jako válka, hladomor atd., ale Boží služebníci mohou být před jeho ničivými účinky uchráněni (Mk 16,18; L 10,19; sr. Sk 28,3–6). Některé hady bylo možné zařikávat (Kaz 10,11), na jiné zařikávací metody nepůsobily (Ž 58,4n; Jr 8,17). Zařikávací hadů jsou pravděpodobně zobrazení na egyptských skarabových amuletech (P. Montét, *L'Égypte et la Bible*, 1959, str. 90–94, obr. 17). O zařikávání hadů ve starověkém i dnešním Egyptě píše L. Keimer, *Histoires de Serpents dans l'Égypte Ancienne et Moderne*, 1947, o Mezopotámii N. L. Corkill, „Snake Specialists in Iraq“, *Iraq* 6, 1939, str. 45–52.

Kromě obecného pojmu *nāhās* = had a *sārāp* = pávlivý (viz níže II) má hebr. pro označení hadů ještě několik dalších výrazů. Staré slovo *peten* (Dt 32,33; Jb 20,14,16; Ž 58,5; 91,13; Iz 11,8; EP zmije) se v ugaritských textech ze 14. stol. př. Kr. vyskytuje jako *btu*. Vědci často předpokládají, že se jedná o egyptskou kobru (arab. *naja hadže* a příbuzná *naja nigricollis*, M. A. Murray, *JEA* 34, 1948, str. 117–118), tedy o „brejlovce“ klasických autorů. Kobra inspirovala dva egyptské hieroglyfy. Tento jedovatý tvor ozřejmil význam některých textů, např. Dt 32,33 a Jb 20,14,16. Slovo *’ep’ē* (Jb 20,16; Iz 30,6; 59,5) je totožné s arab. *afa’a* a v této podobě vystupuje jako další obecný výraz pro označení hadů a někdy konkrétněji pro zmije (sr. L. Keimer, *Études d'Égyptologie*, 7, 1945, str. 38–39, 48–49). V Gn 49,17 se hebr. *š’pōn* často považuje za označení zmije různě

katé (takto EP) *Cerastes cornutus* a „bezrohé“ *Vipera cerastes*. V Egyptě a Palestině byly tyto druhy známé od starověku a v Egyptě podle tohoto hada vznikl hieroglyf „š’“ – z onomatopoeických slov *šy, šyt*, „růžkatá zmije“ (Keimer: *Études d'Égyptologie* 7, 1945; P. E. Newberry, *JEA* 34, 1948, str. 118). Určení *’akšūb* v Ž 140,4 není jisté; v Ř 3,13 se v tomto významu objevuje ř. *aspis* = brejlovec. Slovo *šip’ōni* překládá EP v Př 23,32 „zmije“ a podobně *šepa’* z Iz 14,29, výrazem „bazilisek“ v Iz 11,8; 59,5; Jr 8,17. Oba tyto pojmy určitě označují nějakého hada. Živočích, který se ve Sk 28,3 zakousl Pavlovi do ruky, byla zřejmě zmije, všeobecně rozšířená ve středomořské oblasti. Totéž ř. slovo (*echidna*) se vyskytuje v působivých metaforách v Mt 3,7; 12,34; 23,33; L 3,7.

II. V Biblii

1. První had v Písmu je lstivý tvor z Gn 3, jehož si satan použil k tomu, aby odvrátil člověka od Boha (Ř 16,20; 2 K 11,3). Dábel jej ovládal stejně jako v NZ době démony v lidech a vepřích. Nad hadem byla vyřčena kletba, že se nikdy nezvedne nad své (obvyklé) postavení plaza (Gn 3,14). Had tak zůstal biblickým symbolem klamu (Mt 23,33) a sám lhatř je „ten dávný had“ (Zj 12,9,14n; 20,2). Křesťané by se hadovi měli vyrovnat v jeho proslulé moudrosti (Mt 10,16).

2. Když Mojžíš ukazoval Izraeli znamení (Ex 4,2–5,28–30) a později spolu s Áronem předstoupil před faraona (Ex 7,8–12), házel na zem hůl, která se proměnila v hada. Když ji zvedli, znovu nabyla původní podoby, přičemž před faraonovými očima pohltila hady vzniklé z holi egyptských čarodějů (*MAGIE A KOUZELNICTVÍ, II, 2, c).

3. V poušti Hospodin potrestal vzpurné Izraelce „ohnivými hady“ (*nāhās sārāp*), jejichž jed byl smrtelný (Nu 21,4–9; sr. Dt 8,15). Když lid hledal pomoc, Bůh Mojžíšovi nařídil, aby připevnil na tyč bronzovou sošku hada, na kterou se měli uštknutí s vírou v Boží uzdravující moc podívat, a tak být zachráněni (*BRONZOVÝ HAD). Výraz *sārāp* = pávlivý či ohnivý se může týkat účinku jedu těchto hadů. Opakuje se v Iz 14,29 a 30,6 (kde se „létající“ může vztahovat na rychlost, s jakou může takový had uštknout, jako by „měl křídla“ – takto dnešní arabský úzus; podrobně vysvětlení in Keimer, *Histoires de Serpents*, str. 10, pozn. 2; D. J. Wiseman, *TynB* 23, 1972, str. 108–110).

4. Některé hebrejské zmínky o „hadech“ se vztahují spíše na jiná strach nahánějící zvířata, nebo metaforicky označují určité velké vojenské mocnosti v biblickém světě. Např. „had“ v Am 9,3 představuje zřejmě nějakého velkého živočicha žijícího v hloubkách. V Iz 27,1 vyjadřoval meč, který měl být zdvižen proti „livjatánovi, hadu útočnému, livjatánovi, hadu svinutému... [a] draku v moři“, s největší pravděpodobností nadcházející soud nad Asýrií (zemí rychlého Tigridu), Babylónii (svinutému Eufratu) a Egyptem (*tannin* = drak, netvor; stejně jako v Ez 29,3; 32,2). Je možné, že zde Izajáš oznamuje Boží soud nad těmito pohanskými zeměmi jazykem starověkého ke-naanského mýtu o tom, jak Baal zabil Lótana či liv-játana, a mnoha mezopotámských pověstí o zabíjení draků a hadů (Labbu, Zu atd.), nemluvě o egyptském svržením Apopa. Odsuzuje je tedy pomocí jejich vlastních obecně rozšířených představ. V Jb 26,13 je spojení „létajícího hada“ s oblohou nejisté. Vzhledem k tomu, že had může označovat satana (sr. I výše a Zj 12,7–10,14n; 20,2), lze zde uvažovat o jeho alterna-

HADAD

tvinnom označení padlé jitřenky, k níž je v Iz 14,12.15; sr. Ju 6 a 2 Pt 2,4 přirovnáván babylónský král.

Každopádně ani jeden z těchto biblických a nebiblických textů nehovoří o boji boha a netvora při stvoření, protože veškeré zabíjení hadů se tam odehrává v již stvořeném světě. Kromě toho babylónská Ti'amat, jejíž smrt rukou Mardukovou se stvořením spojována je, *nebyla* hadem ani drakem, a proto nikterak neopodstatňuje předpoklad boje mezi bohem a hadem/drakem při stvoření (sr. A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 1951, str. 83–88, 102–114). (*DRAK; *LIVIÁTAN; *RAHAB)

V kenaanské, mezopotámské, anatolské a egyptské mytologii a kultech jsou známa hadí božstva a hadí vystupují v různých kontextech jako symboly ochrany (egyptská kobra), zla (např. egyptský Apop či Apópis), plodnosti (egyptské a kenaanské bohyně pohlaví, *ANEP*, obr. 471–474) nebo pokračujícího života (symbolizovaného jeho opakovaným svlékáním kůže, sr. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, 1949, str. 92, pozn. 212). Ohledně kenaanských oltářních stojanů ozdobených hady viz *ANEP*, obr. 585, 590. V textech z Ugaritu stojí za pozornost předepsaná oběť „hlavy malé krávy 'Anat-Lôtanovi“ (C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, str. 114, 107, pozn. 1) a zařikávání proti hadům (C. Viroilleaud in Ugaritica 5, 1968, str. 564nn, č. 7; M. Astour, *JNES* 27, 1968, str. 13–36; A. F. Rainey, *JAOS* 94, 1974, str. 189n, 194; M. Dietrich et al., *UF* 7, 1975, str. 121–125. K.A.K.

HADAD (hebr. *h'adad*; akkad. (*H*)*ad(d)u* nebo *Adad*). Jméno syrského božstva, „Hromovládc“. Bůh bouřky, v textech z Ras Šamra též zmiňovaný jako *Baal. Je znám Hadadův chrám v Aleppu. Hadad jako osobní jméno a jeho nářeční varianta Hadar pravděpodobně představují zkrácenou podobu jmen obsahujících tuto složku, např. *Hadad-ezer, *Ben-hadad, *Hadad-rimón. Neexistuje však žádný důkaz ve prospěch teorie, že by jméno Hadad bylo specificky edómské, přestože se tak jmenovali čtyři edómští panovníci.

1. (EP Chadad) Abrahamův vnuk, syn Izmaela (Gn 25,15 = 1 Pa 1,30).
2. Syn Bedada, který pocházel z Avítu a na Moábském poli porazil Midjánce. Po něm se stal edómským králem Samla (Gn 36,35n; 1 Pa 1,46n).
3. Pozdější král Edómu, jehož rodné město bylo Paí (1 Pa 1,50).
4. Edómeček z panovnického rodu, současník Šalomouna. Jako chlapec zažil dobytí Edómu Judejci a viděl, jak Jóab vyvraždil celý jeho rod. Podařilo se mu uprchnout do Páranu a uchýlil se do Egypta. Tam se oženil s faraonovou dcerou a jeho syn Genubat byl vychováván ve faraonově domě. Když se Hadad dozvěděl o Davidově a Jóabově smrti, vrátil se do Edómu a tam organizoval boj proti Šalomounovi (1 Kr 11,14–22.25).

BIBLIOGRAFIE. S. Moscati (ed.), *Le Antiche Divinità Semitiche*, 1958, str. 30nn (pod Adad). D.J.W.

HADAD-EZER Toto aramejské osobní jméno s významem „(bůh) *Hadad je (moje) pomoc“ patřilo nejméně dvěma králům damašské oblasti. Někdy se píše jako „Hadarezer“, což je zřejmě odrazem aramejské nářeční varianty (2 S 10,16–19; 1 Pa 18,3–8).

Hadad-ezer, syn Rechóbův, byl králem Soby, V od Chamátu. K jeho územím svého času patřila část břehu Eufratu (2 S 8,3). Navzdory postupujícím posilám z Damašku utrpěl od Davida porážku a zlaté štíty jeho tělesné stráže byly spolu s koňmi z jeho měst Betach a Berotaj přineseny jako trofej do Jeruzaléma. V důsledku tohoto zvratu jeho dávný nepřítel Toi z Chamátu poslal Davidovi dary (v. 10). Hadad-ezer však zůstal u moci nad svým územím a později vojensky podpořil Amónovce v jejich válce s Davidem (2 S 10,16–19; 1 Pa 18,3–8). Když Izraelci znovu porazili syrské vojsko, v Damašku se stal králem *Rezón, uprchlík od Hadad-ezerova dvora, a spojil se proti Šalomounovi (1 Kr 11,23).

Jako Hadad-ezer (asyr. *Adad-'idri*), damašský král, je také jmenován jeden ze spojenců, kteří spolu s izraelským králem Achabem bojovali r. 853 př. Kr. u Karkaru proti Šalmaneserovi III. (*DOTT*, str. 47–48). Tito králové jsou někdy ztotožňováni s *Ben-hadadem I.–II. Ohledně jména viz *Or* 34, 1965, str. 472–473. D.J.W.

HADAD-RIMÓN Jeruzalémské oplakávání Jóšiášovy smrti v bitvě s egyptským faraonem Nékem II. r. 609 př. Kr. je přirovnáváno k „náрку pro Hadad-rimóna na pláni u Megidda“ (Za 12,11). Obecně se předpokládá, že jde o jméno místa poblíž Megidda, a je proto ztotožňováno s dnešní Rummánou, ležící J od tohoto města. Avšak tvar jména, který znamená „(bůh) *Hadad je (bůh) Rimón“, spolu s kontextem napovídají, že se jedná o složené jméno. Obě části mají význam „pán hromu“ a jsou to místní názvy nebo epiteta pro Baala. Takové jméno je srovnatelné s božstvem Rašap-Šalmónem. Pak by se narážka týkala velkého truchlení běžné spojovaného s tímto božstvem, protože zosobňuje prvky obřadů v Megiddu. Snad by to byl i protějšek oplakávání popsaneho v Sd 11,37–40 (*DOTT*, str. 133). D.J.W.

HAGAR Semitské (nikoli egyptské) jméno, které dal možná Abraham poddané ženě, když odešel z Egypta. Znamená pravděpodobně „útěk“ či něco podobného (sr. arab. *hidra*). Hagar byla egyptská otrokyně v Abrahamově domácnosti a pracovala jako Šafína služka; Abraham ji pravděpodobně získal během své návštěvy v Egyptě. S přibývajícím věkem začalo Abrahama znepokojovat, že nemá syna a dědice. Po válce králů (Gn 14) pevně uvěřil Božímu zaslíbení, že syna dostane (Gn 15,2–6). Avšak čas ubíhal, potomek nepřicházel a Abraham se Sárou podlehl pochybnostem. Pokusili se získat dědice vlastním, Bohem neschváleným úsilím: v souladu se zvykovým právem té doby (potvrzeno v tabulkách z Uru a Nuzi) přiměla bezdětná Sára Abrahama, aby zpłodil syna s její služkou Hagarou. Tak se narodil Izmael, syn otrokyně (Gn 16). Když Hagar otěhotněla, začala neplodnou Sárou pohrdat a musela nakonec před jejím hněvem uprchnout do pouště. U jedné studny jí oslovil Hospodin, poslal ji zpět k paní a zaslíbil jí početné potomstvo. Tato zkušenost Hagaru naplnila bázní před Bohem, a proto studnu nazvala „Studnice Živého, který mě vidí“ (Ber-lahai-roi). Podle zaslíbení (Gn 21,1–7) se pak Abrahamovi narodil i syn Izák – jako dar Boží iniciativy a svrchované milosti. Když byl Izák odstaven, Izmael se projevval jako posměváček. Hospodin Abrahamovi přikázal (proti tehdejšímu zvyklostem), aby Hagaru

i jejího syna vyhnal (Gordon, BA 3, 1940, str. 3), protože zaslíbení platilo výlučně pro Izáka. S Izmaelem měl Bůh jiný plán (Gn 21,9–14). V pustině prchající dvojici brzy došla voda a Hagar si sedla stranou od Izmaela, aby se nemusela dívat na jeho smrt. Hospodin jí však ukázal studnu s vodou. Izmael vyrostl v Páranu (SV Sinaj) jako lovec s lukem a Hagar mu z Egypta, své rodné země, obstarala manželku (Gn 21,15–21).

O dva tisíce let později musel Pavel nově obrácené křesťany napomínat, aby netoužili po klamně „spravedlnosti“ získané vlastním úsilím tak, že budou poslouchat ustanovení Zákona (Ga 3–5). Jako alegorie užil příběhu o Hagarě, Sáře a Izákoví. Izmael se narodil z pozemského snažení jako syn otrokyně. Podobně i Židé (tj. „tehdejší Jeruzalém“) byli „syny“ sínaiské smlouvy (zobrazena jako Hagar). To, že se jim nepodařilo ji beze zbytku dodržet, svědčilo o moci hříchu a o marnosti hledání ospravedlnění vlastní snahou. Izák byl syn zaslíbení přijatého vírou, darem z Boží milosti; Sára představovala smlouvu zaslíbení a milosti (sr. Gn 15) a všichni, kdo se duchovně znovu narodili ve spasitelné víře, se počítají k Izákoví. Tak jako byl Izák skutečným dědicem a Hagar s Izmaelem museli odejít, tak i Zákon jako omezenou etapu Božího plánu vykoupení nahradila v daný čas smlouva víry, definitivně a věčně ustanovená v Kristu (Ga 4,21–5,1).

K.A.K.

HAGREJCI Bohatý kmen či kmenový svaz žijící v od Gileádu. Izraelci na něj útočili v době Saulově (1 Pa 5,10; 18–22), Ž 83,7–9 je počítá mezi izraelské nepřátele. Zápis Tiglat-pilesera III. se o nich zmiňuje v souvislosti s aramejskými kmeny a jejich jméno se též objevuje v zápisech v Nabateji, Sábě atd. Jedná se pravděpodobně o *Agraioi*, o nichž píše Strabón, Ptolemaios a Plinius. Podobnost se jménem Hagar vedla některé badatele k domněnce, že šlo o její potomky (Izmaelce), ale není to příliš pravděpodobné.

R.P.G.

HÁK

1. Hebr. *hāh* (Ez 29,4; 38,4), *hāhi* (Ex 35,22; 2 Kr 19,28; Iz 37,29; Ez 19,4,9). Hák se upevňoval do nozder zkroceným zvířatům jako uzda nebo divokým zvířatům za účelem zkrocení.

2. *hōhīm* (2 Pa 33,11), nosní kroužky. Tuto metodu zacházení se zajatci ukazují asyr. pomníky (KP trní)

3. *š-pattajim* (Ez 40,43); zřejmě hák s dvěma hroty, jehož se užívalo ke stahování kůže ze zvířat, ale tento význam je nejistý. (KP kotlička)

4. *mazmērōt* = vinařské nože (Iz 2,4; 18,5; Jl 4,10; Ml 4,3). Malé srpovitě zaostřené nože, které používali vinaři. Snadno se mohly upravit a sloužily jako válečná zbraň.

5. *wāw* (Ex 26,32 atd., EP háčky); vyskytuje se pouze v souvislosti se zavěšováním *schrány smlouvy.

6. *'agmōn* (Jb 40,25), *hakká* (Jb 40,26; Iz 19,8; Abk 1,15), *šinnā* a *sirōt dūgā* (Am 4,2) a ř. *ankistron* (Mt 17,27). Tyto výrazy téměř vždy znamenají „udice“ (kromě Jb 40,26 a Am 4,2, kde se překládají „hák“).

N.H.

HAKELDAMA Sk 1,19 překládají toto slovo jako

„krvavé pole“; v aramejštině zní *h'qēl d'mā*. Tento pozemek byl dříve známý jako hrmčívovo pole a ztožňuje se někdy s „hrmčívovým domem“ (Jr 18,2) v Údolí syna Hinómova. Jeroným jej situoval na J stranu tohoto údolí, což je přijímáno i dnes. Avšak podle Eusebia ležel tento pozemek S od Jeruzaléma. Na tradičně uváděném místě lze skutečně získat hrmčívskou hlínu a skutečně se dlouho užívalo k pohřbívání. Viz J. A. Motyer in *NIDNTT* 1, str. 93–94, kde je bibliografie a stručná rozprava o této problematice.

D.F.P.

HALAK viz LYSÁ HORA

HALELUJAH Přepis hebr. liturgického zvolání *hall'lu-jāh* = chvalte Hospodina (zkratka Jah od Jahve, viz *BOŽÍ JMÉNA), které se v Zalmech objevuje na 24 místech. Jde sice jen o jednu z několika variant zvolání chvály, ale skutečnost, že kromě jediné výjimky (Ž 135,3) se nachází vždy na začátku nebo na konci žalmů, z nichž všechny jsou anonymní a pravděpodobně patří k pozdějším, napovídá, že se v poexilním chrámu stalo ustáleným vyjádřením chvály.

Žalmy, v nichž se toto zvolání objevuje, tvoří čtyři skupiny: 1. Ž 104–105 (na konci žalmu), 106 (na začátku a na konci, přičemž zvolání na konci je součástí chvalozpěvu čtvrté knihy žalmů). 2. Ž 111–113 (na začátku), 115–117 (na konci), LXX – s velkou pravděpodobností správně – dává opakování z konce Ž 113 na začátek Ž 114, čímž dokončuje řadu. 3. Ž 135 (na začátku i na konci), ale LXX zvolání z konce správně klade na začátek Ž 136. 4. Ž 146–150 (na začátku a na konci).

Z NZ (Ž 19,1.3n.6) toto zvolání proniklo do křesťanských bohoslužeb. Většina výše zmíněných žalmů hraje zvláštní úlohu při bohoslužbě v synagogách. Ž 113–118, eg. Hallel, se zpívají při oslavách *Velikonoc, *letnic, *svátku stánků a *svátku posvěcení chrámu, přičemž nejdříve, před jídlem, jsou to Ž 113–114 a po třetím kalichu Ž 115–118 (sr. Mk 14,26). Ž 135–136 se zpívají o sabatu a velký Hallel (Ž 146–150) spolu s Ž 145 při všech ranních bohoslužbách.

H.L.E.

HÁM (hebr. *hām*). Jméno města, jehož obyvatele, Zuzejce, v Abrahamově době pobili Kedorlaómer a jeho spojenci (Gn 14,5). Nacházelo se pravděpodobně někde v Zajordánsku, přesná poloha není známa. LXX (*hama autois*) překládá hebr. *b'hām* = v Hámu jako *bāhem* = s nimi.

T.C.M.

HAMAN Zlovolník z knihy *Ester, jemuž se Mordokaj odmítl poklonit a tím se dotkl jeho ješitnosti. Přípravoval intrikami vyvraždění Židů. Nakonec byl oběšen na kůlu, který on sám připravoval pro Mordokaje. Je nazýván *Agagovec. Možná, že jeho jméno má původ v názvu élamského boha Hum(b)ana.

J.S.W.

HANBA, ZAHANBENÍ Těmito slovy se překládá nejméně 10 různých hebrejských a 7 řeckých kořenů a také značné množství hebr. a ř. slov.

Snadno lze rozlišit dva hlavní významy:

HÁRA

1. stav myslí či nitra,
2. fyzický prožitek.

Stav myslí lze rozdělit do tří širších kategorií:

- a) stav, kdy jedinec je nebo se může stát objektem pokoření či opovržení,
- b) ostýchavost nebo stydlivost,
- c) pocity hrůzy a respektu.

Fyzický prožitek zahrnuje určitý stupeň odhalení nebo nahoty; výraz bývá také eufemismem pro genitálie.

Nejčastější užití slova se týká zkušenosti opovržení a pokoření. To přichází jako důsledek opomenutí Božího zákona nebo pohrdnutí jím (Oz 4,6–7). Bůh sesílá hanbu na nepřátele svého lidu (Ž 132,18). Hanba je důsledkem hříchu a k jejímu odstranění dojde v Hospodinův den vysvobození a obnovy (Iz 61,7). Někdy přichází jako trest (Ž 44,8,10,16). Na druhé straně může být i preventivním projevem Boží milosti (Ez 43,10nn) a vyvolávat pozitivní jednání (Sd 3,25). Ovšem stydět se za Syna člověka je něco, čeho se musíme vyvarovat (Mk 8,38). Obrazné užití výrazu nacházíme v Iz 24,23 a v Ju 13.

Zmínky o ostýchavosti a stydlivosti nejsou zvláště důležité ani frekventované. V Gn 2,25 čteme o absenci těchto pocitů před pádem. Význam úzasa a hrůzy rovněž není příliš hojný. Jasný příklad nacházíme v Ezd 9,6. Běžný hebr. kořen *bōš* se v kalu ve SZ vyskytuje více než 90x.

Užití slova v jeho fyzické konotaci se vztahuje k lidské nahotě, neobjevuje se však často.

Biblické pochopení hanby vychází ze stavu pokoření v důsledku hříchu, vzdálení se od Božího zákona. Následkem je potupa Božího majestátu i pokoření člověka. Nejčastěji se tyto myšlenky objevují v Prorocích a v Pavlových dopisech. Odkazy k oblasti sexuality nemají zvláštní význam – hanbu prostě vyvolává hřích ve všech oblastech života.

BIBLIOGRAFIE. R. Bultmann, *TDNT* 1, str. 189–191; H.-G. Link, E. Tiedtke, *NIDNTT* 3, str. 561–564.

P.W.

HÁRA Spolu s *Chalachem, *Cháborem a *Gózanem místo, kam Tiglat-pileser III. přestěhoval v letech 734–732 př. Kr. vzpurné Izraelce (1 Pa 5,26). Asyr. místo téhož jména neznáme. 2 Kr 17,6; 18,11 však *hārā'* překládá jako „města médská“ a „hory“ v LXX mohou představovat hebr. *hārē* = hornatá krajina.

D.J.W.

HÁRAN

- a) Syn Terachův, bratr Abrahama a Náchora, otec Lota, Milky a Jisky, zemřel v *Uru (Gn 11,26–31);
- b) Lévičec, syn Šimeioho geršónovce (1 Pa 23,9).

D.J.W.

HARARSKÝ Označení některých Davidových bojovníků. Byli to: Šama (*šammā*), syn Ageův, totožný pravděpodobně s Šamou (*šammā*) z 2 S 23,11,33; Jónatan, syn Šageův (1 Pa 11,34) a Achiam, syn Sakarův (1 Pa 11,35). Mimo Bibli toto jméno není známo. Může jít o název kmene či města, nebo může jednoduše označovat „obyvatele hor“ od *har* = hora, kopec.

T.C.M.

HARMAGEDON (*WH*, *Har Magedon*; *TR* *Armageddon*; lat. *Hermagedon*; syr.^{Gwy} *Magedon*). Shromaždiště v apokalyptickém výjevu rozhodujícího dne všemohoucího Boha (Zj 16,16), jinak neznámé. Pokud je označení tohoto místa symbolické, pak jeho přesná zeměpisná poloha není důležitá. Nejstarší známý výklad, existující pouze v arabštině, je „ušlapané, rovné místo (arab. *'lmd'* *'lwv* = Rovina?)“ (Hippolytos, ed. Bonwetsch). Ze čtyř moderních výkladů („hora Megiddo“, „město Megiddo“, „hora shromáždění“ [C. C. Torrey] a „jeho úrodný kopec“), většina vědců upřednostňuje výklad první. Skutečnost, že Tell Megiddo dosahoval v Janově době výšky asi 21 m a ležel v blízkosti Karmelského pohoří, odůvodňuje užití hebr. *har*, jímž se ve SZ volně označuje „kopec“ a „kopcovitá krajina“ (*BDB*, str. 249; sr. Joz 10,40; 11,16). „Vody megiddské“ (Sd 5,19) a „plášť u Megidda“ (2 Pa 35,22) se staly svědky důležitých vojenských akcí, počínaje bojem Thutmose III. r. 1468 př. Kr. a bitvou lorda Allenbyho Megiddského r. 1917 konče. V Ez 39,1–4 jsou „izraelské hory“ svědkem Gógovy porážky. Je možné, že autor měl na mysli právě toto místo.

R.J.A.S.

HARMÓN Místo, o němž se SZ zmiňuje pouze v Am 4,3. LXX zde má „hory Rimónu“, pravděpodobně kopec *Rimón (Sd 20,45,47). Odborníci navrhovali různé opravy: „nahý“ (*'armōt*), „odsouzený ke zkáze“. Přijatelnější je předpoklad, že na základě ugaritského *hrmn* by mohlo jít o Harmel (J od *Kádeše na řece Orontes).

BIBLIOGRAFIE. *BASOR* 198, 1970, str. 41. D.J.W.

HÁV Archaické slovo označující *oděv, jímž EP na jednom místě překládá nejasné *sūt*, které se objevuje pouze v Gn 49,11. Hebr. *beḡed* = šat z jemné látky (Gn 41,42); *k'sūt* = pokrývka (Dt 22,12, *TRÁSNĚ); *l'būs* = roucho (Ž 22,19; 102,27); ř. *himation* = plášť (Zj 19,13,16), možná velký čtvercový kus látky, používaný jako tunika nebo přehoz (také v Mt 5,40 a v L 9,29 – roucho); ř. *himatismos* = šaty, oděv (Mt 27,35; J 19,24); ř. *peribolaion* (Žd 1,12).

V 2 Kr 10,22 je zmíněn šatnatý (mel-tāḥā; sr. „strážce rouch“ v 2 Kr 22,14), který se staral o roucha (*malbūs*) kněží v Baalově chrámu.

J.D.D.

HAVRANÍ SKÁLA Skála nazvaná podle knížete *Oréba (hebr. *'ōrēb* = havran), která je památná velkou porážkou Midjánců (Sd 7,25; Iz 10,26). Efrajimci odřízli nepříteli ústupovou cestu u brodu přes Jordán, pravděpodobně naproti Jizreelu; Bét-bara mohl být brod (*'ābar* = kříž) asi 20 km J od Galilejského jezera.

J.P.U.L.

HEBER Syn Šelacha či Selacha (1 Pa 1,18n.25) a pravnuke Šéma. V 34 letech se stal otcem Pelega (Gn 11,16) a později i dalších dcer a synů, z nichž jeden je Joktán (Gn 10,21,25). Podle Gn 11,16n žil 464 let. Někteří jej ztotožňují s králem syrské *Ebyl jménem Ebru(m), který vládl někdy kolem r. 2300 př. Kr.

Heber (hebr. *'ēber*) znamená „ten, kdo opouští“, a jde o stejné slovo jako jméno Hebrejů (ḡabiru). Heberův syn žil v době, kdy došlo k podobnému „roz-

dělení“ jako v *Bábelu. Oddělili se „Arabové“ (jméno vzniklo pravděpodobně metatezí stejně jako *‘ēber* či jako dialektická varianta) vedení *Joktánem od těch, kdo žili polousedlým životem v zavlažované zemi (akkad. *palgu*) v čele s *Pelegem. Zdá se, že jméno Heber bylo užito při poetickém označení Izraele v Nu 24,24.

D.J.W.

HEBREJOVÉ V SZ se termín *‘ibrī* vyskytuje pouze ve vyprávění o synech Izraele v Egyptě (Gn 39–Ex 10), v nařízeních týkajících se propouštění hebr. otroků (Ex 21; Dt 15; sr. Jr 34), v zápisu o střetu mezi Izraelci a Pelíštejci za dnů Samuela a Saula (1 S 4; 13–14; 29) a ještě v Gn 14,13 a v Jon 1,9.

Původ rodového jména „Hebrej“ = *‘ibrī*, jehož je užito pro Abrahama a jeho potomky, lze odvodit od jeho předka Hebera (Gn 10,21nn; 11,14nn). V souladu s tím toto označení slouží jako pojtko mezi zaslíbením Šémovi a zjevením Abrahamovi. Noeho chvalozpěv při slavnostním připojení Šémovy rodiny k Hospodinu (Gn 9,26) se promítá v Gn 14 ve chvalozpěvu Malkisedekově (vv. 19–20), který oslavoval Boží pozhnání zaslíbené Abramovi, tj. rodu Šémovu. Skutečnost, že v boji, kdy se Hebrej Abram stal vojenským spojencem „synů Kenaana“ proti vojsku élamského „syna Šémova“ (sr. Gn 10,15nn a 22), Bůh svoji přízeň prokázal právě jemu, svědčí o tom, že smluvní vyvolení Šémovo se konkrétněji uskutečňovalo skrze heberské (hebrejské) Semity (sr. 11,10–26).

Široký význam *‘ibrī* v Gn 14,13 lze také předpokládat v kontextu Gn 39–Ex 10 (sr. zejména Gn 40,15; 43,32; Ex 2,11). Nicméně jeho užití zde možná není jednotné, protože např. Ex 5,1–3 (sr. 3,18) se jeví jako ztotožnění Hebrejů s Izraelci, ačkoli je možné, že slovy „Bůh Hebrejů“ Mojžíš označuje své bratry jako Hebreje *par excellence*.

Z hlediska tohoto širšího užití *‘ibrī* nemusí být překvapením výskyt *‘ibrīm* neizraelského původu nebo dokonce takových, kteří nepocházeli z rodu Abrahama, a to v mimobiblických textech doby patriarchální a Mojžíšovy. Podle všeobecně rozšířené teorie jsou takovými *‘ibrīm ḥa-BI-ru*, kteří se objevují v četných textech 2. tis. př. Kr. Výraz *ḥa-BI-ru* se obvykle považuje za apellativum označující sociální nebo profesní skupinu, ale někteří v jejich totožnosti vidí etnickou složku. Fonetická rovnost mezi *‘ibrī* a *ḥa-BI-ru* je však značně diskutabilní. Přítomnost *ḥa-BI-ru* v Kenaanu, doloženou v dopisech z Amarny, nelze dost dobře ztotožňovat s hebrejským zábohem.

Na základě výkladu slova *ḥa-BI-ru* v nuzijských smlouvách o otrocích jako obecného jména s významem „cizí otrok“ vznikl názor, že *‘ibrī* v zákonech Ex 21,2 a Dt 15,12, jejichž výrazy se podobají ustanovením ze smluv s *ḥa-BI-ru*, neoznačuje žádnou konkrétní etnickou příslušnost, ale jen status cizince, a proto *‘ēbed ‘ibrī* znamená totéž, co cizí otrok v textech z Nuzi. Nicméně výklad *ḥa-BI-ru* v nuzijských textech se jeví jako nepřesný a je jisté, že biblické zákony se týkaly otroků izraelských. Dt 15,12 označuje hebr. otroka slovy „tvůj bratr“ (sr. v 3; Jr 34,9.14). Na to však lze namítnout, že věci, které Ex 21 dovoluje *‘ēbed ‘ibrī*, zakazuje Izraelcům Lv 25; ale Ex 21,2nn připouští pouze dobrovolné setrvání ve službě na základě dohody, zatímco Lv 25,43n zakazuje trvalé těžké otroctví. Ustanovení Lv 25 o milostivém létě představuje doplnkovou výsadu poskytovanou hebr. otrokům, která zjevně vstoupala dalším právu otro-

ka dobrovolně zůstat sloužit celý život (Ex 21,5n).

Existuje názor, že *‘ibrīm* v 1 S 13 a 14 jsou neizraelská žoldnérská (role typická pro *ḥa-BI-ru*). Ale v 13,3n představují „Hebrejové“ zjevně totéž co „celý Izrael“. Kromě toho v 14,11 hovoří Pelíštejci o „Hebrejích“ a je zřejmé, že jde o „muže Izraele“, popisované v 13,6. Podobně je tomu u *‘ibrīm* v 13,19n (sr. též 4,5–9). V 13,6n se *‘ibrīm* neliší, jak se udává, od „mužů Izraele“; spíše se zde jedná o dvě skupiny Izraelců. Verš 6 mluví o těch, kdo byli zproštěni vojenské služby (2b) a později se schovali v horách Z od Jordánu. V. 7 se týká jistých Izraelců, zde zvaných „Hebrejové“, jež si vybral Saul (2a), ale kteří pak dezertovali a našli úkryt V od Jordánu (viz snížení stavu Saulovy armády: 13,2.11.15; 14,2). Pokud jde o 14,21, i kdybychom, jak udává překlad tohoto verše, považovali *‘ibrīm* za bojující na straně nepřítelů, mohli to být izraelská zrádci. Původní znění v. 21 však posiluje výklad, že určití Hebrejové ztratili odvahu a připojením se k Saulovi obnovili své dřívější aktivní nepřátelství vůči Pelíštejcům. Jedná se zde o tytéž *‘ibrīm* jako v 13,7a. Spolu s muži Izraele skrývajícím se v Efrajimském pohoří (14,22; sr. 13,6) se vrátili, aby posílili řady nečekaně vítězné armády Saulovy.

SZ užití slova *‘ibrī* je tedy důsledně etnické. Většinu případů, kdy tento výraz popisuje osoby neizraelského původu, chápou mnozí jako hanlivý odstín *‘ibrī*. Názor, že *‘ibrī* představuje jiný výraz pro „Izraelce“ v situacích, kdy označováným člověkem není svobodný občan na svobodné půdě, snad neodporuje žádnému SZ textu. Avšak i kdyby takováto konotace byla záměrná, nemá rozhodně prvořadý ani trvalý význam. V NZ se „Hebrej“ vyskytuje jako označení pouze pro Židy, kteří nebyli rozhodující měrou ovlivněni helenizací (Sk 6,1), ale též jako výraz pro všeobecně odlišní Židy od pohanů (2 K 11,22; Fp 3,5).

BIBLIOGRAFIE. M. G. Kline, „The *ḥa-BI-ru* – Kin or Foe of Israel?“, *WTJ* 20, 1957, str. 46nn; F. F. Bruce in *AOTS*, str. 3nn; R. de Vaux: „Le Problème des hapirú après quinze Années“, *JNES* 27, 1968, str. 221–228; R. Mayer a T. McComiskey, *NIDNTT* 2, str. 304–323.

M.G.K.

HEDVÁBÍ

1. Hebr. *mešī* (Ez 16,10.13), snad „hedvábná nit“, ale význam je zde nejasný. Určení tohoto slova někdy zpochybňuje skutečnost, že hebr. výraz se jeví jako přejatý z eg. (kde obvykle označuje plátno), přičemž hedvábi se do Egypta dostalo až v římském období. LXX zde uvádí *trichaptos* = tkaný vlás, ale v jednotlivých verzích existují i jiné tvary.

2. Ř. *sērikon* = hedvábi, hedvábný (Zj 18,12). Uvádí se mezi drahým zbožím, které se prodávalo na trzích v Babylónu.

Pravé hedvábi se získává z kokonu bource morušového, který se žví listy moruše bílé (*Morus alba*). Hedvábné vlákno bylo cenným zbožím, dováženým přímo z Číny, protože bource se na Z začali pěstovat až ve středověku. Existuje však ještě další druh hedvábi; to se získává z hedvábníka, který žije ve V Středomoří a potravu mu poskytují cypríše a duby. Většinou se přehlíželo, že právě tato surovina dala ve starověku v Kósu a Sidónu vzniknout výrobě průsvitného hedvábi, o němž se možná biblické odkazy zmiňují.

J.D.D.

F.N.H.

HELÉNISTÉ

HELÉNISTÉ Ř. *hellēnistai*. Lidé (nikoli Řekové – *hellēnes*), kteří se „helénizovali“, tj. mluvili řecky (*hellēnistai*, Sk 21,37 *aud.*) a i jinak přijali řecký způsob života (*hellēnismos*, 2 Mak 4,10).

Nejstarší výskyt tohoto slova v řečtině nacházíme ve Sk 6,1, kde označuje skupinu židovských křesťanů v rané církvi v Jeruzalémě, odlišovaných od „Hebrejů“ (*hebraioi*), kteří pravděpodobně mluvili aramejsky; Helénisté si stěžovali, že „hebrejské“ vdovy dostávají při rozdělování podpory ze společného fondu více než jejich. Proto bylo zvoleno sedm diakonů, mezi nimi Štěpán a Filip, kteří podle jmen určitě patřili k helénistům (Sk 6,5). Mnoho helénistů udržovalo styky s diasporou, zatímco Hebrejové byli většinou palestínští Židé. Hranici mezi Hebreji a helénisty nelze vždy zcela jasně stanovit, byla pohyblivá, protože mnoho Židů bylo bilingvních. Např. apoštol Pavel obvykle mluvil řecky (jak lze očekávat od člověka narozeného v Tarsu), ale sám sebe nazýval „Hebrejem z Hebrejů“ (Fp 3,5; sr. 2 K 11,22). Určujícím faktorem zřejmě byl jazyk bohoslužeb v synagoze, kterou dotyčná osoba navštěvovala, zda v řecký (sr. Sk 6,9), nebo v hebrejský.

Soudě podle Štěpána a Filipa, představovali helénisté na rozdíl od Hebrejů pokrokovější složku jeruzalémského sboru v učení i praxi. Po Štěpánově smrti došlo k pronásledování církve a byli to především helénisté, kdo po odchodu z Jeruzaléma nesli evangelium, kamkoli přišli. Pokusy nalézt spojitost helénistů s esejci nebo se Samařany neskončily úspěšně (nehledě na zřejmou nepravděpodobnost této hypotézy).

Helénisté ze Sk 9,29 byli členy jedné nebo více jeruzalémských synagog, v nichž se mluvilo řecky.

Ve Sk 11,20 rukopisy uvádějí buď „helénisty“ (*hellēnistas*), nebo „Řeky“ (*hellēnas*), přičemž důkazy hovoří ve prospěch řešení prvního. Při kterémkoli čtení však kontext jasně ukazuje, že se zde jedná o pohanské obyvatele Antiochie, kteří přejali řecký jazyk a kulturu.

BIBLIOGRAFIE. G. P. Wetter, „Das älteste hellenistische Christentum nach der Apostelgeschichte“, *Archiv für Religionswissenschaft* 21, 1922, str. 410nn; H. J. Cadbury, „The Hellenists“, *BC 5*, str. 59nn; H. Windisch, *TDNT 2*, str. 511n (pod heslem *Hellenistēs*); E. C. Blackman, „The Hellenists of Acts 6,1“, *ExpT 48*, 1936–7, str. 524n; O. Cullmann, „The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity“, *JBL 74*, 1955, str. 213nn; M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, 1958; C. F. D. Moule, „Once More, Who Were the Hellenists?“, *ExpT 70*, 1958–9, str. 100nn; C. S. Mann, „Hellenists' and 'Hebrews' in Acts 6,1“ in J. Munck, *The Acts of the Apostles*, 1967, str. 301nn; I. H. Marshall, „Palestinian and Hellenistic Christianity“, *NTS 19*, 1972–3, str. 271nn; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1974.

F.F.B.

HÉMAN (hebr. *hēmān* = věrný).

1. Jeden z mudrců, které Šalomoun předčil moudrostí (1 Kr 5,11). Údajně syn *Machólův; 1 Pa 2,6 ho však označuje za syna Judejce Zeracha.

2. Lévijec z rodu Kehatova, syn Joela, jeden z Davidových předních zpěváků (1 Pa 6,18; 15,17,19; 16,41n; 25,1,4–6; 2 Pa 5,12; 35,15). Výraz „Synové Hémanovi“ z 1 Pa 25,4 je ve skutečnosti zřejmě názvem hlasů v modlitbě či písni, podle nichž pak zpě-

váci dostávali svá jména (sr. H. L. Ellison in *NBCR*, 1970, str. 281n; W. R. Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*², str. 143, pozn.).

3. Ezacherejec uvedený v nadpisku Ž 88. Pravděpodobně totožný s 1.

J.G.G.N.

HENA Město, které jeho bůh, jak se Asyřané chlubili, nedokázal zachránit (2 Kr 18,34). LXX je ztotožňuje s Anou na Eufratu. Hena a Ivva byly považovány za arab. jména hvězd, která se pak užívala jako jména božstev. To však není pravděpodobné, protože Ivva je téměř jistě místní jméno totožné s Avou (2 Kr 17,24,31).

M.A.M.

HENOCH

1. Syn Kaina (Gn 4,17), po němž bylo pojmenováno i město.

2. Syn Jereda a otec Metúšelacha (Gn 5,18,21). Henoch byl muž výjimečné svatosti, který žil v úzkém vztahu s Hospodinem (Gn 5,22,24; o výrazu „chodil s Bohem“ viz Gn 6,9; Mí 6,8; Mal 2,6). Hospodin si jej podobně jako Elijáše (2 Kr 2,11) vzal k sobě, aniž by zemřel (Gn 5,24).

Je možné, že výpověď Ž 49,15; 73,24 odráží Henochův příběh. V tom případě pak Henochovo nanebevzetí sehrálo jistou roli při vzniku židovské naděje na život s Bohem po smrti. (Apokryfní Kniha moudrosti 4,10–14 Henocha představuje jako výjimečný příklad naděje spravedlivého člověka na věčný život).

V NZ přisuzuje Žd 11,5n Henochovo nanebevzetí jeho víře. Výraz KP „líbil se Bohu“ představuje LXX překlad „chodil s Bohem“ (Gn 5,24). Ju 14n cituje prorockví přičítané v 1 Henochovy 1,9 Henochovi.

V intertestamentárním období se stal Henoch oblíbenou postavou (viz Sir 44,16; 49,14,16 [hebr.]; *Jubileu* 4,14–26; 10,17; 1 Henoch). Legenda o Henochovi pravděpodobně vznikla v babylónské diaspoře jako protějšek předpotopních mudrců mezopotámských legend. Tak se Henoch stal původcem písma a prvním moudrým mužem, jemuž Hospodin odhalil tajemství vesmíru a který je v písemné podobě předal následujícím generacím.

Ve starší tradici vyniká jeho moudrost v oblasti vědy, kterou získal v doprovodu andělského průvodce na svých cestách po nebesích. Její součástí jsou astronomické, kosmografické a meteorologické znalosti, spolu se slunečním kalendářem, užívaným v Kumránu. Byl též Božím prorokem proti padlým andělům. Pozdější tradice (2. stol. př. Kr.) zdůrazňuje jeho etické učení a obzvláště jeho apokalyptická zjevení o tom, jak světové dějiny směřují k poslednímu soudu. V Podobensťvích (1 Henoch 37–71) ztělesňuje mesiášského Syna člověka (71,14–17) a některé pozdější židovské tradice jej ztotožňují s téměř božskou postavou Metatrona (*Targum Pseudo-Jónata*, Gn 5,24; 3 Henoch). Rané křesťanské apokalyptické spisy vyjadřují naději, že se před definitivním koncem spolu s Elijášem vrátí na zem.

1 Henoch (*Etiopský Henoch*) patří mezi nejdůležitější díla intertestamentární doby. Celý text se dochoval jen v etiopštině, části však i v řečtině a důležité fragmenty původní aramejštiny jsou nyní dostupné z Kumránu. 1 Henoch sestává z pěti knih: Kniha strážců (1–36), Podobensťví (37–71), Kniha astronomie (72–82), Kniha snů (83–90) a Henochova epistola (91–105). Kumránské rukopisy obsahují fragmenty

všech těchto knih kromě Podobenství. Ta nyní odborníci datují do doby ne starší než 1. stol. po Kr. Z Kumránu pocházejí též útržky dosud téměř neznámé Knihy obrů, která byla pravděpodobně původním pátým dílem Henochova Pentateuchu a Podobenství ji později nahradila.

Datum vzniku jednotlivých spisů pomáhají objasnit kumránské rukopisy. Za nejstarší považujeme knihu astronomie a část Knihy strážců (6–19), jež vznikly nejpozději počátkem 2. stol. př. Kr., možná už v 5. století. Kniha strážců nemůže být mladší než z poloviny 1. stol., snad pochází z poloviny 3. stol. př. Kr. Kniha snů je z r. 165 nebo 164 př. Kr. Henochovu epištolu a knihu obrů lze datovat od konce 2. stol. př. Kr.

Ostatní díla označená Henochovým jménem pocházejí z křesťanské doby. Zdá se, že Podobenství (1 Henoch 37–71) (významná pro ilustraci dobového užití výrazu „Syn člověka“ v evangeliích) jsou židovským dílem, i když někteří hájí jeho křesťanský původ. 3 Henoch (Hebrejský Henoch) také spadá do židovské literární tvorby, datum jeho vzniku je předmětem diskuse. 2 Henoch (Slovanský Henoch) patří mezi pozdní křesťanské spisy, avšak možná obsahuje židovský materiál.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *The Book of Enoch*, 1912; P. Grelot, *Recherches de Science Religieuse* 46, 1958, str. 5–26, 181–210; J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumrân Cave 4*, 1953. R.J.B.

HEREZE Ř. slovo *hairesis* se překládá jako „volba, výběr“ a v tomto významu s ním všude pracuje LXX; u klasických autorů však označuje filozofickou školu, kterou si člověk vybral k následování. Podobně tímto slovem pojmenovává NZ „stranu“ uvnitř sboru, a zdůrazňuje tak její neústupné či sektářské rysy; je však nutno poznamenat, že žádná z takto označených stran se nenachází ve stavu odpadnutí od svého mateřského sboru. Saduceové (Sk 5,17) a farizeové (Sk 15,5; 26,5) tvoří sekty v rámci judaismu; týmž slovem je charakterizováno i křesťanství viděné zvenku (Sk 24,5,14; 28,22). Josephus však používá tento výraz i pro esejce, kteří schizmatiky byli (*Ant.* 13. 171; 18. 18–22). Když se strany objeví v rámci církve, jsou nazvány „herezemi“ (1 K 11,19, kde Pavel zřejmě píše o tom, že přínosem špatných stran je alespoň to, že se díky nim ukáže, kdo jsou opravdoví křesťané). Takovéto dělení je chápáno jako projev tělesnosti (Ga 5,19) a v první řadě jako porušení vzájemné dobročinnosti. Proto má být heretik, tj. člověk, který se svéhlavě rozhodne vytvořit či následovat svou vlastní skupinu, po dvou napomenutích odmítnut (Tt 3,10).

Jediné místo, kde NZ užívá „hereze“ ve smyslu chybného učení, je 2 Pt 2,1, kdy jde o popření Vykupitele. K nejvýznamnějším nastupujícím herezím zmiňovaným v NZ patří gnosticismus židovského typu (Ko 2,8–23) a doketismus (1 J 4,2n; 2 J 7).

BIBLIOGRAFIE. G. Forkman, *The Limits of the Religious Community*, 1972; W. Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries*, 1966; H. Schlier, *TDNT* 1, str. 180–184. G.S.M.W. R.T.B.

HERMAS Jeden ze skupiny křesťanů, jimž je adresován pozdrav v Ř 16,14. Pravděpodobně patřili

k samostatnému společenství, možná k domácí skupině. Toto jméno je poměrně běžnou zdvořilou řadou složených jmen. Origenes se domnívá, že se zde hovoří o autorovi Hermova *Pastyře* (*PATRISTICKÁ LITERATURA), avšak tento předpoklad nemá žádné odůvodnění. A.F.W.

HERMENEUTIKA Tímto výrazem (z ř. *hermēneuo* = vykládat) se označuje

a) studium a formulování zásad, podle nichž je třeba rozumět textu – pro naše účely textu biblickému, nebo b) taková interpretace textu, při níž čtenář nebo posluchač může postihnout jeho hlavní myšlenky.

V současné době se tohoto cíle dosahuje s použitím existenciálního výkladu textu. Například pochopení Ježíšových podobenství napomáhá na jedné straně značnou měrou studium místního a dobového pozadí (jako např. in J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 1954), zatímco jejich důležitost pro dnešního čtenáře přináší výklad existenciální (jako in G. V. Jones, *The Art and Truth of the Parables*, 1964, nebo E. Linneemann, *The Parables of Jesus*, 1966). Svě odopstatnění mají obě roviny výkladu, avšak bez předchozí historické interpretace postrádá existenciální hermeneutika pevné východisko. Úkolem existenciální hermeneutiky je umožnit dnešnímu člověku pochopit podobenství tak, jak jim rozuměli posluchači, kterým je Ježíš vyprávěl. (*VÝKLAD, BIBLICKÝ)

BIBLIOGRAFIE. G. Ebeling, *Word and Faith*, 1963; J. M. Robinson a J. B. Cobb, *The New Hermeneutic*, 1964; J. D. Smart, *The Strange Silence of the Bible in the Church*, 1970; H. G. Gadamer, *Truth and Method*, 1975; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, 1976; I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation*, 1977. F.F.B.

HERMES Původně duch obývající *hermu* čili navršenou hromadu kamení, jež představovala ukazatel cesty nebo označení hranice. Odtud dveřní *hermy* (hrubě opracované falické kameny v Athénách) a funkce tohoto boha jako průvodce živých a mrtvých, patrona uživatelů cest (včetně lapků) a Diova společníka a mluvčího (Sk 14,12). (Kultické spojení Dia a Herma v Lyseře ilustruje v této části Malé Asie legenda o Filémónovi a Baukis, kterou zaznamenal Ovidius, a nápisy, v nichž se tito dva bohové vyskytují společně. Označení Herma ve Sk 14,12 jako toho, kdo mluví, se kryje s označením „vůdce promluvy“, které mu dal Iamblichos.) Podle antropomorfního mýtu byl tento syn Dia a Maji rychlým nebeským poslem, patronem obchodu, rétoriky, literatury a mládí. V latině známý jako Mercurius (Merkur). E.M.B. F.F.B.

HERMETICKÁ LITERATURA

Soubor spisů spojených s jménem „Hermes Trismegistos“ (= Tříkráveliký Hermes).

I. Původ a charakter

Spisy odrážejí splynutí egyptského a řeckého způsobu myšlení, které bylo často prostoupeno mystickým osobním náboženstvím. Helénistický synkretismus ztotožňoval Thovta, egyptského písaře bohů, s řeckým Hermem, jehož role byly podobné. Tímto způsobem se začalo jméno starého a moudrého „Herma

HERMOGENÉS

Trismegista“ spojovat s většinou magických a astrologických nauk egyptských chrámů, které nyní byly doplněny řeckou vědou a předkládány formou zjevení. Zachovaná literatura tohoto typu pochází snad až z 2. stol. př. Kr.

Trvalejšímu zájmu se však těší řecké spisy zřetelněji filozofické či náboženské od různých neznámých autorů, v nichž Hermes, Thot (vlastně vedlejší tvar od Thovta, avšak považovaný za jméno jiné osoby), Asklepios a další vystupují jako učitel a žáci. Za dobu vzniku těchto děl se považuje 2. a 3. stol. po Kr., některé však možná vznikly o něco dříve. K nejdůležitějším dnes dostupným písemnostem patří soubor 18 spisů (z nichž jeden byl uměle sestaven z úryvků), který se dochoval v křesťanské rukopisné tradici, a dlouhý traktát věnovaný Asklepiovi v latinském překladu a v koptské verzi, uložené v knihovně v Nag Hammádi (**CHÉNOBOSKION*). Kromě toho ve Stobaeově *Antologii* existuje asi třicet hermetických úryvků, a podobně je nacházíme i u jiných raných autorů. Další tři traktáty obsažené v Kodexu 6 v knihovně Nag Hammádi, vedle koptské verze *Asklépie* 21–29, jsou *Věrohodné učení*, dialog *O osmičce a devíctce* a *Děkovná modlitba*. *Asklépios* a dialog zmiňují Herma konkrétně, ale znaky podobnosti s dříve známými hermetickými dokumenty mají všechny. *Modlitba*, ač velice krátká, má velkou cenu proto, že osvětluje hermetické kulturní praktiky.

Některé z traktátů jsou psány jako rozpravy v dopisech, jiné jako sokratické dialogy. Nejznámější z nich, *Poimandrés*, obsahuje vidění připomínající Hermova *Pastýře* (*PATRISTICKÁ LITERATURA).

II. Obsah

Poimandrés můžeme svým způsobem pokládat za typické hermetické dílo. Poimandrés (snad z koptského *p-emi-n-re* = znalost boha [slunce]), označovaný jako „Mysl (*Nous*) nejvyšší moci“, v něm Hermovi nabízí odhalení toho, co touží znát: „věci které jsou, jejich podstatu a poznání Boha“. Pak následuje příběh o stvoření světa a o pádu člověka. Výklad stvoření obsahuje prvky odvozené z Gn 1. Pád člověka je zobrazen jako osudové sevržení archetypálního člověka, obrazu Božího, Přírody, čímž se stal smíšenou bytostí, smrtelnou i nesmrtelnou zároveň. Avšak ti, kdo činí pokání a vymaní se ze zkaženosti, mohou z mrtvé ruky Přírody uniknout. Vzestup duše se dovršuje v okamžiku smrti, kdy tělo, vášně a pocity jsou zcela potlačeny a člověk vstupuje do Boha.

Ne všechny hermetické spisy jsou takto koherentní, ale *Poimandrés* vyjadřuje všeobecně dominantní cíl a hledisko. Cílem je vědění; smrtelné tělo představuje kletbu; obrození (s nadšením popisované v Pojednání 13) znamená očistění duše od zkaženosti hmoty a nejvyšší dobro (*summum bonum*) je konečné osvobození duše a vplynutí do Boha. Vidíme zde vroucí zbožnost: apel na nevíšimavé lidstvo v *Poimandrovi* a ještě zancenější volání v Pojednání 7 jsou dojemné; příležitostné zpěvy jsou vroucí a strhující.

S touto mystickou zbožností se pojí poněkud méně výrazná filozofie, svým původem zčásti platónská a zčásti stoická, která volně pracuje s kosmogonickým mýtem. Svoji roli zde hrají židovské zdroje a patrně jsou i stopy jazyka LXX. Lze diskutovat i tom, zda vznik náboženství tohoto typu nepodnítily původně židovské vlivy. Jeho jednotlivé prvky si totiž ne vždy odpovídají: v jeho rámci se objevují myšlenkové rozpory a protimluvy. Jako celek je toto náboženství mo-

noteistické, ačkoli není vyhraněno polemicky. O obřadech nebo obětech není řečeno mnoho. O existenci hermetické „církve“ sice nemáme žádné důkazy, ale traktát *O osmičce a devíctce* z knihovny Nag Hammádi se zmiňuje o bratrstvu hermetických svatých a v *Modlitbě* se hovoří o kultickém políbení a o jezení jídla bez krve.

III. Hermetické spisy a Bible

O tom, že hermetická literatura užívala SZ, není pochyb.

Názory na vztah mezi hermetickým náboženstvím a NZ jsou ovšem méně jednotné. Křesťanský otec Lactantius, který o „Hermovi“ uvažoval jako o autorovi dávného starověku, s potěšením píše o jeho monoteismu a o tom, jak Boha oslovuje „Otcé“ (*Divine Institutes* 1. 6). Mladší autoři poukazují na jemnější paralely s myšlenkami a jazykem NZ, přestože všechny nejsou stejně důležité. Např. Logos je v hermetickém myšlení vesměrný a vyznačuje se duševní činností, není však osobní. Výrok typu „Ty, který jsi slovem utvořil všechny věci, jež existují“ (*Poimandrés* 21) nemusí mít jiné pozadí než Gn 1; v originále se nevyskytuje žádný určitý člen. Více nás překvapí věty: „Nikdo nemůže být spasen před znovuzrozením“ (*Treat.* 13. 1), „Kdo miluje tělo, žije v temnotě“ (*Poimandrés* 19) a „janovské“ užívání slov o světle a tmě, životě a smrti, víře a svědectví. Připouštíme, že NZ mohl mít vliv na pozdější hermetické spisy, ale chybí důkazy. Prokázat však vliv hermetické literatury na NZ by bylo ještě těžší. Nicméně i když jsou všechny dochované hermetické texty téměř jistě pozdějšího data než většina NZ, evidentně čerpaly z tradice s pevným základem. Ti, kdo se domnívají, že Jan zčásti psal právě pro čtenáře s tímto *druhem* vzdělání a zbožností, se pravděpodobně nemylí. Nelze však zapomínat, že hermetika představuje pouze jeden příklad tehdejší zbožnosti, a obdobné rysy, jako má jazyk Janových textů, lze nalézt i ve spisech židovských a v biblickém dualismu textů kumránských.

Co se obsahu týče, uvidíme, že hermetické paralely lze snad nejlépe považovat za okrajové dodatky k NZ: jde spíše o proces vykoupení než o jeho nejzákladnější podstatu a prostředky, jimiž se ho dosahuje. Hřích, jehož je třeba se zbavit, se chápe spíše jako neznalost či vášeň než vzpoura, která vyžaduje smíření. Motívem touhy po spasení, jehož součástí byla deifikace skrze spojení s Bohem, byly pohanské, nikoli biblické zdroje. Přestože je etické učení hermetiky důsledné a vznešené, nemůže být pro svou nadpozemskou povahu tak konkrétní jako etika biblická. Jak řekl C. H. Dodd, pro hermetiky je cílem druhá, nikoli první část charakteristiky „čisté zbožnosti“ v Jk 1,27. (*GNOSTICISM)

BIBLIOGRAFIE. Nejlepší ed. od A. D. Nocka a A. J. Festugièra, *Corpus Hermeticum*², 4 sv., 1960 (s fr. překl.); sr. též W. Scott, *Hermetica*, 4 sv., 1924–36; A. J. Festugièra, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 sv., 1944–9; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935; *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, str. 10nn. O nové hermetice viz J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, 1960, str. 275nn; L. S. Keizer, *The Eighth Reveals the Ninth*, 1974; *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson, 1977.

A.F.W.

HERMOGENÉS NZ jej uvádí spolu s Fygelem ja-

ko představitele asijských křesťanů, kteří kdysi odmítli Pavla (2 Tm 1,15). Podle jazyka jde zřejmě o římskou provincii Asii (ne o asijskou komunitu v Římě, jak někteří předpokládají) a o konkrétní událost, snad přerušeni vztahu (ze strachu ze spoluúčasti?), přičemž apoštol zároveň očekával jejich podporu. „Odvrácení“ (sr. Mt 5,42) zde neznamená úplné odpadnutí. Okolnosti tohoto případu, k němuž došlo zřejmě krátce před napsáním dopisu, znal Timoteus; nám známy nejsou (*ONEZIFOROS).

A.F.W.

HERODES

1. Herodes Veliký, židovský král (40–4 př. Kr.), jenž se narodil asi r. 73 př. Kr. Jeho otec Antipater, Žid idumejského původu, získal po římské okupaci Judska velice vlivné postavení a r. 47 př. Kr. jej Julius Caesar jmenoval judským prokurátorem. Z titulu této funkce pak ustanovil za vojenského prefekta v Galileji svého syna Heroda. Ten prokázal své kvality různými zakročeními proti místním vzbouřencům a jeho energické jednání udělalo na římského místodržitele v Sýrii takový dojem, že mu světil post vojenského prefekta i v Koilé Sýrii. Po zavraždění Caesara a následné občanské válce se Herodes těšil přízni Antoniově. Když Sýrii a Palestinu napadli Parthové a na judský trůn dosadili Hasmonejce Antigona (40–37 př. Kr.), udělil římský senát na radu Antonia a Octavia Herodovi titul „král Židů“. O prosazení tohoto titulu musel 3 roky bojovat, ale když zvítězil, vládl v Judsku 33 let jako loajální „přítel a spojenc“ Říma.

Navzdory Antoniově přízni ohrožovala Herodovo postavení až do r. 31 př. Kr. svými intrikami Kleopatra, která si přála, aby se Judsko a Koilé Sýrie znovu spojily a vytvořily říši Ptolemaiovců. Nebezpečí pomínulo po bitvě u Aktia, kdy Herodovo králování potvrdil Octavianus (Augustus), nový vládce římského světa. Další potíže způsoboval Herodovi rod Hasmonejců, který se nemohl smířit s tím, že je na trůnu vystřídán člověkem, jehož považovali za zpupného kariéristu. Ačkoli se do tohoto rodu přiznal svým šňatkem s Mariamne, vnoučkou bývalého velekněze Hyrkána II., různá podezření vedla Heroda k tomu, že se postupně všech významnějších Hasmonejců zbavil, včetně samotné Mariamne (r. 29 př. Kr.).

Herodes v zájmu Říma zklidnil poměry na SV hranici a Augustus toto území připojil k jeho království. Císařovu kulturní politiku podpořil skvostnými stavebními projekty, a to nejen doma, ale i v cizích městech (např. Athénách). Ve své vlastní říši znovuybudoval Samaří a podle císaře ho přejmenoval na Sebasté (ř. *Sebastos* = lat. *Augustus*). Také přestavěl Stratovu věž na pobřeží Středozemního moře, kde nechal postavit nádherný přístav a dal mu jméno Caesarea, takéž k císařově počtě. Projekty se týkaly i dalších osad a pevností po celé zemi. V Jeruzalémě pro sebe u Z hradeb postavil palác, když ještě předtím přebudoval Antoniovu pevnost (nazvanou podle Antonia), SZ od chrámového území. Jeho největším stavebním počinem byla obnova jeruzalémského chrámu, s níž začal r. 19 př. Kr.

Ničím, co Herodes dělal, dokonce ani štedrými příspěvky na chrám, si své židovské poddané nezískal, protože jim vadil jeho edómský původ. Přestože byl svým náboženstvím žid a obnovil chrám Boha Izraele, jinde bez zábran budoval svatyně pohanským božstvům. Především mu však lidé nemohli odpustit, že vyhladil rod Hasmonejců.

Tímto drastickým opatřením ovšem jeho potíže neskončily. Ke konfliktům docházelo zejména mezi jeho manželkami a ostatními ženami v přibuzenstvu i mezi jeho dětmi. Herodovými dědici se stali synové od Mariamne, Alexandr a Aristobulos, vychovaní v Římě. Díky hasmonejskému původu (z matčiny strany) byli pro židovský národ přijatelní. Jejich privilegované postavení pochopitelně probudilo závist nevlastních bratrů, zejména Herodova nejstaršího syna Antipatera, který proti nim otce popudil. Nakonec (r. 7 př. Kr.) byli obviněni ze spiknutí a popraveni. Antipater jejich smrtí ničeho nedosáhl, neboť i jemu přestal Herodes o tři roky později důvěřovat a několik dní před svou smrtí jej dal popravit (r. 4 př. Kr.).

Herodův sklon k podezřívavosti se projevil ve chvíli, kdy ho navštívili mudrci se zprávou o narození nového krále, která v něm vyvolala ty nejhorší obavy, vedoucí ve svém důsledku k vyraždění nemluvněta v Betlémě (Mt 2). Tento rys jeho povahy se později ještě prohloubil, takže Herodovy vládařské schopnosti zůstávají ve stínu jeho vražedných výbuchů.

V závěti odkázal Herodes království svým třem synům: Judsko a Samaří Archelaovi (Mt 2,22), Galileu a Pereu Antipovi a SV území Filipovi (L 3,1). Toto rozdělení potvrdil též Augustus.

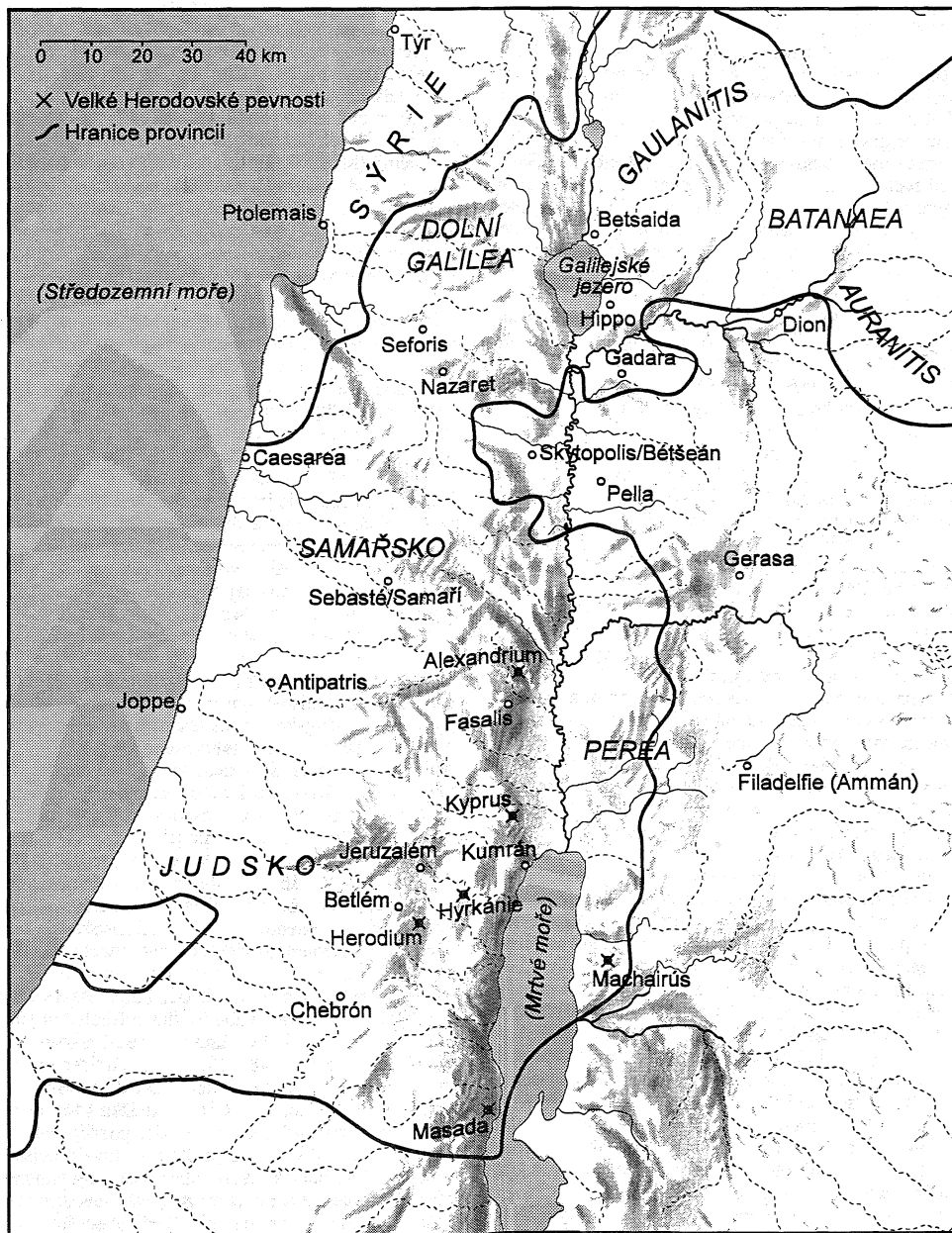
2. Archelaos (na mincích „Herodes ethnarch“). Panoval v Judsku „po svém otci Herodovi“ (Mt 2,22) od r. 4 př. Kr. do r. 6 po Kr., avšak bez královského titulu. Byl Herodovým nejstarším synem od jeho samařské manželky Malthai a měl ze všech Herodových synů nejhorší pověst. Šňatkem s Glafýrou, vdovou po nevlastním bratrovi Alexandrovi, pobouřil židovské náboženské citění. Pokračoval v otcově budovatelském úsilí, ale jeho represivní vláda začala být nesnesitelná. Nakonec se deputace judských a samařských aristokratů vypravila do Říma s varováním, že pokud nebude Archelaos odvolán, v celé zemi vypukne povstání. Augustus jej skutečně vzápětí sesadil a poslal do vyhnanství. Judsko se pak stalo římskou provincií pod správou místodržitelů, které jmenoval císař.

3. „Herodes tetrarcha“ (L 3,19 atd.), jinak též Antipas. Herodův mladší syn od Maltai, jenž zdědil galilejská a perejská území království svého otce. V Evangelích se o něm mluví především v souvislosti s tím, že vsadil do vězení Jana Křtitele a dal ho popravit (Mk 6,14–28). Letmo se setkal s Ježíšem, když jej za ním poslal pro rozsudek Pilát (L 23,7nn). Ježíš se o něm jednou zmínil jako o „té lišce“ (L 13,31n). Byl nejspokojnějším Herodovým synem a po svém otci zdědil zálibu ve stavitelství. K jeho dílům patří město Tiberias na Galilejském jezeře (r. 22 po Kr.), které je pojmenováno na počest císaře Tiberia. Oženil se s dcerou nabatejského krále *Aréty IV., ale rozvedl se s ní, aby si mohl vzít *Herodiadu, manželku svého nevlastního bratra Heroda Filipa. Podle synoptických evangelistů vzbudil Jan Křtitel Antipův hněv tím, že jeho druhý snátek odsoudil jako nezákonný. Josephus (*Ant.* 18. 118) píše, že Antipas se bál, aby hromadné následování Jana nevedlo k povstání. Arétas přirozeně nemohl přijmout urážku své dcery, chopil se příležitosti a o několik let později zahájil proti Antipovi válku (r. 36 po Kr.). Antipovo vojsko utrpělo těžkou porážku a Josephus říká, že ji mnoho lidí chápalo jako Boží odplatu za zabití Jana Křtitele. Antipův synovec Agrippa (viz 4) r. 39 po Kr. udal svého strýce císaři Gaiovi, jenž ho jako spiklence zbavil úřadu tetrarchy a poslal do vyhnanství, kde zemřel.

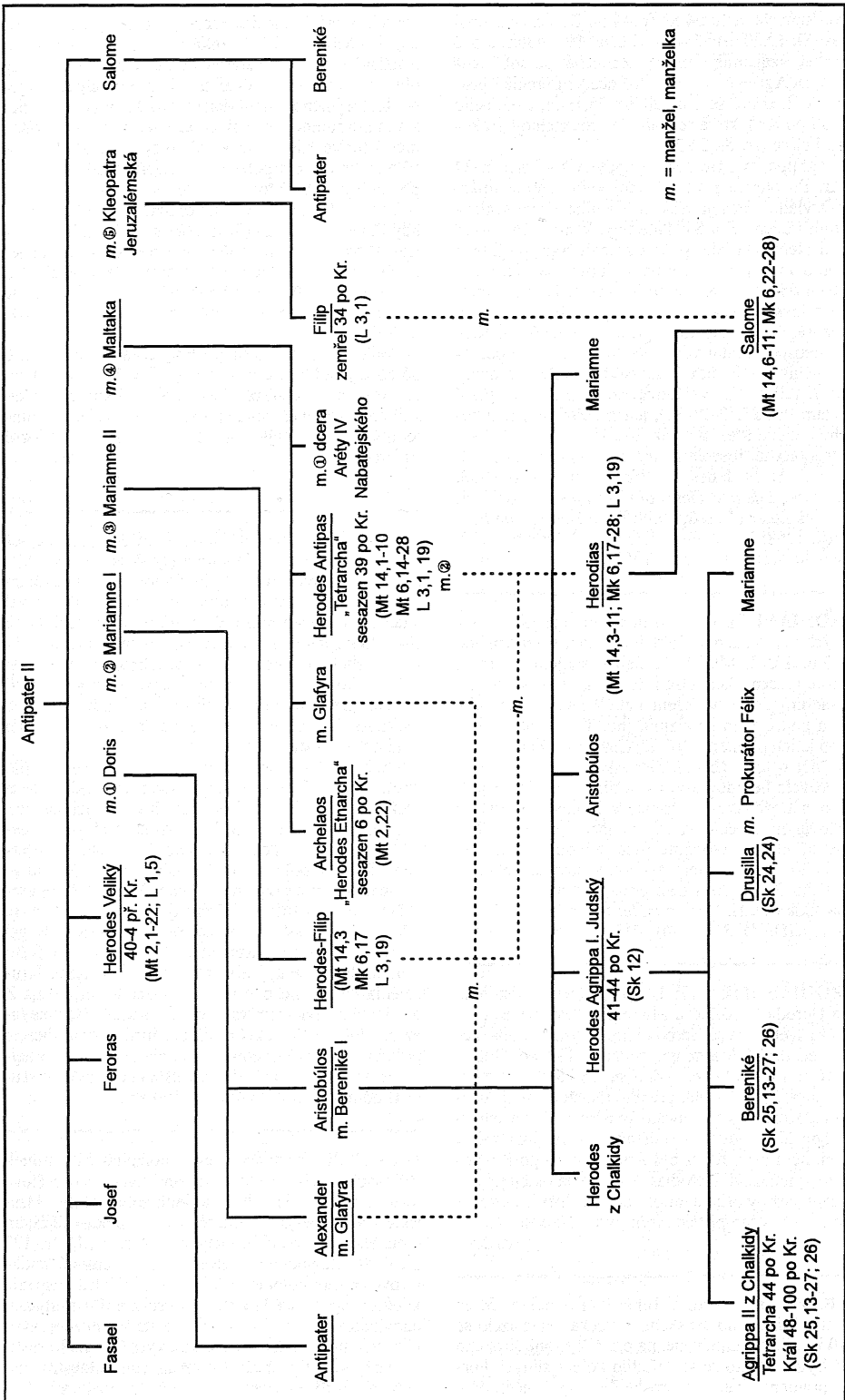
HERODES

4. „Král Herodes“ (Sk 12,1), známý též jako Agrippa, syn Aristobúla a vnuk Heroda Velikého. Po porážce svého otce r. 7 př. Kr. byl vychováván v Římě, v těsné blízkosti císařské rodiny. R. 23 po Kr. se značně zadlužil a musel Řím opustit. Jistý čas pobýval v Tiberiadě u svého strýce Antipy, kam se uchýlil díky své sestře Herodiadě, kterou si Antipa později vzal. Pohádal se s ním však a r. 36 po Kr. se vrátil do Říma. Tam urazil císaře a byl uvězněn, ale příští rok ho po Tiberiově smrti propustil nový císař Gaius (Caligula), od něhož dostal královský titul a území SV

Palestiny jako své království. Po Antipově vypovězení ze země (r. 39 po Kr.) mu připadla i Galilea a Perea. Claudius, jenž se stal císařem r. 41 po Kr., rozšířil jeho vládu ještě na Judsko a Samaří, takže Agrippa panoval na území, které se svým rozsahem rovnalo království jeho děda. U svých židovských poddaných si získal dobré jméno, protože ho přijímali jako potomka Hasmonejců (ze strany jeho babičky Mariamne). Herodův zásah proti apoštolům (Sk 12,2n) Židé vítali, zřejmě proto, že apoštolové nedlouho předtím přijali za své bratry pohany (Sk 10,1–11,18). Jeho



Království Heroda Velikého.



Zjednodušený Herodův rodokmen. Podtrženy jsou osoby, o nichž pojednává heslo HERODES.

HERODIÁNI

náhlou smrt ve věku 54 let (r. 44 po Kr.) zaznamenal Lukáš (Sk 12,20nn) i Josephus (Ant. 19. 343nn) a obě podání se vzájemně doplňují. Zanechal po sobě jednoho syna Agrippu (viz 5) a dvě dcery: Bereniké (nar. 28 po Kr.), o níž se zmiňuje Sk 25,13nn, a Drusillu (nar. 38 po Kr.), která se stala třetí manželkou prokurátora Félixé (sr. Sk 24,24).

5. Agrippa, syn Heroda Agrippy (viz 4), nar. r. 27 po Kr. Po otcově smrti nemohl kvůli svému mládí převzít vládu, později však od Claudia získal královský titul i území S a SV Palestiny, které r. 56 po Kr. rozšířil Nero. Na jeho počest změnil Agrippa jméno hlavního města z Caesareje Filipovy na Neronias. V letech 48–66 po Kr. se těšil výsadě, že mohl jmenovat židovské velekněze. Vynaložil veškeré své úsilí, aby zabránil židovské válce proti Římu (r. 66 po Kr.). Když neuspěl, zůstal věrný Římu, za což byl odměněn dalším rozšířením království. Zemřel bezdětný kolem r. 100 po Kr. NZ čtenáři ho znají z jeho setkání s Pavlem (Sk 25,13–26,32), jehož „obvinil“, že z něho chce udělat křesťana (Sk 26,28).

BIBLIOGRAFIE. Josephus, *Ant.* 14–20 *passim*, BJ 1–2 *passim*; A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea*, 1938; S. Perowne, *Life and Times of Herod the Great*, 1956; *idem*, *The Later Herods*, 1958; F. O. Busch, *The Five Herods*, 1958; H. W. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972; A. Schalit, *König Herodes*, 1968. F.F.B.

HERODIÁNI Písmo se o nich zmiňuje jako o Ježíšových nepřátelích v Galileji a potom v Jeruzalémě (Mk 3,6; 12,13; Mt 22,16). Jejich spojení s farizeji v otázce placení daně císaři dokládá, že se shodovali v zásadním bodu, v řešení napětí mezi nacionalismem a podřízením se cizímu jhu. Tato skutečnost a způsob jejich pojmenování (sr. *Caesariani*) podle všeho svědčí o tom, že byli židovskou skupinou, která podporovala herodovskou dynastii. Názor, že se jednalo o náboženskou skupinu, v rabínské literatuře označovanou „boethovci“, tj. stoupenci rodu Boethova, jehož dcera Mariamne byla jednou z manželek Heroda Velikého a který své syny povýšil do velekněžského úřadu, dnes není příliš rozšířený.

BIBLIOGRAFIE. H. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, str. 441–443. J.W.M.

HERODIAS (Mk 6,17; L 3,19), dcera Aristobůla (syna Heroda Velikého a Mariamne). Poprvé se uváděla za svého strýce Heroda Filipa (syna Heroda Velikého od druhé Mariamne, nutno odlišit od *Filipa tetrarchy) a podruhé za svého strýce Heroda Antipu (*HERODES, 3). Od svého prvního manžela měla dceru Salome, která si vzala svého prastrýce Filipa tetrarchu. Zda jde o tutéž Herodiadinu dceru jako v Mk 6,22nn, není jisté. Když byl Antipas r. 39 po Kr. poslán do vyhnanství, Herodias se rozhodla raději jej doprovázet, než by přijala milost, kterou chtěl Gaius prokázat sestře svého přítele Agrippy (*HERODES, 4).

F.F.B.

HIERAPOLIS Město v římské provincii v Malé Asii, na Z dnešního asijského Turecka. Nacházelo se asi 10 km S od *Laodikeje, na protější straně širokého údolí Lyku. Město se soustředilo kolem silných horkých pramenů, které se proslavily svými léčebnými účinky. Nacházel se zde též podzemní průduch jedno-

vatých plynů (plutonia), který později, asi ve 4. stol., ucpali křesťané. Když horká voda proudí přes okraj městské terasy, vytváří nádherná jezírka a kaskády obložené vápencem. Vzniklé bílé útesy daly místu jeho dnešní jméno Pamuk-kale („Hrad z bavlny“). Díky svým přírodním podmínkám se Hierapolis = posvátné město (dříve Hieropolis = město svatyně) stala starověkým střediskem pohanských kultů, což bylo hlavní příčinou její důležitosti a prosperity.

Sbor v Hierapolis vznikl pravděpodobně v době, kdy Pavel žil v Efezu (Sk 19,10), snad jej založil Epafros. Bible se o něm zmiňuje pouze v souvislosti s jeho nejbližšími sousedy, *Kolosami a *Laodikeji (Ko 4,13). Je možné, že se připomíná i ve Zj 33,15n, kde kontrastuje se studenými koloskými vodami a vlažnými v Laodikeji.

Podle efezského biskupa Polykrata (kolem r. 190 po Kr.), jehož cituje Eusebius (*HE* 3. 31), byl v Hierapolis pohřben apoštol Filip, i když odborníci poukazují na možnou záměnu apoštola a evangelisty. S tímto městem byl spjat také Papias a stoický filozof Epiktétos.

M.J.S.R.

C.J.H.

HINÓMSKÉ ÚDOLÍ Údolí J od Jeruzaléma, též zvané „Údolí syna Hinómova (synů Hinómových)“. Za Jeremjášova života bylo spojováno s uctíváním Moleka. Jósijáš tuto svatyni „znesvětil“ a skoncoval s tamějším přinášením obětí. Zdá se, že později údolí sloužilo k spalování těl mrtvých zločinců, zvířat a vůbec jakéhokoli odpadu. Proto se tohoto jména začalo užívat jako synonyma *pekla. Hebr. výraz *gē'* (údolí) *hinnóm* přšel do řečtiny jako *geenna*, odtud pak lat. Gehenna. Židovská tradice jednu dobu tvrdila, že do tohoto údolí ústí peklo.

Určit polohu Hinómského údolí je obtížné. Tvořilo hranici mezi Judou a Benjaminskem a rozkládalo se mezi územím „jižně od skalního hřebenu Jebúsejského, což je Jeruzalém,“ a Rogelem (Joz 15,7n). Podal-li se tedy určit, kde ležela tato dvě místa, bude určena jasně i poloha Hinómského údolí. Pokud je *Rogel dnešním pramenem Panny Marie, lze Hinómské údolí ztotožnit s Kidrónským úvalem, který se táhne z V na JV od Jeruzaléma. Avšak je-li Rogel dnešní Bir Ejjúb, zůstávají dvě možnosti: buď slo o údolí Tyropoeon, jež se rozprostírá od středu Jeruzaléma na JV, nebo o údolí obklopující město na Z a J, které se nyní nazývá Vádí al-Rabábi. Všechna tato tři údolí na JV končí u Siloe. Muslimská tradice se přiklání ke Kidrónskému úvalu, ale tato verze je nejméně pravděpodobná. Velká většina badatelů umístuje Hinómské údolí do Vádí al-Rabábi. D.F.P.

HISPÁNIE Diskusi ohledně možných SZ zmínek o Španělsku viz *TARŠÍŠ. Hispanii uvedla do světové historie řada ř. obchodních kolonií založených z Massalie (Marseilles). Ve 3. stol. př. Kr. se stala dějištěm dlouhého boje mezi Kartágem a Římem. Do r. 197 př. Kr. Kartáginci o svá území přišli a zároveň vznikly dvě římské kolonie – Hispania Citerior a Hispania Ulterior. Španělské kmeny se musely smířit s římskou nadvládou, což trvalo celých dvě stě let. Později však Hispanie hospodářsky i kulturně vospěla, snad i rychleji než jakákoli jiná část říše. Augustus poloostrov uspořádal do tří provincií: Hispania Tarraconensis, Baetica a Lusitania. Vespasianus rozšířil latinský statut

na všechna španělská samosprávná města. Seneca, Lúkianós, Quintilianus, Martialis a další přední latinský písaři autoři tohoto období i císař Traianus a Hadrianus byli španělského původu.

Tyto skutečnosti ukazují, jak prozíravý byl Pavlův plán cestovat z Říma do Hispánie (Ř 15,24,28), při jehož realizaci zřejmě očekával spolupráci římských křesťanů. Ačkoli nejprve směřoval do helénizovaných měst, „tento záměr naznačuje počátek zcela nové aktivity. Chystá se přejít z řecké do římské poloviny civilizovaného světa“ (J. Weiss, *History of Primitive Christianity*, 1, 1937, str. 359).

Dosáhl-li Pavel svého cíle, zůstává nejisté. Skutečnost, že o tom pastorální epístoly mlčí, nasvědčuje spíše tomu, že svůj plán změnil. Klement Římský kolem r. 95 po Kr. říká, že se Pavel dostal k „hranicím Západu“ (I Klem. 5). Tento výrok se dá nejpřirozenějším způsobem vysvětlit tak, že se zde nehovoří o Římu, ale o Héraklových sloupech. *Skutky Petrovy* z 2. stol. a Muratorihó kánon jsou určitější, ale mohou vycházet z předpokladů založených na Ř 15. Nejstarší dochované španělské tradice jsou pro řešení této otázky příliš pozdní a pozdější římské teoretické bádání se zaměřovalo hlavně na dokazování, že všechny Z církve založili Petrovi spolupracovníci (Inocenc, *Ep.* 25. 2, 416 po Kr.).

BIBLIOGRAFIE. Strabón, 3; C. H. V. Sutherland, *The Romans in Spain 217 BC-AD 117*, 1939; Th. Zahn, *INT*, 1909, 2, str. 61nn, 73nn; P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, str. 102nn; F. F. Bruce, *Paul: Apostle of Free Spirit*, 1977, str. 445nn.

HLAD Období hladu vždycky měla určitý etický a duchovní význam, který však Bible mnohdy neodhadluje. Např. Gn 12,10; 26,1; Sk 11,28 atd. uvádí prostě tyto události jako historická fakta, jinde jsou včleněny do charakteristické biblické nauky o Boží prozřetelnosti, stejně jako ostatní děje v přírodě (Am 4,6; Zj 6,8). Kenaánské náboženství zbožšťovalo přírodní dění a snažilo se je ovlivnit praktikami sympatetických kouzel. Izrael však znal jinou cestu k prosperitě. Jahve je Stvořitel, který řídí a ovládá přírodní „sily“, dohlíží na střídání ročních období a materiální základ života člověka na zemi (např. Ž 104). Působení svatého Boha touto mocí přímo odpovídá vztahu, jaký existuje mezi ním a člověkem v kterékoli době. „Mesiášský den“, kdy dojde k dokonalému obecnství mezi Bohem a jeho lidem, se bude vyznačovat takovou plodností země, jaká nemá obdoby (např. Iz 4,2; 41,19; Oz 2,23n; Am 9,13). V období neposlušnosti, kdy je vztah mezi Bohem a člověkem narušen, naopak vidíme, jak je tím postižena i příroda. Vzpomeňme, že jedním z důsledků pádu bylo prokletí země (Gn 3,17n). Hospodin v průběhu dějin dopouštěl hlad, aby člověku dal nejovo své zklamání a zároveň jej vybil k pokání (např. 1 Kr 17,1; 18,17n; Ag 1,6,9-11; 2,16n). Tento pohled přetrvává i ve Zjevení (např. 6,5-8), kde je hlad bezprostřední reakcí na lidský hřích. Tak jdou ruku v ruce poslušnost a prosperita (Ž 1,1-3; Př 3,7-10; Iz 1,19), ale na druhé straně i neposlušnost a naprostý nedostatek (Lv 26,14-16). Biblicky je nelze oddělit. Tento zákon klasicky vyjadřuje Dt 28 a poeticky jej zobrazuje Jr 14.

Hlad (ř. *limos*), který krutě postihl Judsko za vlády Claudia (asi 46-47), dosvědčují i mimobiblické zprávy. Josephus vypráví, jak královna Helena z Adiab-

ny nakoupila obilí v Egyptě a filky na Kypru, aby pomohla těžce postiženým Judejcům (*Ant.* 20. 51n). Toto neshadné období nouze řešili první křesťané vzájemnou vnitrocírkevní pomocí (viz Skutky). Když v Syrské Antiochii Agabus předpověděl, že nastane hlad, sbor uspořádal sbírku na podporu jeruzalémské církve (Sk 11,27-30).

Prohlášení Zj 6,6 naznačuje, že cena potravin by mohla být až 10x vyšší než normálně.

V 2 K 11,27 je „hlad“ (*limos*) důsledkem nedostatku potravy. Zústat „bez potravy“ (*nēsteia*) znamená dobrovolný půst.

J.A.M.

F.F.B.

HLASATEL

1. Aram. *kārōz* se vyskytuje pouze v Da 3,4 a označuje úředníka, který oznamoval Nebúkadnesarovy příkazy. Je možné, že termín *kārōz* vznikl ze staroperského *chrausa* (KB) = vyvolávác nebo souvisí s chunijským *kirezzi* = vyhlášení. Kauzativní tvar příbuzného slovesa *krz* = učinil prohlášení se vyskytuje v Da 5,29 (viz A. Shaffer, *Orientalia* 34, 1965, str. 32-34).

2. Hebr. *m*baššeret* = ten, který nese radostnou zvěst (Iz 40,9; 41,27). Slovesný tvar se ve stejném významu (zvěstování Hospodinova osvobození) objevuje u Iz i jinde (Iz 52,7; 61,1).

3. Ř. *kēryx* = hlasatel (1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11) nebo kazatel (2 Pt 2,5).

W.O.

A.R.M.

HLAVA (hebr. *rōš*; ř. *kefalē*). Není považována za sídlo intelektu, nýbrž za zdroj života (Mt 14,8,11; J 19,30). Pozvednout hlavu tedy znamená obdržet život a úspěch (Sd 8,28; Ž 27,6; Gn 40,13, sr. však slovní hříčku ve v. 19) nebo ho očekávat v Bohu samém (Ž 24,7,9; L 21,28). Přikrytí si hlavu rukou nebo prachem a popelem vyjadřuje zármutek nad ztrátou života (2 S 13,19; Pl 2,10). Přeneseně naznačuje „hlava“ vyšší postavení a autoritu nad ostatními (Sd 11,11; 2 S 22,44). Když se však mluví o Kristu jako o hlavě jeho těla-církve (Ef 5,23; Ko 2,19), každého muže (1 K 11,3), celého světa (*hyper panta*, Ef 1,22) a všech vesmírných sil (Ko 2,10) nebo o muži jako o hlavě ženy (1 K 11,3; Ef 5,23; sr. Gn 2,21n), převládá základní význam, tj. zdroj veškerého života a energie.

Cirkev je Kristovo tělo a on je její hlavou (Ef 4,15n) – nelze je od sebe oddělit. V této jednotě hlavy a těla Kristus–hlava směřuje růst celého těla k sobě: není pouze původcem existence těla (1 K 10,16n), ale též konečným cílem jeho života (Ef 4,15n); sr. *UHEL-NÝ KÁMEN. Podřídíme-li se jiným duchovním prostředníkům, jako se to dělo v Kolosách, dochází k přerušování životodárného spojení mezi jednotlivými údy a Kristem (= hlavou), který je zdrojem všeho jejich bytí (Ko 2,18n).

BIBLIOGRAFIE. F. Foulkes, *Ephesians, TNTC*, 1963, str. 65n, 124, 155nn; K. Munzer a C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 156-163; H. Schlier, *TDNT* 3, str. 673-681; S. Bedale, „The Meaning of *kefalē* in the Pauline Epistles“, *JTS* n. s. 5, 1954, str. 211nn.

F.H.P.

HLAVICE SLOUPU

1. Hebr. *kaṭōr*

HLÍDKA

a) ozdobná horní část sloupu, Am 9,1; Sf 2,14;
b) ornamentální motiv (LXX *sfairōtēr*) u *svícnu (Ex 25,31–36; 37,17–22; EP kalich, čiška, květ, ale v I Kr 6,18 a 7,24 je *p'kā'im* = věncovní, Targ. vejce).

2. Hebr. *kōteret*

a) sférická hlavice 5 loket vysoká na obou sloupech *Jakínovi a Boazovi v Šalomounově *chrámu (I Kr 7,16–42; 2 Pa 4,12; Jr 52,22);
b) lem kulatého otvoru na vrcholu stojanu, v němž byla umístěna nádržka přenosného umyvadla (I Kr 7,31; EP prstenec).

3. Hebr. *šepet* (2 Pa 3,15), totéž jako 1,b).

4. Hebr. *rōš* (doslovně „hlava“), výraz užitý pro hlavice sloupů ve stanu setkávání (Ex 36,38; 38,17).

D.W.G.

HLÍDKA

1. Ř. *kūstōdia* = vojenská stráž, zmiňovaná v Mt 27,65 v souvislosti s hlídáním Kristova hrobu.

2. Jednotka času, na něž bylo rozděleno 12 hodin noci. V dobách SZ Izraele byly tyto úseky za noc tři (Sd 7,19), v NZ dobách se podle všeho používalo římského dělení noci na čtyři hlídky (sr. Mk 6,48).

BIBLIOGRAFIE. H.-G. Schütz, C. Brown in *NIDNTT* 2, str. 132–137. J.D.D.

HMOŽDÍŘ A PALIČKA Jednalo se o náhražku kamenného *mlýnku. Na poušti Izraelci drtili *manu v mlýncích nebo hmoždířích (Nu 11,8; hebr. *m'ḏōkā*). Tímto způsobem se získával také olivový olej („vytlačení oleje“, Ex 27,20). Pf 27,22 ukazuje, že zlo se ze zkaženého člověka nedostane, ani kdyby byl rozbit na malé kousky (hebr. *makṭēš* = hmoždíř, 'šif = palička, tlouk). Užití hmoždíře a tlouku v Egyptě viz *ANEP*, č. 153, 154. Hmoždíř byl buď vyhloubený kámen, nebo hluboká dřevěná miska, jako tlouk sloužila silná dřevěná tyč. Podle tvaru se říkalo a malé jamce v zemi hmoždíř (tak v Sd 15,19; Sf 1,11). (*MAKTEŠ) A.R.M.

HNĚV Neměnný postoj svatého a spravedlivého Boha k hříchu a zlu se označuje jako jeho „hněv“. Nestací chápat tento výraz pouze jako popis „nevyhnutelného procesu příčiny a účinku v morálním světě“ nebo jako alternativní vyjádření důsledků hříchu. Jde spíše o osobní vlastnost, bez níž by Bůh přestal být plně spravedlivým a jeho láska by poklesla na úroveň sentimentality. Boží hněv (i lásku) musíme popisovat lidským jazykem. Nicméně není nezvládnutelný, výbušný nebo nárazový, jako bývá hněv lidský. Je stejně trvalým a stálým prvkem v Boží povaze jako jeho láska. Dobře to objasňuje Lactantiovo pojednání *De ira Dei*.

Nespravedlnost a bezbožnost lidí, pro něž nemají žádnou omluvu, musí mít za následek projev Božího hněvu v životě jednotlivců i národů (viz Ř 1,18–32). Četné doklady této zákonitosti obsahuje SZ, např. zničení Sodomy a Gomory a pád Ninive (viz Dt 29,23; Na 1,2–6). Než však přijde „den hněvu“, o němž velice působivě hovoří zejména kniha Zjevení a který čekáme, je Boží hněv vždy mírněn milostí, především v jednání s jeho vyvoleným lidem (viz např. Oz 11,8nn). Když ovšem hříšník této milosti zneužívá, strádá si „Boží hněv pro den hněvu, kdy se zjeví spravedlivý Boží soud“ (Ř 2,5). Pavel byl přesvědčen, že

jedním z hlavních důvodů, proč Izrael nedokázal zavést proces mravního úpadku, spočíval v jejich nesprávné reakci na Boží shovívavost, která velice často upustila od takového trestu, jaký by si zasloužili. Zneužívali „bohaství jeho dobroty, shovívavosti a velkomyslnosti“ a nechápali, že to všechno je mělo být k pokání (Ř 2,4).

Nevykoupení lidé se bouří proti Bohu, takže se nutně stávají předmětem jeho hněvu (Ef 2,3) a „nádobami hněvu připravenými k záhubě“ (Ř 9,22 NS). Z tohoto postavení je nezachráněn ani Mojžišův zákon, protože „zákon s sebou nese Boží hněv“ (Ř 4,15). Jelikož Zákon vyžaduje dokonalé dodržování Hospodinových nařízení, tresty za neposlušnost vystavují hříšníkovi ještě většímu Božímu hněvu. Je jasné, že jedině díky milostivému opatření, které Hospodin nabízí hříšníkům v evangeliu, se mohou stát příjemci milosti a Bůh se na ně přestane hněvat. Hlavním tématem NZ je Boží láska k hříšníkům, vyjádřená v Kristově životě a smrti. Tato láska se projevuje v tom, že Ježíš kvůli člověku a místo něho vytrpěl bídu, souzení, trest a smrt, které jsou údělem hříšníků vystavených Božímu hněvu.

Z tohoto důvodu lze Ježíše Krista označit jako „vysvoboditele od přicházejícího hněvu“ (viz I Te 1,10). Apoštol Pavel může napsat: „Tím spíše nyní, když jsme byli ospravedlněni prolitím jeho krve, budeme skrze něho zachráněni od Božího hněvu“ (Ř 5,9). Boží hněv nicméně zůstává na všech, kdo se snaží zmařit Hospodinův vykupitelský plán a neposlouchají Božího Syna, který jediný jim může přinést ospravedlnění.

BIBLIOGRAFIE. R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, 1951; G. H. C. Macgregor, „The Concept of the Wrath of God in the New Testament“, *NTS* 7, 1960–1, str. 101nn; H. C. Hahn, *NIDNTT* 1, str. 105–113. R.V.G.T.

HNÍZDO (hebr. *qēn*, z *qinnēn* = udělat si hnízdo; ř. *kataskēnōsis* = místo pro usazení se). V běžném slova smyslu se tento výraz objevuje v Dt 22,6; 32,11 (kde se mluví o ptačích mláďatech); Jb 39,27; Ž 104,17; Pf 27,8; Iz 16,2. Obrazný význam (zejména jako mohutná pevnost) má v Nu 24,21; Jr 49,16; Abd 4; na bezpečný domov Izraele poukazuje v Ž 84,4n; v Abk 2,9 se vztahuje na opovené sídliště Kaldejců. Jako „hnízdo“ označuje Jób (29,18) svůj ztracený domov. V Mt 8,20 a L 9,58 Ježíš porovnává svou situaci, kdy je bez domova, s životem ptáků, kteří mají svá hnízda. J.D.D.

HNŮJ, LEJNO Tímto slovem se překládají různé hebr. výrazy. V případě *'aspōl* = kal či hnůj jde pravděpodobně o skládku odpadků, smetiště, hromadu popela. Užívá se ho jako příměru k vyjádření nepříznivého osudu (1 S 2,8; Ž 113,7; Pl 4,5); sr. též L 14,35. Hnojná brána (totéž slovo) v Jeruzalémě (Neh 2,13; 3,13n; 12,31) může být branou, jíž se z města vynášely odpadky. Děšivé přirovnání mluví o nepohřbených tělech, která leží a rozkládají se jako hnůj (*dōmen*) na poli (2 Kr 9,37 o Jezabel; Jr 8,2; 9,22; 16,4; 25,33; sr. Jb 20,7; Sf 1,17). Neposlušných kněží se týká hrozba, že hnůj (EP výměty, KP lejno) jejich obětí (tj. to, co je nečisté, sr. Ex 29,14; Lv 4,11; 8,17 apod.) jim bude vmeten do tváře (Mal 2,3). Jehů proměnění Baalův chrám v hnojště (2 Kr 10,27). Nejvyšší nouze v době obléhání je vyjádřena jako „jezení lejna“ (2 Kr 18,27).

„Hnojště“ (*n^cwālī/ū*) v Ezd 6,11; Da 2,5; 3,29 budou nejspíše „hromady trosek“.

Zviřecí výkaly se ve starých dobách využívaly dvojitým způsobem: k topení a jako hnojivo. Jako palivo se často mísily se slámou (sr. Iz 25,10) a sušily se. Teprve pak se hodily k vyhřívání prostých „chlebových pecí“ z hlíny či kamene, jež byly v Palestině běžné. Lidských výkalů se užívalo jen výjimečně (Ez 4,12–15) a často se spalovaly (sr. analogii v 1 Kr 14,10). Když Ben-hadad II. obléhal Samaří, prodávalo se ubohé jídlo a palivo (holubí trus) za vysokou cenu (2 Kr 6,25). O trusu jako palivu až do dnešní doby viz Doughty, *Travels in Arabia Deserta*.

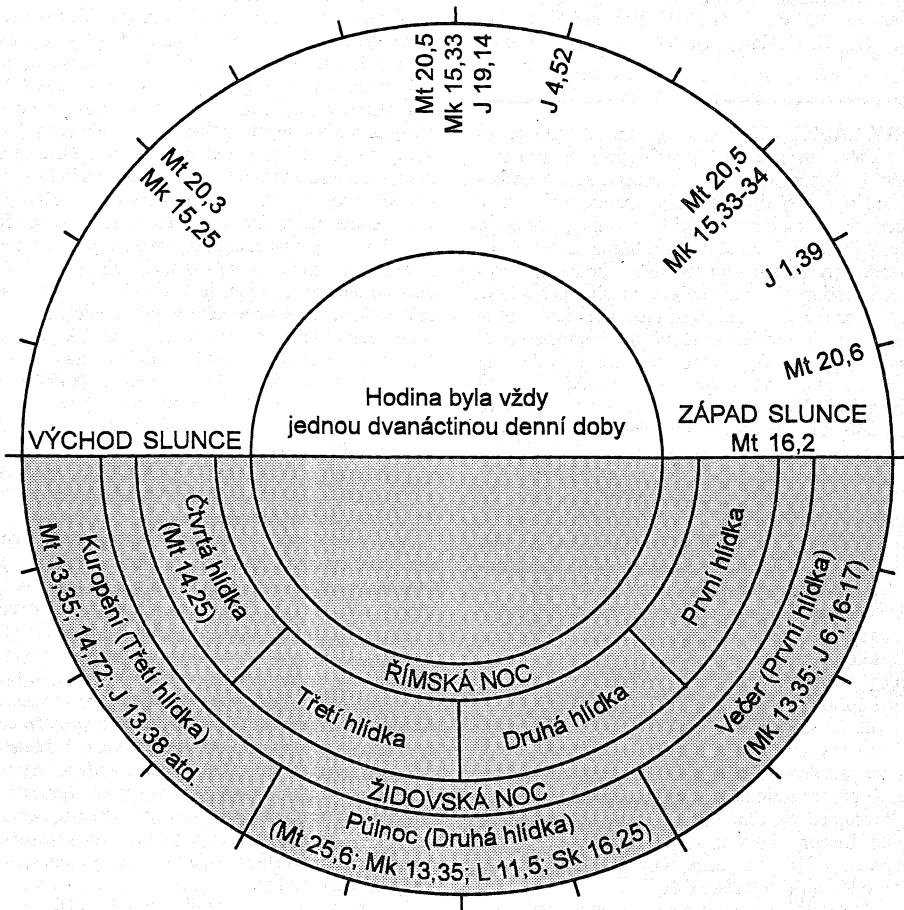
Ž 83,11 snad souvisí s hnojením půdy, zatímco L 13,8 se zmínkou o fíkovém stromu se ho týká jistě. Pavel používá působivou metaforu a říká, že ve srovnání s nezměrnou hodnotou „poznání Pána Ježíše“ považuje všechno ostatní „za ležna“ (KP; EP „za nic“) či za odpadky (Fp 3,8).

K.A.K.

HODINA (hebr., aram. *šā'ā*; ř. *hōra*) se v Písmu vyskytuje v přesném i obecnějším smyslu slova.

1. V exaktnějším významu (který patrně pochází z pozdější doby než význam obecnější) představuje

hodina 1/12 doby trvání denního světla: „Což nemá den dvanáct hodin?“ (J 11,9). Počítaly se od východu do západu slunce, stejně jako se tři (židovské) a čtyři (římské) hlídky, na něž se dělila noc, počítaly od západu slunce do východu. Poněvadž se doba východu a západu slunce během roku měnila, biblický čas nelze překládat přesně podle našeho, a skutečnost, že se neužívalo žádného přesného chronometru, každopádně znamenala, že denní doba se označovala obecněji než dnes. Není divu, že se Písmo nejčastěji zmiňuje o třetí, šesté a deváté hodině. Všechny tři jsou uvedeny v podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,3.5) spolu s hodinou dvanáctou (vv. 6 a 9), která se stala příslovečnou pro poslední příležitost. Dva učedníci z J 1,35n šli s Ježíšem domů a pak s ním zůstali po zbytek dne, „nebo bylo okolo desáté hodiny“ (KP, v. 40), tedy asi čtyři hodiny odpoledne (tacto EP). Než by s ním dokončili rozhovor, nastala by tma. Třetí, šestá a devátá hodina se objevuje v synoptickém zápise o ukřižování (Mk 15,25.33n). Obtížnost vysvětlení „šesté hodiny“ v J 19,14 a „čtyř hodiny“ v Mk 15,25 vedla k domněnce, že Jan počítá hodiny od půlnoci, nikoli od východu slunce. V této souvislosti představuje jeden z důkazů věta v *Umučení Polykarpově* (21), že Polykarpos byl mučen „o osmé hodině“.



Biblické rozdělení času, ukazující noční hlídky. Délka jednotlivých hodin (po obvodu) je různá, protože se počítá podle doby východu a západu slunce.

HODY LÁSKY

kde osm hodin ráno někteří považují za více pravděpodobné než dvě hodiny odpoledne – to ovšem vzhledem k doložené skutečnosti, že Římané i Židé počítali čas od východu slunce. (Fakt, že pro Římany den začínal o půlnoci, zatímco pro Židy po západu slunce, nemá s číslováním hodin nic společného.) „Sedmá hodina“ v J 4,52 je jedna hodina odpoledne; potíže, které způsobuje zmínka o „včerejším dnu“, jiný překlad časového údaje neodstraní. „Půl hodiny“ ve Zj 8,1 představuje ř. *hēmiorion*.

2. V obecnějším významu „hodina“ označuje poměrně přesně určený časový bod. „V tu hodinu“ (Da 5,5) znamená „okamžik, kdy se král a jeho hosté veselili a popijeli z chrámových nádob“. „V tu hodinu“ (Mt 8,13) označuje „tu chvíli, kdy Ježíš ujistil setníka, že jeho prosba o uzdravení sluhy byla splněna“. Jako „hodina“ se často označují některé zvláště významné příležitosti, např. hodina, kdy byl Ježíš zrazen (Mk 14,41; sr. L 22,53, „vaše hodina“, tj. „krátké období vaší moci“); hodina druhého Kristova příchodu se vzkříšením a soudem (Mt 25,13; J 5,28nn). V Janově evangeliu se o Ježíšově umučení a oslavení opakovaně mluví jako o jeho „hodině“ (sr. J 2,4; 7,30; 8,20; též 12,23; 17,1). Nynější období se nazývá „poslední hodinou“ (1 J 2,18); příchod mnoha antikristů naznačuje, že Kristus se objeví brzy.

BIBLIOGRAFIE. W. M. O'Neil, *Time and the Calendar*, 1975; H.-C. Hahn, *NIDNT* 3, str. 845–850.

F.F.B.

HODY LÁSKY Křesťanská povinnost milovat jeden druhého nacházela vždy svůj výraz ve shromažďování k obecnství. Právě obecnství se uskutečňovalo od nejstarší doby při společném stolování a hodech lásky (*agapai*), o nichž se zmiňuje Juda (v. 12; sr. 2 Pt 2,13). Mezi Židy bylo běžné společné jídlo, které potvrzovalo sounáležitost a bratrství. Shromáždění podobného rázu ovšem konali i pohané. Je proto přirozené, že v tom křesťané z řad židů i pohanů pokračovali. Později se tímto sejitím začalo říkat *agapē*. Bylo by však anachronismem, kdybychom je ztotožnili s praktikami známými ze Skutků a l. listu Korintským. „Lámání chleba“, o němž se mluví ve Sk 2,42.46, může popisovat společné jídlo, jehož součástí bylo jak *agapē*, tak eucharistie (viz F. F. Bruce, *Acts of the Apostles*, 1951). To, co píše Pavel (1 K 11,17–34) o slavení eucharistie, je zasazeno do kontextu společné večeře. Svou řeč na rozloučenou v Troadě, která trvala až do půlnoci, pronesl prvního dne v týdnu při příležitosti společného jídla v obecnství. Jeho součástí byla eucharistie (Sk 20,7nn).

Přestože pro původní agapē mohli být dostatečným podkladem všeobecně rozšířené židovský oběd společně stolovat, někteří vidí původ této praxe až v konkrétních okolnostech Poslední večeře. K ustanovení svátosti došlo při paschalním stolování. Někteří badatelé tvrdí, že se jednalo o jiný typ společného jídla, který byl zvykem při sejití *kidduš* a *haḅūrāh*. První učedníci pravděpodobně předali rámeček první eucharistie, již předcházelo takové společné jídlo v obecnství. Později se společné jídlo či *agapē* od eucharistie oddělilo. Lietzmannovu teorii, že eucharistie a *agapē* představují v NZ dva různé typy svátosti, badatelé obecně odmítají (*VEČEŘE PANĚ).

Ohledně dalšího vývoje *agapē* a eucharistie viz Pliniův dopis Traianovi, *Didachē*, Justin Mučedník, *Apol.* 1. 67, Tertullian, *de Corona* 3.

BIBLIOGRAFIE. J. H. Kelly, *Love Feasts: A History of the Christian Agape*, 1916; J. H. Srawley, *Early History of the Liturgy*, 1947; G. Dix, *Shape of the Liturgy*, 1944.

R.J.C.

HOMOSEXUALITA Bible o homosexualitě neříká nic konkrétního (kromě poněkud nejasného náznaku v 1 K 6,9), avšak to, že homosexuální chování zahrnuje, je zcela jasné. Musí se však pečlivě určit, na co se tento tvrdý soud vztahuje. Příklad často se ho užívalo jako nástroje v polemikách, které zacházely příliš daleko.

Názorně to vidíme na výkladu příběhu o Sodomě a Gibeji (Gn 19,1–25; Sd 19,13–20,48). Je třeba odmítnout hojně citované tvrzení D. S. Baileyho, že hřích, který tam Bůh potrestal, bylo porušení etiky pohostinnosti bez jakéhokoli sexuálního podtextu (chybí vysvětlení dvojího užití slova „poznat“ (*jāda*) a důvodu, proč jsou jako náhrada nabízeny Lotovy dcery a lévijcova ženina). Ani jedno vyprávění však nezahrnuje všechny homosexuální činy. V obou případech Bůh odsoudil jako hřích pokus o homosexuální znárodnění, nikoli vztah mezi partnery stejného pohlaví za vzájemného souhlasu.

Také platnost dalších SZ zmínek o homosexualitě je omezena kontextem. Z historického hlediska souviselo homosexuální chování s modlářskou kultovní prostitucí (1 Kr 14,24; 15,12; 22,46). I přísná varování Zákona (Lv 18,22; 20,13) se v první řadě týkají modlářství; např. slovo *tō'ēbā* = ohavnost, které nacházíme v obou těchto odkazech, je náboženský výraz, často užívaný pro modlářské praktiky. Budeme-li uvažovat pouze v tomto kontextu, pak se odmítavý postoj SZ nemusí nutně vztahovat na něco jiného, než byla homosexuální činnost prováděná při modloslužbě.

V Ř 1 Pavel odsuzuje homosexuální praktiky mezi muži i mezi ženami spolu s modlářstvím (vv. 23–27), ale jeho teologický záber je širší než v Lv. Homosexuální chování nechápe jako výraz modloslužby, ale obojí hodnotí jako nesprávnou „záměnu“, k níž došlo díky tomu, že se padlý člověk vzdálil od záměru svého Stvořitele (v. 25n). Z tohoto pohledu je každé homosexuální jednání nepřirozené (*para fysin*, v. 26), a to ne proto, že by odporovalo přirozené sexuální orientaci člověka (což samozřejmě nemusí) nebo že by porušovalo Zákon (*contra McNeill*), ale poněvadž je v rozporu s Božím stvořitelem plánem pro sexuální sebevyjádření člověka.

Pavel se ve svých dopisech o homosexualitě zmiňuje ještě na dvou místech. V obou případech jde o seznamy zakázaných činností a i v nich zaznívá odmítavý tón. V 1 K 6,9n apoštol řadí homosexuální k nesprávným, kteří nezdejší Boží království (avšak s připojenou poznámkou naznačující možnost spasení – „a to jste někteří byli“); v 1 Tm 1,9n figurují v seznamu „zlých a neposlušných“. Slovo „neposlušný“ pokládáme za obzvlášť důležité, protože celý tento soupis představuje obnovenou verzi *Desatera. O 7. přikázání (o smilstvu) Pavel hovoří ve zmínce o „nemravných“ (*pornoi*) a „zvrácených“ (*arsenokoitai*); tyto výrazy pokrývají veškerý nemanželský pohlavní styk, ať už heterosexuální, nebo homosexuální. Pokud Desatero zůstává v platnosti, je význam tohoto užití ještě více zesílen.

Vyskytl se názor, že *arsenokoitēs* v 1 K 6,9 a 1 Tm 1,10 se vztahuje pouze na „mužskou prostituci“ (sr. *Vulgáta masculi concubitores*). Toto tvrzení však po-

strádá lingvistické důkazy, i když slovo samo je jisté v NZ období řídké. Nepochybně se zdá, že Pavel zamýšlel odsoudit homosexuální chování (nikoli homosexuální jedince) v těch nejebecnějších a teologicky nejširších pojmech, jaké znal. Jeho tři odkazy se sice nacházejí na různých místech, přesto však do sebe překvapivým způsobem zapadají jako výraz Boží vůle, jak ji apoštol viděl. Od Stvořitele, Zákonodárce a Krále je odsouzení takového chování absolutně pochopitelné.

BIBLIOGRAFIE. H. Thielicke, *The Ethics of Sex*, 1964; D. H. Field, *The Homosexual Way – A Christian Option?*, 1976; J. J. McNeill, *The Church and the Homosexual*, 1977. D.H.F.

HÓR

1. Hora na hranici Edómu, kde byl pohřben Áron (Nu 20,22–29; 33,37–39; Dt 32,50), možná Mósera (Dt 10,6), ačkoli Nu 33,30,39 je rozlišuje. Nacházela se v oblasti Kádeše (Nu 20,22; 33,37). Přesněji je to „hora Hór“, což poukazuje na její výraznou velikost.

Josephus (*Ant.* 4. 82) se domníval, že se rozkládala blízko Petry, a tradice ji ztotožňovala s Džebel Nebí Charúnem (1 460 m n. m.), Z od Edómu. Ten je však od Kádeše daleko.

Jako další možnost se nabízí Džebel Madeira SV od Kádeše, na SZ hranici Edómu, protože Izraelci začali Edóm obcházet u hory Hóru (Nu 21,4) a Árona tam mohli pohřbit „před očima celé pospolitosti“ (Nu 20,22–29). Toto místo však musíme hledat na „cestě z Atárimu“, z Kádeš-barneje do okolí Aradu, jelikož se o něm Písmo vždy zmiňuje v souvislosti s touto cestou (viz odkazy výše).

2. Hora na S hranici Izraele, pravděpodobně jeden z nejvyšších S vrcholů Libanónského pohoří u pobřeží. Podle Joz 13,4 zahrnovala S hranice „zbývající země“ oblast Byblosu a táhla se k Afeku na emorejské hranici. Hora Hór tak byla pravděpodobně jedním z SZ vrcholů Libanónského pohoří S od Byblosu, jako např. Ras Šakkach. J.A.T.

HORA, PAHOREK Topografické pojmy *gib'á* a *hār* v hebr. a *bounos* a *oros* v ř. se překládají hora a pahorek. Termín *gib'á* = pahorek je specifický a označuje vyvýšené místo, svah nebo výstupek. Jeho kořen znamená „kopec“ nebo „hrb“ a přesně vystihuje zaohlené kopce, vymodelované z tvrdých a zvrásněných cenomanských vápenců, které tvoří páteř střední Palestiny. Jejich erodované tvary se zřetelně liší od hluboce rozeklaných měkkých senonských vápenců, s nimiž se setkáváme na křídle Judské vrchoviny a které Bible výstižně popisuje jako „kluzká místa“ (Dt 32,35; Př 3,23; Jr 23,12; 31,9). Konkrétní vyvýšeniny se v Písmu označují pomocí řady termínů: vrchol (Gn 8,5; Ex 19,20; Dt 34,1; 1 Kr 18,42), hřeben (Joz 15,8; 18,16), strana (1 S 23,26), úbočí (2 S 13,34), svah (2 S 16,13), výšiny, stráně (2 Kr 19,23; Iz 37,24).

Pojem *hār*, obvykle překládaný jako „hora“, je obecnější a užívá se pro osamělou horu, horské pásmo i kopcovitý terén. V češtině termíny hora a kopec naznačují výškové rozdíly, ale hebr. SZ výrazy *gib'á* a *hār* jsou prakticky zaměnitelné. Podobně v NZ (např. L 9,37) Ježíš sestupuje z kopce, na který vystoupil předešlého dne jako na Horu proměnění. Překlad „hora“ nacházíme ve verších Gn 7,19; Ex 24,4;

Dt 11,11; Joz 15,9; 18,13n; Sd 16,3; 1 S 25,20; 26,13; 2 S 13,34; 16,13; 1 Kr 11,7; 16,24; 20,23; 22,17; 2 Kr 1,9; 4,27; Ž 18,8; 68,16n; 80,11; 95,4; 97,5; 98,8; 104,10.13.18.32; 121,1; L 9,37, pohoří v Nu 14,44n; Dt 1,41.43; 8,7; Sd 2,9; Joz 13,6; 21,11. Sr. ř. *orienē* = hory (L 1,39.65), kdy označuje hornaté části země Efrajimu a Judy. Slova pohoří se také užívá v souvislosti s územím Emorejců (Dt 1,7.19n), Neftalíovců (Joz 20,7), Amónovců (Dt 2,37) a Gileádů (Dt 3,12).

Z těchto důvodů není vždycky možné některá místa identifikovat, např. Horu pokušení (L 4,5), Horu blahoslavenství (Mt 5,1) a Horu proměnění (Mt 17,1; Mk 9,2; L 9,28). Ani polohu hory *Sínaj nedovedeme přesně určit, protože někteří vědci předpokládají, že se jedná o kdysi činnou sopku (Ex 19,16; Ž 104,32; 144,5). Tradiční umístění na Sínajském poloostrově (Džebel Músa) by v tomto případě bylo geologicky vyloučeno, neboť ve starých skalách této oblasti nebyla nalezena ani stopa po dávné vulkanické činnosti. Na V straně Akabského zálivu existují dva pleistocenní vulkány, snad aktivní i v historické době, ale někteří badatelé nechápu, jak by to mohlo zapadat do cesty popsané v *Exodu.

Hora setkávání, připomínaná v Iz 14,13, kde bab. král pronáší zpupnou řeč, by snad mohla být reminiscencí bab. legendy o sídle bohů (sr. Jb 37,23; Ez 28,13n).

Harmagedon (Zj 16,16) se snad vztahuje na hornatou oblast *Megidda, tj. horu Gerizím, odkud je vidět nížinu Megidda, dějiště apokalyptických událostí (sr. Za 12,11).

Hory hrají v geografii a historii *Palestiny důležitou roli. Proto se v Písmu často připomínají. Nabízejí výhled – „vstup na vrchol Pisgy a rozhlédni se“ (Dt 3,27; sr. L 4,5). Jelikož příznivě ovlivňovaly srážky, staly se symbolem plodnosti (Dt 33,15; Jr 50,19; Mi 7,14), zdrojem pastvy (Ž 50,10) i lovištěm zvěře (1 Kr 26,20). Budovaly se na nich pohanské svatyně (1 Kr 18,17–46; Iz 14,13; 65,7; Ez 6,13). Díky své nepřístupnosti sloužily jako útočiště (Sd 6,2; 1 S 14,21n; Ž 68,15.22; Mt 24,16).

Hory jsou symbolem věčného trvání (Dt 33,15; Abk 3,6) a stálosti (Iz 54,10). Patří mezi první stvořené věci (Jb 15,7; Př 8,25), existují od pradávna (Ž 90,2) a svědčí o Stvořitelově moci (Ž 65,7) i velebnosti (Ž 68,17). Jsou místem teofanie, v přítomnosti Hospodina se taví, potácejí a rozplývají (Sd 5,5; Ž 97,5; Iz 63,64; Mi 1,4), třesou se při jeho soudech (Ž 18,7; Mi 6,1n). Hříšníci volají, aby je hory skryly před Boží tváří (Oz 10,8; L 23,30). Když se jich Bůh dotkne, vystupuje dým (Ž 104,32; 144,5). Také jásají nad blížícím se vykopením Izraele (Ž 98,8; Iz 44,23; 49,13; 55,12), poskakují k chvále Pánu (Ž 114,4,6) a mají být svědky Božího jednání s jeho lidem (Mi 6,2).

Hory také symbolizují těžké cesty života (Jr 13,16), překážky (Mt 21,21) a jiné obtíže (Za 4,7), které dokážou odstranit pouze ti, kdo mají velkou víru (Mt 17,20). J.M.H.

HORLIVOST V současném č. úzu nadšení pro určitou věc. Odpovídající hebr. a ř. výrazy v Bibli však mohou mít i negativní význam. Proto se *qānā'* (sloveso) a *qin'á* (podst. jméno) často překládají jako „závist“, „závidět“, „závistivý“ (Gn 26,14; Ž 37,1) nebo „žárlivý“, „žárlit“, „žárlivost“ (Gn 37,11; Jb 5,2; Př 14,30), ale i pozitivně jako „zanícení“ (2 S 21,2).

HOŘÍCÍ KEŘ

Někdy se objevuje slovní spojení „horlivost Hospodina zástupů“ (2 Kr 19,31; Iz 9,7; 37,32; sr. Iz 26,11; 63,15), které má vystihnout Hospodinův žárlivý zájem o Boží lid a jeho blaho. Jejich vztah k Bohu se dá přirovnat ke vztahu manželky k manželovi.

Podobně ř. termíny *zēloō* (sloveso) a *zēlos* (podst. jméno) v NZ mohou mít podle kontextu buď pozitivní, nebo negativní význam. EP proto někdy překládá „žárřit“ (Sk 7,9), „závist“ (Sk 5,17) a „nevraždit“ (Jk 4,2), jindy „usilovat“ (1 K 12,31) a „horlivě“ (Ga 4,17; 2 K 7,7). Žárlivost však může mít i kladný význam. V 2 K 11,2 Pavel „žárřivě“ (*zēloō*) střeží „Boží žárřivost“ (*zēlos*) ty, kdo se díky jeho službě obrátili ke Kristu. Zde neslo o lidskou žárřivost, sobeckou touhu vlastnit či o vlastní slávu, ale o žárřivost, kterou cítí ten, kdo miluje, ve vztahu k milovaným. O Boží žárřivosti se zde mluví proto, že ji vůči svému lidu pociťuje sám Hospodin, který je s ním v manželském svazku (sr. Ex 20,5; 34,14; Dt 5,9 atd.).

Jako *zēlōēs* = *zélóta je označován apoštol Šimon (L 6,15; Sk 1,13), jehož Mt 10,4 a Mk 3,18 nazývá Šimon Kananejský, kde ho *kananaiois* může být překladem aram. *qan'an* = zélóta. *Zēlōēs* se vyskytuje také v 1 K 14,12, kde Pavel nabádá své čtenáře, kteří horlivě usilují o projevy Ducha, aby se snažili (*zēteō*) vynikat v budování církve, tj. aby si uvědomili, že duchovní dary mají sloužit ke společnému prospěchu, nikoli k sobeckým účelům. Jinde EP interpretuje *zēlōēs* jako „nadšený“ (Sk 21,20), „plný horlivosti“ (Sk 22,3), „horlit“ (Ga 1,14; 1 Pt 3,13), „horlivý“ (Tt 2,14).

Sloveso *spūdazō* se překládá výrazem „snažit se“ (2 Pt 1,10,15; 3,14), ale také „horlivě usilovat“ (Ga 2,10), „usilovně hledět“ (Ef 4,3), „usilovně toužit“ (1 Te 2,17), „usilovat“ (2 Tm 2,15; Žd 4,11), „pospíšet si“ (2 Tm 4,9,21), „přijít hned“ (Tt 3,12). V 2 K 8,17,22 se vyskytuje příd. jméno *spūdaios* („v horlivosti“, „horlivý“) a příslovce *spūdaiois* – v L 7,4 („snažně“), Fp 2,28 („co nejdříve“), 2 Tm 1,17 („usilovně“), Tt 3,13 („pečlivě“). *Spūdē* překládá EP jako „horlivý“ (Ř 12,8), „horlivost“ (Ř 12,11; 2 K 8,7n; Žd 6,11), „horlivý zájem“ (2 K 8,16), „oddanost“ (2 K 7,12), „spěchat“ (Mk 6,25; L 1,39), „snaha“ (2 Pt 1,5).

BIBLIOGRAFIE. H.-C. Hahn, *NIDNIT* 3, str. 1166–1168; A. Stumpf, *TDNT* 2, str. 877–888; G. Harder, *TDNT* 7, str. 559–568. N.H.

HOŘÍCÍ KEŘ Mojžíš byl povolán za vysvoboditele Izraele v okamžiku, kdy uviděl zázrak – hořící keř, který oheň nespálil (Ex 3,3). Bible zaznamenává i další nadpřirozené úkazy, např. dýmající pec (Gn 15,17), oblakový a ohnivý sloup (Ex 13,21). Všechny tyto divy, tedy i hořící keř, máme chápat jako Boží projevy, a ne (jak se někteří domnívají) jako zjevení Izraele ve výhni utupení. Příběh začíná slovy, že se Mojžíšovi „ukázal Hospodinův *anděl“ (Ex 3,2). Hebr. výraz, přeložený „v ohni“, spíše znamená „jako v ohni“ nebo „v podobě“ ohně (v. 6). Mojžíš (v. 6) „se bál pohledět na Boha“; Dt 33,16 mluví o tom, „jenž přebývá v keři“. Předávané zjevení tedy lze shrnout třemi slovy: „živý“, „svatý“ a „vnitřní“. Plamen je soběstačný, hoří sám od sebe, takže keř nestráví. Symbolizuje Boží nedostupnou svatost (v. 5). Jde vlastně o první otevřené vyjádření Boží svatosti v Písmu. Plamen v keři vyhláše, že živý a svatý Bůh přebývá uvnitř, a zjevuje svrchovanou milost Hospodina, který, ač je

soběstačný, svobodně volí a zmocňuje své nástroje ke službě. Tak se hořící keř stává podobou zaslíbení Boží přítomnosti Mojžíšovi (v. 12) a skutečnými smlouvou s otci (Ex 2,24; 3,6; 6,5) i zjevení Hospodinova jména (v. 14) a svatého Zákona ze Sinaje.

BIBLIOGRAFIE. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, B. S. Childs, *Exodus*, 1974.

J.A.M.

HOSANNA Ř. forma hebr. výrazu, který zazníval při Ježíšově triumfálním vjezdu do Jeruzaléma (Mt 21,9,15; Mk 11,9; J 12,13). Hebr. termín se skládá z imperativu hiflu *hōšā'* = zachraň, po němž následuje příklonná částice naléhavé prosby *nā'*, která se někdy překládá „modlit se“: „snažně tě prosíme“. Ve SZ se vyskytuje pouze v delší imperativní formě *hōšī'ā nā'* v Ž 118,25, kde na něj navazují slova, citovaná již při popisu triumfálního vjezdu: „Požehnaný, jenž přichází v Hospodinově jménu.“ Ž 118 se užívalo v souvislosti se slavností stánků a v. 25 měl zvláštní význam jako pokyn k mávání ratolestmi (*lūlāb*); viz Mišna, *Sukkah* 3. 9; 4. 5. Podobné vyjadřování náboženského nadšení se ovšem neomezovalo jen na slavnosti stánků; 2 Mak 10,6n vypovídá, že zpěv žalmu a mávání ratolestmi byly též součástí slavení svátku posvěcení chrámu. Dá se předpokládat, že mávání palmovými ratolestmi a volání Hosanna na uvítání Ježíše spontánně vyjadřovaly náboženské veselí bez jakékoli přímé souvislosti s konkrétní slavností a bez prosebného významu původní věty v Ž 118.

J.B.Tr.

HOSTINA Výrazy, které EP překládá „hostina“ (někdy „hodování“, „popíjení“, „dům vína“, „pitky“), jsou *mišē* (např. Est 5,4n; Da 5,10), *šāṭā* (Est 7,1), *jajin* (Pis 2,4), a *potos* (1 Pt 4,3). Tyto termíny se předně týkají pití vína (doslova *potos*, 1 Pt). Ve SZ se motivu „hostiny“ užívá k zobrazení štěstí nadcházejícího mesiášského království (Iz 25,6; sr. Mt 8,11; L 14,15n). Zdá se, že i společné stolování kumránského společenství bylo rituální antipací mesiášské hostiny (sr. IQS 2). V NZ stojí takováto hostina v pozadí Večeře Páně, kdy Ježíš svým učedníkům řekl, že jídlo, o něž se spolu dělili, je předchutí pravé mesiášské slávy, která má přijít prostřednictvím jeho smrti (Mt 26,27–29; sr. L 22,29n; Zj 3,20; 19,9). s.s.s.

HOŠEA (hebr. *hōšēa*).

1. Původní Jozuovo jméno (Nu 13,8; sr. Dt 32,44), které mu změnil Hospodin (Nu 13,16).

2. Syn Azazjášův, jehož David ustanovil velitelem Efrajimovců (1 Pa 27,20).

3. Syn Eľův; dvacátý a poslední král S království Izraele. Zavrždil svého předchůdce Pekacha, a tak uchwátit jeho trůn (2 Kr 15,30). Panoval 9 let (2 Kr 17,1). Za Pekachovy vlády (kolem r. 733 př. Kr.) zabrať většinu Izraele Tiglat-pileser III., který tvrdil, že Hošeu na trůn dosadil jako vazala (*ANET*, str. 284). V očekávání pomoci od egyptského faraona Sóa přestal Hošea platit roční dávky, což vedlo k tažení Šalmanesera V. (r. 724 př. Kr.). Když jej Hošea požádal o mír, Šalmaneser ho uvěznil a postupně obsazoval zemi, až nakonec r. 722 dobyl Samař, čímž ukončil existenci S království (2 Kr 17,3–6). Hošea, o jehož smrti nemáme žádné záznamy, se zjevně snažil změ-

nit náboženskou politiku svých předchůdců, protože si za své panování vysloužil jen mírnější výtku (2 Kr 17,2).

4. Svědek smlouvy lidu s Hospodínem po návratu ze zajetí (Neh 10,24). D.W.B.

HOVĚŽÍ DOBYTEK Nomádi i zemědělci hodnotili své bohatství množstvím hovĚŽÍHO DOBYTKA, který vlastnili. Podle toho také regulovali počet obětovaných zvířat při bohoslužbách. Hebr. *b^hhēmā* = dobytek (jednotlivě nebo souhrnně) označuje větší domácí živočichy – sr. ř. *kiēnos*. Ř. úzus často zmiňuje mezka, hebr. občas. Množné číslo může (Jb 40,15; EP behemōt), ale nemusí (sr. Ž 49,13,21) znamenat „hrocha“. Šōr je vůl nebo kráva – vykrmený vůl byl symbolem přepychu (Př 15,17). *'olāpīm* (jen plurál) se užívá pro dobytek obecně. *B^e'ir* se běžně, ale ne výhradně vztahuje na zvířata nosící břemena. *Bāqār* představuje rodové jméno neschopné pluralizace, které často označuje „dobytek“ a většinou se spojuje s blíže určujícím slovem. *'ēgel* = tele nebo jalovice, *par* = býk a *pārā* = kráva. V Nu 19 se pod pojmem *pārā* myslí červenohnědá rituální jalovice, v J 4,12 spíše ovce nebo kozy. Hebr. *miqneh* (např. Gn 13,2) znamená předně bohatství nebo majetek, odvozené dobytek, jímž se měří bohatství starověkého V, sr. arab. *m'āl*, též hebr. *m'āl'kā*. *'anšē miqneh* jsou pastýři nebo nomádi.

BIBLIOGRAFIE. W. Bauder, C. Brown, *NIDNTT* 1, str. 113–119; J. Gess, R. Tuente, *NIDNTT* 2, str. 410–414; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970.

R.A.S.

HRDLO viz KRK

HRNCE MASA (hebr. *sīr*, pravděpodobně přejaté cizí slovo; sr. arab. *sīr* = velká nádoba na vodě a pozdější ř. *siras*). Velká nádoba vyrobená zpravidla z kovu, aby se mohla umístit nad oheň (Ex 16,3; Kaz 7,6, EP hrnec; 2 Kr 4,38, EP velký hrnec). Bible používá tento výraz symbolicky, když hovoří o Jeruzalému (Ez 11,3), v přirovnáních týkajících se lakoty (Ml 3,3) a obrazně pro rychlou pomstu (Ž 58,10). Hrnce se užívaly i ve svatyni (Ex 27,3; 2 Kr 25,14 atd.). Asi to byly hluboké bronzové kotle (někde překlad Jr 1,13). Sloužily také jako *umývadlo (Ž 108,10). Jejich tvar byl přizpůsoben k vyhlubování cisteren (2 S 3,26). (*HRNČÍŘ, *NÁDOBY) J.D.D.

HRNČÍŘ, HRNČÍŘSTVÍ Počátky hrnčářství se hypoteticky odvozují tak, že se hlinou obalený košík náhodně spálil a zjistilo se, že hliněný „zbytek“ lze používat (viz S. Cole, *The Neolithic Revolution*, 1959, str. 41). S hrnčářstvím se nejprve setkáváme v neolitické době na Blízkém východě. Až do vynalezení hrnčářského kruhu (*KOLO) koncem 4. tis. př. Kr. se všechny nádoby formovaly rukou, stejným způsobem, jak se vyrábějí velké nádoby v Palestině dodnes (G. M. Crowfoot, „Pots Ancient and Modern“, *PEQ* 64, 1932, str. 179–187). Příklady profesionálních dílen, které archeologové v Palestině objevili (např. v Lakíši [*PEQ* 70, 1938, str. 249, tab. XXV] a v Chirbet Kum-ránu [*RB* 63, 1956, str. 543, tab. XI]), ukazují, že hrnčář seděl na okraji malé prohlubně, v níž stály kruhy

(hebr. *'obnajim*). Většinou to byly dva kameny na sobě, kterými otáčel nohama. K vyhlazování, leštění, tvarování a zdobení povrchu nádob sloužily oblázky, škeble, úlomky kostí a střepey. Skutečnost, že hlína (hebr. *hōmer*; ř. *kerameus*) je zcela v moci hrnčáře (hebr. *jōšer*; ř. *pēlos*), ilustruje Hospodinovo jednání s lidmi (Jr 18,1–12; Ř 9,21). Viz R. H. Johnston, *BA* 37, 1974, str. 86–106.

I. Starověké hrnčářství.

Keramické výrobky se ve starověku běžně používaly, a proto je najdeme ve velkém množství na každém tehdejší sídlišti (sr. Jb 2,8). Pečlivý průzkum stratigrafických vztahů mezi úlomky nalezenými na jednom místě umožní rozeznat, které z nich patří mezi nejstarší a které mezi nejmladší (nejstarší obvykle leží nejhluběji a nejnovější nahoře). Srovnáním střepů z různých míst a vrstev získáváme představu o jejich dataci a o tom, v jakém jsou mezi sebou časovém vztahu (*ARCHEOLOGIE). Záznamy o nálezích z rozmanitých míst Palestiny umožňují popsat celou řadu forem, které pak lze datovat na základě dalších důkazů. Díky tomu se již dnes dá určit doba vzniku keramiky nalezené na určitém místě – a také stáří dané lokality. Stačí porovnat nalezenou keramiku s formami, jejichž dataci už archeologové stanovili. Je ale riskantní určovat datum přesněji než na 50 let pouze na základě objevené keramiky. Zmapujeme-li rozložení odlišných typů keramiky v rámci širší oblasti, značnou se odhalovat obchodní cesty i kulturní hranice.








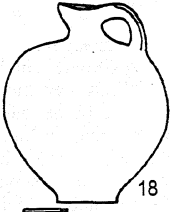


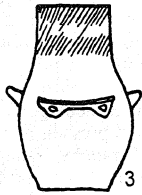



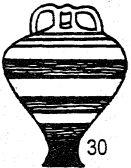

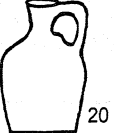

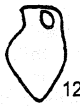

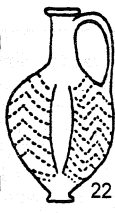









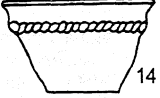





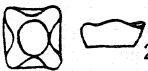

Následující stručný popis některých rysů keramiky nalezené v Palestině je třeba číst zároveň s tabulkou. Indexové číslo označuje počet různých předmětů daného typu.

Keramika neolitu se vyznačuje jednoduchými, zato rozmanitými tvary. Zdobila se leštěním, rytím nebo malováním; snad ve snaze napodobit košík nebo nádobu z kůže. Výrobky jsou dost hrubé, zpevněné nasekanou slámou. Podle kreseb z dalšího období (chalkolitu) lze usuzovat na kontakt se Sýrií a Mezopotámií. Začínají se objevovat nádoby s určitým zdobením okrajů a s římsovitým uchem. Typickými se staly kornoutkovité pohárky⁴ a velké sudovité nádoby s držadlem ve tvaru smyčky na obou stranách a s hrdlem uprostřed – jedná se pravděpodobně o máselnice, které napodobují originály z kůže². V Negebu se používal kaolín, jenž dával keramice typickou barvu („smetanové nádoby“).

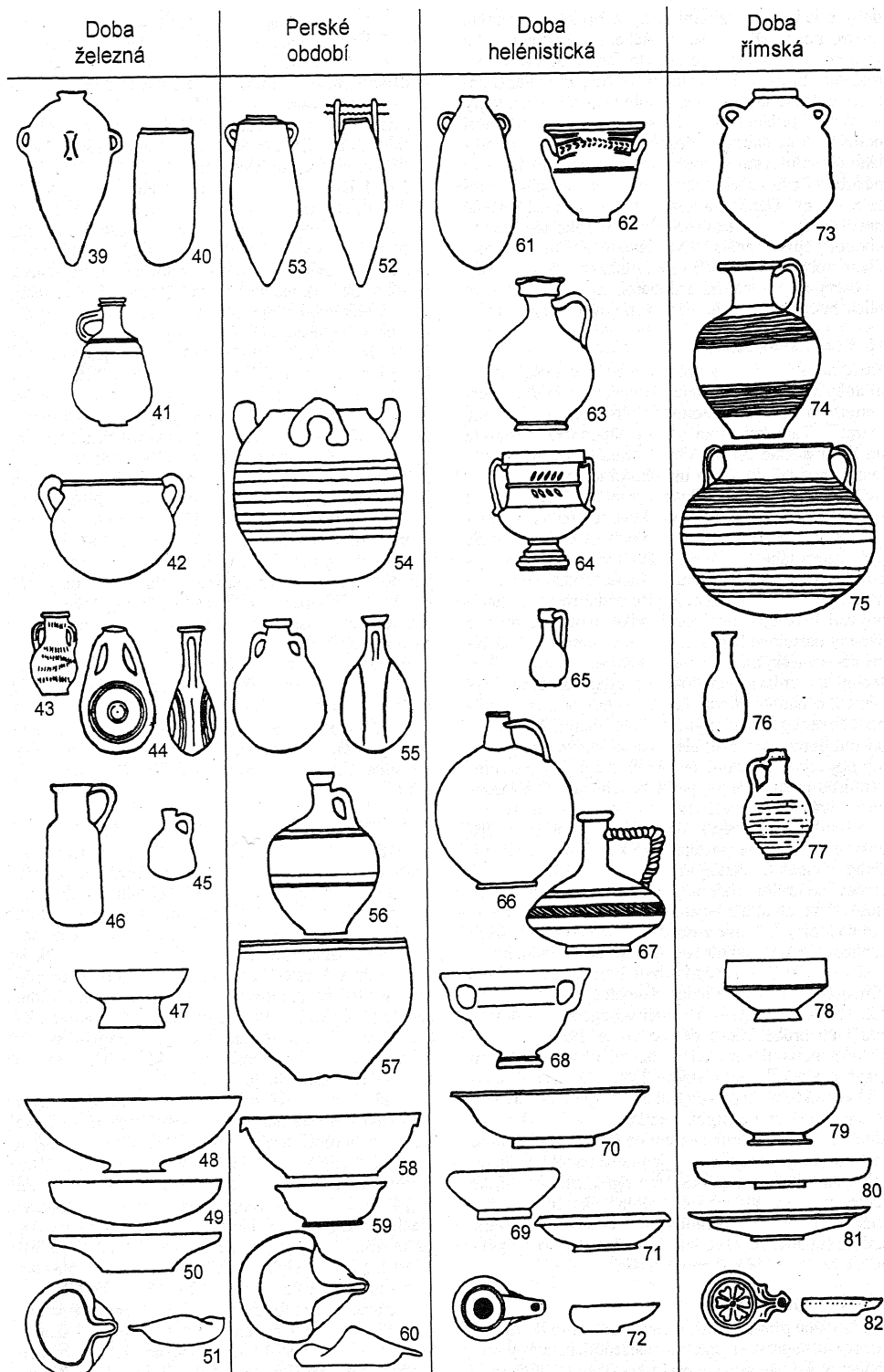
Raná doba bronzová se dá podle druhu keramiky rozdělit do tří etap. Pro nejstarší fázi jsou na J Palestině charakteristické nádoby kulovitého tvaru s načervenalými čarami, které se navzájem křížují a pokrývají celý povrch nádoby, zatímco na S⁹ je zpodobena širokými tahy tenké a silné vrstvy barvy. Nádoby s šedivou polevou snad imitovaly kámen¹⁴. Další typ představovala nádoba s hrdlem („čajová konvice“). Nádoby s římsovitými uchy, v této době běžné, se vyvážely do Egypta. Několik nádob z rané doby bronzové II archeologové objevili v eg. hrobkách I. dynastie. Za povšimnutí stojí především amfory s jedním uchem⁸ a červeně polevané nádoby. Migrace obyvatel z Anatólie přes Sýrii způsobila příliv keramiky s typicky černou a červenou polevou a s plastickými ozdobami (výrobky z Chirbet Keraku, doba raně bronzová III^{10,15}). Ta se také vedle domácích výrobků objevuje v eg. hrobkách období pyramid.

Keramiku střední doby bronzové poznamenal nástup nové civilizace. Pro první etapu jsou typické ná-

HRNČÍŘ, HRNČÍŘSTVÍ

Archeologické období	Neolit a chalkolit	Raná bronzovina	Střední bronzovina	Pozdní bronzovina
VELKÉ NÁDOBY Přibližně $\frac{1}{16}$ skutečné velikosti s výjimkou 62 ($\frac{1}{16}$), 17 a 39 ($\frac{1}{24}$), a 52 ($\frac{1}{32}$)			 	
DŽBÁNY A AMFORY Přibližně $\frac{1}{8}$ skutečné velikosti s výjimkou 63 ($\frac{1}{4}$), 28 a 29 ($\frac{1}{4}$)				 
DŽBÁNY A HRNCE Přibližně $\frac{1}{8}$ skutečné velikosti s výjimkou 9, 10 a 19 ($\frac{1}{16}$)		 		
LÁHVE Přibližně $\frac{1}{8}$ skutečné velikosti				
DŽBÁNKY Přibližně $\frac{1}{8}$ skutečné velikosti			 	 
POHÁRY Přibližně $\frac{1}{8}$ skutečné velikosti	 			 
MISKY A TALÍŘE Přibližně $\frac{1}{16}$ skutečné velikosti s výjimkou 6, 35, 36, 48, 49, 50 a 70 ($\frac{1}{4}$)		 	 	 
KAHANY Přibližně $\frac{1}{8}$ skutečné velikosti				

Tabulka ukazující vývoj v Palestině od neolitu do římské doby. Podrobnější informace viz HRNČÍŘ, HRNČÍŘSTVÍ, kde indexová čísla odkazují na některé kresby v tabulce.



HROB KRÁLŮ, HROB DAVIDŮV

doby s krátkými, úzkými hrdly a širokým, plochým dnem, např. džbány se zobáčkem a hřebenovitým vzorem²³. Je možné, že se tyto formy objevují díky rozšíření Emorejců. S jistotou lze říci, že nejlepší keramika druhé fáze souvisí s pohybem obyvatel, který vyvrcholil příchodem Hyksosů. To, že se hojně začal používat kotouč/kruh a dosahovalo se dokonale lesklého povrchu, vedlo k vítězství keramiky nad drahými nádobami z kovu a kamene, ačkoli ani ty nebyly zcela zavřeny. Džbány a amfory mají malé zakulacené nebo do špičky tvarované dno^{17,21}. Také se v tomto období poprvé začala užívat lampa²⁶. V místech osídlení archeologové našli velké množství džbánek černé barvy s vyrývanými ozdobami, naplněné pastelově bílou hnetenou hlínou, jež lze spojovat s Hyksosy²².

II. Pozdější styly

Ke konci střední doby bronzové a v první části pozdní doby bronzové I se objevují nádoby a misky s červenými a černými geometrickými vzory a obrazy zvířat²⁸. Tato keramika se pravděpodobně vyvážela na Kypř a snad do Kilikie. V druhé etapě se ve velkém množství dovážela mykénská keramika³⁰ (F. H. Stubbings, *Mycenaean Pottery from the Levant*, 1951) spolu s kyperským nádobím (kovové krátery a „misky na mléko“)^{33,37}. K novinkám této fáze³¹ patří „poutnická láhev“. Naprostý zlom v kultuře mezi dobou bronzovou a železnou (*ARCHEOLOGIE) se výrazně projevil i v keramice. Z přímorské roviny, kterou obývali Pelíšteji, přicházejí velké dvouché misky a džbány pastelové barvy, zdobené červenými a černými geometrickými vzory a stylizovanými ptáky^{36,29}. Jedná se o místní napodobení pozdějších forem mykénského nádobí. Keramika z hor je v některých případech zdegenerovaným pokračováním keramiky pozdní doby bronzové, ale také se objevují nové formy obyčejného nádobí a hrubých tvarů. Dobře osídlení jsou přisuzovány typické keramické zásobnice s krátkými „lmečkovitými okrají“ a s uchy.

V období království se již objevují pravidelnější tvary a výrobky se postupně zdokonalují. Hmčří začínají tihnout k hranatým tvarům⁴¹. Nádoby se při otáčení na kruhu většinou polévaly, ale ty nejjemnější jsou velice tenké a zdobené červenými pásy („samařské nádoby“)⁴⁸. Velké zásobnice³⁹ se často na uchách označovaly královskou pečeti se jménem jednoho ze čtyřech měst, pravděpodobně keramických dílen (Chebrón, Zif, Soko a jedno neurčené, *mmš*, sr. I Pa 4,23; *DOTT*, str. 219). Horníci v negebských dolech používali hrubé, ručně dlelané hmce. Perská a helénská keramika svědčí o rozvoji některých forem (např. amfory⁵²) pod řeckým vlivem. Dovážely se athénské nádoby s červenými a černými postavami. V této době se do hrobů nezřídka dávala úzká, podlouhlá láhev. Na hrubé keramice římského období se často objevují pruhy^{74,75}; nejjemnější nádobí se dováželo (např. italská a galská *terra sigillata*). Nabatejská centra v Zajordánii vyráběla jemná nádobí z hovězí kůže s červenými květinovými námety. Glazované nádobí (fajáns) se v bronzové době dováželo z Egypta, ale nikdy se běžně nepoužívalo.

III. Hebrejská jména

Není možné přiřadit hebr. názvy k určitému druhu keramiky s naprostou jistotou; následující návrhy vycházejí z J. L. Kelsa, *Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, BASOR, Dodatkové studie 5–6, 1948 (sr. PEQ 71, 1939, str. 76–90). Hebr. *'aggān* = velká mísa

(*POHÁR, ČÍŠE); *'āsūlū* = velká nádoba na olej s hubičkou (2 Kr 4,2); *baqbūq* = typický džbán s úzkým hrdlem z doby železné II (1 Kr 14,3; Jr 19,1.10); *gabā'a* = džber/konev (Jr 35,5), sr. *POHÁR, ČÍŠE; *dūd* = kulatý hrnc na vaření (1 S 2,14; Jb 41,20) (*KOŠ); *kad* = amfora, pravděpodobně velký džbán s uchy podobný kamenině (Gn 24,14nn; Sd 7,16nn); *kōs* (*POHÁR, ČÍŠE); *kijjōr* = keramická mísa (Za 12,6), z kovu (Ex 30,18; 1 Kr 7,20; 1 S 2,14; k 2 Pa 6,13 viz W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956); *kirajim* = hliněné prsteny (kroužky, na nichž stály nádoby s kulatým dnem (Lv 11,35); *maḥ'bat* = hliněná či kovová oválná plotýnka na pečení placek (Lv 2,5; Ez 4,3); *maršešet* = kotlík (Lv 2,7; 7,9); *maš-rēt* = kotlík nebo pánev (2 S 13,9); *miš'eret* = korýtko k zadělávání těsta; *nēbel* = velký džbán na víno (Iz 30,14; Jr 48,12; Pl 4,2) (*NÁDOBY); *šir* = jakýkoliv velký hrnc na vaření (2 Kr 4,38; Jb 41,31) (*HRNCE MASA); sr. *UMÝVADLO; *sap* = mísa (*POHÁR, ČÍŠE); *sēpel* = vzácný kotlík (Sd 5,25; 6,38); *paḳ* = džbánec (*NÁDOBY); *pārūr* = hrnc s rukojetí na zahřívání tekutin (Sd 6,19); *s'lōhīt* = hluboká mísa bez rukojetí (2 Kr 2,20; 21,13); *sāmīd* = mēlká mísa, která se používala jako poklička (Nu 19,15), *šappahat* = láhev nebo džbánec (1 S 26,11nn; 1 Kr 17,12nn; 19,6); *qallahat* = hrnc na vaření (1 S 2,14; Mi 3,3); ř. *modios* = nádoba o objemu asi 9 l (Mt 5,15); *nip̄tēr* = umývadlo, jež podle Bodmerova papýru II sloužilo k umývání nohou (J 13,5); *potērion* (*POHÁR, ČÍŠE); *trublion* = poměrně velká mísa (Mt 26,23); *fialē* = široká nádoba na masť (Zj 5,8).

BIBLIOGRAFIE. K. M. Kenyonová, *Archaeology in the Holy Land*, 1960; W. F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960; M. Burrows, *What Mean These Stones?*, 1941, str. 159–171; R. B. K. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land*, 1969; P. W. a N. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology, 200 B.C.–A.D. 70*, 1961. A.R.M.

HROB KRÁLŮ, HROB DAVIDŮV Bible naznačuje, že izraelscí králové byli pohřbíváni na zvláštním pozemku u Jeruzaléma. Výrazy jako „hroby králů izraelských“ (2 Pa 28,27), „hroby Davidovy“ (Neh 3,16), „hroby Davidovy“ (2 Pa 32,33) konkrétně ukazují na královské hroby judských vládců z Davida rodu v Městě Davidově. Tyto hroby se nacházely v blízkosti královské zahrady a umělé vodní nádrže (1 Kr 2,10; 2 Pa 21,20; Neh 3,15n). Když Nehemjáš stavěl jeruzalémské hradby, jedna jeho skupina pracovala „naproti hrobům Davidovým“, nedaleko od „umělé vodní nádrže“ (Neh 3,15n).

Většina panovníků od Davida po Chizkijáše byla pohřbena v Městě Davidově, i když někteří měli své vlastní soukromé hroby, např. Asa (2 Pa 16,14) a snad i Chizkijáš (2 Pa 32,33), Menáš (2 Kr 21,18), Amón (2 Kr 21,26) a Jósijáš (2 Kr 23,30; 2 Pa 35,24). Několik králů zemřelo za hranicemi Palestiny: Joáchaz v Egyptě, Jójakín a Sidkijáš v Babylóně. Jójakín zřejmě nebyl pohřben vůbec (Jr 22,19) a Jóramovi, Joášovi, Uzijášovi a Achazovi byl královský hrob odepřen (2 Pa 21,20; 24,25; 26,23; 28,27).

O existenci těchto hrobů v Městě Davidově se hovořilo až do doby po babylónském zajetí. Josephus zapsal, že je zrušeno hasmonéjský král Jóchanan Hyrkános a také Herodes (*Ant.* 13. 249; 16. 179).

I v NZ se na Davidův hrob pamatovalo (Sk 2,29) a Josephus (*BJ*, 5. 147) hovořil o třetí zdi, jež vedla

kolem jeskyní sloužících jako hroby králů. Tabulka s nápisem, kterou našel E. Sukenik, uvádí, že kosti krále Uziášše byly přeneseny na vrchol Olivové hory.

Přesné umístění těchto hrobů dnes neznáme. Pomníky v Kidrónském údolí svou architekturou a epigrafii odpovídají až době Heroda Velikého.

Výraz „Město Davidovo“, v jehož blízkosti se hroby nacházely, neoznačuje celý Jeruzalém, nýbrž pouze síjónskou pevnost. Důkazy o poloze Města Davidova ukazují na výběžek na J mezi Sýrařským a Kidrónským údolím, později známý jako Ofel, který se tyčí nad zahradami a vodními nádržemi. V této oblasti se ve skále našly dlouhé vodovodní tunely, jež mohly sloužit jako pohřebišť králů z Davidova rodu. Toto místo však bylo pravděpodobně během Bar-Kochbova povstání (135 po Kr.) znesváčeno a zničeno a na jeho přesnou polohu se zapomnělo.

V průběhu staletí vznikaly další teorie. Podle jedné téměř 1 000 let staré a všeobecně rozšířené tradice se Davidův hrob nacházel na Z kopci na místě, které se nyní nazývá hora Sijón. Tuto tradici přejali židé, muslimové i křesťané. Benjamin Tudelský (asi 1173 po Kr.) prohlásil, že Davidův hrob byl objeven záračným způsobem při opravě kostela na hoře Sijón. Na toto místo se dodnes konají poutě, ale pro jeho pravost mnoho důkazů nehoví.

Tzv. „hroby králů judských“ na S od dnešní hradby označují hrob Heleny, královny Adiabene, území v Horní Mezopotámii, o němž se zmiňuje Josephus (*Ant.* 20. 17, 35).

BIBLIOGRAFIE. S. Krauss, „The Sepulchres of the Davidic Dynasty“, *PEQ* 1947, str. 102–112; S. Yeivin, „The Sepulchres of the Kings of the House of David“, *JNES* 7, 1948, str. 30–45. J.A.T.

HROM K hromobití docházelo nejčastěji během zimního období. Působivý obraz bouře nacházíme v Jb 37 a Ž 29. I těch několik málo letních přeháněk zpravidla doprovázelo hromobití (např. 1 S 12,17). Jeho zvukový efekt např. potřhl Samuelovo varovné poselství Izraelcům, kteří chtěli mít krále. V příběhu z 2 Kr 3,4–27 „se země naplnila vodou“, což pravděpodobně nastalo v důsledku pouštní bouře na rovině V od zeredského údolí. V dalším vojenském střetnutí bouře rozhodla o výsledku bitvy mezi Izraelem a Peleštejci (1 S 7,10).

Hrom je často spojován s Božím hlasem a mluví se o něm jako o hlasu v Ž 77,18; 104,7. Hlas Boha Stvořitele, který přikázal vodám, aby se vrátily na své místo (Gn 1,9), Písmo také ztotožňuje s hromem (Ž 104,7). Hrom doprovázel předání Zákona na Sínaji (Ex 19,16; 20,18) a hlas z nebe, jenž odpovídal Kristu (J 12,28n), považovali přítomní za buráčení hromu. O hlasech znějících jako hřmění hromu se mluví ve Zjevení (Zj 6,1; 14,2; 19,6) a Jan dokonce chtěl slova hřmění zapsat (Zj 10,3n). (*EGYPTSKÉ RÁNY) J.M.H.

HROZNOVÝ ÚVAL Domov Delíly (Sd 16,4). Téměř určitě jde o Vádí al-Sarar, široké údolí ležící mezi Jeruzalémem (začíná asi 20 km od něho) a Středozemním mořem. Je jisté, že vždy poskytovalo pohodlnou cestu do vnitrozemí (dnes tudy vede železnice). Nedaleko údolí se nachází zřícenina nazývaná Chirbet Surik, která si zachovala biblické jméno. Eusebius a Jeroným určili polohu Hroznového úvalu shodně.

D.F.P.

HRY

I. Ve Starém zákoně

1. Sport

Hebrejové většinou neměli čas ani ohotu sportovat, stejně jako jejich ostatní blízkovýchodní sousedé. Se sportem začali helénističtí Židé v době Antiocha Epifana (1 Mak 1,10–14; Jos., *Ant.* 15. 268) a podporoval jej i velekněz Jáson (2 Mak 4,4–17). V té době byla řecká záliba ve sportu považována za bezbožnost. Navzdory absenci explicitních zmínek lze jen těžko předpokládat, že by lidé neběhali, neházeli nebo nelovili i tehdy, kdy to nebylo nezbytně nutné. Lidé v Palestině podobně jako Babylóňané a Egypťané rádi soutěžili ve vzprání a zápase. Jákobův dlouhý boj s andělem může svědčit jak o praktických dovednostech v této oblasti, tak o znalosti pravidel vylučujících chvat pod pás (Gn 32,24–26). Výraz „hlava nehlava“ (EP), „na hnátích i na bedrách“ (KP) v Sd 15,8 snad představoval zápasnický termín, něco jako dnešní hák při boxu. Někteří se domnívají, že bojové hry mezi dvěma skupinami v Gibeón nejdříve začaly utkáním v zápase (2 S 2,14), kdy se člověk snažil uchopit soupeře v pase. Lukostřelba mohla být jednak hrou, při níž se trefovalo do pevných značek (1 S 20,20; Jb 16,12; Pl 3,12), jak ukazují asyrské reliéfy, jednak válečným uměním.

2. Hazardní hry

Na mnoha místech, např. v Tell el-'Adždzúlu a v Bétšemeši, se našly desky s herními plány. Vyráběly se ze slonoviny (Megiddo, asi 1350–1150 př. Kr.), z kamene (Gezer, asi 1200 př. Kr.) nebo ze dřeva. Některé měly tvar člověka nebo houslí s otvory na kolíčky pro hru „55 důlků“, které holdovali především v Egyptě a Mezopotámii. Dáma se hrála na desce s dvaceti nebo třiceti čtverci z kamene, hlíny, ebenu či slonoviny. Některé byly vyzdu opatřeny prohlubní, kam se odkládaly hrací figurky. Na rozdíl od dnešního pojetí této hry se pohyb figurek určoval hodem kostkou (jeden exemplář ze 17. stol. př. Kr. objevili v Tell Beit Mirsimu), kústkami nebo tyčinkami. Archeologové našli také pyramidové nebo kónické hrací plochy a počítadla, v Lakíši dokonce figurky k halmě. Čínské šachy znali v Élamu a Babylónii od 3. tis. př. Kr. a je docela možné, že se hrály i v Palestině. V *Uru, Nive a Tell Chalařu (Sýrie, 8. stol.) při vykopávkách narazili na různé neobvyklé hry, jejichž pravidla nám zůstávají utajena. Hebrejové i jejich sousedé považovali metání losem (*pár*; *VĚSTĚNÍ) za způsob, jak zjistit Boží vůli. Náboženský význam měly také některé stolní hry.

3. Dětské hry

Děti si hrály na ulicích (Za 8,5) a napodobovaly dospělé v jejich každodenním životě nebo při svatbách a pohřbech. Chlapci možná podle různých maleb napodobovali egyptské týmové hry a jakýsi druh přetahované, zatímco dívky rády žonglovaly nebo hrály míčové hry včetně chytání, kdy spolu soupeřila družstva složená z dvojic dětí, přičemž jedno sedělo druhému za krkem. Našly se míče potažené kůží, písťalky, fehtáčky, nádobičko, vozíky a zvířátka (některá na kolečkách), což svědčí o neměnicím se zájmu dětí o hračky. Je nepravděpodobné, že by všechny nalezené praky sloužily pouze jako užitečné a účelné pro-

HŘEB

středky k plašení ptáků nebo ochraně stáda před zaběhnutím. Neexistují žádné důkazy, že by figuríny a sošky s pohyblivými klouby, jež archeologové při vykopávkách objevili na mnoha místech, byly panenky. Spíše se jedná o kultické předměty. Lidé různého věku se bavili pantomimou, skákáním přes švihadlo a hrou s obruči a s káčou.

4. Zábava

Nejběžnější formou relaxace bylo hodování, zpěv a hlavně tanec. Příležitost se k tomu našla jednak při každé rodinné oslavě (Jr 31,4) včetně vinobraní (Sd 9,27; 21,21), jednak při veřejných nebo státních slavnostech – při korunovaci nového krále (1 Kr 1,40), oslavě vítězství (Ex 15,20; Sd 11,34; 1 S 18,6). Vysoce se cenilo umění vyprávět příběhy a dávat hádanky (Sd 14,12; Ez 17,2; 1 Kr 10,1). (*TANEC)

BIBLIOGRAFIE. H. J. C. Murray, *A History of Board Games other than Chess*, 1952; P. Montet, *Everyday life in Egypt*, 1958; *Iraq* 1, 1935, str. 45–50; 4, 1938, str. 11nn; 8, 1946, str. 166nn; ANEP, 1976, str. 212–219 (ilustrace); E. W. Heaton, *Everyday Life in OT Times*, 1956, str. 91–92. D.J.W.

II. V Novém zákoně

S výjimkou nejasného odkazu na dětskou hru (Mt 11,16n) a možné narážky na vozatajské závody (Fp 3,13n) se v NZ zmínek o hrách vždy jedná o řecké atletické soutěže. 1 Mak 1,10–14 a 2 Mak 4,13n svědčí o helénistické orientaci autorů, kteří v tomto předmětu nacházeli vhodnou metaforu. Tyto slavnosti měly náboženský původ i zabarvení, podporovaly kážeň, umění, zdraví a fair play a nepostrádaly ani diplomatický význam (viz Lysias, 33). Dochované Pindarovy ódy ukazují, jakých poct se dočkali vítězové pythijských, nemejských, isthmijských, a především olympijských her.

Metaforu v epistolách čerpají především z běžec-
kých závodů a soutěží vozatajů.

V 1 K 9,24–27 upozorňuje Pavel na tvrdý trénink atletů (toto přirovnání použil též Epiktétos). Atlet nemyslí jenom na bezprostřední ocenění, na věnec z divoké olivy, petržele, borovice nebo vavřínu, ale na odměnu pozdější. 1 křesťan má běžet tak, aby získal cenu. Jeho odměnou je však „věnec nepomíjitelný“ (sr. 2 Tm 2,5; 4,8; 1 Pt 1,4; 5,4). V 1 K 9,26 nacházíme zmínku o boxerském klání. Při této soutěži měli závodníci ruce a nohy ovázané okovanou kůží. Rána mohla způsobit vážné zranění, takže se každý raději snažil protivníkovým úderům vyhnout než je krýt (proto výraz „dávat rány do prázdná“). Pavel začal líčením vítězství a končí obrazem prohry. Vidí sám sebe jako posla volajícího druhé k utkání, ale sám se ze soutěže diskvalifikuje. Metaforu z oblasti her měly pro čtenáře tohoto dopisu mimořádný význam, protože isthmijské hry byly korintským svátkem.

V Ga 2,2; 5,7; Fp 2,16; Žd 12,1n se píše o běžec-
kých závodcích, kdy sportovci měli na sobě minimum oblečení. „Všecka přítěž“ pravděpodobně znamená váhu, kterou soutěžící shodil během přípravného tréninku, aby se dostal „do formy“. „Obklíčující nás hříchy“ (KP) ještě jasněji odkazuje na oblečení. „Ob-
lak“ je obvyklá metafora pro zástup lidí. Naznačuje, že běžec vidí diváky rozmazané, poněvadž své oči upírá k cíli.

Fp 3,13n se pravděpodobně vztahuje na závody vozatajů. Oblíbili si je zejména Řekové a zmiňuje se o nich již Homér a Sofokles. O svátcích představova-

ly velkolepou podívanou. V době, kdy psal apoštol Pavel, byly obzvláště v módě mezi Římany a Filipy představovaly jednu z římských kolonií. Verše můžeme přeložit takto: „Nemyslím si, že bych už zvítězil, ale dělám jedno: zapomínám na věci za mnou a sahám po tom, co je přede mnou. Běžím k cíli, abych získal cenu, kterou je Boží povolání v Kristu Ježíši.“ Pavel líčí sám sebe jakoby v lehkém voze taženém koňským sprežením. Naklání se přes tyč, o níž si závodník opírá kolena, a s otěžemi kolem těla se nahýbá nad koně a popouští jim uzdu. V takové poloze by se ohlédnutí za tím, „co je za mnou“, mohlo stát osudným. E.M.B.

HŘEB

1. Slovo *masmēr* označuje železný (1 Pa 22,3; EP skoba) nebo zlatý hřebík (2 Pa 3,9), který se zatloukal do zdi (Kaz 12,11) nebo se používal k upevnování model (Iz 41,7; Jr 10,4). Hřebíky se v Palestině našly na mnoha místech, včetně starověkého přístavního města Tell Abú Chavam u hory Karmel.

2. V NZ době byly oběti ke *kříži připěvňovány hřeby, jež se jim zatloukaly do nohou a do rukou (ř. *hēlos*, J 20,25). J.A.T.

HŘÍCH

I. Terminologie

Bible je kniha, jejímž hlavním tématem je lidský hřích a spasení z Boží milosti, a proto vyjadřuje ideu hříchu ve SZ i v NZ celou řadou výrazů.

V hebr. existují čtyři stěžejní kořeny s tímto významem, z nichž nejběžnější je *ḥt'*. Spolu se svými odvozeninami evokuje základní představu „nezasaňnutí“ nebo „minutí se cíle“ (sr. Sd 20,16, kde se tento výraz netýká morálky). Většinou se objevuje tam, kde dojde k vybočení z norem v oblasti morálky a víry, ať už ve vztahu k člověku (Gn 20,9) nebo k Bohu (Pl 5,7). Podstatného jména *ḥattā'ūt* se užívá často jako speciálního pojmu pro obětování za hřích (Lv 4, *passim*). Tento kořen nenaznačuje vnitřní motivaci špatného jednání, ale soustřeďuje se spíše na jeho formální stránku – odchýlení se od morální normy, většinou Zákona nebo Boží vůle (Ex 20,8; Oz 13,2 atd.). Kořen *pš'* se týká jednání, jež porušuje vztah, tj. „vzpou-
ry“. Vyskytuje se v neteologickém významu, např. v souvislosti s odpadnutím Izraele od domu Davidova (1 Kr 12,19). Představuje snad nehlubší SZ výraz pro označení hříchu, neboť odráží skutečnost, že hřích je projevem vzpory proti Bohu a neposlušnosti vůči jeho svatě vládě (Iz 1,28; 1 Kr 8,50 atd.). Kořen *'wh* = překroucení nebo rozvrácení (Iz 24,1; Pl 3,9). Pokud se užívá ve vztahu k hříchu, odráží představu, že hřích je úmyslné konání zla, „páchání nepravosti“ (Da 9,5; 2 S 24,17). Vyskytuje se v náboženských kontextech, zejména v jmenné formě *'āwōn*, která zdůrazňuje myšlenku viny, jež vzniká záměrným činěním zlého (Gn 44,16; Jr 2,22). Může se také týkat trestu, který s sebou hřích nese (Gn 4,13; Iz 53,11). *šāgāh* má ve svém základu myšlenku odchýlení se od správné cesty (Ez 34,6). Označuje hřích, který vzniká z nevědomostí, „pochybení“ (1 S 26,21; Jb 6,24). Často se objevuje v souvislosti s kultem; jako neúmyslný hřích proti pravidlům obřadu (Lv 4,2). Dalšími termíny jsou *rāša'* = být svévolný, jednat svévolně (2 S 22,22; Neh 9,33) a *'amal* = škoda způsobená druhým (Př

24,2; Abk 1,13).

Základní NZ termín je *hamartia* (a slova příbuzná), ekvivalent *hř.* V klasické ř. se ho užívá v případě, když někdo minul cíl nebo zvolil nesprávnou cestu. Jedná se o obecně ř. označení hříchu jako konkrétního špatného jednání, porušení Božího zákona (J 8,46; Jk 1,15; 1 J 1,8). V Ř 5–8 Pavel tento výraz zosobňuje jako princip, jenž ovládá lidský život (sr. 5,12; 6,12,14; 7,17,20; 8,2). *Parapátoma* se vyskytuje v klasických textech, kde označuje chybu v měření nebo hrubý omyl. V NZ nabývá silnější morální konotace jako špatný čin nebo přestupek (sr. „mrtvi pro...“, Ef 2,1; Mt 6,14n). Podobně je odvozeno *parabasis* = přestoupení, překročení normy (Ř 4,15; Žd 2,2). Snad nejsilnější výraz představuje termín *asebeia* a v LXX se jím obvykle překládá *př.* Označuje aktivní bezbožnost (Ř 1,18; 2 Tm 2,16). Další pojem je *anomia* = bezuzdnost, pohrdání Zákonem (Mt 7,23; 2 K 6,14). *Kakia* a *ponéria* představují obecné výrazy, jež vyjadřují morální nebo duchovní zkaženost (Sk 8,22; Ř 1,29; L 11,39; Ef 6,12). Poslední z těchto příkladů naznačuje souvislost se satanem, tím zlým, *ho ponēros* (Mt 13,19; 1 J 3,12). Hlavní klasický pojem *adikia* označuje křivdu vůči bližnímu. V EP se překládá jako „nespravedlnost“ (Ř 9,14; L 18,6; 2 Tm 2,19), „nepravost“ (J 7,18; Ř 2,8). V 1 J má stejný význam *hamartia* (3,4; 5,17). Podobný smysl mají další dvě slova: *enochos*, právnícký termín znamenající „vinen“ (Mk 3,29; 1 K 11,27), a *ofeilēma* = dluh (Mt 6,12).

Definici hříchu však nelze odvodit jednoduše z biblických výrazů, které ho označují. Nejcharakterističtější rysem hříchu ve všech jeho aspektech je, že směřuje proti Bohu (sr. Ž 51,6; Ř 8,7). Jakékoli pojetí hříchu, které s tím nepočítá, se odchyluje od biblického podání. Běžná představa, že hřích = sobectví, prozrazuje nesprávné hodnocení jeho povahy a závažnosti. Ve své podstatě hřích míří proti Bohu a již samo toto hledisko vysvětluje odlišnost jeho podoby a projevů. Znesvěcuje to, co požaduje Boží sláva, a proto je vlastně popřením Boha.

II. Původ

Hřích ve vesmíru existoval již před pádem Adama a Evy (Gn 3,1n; sr. J 8,44; 2 Pt 2,4; 1 J 3,8; Ju 6). Původem zla ve vesmíru se však Písmo přímo nezabývá, spíše se zaměřuje na hřích a jeho původ v lidském životě (1 Tm 2,14; Jk 1,13n). Skutečná síla ďábelského pokušení v popisu pádu prvních lidí (Gn 3) spočívala v listivém předpokladu, že člověk by si přál být roven svému Tvůrci („budete jako Bůh...“, Gn 3,5). Satanův útok byl namířen proti Boží bezúhonnosti, pravdomluvnosti a láskyplné péči a spočíval v tom, že sváděl člověka k svévolné a rouhavé vzpouře proti jeho pravému Pánu. V tomto činu se člověk snažil dosáhnout rovnosti s Bohem (sr. Fp 2,6) a stát se na něm nezávislým, čímž v podstatě zpochybňoval samotnou povahu a řád existence, podle něhož žil jako stvoření odkázané zcela na milost a péči svého Stvořitele. „Hřích člověka spočívá v jeho nároku být Bohem“ (Niebuhr). Dále tímto aktem člověk odmítá Hospodina uctívat a s láskou vyvyšovat, což by měla být vždy jeho správná reakce na Boží velikost a milost, a místo toho vzdal poctu Božím nepřítelem a svým vlastním nečistým ambicím.

Proto podle Gn 3 musíme původ hříchu hledat spíše ve vnitřní tendenci popřít Boha, jehož bezprostředním vyjádřením byl právě čin neposlušnosti, než ve zjevném jednání (2,17 a 3,6). O otázce, zda Adam

a Eva mohli být vystaveni pokušení, kdyby byli hřích neznali již předtím, Písmo nikterak obsáhle nehovoří. Avšak v osobě Ježíše Krista nacházíme svědectví o Člověku, který nezhešil, a přesto „na sobě zakusil všechna pokušení jako my“ (Žd 4,15; sr. Mt 4,3n; Žd 2,17n; 5,7n; 1 Pt 1,19; 2,22n). V konečném důsledku je původ *zla součástí „nepravosti“, která „již působí, ale jen skrytě“ (2 Te 2,7). Důvodem, proč se k této otázce Bible více méně nevyjadřuje, je skutečnost že „rozumově vysvětlení“ původu hříchu by nutně odvedlo naši pozornost od téžisti Písma, a sice vyznání své vlastní viny (sr. G. C. Berkouwer, *Sin*, 1971, k. 1). Konečně hřích v podstatě nelze „poznat“ objektivně, hřích „se postuluje sám“ (S. Kierkegaard).

III. Důsledky

Hřích Adama a Evy nebyl izolovanou událostí. Vyplynuly z něho důsledky, které ovlivnily nejen je samotné, ale i jejich potomstvo a vůbec celý svět.

1. Postoj člověka k Bohu

U Adama a Evy došlo ke změně postoje k Bohu: „I ukryli se člověk a jeho žena před Hospodinem Bohem uprostřed stromů v zahradě“ (Gn 3,8; sr. v. 7). Byli stvořeni pro život v Boží přítomnosti a obecenství s ním, nyní se setkání s Bohem děsili (sr. J 3,20). Ovládly je pocity *hanby a strachu (sr. Gn 2,25; 3,7,10), což svědčilo o zlomu, k němuž došlo.

2. Boží postoj k člověku

Změnil se nejen postoj člověka k Bohu, ale také postoj Boha k člověku. Lze to vidět na pokárání, odsouzení, prokletí a vyhánění ze zahrady. Hřích je jednostranný, ale jeho důsledky už nikoli. Nutně vzbuzuje Boží hněv a nelibost, neboť odporuje tomu, kým Bůh je. Bůh nemůže hřích tolerovat, protože by tím sám sebe nemžáčil. Nemůže popřít sám sebe.

3. Důsledky pro lidstvo

Světové dějiny poskytují dlouhý seznam hříchů (Gn 4,8.19.23n; 6,2n.5). Tento sled nepravostí vyústil v doslovnou zkázu lidstva (Gn 6,7.13; 7,21–24). Pád člověka má trvalé následky nejen pro Adama a Evu, ale pro všechny jejich potomky. Na hřích se podílí celé lidstvo stejnou měrou.

4. Důsledky pro stvoření

Následky pádu zasahují i hmotný svět. „Kvůli tobě nechť je země prokleta“ (Gn 3,17; sr. Ř 8,20). Člověk představuje vrchol Boží tvůrčí činnosti. Hospodin jej stvořil, aby byl jeho obrazem, a ustavňoval ho svým zástupcem na zemi (Gn 1,26). Katastrofa pádu člověka přivodila prokletí toho, nad čím měl panovat. K hříchu došlo v oblasti lidského ducha, ale jeho vliv se projevil na veškerém stvoření.

5. Objevila se smrt

*Smrt je ztělesněním trestu za hřích. Zákaz v Eden provázelo varování před smrtí (Gn 2,17), která je přímým vyjádřením Boží kletby nad hříšným člověkem (Gn 3,19). Dochází při ní k separaci jednotlivých částí bytí člověka, což vlastně znázorňuje princip smrti jako oddělení, které je ve své nejzazší podobě vyjádřeno oddělením od Boha (Gn 3,23n). Kvůli hříchu je pro člověka smrt spojena se strachem a hrůzou (L 12,5; Žd 2,15).

IV. Přisouzení viny

První hřích Adama měl zásadní význam pro celé lidstvo (Ř 5,12,14–19; 1 K 15,22). Neustále se zdůrazňuje, že jediné provinění jednoho člověka přineslo odsouzení a smrt celému lidstvu. Hřích je zde označován jako „Adamovo provinění“, „neposlušnost jednoho“, „provinění toho jediného“ a očividně se tím míní první Adamovo přestoupení. Z toho důvodu se věta „protože všichni zhrěšili“ v Ř 5,12 týká hřichu všech kvůli Adamovu hřichu. Nemůže se vztahovat na skutečné hřichy všech lidí, tím méně pak na dědičnou zkaženost každého z nás, neboť Ř 5,12 jasně říká, proč „smrt zasáhla všechny“, a v následujících verších se výraz „Adamovo provinění“ (v. 17) uvádí jako příčina, pro kterou všude ve světě panuje smrt. Kdyby zde nešlo o týž hřích, Pavel by o stejném obsahu ve stejném kontextu tvrdil dvě různé věci. Jediným vysvětlením těchto dvou podob tvrzení je, že všichni zhrěšili v Adamovu hřichu. Stejný závěr lze odvodit z věty, že „v Adamovi všichni umírají“ v 1 K 15,22. Pokud v Adamovi všichni umírají, pak proto, že v Adamovi všichni zhrěšili.

Podle Písma představuje druh sounáležitosti s Adamem, již se objasňuje podíl všech na Adamově hřichu, týž druh solidárnosti, kterou Kristus podpirá ty, kdo jsou s ním spojeni. Paralela mezi Adamem a Kristem v Ř 5,12–19 a 1 K 15,22,45–49 naznačuje v obou případech stejný typ vztahu a v případě Adama a jeho potomstva není třeba předpokládat nic jiného než to, co vidíme na Kristu a jeho lidu. V Kristově případě jde o nejvyššího zástupce, což úplně stačí k vysvětlení, proč mají všichni lidé podíl na Adamově hřichu. Říci, že Adamův hřích je přisouzen všem, znamená totiž jako konstatovat, že na jeho hřichu se všichni podíleli tím, že Adam byl jejich nejvyšším zástupcem.

Z uvedených biblických textů vyplývá, že k připsání Adamova hřichu došlo okamžitě, zatímco odsuzující rozsudek, který byl vynesen nad Adamem a v něm i nad celým lidstvem, vidí Písmo tak, že jeho spravedlivost a adekvátnost potvrzuje každý člověk svým morálním životem. Fakt, že „všichni zhrěšili“ (Ř 3,23), jasně dokazují jednotlivé případy konkrétních zjevných hřichů Židů a pohanů (Ř 1,18–3,8), a to ještě dříve, než se Pavel vůbec zmiňuje o přisouzení hřichu v Adamovi. V podobném duchu Bible vždy spojuje při posledním Božím soudu člověka s jeho „skutky“, které nedosahují Božích měřítek (sr. Mt 7,21–27; 13,41; 25,31–46; L 3,9; Ř 2,5–10; Zj 20,11–14).

Odmítnutí tohoto učení prozrazuje nejen nepřijetí důkazů z jednotlivých biblických textů, ale též nepochopení souvislosti mezi principem, který nás poutá k Adamovi, a principem Božího spasitelného jednání. Paralela mezi Adamem jako prvním člověkem a Kristem jako posledním Adamem ukazuje, že spasení v Kristu je založeno na téže zásadě, podle níž jsme se stali hříšníky a dědici smrti. Dějiny lidstva jsou v konečném důsledku zařazeny do dvou celků: odsouzení-smrt a spravedlnost-ospravedlnění-život. První z nich vzniká díky našemu spojení s Adamem, druhý z našeho spojení s Kristem. V těchto dvou sférách se pohybujeme a žijeme. Boží vedení lidí je nasměrováno z hlediska těchto vztahů. Nepočítáme-li s Adamem, nemůžeme správně pochopit Krista. Všichni, kdo umírají, umírají v Adamovi, a všichni, kdo dostávají život, jej dostávají v Kristu.

V. Porušenost

Hřích nikdy nepředstavuje jen dobrovolný skutek provinění. Každé rozhodnutí pochází z něčeho, co tkví hlouběji než volba sama. Hříšný čin je projevem hříšného srdce (sr. Mk 7,20–23; Př 4,23; 23,7), tj. vyplývá ze zkaženosti mysli, povahy a vůle. Jak jsme již viděli, platilo to nejen o prvním hřichu, ale o všech dalších až dodnes. Příslušnost k dědicům Adamova hřichu s sebou proto musí nést podíl na zkaženosti, bez čehož by Adamův hřích neměl smysl a přisouzení tohoto hřichu by bylo neuskutečnitelnou abstrakcí. Pavel prohlašuje, že „neposlušností jednoho člověka se mnozí stali hříšníky“ (Ř 5,19). S hříchem spojená porušenost, s níž všichni lidé přicházejí na svět, je z tohoto důvodu přímým důsledkem našeho podílu na Adamově hřichu. Jako jednotlivci se rodíme přirozeným procesem plození a nemůžeme existovat, aniž by se nám Adamův hřích nepřičítal. Proto žalmista vyznává: „Ano, zrodil jsem se v nepravosti, v hřichu mě počala matka“ (Ž 51,7) a náš Pán řekl: „Co se narodilo z těla, je hříš“ (J 3,6).

Svědectví Písma o intenzitě této zkaženosti je jasné. Gn 6,5 a 8,21 představuje uzavřený případ. Z Gn 8,21 vyplývá, že se toto obvinění netýkalo pouze doby před potopou. Síle svědectví z prvních stránek Bible se nelze vyhnout. I další hodnocení vyznívají podobně (sr. Jr 17,9n; Ř 3,10–18). Ať se na člověka podíváme z jakéhokoli úhlu, vždy mu chybí to, co by se líbilo Hospodinu – všichni se odchýlili a vše bylo porušeno. V Ř 8,5–7 se Pavel zmiňuje o tělesném smýšlení a tělo, jehož zde užívá v etickém slova smyslu, znamená lidskou přirozenost ovládanou hříchem (sr. J 3,6). Velmi silná slova znějí v Ř 8,7: „Soustředění na sebe je Bohu nepřátelské,“ což znamená, že smýšlení přirozeného člověka je určováno a ovládáno nepřátelstvím vůči Hospodinu. V těchto verších Bůh vyslovuje jasný soud nad naprostou zkažeností. Neexistuje totiž oblast nebo stránka lidského života, na niž by nepůsobily temné účinky hříšnosti člověka, a proto neexistuje ani oblast, na jejímž základě by se člověk mohl před Boží tváří a jeho zákonem případně ospravedlnit.

Zkaženost však není v konkrétních proviněních obsažena u všech stejně. Existuje řada faktorů působících jako zábrany. Bůh nenechává všechny lidi napospas nečistotě, převrácenému myšlení a nesprávnému jednání (Ř 1,24,28). Celková zkaženost (celková v tom smyslu, že se dotýká všeho) není neslučitelná s projevem přirozených ctností a prosazováním občanské spravedlnosti. I neznovuzrození lidé mají svědomí a v jejich srdci se odráží působení zákona, takže do určité míry a v jistých bodech plní jeho požadavky (Ř 2,14n). Učení o porušenosti však říká, že jejich skutky jsou sice formálně v souladu s Božími příkázáními, ale dobré a Bohu libé nejsou z hlediska plných a nejvyšších měřítek, z nichž vychází soud: podle těchto kritérií je láska k Bohu hlavním motivem, Boží zákon fideicím principem a Boží sláva uřevňujícím cílem (Ř 8,7; 1 K 2,14; sr. Mt 6,2,5,16; Mk 7,6; Ř 13,4; 1 K 10,31; 13,3; 1 T 1,15; 3,5; Žd 11,4,6).

VI. Neschopnost

V této souvislosti jde o neschopnost povstat ze porušenosti. Jestliže je zkaženost celková, tj. zasahuje každou stránku a oblast bytí člověka, pak zahrnuje i jeho neschopnost konat dobro a to, co se Hospodinu líbí.

Nejsme schopni změnit svůj charakter nebo jednat

jinak než podle něho. V otázce chápání přirozený člověk nedokáže poznávat věci Božího Ducha, protože ty lze vnímat pouze duchovně (1 K 2,14). Z hlediska poslušnosti Zákona nejenže se Božím zákonu nepodřizuje, ale ani mu být podřízen nemůže (Ř 8,7). Ti, kdo jsou z těla, se nemohou Hospodinu líbit (Ř 8,8). Špatný strom nemůže nést dobré ovoce (Mt 7,18). Ve všech těchto případech je ona nezpůsobilost zcela zřejmá. Sám náš Pán říká, že nejsme schopni ani v něho věřit, pokud nás Otec nepřítáhne k sobě a nedá nám víru jako dar (J 6,44n.65). Toto tvrzení má stejný účinek jako výrok, že bez nadpřirozeného zrození z vody a z Ducha nikdo nemůže Boží království správně posoudit ani do něho vejít (J 3,3.5.8; sr. J 1,13; 1 J 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18).

Nutnost takto radikální a závažné proměny a obnovy ve smyslu znovuzrození je důkazem veškerého svědectví Pisma o poutech hříchu a beznadějnosti hříšného stavu. Tato spoutanost znamená, že přirozený člověk z psychologického, morálního ani duchovního hlediska nedovede přijmout věci Ducha, nemůže milovat Boha a dělat to, co se mu líbí, ani uvěřit v Krista kvůli záchraně své duše. Právě toto ztotožnění je výchozím bodem evangelia. Sláva evangelia spočívá v tom, že poskytuje osvobození z pout a otroctví hříchu. Je to evangelium milosti a moci pro bezmocné.

VII. Důsledek

Hřích je namířen proti Bohu, a proto s ním Hospodin nemůže být spokojen ani se vůči němu stavět lhostejně. Boží reakcí na hřích je hněv. To, jak často se Písmo zmiňuje o Božím hněvu, nás nutí vzít v úvahu jeho realnost a význam.

Ve SZ se hněv označuje různými výrazy. V hebr. je velice běžné 'ap' = zloba, v důraznější podobě *h'arón 'ap*, poukazující na „prudkost Boží zloby“ (sr. Ex 4,14; 32,12; Nu 11,10; 22,22; Joz 7,1; Jb 42,7; Ž 21,10; Iz 10,5; Na 1,6; Sf 2,2); často se objevuje *hēmā* (sr. Dt 29,23; Ž 6,2; 79,6; 90,7; Jr 7,20; Na 1,20), *'ēbrā* (sr. Ž 78,49; Iz 9,19; 10,6; Ez 7,19; Oz 5,10) a *kešep* (sr. Dt 29,28; Ž 38,2; Jr 32,37; 50,13; Za 1,2); charakteristické je i *za'am*, které svědčí o rozhořčení (sr. Ž 38,4; 69,25; 78,49; Iz 10,5; Ez 22,31; Na 1,6). Je zřetelné, že SZ je zmínkami o Božím hněvu zcela prostoupen. Často se vedle sebe vyskytují několik podobných výrazů, čímž se vyjadřovaná myšlenka zesílí a potvrdí. Uvedené pojmy samy o sobě, ale i větné konstrukce, v nichž se vyskytují, jsou natolik intenzivní, že dokážou vyvolat představu nelibosti, prudkého rozhořčení a svatě odplaty.

Ř. termíny jsou *orgē* a *thymos*, přičemž *orgē* se v NZ často používá v souvislosti s Bohem (sr. J 3,36; Ř 1,18; 2,5.8; 3,5; 5,9; 7,2; Ef 2,3; 5,6; 1 Te 1,10; Žd 3,11; Zj 6,17), zatímco *thymos* nikoli (sr. Ř 2,8; Zj 14,10.19; 16,1.19; 19,15; viz *zēlos* v Žd 10,27).

Boží *hněv je proto skutečností a jazyk a učení Pisma se nám snaží zprostředkovat jeho intenzitu. Za zmínku stojí zejména tři postřehy.

1. Boží hněv si nesmíme vykládat jako výbuchy zuřivosti, které běžně doprovázejí hněv náš. Jde o uvážanou, rozhodnou nelibost, kterou nutně vyvolává popírání Boží svatosti.

2. Nelze ho chápat jako pomstychtivost, ale jako svaté rozhořčení. Nejde o žádnou zášť ani zlobnou nenávisť, nýbrž o spravedlivý odpor.

3. Nesmíme jej redukovat na Boží odhodlání trestat. Hněv je pozitivní vyjádření nespokojenosti, tak jako vše, co se Bohu líbí, působí jeho uspokojení. U Boha

nemůžeme vyloučit emoce. Boží hněv nachází svoji obdobu v lidském srdci, přičemž dokonalým příkladem zde byl Ježíš (sr. Mk 3,5; 10,14).

Hřích je tedy vystaven svatému Božím hněvu. Jelikož hřích nikdy není neosobní, nýbrž existuje v lidech, kteří ho páchají, obsahuje Boží hněv nelibost, která se týká přímo nás. Stáváme se objekty jeho pozornosti. Tresty, jimiž rozcházíme, jsou vyjádřením Božího hněvu. Pocit viny a výčitky svědomí představují v našem vědomí odraz Boží nelibosti. Podstatou konečné zkázy bude vylití Božího rozhořčení, jež způsobí mnoho utrpení (sr. Iz 30,33; 66,24; Da 12,2; Mk 9,43.45.48).

VIII. Vítězství nad hříchem

Přestože se Bible zabývá tak vážným tématem jako hřích, nikdy neztrácí nadějný a optimistický tón. Jejím jádrem je totiž svědectví o mocném Boží ofenzivě proti hříchu, která je součástí jeho plánu záchranu v Ježíši Kristu, posledním Adamovi, věčném Božím Synu a Spasiteli hříšníků. V celém Kristově díle, jeho zázračném narození, v dokonalé celoživotní poslušnosti, ale hlavně v jeho smrti, vzkříšení a nanebevstoupení, v jeho vládě v dějinách a slavném návratu, je hřích přemožen. Vzpurná a uchvatitelská moc hříchu byla poražena, jeho absurdní požadavky odhaleny, jeho nečisté machinace byly demaskovány a ukončeny, zhoubné účinky pádu lidstva v Adamovi přestaly působit a Bohu se znovu dostalo cti, jeho svatost byla uspokojena a jeho sláva se rozšířila.

Slavné a radostné svědectví Pisma zní: Bůh porazil hřích v Kristu. Toto vítězství lze vidět na Božím lidu, který je díky víře v Krista a v jeho dokončené dílo z viny a soudu hříchu vysvobozen a porážku moci hříchu již do určité míry zakouší ve svém spojení s Ježíšem. Tento proces vyvrcholí na konci tohoto věku, kdy se Kristus vrátí ve slávě, plně posvěti své následovníky a hřích z jejich blízkosti definitivně odstraní. Tehdy stvoří nové nebe a novou zemi, v nichž bude přebývat spravedlnost. (Sr. Gn 3,15; Iz 52,13–53,12; Jr 31,31–34; Mt 1,21; Mk 2,5; 10,45; L 2,11; 11,14–22; J 1,29; 3,16n; Sk 2,38; 13,38n; Ř. *passim*; 1 K 15,3n.22n; Ef 1,3–14; 2,1–10; Ko 2,11–15; Žd 8,1–10,25; 1 Pt 1,18–21; 2 Pt 3,11–13; 1 J 1,6–2,2; Zj 20,7–14; 21,22–22,5.)

BIBLIOGRAFIE. J. Muller, *The Christian Doctrine of Sin*, 1877; J. Orr, *Sin as a Problem of Today*, 1910; F. R. Tennant, *The Concept of Sin*, 1912; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin*, 1953; E. Brunner, *Man in Revolt*, 1939; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 1941 a 1943; J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, 1959; G. C. Berkouwer, *Sin*, 1971; W. Günther, W. Bauder, *NIDNTT 3*, str. 573–587; *TDNT 1*, str. 149–163, 267–339; 3, str. 167–172; 5, str. 161–166, 447–448, 736–744; 6, str. 170–172, 883–884; 7, str. 339–358.

J.M.

B.A.M.

HUCCAV (hebr. *huššab*, význam nejistý, možná z *nāšab* = je rozhodnuto). Objevuje se pouze v Na 2,7, LXX *hē hypostasis* = hebr. *maššāb* = postavení. EP překládá jménem božstva Ištar, bohyně Ninive, což předpokládal J. M. P. Smith (ICC). W. Gesenius odvozoval výraz od *šābah* a klád jej na konec 6. verše: „..... chrám se hrouť a je stržěn“.

J.G.G.N.

HUDBA A HUDEBNÍ NÁSTROJE

I. Hudba

Z částých zmínek v SZ vyplývá, že hudba představovala důležitou součást hebr. kultury. Podle tradice byl Júbál, Lámechův syn, „praotcem všech hrajících na citaru a flétnu“ (Gn 4,21). Úzký vztah mezi pastýři a hudebním uměním je vidět i v tom, že Júbál měl staršího bratra Jábala, „který se stal praotcem těch, kdo přebývají ve stanu a u stáda“ (Gn 4,20).

Později byla hudba posvěcena také pro bohoslužbu v chrámu, ale od počátku měla i světské užití. Lában vyčítal Jákobovi, že od něj utekl a ani mu nedovolil, aby ho vyprovodil „s písničkami, bubínkem a citarou“ (Gn 31,27). Hudba se často uplatňovala ve chvílích radosti, kdy se spojovala s *tancem. Po vítězství v bitvě se zpívaly oslavné ódy (Ex 15,1nn; Sd 5,1nn). Mirjam s ženami oslavovala porážku faraona a jeho jezdců „bubínky v tanečním rejci“ (Ex 15,20nn) a Jóšafat se triumfálně vracel do Jeruzaléma „s harfami, citarami a trubkami“ (2 Pa 20,28). Na slavnostech se běžně provozovala hudba, zpěv i tanec (Iz 5,12; Am 6,5), zejména při vinobraní (Iz 16,10) a na svatbách (1 Mak 9,37.39). Králové měli své zpěváky a hudebníky (2 S 19,35; Kaz 2,8). Pastýři hrávali na lyry (1 S 16,18), mladíci zpívali v branách (Pl 5,14). I nevěstky umocňovaly své svádění zpěvem (Iz 23,16).

Hudba zněla jak v čase žalu, tak i v dobách štěstí. Jako typické příklady jmenujeme žalozpěv (*qinā*), který je obsažen knihy Pláč, a Davidův nářek nad Saulem a Jónatanem (2 S 1,18–27). Při pohřbech se zpravidla najímala profesionální truchlící skupina. Tvořili ji obvykle také píštěl (Mt 9,23). Podle Maimonida se očekávalo, že i nejhudší muž si najme nejméně dva píštěle a jednu plačku na pohřeb své manželky (*Miš-najót* 4).

Hudba byla nedílnou součástí hebr. společenského života a měla své místo i v náboženském životě. I Pa 15,16–24 obsahuje detailní zprávu o Davidově uspořádání sboru a orchestru z řad levjíců. Kromě tohoto oddílu nacházíme jenom kusé a nepřímé zmínky o užití hudby při uctívání Hospodina. Obsahují málo podkladů pro to, abychom si utvořili jasnou představu, jak hudba sloužila v chrámu.

O hebr. hudbě toho víme velmi málo. Není jisté, zda se používal nějaký systém notového zápisu. Každopádně se žádný nezachoval. Pokusy interpretovat přízvuky hebr. textů jako formu notace invervedly k cíli. Tyto akcenty měly význam spíše pro recitaci než pro hudbu a navíc byly pozdějšího data. I když nemáme doklady o instrumentální hudbě v chrámu, můžeme z formy žalmů zjistit, že je zpívaly antifonicky buď dva sbory (Ž 13; 20; 38), nebo sbor a shromáždění (Ž 136; 118,1–4). Zdá se, že po zjetí sbory sestávaly ze stejného počtu mužských a ženských hlasů (Ezd 2,65). Není však jasné, jestli se jednalo o smíšený sbor nebo o jeden mužský a jeden ženský. Sbory možná spíše deklamovaly než zpívaly, ovšem způsob jejich zpěvu zůstává tajemstvím, i kdy se jistě velmi lišil od dnešních církevních zpěvů.

Písemné doklady (zač. 2. tis. př. Kr.) pocházejí z Mezopotámie a týkají se harf (napínání strun a ladění), hudebních nástrojů a litanii (6. stol. př. Kr.); sr. D. Wulstan, O. R. Gurney, *Iraq* 30, 1968, str. 215–233; W. G. Lambert in H. Goedicke (ed.), *Near Eastern Studies ... W. F. Albright*, 1971, str. 335–353. V Ugaritu (asi 1400 př. Kr.) se našlo několik klínopis-

ných tabulek, na nichž se zachovaly hymny v churrijském jazyce s přidruženou formou hudební notace; sr. A. D. Kilmer, *RA* 68, 1974, str. 69–82; *ibid.* (s D. Wulstanem), str. 125–128, s dřívějšími poznámkami. Odborníci se také pokusili reprodukovat hru na harfu a hymnologii v hudební nahrávce na gramodesce; sr. A. D. Kilmer, R. L. Crocker, R. R. Brown, *Sounds from Silence*, 1977.

II. Hudební nástroje

Poněkud více víme o biblických hudebních nástrojích, i když nemáme úplné informace o jejich tvaru a konstrukci. Nalezly se však nástroje používané v jiných starověkých národech Středního východu, jmenovitě v Egyptě. Výzkumu napomáhá i etymologie hebr. slov a starověké verše, ale dosud jsou naše znalosti velmi skromné. Nástroje uvedené v Písmu lze rozdělit do tří hlavních skupin na strunné, dechové a bicí.

1. Strunné nástroje

a) **Citara** (*kinnór*, zpravidla překládaná „harfa, citara“) je první hudební nástroj zmíněný v Bibli (Gn 4,21) a jediný strunný nástroj uvedený v Pentateuchu. Lában se chtěl za jeho doprovodu rozloučit s Jákobem, kdyby byl neoděšel tak náhle (Gn 31,27). Tato nářka napovídá, že by citara mohla být syrského původu. Názory, zda šlo o lyru nebo harfu, se liší, většina se však kloní k citare (viz EP). Byla přenosná, tedy malá, což vyplývá ze skutečnosti, že ji nesl mladý prorok (1 S 10,5). Malby v starých eg. hrobech zachycují cizince, Semity ze Šútu (Zajordánsko), jak nesou citary a hrají s plektem v ruce. Také není jasné, jestli se na ni hrálo rukou nebo trsátkem. V 1 S 16,23 „David bral citaru a hrál na ni“, ale nepřítomnost plektra neznámá, že se používala pouze ruka. Také nemáme jistotu, kolik měla citara strun. Josephus uvádí deset, jiní autoři dávají nástroj do souvislosti s hebr. slovem *š'miñit* = osmery (*LXX hyper tēs ogdoēs*) v 1 Pa 15,20 a domnívájí se, že měla osm strun. Nářka v pasáži však neznámá nic jistého.

Kinnór byl dřevěný nástroj. David ho asi měl z cypřišového dřeva (2 Sa 6,5). Nástroje, které dal udělat Šalomoun pro chrám, zhotovili z almugimového dřeva (1 Kr 10,12) a zřejmě měly velkou cenu. Josephus (*Ant.* 8, 94) podává zprávu, že byly vykládané elektrem, tj. slitinou kovů, nebo jantarem.

Slovo „harfa“ se také užívá k překladu aram. *qitrōs*. Vyskytuje se jen mezi nástroji Nebúkadnesarova orchestru v Dn 3. Je patrný společný kořen s evropským názvem „kytara“.

b) **Citara** (KP husle). Původní aram. slovo se vyskytuje jen v Dn 3. Jeden z nástrojů Nebúkadnesarova orchestru, nejde tedy o hebr. hudební nástroj. *Sabb'ka* se obvykle ztotožňuje s ř. *samykē* (viz překlad v Dn 3, LXX). Vypadala prý buď jako malá trojúhelníková harfa o čtyřech nebo více vysokých strunách, anebo jako velká mnohostrunná harfa. V každém případě šlo o strunný, nikoli dechový nástroj. Podle Strabóna (10, 471) měl barbarský původ a někde se správně překládá „trojúhelníková lyra“.

c) **Dulcimer**. Jeden z překladů aram. pojmu *šūmpōnā*, jenž se pokládá za převzatý z řečtiny. V Bibli je uveden pouze v orchestru z Dn 3. Překlad není správný, protože se nejedná o strunný nástroj, ale asi o jakési prastaré dudy. Dnešní italský překlad zní *sampogna* a označuje obecně rozšířenou formu dud. Jinak může pocházet z ř. *ty(m)panon*, což byl druh bubnu.

HUDBA A HUDEBNÍ NÁSTROJE

IZRAELSKÉ			
Biblický odkaz	hebr. výraz	EP	KP
Strunné nástroje			
1 S 10,5; Am 5,23; 6,5 Iz 5,12	<i>nēḇel</i>	harfa cítara	harfa harfa
Ž 33,2; 144,9	<i>nēḇel 'āsôr</i>	harfa o 10 strunách	loutna a nástroj o 10 strunách
Gn 4,21	<i>kinnôr</i>	cítara	harfa
Dechové nástroje			
Jz 6,4	<i>keren hajjôḇēl</i>	polnice z beraních rohů	trouby z beraních rohů
1 Pa 15,28; 2 Pa 15,14; Ž 98,6	<i>šôḇār</i>	polnice, pozouny	trouby a pozouny
Ex 19,13	<i>jôḇēl</i>	roh	troubit
Nu 10,2	<i>ḥ^ašôš^erá</i>	trubka	trouba
Jb 21,12; 30,31: Ž 150,4	<i>'ûgab</i>	flétna	muzika
1 S 10,5; Iz 5,12 1 K 14,7	<i>ḥālil</i>	píšťala	píšťala
1 Kr 1,39		píšťala	trouba
Bicí nástroje			
Ex 15,20; Ž 81,3	<i>tôḇ</i>	buben	buben
Gn 31,27; Jb 21,12; 1 S 10,5; Iz 5,12		bubínek	buben
1 Pa 15,19	<i>šels^elîm</i>	měděné cymbály	cymbály měděné
2 S 6,5; Ezd 3,10; Ž 150,5	<i>m^ešiltajim</i>	cymbál	cymbál
2 Pa 5,13		bubínek	cymbál
2 S 6,5	<i>m^ena'an'îm</i>	chřestítka	cymbál
Ex 28,33–34	<i>pa^amôn</i>	zvonečky	zvonečky
Ex 39,25–26		zvonečky	zvonček
Za 14,20	<i>m^ešillâ</i>	zvonec koní	zvonce koňské
BABYLÓNSKÉ			
Strunné nástroje			
	aram. výraz		
Dn 3,5,7 atd.	<i>sabb^ekâ</i>	cítara	cítara, husle
	<i>p^esanṭērîn</i>	harfa	cítara, husle
	<i>qîtrôs/qatrôs</i>	loutna	loutna
Dechové nástroje			
Dn 3,5,7 atd.	<i>qeren</i>	roh	trouba
	<i>masrôqîṭâ</i>	dudy	píšťala
Bicí nástroje			
Dn 3,5,7 atd.	<i>sûmpônjâ</i>	strunné nástroje	muzika

Tabulka udává hudební nástroje, jak jsou uvedeny v Bibli v Ekumenickém a Kralickém překladu.

HUDBA A HUDEBNÍ NÁSTROJE

d) **Loutna (KP), žaltář** (z ř. *psalterion*), nástroj, na který se hraje prsty, nikoli trsátkem. Ř. *psallō* = tvrdě se dotýkat nebo šukat. Hebr. název nástroje je *nēbel*, který se někdy interpretuje jako viola, jindy loutna. V LXX se *nēbel* překládá různě (*psalterion*, *psalmos*, *kithara*, *nablion*, *nabla*, *nablē*, *naula*, *nablas*). Většina odborníků se domnívá, že se jedná o druh harfy, ale její popis je nejasný. První zprávu o ní najdeme v I S 10,5 a z textu usuzujeme, že snad pocházela z Fénicie, protože předtím udržoval Izrael s touto zemí jen omezené styky. Objevily se i pokusy rekonstruovat tvar *nēbel*, přičemž se čerpalo z původního kořene slova („kožená láhev“, „nádobka“, „džbán“). Podle představ znalců měl nástroj na dolním konci duté rezonanční těleso a snad se dokonce podobal dudám. Takové názory však jsou pouhé domněnky.

Kinnór i *nēbel* se zhotovovaly z cypřišového, později almagimového dřeva. Je jisté, že David ovládal oba nástroje. Na *nēbel* se hrával basový part.

S *nēbel* se často spojuje hebr. *’āsōr*. Toto slovo pochází z kořene, který znamená „deset“, a obecně se přijímá, že nástroj měl deset strun. Tuto interpretaci nacházíme i v LXX a Vulgátě (*psalterion decachordon* a *psalterium decem chordarum*). Zřejmě je *nēbel* *’āsōr* prostě varianta *nēbel*.

Aram. výraz *psantērīn* (Dn 3,5nn) popisuje další nástroj Nebúkadnesarova orchestru (ř. *psalterion* = harfa). J. Stainer (*The Music of the Bible*, str. 40–55) dlouze dokazuje, že uvedený nástroj je ve skutečnosti dulcimer. Nelze však o něm zodpovědně říci nic víc, než že se jedná o strunný nástroj.

2. Dechové nástroje

a) **Flétna** (aram. *mašrōqītā*). Uvádí se pouze v Dn 3. Název se odvozuje z kořene onomatopoického slova *šāraq* = pískat nebo syčet. Hru na většinu typů dud a fléten obvykle doprovází syčivý zvuk. Předpokládá se, že nástroj patřil do této skupiny.

b) **Píšťala** (hebr. *ḥālīl* = píšťala, flétna). Slovo se vyskytuje ve SZ jen 6x. V NZ se používá v LXX ř. *aulos*, ve Vulgátě *tibia*. Oba tyto výrazy představují obecné pojmy zahrnující nástroje jazyčkové (hoboje a klarinety) i retné (flétna).

Hebr. *ḥālīl* je odvozeno z kořene znamenajícího prorážet nebo vrtat, ř. *aulos* zase od slovesa foukat. Nic z toho však nenaznačuje stavbu nástroje. Většina souhlasí spíš s hobojem než s flétnou, ale nemáme v tom jistotu. Podobně jako dnes, i tehdy si hráč na jazyčkový nástroj musel s sebou nosit zásobu plátků v krabici (ř. *glōssokomon*). Šlo skutečně o krabici, a ne o pokladnici, jakou používal Jidáš na peníze (J 12,6; 13,29).

Píšťala se užívala při slavnostních pochodech (Iz 30,29), v době národních oslav (I Kr 1,40), ale i při truchlení o pohřbech (Mt 9,23). Že může vydávat i nařikávaný zvuk, dokazuje zmínka v Jr 48,36.

c) **Roh** (hebr. *qeren*) se ve SZ objevuje dosti často. Je příbuzné s ř. *keras* a lat. *cornu*. V biblických dobách se rohy zřejmě uplatňovaly jednak jako nádobky na olej, jednak jako druh trubky. Roh jako hudební nástroj vystupuje pouze ve třech pasážích. V Joz 6 se užívá synonymicky s *šōpār* = trubka (viz níže e) ve zprávě o dobývání Jericha. I Pa 25,5 uvádí ty, které David určil, aby na něj hráli, a v Dn 3 jde o jeden z nástrojů Nebúkadnesarova orchestru. První trubky se jistě dělaly z rohů zvířat, později se zhotovovaly z kovu.

d) **Trubka**. V Bibli se připomíná na mnoha místech. Překládají se tak dvě různá hebr. slova – *šōpār* a *ḥššōš’rā*. Také se užívá místo hebr. *jōbēl* = beraní roh, LXX překládá jednotně *salpinx*, a to i v NZ.

Šōpār, dlouhý roh se zahnutým koncem, byl národní nástroj Izraelců. Jeho zvuk svolával lid při vojenských nebo náboženských příležitostech. V židovských synagogách se používá dodnes.

Ḥššōš’rā byla trubka z tepaného stříbra. Hospodin Mojžíšovi přikázal, aby udělal dvě. Sloužily k svolávání pospolitosti a k povelu, aby lid táhl dál. V Nu 10,1–10 Bůh dává Mojžíšovi instrukce, kdy se má na tyto trubky troubit. Jednalo se o nástroj posvátný, ne vojenský.

Název se objevuje jako překlad tří různých hebr. slov. V Dn 3 je to *keren* = roh (viz d). Ve čtyřech oddílech jde o hebr. slovo *šōpār*, které se na jiných místech překládá „trubka“.

e) **Varhany** (hebr. *’ūgāb*) se vyskytují jen v SZ, a to 4x. V Gn 4,21 figurují jako druhový název, který zahrnuje všechny dechové nástroje, podobně jako *kinnór* představuje obecný termín pro strunné nástroje. V Jb 30,31 se znovu objevuje společně s *kinnór* a v Jb 21,12 reprezentuje skupinu dechů včetně zástupců strunných a bicích nástrojů. Naposledy tento výraz nacházíme v Ž 150,4 mezi mnoha dalšími hudebními nástroji. LXX neposkytuje představu o podstatě nástroje, protože užívá tři rozdílná slova. (V Gn 4,21 *kithara* = kytara; v obou verších u Jóa *psalmos* = psalterium a v Ž 150,4 *organon* = varhany). Odvozování hebr. slova je nejisté. Někteří je spojovali s kořenem ve významu „bažít“, „mít přehnané záliby“, což má přidech smyslnosti nebo lákavosti, ale jedná se o pouhou domněnku. Nástroj by měl mít podobu píšťaly nebo skupiny píšťal.

3. Bicí nástroje

a) **Cymbály**. Tento název pochází z ř. *kymbalon*, které se vyskytuje 1x v NZ (I Kr 13) a také v LXX jako překlad hebr. *m’siltajim* a *šeš’līm*. *Kymbalon* se odvozuje z *kymbē* = miska nebo vyhloubená deska. Oba hebr. termíny pocházejí z jednoho kořene, onomatopoického výrazu, jenž znamená „vířít“ nebo „třást“. Zdá se, že *m’siltajim* je pozdější tvar slova, které se vyskytuje asi 12x v knihách Paralipomenon a jednou u Ezdráše a Nehemjáše. Starší tvar *šeš’līm* se objevuje v žalmech a 1x v 2 S. V Ž 150 dokonce 2x v jednom verši, s různými přídavnými jmény. Je známo, že ve starověku existovaly dva druhy cymbálů. První tvořily dvě mělké kovové desky, každá se držela v jedné ruce a tlouklo se jimi o sebe. Druhý sestával ze dvou misek, jedna byla pevná a druhou se na ni tlouklo. Předpokládalo se, že v Ž 150 se jedná o tyto dva druhy cymbálů, ale je to pouze domněnka.

Cymbály se na všech místech, kde se o nich mluví, uplatňují při náboženských úkonech. V LXX se ř. *kymbalon* užívá v I S 18,6 k překladu hebr. *šālīš*, jehož kořen znamená „tři“. Vulgáta překládá *sistrum* = chřestítka. Snad šlo o triángl nebo nějaký trojstrunný nástroj, ale není to jisté.

b) **Chřestítka**. V 2 S 6,5 narazíme na hebr. *mē-na’an’im*, které se vyskytuje pouze v této pasáži a figuruje spolu s cymbály (viz níže 3,b) mezi jinými nástroji, za jejichž doprovod David s celým izraelským domem křepčili před Bohem. Kořen slova, od něhož je tento výraz odvozen, znamená „třást se, chvět“ takže šlo pravděpodobně o nějaké chřestítka. LXX překládá

dá *kymbala* = cymbál, a tak je méně přesná než Vulgáta, která interpretuje *sistra* = chřestítko (ř. *seistron* ze *seio* = třást, pohybovat sem a tam). Lze přeložit i jako „kastaněty“. Na obrazech ze starého Egypta se nám zachovala chřestítka sestávající z oválné obruče na držadle, k níž byla připojena vláčna s kroužky, které při pohybu řinčely.

c) **Tamburina a bubínek.** Takto se překládá hebr. *tōp* (LXX *tympanon*). Jedná se o nástroj podobný tamburině, který se držel v jedné ruce a druhou se do něj klepalo. Užíval se k doprovodu zpěvu a tance (Ex 15,20). V SZ vždycky vyjadřuje radost a veselí, ať už na slavnostech (Iz 5,12) nebo při oslavách vítězství (I S 18,6).

d) **Zvonky.** Tak se překládají dva hebr. výrazy. *Pa'amōn* z kořene „udeřiti“ se v Ex vyskytuje 4x a týká se zlatých zvonečků na Aronově kněžském rouchu. *M'sillā* se objevuje pouze v Za 14,20. Podle LXX to jsou „uzdy“ (*chaloim*), v českém překladu „zvonce koní“. Hebr. slovo má stejný kořen jako v případě cymbálů a asi se vztahuje na kovové kotoúče nebo miský připevněné k uzdám koní, jež sloužily jako ozdoba a zároveň měly vydávat zvonivý zvuk.

BIBLIOGRAFIE. J. Stainer, *The Music of the Bible*, 1914; C. H. Cornill, *Music in the Old Testament*, 1909; *ISBE*; S. B. Finesinger, „Musical Instruments in the Old Testament“ in *HUCA* 3, 1926, str. 21–75; K. Sachs, *A History of Musical Instruments*, 1940; H. Hartmann, *Die Musik der sumerischen Kultur*, 1960; T. C. Mitchell a R. Joyce in D. J. Wiseman (ed.), *Notes on some Problems in the Book of Daniel*, 1965, str. 19–27; J. Rimmer, *Ancient Musical Instruments of Western Asia (British Museum)*, 1969. D.G.S. K.A.K.

HŮL, BERLA Slovo, které má řadu významů.

1. Prut, větev (Gn 30,37; Jr 1,11).
2. Opora poutníků (Gn 32,10; Mk 6,8), pastýřů (Ex 4,2; Ž 23,4), starých lidí (Za 8,4; Žd 11,21) a vážených mužů (Gn 38,18); obrazně v 2 Kr 18,21; Iz 3,1; Ez 29,6. Při počítání procházely ovce pod pastýřovou holí (Lv 27,32; sr. Ez 20,37).
3. Nástroj, jímž se trestalo (Př. *passim*; I K 4,21).
4. Hůl, kterou nosili vojáci (I S 14,27; 2 S 23,21) a pastýři (I S 17,40; sr. Ž 23,4, kde se o berle mluví obrazně jako o Boží ochraně a hůl symbolizuje Boží vedení; sr. Mi 7,14).
5. Symbol autority, jak lidské (Sd 5,14), např. žezlo (Gn 49,10; Jr 48,17), tak Boží, např. Mojžíšova hůl (Ex 4,20) a Aronova hůl, která potvrzovala lévijské kněžství (Nu 17; Žd 9,4).
6. Tyč, na kterou se zavěšovaly kruhové chleby. Její zlomení je obrazem hladu (Lv 26,26; Ž 105,16; Ez 4,16. 5,16. 14,13). Jinak také může symbolizovat chléb, který je základní potravinou udržující život.
7. Hůlka čarodějů a věstců (Ex 7,12; Oz 4,12).
8. Hůl sloužící k mlácení (Iz 28,27).
9. Hůl jako nástroj k měření (Zj 11,1; 21,15n; sr. Ez 40,3).

BIBLIOGRAFIE. *BDB*; Arndt, s. v.; L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1953. L.C.A.

HVĚZDY

I. Obecně

Hvězdy (hebr. *kōkābim*; ř. *asteres* [LXX, NZ]) nejsou

nikde v Bibli předmětem vědeckého zájmu. Tímto výrazem se obecně označují jakákoliv světelná vesmírná tělesa kromě Slunce a Měsíce. Velký počet hvězd symbolizuje Boží velikost (Ex 32,13; Dt 1,10; 10,22; 28,62; 1 Pa 27,23; Neh 9,23; Žd 11,12). Abrahamovi Hospodin slibuje, že jeho potomstva bude tolik jako hvězd (Gn 15,5; 22,17; 26,4). Předkřesťanští astronomové (např. Hipparchos, 150 př. Kr.) popsali asi 3 000 hvězd, ale až po r. 1610, kdy začal Galileo používat dalekohled, se zjistilo, jak veliké množství hvězd existuje. To však vyplývá i z výše uvedených biblických odkazů.

Na hvězdy se nahlíží poeticky, jako na velkolepý projev jinakosti Boží vzhledem k člověku. Jen on je vytváří, ovládá a počítá. Lidská zpupnost a pýcha se někdy snaží si tuto autoritu přivlastnit (Gn 1,16; Ž 8,4; 136,9; 147,4; Am 5,8; Jb 9,7; Jr 31,35; Iz 14,13; Abd 4; Na 3,16; sr. Gn 37,9). Neustálým pokušením bylo uctívat hvězdná božstva; avšak hvězdy ve srovnání se samotným Hospodinem neznamenají vůbec nic (Dt 4,19; Jr 7,18; Am 5,26; Sk 7,43). On je vysoko nad nebesy (Jb 22,12).

Předzvěsti Božích činů (definitivního vykoupení a posledního soudu) v závěru dějin jsou astronomická znamení. Tyto úkazy předpovídají proroci i náš Pán a zaujímají význačné místo také v knize Zjevení (Iz 13,10; Ez 32,7; Da 8,10; JI 2,10; 3,15; Mt 24,29; Mk 13,25; L 21,25; Zj 6,13; 8,10–12; 9,1).

Slova „hvězda“ se užívá také obrazně, aniž by poukazovalo na nějaký astronomický jev. Obvykle naznačuje důstojnost, ať již vlastní nebo přisvojenou (Jb 38,7; Da 12,3; Zj 1,16.20; 2,1; 3,1; 12,1; 22,16).

II. Konkrétní souhvězdí

V Bibli narazíme na jména několika souhvězdí.

1. *Lev* (KP Arkturus) (Jb 9,9; 38,32). Jedná se o významné cirkumpolární souhvězdí Ursa Major. Výraz „se svými mladými“ poukazuje na jeho 7 hlavních hvězd.

2. *Zvířetník* (Jb 38,32). Význam je zde nejasný. Možná jde o (dvanáct) znamení zvěrokruhu nebo jen o J znamení (aram. *Mazzalot*, „pás hvězd“).

3. *Orion* (Jb 9,9; 38,31; Am 5,8). „Lovec“ – výrazné J souhvězdí, které se skládá z hvězd první hvězdné velikosti, a to Betelgese (levá horní, červená) a Rigel (pravá dolní, modrá). Rozsah barev a jasů těchto a sousedních hvězd zajímavě ilustruje I K 15,41.

4. *Plejády* (Jb 9,9; 38,31; Am 5,8). Kompaktní shluk sedmi slabě zaričících hvězd v souhvězdí Býka, jež vytvářejí propojenou soustavu obalenou nebulární hmotou, ve vzdálenosti asi 300 světelných let od Slunce. Výrazy „spoutat třpyt Plejád“ a „rozvázat pouta Orióna“ se mohou vztahovat k představě, že Plejády jsou předzvěstí jara a Orion podzimu. Nabízí se lákavá, avšak pravděpodobně nepřijatelná alternativa, že „spoutávání“ Plejád jejich vzájemnou přitažlivostí nebo (poeticky) mlhovinou, která je obklopuje, stojí v protikladu k „rozvazování“ Orióna, jehož hvězdy z fyzikálního hlediska spojené nejsou a jako jeden celek se jeví pouze našemu zraku.

5. *Souhvězdí jižní* (Jb 9,9). Nejasné; snad jde o souhvězdí, která se objevují nad obzorem při cestě na J obchodní stezkou do Arábie.

III. Betlémská hvězda

O hvězdě, která oznamovala Ježíšovo narození, se hovoří jen v Mt 2, ačkoli se zdá, že ji představoval Nu 24,17 a Iz 60,3. Vysvětluje se třemi způsoby.

HYMENAIOI

1. Mohlo jít o Halleyovu kometu (11 př. Kr.) nebo o jinou kometu, která byla viditelná r. 4 př. Kr. V tom případě by se pohybovala proti hvězdám a astrologové by ji považovali za významnou. Mohla však být viditelná dostatečně dlouho? A lze její časové určení uvést do souladu s pravděpodobným datem Ježíšova narození?

2. Mohlo se jednat o konjunktci planet. K zajímavé konjunktce Jupiteru, Saturnu a Venuše došlo na počátku r. 7 př. Kr. Astrologové si ji určitě všimli, trvala však asi jen krátce a takový jev nemohl být označován pouze jako „hvězda“.

3. Mohlo jít o supernovu. Novy se vyskytují běžně. Slabě zářící hvězda náhle zjasní a pak její světlo pomalu mizí. Na určitém stupni vývoje k tomu dochází pravděpodobně u všech hvězd. Supernovy se však objevují velice zřídka. Např. v naší galaxii se od vynálezu dalekohledu žádná neukázala. Novy většinou nelze spatřit pouhým okem, zatímco supernova se na určitý čas může stát nejjasnějším bodem noční oblohy a zářit intenzivněji než všechny ostatní hvězdy dohromady. Vyskyt nov a supernov je zcela nepředvídatelný. Činští astronomové zaznamenali novu či supernovu přibližně v téže době, kdy bylo vidět „hvězdu mudrců“. Výraz *en tē anatolē*, „při východu“, může odrážet bázeň mudrců při objevení se nové hvězdy. Poloha tohoto tělesa mohla mudrcům sdělovat jeho bezprostřední astrologický význam. Je docela dobře možné, že k ohlášení narození Spasitele zazářilo světlo, jež bilionkrát převyšovalo sluneční jas.

IV. Astronomie

V Písmu se o skutečné „astronomii“ nedočteme a vědecký přístup Babylónanů, kteří již ve 4. stol. př. Kr. uměli předvídat mnoho astronomických jevů, v něm nenajdeme. Avšak biblický pohled na vesmír není s moderní vědeckou kosmologií v rozporu. Samozřejmě objevíme i příklady jednoduchého a dnes již překonaného světového názoru. Ale posuzovat Písmo jen podle nich je stejně nekritické jako hodnotit naše dnešní poznání světa podle toho, že užíváme výrazů jako „východ slunce“ a „nebeská klenba“. (*STVOŘENÍ)

Žijeme v gigantické hvězdné soustavě, která se skládá snad z bilionu hvězd, jako je Slunce, uspořádaných v kotouči o průměru 60 000 světelných let. To je náš „svět“. Existují však ještě desítky milionů podobných „světů“ či „galaxií“, viditelných do vzdálenosti tisíce milionů světelných let, což je maximální dosah současných dalekohledů. Radioastronomie přináší ještě úžasnější obraz. Kontrast mezi tímto vesmírem a tříposchodovým světem semitské mytologie je očividný. Bible se ve svém duchu často blíží spíše našemu pojetí než semitským mytologickým představám, protože vesmír biblických autorů je racionální a jeho nezměrnost až vzbuzuje bázeň. Např. Ž 104 hovoří o zcela racionálně uspořádaném světě, který je závislý pouze na Božích zákonech. Zde zřetelně vystupuje typický pohled biblických pisatelů. Hospodin ve svém slibu Abrahamovi spojuje počet hvězd s množstvím zrněk pisku. Pouhým okem lze vidět pouze asi 3 000 hvězd, takže se na první pohled zdá, že toto přirovnání pokulhává. Ale celkový počet hvězd naší galaxie je srovnatelný s množstvím zrněk pisku na celém světě! Písmo na mnoha místech poukazuje na rozsáhlost vesmíru, o níž se v té době vůbec nevědělo.

Bible tedy důsledně předpokládá, že vesmír je rozumem poznatelný a nesmírně veliký, což odporuje

typickému dobovému porozumění, podle něhož není rozumem poznatelný a není větší, než lze dokázat ničím nevyzbrojenými smysly. Kniha I. Velikovského (*Worlds in Collision*, 1950 atd.) jsou sice značně rozporuplné, ale posuzují problematiku z hebrejského hlediska a mohou člověku, který studuje SZ a zároveň se zabývá astronomií, poskytnout množství zajímavých informací.

BIBLIOGRAFIE. G. V. Schiaparelli, *Astronomy in the Old Testament*, 1905; O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 1958; E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, 1952; G. R. Driver a L. W. Clarke, „Stars“, *HDB*², 1963, str. 936nn; R. A. Rosenberg, „The ‚Star of the Messiah‘ Reconsidered“, *Bib* 53, 1972, str. 105nn; W. Foerster, *TDNT* 1, str. 503–505; D. A. Hagner, *NIDNTT* 3, str. 734–736. M.T.F.

HYMENAIOI Šířitel zhoubného učení spojovaný s *Alexandrem (1 Tm 1,19n) a *Filétem (2 Tm 2,17). Způsob, jakým ho Pavel vydává satanovi, připomíná 1 K 5,5. Teologové oba tyto texty interpretují tak, že se v nich jedná o exkomunikace (tj. vydání do sféry satanovy působnosti) a o uvalení tělesného trestu. To samozřejmě není neslučitelné, ale slovní podobnost s Jb 2,6, LXX a různé další případy potrestání v apoštolské církvi (sr. Sk 5,3–11; 8,20–24; 13,9–11; 1 K 11,30) napovídají, že se s tělesnými účinky přinejmenším počítalo. Paralely nacházíme též v Klatebních textech (sr. *LAE*, str. 302). Ve všech případech byl trest sice drastický, ale svým záměrem milosrdný a nápravný.

V době, kdy apoštol psal 2 Tm 2,17, však pokání nepřinesl. Omyl Hymenaea a dalších, který „se šíří jako rakovina“, Pavlovu mysl zaměstnával i potom. Patřila sem „spiritualizace“ vzkříšení (nepochybně včetně soudu), jež vždy nevyhovovalo řeckému způsobu uvažování. Podobné případy nepochopení se již dříve vyskytly v Korintu (1 K 15,12). V gnostickém náboženství se tyto myšlenky projevovaly v různých podobách – sr. tvrzení falešných učitelů ve *Skutcích Pavla a Tekly* 14 (spojuje dvě myšlenky): „Budeme vás učít, že vzkříšení, o němž hovoří, se již uskutečňuje v dětech, které máme, a z mrtvých povstáváme, když docházíme poznání pravého Boha“ (podle M. R. Jamese, *Apocryphal New Testament*, str. 275).

Toto jméno (totožné s bohem manželství) není příliš časté. A.F.W.

CHABÓR Řeka (dnešní Hábûr), do níž vtéká několik potoků Mardinské oblasti JZ od středního toku Eufratu. Protékala asyrskou provincií Gózan (*n^ohar gózan* = řeka Gózan) a byla jedním z míst, kam Asyřané deportovali Izraelce (2 Kr 17,6; 18,11; 1 Pa 5,26). T.C.M.

CHADRÁK Místo na S hranicích Sýrie (Za 9,1). Zmíněné v aram. nápisu Zakúra Chamátského asi z r. 780 př. Kr., totožné s Hatarikkou z asyr. napsí. Kdysi sídlo místodržitele oblasti, poblíž Kinnesřinu, 25 km J od Aleppa (*HUCA* 18, 1944, str. 449, pozn. 108). A.R.M.

CHAKÍLA (hebr. *h^okílá* = sucho). Pahorek v judské

pustině, kde se schovával David, když se Zífeji smluvili, že ho zradí Saulovi (1 S 23,19; 26,1.3). Jeho přesnou polohu neznáme, avšak obecně se má za to, že leží v blízkosti Dahret el-Kôlá, mezi Zífem a *En-gedí.

J.D.D.

CHALACH Místo v Asýrii, kam byli vystěhováni Izraelci ze Samaří (2 Kr 17,6; 18,11; 1 Pa 5,26; sr. Abd 20). Bezpochyby šlo o asyr. Halahhu, město a oblast SV od Ninive, podle něhož byla pojmenována jedna z jeho bran. Jiné navrhované lokality jsou mnohem méně pravděpodobné.

A.R.M.

CHÁM (hebr. *hām*, LXX *Cham*; původ nejasný). Jeden ze synů Noeho, pravděpodobně druhý v pořadí (Gn 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 1 Pa 1,4.8; ačkoli sr. Gn 9,20–24), a předek mnoha potomků (*NÁRODY). V 1 Pa 4,40 a Ž 78,51; 105,23.27; 106,22 se jeho jména užívá pro označení jedné oblasti, odkud pocházeli jeho potomci – Egypta (*MISRAJIM). Moderní autoři nazývají pomocí biblického výrazu „hamitský“ skupinu jazyků, k nimž patří egyptština. Termínu je užito v striktně lingvistickém významu a moderní antropologové jím odmítají označovat „rasu“. Písmo jej však chápe v širším slova smyslu, takže zahrnuje i řadu Chámových potomků, avšak migrace, smíšené sňatky a jazykové změny, k nimž ve starověku docházelo, znemožňují jejich identifikaci jako jasně rozpoznatelné skupiny. Na konci potopy Chám uviděl Noeho nahého a řekl o tom svým dvěma bratřím, kteří otce zakryli. V důsledku toho Noe uvalil kletbu na Chámovu syna Kenaana (Gn 9,20–27). Toto prokletí se vysvětluje mnoha různými způsoby, z nichž se jako nejprůhlednější jeví předpoklad, že se Kenaan dopustil něčeho zavrženíhodného, co však nebylo zaznamenáno, a že výraz „jeho nejmladší syn“ (*b'nô hakkātān* = jeho syn/vnuk, ten malý) ve v. 24 by mohl odkazovat na Kenaana. To by souhlasilo s opakovaným tvrzením (vv. 18, 22), že Chám byl otcem Kenaana.

T.C.M.

CHAMÁT (hebr. *h'amať* = pevnost, bašta). Město na V břehu řeky Orontes, ležící na jedné z hlavních obchodních cest z Malé Asie na J. Gn 10,18 je zmiňováno jako kenaanské. V Davidově době za vlády krále Toi (či Tou) se k Izraeli stavělo přátelsky (2 Sa 8,9n; 1 Pa 18,9n). Toiho syn se v 2 Sa 8,10 jmenuje Joram. Patrně zde nejde o jméno Hospodina („Hospodin je vznešený“), ale o zkrácenou podobu jména Hadóram, uvedeného v 1 Pa 18,10. Zřejmě není ani spojitost mezi chamátským vzbouřencem, jehož asyrský Sargon nazýval *Ja'u-bidi*, a Jahvem (sr. *ANET*, str. 285; *DOTT*, str. 59). Chamát patřil Salomounovi (2 Pa 8,4), dobyl ho Jarobeám II. (asi 780 př. Kr., 2 Kr 14,28) a Sargon (asi 721 př. Kr., sr. 2 Kr 18,33n; Iz 36,18n; 37,13.18n). Některé jeho obyvatele Asyřané přestěhovali do *Samařska, kde uctívali své božstvo *Ašimu (2 Kr 17,24nn). Budovy paláce z 9. a 8. stol. př. Kr. odkryly v letech 1931–8 skupina dánských archeologů (viz E. Fugmann, *Hama, l'Architecture des périodes préhellénistiques*, 1958). Byly zde objeveny nápisy v chetejských hieroglyfech, klínovém písmu a aramejštině. Podle Babylónské kroniky v Chamátu překvapil Nebúkadnesar Egyptany prchající r. 605 př. Kr. od Karkemíše (sr. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, str. 69). V době řecké a římské bylo město známo jako Epifaneaia; dnešní název je *Hamáh*. Ideální hranice Izraele sahala k „cestě do Chamátu“, např. Nu 34,8; Joz 13,5; Am 6,14, snad k dnešnímu Lebevu, SSV od Baalbeku, v údolí Bikaá, u pramenů Orontu. Asyrský Laba'u v supijské provincii (*SOBA). Diskusi na toto téma viz R. Noth, *Mélanges de l'Université S. Joseph* 46, 1970–1, str. 71–103.

J.G.G.N.

A.R.M.

CHAMMURAPI (akkad. [emorejsky] Chammu-rapi = [bůh] Chammu uzdravuje).

1. Babylónský král asi 1792–1750 př. Kr., šestý v řadě 1. emorejské dynastie.

2. Jméno dvou vládců Jamchadu v Aleppu; první žil asi r. 1760 př. Kr.

3. Král Kurdy v polovině 2. tis. př. Kr.



„Chamát“ (hmt), napsaný aramejským písmem na tabulce ze slonoviny, kterou pravděpodobně ukořistil Sargon II. a nechal ji přenést do Nimrodu (Kalachhu). 9,2x6,5 cm. 8. stol. př. Kr.

CHAMÓR

4. Ve 2. tis. př. Kr. běžné osobní jméno, zejména v Horní Mezopotámii. I dříve ztotožňován s *Amráfelem (Gn 14,1).

O Chammurapim jako „vládci babilónském“ se tvrdilo, že měl deset či patnáct králů, kteří „chodili s ním“. Stejným počtem se mohl chlubit jeho současník Rimsin z Larsy, zatímco Ibál-piel z Ešnunny jich měl dokonce dvacet. Týž dokument z Mari ukazuje, že žádný z nich nebyl tak mocný jako panovník jamchadský.

Nejdříve se Chammurapi zaměřil na to, aby získal nadvládu nad *Babylónií a povodím Eufratu. Do r. 1764 př. Kr. porazil koalici Aššuru, Ešnunny a Élamu, o rok později Rimsina a do r. 1761 př. Kr. Zimrilima z *Mari. Jeho vláda byla vládou výrazné osobnosti a vyznačovala snahou sjednotit Mezopotámii pod nadvládou jediného panovníka. Dnes je prohlášen za slabého správce. Výběr z jeho právních ustanovení (nikoli „sbírky zákonů“, chybí např. zákony o zabíjení člověka) známe z dioritové stély nalezené v Súsách r. 1902. Ke konci své vlády zde národním bohu Mardukovi ohlašuje svoji roli „krále spravedlnosti“. 282 paragrafů Chammurapioho zákonů (= ChZ) je uspořádáno tematicky zhruba takto: krádeže a různá rozhodnutí (ChZ 1–25), majetek (26–49), obchodní právo (100–126), manželství (127–161), kněžky (178–184), osvojení (185–194), násilné činy (195–240), případy týkající se zemědělství (241–267), poplatky a mzdy (268–277) a příloha o otrocích (278–282). Některé případy a rozhodnutí se podobají dřívějším sbírkám zákonů (Ur-Nammu, Lipit-Íštar, Ešnunna). Několik je jich formulováno podobně jako v SZ, např. případ křivého svědectví (ChZ I, 3–4; sr. Ex 23,1–3; Dt 19,16–20), únosy (ChZ 14; sr. Ex 21,16), ztráty zvířat svěřených do opatrování (ChZ 266–7; sr. Ex 22,9–12). Podobně lze srovnat varování majitele trkavého býka (Ex 21,35–36) s Ešnunnovým zákonem 53. K mnoha konkrétním kauzám týkajícím se manželství, rozvodu a sexuálních přestupků, např. trest smrti pro obě strany za smilstvo s vdanou ženou (Dt 22,22; ChZ 129), se přistupuje podobným způsobem. V jiných případech se u stejných přestupků tresty liší, přičemž se zdá, že židovské zákony byly humánnější. U mnoha případů se uplatňuje rozdílné pojetí práva, ale přesné srovnání se SZ je zde obtížné, neboť máme k dispozici pouze uvedený čin (bez podpůrných důkazů), po němž následuje ústní právní rozhodnutí. Tyto zákony proto představují ukázkou místního babilónského postoje k právu a řádu běžnému na většině území starověkého Blízkého východu.

BIBLIOGRAFIE. C. J. Gadd, *CAH*, 2/1, 1973, str. 176–227; D. J. Wisemann, *Vox Evangelica* 8, 1973, str. 5–21; S. Greengus, „Law in the OT“ in *IDBS*, 1976, str. 533–534. D.J.W.

CHAMÓR („osel“, viz níže). Vládcem Šekemu v době Jákobově (Gn 33,19–34,31). Od jeho obyvatel (dosl. „synů“, běžný sem. úzus, sr. níže) koupil Jákob díl země (Gn 33,19; Joz 24,32). Chamór i jeho syn Šekem zahynuli při masakru, když se Šimeón a Lévi šekemským mužům mstili za ponížení své sestry *Diny. Chamórovo jméno se spojovalo se Šekemem až do doby soudců (Sd 9,28). V NZ Štěpán ve svém apelujičím proslovu před radou zdánlivě spojuje Abrahamovu koupi makpelské jeskyně s tím, jak Jákob získal pole v Šekemu (Sk 7,16). Nejedná se o Lukášovu chybu, ale svědčí to o rychlém spádu Štěpánovy řeči

při zkratkovitém přehledu dějin Izraele.

Osobní jména přejatá z názvů zvířat, jako např. Chamór = osel, byla v biblických zemích v té době obvyklá. Sr. Merānum = štěně, jméno lékaře z marijských destiček patriarchálního data (Bottéro a Finet, *Archives Royales de Mari*, 15, 1954, str. 152, doklady; sr. Mendenhall, *BASOR* 133, 1954, str. 26, pozn. 3). Mnoho příkladů bychom našli i v Egyptě.

Zabití osla bývalo někdy součástí uzavírání smlouvy (Mendenhall, *op. cit.*), ale vysvětlovat výraz „synové Chamóra“ jako „členové spolku“, jak to navrhuje Albright in *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, str. 113, není nutné. „Syn“ místa nebo osoby často znamená pouze občan daného města nebo člen kmenové skupiny. Sr. běžný výraz „dětí (synové) Izraele“, „dcera Jeruzaléma“ a asyr. úzus. K.A.K.

CHANA (hebr. *ḥannā* = milost). Jedna ze dvou žen Elkány, Efrajimce žijícího v Ramatajim-sófilmu (1 S 1). Jeho druhá manželka Penina ji ponižovala, protože neměla děti. Chana složila přísahu, že když bude mít syna, zasvětil ho Bohu jako *nazorejce. Syn se jí skutečně narodil a Chana mu dala jméno *Samuel. Podle její písně dikůvzdání (1 S 2,1–10) lze usuzovat, že byla prorokyní. Objevuje se v ní první zmínka o králi jako Hospodinovu Mesiáši („jeho pomazaném“). V mnohém ji připomíná píseň Mariina, když jí anděl ohlásil Kristovo narození (L 1,46–55; *ΜΑΡΙΑΝΑΤ). Když Chana odvedla Samuela do svatyně v Šilu, nosila mu každoročně při příležitosti obětování nové roucho. Později se jí narodili ještě tři synové a dvě dcery (1 S 2,19,21) I.W.M.

CHANANEEL (hebr. *ḥanan'el* = Bůh je milostivý). V Neh 3,1 věž v *Jeruzalémě stojící mezi Ověi a Rybnou bránou v SV rohu města. Je úzce spjata s věží *Meá a některé vědci mezi ně kladou rovnítko nebo je považují za součást téže pevnosti.

Targúm k Za 14,10 tuto věž ztotožňuje s pozdější věží Hippicus, čímž ji umísťuje na Z města, což je zjevně chybné. D.F.P.

CHANANJÁŠ (hebr. „Jahve je milostivý“). Hebr. jméno časté v SZ a ve své řecké podobě Ananiáš i v době pozdější.

1. Chrámový prorok, syn Azúrův. Jeremjáš jej odsoudil (Jr 28) za to, že v chrámu veřejně ohlašoval navrácení věcí, které z Jeruzaléma odvezl Nebúkadnesar, a zlomení babilónské moci do dvou let, zatímco Jeremjášovo prorocky udávalo let 70 (25,12). Svá slova Chananjáš symbolicky potvrdil tím, že z Jeremjášova krku sňal jho, které prorok nosil jako znamení svého postoje podřízenosti vůči Babylónu (27,2n,12), a zlomil ho. Pravdivost Jeremjášova odhalení „Hospodin té neposlal“ (28,15) prokázala o dva měsíce později Chananjášova smrt.

2. Otec velmože za vlády judského krále Jójakima (Jr 36,12).

3. Děd Jirijáše, dohlížitele, jenž zajal Jeremjáš jako zrádce (Jr 37,13).

4. Jeden z Danielových přátel v zajetí, přejmenovaný jako Šadrak (Da 1,6n,11,19).

5. Syn Zerubábel (1 Pa 3,19,21).

6. Jeden z Benjaminovců (1 Pa 8,24).

7. Vedoucí jedné ze skupin hudebníků, které David

ustanovil pro službu v chrámu (1 Pa 25,4,23).

8. Kapitán Uzjášovy armády (2 Pa 26,11).

9. Správce hradu, jehož Nehemjáš pověřil dohledem nad Jeruzalémem (Neh 7,2).

10. Různé osoby vyskytující se ve výčtech u Ezdráše a Nehemjáše (Ezd 10,28; Neh 3,8,30; 10,23; 12,12,41).

J.B.Tr.

CHÁNES Důležité město ve Středním Egyptě, často ztotožňované s eg. *H(wt-*nni*-*nsw*)*, ř.-lat. Hérakleopolis magna, dnešní Ehnas el-Medína či Achnâ, asi 80 km proti proudu řeky (tj. J) od Káhiry. To ovšem ve skutečnosti neodpovídá obsahu dvou paralel v Iz 30,4: „Vaši velmoži jsou v Sóanu a poslové dosáhli Chánesu.“ *Sóan je Tanis v SV Deltě, sídlo 22.–23. dynastie faraonů a předsunuté centrum etiopské 25. dynastie pro asijské záležitosti. Souvětví tedy vyžaduje, aby Chánes ležel v těsné blízkosti Tanisu v Deltě, takže nemůže jít o Hérakleopolis v Horním Egyptě, která je příliš vzdálená a pro daný kontext bezvýznamná.

Existují dvě možná řešení. W. Spiegelberg in *Agyptologische Randglossen zum Alten Testament*, 1904, str. 36–38 předpokládá existenci „Hérakleopolis parva“ ve V Deltě, přičemž se opírá o Hérodotovu zmínku o provincii a městě Anysis (2. 166, 137). Pak by šlo o eg. *H(wt-*nni*-*nsw*)* v Dolním Egyptě, hebr. *hanes* a asyr. *hininsi*. Sr. Caminos, *JE* 50, 1964, str. 94. Nebo může být Chánes pouhým hebr. přepisem eg. *H(wt)-*nsw** = sídlo krále, jako jméno faraonova paláce v samotném Sóanu/Tanisu. Obě verze jsou přijatelné, ale ani jedna z nich není dokázána. Někteří připisují „vaši“ (velmoži, poslové) z Iz 30,4 judskému králi, avšak přirozeným objektem přivlastňování je zde faraon z v. 3. Proto jde podle É. Naville, *Ahnas el Medineh*, 1894, str. 3 o faraonovy vládní úředníky v Sóanu a jeho posly, kteří buď přišli vyjednávat s posly židovskými v Chánesu jako předsunutém stano-

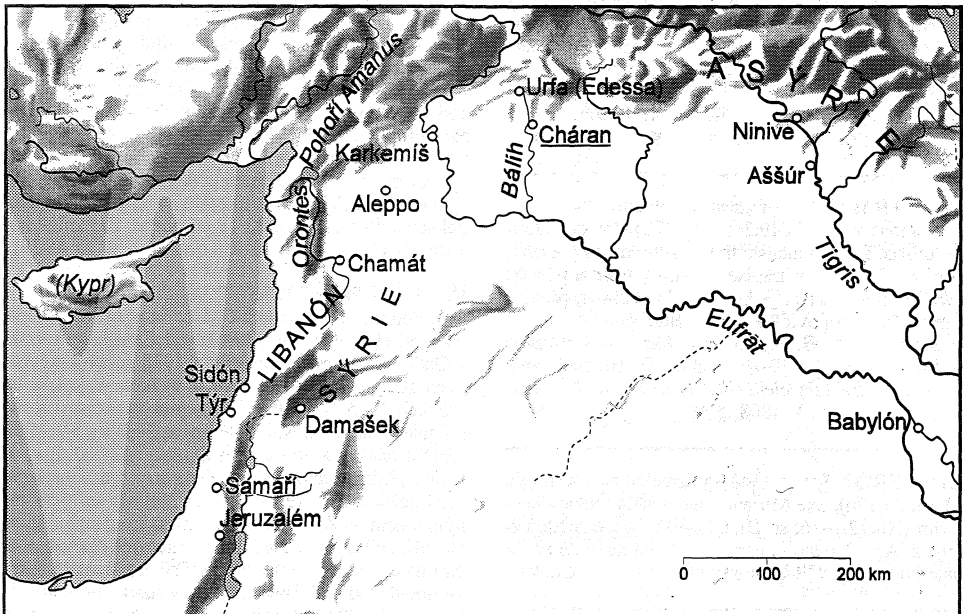
višti pro Sóan (Naville, Spiegelberg), nebo byli svoláni do „Ha-nesu“, královského paláce přímo v Sóanu.

K.A.K.

CHÁRAN (hebr. *har(r)an*); akkad. *harrānu* = rozcestí; ř. *charrhan*, Sk 7,4).

1. Město asi 32 km JV od Urfy (Edessa) v Turecku na řece Balih. Leží na hlavní cestě z Ninive do Aleppa. Žil tam Terach s Abramem (Gn 11,31; sr. Sk 7,2,4), než se Abram odstěhoval do Kenaanu (Gn 12,1). Pocházela odtud Izákova nevěsta *Rebeka. Jákob sem uprchl před Ezauem (Gn 29,4), zde se oženil s Lábanovými dcerami Leou a Ráchel a tady se mu také narodily všechny jeho děti (kromě Benjaminá) (Gn 29,32–30,24).

O Cháranu se zmiňují texty z období 3. urské dynastie (asi z r. 2000 př. Kr.) v souvislosti s chrámem (*é.hul.hul*) *Sína, měsíčního božstva. Archeologické nálezy svědčí o tom, že byl obydlen. Kvůli své strategicky výhodné poloze se podle dokumentů z *Mari (2. tis. př. Kr.) stal středem zájmu emorejských kmenů a později asyrským centrem, opevněným za Adad-niráriho I. (asi r. 1310 př. Kr.), s chrámem, který dal vyzdobit Tiglat-pileser I. (asi r. 1115 př. Kr.). Cháran se r. 763 př. Kr. vzbouřil a byl vyplněn. Této události využili Sancheribovi poslové k zastrážování Jeruzaléma (2 Kr 19,12 = Iz 37,12). Město znovu obnovil Sargon II., chrám byl opraven a znovu zařízen za Esarchaddóna (675 př. Kr.) a Aššurbanipala. Po pádu Ninive (612 př. Kr.) byl Cháran až do r. 609 př. Kr., kdy jej obsadili Babylóňané, posledním hlavním městem Asýrie. Zájem kaldejské dynastie o babylónské chrámy vedl k obnovení chrámů Sína v Cháranu a Uru. V cháranském chrámu se stala nejvyšší kněžkou Nabonidova matka (která se dožila 104 let) a v urském chrámu zase jeho dcera. Město fungovalo jako prosperující obchodní centrum a udržovalo kontakty s Týrem (Ez 27,23).



Cháran („Rozcestí“ či „Cesty“), situovaný na strategickém místě mezi Mezopotámií a západem.

CHARÓD

Trosky Cháranu byly objeveny v letech 1951–3 a 1959. Nálezy přesvědčivě dokazují, že k jeho obsazení došlo ještě před asyrským obdobím. Dochované zbytky pocházejí většinou z římského města tehdy zvaného Carrhae, v jehož blízkosti Parthové zabili Crassa (53 př. Kr.), a z pozdější doby, když se okupovali sábsí a islámští panovníci. Tehdy se jmenovalo Karky.

2. Cháran je též osobní jméno.

3. Judejec, syn Káleba a jeho ženy Éfy (1 Pa 2,46);

BIBLIOGRAFIE. S. Lloyd a W. Brice, *AS* 1, 1951, str. 77–112; D. S. Rice, *AS* 2, 1952, str. 36–84; C. J. Gadd, *AS* 8, 1958, str. 35–92; K. Prag, *Levant* 2, 1970, str. 63–94. D.J.W.

CHARÓD (hebr. *h^arōd* = chvějící se). Silný a krásný pramen na úpatí hory Gilbóa, V od Jizreelu, který teče do bét-šeánského údolí. Gedeón zde před bojem s midjánskými hordami nadvakrát zmenšil svoji armádu z 32 000 mužů na 300 (Sd 7,1–8). Před osudnou bitvou u hory Gilbóa (1 S 29,1; sr. 31,1) tu zřejmě tábořil Saul se svým vojskem. Z Charódu pocházeli dva z Davidových elitních bojovníků, Šama a Elika (2 S 23,25; 1 Pa 11,27). Jedná se pravděpodobně o dnešní 'Ajn Džalúd. A.E.C.

CHARÓŠET Uvádí se vždy jako „Charóšet pronárodů“ (*h^arōšet hağojím*). Vyskytuje se pouze v souvislosti se *Siserou, kenaanským velitelem, který bojoval proti Bárakovi a zde měl základnu (Sd 4,2.13.16). Jako místo bitvy se označuje SZ Palestina, poblíž řeky Kíšon. Mazar předpokládá, že šlo spíše o oblast než o město, ale v. 16 svědčí ve prospěch města (sr. Targúm). Jako možná místa, kde se Charóšet nacházel, se uvádí Tell 'Amr SZ od Megidda a Tell el-Charbadž JV od Haify. Výsledky bádání však první z těchto variant vylučují, neboť ukazují, že do 10. stol. př. Kr. toto místo nebylo osídleno. V mimobiblických dokumentech o Charósetu nenajdeme žádnou zmínku a jeho přesná poloha dosud nebyla vyjasněna.

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, str. 201, 203; B. Mazar, *HUCA* 24, 1952–3; str. 80nn; *GTT*, str. 288. W.O.

CHASARMÁVET (*h^ašarmāvet*). Jméno třetího *Joktánova syna (Gn 10,26; 1 Pa 1,20), pravděpodobně totožné s hadramautským královstvím v J*Arábii, kde se objevuje v nápisech jako *h^ardmt* a později *h^ardmwt*. Novější tvar je blízký hebr. *h^ardmwt*, protože hebr. *š* často odpovídá J semitskému *d*.

BIBLIOGRAFIE. G. Ryckmans, *Les Noms propres sud-sémitiques*, 1, 1934, str. 338; C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 1, 1908, § 46. T.C.M.

CHASERÓT Místo zastávky Izraelců na poušti (Nu 11,35; 33,17n), kde Mirjam onemocněla malomocenstvím (Nu 12,1–16; sr. Dt 1,1). Všeobecně se ztotožňuje s 'Ajn Chódarou, oázou se studní na cestě ze Sijnaje do Akaby. (*TABOR U MOŘE) C.D.W.

CHASIDÉ Přepis *Hasidaioi* v 1 Mak 2,42; 7,13;

2 Mak 14,6, i když v posledním případě by snad správnější čtení znělo „Hasmonejci“. Moderní literatura preferuje čtení hebr. *hasídím*. Tento výraz, který v podstatě znamená „věrní“, se často objevuje v žalmech. Zdá se, že uvedené označení přijali horliví stoupenci Zákona, když se na počátku 2. stol. př. Kr. rozšířilo helénistické myšlení.

Jejich vůdcem byl patrně velekněz Onias III., kterého svrhl Antiochos Epifanés. Chtěli se ústupem do pouště vyhnout ozbrojenému střetnutí se Syřany, avšak nesmiřitelné nepřátelství helenizátorů je přivedlo k tomu, že podpořili Makabejce. V okamžiku, kdy jim bylo zaručeno právo mít svého velekněze, se hodlali vrátit k normálnímu životu, ale Bakchidés nechal jejich vůdce zavraždit (1 Mak 7,12–18). Pro nacionalistické cíle Hasmonejců neměli mnoho pochopení. Pravděpodobně již za Šimeóna se jejich skupina rozdělila na dvě. Větší z nich, dnes známá jako *farizeové, se snažila získat své stoupence mezi lidem. Menší, kterou představovali esejci a kumránská komunita, se vzdala veškeré naděje kromě Božího eschatologického zásahu a víceméně se z veřejného života stáhla.

BIBLIOGRAFIE. M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, 1961. H.L.E.

CHASÓR (hebr. *hāšōr*). Místní jméno znamenající pravděpodobně „osada“ nebo „vesnice“. Proto se ve SZ užívá k označení několika míst, z nichž nejdůležitější bylo opevněné město na území Neftaliovců (Joz 19,36).

I. Ve Starém zákoně

Toto město leželo v S Palestině a v době obsazování zaslíbené země v něm sídlil Jabin (nazývaný „král chasórský“, *meleš-hāšōr*, Joz 11,1), který vytvořil koalici proti Jozuovi. Izraelci ji však rozprášili, Jabina zabili a Chasór zničili a vypálili (Joz 11,1–13; 12,19). Chasór byl jediným městem, které bylo vypáleno, snad kvůli svému dřívějšímu významu (Joz 11,10). Přesto v době prorokyně Debóry ohrozil Izrael pozdější král téhož jména, tentokrát s titulem „král kenaanský“ (*meleš-k^ana'an*, Sd 4,2.24). Ačkoli velitel jeho vojska Sisera měl k dispozici 900 vozů, Izraelci ho pod Bárakovým velením dokázali porazit a Jabina rozdrtit (Sd 4; 1 Sa 12,9). Asi o dvě století později, když Šalomoun uspořádal své království, nechal Chasór spolu s Jeruzalémem, Megiddem a Gezerem opevnit (1 Kr 9,15), ale v 8. stol., za izraelského krále Pekacha, do města přitáhl Jizlat-pileser III., zničil ho a zbytek jeho obyvatel odvedl do Asýrie (2 Kr 15,29).

II. Archeologický výzkum

J. L. Porter r. 1875 umístil Chasór na opuštěný pahorek Tell el-Kedah, asi 8 km JZ od Chulského jezera v Galileji. J. Garstang provedl r. 1928 několik pokusných šetření, avšak první větší výzkum uskutečnila v letech 1955–8 a 1968–9 izraelská expedice v čele s Jigalem Jadinem. Nalezště se rozkládá na SV čelní stěně a sestává z města velikého asi 100 000 m na J konci, přičemž tato část na S navazuje na mnohem větší celek o rozloze asi 0,6 km s hliněným ochranným valem na Z čili do svahu stoupající straně. Hlavní tell vznikl ve 3. tisíciletí, zatímco níže položenou část města nechali v první polovině 2. tisíciletí postavit pravděpodobně Hyksosové. Garstang se domníval, že toto „dolní“ město představovalo ohrazený prostor pro koně a vozy, avšak výzkum prokázal, že v celé

této části se nacházely budovy, v nichž spolu s vlastním tellem v době největšího rozmachu žilo až 40 000 lidí. Dalším poukazem na tehdejší význam města byl nález hlíněného džbánů s nápisem v akkadštině (nejstarší známý v Palestině). Nápis sice vypadá primitivně, ale dá se přečíst jako *lš-me-ilam*, což je akkadské osobní jméno, snad nějakého mezopotámského kupce. Osídlení dolního města trvalo jen asi pět století, protože ve 13. stol. bylo zničeno (vrstva XIII), což archeologové připsávají Jozuovi. Mezi troskami byl odkryt kenaanský chrám a malá svatyně. Zatímco dolní město pak zůstalo pusté, na tellu se znovu usadili Kenaanci a později Izraelci. Archeologové odkryli městskou bránu a hradbu se střílnami z doby krále Šalomouna, které téměř přesně odpovídají nálezům v *Megiddu a *Gezeru (sr. 1 Kr 9,15). K důkazům z pozdějšího izraelského období patří veřejná budova se sloupovím z doby Achabovy (Garstang ji považoval za stáje) a pevnost se silnou vrstvou popela, v němž se nám zachoval úlomek džbánů na víno s nápisem Pekach (*pqh*), a další známky násilného zničení, které pravděpodobně způsobil Tiglat-pileser III., jenž se města zmocnil r. 732 př. Kr. (2 Kr 15,29).

III. Mimobiblické texty

První zmínky o Chasóru nacházíme v eg. Klatebních textech z 19. stol. př. Kr. Hovoří se o něm jako o kenaanském městě, které může pro říši představovat nebezpečí. V dokumentech z Mari z 1. čtvrtiny 2. tisíciletí a v o něco pozdějším babylónském textu Chasór (*ha-su-ra*) reprezentuje důležité politické centrum na trase z Mezopotámie snad až do Egypta. Na jedné tabulce se vládce města nazývá „král“ (*šarrum*), přestože se tohoto titulu pro městské vlády obyčejně neužívalo (sr. Joz 11,1). O významu této osobnosti svědčí zpráva o vyslancích z Babylónu, kteří ho přišli navštívit. Jméno jednoho krále zní Ibbi-Adad. Jeho akkadský tvar vypovídá o babylónském vlivu, ale město mělo kontakty i na S a Z, jak je zřejmé z královských darů do Ugaritu a na Krétu (*Kaptara*). Chasór se vyskytuje i v soupisech území, která si pořídlí eg. panovníci Thutmose III., Amenhotep II. a Setchi I. v 15. a 14. stol. př. Kr. Další zmínky o městě se objevují v Amarnských dopisech ze 14. stol., kde se také o vladaři mluví jako o králi (*šar ha-su-ra*). Konečně v následujícím století se o městě zmiňuje eg. papyrus (Anastasi I.) ve vojenském kontextu. Pisemné dokumenty i archeologické nálezy tedy podávají biblické svědectví o významu tohoto místa.

IV. Jiné lokality téhož jména

1. Místo na J Judsku (Joz 15,23), jehož přesnou polohu neznáme.
2. Chasór-chadata (*hāšōr hādattā*), „Nový Chasór“ (Joz 15,25), místo v J Judsku. Nevíme, kde se přesně nacházelo.
3. Jiné jméno pro Kerijót-chesrón (Joz 15,25), místo neznáme, snad totéž jako 2.
4. Místo v podílu Benjamínovců (Neh 11,33), pravděpodobně dnešní Chirbet Chazzur.
5. Oblast obsazená polokočovnými Araby, o níž se zmiňuje Jeremjáš (49,28.30.33).

BIBLIOGRAFIE. J. Jadin *et al.*, *Hazor I*, 1958, *Hazor II*, 1960, *Hazor III-IV*, 1961; J. Jadin, *Hazor* (Schweich Lectures, 1970), 1972; viz též A. Malamat, *JBL* 79, 1960, str. 12-19; E. K. Vogel, *HUCA* 42, 1971, str. 35-36. T.C.M.

CHAVÍLA (Hebr. *h^avīlā* = okruh, oblast).

1. Země (*eres*) v sousedství *Edenu, již se vinula (*sābab*) řeka Pišon a ve které se nalézalo zlato, vonná pryskyřice (*BDELJUM) a kámen karneol (Gn 2,11n). Poloha místa není známa.

2. Území zmíněné ve výrazu „od Chavily až k Šúru“. Obývali je Izmaelci (Gn 25,18) a Amálekovci (1 S 15,7), proto zřejmě leží v oblasti Sínaje a SZ Arábie.

3. Jméno Cháмова potomka, syna Kúšova (Gn 10,7; 1 Pa 1,9) a jméno potomka Šémova, přes Joktána, Hebera, Šelacha a Arpaksáda (Gn 10,29; 1 Pa 1,23). Jejich původ je zřejmý, ale jelikož jména s nimi spojená označují možnou oblast osídlení v J Arábii a napříč Bab-el Mandebem v Africe, je možné, že jde o název jednoho silného kmene, který pohltil slabší skupinu.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 39. T.C.M.

CHAZAEL (hebr. *h^azā'ēl*, *h^azāh'ēl* = „El vidí“ nebo „koho Bůh zřít“). Mocný král Sýrie (Aramu), Boží bič na Izrael za vlády Jórana, Jehúa a Jóachaza. Hospodin pověřil Elijáše, aby ho pomazal jako jednoho ze tří vyvolených, kteří byli určeni ke konečnému vymýcení kultu Baala, jež už začalo (1 Kr 19,15-17). Později ho Ben-hadad vyslal k Elišovi a od něho se dozvěděl, že se stane králem a bude utiskovat Izrael. Toto proroctví se rychle splnilo, když Chazael sám zavraždil Ben-hadada a nastoupil na trůn (2 Kr 8,7-15). V Rámotu v Gileádu bojoval proti Jóránovi (2 Kr 8,28n; 9,14n) a často porážel Jehúa, přičemž plenil zemi V od Jordánu směrem na J až po úval Arnón (2 Kr 10,32n). Ve svých útocích pokračoval za vlády Jóachaza a jen Boží milost zachránila Izrael před úplnou zkázou (2 Kr 13,32.22n). 2 Kr 12,18n popisuje syrský vpád do JZ Palestiny, pravděpodobně s cílem zajistit si obchodní cesty. Chazael dobyl Gat a ohrožoval Jeruzalém. Usmířil jej teprve dar z chrámového pokladu. Syrská nadvláda byla oslabena až po Chazaelově smrti, kdy jeho syna Ben-hadada III. třikrát porazil izraelský král Jóaš (2 Kr 13,24n). Ponevadž byl jedním z hlavních syrských utlačovatelů Izraele; vzpomínky na něho dlouho zůstaly živé, takže ještě o půl století později Amos připomíná jeho jméno jako symbol velikosti syrské moci, která však ještě zakusí oheň Božího soudu (Am 1,4).

Chazaelovo jméno se objevuje též v asyr. křínopisech, kde vystupuje jako protivník Šalmanesera III. od r. 841 př. Kr. Formulace jednoho textu ukazuje, že Asyřané nejenže znali Chazaela jako samozvance („syna nikoho“, *ANET*, str. 280, text [c], 14-2,1), ale věděli také, že jeho předchůdce se stal obětí nečisté lsti (Weidner, *AJO* 13, 1940, str. 233n).

Je jisté, že se Chazael zmocnil trůnu před r. 841 př.



Slonovinová tabulka s nápisem „Syn Ammy, pro našeho pána Chazaela, v roce ...“. Snad jde o část daru Chazaelovi, králi damašskému. Arslan Taš, Sýrie, 9. stol. př. Kr.

CHEBER

Kr., protože s Joramovým vojskem bojoval v Rámotu v Gileádu r. 842; r. 843 př. Kr., jak uvádí Unger (*Israel and the Arameans of Damascus*, 1957, str. 75), je dostatečně raná doba. Salmaneser II. a Chazael se znovu utkali r. 837 př. Kr. V následujících 30 letech nevíme o žádných dalších srážkách těchto dvou království. Teprve asi r. 805–802 př. Kr. přinutil Adad-nirari III. tehdy již stárnoucího Chazaela, aby se mu podrobil (*ANET*, str. 281–282; *DOTT*, str. 51–52), přičemž byl titulován *Mari'*, aramejsky „panovník“. Chazael, v Sýrii dříve tolik proslulý, se stal známým jako „panovník“ *par excellence* a tento jeho tehdejší přídomek asyr. kronikář jen převzal. Chazael „utlačoval Izraelce po všechny dny Jóachazovy vlády“ (2 Kr 13,22), který panoval asi v letech 814/813–798 př. Kr., takže ho alespoň krátce přežil, protože zemřel asi r. 797 nebo 796 př. Kr.

Asyrská kořist z Chazaelova Damašku obsahovala předměty ze slonoviny, dva kusy s nápisem *l-mr'n hz'l*, tj. „patřící našemu pánu Chazaelovi“, a další s vyobrazením postavy velmože, pravděpodobně samotného Chazaela.

BIBLIOGRAFIE. O Chazaelovi a Izraeli obecně viz R. de Vaux, *RB* 43, 1934, str. 512–518 a A. Jepsen, *AJO* 14, 1941/4, str. 153–172. Další informace a bibliografii viz *ARAM, ARAMEJCI a *BEN-HADAD. J.G.G.N. K.A.K.

CHEBER

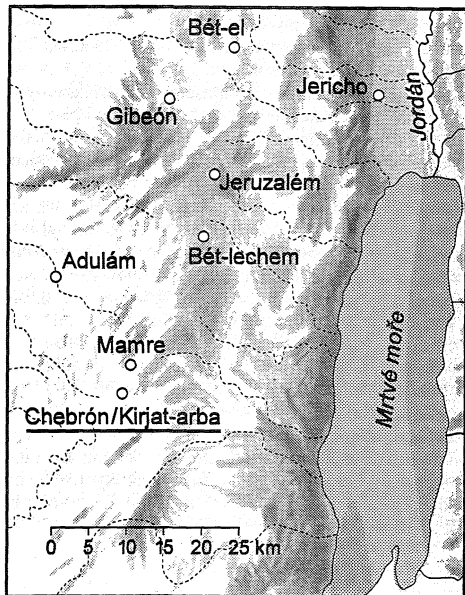
1. Ašerovec, syn Berfův (Gn 46,17; Nu 26,45; 1 Pa 7,31n; L 3,35).

2. Manžel *Jaeły, známý jako Kénijec Cheber (Sd 4,11,17; 5,24), i když žil stranou ostatních Kénijců či kočovných kovářů. Z kontextu lze usuzovat na jistou důležitost jeho osoby.

3. Judejec, otec Sóka (1 Pa 4,18).

4. Benjamínovec, syn Elpaala (1 Pa 8,17). J.D.D.

CHEBRÓN (hebr. *hebrón* = svazek; sr. jeho jiné a starší jméno Kirjat-arba, „čtyřměstí“). Nejvýše položené město v Palestině, 927 m nad hladinou Středomořího moře, 30 km JJZ od Jeruzaléma. Tvrzení, že „byl vystavěn sedm let před egyptským Sóanem“ (Nu 13,22), klade jeho základy pravděpodobně do „éry tanické“ (asi 1720 př. Kr.). Abraham žil v jeho blízkosti poměrně dlouhá údobí (*MAMRE). Za jeho života město obývali „synové Chéta“ (*CHETEJCI), od nichž Abraham koupil jako pohřebiště pro svou rodinu pole v Makpele s jeskyní (Gn 23). Tam byl pohřben on a Sára, Izák s Rebekou i Jákob a Lea (Gn 49,31; 50,13). Podle Josepha (*Ant.* 2. 199; 3. 305) zde pochovali i Jákobovy syny, s výjimkou Josefa. Tradiční místo hrobu praotců leží uvnitř velké *Haram el-Halil* = ohrady přítele (tj. Abrahama; sr. Iz 41,8), se zdívem z doby Herodovy. Když Izraelci putovali po poušti, dorazilo do oblasti Chebrónu dvanáct zvěďů poslaných na průzkum kenaanské země. V té době město obývali „potomci Anákoví“ (Nu 13,22.28.33). Po vstupu Izraelců do Kenaanu se chebrónský král Hóham připojil ke koalici proti Gibeónu, v jejímž čele stál jeruzalémský král Adonisedek, a byl na Jozuův příkaz zabit (Joz 10,1–27). Samotný Chebrón a jeho přilehlé okolí zabral od Anákovců Káleb a získal jej jako rodinné vlastnictví (Joz 14,12nn; 15,13n; Sd 1,10.20). V Chebrónu pomazali Davida za judského krále (2 S 2,4) a o dva roky později též za krále izra-



Chebrón, místo Abrahamova pohřbu.

elského (2 S 5,3). Sedm a půl roku zůstal Chebrón jeho hlavním městem. Později za jeho vlády tam proti němu zahájil vzpouru Abšalom (2 S 15,7nn). Město dal opevnit Rechabeám (2 Pa 11,10).

Chebrón je jedním ze čtyř měst uváděných na drážkách královských džbánů nalezených v *Lakiši a na dalších místech, což pravděpodobně svědčí o jeho důležitosti jako velkého judského správního centra za Chizkijášovy vlády. Po babylónském zajetí patřilo k místům, kde se usazovali navrátilci z vyhnanství (Neh 11,25; Kirjat-arba = Chebrón). Později Chebrón obsadili Idumejci, od nichž jej ukořistil Juda Maka-bejský (1 Mak 5,65). Za války v letech 66–70 po Kr. město okupoval Šimon bar-Giora, ale bylo dobyto a vypáleno Římany (Jos., *BJ* 4. 529, 554).

Pod jménem el-Halil představuje jedno ze čtyř povsvatých měst muslimů.

BIBLIOGRAFIE. L. H. Vincent a E. J. H. Mackay, *Hébron, le Haram el-Khalil, sépulture des patriarches*, 2 sv., 1923; D. Baly, *Geography of the Bible*², 1974. F.F.B.

CHÉLAM Město v Zajordání, pravděpodobně dnešní 'Alma, kde David porazil aramejské vojsko Hadad-ezera posílené aramejskými jednotkami z území za Eufratem (2 S 10,16n) a poté tam spojená vojska Amónovců a Aramejců porazil Davidův velitel Jóab. Zmínka o ř. podobě Eliam, která v LXX tvoří část místního názvu v Ez 47,16, vedla k domněnce o možnosti lokalizovat bitvu na hranice mezi Damaškem a Chamašem. Hovoří se též o spojitosti s Alemami (1 Mak 5,26). R.A.H.G.

CHELBÓN (hebr. *helbón* = tučný, plodný). Město zmíněné v Ez 27,18 jako dodavatel vína do Týru. Zतो- tožňuje se s vesnicí Chalbún, 25 km S od Damašku. Autor *Dodatku ke Genzi* z Kumránu označuje jako Chelbón *Chóbu z Gn 14,15, jejíž poloha se uvádí

„severně“ či „nalevo“ od Damašku, což je zajímavým příkladem, jak lze určit lokalitu jinak neznámého místa.

J.B.Tr.

CHELDAJ Sr. Cheled (hebr. *heled* = trvání života; sr. arab. *halada* a *huldun*).

1. V 1 Pa 27,15 jeden ze slavných Davidových bojovníků, který byl ve 12. měsíci ustanoven nad 24 000 vojáků. Pocházel z Netófu, a tudíž z Judska, z rodu Otniela (sr. Sd 1,12–15). „Cheled“ z 1 Pa 11,30 je nepochybně tentýž muž. Písmo ho pokládá za svobodného člověka (hebr. *gibbôr hajil*, v. 26) a označuje jako jednoho z velitelů armády. V 2 S 23,29 by se pravděpodobně mělo číst „Cheled“, nikoli „Cheleb“ a je možné, že i zde jde o shora uvedeného muže.

2. Za 6,10 zmiňuje Cheldaje spolu s Tóbijášem a Jedajášem. Po jejich návratu ze zajetí od nich převzali zlato a stříbro na výrobu koruny pro velekněze Jóšuu. Cheldaj je ve v. 14 (hebr.) nazýván Chelem; může se jednat o přízvisko nebo o chybu v opisu. F.C.F.

CHELES Hebr. *heles* pravděpodobně znamená „bedra“ nebo možná „sílu“.

1. Jeden z Davidových hrdinů. Cheles z 2 S 23,26 je zřejmě totožný s Chelesem z 1 Pa 11,27 a 27,10. Problém spočívá v tom, že 2 S jej označuje jako Paltejského (hebr. *palťi*, muž z *bêt pelet*, místa v Judsku) a 1 Pa jako Pelónského (hebr. *p'loni* = kdokoli). Je tedy nutno buď změnit „Pelónský“ na „Paltejský“, nebo připustit, že Cheles z 2 S není týž jako v 1 Pa 11 a 27. 1 Pa 17,10 jej pokládá za jednoho „z Efrajimovců“. Je možné, že jako potomek Efrajima byl považován za Pelónského, „člověka bez vztahu k Judovi“, který ovšem žil v Bét-peletu.

2. Syn Azarjáše, potomek Judův (1 Pa 2,39).

F.C.F.

CHELKAT Na hraničním území Ašeru (Joz 19,25) a levjijského města (Joz 21,31). 1 Pa 6,60 udává jako další možný název Chúkuk. Přesná poloha v Kišjónském údolí není jistá: možná jde o Tell el-Charbadž téměř 10 km JV od Haify (A. Alt, *PalästinajahrBuch* 25, 1929, str. 38nn) nebo ještě spíše o Tell el-Kasis (či Kussis) 8 km JJV od Tell el-Charbadž (J. Aharoni, *IEJ* 9, 1959, str. 119–120). Chelkat lze pravděpodobně ztotožnit s *hrkt* v místopisných seznamech faraona Thutmose III. z doby kolem r. 1460 př. Kr. K.A.K.

CHELKAT-SÚRÍM (hebr. *helkat haššurím* = pole pazourků či pole ostří [meče]). Název místa v Gibeónu, kde se konaly bojové hry mezi Joabovými a Abnerovými bojovníky, které pak vedly k bitvě (2 S 2,16). K dalším domnělým významům názvu patří „pole spiklenců“, což vychází z *LXX meris ton epibalon* = pole stran a pole protivníků. (Sr. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913.) J.G.G.N.

CHÉN (hebr. *hén* = přízeň). Jeden z mužů, kteří měli dostat symbolickou korunu (Za 6,14). Mohlo jít o obrazné pojmenování Jóšijáše, o němž se v předchozích verších (6,10) hovořilo jako o synu Sefanjášovu.

J.D.D.

CHÉNOBOSKION (doslovně „pastvina hus“; koptsky *Šeneser*). Starověké město v Egyptě, V od Nilu, asi 48 km S od Luxoru. Pachomios tam kolem r. 320 po Kr. založil jeden z nejstarších křesťanských klášterů. Chénoboskion se v poslední době proslavil díky tomu, že v jeho sousedství v Džebel el-Tářiifu byla r. 1945 objevena knihovna gnostické literatury (hlavně koptských překladů z řečtiny) – 52 dokumentů v 13 papýrových kodexech. Zpravidla se o nich píše jako o dokumentech z Nag Hammádi, patrně z toho důvodu, že první zpráva o objevu pocházela z Nag Hammádi, Z od řeky (nejbližší dnešní město u místa objevu). Jeden z těchto kodexů získal Jungův institut v Curychu, proto se nazývá Jungův kodex, zbyvajících vlastní Koptské muzeum v Káhíře. Nejznámějšími dokumenty z tohoto nálezu jsou *Evangelium pravdy*, obsažené v Jungově kodexu, a *Evangelium Tomášovo* v jednom kodexu v Káhíře. *Evangelium pravdy*, spekulativní meditace o křesťanském poselství, pochází z valentinovské gnostické školy a velmi pravděpodobně je dílem samého Valentina (asi r. 150 po Kr.). *Tomášovo evangelium* představuje soubor 114 výroků připisovaných Ježíšovi. Zlomky tohoto spisu (v ř. z 2. stol. se našly v Oxyrhynchu na přelomu 19. a 20. století. Celá sbírka bude publikována a neoceitelně přispěje k našemu poznání *gnosticismu.

BIBLIOGRAFIE. F. L. Cross (ed.), *The Jung Codex, 1955*; K. Grobel, *The Gospel of Truth, 1960*; R. M. Grant a D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus, 1960*; W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings, 1960*; J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics, 1960*; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas, 1960*, *The Gospel of Philip, 1962*; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas, 1961*; M. L. Peel, *The Epistle to Rheginos, 1969*; M. Krause in W. Foerster (ed.), *Gnosticism, 2, 1974*, str. 3–120; J. D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948–1969, 1971*, každoročně aktualizováno in *NovT*; J. M. Robinson (ed.), *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, 1972nn*; *The Coptic Gnostic Library, 1973nn*; *The Nag Hammadi Library in English, 1977*. F.F.B.

CHERMÓN (hebr. *hermón* = svatyně). Hora v Antilibanónském pohorí, v palestinské oblasti nejvyšší (2 814 m). Říkalo se jí také Sirjón (hebr. Sion, Dt 4,48) a Emorejci ji znali jako Senír (Dt 3,9). Nutno však poznamenat, že Pís 4,8 a 1 Pa 5,23 vrcholy Chermón a *Senír důsledně rozlišují (sr. *GTT*, str. 41; *DOTT*, str. 49).

Původní obyvatelé Kenaanu tuto horu považovali za posvátné místo (sr. „Baal-chermon“, Sd 3,3; „Baal-gád“, Joz 13,5 atd.). Tvořila S hranici území, jež Izrael získal po vítězství nad Emorejci (Dt 3,8; Joz 11,17). Na jejím vrcholku leží většinou po celý rok sníh, přinášející hojnou vláhu, která ostře kontrastuje s vyprahlou zemí této oblasti (odtud pravděpodobně žalmistova narážka v Ž 133,3). Tající led je hlavním zdrojem vody Jordánu. Chermón je dnešní Džebel es-Šejk = „Šejkova hora“, 48 km JZ od Damašku (o tomto však viz *GTT*, str. 83). Poloha vrcholu blízko Caesareje Filipovy vedla k domněnce, že Chermón byl onou „vysokou horou“ (Mk 9,2 atd.), na níž došlo k *proměnění. J.D.D.

CHERUBOVÉ (hebr. *k'ruḇīm*). Plurál od slova „cherub“, označuje v SZ symbolicky a nebeské bytosti. V knize Genesis byli určeni ke střežení stromu života v Eden (Gn 3,24). Podobnou symbolickou funkci měli i zlatí cherubové, umístění na obou koncích příkrovu schránky smlouvy (Ex 25,18–22; sr. Žd 9,5) – lidé je pokládali za ochránce svatých předmětů uschovaných v truhle. Cherubové opatřují svými rozestřenyými křídly viditelnou oporu neviditelnému Božimu trůnu (sr. 1 S 4,4; 2 S 6,2; 2 Kr 19,15; Ž 80,1; 99,1 atd.). V Ez 10 se Boží trůn podpíraný cheruby stává pohyblivým. Zobrazení těchto okřídlených stvoření bylo vyště na oponě a závěsu stanu setkávání a na stěnách chrámu (Ex 26,31; 2 Pa 3,7).

Postavy cherubů se staly součástí bohatých dekorací v Šalomounově chrámu (1 Kr 6,26nn). Dvě, vyřezané z olivového dřeva a obložené zlatem, dominovaly vnitřní svatyni. Každá měla výšku 5 m, rozpětí křídel 5 m a umístěny vedle sebe pokrývaly celou stěnu. Cherubové byli také vytesáni do vlysu kolem zdi Šalomounova chrámu a jejich vyobrazení na dekorativních deskách spolu s figurami zvířat tvořilo část základny velké měděné nádrže („moře“), v níž se nacházela voda k rituálnímu omývání.

V dalších SZ zmínkách, zejména v poetických knihách, symbolicky představují bouřlivé nebeské větry. V 2 S 22,11 (Ž 18,11) se říká, že Bůh usedl na cheruba a letěl (obraz vyjadřuje totéž, co další část věty: „ukázal se na perutích větru“).

SZ nepopisuje jasné podoby ani povahu cherubů. Obvyklejší byli prezentováni jako okřídlené bytosti s rukama a nohama. V Ezechielově vidění obnoveného Jeruzaléma mají vyřezávaná zpodobení cherubů dvě tváře, člověka a mladého lva (Ez 41,18n), ale ve vidění Boží slávy figurují cherubové se 4 tvářemi a 4 křídly (Ez 10,21). Nevíme nic o jejich mravních a duchovních hodnotách. Byli vždycky v těsném spojení s Bohem a podobali se mu svým vznešeným, nadpozemským postavením.

Některé nálezy při archeologických vykopávkách by mohly znázorňovat cheruby. Slonovinové destičky v Samaří zobrazovaly postavu s lidskou tváří, zvířecím tělem na 4 nohách a 2 propracovanými a nápadnými křídly. Výzkumy v starověkém fénickém městě Gebalu (ř. Byblos) odhalily dvě podobné figury vytesaných cherubů podpírajících trůn gebalského krále Chírama, který vládl kolem r. 1000 př. Kr.

Symbolická okřídlená stvoření představovala významný prvek mytologie a architektury starověkého Blízkého východu. Zobrazení tohoto druhu byla běžným projevem egyptského animismu; v Mezopotámii tvořili okřídleni lvi a býci stráž důležitých budov. Od Chetejců se rozšířilo zobrazování gryfa, složitě bytosti s tělem lva, hlavou a křídly orla, která celkovým zjevem připomínala sfingu.

BIBLIOGRAFIE. ICC, *Genesis*, str. 89n, *Ezekiel*, str. 112–114, *Revelation*, I, str. 118–127; čl. „Cherub“ in *JewE*; čl. „Cherubim“ in *HDB a DAC*; H. Hepp, *Reformed Dogmatics*, 1950.

R.K.H.

CHESBÓN (hebr. *hešbón* = znak). Moábské město, které dobyl emorejský král Sichon a učinil svým královským sídlem (Nu 21,26). Když ho Izraelci porazili (21,21–24), připadl Chesbón Rúbenovi (32,37), ale později jej dostali Gádovci, jejichž území hraničilo s Rúbenovým. Ti ho přidělili lévijcům (Joz 21,39).

V době Izajášově a Jeremjášově, kdy vrcholil jeho rozkvět, ho znovu dobyli Moábcí (Iz 15,4; Jr 48,2 atd.), nicméně za Alexandra Jannaea se opět stalo vlastnictvím Izraele (Jos., *Ant.* 13. 397). U ramene dnešní řeky Vádí Chesbān, která protéká kolem města, lze vidět zbytky starých nádrží a kanálů (sr. Pis 7,4).

Archeologický výzkum Tell Chesbānu (od r. 1968) odhalil budovy z doby železné, asi z r. 1200 a mladší, ale ze starší doby bronzové se nenalezlo nic, co bychom mohli spojovat se Sichonem. V blízkém okolí však několik nalezišť ze starší doby bronzové existuje.

BIBLIOGRAFIE. L. T. Geraty, *Ann. Department of Antiquities of Jordan* 20, 1975, str. 47–56. M.A.M. A.R.M.

CHETEJCI (hebr. *ḥittīm*, *b'nê ḥēḏ*). Ve SZ představují Chetejci velký národ, podle něž byla pojmenována celá oblast Sýrie, „od stepi a tohoto Libanónu až k velké řece, řece Eufratu, a podél celé země Chetejců až k Velkému moři, kde zapadá slunce“ (Joz 1,4), a také etnickou skupinu žijící v Kenaanu od doby praotců do izraelského osídlení a také později (Gn 15,20; Dt 7,1; Sd 3,5). Doslova byli nazýváni „dětmi Chéta“ (Gn 23,3 atd.) po jejich předkovi, jenž se jmenoval Chét a byl synem Kenaana (Gn 10,15).

I. Chetejská říše

Chetejskou říši založil kolem r. 1800 př. Kr. velký indoevropský národ, který asi 200 let předtím sídlil v Malé Asii v městských státech. Jméno „Chetejci“ se odvozuje od Chatijců, původních obyvatel této oblasti, jejichž odkaz je jasné patrný v chetejském umění a náboženství, ve jménech bohů, vládců a v různých titulech. Jak se chetejská říše rozšiřovala, označení Chetejci přecházelo i na obyvatele připojovaných území.

Jeden z prvních chetejských panovníků Tutchaljaš I. (kolem r. 1720 př. Kr.) se (s určitými otázkami) ztožňuje s „králem pronarodů Tideálem“ z Gn 14,1. Kolem r. 1600 př. Kr. rozšířil Chattušiliš I. své panství o oblasti v S Sýrii. Jeho nástupce Muršiliš I. založil nové hlavní město v Chattušaši (dnešní Boghaz-köy), V od Halysu. Chetejské dějiny a literaturu známe především díky archivům, které byly objeveny při archeologických vykopávkách (od r. 1906). Muršiliš I. dobyl Aleppo a poté (kolem r. 1560 př. Kr.) vpadl do Babylónu. Právě tato událost předznamenala pád I. babylónské dynastie.

Král Telepinuš (asi r. 1480 př. Kr.) se stal velkým chetejským zákonodárcem. Mezi chetejskými zákony a zákony obsaženými v Pentateuchu existuje místa až zarážející podobnost, i když se jedná spíše o podobnosti a jednotlivá opatření než o celkové pojetí. Zatímco zákoník knih Mojžišových použitím *lex talionis* jako svého základního principu připomíná velký semitský zákoník starověkého Blízkého východu, v zákonech chetejských převládá zřetelně indoevropský princip náhrad (*Wergeld*). Určitou podobnost vidíme i mezi formou chetejských smluv a výrazy smluv SZ. Další významné styčné body spatřujeme v uzavírání levirátních manželství a ve způsobech zjišťování boží vůle či neznámé budoucnosti pomocí domácích bůžků a hliněných modelů jater.

Chetejská říše dosáhla vrcholu za vlády Šuppiliumaše I. (přibl. v letech 1380–1350 př. Kr.). V jeho provincii Kilikii na JV Malé Asie se poprvé na Blíž-

kém východě tavilo železo v takovém rozsahu, že lze hovořit o počátku doby železné. Šuppiluliumašova říše sahala J směrem přes horní Mezopotámii a Sýrii až k Libanonskému pohorí. Chetejci se tak dostali dokonce na S výběžek egyptské říše v Asii a nepřátelství mezi oběma velmocemi trvalo až do r. 1284 př. Kr., kdy Chattušilíš III. a Ramesse II. uzavřeli pakt o neútočení, v němž jako společnou hranici uznali řeku Orontes.

Chetejská říše se rozpadla kolem r. 1200 př. Kr. v důsledku náporu západních nepřátel.

II. Chetejská království

Po pádu chetejské říše se dědicem chetejského domácího území S od pohorí Tauros stalo 24 městských států Tabali („Túbal“ ve SZ). V Sýrii si 7 městských států, které patřily do chetejské říše, uchovalo po několik set let jméno „chetejský“; jejich panovníkům se říkalo „králové Chetejců“. Nejdůležitější místo mezi těmito sedmi zaujímaly Chamát na Orontu a Karkemíš na Eufratu. Chamát byl spojenec (2 S 8,9nn) Davida, jehož království hraničilo s „Kádešem v zemi Chetejců“ (2 S 24,6; *TACHTİM-CHODŠI). Šalomoun s těmito „chetejskými králi“ obchodoval a měl chetejské manželky (1 Kr 10,28n; 11,1). V 9. stol. př. Kr. dosáhli takového válečnického věhlasu, že zmínka o nich zastránila vojsko z Damašku (2 Kr 7,6). V následujícím století však Asyřané jejich počet postupně zmenšovali; Chamát padl r. 720 př. Kr. a Karkemíš r. 717 př. Kr. (sr. 2 Kr 18,34; 19,13; Iz 10,9).

Asyřské a babylónské dobové zápisy (až z doby kaldejské dynastie) běžně označují celou Sýrii (včetně Palestiny) jako „Chattijskou zemi“; Sargon II. může r. 711 př. Kr. o lidech z Ašdódu mluvit jako o „věrných Chattijcích“.

Jazyk sedmi chetejských království známe z hieroglyfických textů, na jejichž rozluštění se v posledních letech pracuje; dvojjazyčné nápisy v chetejštině a féničtině objevené v Karatepe v Kilikii (1946–7) jejich rozluštění značně pomohly. Jazyk těchto textů se neshoduje s úředním jazykem dřívější chetejské říše (ten užíval klinových znaků a v r. 1917 byl identifikován jako jazyk indoevropského typu) ale nejvíce připomíná sousední indoevropský jazyk lújský.

III. Kenaanští Chetejci

Kenaanští Chetejci obývali v době praotců střední judské pohorí, především chebrónskou oblast. Podle jedné hypotézy představovali odnož protoindoevropských Chattijců nebo raných přistěhovalců z některé části chetejské říše; chetejská říše sama o sobě tak daleko na J nikdy nesahala. Na druhou stranu ale nemusejí mít se S Chetejci kromě podobného (ne zcela totožného) jména nic společného. V Gn 23 jsou Chetejci obyvateli Chebrónu („lid té země“), mezi nimiž Abraham žije jako „host a přistěhovalec“ a od nichž jako pohřební místo pro svou rodinu kupuje pole v Makpele s jeskyní. Zápis o této koupí je údajně „prostoupen spleťtými jmenosti chetejských zákonů a zvyků, které odpovídají době Abrahamově“ (M. R. Lehmann, *BASOR* 129, 1953, str. 18; jiný názor viz in G. M. Tucker, *JBL* 85, 1966, str. 77nn). Ezau zamoučil své rodiče tím, že se oženil s dvěma „dcerami chetejskými... dcerami této země“ (Gn 27,46; sr. 26,34n) – podle všeho v oblasti stepi v okolí Beer-šeby. Jeruzalém měl podle Ez 16,3.45 základy částečně chetejské a částečně emorejské. Jméno *Aravny Jebúsejského (2 S 24,16nn) se pokládalo za chetejské

a Urijáš Chetejský, zjevně z Jeruzaléma, byl jedním z Davidových bojovníků (2 S 23,39). Achimelek, který provázal Davida v době, kdy stál mimo zákon, má přídomek Chetejec (1 S 26,6).

Poslední zmínka o kenaanských Chetejcích pochází z doby Šalomounova panování (2 Pa 8,7); potom splynuli s ostatními obyvateli země.

BIBLIOGRAFIE. O. R. Gurney, *The Hittites*?, 1966; *idem*, *Some Aspects of Hittite Religion*, 1976; O. R. Gurney a J. Garstang, *The Geography of the Hittite Empire*, 1959; S. Lloyd, *Early Anatolia*, 1956; L. Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 1953; E. Neufeld, *The Hittite Laws*, 1951; E. Akurgal, *The Art of the Hittites*, 1962; G. Walsler (ed.), *Neuere Hethiterforschung*, 1964; H. A. Hoffner, „Some Contributions on Hittitology to OT Study“, *TynB* 20, 1969, str. 29nn; *idem*, „The Hittites and Hurrians“ in *POTT*, str. 197nn; F. Cornelius, *Geschichte der Hethiter*, 1973; J. Lehmann, *The Hittites*, 1977. F.F.B.

CHETLÓN (hebr. *heṭlôn*). Město na ideální S hranici Palestiny, jak jej viděl Ezechieľ, blízko Chamátu a Sedadu, zmiňované pouze u něho (Ez 47,15; 48,1). Považuje se za dnešní Chetelu, SV od Tripolisu v Sýrii. J.D.D.

CHIDEKEL Starověké jméno řeky *Tigris, které se objevuje ve vyprávění o zahradě Eden (Gn 2,14) a v Danielově vidění (Da 10,4) ze 3. roku Kýrový vlády. Jméno pochází z akkad. *idiquat*, což odpovídá sumerskému *idigna* = ustavičně tekoucí řeka.

BIBLIOGRAFIE. D. O. Edzard et al., *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, 1, 1977, str. 216–217. T.C.M.

CHÍEL (hebr. *hi'el* – El žije; sr. však LXX: „bratr Boha“ z *hi'el*). Bételovec, jehož synové byli (nešťastnou náhodou?) zabití, když kolem r. 870 př. Kr. přestavoval Jericho. Tím se naplnila Jozuova kletba (1 Kr 16,34; sr. Joz 6,26). D.W.B.

CHILKIJÁS (hebr. *hilqijáhú*, *hilqijá* = můj díl je Jahve).

1. Otec Eljakíma, který byl správcem Chizkijášova domu (2 Kr 18,18.26.37; Iz 22,20; 36,3.22).

2. Velekněz za Jósijášovy vlády. Při opravách chrámu našel knihu Zákona a dal o ni vědět písaři Šafanovi. Jósijáš jej spolu s dalšími vyslal k prorokyni Chuldě s cílem dozvědět se Boží vůli v této záležitosti. Později králi pomohl prosadit v zemi náboženskou reformu (2 Kr 22–23; 2 Pa 34; 35,8).

3, 4. Lévičijci z rodu Merariovců (1 Pa 6,45; 26,11).

5. Jeden z těch, kdo stáli u Ezdráše při čtení Božího zákona z dřevěného lešení (Neh 8,4).

6. Jeden z předních kněží, kteří se spolu se Zerubábelem vrátili do Judska (Neh 12,7. 21). Zřejmě tožný s 5.

7. Otec proroka Jeremjáše a člen kněžského rodu z Anatótu (Jr 1,1). Pravděpodobně potomek Ebjátara, Davidova velekněze, jehož za podporu Adónijáše Šalomoun vyhnal (1 Kr 2,26). Je možné, že Chilkijáš byl knězem venkovské komunity v Anatótu.

8. Otec Gemarjáše, jednoho ze Sidkijášových poslů k Nebúkadnesarovi (Jr 29,3). J.G.G.N.

CHIOS Jeden z větších egejských ostrovů na Z od pobřeží Malé Asie. Byl to svobodný městský stát v rámci Římského impéria až do vlády Vespasiana. Pavlova loď na cestě z Troady do Patary zakotvila blízko tohoto ostrova na noc (Sk 20,15). J.D.D.

CHÍRAM Král *Týru, současník Davida a Šalomouna; panoval v letech 979/8–945/4 př. Kr. (podle Albrighta 969–936 př. Kr.).

I. Jméno

Hebr. *hīrām* (S a Kr); *hīrōm* (1 Kr 5,10,18; LXX *H(e)iram*); *hūrām* (Pa) je fénické jméno, možná zkrácená podoba nebo ekvivalent Achiram = můj bratr je vyvýšený (bůh), (Nu 26,38); podobně se Chiel používá namísto Achiel (1 Kr 16,34). Chíram či Chúram se jmenoval i nejschopnější řemeslník z Týru, syn vdovy z pokolení Neftaliova (1 Kr 7,13n) nebo Danova (2 Pa 2,13), kterého král Chíram poslal na pomoc Šalomounovi.

II. Vztahy s Judskem

Chíram byl velkým Davidovým obdivovatelem (1 Kr 5,1) a posílal mu materiál a řemeslníky pro stavbu jeho paláce v Jeruzalémě (2 S 5,11; 1 Pa 14,1). Když na trůn nastoupil Šalomoun, vyslal k němu Chíram posly, aby spolu navázali nové kontakty. Vznikla obchodní dohoda, podle níž Chíram Šalomounovi dodával libanónské dřevo a zručné řemeslníky na stavbu jeruzalémského chrámu a Šalomoun mu za to každý rok platil pšenici a jemný olej (1 Kr 5,16–25), tedy zbožím, kterého se fénickým městům nedostávalo. Dodatečné platby se zřejmě požadovaly za stravu pro týrské dělníky, mezi nimiž byli odborníci znalí práce s látkami a barvivy a kteří v tom měli vyučít Izraelce (2 Pa 2,2–6).

O 20 let později, při dokončení chrámu, dal Šalomoun Chíramovi 20 vesnic v Galileji, podle všeho v blízkosti Tým, výměnou za 120 talentů zlata (1 Kr 9,10–14). Podobné smlouvy o úpravě hranic mezi státy známe z raných syrských dohod (např. Alalach). Cílem těchto smluv byly hospodářské výhody obou stran. Doprovázely též obchodní transakce, při nichž se Šalomounovy zámožské *lodě připojily k Chíramově flotile a dovážely zlato, stříbro a různé rarity, např. opice (1 Kr 10,22; 2 Pa 9,21). Lodím plujícími z Ešjón-geberu do *Ofíru poskytl Chíram doprovod zkušných námořníků (1 Kr 9,26–28; 2 Pa 8,17–18). Obchodní expanze *Fénicie v Chíramově době se týkala i kolonií v S Africe a Hispanii.

III. Chíramovo kralování

Kromě SZ se o Chíramově vládě zmiňuje také Josephus (*Ant.* 8. 50–54; *Contra Apionem* 1. 17n), který se opírá o historiky Menandra a Dia. Podle tohoto zdroje byl Chíram (LXX *Chiram*, ř. *Heiramos*, *Heirōmos*) Abi-baalovým synem a panoval 34 let, až do své smrti ve věku 53 let. Stavba jeruzalémského chrámu začala v 11. roce jeho vlády, tj. ve 4. roce vlády Šalomounovy (1 Kr 6,1). Chíram vedl válku proti Kypru, aby ho donutil řádně odvádět poplatky, a opevnil ostrov Týr, kde postavil chrám Ašoretě a Melkartovi (později Herkules) a obnovil chrám starší.

Josephus, podobně jako Eupolemos a Alexandr Polyhistor, píše o korespondenci mezi Chíramem a Šalomounem ohledně stavby chrámu, která se údajně

dochovala v týrských archívech. Kromě toho si prý oba králové také vyměňovali hádanky, dokud Šalomoun neporozil týrský mladík Abdemon. Klement Alexandrijský a Tatianos říkají, že jedna Chíramova dcera se stala Šalomounovou manželkou; sr. prohlášení, že mezi jeho ženami byly Sidónanky (1 Kr 11,1n).

BIBLIOGRAFIE. CAH³, 3, 1978.

D.J.W.

CHIVEJEC Jeden ze synů Kenaana (Gn 10,17; 1 Pa 1,15); dávný obyvatel Sýrie a Palestiny, jenž se údajně lišil od Kenaanců, Jebúsejců, Perizejců, Gírgašeců a Emorejců (Ex 3,8; 23,28; Dt 7,1). Odborníci jej dávají do souvislosti s *Arkejci, o nichž se ví, že sídlili v Libanónu (Gn 10,17). To souhlasí s jejich umístěním do Libanónského pohorí (Sd 3,3) a Chermónského pásma až po údolí vedoucí k Chamátu (Joz 11,3), kde žili i v době krále Davida, který je uvádí po Sidónu a Týru (2 S 24,7). Chivejci byli přinuceni pracovat jako dělníci na Šalomounových stavebních projektech (1 Kr 9,20; 2 Pa 8,7). Jiní sídlili za Jákoba v Šekemu, za jehož zakladatele označuje Písmo syna Chivejce Chamóra (Gn 34,2), a také v okolí Gibeónu (Joz 9,7; 11,19).

Mnozí ztotožňují Chivejce (hebr. *hivvī*; ř. *Heuaios*) s Chorejci (*horri[m]*), což zdůvodňují záměnou hebr. *w* a *r* při opisu. V Gn 36,20–30 je Sibeón jmenován jako Chorejec, zatímco ve v. 2 jako Chivejec. Podobně LXX v Gn 34,2 a Joz 9,7 čte „Chivejec“ namísto „Chorejec“ a někteří považují „Chivejec“ z Joz 11,3; Sd 3,3 za „Chetejec“ (*hittī*). Teorie, že jméno pochází z výrazu *hawwā* = stanová vesnice, není jistá a rovněž identifikace Chivejců zůstávají nepotvrzené.

BIBLIOGRAFIE. H. A. Hoffner, *TynB* 20, 1969, str. 27–37.

D.J.W.

CHIZKIJÁŠ (hebr. *hizqijā* nebo *hizqijāhū* = Jahve je [moje] síla).

1. Achazův syn, který začal panovat jako čtrnáctý judský král ve 25 letech a vládl 29 let (2 Kr 18,2; 2 Pa 29,1). Vynikal svou zbožností (2 Kr 18,5) a pečoval také o starší tradice a učení (Př 25,1). Jeho důležitost je zřejmá z toho, že se o něm píše na třech různých místech (2 Kr 17–20; Iz 36–39; 2 Pa 29–32).

Vytvořit chronologický přehled Chizkijášova kralování je obtížné, ale zdá se, že asi r. 729 př. Kr. začal vládnout spolu s Achazem a králem se stal kolem r. 716 př. Kr. Z toho plyne, že k pádu Samaří (722 př. Kr.) došlo v 6. roce jeho vlády (jako spoluvládaře; 2 Kr 18,10), zatímco Sancherib napadl Judsko (701 př. Kr.) ve 14. roce jeho panování (jako samostatného vládce; 2 Kr 18,13). Jeho nemoc a uzdravení spadá pravděpodobně do období těsně před Sancheribovým vpádem, kdy Chizkijáš dostal příslib dalších 15 let panování (2 Kr 20) (*SCHODY).

Po pohanských praktikách, zavedených v době, kdy se Achaz podvolil Asyřanům (sr. Iz 2,6nn; 8,16nn), započal Chizkijáš v 1. roce své samostatné vlády rozsáhlou náboženskou reformu (2 Pa 29,3nn). V očištěném a obnoveném chrámu opět zavedl právě uctívání Hospodina, nově potvrdil smlouvu mezi Hospodinem a jeho lidem a znovu zahájil společné slavení hořou beránka (2 Pa 30,26), k němuž dokonce pozval i Izraelce ze S (2 Pa 30,5nn). Také zničil posvátná *návrší v okolních oblastech (2 Kr 18,4; 2 Pa 31,1) a rozbil *bronzového hada, kterého Mojžíš nechal vyrobit

v poušti, a z něhož se postupně stala modla (2 Kr 18,4).

Pokud jde o politické záležitosti, Chizkijáš se asyrskému panství nepoddal a připojil Judu k protiasyrskému povstání, které podnítil Egypt a vedl *Ašdód. Juda podle všeho uposlechl Izajašova varování (Iz 20), protože Sargon II. sice tvrdil, že si *ia-u-di* = Judu podrobil (sr. *DOTT*, str. 61; též N. Na'aman, *BASOR* 214, 1974, str. 27), ale z této doby neexistuje ve SZ žádný důkaz o invazi. Když Sargon zemřel (705 př. Kr.), uviděl Chizkijáš příležitost vzbouřit se proti jeho synovi Sancheribovi. Přijal jako hosty vyslance odbojného Kaldeje *Merodach-baladána (2 Kr 20,12–19; Iz 39) a dostal příslib podpory z Egypta. Také posílil svoji obranyschopnost v Jeruzalémě a kvůli zajištění přístupu vody vykopal Šiloašský tunel (2 Kr 20,20; Iz 22,9nn; *ŠILOE).

Sancherib ve svých vlastních zápiscích o tažení na Z zobrazuje Chizkijáše jako vůdce povstání (*ANET*, str. 287–288; *DOTT*, str. 64–69). Tvrdí o sobě, že do byl 46 opevněných měst a Chizkijáše uvěznil „jako ptáka v kleci v Jeruzalémě, jeho královském městě“. Nepíše, že město dobyl, a SZ mluví o Hospodinově zásahu, který asyrskou armádu zničil (2 Kr 19,32–36).

Zmínka o etiopském králi *Tirhákovi v 2 Kr 19,9 vedla některé badatele k předpokladu, že Sancherib podnikl druhé tažení do Judska někdy kolem r. 688 př. Kr., protože Tirhák by byl v r. 701 př. Kr. ještě příliš mladý na to, aby se tažení mohl zúčastnit, a také ho tehdy nenazývali „králem“. Je však již doloženo, že v té době měl 20–21 let a že se titul váže spíše k době vzniku textu než k událostem samotným (sr. K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, str. 385–386 a pozn. 823–824).

2. Otec kmene, který se z babylónského zajetí vrátil s Ezdrášem (Neh 7,21; Ezd 2,16 – EP Jechizkijáš) a byl mezi těmi, kdo zpečetili novou smlouvu s Hospodinem (Neh 10,18). Jeho jméno se uvádí ve dvou podobách, z nichž Ater představuje akkad. tvar. Neh 10,18 je řadí jako jména odlišných lidí. D.W.B.

CHLĚB Chléb představoval nejdůležitější produkt starověkého Blízkého východu a cena zrna byla spolehlivým ukazatelem hospodářských podmínek dané doby. Ve staré Babylónii poskyto obilné zrná základní jednotku váhového systému a v obchodu nahrazovalo obilí peníze. Např. Ozeáš zaplatil část ceny své manželky zrním.

Máme poměrně mnoho informací o tom, kolik stálo obilí. Na údaje o ceně chleba narazíme vzácně, jelikož ho pekla každá hospodyně sama. Jedna zmínka z doby Chamurapiho (18. stol. př. Kr.) udává 10 še (1/20 šekelu) jako cenu 2 1/2 litru (4 *sila*) chleba. Polovina tohoto množství představovala průměrnou denní spotřebu na hlavu. (B. Meissner, *Warenpreise in Babylonien*, str. 7.) Cena obilí uvedená v 2 Kr 7,1 se zdá abnormálně vysoká, přesto však byla znatelně nižší než za předchozího hladomoru. Ve Zj 6,6 ceny názorně ukazují neradostné podmínky období hladu.

Nejrozšířenější byl zřejmě chléb z ječmene. Přestože se touto obilovinou krmili koně (1 Kr 4,28), neznamenal to, že by se považovala za podřadnější (jako např. v dnešní době oves). Pšeničný chléb byl dražší, ale patrně také dost běžný. Užívalo se i pšenice špaldy, ale žito se pravděpodobně nepřestovalo. Někdy lidé míchali několik druhů obilí dohromady, a jak ukazuje Ez 4,9, přidávali i čočkovou a fazolovou

mouku.

Po mlácení a zbavení plev se zrnem (*dāgān*) buď drtilo paličkou v *hmoždíři, nebo se mlelo *mlynem tak, že se vrchní kolo třelo o spodní. Obecný výraz pro mouku je *qemah*, pokud jí někdo chtěl specifikovat, přidal ještě označení druhu obilí (Nu 5,15). Jemnější kvalita se nazývala *šolef* (sr. 1 Kr 4,22), někteří odborníci však toto slovo považují za „kroupy“. Tato mouka se užívala při obětech (Ex 29,40; Lv 2,5 atd.).

Termín *qālī*, často překládáný „pražené kukuřice“, znamenal pražené zrní, které se jedlo bez další úpravy.

Při výrobě chleba se mouka smíchala s vodou, osolila a hnětla se ve zvláštním korýtku. Pak se přidával kvas, tj. malé množství starého zkvašeného těsta, aby celé těsto prokvasilo. Dělal se rovněž nekvašený chléb (Lv 2,11 atd.) a během svátku pascha. Pečení se provádělo na ohni, na rozpálených kamenech, na pánvi nebo v peci. Kvašený chléb měl podobu plochých kulatých bochníků, nekvašený tvořil tenké placky. Slovo *uḡā* označovalo zřejmě placku, protože se mušela obracet (Oz 7,8).

Při delším skladování starý chléb vyschl a drobil se (Joz 9,5,12). Zajímavá zpráva o kažení chleba se nachází v Gilgamešovi 11. 225–229 (*ANET*, str. 95). (*JIDLO)

Není divu, že tato životně důležitá potrava ovlivnila i jazyk a symboliku. Od nejstarších dob se slovo „chléb“ užívalo pro potraviny obecně (Gn 3,19 a Př 6,8 – v hebr. „chléb“). Poněvadž se jednalo o hlavní zdroj obživy, užívalo se výrazu „hůl“ chleba (Lv 26,26). Lidé zodpovědní za výrobu chleba zastávali funkci vysokých státních úředníků. V Egyptě (Gn 40,1) a v Asýrii byl hlavní pekař poctěn eponymii. Brzo se chléb začal používat jako posvátný pokrm (Gn 14,18) a součástí některých obětí (Lv 21,6 atd.). Krom toho měl zvláštní místo ve svatyni jako „předkladný chléb“. Později byla dána přednost maně jako „nebeskému chlebu“ (viz Ž 105,40). Náš Pán o sobě mluvil jako o „Božím chlebu“ a „chlebu života“ (J 6,33,35), a zvolil velikonocní chléb, aby symbolicky připomínal památku jeho těla vydaného na smrt. W.J.M.

CHLOĚ Řecké ženské jméno, jež znamená „zelenající se“, což bylo zvlášť vhodné pro Deméter.

Od lidí z „domu Chloé“ se Pavel dozvěděl o štěpení korintského sboru (1 K 1,11) a snad i o dalších věcech, které probírá v 1 K 1–6. Lze se domnívat, že tyto křesťané nepocházeli z Korintu, když je jindy takti apoštol klidně v dopise jmenuje. Možná šlo o křesťanské otroky ženy z Efezu, která navštívila Korint. Byla-li sama Chloé křesťanka, nevíme.

F. R. M. Hitchcock (*JTS* 25, 1924, str. 163nn) dokazuje, že se jednalo o pohanské společenství spojené s kultem Deméter. A.F.W.

CHÓBA Jméno místa, k němuž Abraham pronásledoval čtyři krále, kteří vyplenili Sodomu a Gomoru a odvěkli Lota (Gn 14,15). Leželo „nalevo“ (pro sto-jícího čelem k V), tedy S od Damašku. I přes snahu ztotožnit Chóbu s různými dnešními místy zůstává jeho přesná poloha neznámá. V *Amamských dopisech se uvádí oblast Ube, kterou někteří určují jako Tell el-Salichije, asi 20 km V od Damašku. -T.C.M.

CHÓBAB (hebr. *hōbāb* = milovaný). Nu 10,29 hovoří o „Chóbabovi, synu Midjánce Reúela“, Mojžišova tchána – z této dvojnásobné formulace není jasné, zda Mojžišovým tchámem byl Chóbab, nebo Reúel. Sd 4,11 (sr. Sd 1,16) říká, že Chóbab, Ex 2,18 tvrdí, že Reúel. Důkazů však existuje velmi málo, takže pravdu lze jen těžko zjistit. Islámská tradice Chóbabu ztotožňuje s Jitrem, podle jiných zase naopak jména *Jitro a Reúel označovala tutéž osobu (Ex 2,18; 3,1). Podle 2. verze by Chóbab byl Mojžišovým švagrem, ale takovýto výklad hebr. slova (*hōiēn*) je sporný. J.D.D.

CHOFNÍ A PINCHAS Dva synové *Éliho, „Hospodinovi kněží“ v Šilu (1 S 1,3). Obě jména jsou egyptská a znamenají „pulec“ a „Nůbjec“. Písmo o nich hovoří jako o „ničemnicích“, protože se „neznali k Hospodinu“ (1 S 2,12). Zneužili svých kněžských výsad, žádali větší podíl z obětí, než jim náležel, a hrozbami a silou si vynucovali, kdy a jak si ho budou brát, takže oběti Hospodinu v očích lidí znevážili. Kvůli tomu i pro jejich prostopášnost byla na dům Éliho uvalena kletba, nejdříve ústy neznámého proroka (1 S 2,27–36) a později prostřednictvím Samuela (1 S 3,11–14). Chofní a Pinchas zemřeli v Afeku, v bitvě s Pelíštejci (1 S 4,11). J.W.M.

CHOFRA Faraon Ha'a'ibrē Wahjibrē, Vahjebre; ř. Apriés, čtvrtý panovník 26. dynastie, který vládl 19 let (589–570 př. Kr). Měl impulzivní povahu, ovládanou ctižádostí a touhou zasahovat do palestinských záležitostí. Hebr. tvar *hōpra* je zřejmě odvozen z jeho osobního jména (Wa)hibrē' (Vahjebre), podobně jako u Šišaka, Tirháka a Néka. „Faraon Chofra“ figuruje výslovně pouze v Jr 44,30, ale týká se ho ještě některé další zmínky proroků o „faraonovi“. Krátce poté, co Chofra nastoupil na trůn, si od něj patrně vyžádal vojenskou pomoc proti Nebúkadnesarovi Sidkijáš (Ez 17,11–21).

V době, kdy Nebúkadnesar obléhal Jeruzalém, Chofra skutečně vytáhl do Palestiny (Jr 37,5; snad také Jr 47,1?) i se svou námořní flotilou (Hérodotos, 2. 161). R. 588 vyhlásil Ezechiel prorocství proti Egyptanům (Ez 29,1–16) a Jeremjáš předpověděl stažení Chofrova vojska (Jr 37,7). Babylónané přestali obléhat Jeruzalém (Jr 37,11) na tak dlouhou dobu, jakou potřebovali k zahrnutí Chofry; zda skutečně došlo k bitvě, není jisté. Ničivě libyjské tažení a povstání způsobilo, že se Choffrovým spoluvládce stal Ahmoše (II.) a v jednom střetu s ním Chofra přišel o život (sr. Jr 44,30). K.A.K.

CHORAZIN Město u Galilejského jezera spojené s učením a divy Pána Ježíše. Pán mu ovšem také adresoval tvrdá slova, protože nečinilo pokání (Mt 11,21; L 10,13). Nyní se ztotožňuje s Kerazhem, 4 km S od Kafarnaum (Tell Chúm?). Dosud tam lze vidět trosky synagogy z černého čediče. J.W.M.

CHOREJCI, CHORÍ Starověcí obyvatelé Edómu, které porazil Kedorlaómer (Gn 14,6), údajně potomci Chorejce Seira (Gn 36,20) a etnická skupina odlišná od Refajců. Vyhnali je Ezauovi synové (Dt 2,12,22). Zdá se, že sám Ezau se oženil s dcerou chorejského

náčelníka Any (Gn 36,25). Chorejci (hebr. *hōrī*; ř. *chorraios*) obývali i některá místa ve střední Palestině, včetně Šekemu (Gn 34,2) a Gilgálu (Joz 9,6n); v obou uvedených textech čte LXX „Chorejci“, zatímco EP „Chivejci“.

Z archeologického ani lingvistického hlediska nelze V Chorejce ztotožňovat s Churrijci (semitská osobní jména v Gn 36,20–30). Někteří badatelé se domnívají, že předkové Edómčů byli jeskynní lidé (*hōr*), což srovnávají s eg. názvem Palestiny (*hr* = *hurru*), uvedeným spolu s Izraelem na Merneptahově stéle asi z r. 1225 př. Kr.

Zdá se, že v *amarnském období byli předizraelští Jebúsejci v čele s panovníkem Abdichibou Churrijci, stejně jako *Aravna (Ornán, *'rwnh*, *'wrnh*, 2 S 24,16; *'rn*, 1 Pa 21,18) byl churrijský výraz pro „krále/pána“ (*ewirne*).

Churrijsky, tedy nesemitským (kavkazským?) jazykem mluvili lidé, kteří asi od r. 2300 př. Kr. tvořili část domorodého obyvatelstva S Sýrie a horní Mezopotámie. Od 18. stol. je jejich existence dostatečně doložena v Mari, Alalachu i v chetejských archívech, kde nacházíme churrijské mýty a literaturu z období zhruba 1500–1380 př. Kr.

V této době udržovaly churrijské království Mitani, v němž panovali králové s indoárijskými jmény, písemný styk s Egyptem (např. Tušratta-Amenófis IV.) a ovlivnilo Asýrii (např. *NUZI). Churrijská osobní jména se vyskytují na celém syropalestinském území (*ALALACH, *TAANAK, *ŠEKEM) a též v případě některých biblických jménech lze předpokládat churrijský původ: Ana, Aja, Dišon, *Šangar, Toi a Eliaba (D. J. Wiseman, *JTVI* 72, 1950, str. 6).

Chorí také představuje osobní jméno – Edómčů (Gn 36,22; 1 Pa 1,39) i Šimeónovců (Nu 13,5).

BIBLIOGRAFIE. I. J. Gelb, *Hurrians and Subarians*, 1944; E. A. Speiser, *Introduction to Hurrian*, 1941; E. A. Speiser, *JWH* 1, 1953, str. 311–327; H. G. Güttlerbach, *JWH* 2, 1954, str. 383–394; F. W. Bush, *A Grammar of the Hurrian Language*, 1967; H. A. Hoffner, *POTT*, 1973, str. 221–226. D.J.W.

CHOREŠ Místo v poušti Zifu (1 S 23,15–19), snad dnešní Chirbet Chorésa, asi 9–10 km J od Chebrónu. KP překládá „les“ je gramaticky možný, ale z hlediska zeměpisného nepravděpodobný; v této oblasti mohly stromy těžko růst. R.P.G.

CHORMA (hebr. *horma*). Důležité město v Negebu, dříve kenaanský Sefat (který zničili Judovci a Šimeónovci, Sd 1,17). Jeho král je uveden mezi těmi, jež porazil Jozue (Joz 12,14). Izraelské jméno „posvátný“ připomínalo obětování dobytého města podle slibu, jímž se celý národ zavázal po předchozí porážce (Nu 21,1–3). Neexistuje zde žádná spojitost s Nu 14,45, i když KP se řídí podle Symmachu, Vulgáty a dalších a „cestu z Atáriru“ upravuje na „cestu, kterouž byli špehéri šli“ (viz *BDB*, s. v. Atharim).

Chorma nepochybně nějak souvisela s *Aradem, avšak totožná s ním není; sr. Joz 12,14; Sd 1,16n. Sled Joz 15,30n a 19,4n napovídá, že se město nacházelo na S Šimeónu, směrem k Siklagu. W. F. Albright předpokládal, že mohlo jít o Tell eš-Šerí'a, neboť pouze zde v této oblasti narazíme na rozsáhlé pozůstatky z pozdní doby bronzové (*BASOR* 15, 1924). Polohu města více na J, jako meze, kam až byli pronásledo-

vání Kenaanci, podporuje Nu 14,45; Dt 1,44. J. Gars-tang navrhuje Tell el-Milh (Tell Malhata), 22 km V od Beer-šeby (viz též S. Talmon, *IEJ* 15, 1965, str. 239; M. Kochavi, *RB* 79, 1972, str. 543nn; sr. však *EAEHL*, str. 771), ale dnes se zdá, že v tomto případě šlo spíše o kenaanský Arad (*LOB*, str. 185). Při nedávném výzkumu v Chirbet el-Mšášu (Tell Masos) a jeho okolí, 6 km na Z, archeologové odkryli rozsáhlé izraelské sídliště s opevněním ze střední doby bronzové na J. To se nyní jeví jako nejpravděpodobnější místo, kde se Chorna nacházela (J. Aharoni, *IEJ* 22, 1972, str. 243; *BA* 39, 1976, str. 66–76). J.P.U.L.

CHÓRONAJIM Moábské město (Iz 15,5; Jr 48,3,5.34), které leželo na úpatí náhorní plošiny blízko Sôaru. *Moábský kámen se o něm zmiňuje na 32. řádku. Někdy se ztotožňuje s el-'Arahem, položeným o 500 m níže, kde se nacházejí prameny, zahrady a jeskyně. Může však jít také o město Oranae, ukořisťené Arabům. Nabatejskému králi ho vrátil Alexandr Jannaeus (Jos., *Ant.* 13. 397; 14. 18). J.A.T.

CHÓZAJ Termín, citovaný v 2 Pa 33,19, v některých překladech slouží jako název přehledu dějin. Byly v něm zapsány jisté činy krále Menašeho a jeho modlitba. V *MT hózai* znamená „moji vidoucí“. R.A.H.G.

CHOZENÍ Z velkého množství případů, kdy se v Písmu vyskytuje sloveso „chodit“, má převážná většina přísně doslovný význam „pohybovat se vpřed“ nebo „postupovat dopředu“. Jedná se o přirozenou schopnost lidí, a pokud o ni lidé z nějakého důvodu přišli, Kristus ji dokázal navrátit. Toto vnější uzdravení odpovídalo vnitřnímu obnovení, které Ježíš podle vlastních slov mohl způsobit (Mk 2,9). V Evangelích čteme, že Ježíš dovedl chodit v podmínkách pro lidi normálně nemožných a zároveň je uschopňoval činit totéž (Mk 6,48). Zde má podle Matoušova evangelia fyzický úkon duchovní význam (Mt 14,31). Chůzi lze chápat jako symbol široké oblasti lidských činností, které jsou nemožnou osobě znovu umožněny (Sk 3,6).

Tohoto výrazu se v antropomorfním významu užívá o Bohu, jak se za denního vánku prochází po zahradě (Gn 3,8), a metaforicky o srdci (Jb 31,7), o Měsíci (Jb 31,26), o jazyku svěvolníků (Ž 73,9) a o moru (Ž 91,6). Častěji označuje jak celý způsob života člověka a jeho chování, tak postoj, jaký vůči němu zaujímá Hospodin.

Příležitostně lze tento výraz použít v užším smyslu, kdy se vztahuje ke konkrétním zákonům a jejich zachování, které je lidem nařízeno (Sk 21,21; sr. hebr. *h'laká* = panovat, dosl. chodit), zatímco v Janově evangelii někdy předpokládá konotaci neúnavné činnosti (J 11,9) a občas vstoupení na veřejnosti (J 7,1). Metaforicky označuje vedomé dodržování nového pravidla a právě v tomto smyslu se všechny jeho tvary objevují v epistolách, kde se často srovnává to, jak věřící „chodili“ před svým znovuzrozením, s chozením, k němuž jsou povoláni skrze víru v Krista. Křest znamená udělat mezi těmito dvěma způsoby jasnou rozdílu mezi Kristovým životem před vzkříšením a po něm. Toto obnovení života lze vyjádřit jako chození v Du-

chu oproti chození podle těla. Slovo *stoicheō*, jež se 1x objevuje ve Sk a 4x v Pavlových dopisech, hovoří o sázení rostlin v řadách a o vojácích jdoucích v zástupu, ale volba slovesa zde podle všeho nemá žádný zvláštní význam.

BIBLIOGRAFIE. G. Ebel, *NIDNTT* 3, str. 933–947. F.S.F.

CHRÁM

I. Historické pozadí

Mezi nejstarší historické stavby patřily chrámy nebo svatyně, kde mohl člověk uctívat svého boha v jeho „domě“ (viz K. M. Kenyonová, *Archaeology in the Holy Land*, str. 41, 51 o mezolitických a neolitických svatyních v Jerichu). První stavbou uvedenou v Bibli, kterou lze považovat za typ chrámu, je věž v *Bábelu (Gn 11,4). Ačkoli se zdá, že měla být místem setkání člověka s Bohem, stala se symbolem sebejistého a soběstačného lidstva a jeho snahy vystoupit až do nebe, jež musela být potrestána.

V Mezopotámii, v zemi, kterou opustil Abraham, mělo každé město chrám zasvěcený svému patronovi. Místnímu božstvu patřila také půda. Pokud bůh zemi nepožehnal, nastala neúroda a projevila se i v menších darech odevzdávaných do chrámu. Krále či panovníka lidé považovali za vyslanec tohoto boha.

Polokočovní praotcové neměli důvod, aby stavěli svému Bohu konkrétní svatyni – zjevoval se jim, kdy a jak chtěl. Na místě, kde k tomu došlo, někdy vybudovali obětní *oltář, jindy tuto událost připomínal posvátný *sloup (Gn 28,22).

Když se Izrael stal národem, bylo nutné postavit svatyni, kde by se mohl veškerý lid shromažďovat a demonstrovat svoji jednotu v uctívání jednoho Boha. Tuto funkci plnil během putování pouští *stan setkávání a v době soudců řada oficiálních svatyní (např. v Šekemu, Joz 8,30nn; 24,1nn; v Šilu, 1 S 1,3).

Národy Kenaanu měly své vlastní chrámy. Říkalo se jim podle toho, kterému bohu byly zasvěceny, např. „Dágonův dům“ apod. (hebr. *bêt dāgōn*, 1 S 5,5; *bêt 'astārōt*, 1 S 31,10; sr. *bêt jhw*, Ex 23,19). Rada jich byla objevena v Bét-šeánu, Chasóru a na dalších místech.

Potřeba Hospodinovy svatyně vyvstala v době, kdy král David upevnil svou moc a postavil si pro sebe palác. Tehdy Bohu řekl: „Hleď, já sídlím v domě cedrovém a Boží schrána sídlí pod stanovou houňi“ (2 S 7,2). Hospodin si nepřál, aby chrám vybudoval David, protože na něm lpěla krev jeho nepřátel, ale souhlasil s tím, aby shromažďoval materiál, strádal poklady a zakoupil pozemek (1 Pa 22,8,3; 2 S 24,18–25). S vlastní stavbou začal až Šalomoun ve 4. roce své vlády a dokončil ji o 7 let později (1 Kr 6,37n).

II. Šalomounův chrám

1. Místo

Víme jistě, že chrám stál na místě, které se dnes nazývá Haram eš-Šerif, na V straně „Starého Města“ *Jeruzaléma. Přesné umístění však neznáme. Vele-svatyně nebo vně stojící oltář pro zápalné oběti (2 Pa 3,1) se mohly nacházet na nejvyšší části skály, na místě dnešního „Skalního dómu“. Tato skála byla pravděpodobně částí humna krále *Aravny. Písmo udává, že ho od něj David odkoupil za sumu 50 stříbrných šekelů (2 S 24,24) nebo 600 zlatých šekelů

CHRÁM

(1 Pa 21,25).

Nic ze Šalomounovy stavby se nedochovalo a ani vykopávky sponzorované nadací Palestine Exploration Fund neodhalily žádné konkrétní stopy. Byla pravděpodobně zničena, když se skála zarovnávala při budování Herodova chrámu a jeho hradeb.

2. Popis

Všechny rekonstrukce Šalomounova chrámu se musí opírat o svědectví 1 Kr 6–7 a 2 Pa 3–4. Přestože se jedná o detailní popis, nezachycuje všechny rysy chrámu, některým místům zcela nerozumíme a občas narazíme i na zjevné rozpory (např. 1 Kr 6,2 a 16n). Některé informace lze doplnit z jiných zmínek a z Ezechielova popisu chrámu, který předkládá podrobnější verzi Šalomounovy stavby (Ez 40–43). Vlastní chrám měl podlouhlý tvar a byl orientován V–Z směrem. Stál na vyvýšené plošině, stejně jako Ezechielův chrám (sr. Ez 41,8). Co se týče okolí, nejsou uvedeny žádné rozměry. Podle Ezechielova chrámu můžeme usoudit, že měl dvě nádvoří, vnější a vnitřní. Tuto domněnku potvrzují i verše 1 Kr 6,36; 7,12; 2 Kr 23,12; 2 Pa 4,9.

Bronzový oltář pro zápalné oběti stál na vnitřním nádvoří (1 Kr 8,22.64; 9,25). Byl 20 loket dlouhý, 20 široký a 10 vysoký (2 Pa 4,1). Mezi oltářem a vchodem se nacházelo obrovské bronzové umývadlo s vodou pro rituální očistu (EP moře, 1 Kr 7,23–26). Mělo v průměru 10 loket, spočívalo na čtyřech skupinkách čtveřic býků, kteří směřovali do všech světových stran. Později je dal král Achaz odstranit (2 Kr 16,17).

Při zasvěcení chrámu stál král Šalomoun na bronzovém stupni (2 Pa 6,12n; hebr. *kijjôr* = umývadlo, např. Ex 30,18 atd.; zde může jít o umývadlo převrácené), jež má své paralely v syr. a eg. sochách a pravděpodobně v akkad. (viz W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*³, 1953, str. 152–154).

Od vnitřního nádvoří k *předsíni (hebr. *ülám*) vedlo schodiště. Před vchodem stály dva sloupy Jakín a Bóaz se zdobenými hlavicemi, jež netvořily součást stavby. Průchod uzavíraly brány (sr. Ez 40,48).

Předsíň byla 10 loket dlouhá a 20 široká (k délce jednoho lokte viz *MÍRY A VÁHY). Sahala pryč do výšky 120 loket (2 Pa 3,4), ale zde určitě došlo k omylu, poněvadž zbytek budovy měl výšku pouze 30 loket. Na Z od předsíně se nacházela šň, v níž se konaly běžné obřady. Tato „svatyně“ (hebr. *hékāl*, slovo přejaté od Kenaanců, pochází ze sumerského Ě. GAL = velký dům) byla 40 loket dlouhá, 20 široká a 30 vysoká. Od předsíně ji oddělovaly dvojité cypřišové dveře, obojí dvoukřídlové. Obtížné lze vysvětlit konstatování, že byly „čtverhrané“ (hebr. *m'zúzôt mē'ēt r'bi'it*, 1 Kr 6,33). Tento vchod měl šířku zhruba 5 loket, což je čtvrtina šířky dělicí stěny, tedy proporce známá z jiných chrámů.

Svatyni osvětlovala okna se zužujícím se ostěním, umístěná u stropu (1 Kr 6,4). V této části stál zlatý *oltář k pálení kadidla, stůl s *předkladnými chleby a pět párů *svícňů spolu s *obětinným náčiním. Dvojité dveře z cypřišového dřeva vedoucí do velesvatyně (hebr. *d'bir*, EP svatostánku, 1 Kr 6,31) se otvíraly jen zřídka, zřejmě tehdy, když vstupoval velekněz se smírnou obětí za hřích. Pilíře a veřeje byly pětúhelné (hebr. *hā'ajil m'zúzôt h'miššit*, 1 Kr 6,31). Podobně jako v případě *hékāl* to lze vysvětlit jako pětinu dělicí stěny, tedy 4 lokte.

Velesvatyně měla tvar krychle o straně 20 loket. Ačkoli by se mohlo čekat, že bude převyšovat *hékāl*,

není o tom nikde zmínka. Uvnitř stály vedle sebe dvě sochy cherubů o výšce 10 loket. Jedním křídlem se vzájemně dotýkaly nad *schránou smlouvy uprostřed a druhým S a J stěny (1 Kr 6,23–28; *CHERUBOVÉ). Ve velesvatyni se Hospodin zjevoval v podobě oblaku (1 Kr 8,10n).

Všechny místnosti měly cedrové obložení, podlahu zhotovili z cypřišového dřeva (hebr. *b'rorš*; *STROMY). Stěny a dveře byly ozdobeny vyřezávanými květy, palmami a cheruby. Dovední řemeslníci vše potáhli zlatem, jak se to podle dochovaných nápisů dělalo ve starověkých chrámech. Kámen nebyl vůbec vidět.

Vnější stěny vnitřní svatyně a velesvatyně měly dvě terasy velikosti jednoho lokte, které podpíraly trámy třech pater malých místností. Místnosti v přízemí byly široké 5 loket, nad nimi 6 a úplně nahoře 7 loket. Dveře na J straně vedly k točitému schodišti, jímž se vystupovalo do vyšších pater. Tyto místnosti sloužily jako úložné prostory, k ubytování – pravděpodobně pro sloužící kněze – a také se v nich uschovávaly peněžní i materiální dary věřících.

Ze skutečnosti, že chrám stál blízko královského paláce, a ze zmínek, že se jednalo o „Královskou svatyni“, odborníci vyvodili řadu různých závěrů. Musíme připustit, že obě budovy spolu úzce souvisely (jejich spojení zdůrazňuje 2 Kr 16,18), ale zároveň nelze zapomenout, že bylo na místě, aby Bohem pomazaný pobýval blízko Božího domu. Přístup do něho se však nemezoval pouze na krále.

Šalomoun svěřil zodpovědnost za celé dílo týrskému staviteli a na praruce se podíleli i feničtí řemeslníci (1 Kr 5,10.18; 7,13n). Není tedy divu, nacházíme-li architektonické paralely a obdobnou výzdobu i v dochované feničské či kenaanské řemeslné práci. Plán chrámu se velmi podobá malé svatyni z 9. stol. př. Kr., kterou archeologové odkryli v Tell Tajmátu na řece Orontes. Měla tři místnosti s oltářem v nejvnitřnější části a dva sloupy v předsíni, které podpíraly střechu (podrobný popis poskytuje R. C. Haines, *Excavations in the Plain of Antioch*, 2, 1971). Také svatyně v Chasóru z pozdní doby bronzové měla tři části a mezi kamennými kvádry se nalazely dřevěné trámy (J. Jadin, *Hazor*, 1972, str. 89–91; sr. 1 Kr 5,18; 6,36). Množství vyřezávaného obložení ze slonoviny (ze stěn a zařízení paláců), které vědci objevili na Blízkém východě, zhotovili feničané. Často obsahovalo eg. náměty – především květiny, palmy a okřídlené sfingy. To vše se velmi podobá výzdobě jeruzalémského chrámu, včetně obložení, které také bylo potaženo zlatem a ozdobeno barevnými kameny.

3. Pozdější historie

Chrámy starověku většinou sloužily jako státní pokladnice, které se podle prosperity země buď vyzdobyvaly placením poplatků, nebo naplňovaly kořisti. Pokud z nějakého důvodu panovník věnoval náboženskému životu malou pozornost, ztrácel chrám příjmy a rychle chátral (sr. 2 Kr 12,4–15). Ani Šalomounův chrám nebyl výjimkou. Za Šalomounova syna Rechabeama odnesl egyptský faraó Šišak celý chrámový poklad (1 Kr 14,26). Další panovníci včetně Chizkijáše, který dal chrám nejdříve vyzdobit (2 Kr 18,15n), použili pokladu Hospodinova domu, aby si koupili spojení (Asu, 1 Kr 15,18), nebo vyplatili útočníka (Achaza, 2 Kr 16,8). Modlářští králové do chrámu přidávali prvky z kenaanských svatyní, dokonce symboly pohanských božstev (2 Kr 21,4; 23,1–12). V době, kdy se Achaz podrobil Tiglat-pile-

serovi III., nechal zhotovit nový oltář po vzoru Damašku a dal odstranit umývadlo (2 Kr 16,10–17). Za Jósijášovy vlády (asi 640 př. Kr.), tedy 300 let po dokončení chrámu, bylo zapotřebí provést velké opravy, které se musely financovat z příspěvků věřících (2 Kr 22,4). R. 587 jej vyloupil a zpusožil Nebúkadnesar (2 Kr 25,9,13–17). Lidé však do chrámu přinášeli oběti i po jeho zničení (Jr 41,5).

III. Ezechiélův chrám

Zajaté Izraelce v jejich smutku povzbuzovalo (Ž 137) Ezechielovo vidění nového chrámu (Ez 40–43, asi r. 571 př. Kr.). Bible se o něm rozepisuje podrobněji než o chrámu Šalomounově, přestože nebyl nikdy postaven. Vlastní chrám zůstal stejný, jen rozměry se změnilly (předstří byla 20 loket široká a 12 dlouhá; svatyně 20 loket široká a 40 dlouhá; velesvatyni tvořil čtverec o straně 20 loket). Stěny byly obloženy dřevem s vyřezávanými palmami a cheruby. Budova se rozkládala na vyvýšené plošině, k níž vedlo deset schodů. Po stranách schodiště stály dva bronzové sloupky. Nechyběl ani ochoz se třemi patry komor. Dozvídáme se i o některých detailech ohledně okolí chrámu, postřádáme však jisté prvky původní stavby. Plochu asi 500 loket čtverečních obklopovaly hradby. Na S, J a V straně byly v hradbách zasazeny brány. Naproti nim se nacházely další tři, jež vedly do vnitřního nádvoří, kde před svatyní stál oltář pro zápalné oběti. Tyto brány byly dobře zabezpečeny, aby jimi nemohl vstoupit nikdo jiný než Izraelce. Na nádvořích se nalézaly také různé budovy, které sloužily potřebám kněží nebo jako skladiště.

IV. Druhý chrám

Stál téměř 500 let, tedy déle než první nebo Herodův chrám. Přesto o něm víme jen málo, a to z příležitostných zmínek. Židé, kteří se vrátili ze zajetí (asi 537 př. Kr.), si s sebou nesli chrámové vybavení, jež ukradl Nabúkadnesar, a Kýrův výnos, který obsahoval povolení ke stavbě nového chrámu. Lidé nejprve odklídili sutiny, potom postavili oltář a začali klást základy chrámu (Ezd 1; 3,2n.8–10). Části těchto základů mohlo být zdvoje na Z straně současných hradeb, jež soustředilo s herodovskou stavbou. Když byl chrám dokončen, měřil 60 loket do délky a 60 do výšky, ale již v době kládení základů bylo zřejmé, že zůstane ve stínu Šalomounova chrámu (Ezd 3,12). Okolo svatyně se nacházela skladiště a místnosti pro kněží. Z některé z nich vykázal Nehemjáš Amónce Tóbijáše (Neh 13,4–9). Informace o zařízení chrámu nám poskytují 1 Mak 1,21 a 4,49–51. S chránou v době babylónského zajetí zmizela a od té doby ji už nikdo neobjevil a ani nebyla nahrazena jinou. Namísto deseti Šalomounových svíců stál ve svatyni jeden sedmiramenný svícen, dále stůl pro předkladně chleba a kadidlový oltář. Tyto věci odnesl Antiochos IV. Epifanés (asi 175–163 př. Kr.), jenž dal v chrámu 15. prosince 167 př. Kr. (1 Mak 1,54) postavit „znesvěčující oběť“ (tj. pohanskou sochu nebo oltář). Makabejští po svém vítězství chrám na sklonku r. 164 př. Kr. očistili a znovu vybavili vším potřebným (1 Mak 4,36–59). Obvodní zdi chrámu přebudovali v tak kvalitní pevnost, že dokázala 3 měsíce vzdorovat Pompeiovi obléhání (63 př. Kr.).

V. Herodův chrám

Stavba Herodova chrámu začala v prvních měsících r. 19 př. Kr. Motívem byla spíše snaha smířit Izraelce s jejich idumejským králem než touha oslavit Boha.

Při stavbě věnovali velkou pozornost tomu, aby bylo respektováno posvátné místo. Dokonce se okolo 1 000 kněží muselo naučit zednickému řemeslu, aby mohli stavět svatyni. Přestože byla hrubá stavba hotova za 10 let (asi 9 př. Kr.), práce pokračovaly až do roku 64 po Kr.

Nejdříve bylo třeba připravit plochu, která měla sloužit ke shromažďování lidu. Ze S na J měřila 450 m a z V na Z 300 m. Na některých místech bylo třeba odsekát skalnaté výčnělky, ale většinou se povrch vyrovnával přivezenou suti. Celou plochu obklopovala zeď z masivních kamenných kvádrů (obvykle asi 1 m vysokých a až 5 m dlouhých; sr. Mk 13,1). JV roh, který se tyčil nad Kidrónským úvalem, se nacházel asi 45 m nad podložní skalou. Možná, že hrabba nad ním představovala chrámovou věž (Mt 4,5). Část z ní stojí dodnes. Jedna brána se nalézala v S zdi (brána Tadi), ale nikdy se nepoužívala, další ve V zdi (pod dnešní Zlatou bránou). Zbytky po dvou herodovských bránách na J straně jsou dodnes patrné pod mešitou el-Aksa. Z těchto bran se přistupovalo po chodnících k nádvoří. Na Z straně existovaly čtyři brány, které vedly do města. Přicházelo se k nim přes viadukty nad Sýrským údolím (*JERUZALEM). V SZ rohu dominovala pevnost Antonia, kde sídlil místodržitel. Její vojenská posádka byla vždy připravena potlačit jakékoli nepokoje v chrámu (sr. L 13,1; Sk 21,31–35). Na důkaz podřízenosti se do ní muselo uložit velekněžské roucho.

Podél vnitřních stěn hradeb stálo sloupoví, které obklopovalo vnější nádvoří. Podle Josepha (*Ant.* 15. 410–416) sestávalo na J straně ze čtyř řad a nazývalo se „Královské podloubí“. Arkády na zbylých stranách tvořily jen dvě řady sloupů. Podél V stěny se táhlo Šalomounovo sloupoví (J 10,23; Sk 3,11; 5,12). V těchto prostorách vyučovali a diskutovali zákoníci (sr. L 2,46; 19,47; Mk 11,27), zde také měli stánky obchodníci a penězoměnci (J 2,14–16; L 19,45n). Vnitřní plocha byla oproti nádvoří pohanů mírně zvýšena a lemovala ji balustráda. Nápisy v ř. a lat. upozorňovaly, že pokud se dovnitř odváží pohan, nikdo za jeho život neručí. Archeologové objevili dva z nich. Čtyři brány se nalézaly na S a J straně, jedna na V. Východní bronzová brána byla zdobená a nesla stopy korintského řemeslné práce. Zřejmě se jedná o „Krásnou bránu“ ze Sk 3,2.

Na prvním vnitřním nádvoří (nádvoří žen) byly umístěny pokladnice pro chrámové dary (Mk 12,41–44). Na nádvoří Izraele, které bylo oproti nádvoří žen vyvýšeno, měli přístup jen muži. O slavnosti stánků směli muži vstoupit i do nejněvnitřnějšího nádvoří (nádvoří kněží) a obcházet *oltář. Oltář byl zhotoven z neotesaných kamenů a stál 22 loket od loubí (sr. Mt 23,35). Půdorys svatyně se shodoval s Šalomounovým chrámem. Podloubí bylo 100 loket široké a 100 vysoké. Vcházelo se do něho dveřmi 20 loket širokými a 40 vysokými; dveře do svatyně byly poloviční. Svatyni dělila od vnitřní svatyně (velesvatyně) opona (Mt 27,51; Mk 15,38; sr. 2 Pa 3,14). Velesvatyně měla tvar čtverce o straně 20 loket a stejně jako svatyně byla 40 loket vysoká. Nad velesvatyní a svatyní zůstala prázdná místnost, která dosahovala výšky sloupoví, tedy 100 loket, čímž vznikla rovná střecha. Na S, J a Z straně se nacházela tři poschodí skladovacích komor o výšce 40 loket. Střecha byla opatřena zlatými hroty, aby na ni nemohli sedat ptáci.

Sotva byla tato majestátní stavba ze světla běžového kamene dokončena (64 po Kr.), zničili ji Římané

(70 po Kr.). Na Titově oblouku vidíme, že zlatý svícen, stůl na předkladné chleby a další předměty vítězově odvezli do Říma.

O provozu v chrámu viz *KNĚŽI A LÉVUCI.

BIBLIOGRAFIE. Nejucelenější přehled podává A. Parrot in *The Temple of Jerusalem*, 1957, včetně kompletní bibliografie. Detailní rozbor poskytuje L. H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, 1-2, 1954; J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952; T. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, 1970; L. H. Vincent, „Le temple hérodién d'après la Mišnah“, *RB* 61, 1954, str. 1-35; C. J. Davey, „Temples of the Levant and the Buildings of Solomon“, *TynB* 31, 1980, str. 107-146. K rekonstrukci Šalomounova chrámu viz. G. E. Wright, *BA* 18, 1955, str. 41-44. A.R.M.

VI. „Chrámy“ v Novém zákoně

Slovem „chrám“ se překládají dva řecké výrazy: *hieron* a *naos*. *Hieron* označuje všechny budovy patřící k chrámu v Jeruzalémě, *naos* se spíše vztahuje ke svatyni. Vykladači upozorňují, že v případě, kdy NZ autoři píší o církvi jako o Božím chrámu, používají termín *naos*. Tyto závěry však nejsou zcela jednoznačné, jak ukazují verše Mt 27,5 a J 2,20. U Mt 27,5 lze téměř stoprocentně chápat *naos* ve smyslu *hieron*, jinak by vznikla potíž s vysvětlováním, jak se mohl Jidáš dostat do místa, kam směl vstoupit jenom kněží. Co se týče slov Židů v J 2,20, že trvalo 46 let, než byl postaven *naos*, je nepravděpodobné, že měli na mysli pouze samotnou svatyni. Jako synonymum ke slovu *hieron* používá *naos* také Hérodotos (2. 170) a Josephus (*BJ* 5, 207-211).

V případě doslovného užití termínu „chrám“ v NZ sr. „dům“ (*oikos*) a „místo“ (*topos*). Popis jeruzalémského chrámu v době Pána Ježíše viz výše V. „Chrámy“ jako metaforu je třeba porovnat s metaforickým použitím slov „dům“, „stavba“ (*oikodomē*), „stan“ (*skēnē*), „místo bydlení“ (*katoikētērion*).

1. „Chrámy“ v Evangelích

Ježíš zaujímal vůči jeruzalémskému chrámu dva protikladné postoje. Na jedné straně měl k němu úctu, přikládal mu však relativně malý význam. Nazýval ho „domem Božím“ (Mt 12,4; sr. J 2,16). Učil, že vše v něm je svaté, neboť to posvětil Bůh, který v chrámu přebývá (Mt 23,17.21). Úcta k Otcovu domu ho vedla k tomu, aby jej očistil (J 2,17), a pomyšlení na budoucí osud svatého města mu vehnalo do očí slzy (L 19,41nn). V protikladu k tomu stojí texty, kde chrám zaujímal podřadné postavení. Ježíš je větší než chrám (Mt 12,6). Chrám pouze zakrývá duchovní prázdnotu Izraele (Mk 11,12-26 a paralelní oddíly). Brzy zanikne, protože v něm dojde k ohavnému znesvěcení (Mk 13,1n.14nn). Viz též Mk 14,57n; 15,29n a paralely. Tyto rozdílné postoje však nejsou ponechány bez vysvětlení.

Ježíš se na počátku své služby dal poznat Židům a vyzval celý Izrael k pokání. Vidíme, že se i přes jejich vzrůstající odpor stále obrací k Jeruzalému (Mk 11,1nn a paralely). Chrám byl očistěn s cílem reformovat stávající pořádek (11,15nn a paralely). Mesiášské důsledky takového jednání (Mal 3,1nn; sr. *Zalmy Šalomounovy* 17,32nn; Mk 11,27nn) vyvolaly ze strany náboženských vůdců ještě větší nepřátelství. Neústupný a nereformovatelný judaismus musel nakonec Ježíš odsoudit jako náboženství, které není hodno Boží přítomnosti (Mk 12,1-12). Ježíš začínal s úctou k chrámu, ale v závěru řekl, že jeho smrt a zavržení

povede k jeho zničení. Obvinění, které proti Ježíšovi vznesli, totiž že učil: „Já zbořím tento chrám udělaný rukama a ve třech dnech vystavím jiný, ne rukama udělaný“ (Mk 14,58; sr. 15,29), vlastně představovalo poslední Ježíšovu výzvu adresovanou židovstvu. Marek však tato slova připisuje falešným svědkům a předmětem dohadů zůstává, co je na jejich svědectví nepravdivé. Za nejrozumnější variantu považujeme možnost, že tito lidé necitlivě spojili Ježíšovu předpověď o zničení jeruzalémského chrámu (Mk 13,2 a paralely) s výrokiem, že Syn Boží bude zabít a třetího dne znovu ožije (Mk 8,31; 9,31; 10,34 a paralely). Chyba spočívala ve špatné interpretaci toho, co Ježíš učil. Jedním z důvodů, proč se Marek tuto mylnou interpretaci nesaahl napravit, mohla být skutečnost, že obvinění bylo pravdivé v hlubším významu, než jaký měli svědci na mysli. Ježíšova smrt *de facto* nahradila chrám a jeho vzříšení zbudovalo chrám nový. Novým chrámem se stalo eschatologické společenství Ježíše-Mesiáše (Mt 18,20; sr. J 14,23). Lukáš a Jan falešné svědky nezmiňují, protože v době, kdy psali Evangelia oni, se tomuto obvinění již rozumělo správně.

2. „Chrámy“ ve Skutcích apoštolů

Všechny důsledky Ježíšovy činnosti se projevil až po určité době. Ve Skutcích apoštolové stále uctívají Hospodina v jeruzalémském chrámu (Sk 2,46; 3,1nn; 5,12.20n.42; sr. L 24,52). Zdá se, že helénisticko-židovská společnost, jejímž představitel byl Štěpán, první postřehla, že víra v Ježíše jako Mesiáše znamená zrušení řádu symbolizovaného jeruzalémským chrámem (Sk 6,11nn). Proto také Štěpánova obhajoba útočila na chrám, nebo lépe řečeno na způsob myšlení, v němž chrám měl rozhodující úlohu (Sk 7). Není úplně jasné, jestli bychom měli ve Štěpánově odsouzení chrámu vidět poukázání na nový chrám, postavený bez zásahu lidské ruky, jak se domnívají někteří vykladači. Na pevnější půdě se pohybuje ve Sk 15,13-18. „Davidův stánek“ z Am 9,11 jistě v primárním významu představuje dynastii nebo království, ale využití tohoto SZ textu v eschatologii kumránské společnosti k podepření nové koncepce duchovního chrámu (CDC 3.9) nám zde dovoluje vidět jakýsi nástin učení o církvi, která je novým Božím chrámem. S tímto pojetím se běžně setkáváme ve všech epištolách.

3. „Chrámy“ v Listech

Hlavním rysem Pavlových spisů je učení o církvi, která představuje eschatologickou realizaci mesiášského chrámu SZ a intertestamentárního období. Viz 1 K 3,16n; 6,19; 2 K 6,16-7,1; Ef 2,19-22. Silný důraz na prorocký klade předevšim v 2 K 6,16nn, kde se objevuje SZ dvojverší (Lv 26,12; Ez 37,27) používané v židovské eschatologii o mesiášském chrámu (*Kniha Jubilejí* 1,17). Charakteristickým rysem obrazu chrámu v 1 a 2 K je kázeň a výchova. Ztělesňují ho křesťané, a proto by měli žít svatý život (2 K 7,1; sr. 1 K 6,18nn) v jednotě. Bůh je jeden a existuje pouze jediné místo, kde může přebývat. Rozkol lze ztotožnit se znečištěním chrámu a zasluhuje si smrt (1 K 3,5-17). V Ef slouží obraz chrámu k věroučnému cíli. Pisatel se zaměřuje na skutečnost, že církev spojuje lidi různých ras. Jazyk textu 2,19-22 jasně ukazuje, že si apoštol vypůjčil představu SZ očekávání, že se Izrael i pronárody shromáždí k eschatologickému jeruzalémskému chrámu. Např. slova „dalecí“ a „blížící“ ve vv. 13 a 17 (sr. Iz 57,19; Da 9,7) náleží mezi odborné

termíny, jimiž rabíni označovali pohany a Židy (*Numeri Rabba* 8,4). Podobně „mír“ ve vv. 14 a 17 představuje narážku na eschatologický pokoj, který měl převážít, až se Izrael a pronárody spojí v uctívání na Sijónu (Iz 2,2nn; Mi 4,1nn; *Henoach* 90,29nn). Pavel se určité díval na plody své misie mezi pohany jako na naplnění Židovské víry v tom nejširším a nejmilosrdnějším významu. Pozvedl starověkou naději opětného sjednocení lidstva na duchovní rovinu a představil Židy a pohany jako dvě zdi téže budovy, která spočívá na úhelném kameni Kristu (Ef 2,19–22). Slovy, že budova roste (*auxein*) v „chrám“, uvádí novou představu – obraz těla. „Chrám“ i „tělo“ považujeme za zaměnitelné symbolické pojmenování církve (Ef 4,12.16).

Obdobné použití metafory nacházíme v dílech Filóna a stoiků, kde je člověk označován slovem „chrám“. Nejedná se však o totéž obrazné vyjádření. I K 6,19n má skutečně na mysli jednotlivce, ale pouze člena společenství, které jako celek tvoří chrám Boží. Filón spolu s řecko-rímskými humanisty naplnil duchovním obsahem slovo „chrám“ v antropologickém významu, zatímco Pavel se zabýval eklesiologií a eschatologií a jeho zájem o antropologii byl zcela druhotný. Pokud chceme najít nějaké srovnání, pak spíše ve spisech kumránského společenství (CDC 5. 6; 8. 4–10; 9. 5–6).

Z porovnání „chrámu“ v Pavlových dopisech a „domu“ v 1 Pt 2,4–10 vyplývá, že kněžský a obětí charakter křesťanského života vyvěrá z pojetí církve, která je Boží svatyní. Viz také „dům“ v Žd 3,1–6.

4. „Chrám“ v Listu Židům a ve Zjevení

První křesťané přijali představu nebeského chrámu, která byla společná všem Semitům a pomohla Židům zachovat si víru v kritické intertestamentární době, kdy se již zdálo, že se jeruzalémský chrám nikdy nestane eschatologickým středem světa. Zmínky o chrámu najdeme v J 1,51; 14,2n; Ga 4,21nn a snad ve Fp 3,20. I „věčný dům v nebesích...“ z obtížného textu v 2 K 5,1–5 může nést cosi z této představy. Tuto koncepci ovšem nejdůkladněji rozpracovává Žd a Zj.

Podle autora Listu Židům je nebeská svatyně *předlohou* (*typos*), tzn. originálem (sr. Ex 25,8n), zatímco svatyně, kterou Židé používají na zemi, je pouhým „náznakem a stínem“ (Žd 8,5). Proto je nebeská svatyně tou pravou (Žd 9,24). Patří lidu nové smlouvy (Žd 6,19n). Skutečnost, že Kristus v ní zastává funkci velekněze, znamená, že se i my podílíme na její bohoslužbě, přestože jsme ještě na zemi (10,19nn; 12,22nn). Co je tímto chrámem? Autor sám napovídá, když říká, že nebeská svatyně byla vyčištěna (9,23), tzn. připravena k užívání (sr. Nu 7,1). Nebeským chrámem je shromáždění prvorozených (Žd 12,23), tedy oslavené církve (* STAN SETKÁVÁNÍ).

Nebeský chrám ve Zjevení je součástí velkolepého duchovního schématu; v této souvislosti bychom měli alespoň zmínit nebeský Sijón (14,1; 21,10) a nový Jeruzalém (3,12; 21,2nn). Prorok na ostrově Patmos viděl dva chrámy, nebeský a pozemský. Tím druhým je míněn chrám v 11,1nn. Souženou a bojující církev zobrazuje jako jeruzalémský chrám, přesněji jako svatyni jeruzalémského chrámu, protože její vnější nádvoří (vlažni, kteří stojí na okraji církve), není do měření zahrnuto. Tento obraz souvisí se Za 2,5 a má zřejmě stejný význam jako zapečetění 144 000 v 7,1–8. Ti, kdo jsou „zmeřeni“, tj. spočítáni, patří mezi vy-

volené, které Bůh chrání.

Podobná spiritualizace je patrná ve vidění nebeského chrámu. Na vrcholku hory Sijón pisatel nevidí velkolepou stavbu, nýbrž společenství vykoupěných (14,1; sr. 13,6). Jednotlivé části chrámu nahrazuje zástup mučedníků: „Kdo zvítězí, toho učiním sloupem v chrámě svého Boha“ (3,12). Nebeský chrám „roste“ spolu s pozemským chrámem (viz výše k Ef 2,21n), když každý věrný zpečetí své svědectví mučednictvím. Stavba bude hotova, až se naplní určený počet vyvolených (6,11). Z tohoto chrámu živých bytostí sesílá Bůh soud na národy, které nechtějí činit pokání (11,19; 14,15nn; 15,5–16,1), tak jako dřív řídil jejich osudy z chrámu v Jeruzalémě (Iz 66,6; Mi 1,2; Ab 2,10).

Nový Jeruzalém chrám nemá (21,22). Ve Zjevení, které se drží tradičních obrazů a představ, je představa Jeruzaléma bez chrámu jistě novinkou. Janova slova „chrám jsem v něm nespatriil“ se vysvětlovala tak, že celé město tvořilo jeden chrám; mělo čtvercový tvar (21,16) jako vesevydatně Šalomounova chrámu (1 Kr 6,20). Ale toto Jan netvrdí. Konstatuje, že chrámem je Hospodin a Beránek. Tím chtěl říci, že místo chrámu nyní zaujímá Bůh a jeho Syn. Toto je ve skutečnosti velké rozuzlení, na které autor své čtenáře připravuje. Nejdříve dramaticky oznamuje, že chrám v nebesích je otevřen a každý může vidět, co skrývá (11,19). Později uvádí, že Boží přibyték mezi lidmi je sám Bůh (21,3; slovní hříčka *skēnē* a *skēnōsei*). Nakonec prohlašuje, že chrámem je všemohoucí Bůh a Beránek. Postupně padají všechny přehrády, které oddělují člověka od Boha, až nezůstane nic, co by Boha jeho lidu zakrývalo. „Jeho služebníci... budou hledět na jeho tvář“ (22,3n; sr. Iz 25,6nn). Zde vidíme slavnou výsudu těch, kdo vejdou do nového Jeruzaléma.

To, jak autor užívá starého motivu shromáždění a nového sjednocení Izraele a národů v eschatologickém chrámu, se liší od Pavlovy aplikace a doplňuje ji. Pavel tento motiv uplatnil v souvislosti s pozemskou církví, Jan jej promítá do nebeské říše a do světa, který teprve přijde. Tento rozdíl je dalším dokladem pohyblivosti chrámové symboliky.

BIBLIOGRAFIE. P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Église*, 1948; A. Cole, *The New Temple*, 1950; Y. M. J. Congar, *The Mystery of the Temple*, 1962; M. Fraeyman, „La Spiritualisation de l'Idée du Temple dans les Épîtres pauliniennes“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 23, 1947, str. 378–412; B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, 1965; R. J. McKelvey, *The New Temple*, 1969; M. Simon, „Le discours de Jésus sur la ruine du temple“, *RB* 56, 1949, str. 70–75; P. Vielhauer, *Oikodomē*, disertace, 1939; H. Wenschkewitz, „Die Spiritualisierung der Kulturbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament“, *Angelos* 4, 1932, str. 77–230; G. Schrenk, *TDNT* 3, str. 230–247; O. Michel, *TDNT* 4, str. 880–890; 5, str. 119–130, 144–147; W. von Meding, C. Brown, D. H. Madvig in *NIDNTT* 3, str. 781–798.

R.J.McK.

CHRÁMOVÍ NEVOLNÍCI (hebr. *n'šim*, KP Netinejší). Kromě 1 Pa 9,2 (paralela k Neh 11,3) se o těchto lidech zmiňují pouze knihy Ezdráš a Nehemjáš. Ezd 2,43–58 je uvádí spolu se „syny služebníků Šalomounových“ mezi navrátilci ze zajetí. Když Ezdráš přivádí zpět novou skupinu, posílá vzkaz do místa Kasifji, aby odtud získal řevivce a chrámové ne-

CHRONOLOGIE STARÉHO ZÁKONA

volníky (Ezd 8,17.20). V Jeruzalémě měli svůj tábor na Ofelu v blízkosti chrámu (Neh 3,26.31; 11,21). Tam možná žili, jen když byli ve službě, protože Ezd 2,70 i Neh 7,73 hovoří o městech, kde bydleli. Připouštíme však, že se tyto zmínky mohly týkat doby před opravami chrámu.

Jejich označení znamená „ti, kdo jsou dáni“ a Ezd 8,20 píše, že David a velmožové je dali k službě lévícům. Objevil se názor, že spolu s dětmi Šalomounových služebníků patřili mezi potomky kenaanských nebo cizích zajatců, podobně jako Gibeónané v Joz 9,27. To by dokládala i cizí jména v Ezd 2,43–58. V 3 Ezd 5,29 a u Josepha (*Ant.* 11. 128) se jim říká „chrámoví otroci“ (*hieroduloi*). Předpokládalo se, že ve 44,6–8 proti nim Ezechiel protestuje, ale stěží bylo tehdy možné, aby chrámoví nevolníci zůstali neobřezáni. Také jejich jména v Ezdrášově seznamu a místo, jež zaujímají v knihách Ezdráš a Nehemjáš, nasvědčují, že striktní Letopisec proti nim nic nenamítal. Podobně i zmínka o Kenaancích v Hospodinově domě (Za 14,21) se spíše týká kenaanských obchodníků, jako je tomu v Pf 31,24.

BIBLIOGRAFIE. E. Schürer, *HJP*, 2, §§ i. 273; L. W. Batten, *Ezra–Nehemiah*, ICC, 1913, str. 87; B. A. Levine, *JBL* 89, 1963, str. 207–212. J.S.W.

CHRONOLOGIE STARÉHO ZÁKONA

Účelem chronologie je určit správné a co nejpřesnější datování událostí v SZ, což umožní lépe porozumět jejich významu.

I. Prameny a metody chronologie

1. Starší metoda

Asi před 100 lety se SZ data vypočítávala téměř výhradně z biblických údajů (tak Ussher). Tento přístup má dva nedostatky.

a) SZ neudává všechny potřebné podrobnosti k provedení správného historického zařazení; v případě sledu událostí se některé z nich mohly odehrávat současně.

b) Starověké verze (např. LXX) někdy uvádějí odlišné údaje, takže se o časová schémata nelze s jistotou opírat.

2. Současná metoda

Dnešní badatelé se pokoušejí dávat do souvislosti data získaná jak z Bible, tak z archeologických pramenů, aby o Hebrejích a jejich susedech získali absolutní historické údaje. Zhruba od r. 620 př. Kr. se za měřítko pokládá Ptolemaiovův kánon a další klasické prameny (např. Maneto, Berossus), které lze v jednotlivostech doplňovat a opravovat z dobových babylónských tabulek a egyptských papyrů atd. Nepřesnosti téměř nikdy nepřesahují rozpětí jednoho roku a v některých případech se datum liší v rozmezí jednoho týdne nebo je dokonce bezchybné.

Spolehlivé datování od r. 1400 př. Kr. máme k dispozici díky údajům z Mezopotámie. Asyřané každoročně určovali úředníka jako *limmu* nebo eponyma a jeho jménem se označoval rok jeho úřadu. Seznam těchto jmen neustále aktualizovali a často k příslušnému roku poznamenávali i významné události, např. nastoupení krále nebo tažení do ciziny. Jelikož lze každý rok datovat na základě našeho přepočtu, dostáváme úplnou a věrohodnou sérii. K zatmění Slunce v roce eponyma Bur-Sagaly došlo 15. června 763 př. Kr., čímž je fixována celá série let a událostí od r. 892

až do r. 648 př. Kr., s doplňujícím materiálem dosahujícím zpět až k r. 911 př. Kr. Podle těchto seznamů *limmu*, královských soupisů se jmény a dobou panování, se v asyrských dějinách dostáváme téměř k r. 2000 př. Kr., s největší možnou chybou asi jednoho století, která se snižuje až na desetiletí v době od 1400 do 1100 př. Kr. Babylónské seznamy vládců a „doboová historická“ vyprávění o kontaktech mezi asyrskými a babylónskými panovníky pomáhají datovat historii obou království mezi r. 1400 př. Kr. a 800 př. Kr. Tento materiál obohacující kusé informace z tabulek a análů, jež poskytují prvotní důkazy pro určitá období.

Kvalitní údaje z rozmezí let asi 2100–1200 př. Kr. lze získat z egyptských pramenů. Zahrnují soupisy králů, datování soudobých památek, záznamy o pohraničním styku s Mezopotámií a jinými zeměmi i několik astronomických jevů s přesným datem a jménem tehdejšího panovníka. Díky tomu jsme schopni datovat 11. a 12. dynastii do let asi 2134–1786 př. Kr. a 17.–20. dynastii do rozmezí zhruba 1552–1070 př. Kr., a to s maximální chybou 10 let. 13.–17. dynastie zapadá mezi tyto dvě skupiny s maximální průměrnou chybou 15–20 let. Mezopotámská data z období 2000–1500 př. Kr. závisí na datování vlády Chammurapiho z Babylónu; v současnosti kolísá mezi 1850–1700 př. Kr. a rovněž údaj 1792–1750 př. Kr. (S. Smith) lze přijmout.

V letech 3000–2000 př. Kr. jsou všechna data Blízkého východu zatížena větší chybou (až dvě století), a to hlavně proto, že je nedokážeme dát do souvislosti s pozdějšími. Před r. 3000 př. Kr. určujeme všechny časové údaje jen odhadem a dopouštíme se chyby až několika století, která narůstá s časovou vzdáleností. Pro dobu před r. 3000 př. Kr. slouží velice užitečně radiokarbonová metoda vypočítávání stáří z organických zbytků s odchylkou 250 let. Pro biblickou chronologii má však malý význam a možné zdroje chyb vyžadují, abychom její výsledky brali s rezervou.

Mezopotámská a egyptská chronologie pomáhá stanovovat data palestinských objevů a biblických událostí. Proto vyžaduje historie hebrejských království srovnání s Asýrií a Babylónií. Série vrstev svědčících o lidském osídlení, jak je poznávají archeologové v městských pahorcích (tellech) staré Palestiny, často obsahují datovatelné předměty, které je spojují s odpovídajícími daty z egyptské historie zpět až do 12. století př. Kr. Změny osídlení můžeme někdy klást do přímé souvislosti s izraelskou historií, např. v *Samař, *Chasóru a *Lakiši. Izraelská data jsme schopni zjistit v Šalomounově době s možnou odchylkou asi 10 let, která klesá skoro k nule v době pádu Jeruzaléma r. 587 př. Kr. Rozsah chyb naráží na menší nesrovnalosti ve jménech nebo číslech v paralelních královských seznamech, na mezery v těchto soupisech, na vlády dosud neznámé délky trvání a na omezení jistých astronomických údajů. Podafí se nám je vyložit teprve dalšími objevy přesnějších dat.

Další komplikace v chronologii pramenů z rozdílných způsobů kalendářních výpočtů, které se užívaly ve starověku při počítání let vlády monarchů. Podle tzv. nástupnického systému se část civilního roku, která uplynula mezi nástupem panovníka a příštím Novým rokem, nepočítala jako první rok vlády, ale jako „nástupní“ rok (připisoval se do vlády jeho předchůdce). První rok králování se tedy počítal od prvního Nového roku. Avšak v nenástupnickém systému počítání se část roku mezi nástupem a příštím Novým

rokem chápal a již jako první rok vlády a druhý se počítal od Nového roku. Kvůli správnému porozumění chronologickým údajům v knihách Královských a Paralipomenon je tudíž zvlášť důležité vědět, jakého způsobu počítání se používalo.

II. Od nejstarších dějin k Abrahamovi

Stvoření je dostatečně datováno slovy „na počátku“ a právě tak je vzdáleno. Období od Adama k Abrahamovi vyplňují genealogie, jejichž výčet rozděluje události potopy. Pokusím získat data od Adama k Abrahamovi brání pochybnosti ohledně správné interpretace rodokmenů. Doslovný výklad čísel poskytuje pro uvedené události (např. pro potopu) příliš nízké datum. Podle uvedeného způsobu počítání by se např. Abraham narodil kolem r. 2000 př. Kr. (nejstarší možné období). Číslo z Gn 11,10–26 by pak datovala potopu těsně po r. 2300 př. Kr., což by bylo o několik století později, než stanovil Sir Leonard Woolley po průzkumu „vrstvy potopy“ v Uru (navíc je z hlediska hebr. a bab. zpráv i jeho datum příliš pozdní). Podobně potíže nastávají, když tímto způsobem zpracováváme Adamův rodokmen z Gn 5.

Je nutné pokusit se hledat jinou interpretaci. Především je nezbytné, abychom starověké dokumenty Blízkého východu chápali tak, jak jim rozuměli jejich pisatelé a čtenáři. V případě rodokmenů existuje možnost krácení vynecháním několika jmen řady. Hlavním předmětem genealogií v Gn 5 a 11 zjevně není snaha získat úplnou chronologii, ale vypsat řetěz od nejstaršího člověka k velké krizi potopy a pak od potopy přes linii Šéma k Abrahamovi, praotci hebrejského národa. Zkrácení rodokmenu nesnižuje ideologicky jeho cenu jako článku řetězu, jak lze snadno ukázat na analogických pramenech z Blízkého východu. Proto musíme k rodokmenům (včetně Gn 5 a 11) přistupovat s velkou opatrností, zejména existuje-li možnost vyložit je vícero způsoby.

III. Data předkrálovských dějin

1. Praotcové

Pro datování období praotců můžeme užít tři způsoby přístupu: datování vnějších událostí v jejich době, stanovení času, který uplynul mezi jejich dobou a pozdějším bodem v dějinách a důkazy, které odrážejí sociální podmínky daného období.

Z období praotců se nám dochovaly zprávy pouze o dvou vnějších událostech. Jedná se o tažení čtyř králů proti pěti v Gn 14 (*Amráfel, *Arjók, *Kedorlaómer) a zničení měst v nížinách z Gn 19 (*MĚSTA NÍŽINY). Obě spadají do doby Abrahamovy.

Vědci zatím žádného z uvedených králů nedokázali ztotožnit s nějakou historickou osobností z 2. tis. př. Kr. Jména však lze identifikovat se známými jmény z tohoto období, zejména z let 1900–1500 př. Kr. Spojenecké svazky souměřících skupin králů v Mezopotámii a Sýrii byly zvlášť typické pro období 2000–1700 př. Kr. Slavný dopis z Mari od středního Eufratu popisuje tehdejší situaci takto: „Není tu žádný král, který by sám o sobě byl nejsilnější, deset nebo patnáct se spojilo s Chammurapim z Babylónu, stejný počet následuje Rínsína z Larsy, zrovna tolik se jich přidružilo k Íbal-pi-Elovi z Ešnunny, tentýž počet k Amut-pi-Elovi z Katny a dvacet králů se spojilo s Jarim-Limem z Jamchadu.“ V tomto období se rovněž rozmahalo élamské království.

Glueck se snažil datovat tažení z Gn 14 podle

svých předpokládaných archeologických nálezů. Prohlašoval, že linie městských osad podél pozdější „Královské cesty“ byla určitě obsazena na začátku 2. tisíciletí (od 19. stol. př. Kr. podle dnešního datování), ale brzy nato oblast přestala být osídlena (s výjimkou kočovných nomádů), a to asi až do r. 1300 př. Kr., kdy vznikla království železné doby – Edóm, Moáb a Amón.

Stejná metoda byla užita ke stanovení datace zničení měst nížiny, přestože jsou jejich případné zbytky nedosažitelné (patrně se nacházejí pod hladinou Mrtvého moře).

Tuto představu o přerušení osídlení mezi 19. a 13. stol. př. Kr. kritizoval Lankester Harding ve světle některých nedávných nálezů z Zajordánska, které zahrnují hroby ze střední doby bronzové a důležité chrám ze střední a pozdní doby bronzové. Názory Gluecka ani Hardinga však nelze vyhrocovat do extrémů. Termín jistě je pravda, že v období 19.–13. stol. př. Kr. došlo ke snížení hustoty obyvatelstva, což platí zejména o městech při „cestě“. Přitom ovšem mohlo osídlení na určitých izolovaných místech zůstat nepřerušeno.

S dobou praotců se pojí dvě důležitá prohlášení o budoucnosti. V Gn 15,13–16 Hospodin Abrahamu předem upozorňuje na to, že jeho potomci budou bydlet několik století v cizí zemi. „Čtvrté pokolení“ ve v. 16 působí vykladačům problémy. Pokud se pod „pokolením“ rozumí století (sr. Ex 6,16–20), pak je toto označení neobvyklé. Další možnou, ale nejistou alternativu nabízí v. 16., pokud jej lze chápat jako prorockou narážku na Josefovou cestu do Kenaanu, aby tam pohřbil Jákoba (Josef by byl „čtvrtou generací“, je-li Abraham první). Vstup Jákoba do Egypta (Gn 46,6n) by představoval začátek čtyř století z Gn 15,13 i přesnějších 430 let z Ex 12,40. Hebrejské podobě Ex 12,40 (MT), která přepisuje Izraeli 430 let v Egyptě, musíme dávat přednost před variantou LXX, podle níž 430 let zahrnuje jak pobyt v Kenaanu, tak v Egyptě, neboť Ex 12,41 jasně udává, že „přesně na den“, když po 430 letech Izrael vycházel z Egypta, připadlo výročí, kdy praotec Izrael a jeho rodina do Egypta vstoupili. Proto se zdá, že údaj 430 let od vstupu Izraele do doby Mojžišovy lze považovat za správný. Rodokmen z Ex 6,16–20, který sotva může pokrýt 430 let, pokud je chápán doslovně, nabízí stejnou eventualitu jako Gn 5 a 11, a proto nemusí působit skutečné potíže. Stojí za to se zmínit o třech bodech:

a) Ačkoli Mojžiš zjevně představuje zástupce 4. generace od praotce Jákoba přes Léviho, Kehata a Amráma (Ex 6,20; 1 Pa 6,1–3), Mojžišův vrstevník Besaleel reprezentuje 7. generaci od Jákoba přes Judu, Peresa, Chesróna, Káleba, Chúra a Uriho (1 Pa 2,18–20) a jeho mladší současník Jozue zástupce 12. generaci od Jákoba přes Josefa, Efrájima, Beriu, Refacha a Rešeřa, Telacha, Tachana, Laedána, Amihuda, Elišama a Nóna (1 Pa 7,23–27). Je tedy možné, že Mojžišova genealogie byla ve srovnání s rodokmenem Jozua a Besaleela zkrácena.

b) Mojžišův „otec“ Amráma a jeho bratři založili čeled' amrámskou, jishárskou atd., které v roce exodu čítaly 8 600 mužů (Nu 3,27n), což je nepravděpodobné, pokud Amráma a jeho bratři nežili mnohem dříve než Mojžiš.

c) Amrámovi „porodila“ Jókebed Mojžiše, Árona a Mirjam (Ex 6,20; Nu 26,59), ale výraz „zplodil“ v Gn 5 a 11 nemusí znamenat bezprostřední otcovství, ale prostě jen potomka. Sr. s Gn 46,18, kde před-

cházející verše ukazují, že se vnučové Zily počítají mezi ty, které „porodila Jákobovi“. Ohledně zmíněných tří bodů viz též *WDB*, str. 153. O nezávislém doložení datace exodu po uplynutí 430 let od konce 18. století př. Kr. (Jákob) pojednááme níže.

Sociální podmínky, které se odrážejí v patriarchálním vyprávění, nevyžadují přesné datování, ale hodí se k obecnému datu, jež dovedeme odvodit z Gn 14 a 19 a z uplatnění doby 430 let do exodu. Sociální zvyky adopce a dědictví v Gn 15–16; 21 atd. odpovídají tomu, co zjišťujeme v klínopisných záznamech z Uru atd. Tim se vymezuje datum do doby mezi 18. a 15. stol. př. Kr.

Abrahamovy cesty z Uru a do Egypta svědčí o možnosti putování na velké vzdálenosti, což bylo pro toto období příznačné. Vyslanci z Babylónu procházeli přes Mari do Chasóru v Palestině a zpět. O mocenských aliancích viz výše. V 20. a 19. stol. př. Kr. umožňoval sezónní pobyty zvláště Negeb („Jih“), jak dokládají Abrahamovy periodické cesty na jih. Vezmeme-li v úvahu všechny dostupné informace včetně tradičních letopočtů, které se vztahují k životu, narození a smrti praotců, dospějeme k závěru, že Abraham žil přibližně v letech 2000–1850 př. Kr., Izák asi 1900–1750, Jákob zhruba 1800–1700 a Josefův život spadá do období 1750–1650 př. Kr. Tato data jsou zaokrouhlená a otevřená jakémukoli pozdějšímu upřesnění. Vyhovují omezeným, ale významným archeologickým dokladům i přijatelné interpretaci biblických dat.

Datum příchodu Jákoba a jeho rodiny do Egypta kolem r. 1700 př. Kr. by kladlo tuto událost a *Josefovu funkci ministra do hyksóské epochy egyptské historie, kdy byli faraony panovníci semitského původu. Odpovídala by tomu i zvláštní směs egyptských a semitských prvků v Gn 37,1.

2. Exodus a dobývání

(Alternativní egyptská data v tomto oddílu viz Chronologické tabulky.) O dalším kontaktu Izraele s jeho sousedy píše Ex 1,11, kde Hebrejové budovali v Mojžíšově době města Pitom a Raamses. Raamses bylo hlavní město egyptské Dely, pojmenované a převážně vystavěné Ramessem II. (asi 1290–1224 př. Kr.), který pokračoval v díle svého otce Setchi I. (asi 1304–1290 př. Kr.). Jde zde zřejmě o Kantaru, nejpravděpodobnější místo pro Raamses. Ramesse I. (1305–1304 př. Kr.) vládl jen jeden rok, a tak nepřipadá v úvahu. Před Setchi I. a Ramessem II. nebudoval žádný faraó deltskou metropolí od období Hyksóů (Josefovo období). Město Raamses je tedy skutečně původním dílem těchto dvou králů, a ne snad jen přejmenovaný nebo přivlastněný po nějakém dřívějším vládcí, jak se někdy předpokládalo. Podle tohoto důkazu musí exodus spadat do doby po r. 1300 př. Kr. či spíše po 1290 př. Kr. (nástup Ramesse II.). Nižší dataci exodu pravděpodobně naznačuje tzv. izraelská stéla, oslavný nápis Merneptaha z 5. roku jeho vlády (asi 1220 př. Kr.), v němž se hovoří o porážce různých měst a národů v Palestině včetně Izraele. Někteří popírají, že by kdy Merneptah do těchto končin táhl. Podle Driotona, *La Bible et l'Orient*, 1955, str. 43–46 se Palestinci pouze zalekli, když uslyšeli o Merneptahově velkém vítězství v Libyi, které jeho stéla opěvuje, a zmínka o Izraeli by mohla být připomínkou zmizení Hebrejů do pustiny, kde podle egyptských předstáv jistě zahynuli. Dále viz C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus*, 1960. K exodu by pak

došlo během prvních pěti let Merneptahovy vlády (asi 1224–1220 př. Kr.). Proti tomuto vysvětlení se však vyskytla řada námitek. Chrámový nápis v Amadě v Núbii uvádí Merneptaha (v podobně doloženo) jako toho, který spoutal Gezer a uchvátil Libyi. Titul „Uchvatitel Libye“ se nepochybně týká Merneptahova slavného vítězství v Libyi v 5. roce jeho kralování, o němž podává zprávu izraelská stéla. Proto se velmi podobný titul „Ten, který spoutal Gezer“ musí vztahovat k úspěšnému vpádu Merneptaha do Palestiny, i když omezeného rozsahu. S tím by souhlasily zmínky z izraelské stély ohledně Aškalónu, Gezeru, Jenóamu, Izraele a Chúru jako „poražených“, „spoutaných“ a „zpuštěných“, i výroky o „zmařené žni“ a „ovdvořelých ženách“. Potom připomíná poznámka o „Izraeli, jenž nebude mít žně (doslovně semeno)“, egyptskou praxi spalování vzrostlého obilí nepřátel. Tato metoda se dala uplatnit pouze v případech, že se Izraelci již začali v Palestině usazovat, ale ne při jejich putování pouští. Podle pravděpodobnější interpretace izraelské stély tedy musel Izrael vstoupit do Palestiny před r. 1220 př. Kr., tudíž exodus (o 40 let dříve) je třeba datovat před rok 1260 př. Kr. Pravděpodobně datum exodu a putování po poušti se tím zužuje do období 1290–1260 př. Kr. přesněji do rozmezí 1280–1240 př. Kr. Teorie, které předpokládají více exodů nebo tvrdí, že některé kmeny nikdy do Egypta nevstoupily, nejsou podpořeny objektivními vnějšími doklady a biblické podání jim evidentně odporuje.

Číslo 40, vyjadřující počet let putování Hebrejů pouští, se často příliš snadno pomíjí jako symbolické a nehistorické. Toto zvláštní čtyřicetileté období je však nutno brát se vši vážností, což dokazuje následující argumentace. Izraeli zabrala více než rok cesta z Raamsesu do Kádeš-barneje (odešli z Raamsesu patnáctý den „prvního měsíce“ Nu 33,3). Horu Sinaj opustili dvacátý den druhého měsíce druhého roku (Nu 10,11). K této době připočítáme nejméně 3 dny (Nu 10,33), snad další měsíc (Nu 11,21) a 7 dní (Nu 12,15), dohromady 1 rok a 2 1/2 měsíce cesty. Pak následovalo 38 let z Kádeš-barneje k přechodu potoka Zered (Dt 2,14; Nu 21,12). Mojžíš oslovil Izraelce na moabských rovinách v jedenáctém měsíci čtyřicátého roku (Dt 1,3). Důvodem 40 let putování bylo nahrazení jedné (vzpurné) generace jinou, což jasně formuluje Dt 2,14.

Údaj, že Hebrón byl založen 7 let před Sóanem v Egyptě (Nu 13,22), se někdy spojuje se souběžnou érou Pi-Ramesse v Egyptě, zahrnující 400 let v rozmezí zhruba 1720/1700 do 1320/1300 př. Kr. Tato epocha by pak odpovídala 430 rokům podle hebrejské tradice, což pokládáme za myšlenku spíše zajímavou než přesvědčivou.

Palestinské doklady většinou souhlasí s egyptskými daty. I když připustíme, že některé osady existovaly dříve (např. Lankester Hardingův chrám v Ammánu), intenzivní osídlení se datuje převážně do doby železné (kolem 1300 př. Kr. a později), kdy se zde usadili Edómci a Moábci, jejichž území obklopovaly silné hraniční pevnůstky a sruby. Tato království by sotva mohla účinně vzdorovat Izraeli (jako v Nu 20) před r. 1300 př. Kr., takže je možné datum exodu znovu zpřesnit – spíše po r. 1300 př. Kr. než před ním.

Různá palestinská naleziště měst nesou převážně známky zničení v 2. polovině 13. stol. př. Kr., což souhlasí s příchodem Izraelců, který se klade zhruba do doby po r. 1240 př. Kr. Jedná se o Tell Beit Mírsim (snad biblický Debir/ Kirjat-sefer), Lakiš,

Bét-el a Chasór. Jen dvě místa se pokusila o odpor: Jericho a Aj.

Jozue a Izraelci vykonali své dílo zkázy v Jerichu zřejmě velmi dobře, neboť město leželo v troskách, naposob přírodním vlivům i lidským zásahům, celých pět století až do doby Achabovy (sr. I Kr 16,34). U horních vrstev z mladší doby bronzové došlo téměř k úplné erozi, zřetelně poznamenaný však byly i starší vrstvy. V některých částech pahrbku pocházejí nejvyšší dochované vrstvy z rané doby bronzové (3000 př. Kr.), ale doklady z ostatních částí a hroby demonstrují existenci velké osady ze střední doby bronzové, později značně poškozené erozí. Překvapivě sporé zbytky Jericha z pozdní doby bronzové (tj. z doby Jozuovy) svědčí o tom, že byly vystaveny působení vnějších vlivů příliš dlouhou dobu (od Jozua po Achaba) a některé části, kam nezasahovala osada z doby železné, ničí eroze od Achabovy doby až dodnes. Zde musíme hledat příčiny ztráty téměř celého rané bronzového Jericha ze 14. stol. př. Kr. i úplné zmizení osady z 13. stol. př. Kr.

Hradby, jež Garstang řadí do pozdní doby bronzové, při důkladnějším zkoumání vykazují znaky starší doby bronzové (asi 2300 př. Kr.), takže pro Jozuovo vítězství nejsou relevantní. Fakt, že od doby vlády Amenofise III. (zemřel asi 1353 př. Kr.) v Jerichu ustal výskyt skarabů egyptských králů, ještě nedokazuje, že město tehdy padlo, ale svědčí jenom o dočasném úpadku přímého egyptského vlivu na Palestinu za života tohoto panovníka a jeho bezprostředních následníků, známých také z jiných pramenů. Nedostatek mykénské keramiky (běžně dovážené do Syropalestiny ve 14. a 13. stol. př. Kr.) v Jerichu také nemůžeme chápat jako důkaz, že Jericho padlo už dříve, ve 14. století. Donedávna se přehlížela skutečnost, že zmíněné dovážené nádoby se někdy v syropalestinském vnitrozemí vykytovaly velmi ojediněle, zatímco v téže době se běžně používaly v sídlištech na pobřeží nebo snadnější dosažitelných místech. Ve vnitrozemském městě Chama v Sýrii, o němž víme, že bylo osídleno ve 13. stol. př. Kr, se našly jen dva pozdní mykénské střepy – což je méně, než bylo objeveno v Jerichu. O Chamě viz G. Hanfmann, rev. P. J. Riis, „Hama II“, 3 in *JNES* 12, 1953, str. 206–207. Závěrem tedy můžeme říci, že dobytí *Jericha Izraelci na základě archeologických vykopávek formálně nelze dokázat, ale také ne vyloučit.

*Aj představuje jiný problém, jenž vyžaduje další zkoumání. Archeologové zjistili, že část pahrbku Et-Tell není od r. 2300 př. Kr. osídlena. Doposud se jim však nepodařilo lokalizovat sídliště z pozdní doby bronzové v blízkém okolí, takže zatím nemáme pevný důkaz.

Habiru/Apiru, známí z tabulek z Tell el-Amarny, kteří se objevili v Palestině kolem r. 1350 př. Kr., jsou někdy považováni za Izraelce (Hebreje), kteří vpadli do země pod Jozuovým vedením. Nicméně rok 1350 př. Kr. představuje příliš rané datum pro dobývání, jak jsme již naznačili dříve. Termín Habiru/Apiru se používá pro označení mnoha jiných národů, nejen pro biblické Hebreje, a to v dokumentech z let 1800–1150 př. Kr. i v tak vzdálených kontinách, jako je Mezopotámie, Egypt, Sýrie a Malá Asie. Izraelce mohli snadno pokládat za Habiru/Apiru, ale zřejmě je nelze identifikovat s touto skupinou bez dalších důkazů.

(Nová zjištění z archeologických a jiných dokladů ohledně data 15. stol. př. Kr. pro exodus a dobývání viz J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*,

1978.)

3. Od Jozua k Davidovu nástupu na trůn

Toto období obsahuje problém, který nemůžeme s konečnou platností rozřešit bez dalších informací. Odečteme-li 40 let putování po poušti, 40 let Davidovy vlády a první 3 roky Šalomounova panování od 480 let, jež představují období od exodu po 4. rok Šalomounova králování (I Kr 6,1), zbude nám 397 let pro Jozua, sroule a Saula. Archeologie datuje začátek výbojů zhruba do r. 1240 př. Kr. (viz výše), a tak vymezuje jen asi 230 let do r. 1010 př. Kr., což je pravděpodobný rok Davidova nastolení. Nicméně skutečný součet období uvedených u Jozua, Soudců a Samuela není ani 397, ani 230 let, ale $470 + x + y + z$, kde x znamená dobu Jozua a starších, y počet let, kdy byl Samuel soudcem (více než 20), a z vládu Saula, přičemž žádné z těchto čísel neznáme. S tímto problémem si můžeme poměrně snadno poradit, budeme-li na něj pohlízet z hlediska běžných orientálních způsobů počítání, které zde platí. Nikde není explicitně řečeno, že 397 let z I Kr 6,1 či 470 + neznámý počet let období mezi Jozuem a Samuelem musíme počítat tak, jakoby vše na sebe navazovalo. Písmo sice uvádí, že určité skupiny soudců a období následovaly po sobě („a po něm...“), ale neplatí to o všech. Nejméně tři skupiny se mohou zčásti překrývat. Mezi zřejmě následnými 230 lety, doloženými archeologicky, a částečně souběžnými 470 + neznámý počet let, se rozdíl 240 + neznámý počet může snadno vstřebat. Naopak 397 let by představovalo jakýsi výběr podle nám dosud nejasného principu (např. vynechání útlaku apod.) z většiny počtu 470 + neznámý počet odpovídajících let.

V případě záznamů Blízkého východu, které se týkají chronologie, si musíme uvědomit, že starověcí pisatelé nevedli synchronizující záznamy, jak to děláme dnes. Tehdy vypočítávali každou sérii panovníků a vládu odděleně, v návaznosti na papýry nebo tabulky. Synchronizaci by bylo třeba odvodit ze zvláštních historiografických děl, nikoli z výčtu králů nebo vyprávění, která sloužila jiným účelům. Výborným příkladem toho je Turínský papýrus králů Egypta. Dlouze vypočítává všech pět dynastií od 13. do 17. v postupných skupinách, souhrnně uvádí přes 150 panovníků a jejich období vlády, což celkem zabírá nejméně 450 let. Z jiných pramenů však víme, že všech pět dynastií se svými 150 vládci a 450 lety vlády se musí vejít do 234 let (1786–1552 př. Kr.). Je doloženo, že současné vlády obvykle dvě a někdy i tři skupiny současně. Nedostatek synchronizujících poznámek mezi soudci (např. mezi soudci) lze srovnávat s absencí odkazů pro výše citované období egyptských dějin.

S podobnou situací se setkáváme i v znamech králů sumerských a starobabylónských městských států v Mezopotámii. Proč bychom tedy nemohli použít stejnou metodu na knihu Soudců? Musíme zdůraznit, že v žádném případě, ať biblickém nebo mimobiblickém, nešlo o záměrné nepřesnosti, ale o metody ve starověku běžné. Všechna čísla sama o sobě mohou být správná, ale jejich výklad vyžaduje srovnávací studium. Metodu výběru určitých dat s vynecháním některých (viz výše problém původu 397 nebo 470 let), známe jak z egyptských seznamů, tak z mezopotámských kronik. Biblická čísla a archeologická data začínají společně dávat smysl, až když užijeme odpovídající starověké metody. Jakékoli konečné detailní řešení vyžaduje daleko důkladnější informace.

IV. Hebrejská monarchie

1. Jednotné království

Čtyřicetiletou dobu Davidovy vlády potvrzuje fakt, že jde o složené číslo: 7 let v Chebrónu a 33 let v Jeruzalémě (1 Kr 2,11). Šalomounovo čtyřicetileté panování začalo krátkou spoluvládou s jeho otcem, snad jen po několik měsíců (sr. 1 Kr 1,37–2,11; 1 Pa 28,5; 29,20–23.26–28). Jelikož se ukazuje, že Šalomounovo králování skončilo asi r. 931/930 př. Kr., nastoupil na trůn patrně r. 971/70 př. Kr. a David roku 1011/10 př. Kr.

Saulovu vládu můžeme pro nesrovnalosti v hebr. textu 1 S 13,1 jenom odhadovat. Nicméně 40 let ze Sk 13,21 musí být správných, protože když Saul zahynul, měl jeho čtvrtý syn Iš-bošet alespoň 35 let (zemřel ve 42 letech, max. po 7 letech, 2 S 2,10). Jestliže nejstaršího Jónatana zabil asi ve 40 letech, Saul nemohl mít v okamžiku smrti o mnoho méně než 60. Pokud se stal králem krátce poté, co jej Samuel pomazal jako „mládíka“ (1 S 9,2; 10,1.17nn), pravděpodobně nemohl být mladší než 20 nebo starší než 30, což mu prakticky zaručovalo vládu na 30 nebo 40 let. Vezmeme-li střední hodnotu 25 let při nástupu na trůn a vládu dlouhou nejméně 35 let, pak biblické údaje vyhovují (a podobně i Sk 13,21) jako čísla zaokrouhlená i přesná. Saulovo nastolení se tedy nemůže příliš vzdalovat od r. 1045 nebo 1050 př. Kr.

2. Rozdělené království

a) *Do pádu Samaří.* Ze srovnání asyrských *limmu* nebo eponymního seznamu králů s historickými texty můžeme stanovit datum bitvy u Karkaru r. 853 př. Kr. i smrt Achaba a nástup Achazjáša. Podobně lze datovat nastoupení Jehúa po smrti Jórama do r. 841 př. Kr. Počítáme-li podle obvyklých metod, pak vláda Achazjáša a Jórama tuto mezeru přesně vyplní. Stejným způsobem dospějeme k souladu ohledně datování v obou královstvích až k nastolení Rechabeáma v Judsku a Jarobeáma v Izraeli r. 931/930 př. Kr. Od tud získáváme data uvedená výše pro jednotné království.

Také časové údaje pro oba soupisy králů lze vystopovat až k pádu Samaří, minimálně do r. 720 př. Kr. Jasně to ukazuje E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*², 1965. Jeho metodou lze dokázat spoluvládu Asy a Jósafata, Jósafata a Jórama, Amasjáša a Azarjáša (Uzijáša), Azarjáša a Jótama s Achazem. Thieleho námitky vůči synchronismu 2 Kr 17,1 (ve 12. roce Achazova panování nastoupil na trůn Hósea v Izraeli), 2 Kr 18,1 (3. rok Hóseji představuje nástup Chizkijáša v Judsku) a 2 Kr 18,9n (ztotožnění 4. a 6. roku Chizkijáša se 7. a 9. Hóseji) se však ukazují jako slabé. Thiele je chápe jako léta samostatné vlády s chybou 12/13 let. Navzdory tomu je zřejmé, že ve skutečnosti tyto čtyři odkazy prostě svědčí o pokračujícím systému spoluvlád: Achaz panoval 12 let zároveň s Jótamem a Chizkijáš s Achazem. Tato praxe výrazně přispěla ke stabilitě království. David s Šalomounem poskytl k této praxi dobrý příklad.

b) *Judsko do pádu Jeruzaléma.* Od Chizkijášovy až do Jojakinovy vlády můžeme s přesností na rok stanovit datování až k dobytí Jeruzaléma Babylony. Babylónské tabulky, které se týkají tohoto období, hovoří o 15./16. březnu (2. adaru) r. 597 př. Kr. Díky tomuto údaji však vznikají pochybnosti ohledně přes-

ného způsobu počítání hebr. civilního roku a odlišných let králování Sidkijáša a Nebúkadnesara v 2. knize Královské a v Jeremjášovi. Z toho důvodu se běžně udávají dvě data pádu Jeruzaléma: 587 a 586 př. Kr. Zde dáváme s Wisemanem a Albrightem přednost datu 587 (oproti Thielemu).

V. Exil a následující období

Většinu datování vlád babylónských a perských králů připomínaných v biblických pasážích z tohoto období lze stanovit přesně. Více než půlstoletí se různily názory na dobu působení Ezdráša a Nehemjáše v Jeruzalémě. Biblické pořadí událostí, které udává, že *Ezdráš přišel do Jeruzaléma roku 458 př. Kr. a *Nehemjáš roku 445 př. Kr. i při důkladném zkoumání dokonalosti obou (sr. J. S. Wright).

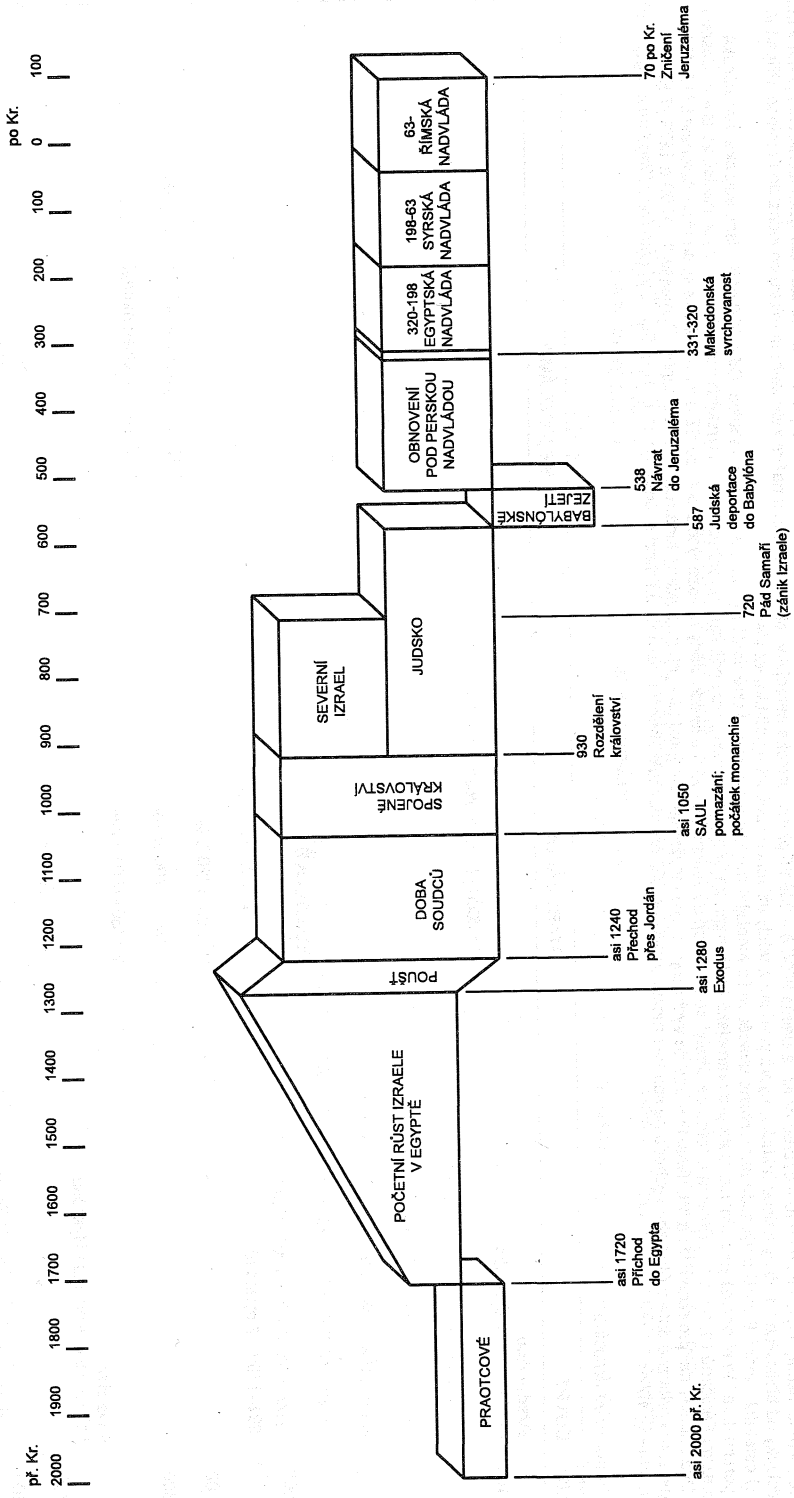
Intertestamentární období mezi SZ a NZ je dosti jasné. Hlavní data viz v chronologické tabulce.

BIBLIOGRAFIE. Chronologie Blízkého východu: W. C. Hayes, M. B. Rowton, F. Stubbs, *CAH*³, 1970, k. VI: Chronology; T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, 1939 – obsahuje staré mezopotámské vládcy; R. A. Parker a W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 BC-AD 75*, 1956 – úplná data babylónských, perských a pozdějších vládců z let 625 př. Kr.–75 po Kr., s tabulkami; A. Parrot, *Archéologie Mésopotamienne*, II, 1953 – II. část pojednává o problematice Chamurapiho a rozebírá seznamy asyrských králů; S. Smith, *Alalakh and Chronology*, 1040 – zaměřuje se na Chamurapiho a kritické použití soupisu asyrsko-babylónských panovníků; E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*², 1965; A. Jepsen a A. Hanhart, *Untersuchungen zur Israelitisch-Jüdischen Chronologie*, 1964; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; V. Pavlovsky, E. Vogt, *Bib.* 45, 1964, str. 321–347, 348–354; A. Ungnad, *Eponymen* in E. Ebelingand, B. Meissner, *Reallexikon der Assyriologie*, 2, 1938, str. 412–457 – úplná zpráva o asyrských eponymních seznamech včetně textů. Egypt: É. Drioton a J. Vandier, *L'Égypte* (Coll. *Clio*, I: 2), 1962 – standardní zdroj odkazů na egyptskou historii a chronologii; Sir A. H. Gardiner in *JEA* 31, 1945, str. 11–28 – egyptské královské a občanské roky; R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, 1950 – standardní dílo; R. A. Parker in *JNES* 16, 1957, str. 39–43 – data vlády Thutmose III., 18. dynastie a Ramsesa II., 19. dynastie; W. G. Waddell, *Manetho*, 1948 – standardní práce; R. J. Williams in *DOTT*, str. 137–141 – izraelská stéla.

Palestína: W. F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1956;

N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959 – přehled jeho práce o sezónním osídlení Negebu ve 20. stol. př. Kr., navazující na zprávy v *BASOR*, č. 131, 137, 138, 142, 145, 149, 150, 152 a 155; N. Glueck, *The other Side of the Jordan* 1940, ²1970 – o problematice osídlení Zajordánie ve střední době bronzové a době železné v souvislosti s datováním Abrahama a exodu; G. L. Harding in *PEQ* 90, 1958, str. 10–12 – polemika s Glueckem ohledně osídlení Zajordánie; H. H. Rowley, „The Chronological Order of Ezra and Nehemiah“ in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 1952, str. 129nn; J. S. Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958 – o poexilních datech; *idem*, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*², 1958.

Pád Judska: D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626–556 BC)*, 1956 – základní studie k to-



Zjednodušený diagram dějin Izraele od doby praotců do pádu Jeruzaléma r. 70 po Kr. Podrobnosti viz str. 328

CHRONOLOGICKÁ TABULKA STARÉHO A NOVÉHO ZÁKONA

Poznámka:

Účelem této tabulky je seřadit současné události vedle sebe, nikoli ukázat historický vývoj národa nebo postup jeho výbojů. Zjednodušený nástin dějin Izraele viz str. 333. Všechnu dataci př. Kr. je třeba brát s možností odchylky celého století (u dat kolem r. 2000 př. Kr. i více) a desetiletí okolo r. 1000 př. Kr. Většina dat hebrejské monarchie je uvedena se dvěma možnostmi, např. Aša 911/10 – 870/69 př. Kr. a Baesa 909/08 – 886/85 př. Kr., protože hebrejský rok nesoouhlasí s našim kalendářním rokem od ledna do prosince. Případné odchylky od biblických let vlády nejsou faktické, nýbrž pramení z tehdy užívaného způsobu počítání let vlády.

U ostatních vládců Blízkého východu není možné uvádět velké množství dokumentů a úvah, které dokládají data uvedená v tabulce. Od r. 900 př. Kr. jsou asyrská, babilýnská a perská data téměř bezvýtku přesná. Data pro aramejské krále, např. ze Soby a Damašku, jsou přibližná a vychází z SZ, asyrských odkazů a vzácných napsů ze Syrie. Casová zařazení Féníčanů Chirama I. a Etbaala I. (otec Jezábely) se zakládají na synchronizacích a letech vlády odvozených z odkazů SZ a z Josephova spisu *Profi Agionovi* I. 116–126.

Dva soubory dat pro ranou 18. a 19. dynastii v Egyptě vycházejí ze dvou možností, předpokládaných na základě lunárních dat nastoupení Ramesse II. (1290 a 1279 př. Kr.). Egyptská i příbuzná data z Blízkého východu nejsou bez mezer a nejistot, což neumožňuje konečné rozhodnutí mezi oběma, viz M. L. Bierbrier, *The Late New Kingdom in Egypt*, 1975, str. VIII–XI, 109nn.

Proroci jsou označeni *

		2200–1950 př. Kr. Doba bronzová	1950–1550 př. Kr. Stř. doba bronzová
		STARÝ ZÁKON	MEZOPOTÁMIE
př. Kr.	EGYPT		
	Střední říše		
2100	2134–1991 11. dynastie	Do 2000 př. Kr. události Gn 1–11	
2000		PRAOTCOVÉ	
	1991–1786 12. dynastie	? 2000–1825 Abraham	
1900		? 1900–1720 Izák	? 1894–1595 První babilýnská dynastie
1800		? 1800–1700 Jákob	? 1792–1750 Chammurapi
1700	Nová říše	? 1750–1640 Josef	
	? 1710–1540 Nadvláda Hyksosů		
1600	1552–1305 (nebo –1294) 18. dynastie		

1550–1400 Pozdní doba bronzová I	1400–1300 Pozdní doba bronzová II A	1300–1200 Pozdní doba bronz. II B
<p>př. Kr. EGYPT</p> <p>1500 1490–1437 (nebo 1479–1426) Thutmose III.</p> <p>1400 1390–1353 (nebo 1394–1357) Amenhotep III. 1361–1345 (nebo 1365–1349) Amenhotep IV./Achnaton ? 1350–1230 Mojžíš 1305–1198 (nebo 1294–1187) 19. dynastie 1305–1304 (nebo 1294–1293) Ramesse I. 1304–1290 (nebo 1293–1279) Setchi I.</p> <p>1300 1290–1224 (nebo 1279–1213) Ramesse II. 1224–1214 (nebo 1213–1203) Merneptah 1220 (nebo 1209) „Izraelská stéla“</p>	<p>IZRAEL</p> <p>Izrael v Egyptě</p> <p>? 1300–1190. Jozue 1280 (nebo 1260) přibližně Exodus 1240 (nebo 1200) přibližně Přejechod přes Jordán 1220 (nebo 1200)–1050 (nebo 1045) Doba soudců</p>	<p>MEZOPOTÁMIE</p> <p>Kassitská dynastie 1500 Burnaburiáš I.</p> <p>1350 Kurigalzu I. 1345–1329 Kurigalzu II.</p> <p>ASÝRIE</p> <p>1274–1245 Šalmaneser I. 1244–1208 Tukulti-Ninurta I. 1224–1219 Adad-Šuma-Idin</p>

CHRONOLOGIE STARÉHO ZÁKONA

	1200–1000 Doba železná I	1000–580 Doba železná II		
př. Kr.	EGYPT	IZRAEL	ASÝRIE	
1200	1198–1069 (nebo 1187–1069) 20. dynastie Setnachte a Ramesse III.–XI.	? 1125 Debóra a Barák ? 1115–1075 Soudce Élii ? 1075–1035 Samuel, prorok a soudce	1124–1103 Nebukadnesar I. (Babylónie) 1115–1077 Tiglat-pileser I.	
1100	Pozdní doba 1069–945 21. dynastie	SPOJENÉ KRÁLOVSTVÍ		
1000	Psuennés I. Amenemope Siaron Psuennés II.	1050 (nebo 1045)–1011/10 Saul 1011/10–971/70 David 971/70–931/30 Šalomoun	ARAM (a FÉNICIE) ? 990–965 Hadad-eser ze Soby asi 980 Toj Chamátský DAMAŠEK (a TÝR) 979/78–945/44 Chiram I. Týrský 965–925 Resin ? 925–915 Chesjón ? 915–900 Tabrimón 900–? 860 Ben-hadad I. 898/97–866/65 Etbaal I. Týrský	
900	945–715 22. dynastie 945–924 Šešonk I. (Šiřak) 924–889 Osorkon I. 889–874 Takelet I. 874–850 Osorkon II.	JUDSKO 931/30–913 Rechabeám 925 Šiřakuv útok na Palestinu 913–911/10 Abijám 911/10–870/69 Áša 870/69–848 Jošafat (spoluvládcé od 873/72)	SEVERNÍ IZRAEL 931/30–910/09 Jarobeám I. 910/09–909/08 Nádab 909/08–886/85 Baeša 886/85–885/84 Éia 885/84 Zimri 885/84–874/73 Omri 874/73–853 Achab Elijaš* 853–852 Achazjaš 852–841 Jóram	933 Aššúr-dán II. 883–859 Aššurnasirpal II. 859–824 Šalmaneser III. 853 Bitva u Karkaru
850	848–841 Jóram (spoluvládcé od 853) 841 Achazjaš 841–835 Atalja 835–796 Jošaš asi 810–750 Joel*	841–814/13 Jehú Eliša* 814/13–798 Joachaz	843–796 Chazael	

1000–580 Doba železná II

pf. Kr.	EGYPT	JUDSKO	SEVERNÍ IZRAEL	DAMAŠEK (a Týr)	ASÝRIE
800		796–767 Amasjáš 67–740/39 Azarijáš / Uzijáš (spoluvládce od 791/90)	798–782/81 Jóáš 782/81–753 Jarobeám II. (spoluvládce od 793/92) asi 760 Ámos* asi 760 Jonáš* asi 755–722 Ozeáš* 753–752 Zekarijáš 752 Šalúm 742/41–740/39 Pekachijáš	796–770 Ben-hadad II./III. ? 770–750 Nadvláda Jarobeáma II.	asi 760 Jonáš *
750		asi 742–687 Micheáš* asi 740–700 Izajáš* 740/39–732/31 Jótam (spoluvládce od 750) 732/31–716/15 Achaz (spoluvládce od 744/43) 716/15–687/86 Chizkijáš	742/41–740/39 Pekachijáš 740/39–732/31 Pekach 732/31–723/22 Hóšea 722 Pád Samari	? 750–732 Resin ? 732 Tiglat-Pileser III. dobývá Damašek	745–727 Tiglat-pileser III. 727–722 Šalmaneser V. 722–705 Sargon II. 705–681 Sancherib
700	716–664 25. dynastie 716–702 Šabako 702–690 Šebitko 690–664 Tirhák	687/86–642/41 Menaše (spoluvládce od 696/95) asi 664–612 Nahum* asi 640 Sofonjáš* 642/41–640/39 Amón 640/39–609 Josijáš asi 621–580 Jeremjáš* 609 Jóachaz 609–597 Jójakim 605 Bitva u Karkemise (Daniel a jeho přátelé odvedeni do Babylóna) asi 605 Abakuk* 597 Jójakim 597 2 Adar 15.–16. 3. Jeruzalém dobyt Nebúkadnesarem II., první deportace, včetně Jojakina a Ezechiele 597–587 SICKIJÁŠ asi 587 Abdijáš*	687/86–642/41 Menaše (spoluvládce od 696/95) asi 664–612 Nahum* asi 640 Sofonjáš* 642/41–640/39 Amón 640/39–609 Josijáš asi 621–580 Jeremjáš* 609 Jóachaz 609–597 Jójakim 605 Bitva u Karkemise (Daniel a jeho přátelé odvedeni do Babylóna) asi 605 Abakuk* 597 Jójakim 597 2 Adar 15.–16. 3. Jeruzalém dobyt Nebúkadnesarem II., první deportace, včetně Jojakina a Ezechiele 597–587 SICKIJÁŠ asi 587 Abdijáš*		681–669 Esarchaddón 669–927 Aššurbanipal
650	669–525 26. dynastie 664–656 Tanutamón 664–610 Psamtek I.	610–595 Néko II.		BABYLÓN 626–605 Nabopolasar	612 Pád Ninive 609/08 Zánik Asýrie
600	595–589 Psamtek II. 589–570 Apriés (Hofra)			605–562 Nebúkadnesar II. asi 604–535 Daniel* 595–570 Jójakin v Babylóně, 10–35 rok vlády Nebúkad- nesara II. asi 593–570 Ezechieľ *	

CHRONOLOGIE STARÉHO ZÁKONA

580–330 Doba železná III

př. Kr.	EGYPT	HEBREJOVÉ	BABYLÓN
	570–526 Amasis (Ahmose II.)		562–560 Evil-méródak 562 Jojakín omilostněn Evil-méródakem 560–556 Neriglissar 556 Labaši-Marduk 556–539 Nabonid (Belšasar vládne v Babylóně) 539 Pád Babylónu
550		538 Zerubábel, Šešbasar a první skupina se vrací do Jeruzaléma 537 Začátek stavby chrámu	PERSKÁ ŘÍŠE 539–530 Kýros 530–522 Kambyšes 522–486 Dareios I. 486–465/64 Xerxes I. (Achašverós) 464–423 Artaxerxes I.
500	526–525 Psamtek III.	asi 520 Ageus * asi 520 Zachariáš * 520 Stavba chrámové budovy 516 Chrám dokončen 3. Adaru (10. března)	423–404 Dareios II. Notus 404–359 Artaxerxes II. Mnémon 359/58–338/37 Artaxerxes III. Ochus 338/37–336/35 Arsés 331–323 Alexandr Makedonský
450		asi 460 Malachiáš * 458 Ezdráš se vrací do Jeruzaléma 445–433 Nehemjáš v Jeruzalémě	SÝRIE 312–282 Seleukos I. Nikátor 281–261 Antiochos I. Sótér 261–246 Antiochos II. Theos 246–226 Seleukos II. 226/25–223 Seleukos III. Sótér 223–187 Antiochos III. Veliký
400	323/05–282 Ptolemaios I. Sótér		
350	320 Judsko anektováno Ptolemaem I.		
300	285/82–246 Ptolemaios II. Filadelfos		
250	246–222 Ptolemaios III. Euergetés 222–206 Ptolemaios IV. Filopátor		
200	204–180 Ptolemaios V. Epifanés	198 Palestina přechází z Egyptské nadvlády pod syrskou (do r. 63 př. Kr.)	187–175 Seleukos IV. 175–163 Antiochos IV. Epifanés 163–162 Antiochos V. 162–150 Démétrios I. 139/88–129 Antiochos VII. Sídétes
150			
		JUDSKO 167 Mattiáš zahajuje povstání v Modeinu 167–40 Makabejci/Hasmonejci v Judsku 166–161 Juda Makabejský 160–143 Jonatan Makabejský 150 př. Kr. –70 po Kr. Vznik svitků od Mrtvého moře 143–135 Šimeon Makabejský	

př. Kr. ŘÍM	JUDEJSKO	ŽIVOT KRISTŮV A DOBA APOŠTOLŮ
100	135-140 Jóchanan Hyrkános I. 104/03 Aristobulos I. 103-76 Alexander Jannaeus 76-67 Královna Alexandra a Hyrkános II. 67-40 Hyrkános II. a Aristobulos II. 63 Pompeius ustavuje římskou svrchovanost 40-4 Herodes Veliký, král Judsky	?
50	27 př. Kr.-14 po Kr. Caesar Augustus	? 8/7 př. Kr. Narozeni Jana Křtitele narozeni Ježíše
po Kr.	14-37 Tiberius	? 29 Ježíšův křest smrt Jana Křtitele
37-41 Caligula 41-54 Claudius	4 př. Kr.-6 po Kr. Archelaos Judským ehnarchou 4 př. Kr.-34 po Kr. Herodes Filip, tetřarcha v Itureji 26-36 Pontius Pilatus prokurátorem	30 (Hod beránka) Ježíš v Jeruzalémě (J 2,13) 30/31 (Pros./Led.) Ježíš v Samatsku (J 4,35) 31 (Svátek stánků) Ježíš v Jeruzalémě (J 5,1) 32 (Hod beránka) Nasycení 5000 (J 6,4) (Svátek stánků) Ježíš v Jeruzalémě (J 5,1) (svátek posvěcení chrámu) Ježíš v Jeruzalémě (J10,22) 33 (Hod beránka) Ukřižování a vzkriseňi. Letnice 34 nebo 35 Pavlovo obrácení
50	41-44 Herodes Agrippa II., král Židů 50-asi 93 Herodes Agrippa II., tetřarcha v severních územích asi 52-asi 60 Félix prokurátorem	37-38 Pavlova první návštěva v Jeruzalémě 46-47 První misijní cesta 48 Apoštolská rada v Jeruzalémě 48-51 Druhá misijní cesta Pavel v Korintu 53 Začátek třetí misijní cesty 54-57 Pavel v Efezu 57 Odchod do Troady 58 Setkání s Tímem v Evropě 58-59 Pavel v Makedonii, Achaji (a Illyrii?) 59 Pavův návrat do Jeruzaléma 59-61 Pavlovo uvěznění v Caesareji 61 Odvolání k císaři a cesta do Říma 62 Příchod do Říma 62-64 Uvěznění v Římě ? 62 Poprava Jakuba, bratra Páně
66-69 Galba 69 Oto, Vitellius 69-79 Vespasianus 79-81 Titus 81-96 Domitianus	asi 60-62 Festus prokurátorem	70 Pád Jeruzaléma 81-96 Domitianovo pronásledování asi 100 Smrt Janova
100		

CHRONOLOGIE NOVÉHO ZÁKONA

muto období, sr. s dalšími: W. F. Albright in *BASOR* 143, 1956, str. 28–33; E. R. Thiele, *ibid.*, str. 22–27; H. Tadmor in *JNES* 15, 1956, str. 226–230; D. J. A. Clines, „Regnal Year Reckoning in the Last Years of the Kingdom of Judah“, *AJBA* 2, 1972, str. 9–34.

K.A.K.
T.C.M.

CHRONOLOGIE NOVÉHO ZÁKONA

První křesťané nejvíce o chronologii přišli velký zájem. Ojedinelá data v NZ Písmech i nejistota při výkladu většiny těch, která máme k dispozici, NZ chronologii značně ztěžují. Navíc není poznání v této oblasti uzavřeno, a další informace mohou přinést nové světlo. V současnosti lze u mnoha bodů pouze zvažovat možnosti a konstatovat, k čemu se přiklání většina.

I. Chronologie Ježíšova života

1. Jeho narození

Ježíš se narodil před smrtí Heroda Velikého (Mt 2,1; L 1,5), tedy ne později než r. 4 př. Kr. (Jos., *Ant.* 17, 191; 14, 389,487).

Podle L 2,1–7 k tomu došlo v době soupisu, kdy Sýrii spravoval Quirinius. Quirinius se však nemohl ujmout správy Sýrie dříve, než skončil svůj konzulát (r. 12 př. Kr.) a Josephus ani fímští historikové nezanedbali zprávu o tom, co dělal v rozmezí 11–4 př. Kr. Byl však guvernérem Sýrie r. 6/7 po Kr. a prováděl pak v Judsku sčítání lidu, které vyvolalo povstání Judy Galilejského (Jos., *Ant.* 18,1nn). Některé badatele to vedlo k úvaze, že došlo k záměně soupisu z L 2,2 s pozdějším a známějším sčítáním. Je však možné, že *Quirinius spravoval Sýrii od r. 11 př. Kr. až do příchodu svého nástupce Titia v r. 9 př. Kr. (tak např. Marsh in *Founding of the Roman Empire*, str. 246, pozn.1) a že se Augustus rozhodl provést soupis po konzultaci s Herodem, jenž ho navštívil r. 12 př. Kr. Ježíšovo narození by pak připadalo na r. 11 př. Kr. Pokusy stanovit měsíc a den byly bezvýsledné.

Halleyova kometa, která se objevila r. 12 př. Kr., by se výborně hodila jako předzvěst toho, kdo měl být Světlem světa. V antice se však komety zpravidla považovaly za nositele zla. Názor italského astronoma Argentieriho, že tato kometa byla hvězdou mudrců, spočívá na dvou nejistých předpokladech – že se Ježíš narodil v neděli a 25. prosince.

Zjistění, že slovo překládané v Mt 2 „hvězda“ označuje jedinou hvězdu, rozdělilo přívržence známé teorie konjunkce Saturna s Jupiterem do dvou škol. Jedna tvrdí, že hvězdou byl Saturn (tak Gerhardt, *Das Stern des Messias*), druhá, že šlo o Jupiter (tak Voigt, *Die Geschichte Jesu und die Astrologie*). Zdá se však nepravděpodobné, že by konjunkce těchto dvou planet znamenala pro V astrologie narození krále.

2. Začátek jeho služby

Mezi Ježíšovým narozením a začátkem jeho služby leží období „asi třiceti let“ (L 3,23). Zmíněný začátek se však nemusí týkat začátku služby a také nevíme, jaké rozptěti představuje ono „asi“. Výrok „Ještě ti není padesát“ (J 8,57) naznačuje, že Ježíš byl v době své služby asi čtyřicátník, a podle Irenaea se totéž tradovalo mezi asijskými staršími. Židovská poznámka však může narážet na věk, kdy lévíjci odcházeli do výslužby (Nu 4,3). Ježíšovi tím říkali: „Pokud jsi, jak

říkáš, v Boží službě, pak ještě nemůžeš mít padesát.“

Ježíš veřejně vystoupil krátce poté, co začal působit Jan Křtitel, tedy ne dřív než v 15. roce vlády Tiberia (L 3,1). Znalci již z pádných důvodů opustili názor, že se tento rok počítá od doby, kdy se Tiberius stal Augustovým spoluvládce. Jelikož Augustus zemřel 19. srpna r. 14, druhý rok Tiberiova panování začal 1. října r. 14 podle syrského kalendáře a 1. nisanu r. 15 podle židovského kalendáře. V důsledku toho je v L 3,1 patnáctý rok jeho vlády buď 27–28 (1. říjen) nebo 28–29 (1. nisan). Pozdější údaj považujeme za pravděpodobnější, poněvadž se zdá, že tu Lukáš užívá pramen z okruhu Jana Křtitele. Také v mnoha raných spisech (pohanských, židovských i křesťanských) obsahuje Tiberiuv „patnáctý rok“ část r. 29.

L 3,21 ukazuje, že existoval určitý časový úsek mezi začátkem působení Jana Křtitele a Ježíšovým křtem, ale jeho délku nedovedeme určit. Po Ježíšově křtu následovalo 40 dní na poušti, povolání prvních učedníků, svatba v Káně a krátký pobyt v Kafarnaum. Po všech těchto událostech, které zabraly nejméně 2 měsíce, šel Ježíš do Jeruzaléma slavit první Velikonocce během své veřejné služby (J 2,13). Jejich datum lze zřejmě stanovit na základě prohlášení Židů, že se jeruzalémský chrám buďoval 46 let (J 2,20) a poznámky v Jos., *Ant.* 15, 380, že je Jerodes v 18. roce své vlády (20/19 př. Kr.) „začal stavět“. Než se však pustil do vlastní stavby, několik let shromáždil materiál, což nelze do těchto 46 let započítávat. Navíc řeč Židů možná naznačuje, že buďova už byla dostavena určitou dobu před těmito Velikonocemi.

3. Konec jeho služby

Ježíš byl ukřižován za judského prokurátora Pontia Piláta (všechna čtyři Evangelia, Tacitus, *Letopisy* 15, 44 a snad Jos., *Ant.* 18, 63n), tedy v některém roce v rozmezí 26–36. Odborníci se mnohokrát pokoušeli rozhodnout, který z nich je nejpravděpodobnější.

a) Z L 13,1 a 23,12 lze odvozovat, že Pilát zastával funkci prokurátora už nějakou dobu před ukřižováním, takže k němu sotva mohlo dojít brzo, tedy v r. 26 nebo 27.

b) Podle několika nejstarších autorit se ukřižování datuje do doby Geminiova konzulátu, tj. do r. 29. Tento údaj však rozhodně prvotní církev jako celek jednotně nepřijala a neexistuje žádný doklad, že by se stal součástí spolehlivé tradice. Pisatelé, z nichž nejstarší je Tertullian (asi 200 po Kr.), patří vesměs k latinskému západu. Hippolytos, Tertullian a mnoho dalších udávají 25. března, což byl pátek r. 29, ale k ukřižování došlo v předvečer paschálního úplíku a v r. 29 tato fáze měsíce spadá téměř jistě na duben.

c) Jako prokurátor urazil Pilát Židy tím, že umístil votivní štíty do paláce v Jeruzalémě. Herodes Antipas se u Tiberia přimlouval, aby je odtamtud dal odstranit. Podle některých znalců právě proto vzniklo nepřátelství, o němž se píše v L 23,12. Tiberius Antipově žádosti vyhověl, ale k tomu nemohlo dojít, dokud byl pod vlivem svého důvěrníka Seiana, velkého nepřítele Židů. Proto muselo ukřižování následovat až po Seianově smrti v říjnu r. 31, tedy ne dřív než r. 32. Důvodem zmínované nevráživosti ovšem mohl být např. masakr připomínaný v L 13,1 nebo jiný konflikt, o němž dějiny mlčí.

d) Keim ve své práci *Jesus of Nazareth* 2, str. 379nn určuje „největší rok v historii lidstva“ v závislosti na Josefově podání (*Ant.*, 18, 116), že porážku Antipy Arétou r. 36 považují někteří za seslanou „od

Boha, jako velmi spravedlivý trest za to, co udělal Janovi, zvanému Křtítel“. Kaim udává, že k Janově pravě muselo dojít dva roky předtím, tedy r. 34, a k ukřížování r. 35. Trest za zločin nepřichází vždycky vzápětí. Ačkoli Aréta mohl cítit vůči Antipovi nenávisť kvůli tomu, že se rozvedl s jeho dcerou, Josephus naznačuje, že mezi rozvodem a válkou v r. 36 byla časová mezera.

e) Z pokusů stanovit rok ukřížování je nejužitečnější ten, který využívá pomoci astronomie. Podle všech Evangelii došlo k ukřížování v pátek, ale zatímco v synoptikách se jednalo o 15. nisan, u Jana jde o 14. nisan. Astronomie tedy měla rozhodnout, v kterých letech mezi 26 a 36 připadl 14. a 15. nisan na pátek. Jelikož byl v NZ době židovský měsíc lunární a jeho počátek se stanovoval podle pozorování nového měsíce, zbývalo určit, kdy začal být nový měsíc viditelný. Při studiu tohoto problému Fotheringham a Schoch vypočetli, že 15. nisan připadl na pátek pouze r. 27 a 14. nisan v letech 30 a 33. Poněvadž r. 27 pro ukřížování nepřichází v úvahu, zůstává volba mezi r. 30 (7. duben) a 33 (3. duben).

V synoptické chronologii se události velikonočního týdne určují k 15. nisanu, který není ovšem pravděpodobný jako datum svátku. Janovská chronologie tohoto týdne se jistě zdá sama o sobě pravděpodobnější a ukazuje se, že nejméně do začátku 3. století ji církev většinou přijímala. Pokusy sjednotit Evangelia v této věci nedošly všeobecného souhlasu, a tak spory pokračují. Stojí však za zmínku, že výpočty astronomů neukazují na rok ukřížování, který bychom z jiných důvodů mohli přijmout a v němž 14. nisan byl čtvrtek.

4. Délka jeho služby

Domníváme se, že znát délku Ježíšovy služby je důležitější než vědět, kdy začala nebo skončila. Ohledně tohoto údaje existují tři hlavní teorie.

a) *Teorie jednoho roku.* První zastánci viděli její potvrzení v tom, že Ježíš vstáhl na sebe pasáz z Izajáše, která předpovídá „vyhlášení léta Hospodinovy přízně“ (Iz 61,2; L 4,19). Tato hypotéza se ujala především v přednicejském období a nový zájem vzbudila v 17. století. Proti ní vystupuje van Beber, *Zur Chronologie des Lebens Jesu*, 1898 a Belser in *Biblische Zeitschrift* 1, 1903; 2, 1904.

b) *Teorie dvou let.* Její přívrženci, z nichž jedním z nejstarších byl Apollinarios z Laodikeje, zastávají názor, že v době od Ježíšova křtu k ukřížování se u Jana připomínají troje Velikonoce (2,13; 6,4; 11,55). Přestože tuto hypotézu středověká církev téměř nebrala na vědomí, dnes o ni vědci projevují značný zájem.

c) *Teorie tří let.* Jejím prvním známým stoupencem byl Melito ze Sard, nicméně její všeobecné přijetí v ponicejské době a ve středověku musíme přičíst hlavně vlivu Eusebia. Ten zavrhl doslovné pojmání slova „rok“ ve výroku „vyhlášení léta Hospodinovy milosti“ a přesvědčivě ukázal, že nároky čtvrtého Evangelia splňuje pouze služba plných tří let. Tato hypotéza má mnoho přívrženců i v dnešní době.

Jelikož je zmínka o Velikonočích v J 6,4 v rukopisech naprosto spolehlivá, musíme zamítnout teorii jednoho roku. Abychom mohli rozhodnout mezi teoriemi dvou a tří let, bude nezbytné pečlivě prozkoumat interval mezi Velikonočními v J 2,13 a 6,4.

Obvyklý interval mezi setbou a žněmi býval zpravidla 6 měsíců, tudíž výrok „ještě čtyři měsíce a budou žně“ (J 4,35) nemá charakter přísloví, ale bezpochyby se vztahuje k okolnostem doby, kdy zazněl.

K Ježíšovu návratu do Galileje (J 4,43) pak muselo dojít v zimě. Pokládáme za nepravděpodobné, že by nepojmenované svátky z J 5,1 byly purím, jak tvrdí Kepler a mnoho dalších stoupenců teorie dvou let. Purím se slavily v únoru/březnu, tedy brzy po tom, co se Ježíš vrátil. Avšak slovo „potom“ (J 5,1) ukazuje, že mezi jeho návratem a příští návštěvou Jeruzaléma uplynula dosti dlouhá doba. Nejmenované svátky mohly spíše být následující Velikonoce v březnu/dubnu nebo následující letnice či slavnost stánků. Někteří přívrženci teorie dvou let souhlasí s tím, že se jedná o následující Velikonoce a ztotožňují je s Velikonočními z J 6,4. Někteří však prohlašují, že „blízko“ z J 6,4 znamená „právě minulé“, a jini, že by se J 6 mělo číst bezprostředně před J 5. Nicméně „blízko“ v J 6,4 nemůže znamenat „právě minulé“, protože ze slova „potom“ (J 6,1) vyplývá, že mezi událostmi J 5 a J 6 existoval určitý časový posun. Navíc v textu nenacházíme oprávněný důvod pro přehození kapitol. Zdálo by se potom, že mezi Velikonočními zmíněnými v J 2,13 a 6,4 byly ještě jedny, a Ježíšova služba tedy trvala plně 3 roky.

Podle první výše uvedené teorie byly první a poslední Velikonoce Ježíšova působení v r. 29 a 30, podle druhé 28 a 30 a podle třetí 30 a 33.

II. Chronologie apoštolského věku

1. Od letnic k Pavlovu obrácení

Když Pavel 3 roky po svém obrácení (Ga 1,18) unikl z Damašku, tamější úředník, „mistodržitel krále Aréty“, dal hlídat brány, aby se ho zmocnil (2 K 11,32n). Někteří se domnívají, že jím byl šejk skupiny Arabů, kteří uznávali Arétovu autoritu a tábořili vně městských hradeb. Pavlova poznámka však ukazuje na úředníka jednajícího uvnitř města. Podle jiných byl Damašek pod přímou římskou správou a tento úředník reprezentoval arabskou komunitu, která se zde usadila (sr. s etnarchou Židů v Alexandrii, Jos., *Ant.* 14. 117). Nicméně tento zástupce by neměl potřebnou pravomoc, aby mohl dát hlídat město. V této době však Damašek ovládal Aréta a jeho úředník tam byl místokrál. Mince ukazují, že město bylo v rukou Římanů do r. 33. Když r. 37 syrský správce Vitellius podnikl výpravu proti Arétovi, nepostupoval na Damašek, ale na J směřem k Petře. To by neudělal, kdyby Damašek stále patřil Římanům. Aréta, který zemřel r. 40, se proto musel zmocnit Damašku mezi r. 37 a 40 a Pavlovo obrácení tedy nutně spadá do rozmezí 34 a 37.

Nemáme přesvědčivé důkazy o tom, že by uvažovaný interval byl dlouhý. Kamenování Štěpána klasifikují někteří jako nezákonný čin, kterého by se Židé za Pilátova působení ve funkci prokurátora neodvážili, a tudíž se musí datovat nejdříve do r. 36. Nikdo však nemůže dokázat, že k takovému výbuchu fanatismu nemohlo dojít. Jiní poznamenali, že křesťanství se do Damašku dostalo již před Pavlovým obrácením. Zřejmě však do té doby nevznikala organizovaná křesťanská společnost mimo Jeruzalém. Je pravděpodobné, že v těchto prvních poletmických dnech vše postupovalo velmi rychle. Tradiční údaj zachovaný v Irenaeovi a v *Nanebevstoupení Izajáše*, že toto období trvalo 18 měsíců, považujeme za nepřesný, takže k obrácení apoštola Pavla došlo spíše v r. 34 nebo 35 než v r. 36 nebo 37.

2. *Od Pavlovy první návštěvy v Jeruzalémě po obrácení do návštěvy s výpomocí v období hladu*
R. 37 nebo 38 Pavel poprvé po svém obrácení navštívil Jeruzalém a zdržel se tam 15 dní. Pak odešel do Sýrie a Kilikie, kde zůstal, dokud ho Barnabáš nepřizval ke spolupráci do Antiochie. O rok později oba navštívili Jeruzalém a odevzdali tamějším křesťanům výtěžek sbírky, která měla zmírnit jejich nouzi v období hladu (Sk 11,29n a 12,25).

V pasáži Sk 12,1–24 se Lukáš věnuje popisu událostí, jež se v jeruzalémském sboru odehrály těsně před touto návštěvou. Z jeho vyprávění vyplývá, že k ní došlo po smrti Agrippy I. Podrobnosti, které uvádí Josephus, ukazují, že zemřel v r. 44, snad před 1. nisanem. Pronásledování církve o Velikonocích (Sk 12,1–3) se může datovat do r. 43, ale sotva dříve, neboť mezi perzekucí a Agrippovou smrtí zřejmě neuplynula dlouhá doba.

Hlad, o němž prorokoval Agabus, postihl Judsko, když byl prokurátorem Tiberius Alexandr (46–48). Nejhorší časy nastaly po selhání úrody, dokud se lidé nedočkali dalších žní. Právě tehdy přišla do Jeruzaléma Helena, královna Adiabeny, a přivezla jeho obyvatelům obilí z Egypta. Papyry svědčí o tom, že v Egyptě zavládl hlad v 2. polovině r. 45. Služebníci Heleny tam nemohli sehnat obilí až do žni r. 46. V Palestině tedy měli špatnou úrodu r. 46 nebo 47. Sběrka z Antiochie patrně byla předána až tehdy, když ji judští křesťané potřebovali, tedy koncem r. 45 nebo 46. Dřívější z těchto dat poskytují nepatrně více prostoru pro následující události, a tak mu dáváme přednost.

3. První misijní cesta

Brzy po návratu Pavla a Barnabáše do Antiochie, asi začátkem roku 46, se oba vydali na první misijní cestu. Plavili se do Salaminy na Kypru a přes ostrov se dostali do Páfu, kde se setkali s prokonzulem Sergiem Paullem. Tento muž nemusí být totožný se Sergiem Paullem, jehož Plinius uvádí ve své *Historia Naturalis* jako jednoho ze svých nadřízených. V Římě připomíná nápis nějakého L. Sergia Paula, kurátora Tiberu za vlády Claudia, ale není známo, že by potom spravoval Kypr. Nápis nalezený v Soloi na Kypru končí datem „rok 13, měsíc Demarchousios 25“ a jako postskriptum obsahuje sdělení „Ten (Apollonios z nápisu) provedl revizi senátu, když byl Paulus prokonzulem“. Tento muž by mohl být Paullem ze Skutků. Nicméně Apollonios nemusel revidovat senát r. 13 a navíc je nejisté, co vůbec „r. 13“ znamená. Přitom jiný nápis ukazuje, že Paullus nezastával úřad prokonzula ani r. 51, ani 52. Podle dosavadních informací z nápisu nelze stanovit tento rok přesně.

Při svém putování ze Salaminy dále na Z misionáři pravděpodobně kázali ve městech, jimiž procházeli. Pak mohli do Páfu dorazit na podzim a po plavbě do Perge začít zvěstovat evangelium v Pisidii a Lykaonii, ještě než začala zima. Jelikož je 12 měsíců pro tuto misií dostatečně dlouhá doba, připadá jejich návrat do Antiochie na podzim 47.

4. Apoštolská rada

Na začátku r. 48, 14 let po svém obrácení, se Pavel spolu s Barnabášem zúčastnil apoštolského jednání (Sk 15).

Některé jej ztotožňují s jednáním z Ga 2,1–10, neboť jsou přesvědčeni o neudržitelosti námitky, že by Pavel nemohl nechat jeruzalémskou návštěvu (Sk

11,30) bez poznámky, vzhledem k tomu, že uvádí v Ga 1,18 jiný důvod návštěvy než v Ga 2,1. Aby ukázal, že je „apostol ne z lidí, ani skrze člověka“, prohlašuje, že se nesetkal s žádným z apoštolů po dobu tří let po svém obrácení. Pripomínkou své pozdější návštěvy v Jeruzalémě chce Galatány ujistit, že jeho apoštolství pro pohany bylo uznáno vedoucími představiteli církve. (*RADA JERUZALÉMSKÁ a *GALATSKÝM LIST)

Některí datují návštěvu ze Sk 11,30 před Agrippovo pronásledování církve a mají za to, že rada ze Sk 15 (= Ga 2, 1–10) se odehrála až potom. Tento názor však působí chronologické problémy, protože pak by k Pavlovu obrácení muselo dojít nejspíše v r. 30. Jini se domnívají, že jeruzalémská rada zasedala po první misijní cestě, až když z Antiochie přišla sbírka pro hladové, ne dříve. Vykladači se shodli na tom, že Lukáš měl k dispozici dvě zprávy o této návštěvě, jednu z Antiochie a druhou z Jeruzaléma, a že o nich chybně referuje jako o dvou různých událostech. J. Knox ve svých *Chapters in a Life of Paul* (1954) shrnul Pavlovo evangelizační působení do jednoho období (40–51) a datuje apoštolské jednání až po něm. Jeho radikální revize pavlovské chronologie však našla dostatečnou podporu.

5. Druhá misijní cesta

Pavel se vydal na svou druhou misijní cestu zřejmě na sklonku jara r. 48. Když navštívil sbory v Sýrii, Kilikii a Malé Asii, otevřelo se mu nové pole působnosti ve Frýgii a Galacii (Sk 16,6). O jeho misijním působení v této oblasti se nedochovaly žádné zprávy. Jisté tam vznikly nové sbory, jimž později adresoval svůj dopis, pokud se nacházely (podle názoru všeobecně zastávaného až do 19. stol.) v Galacii v etnografickém smyslu. Jejich zakládání mohlo apoštola zaměstnávat až do začátku r. 49. Následující misie v Makedonii a Řecku skončila krátce po epizodě s Galliem (Sk 18,12–17), v čase, který dovedeme přesně stanovit pomocí dochovaného nápisu. Jedná se o Claudiův výnos občanům Delf datovaný k jeho „26. císařské aklamací“, kde je Gallio uveden jako prokonzul. Další nápisy (*CIL*, 3. 476 a 6. 1256) ukazují, že 23. Claudiůva aklamace se uskutečnila po 25. lednu 51 a 27. aklamace před 1. srpna 52. Je tudíž velice pravděpodobné, že byl aklamován i po 26. a zmiňovaný výnos lze datovat do 1. poloviny r. 52. Předtím však Gallio zkoumal otázku hranic, které se výnos týkal a o níž s Claudiem korespondoval. Výnos tedy vznikl v 2. polovině Galliova prokonzulského roku, který musel začínat v létě r. 51. Sk 18,12 ukazují, že Gallio již tuto funkci zastával nějaký čas předtím, než s ním Židé jednali. Zřejmě nečekali příliš dlouho, řekněme několik měsíců. Jelikož byl Pavel v Korintu 18 měsíců před touto epizodou, musel tam přijít začátkem r. 50, a poněvadž tam potom zůstal „ještě mnoho dní“ (Sk 18,18), což patrně představuje maximálně jeden nebo dva měsíce, mohl se vrátit do Sýrie před zimou 51/52.

Po příchodu do Korintu se Pavel setkal s Akvilou a Priscillou, kteří nedávno dorazili z Říma, protože Claudius poručil všem Židům, aby město opustili. Orosius klade tento vyhošťovací příkaz do Claudiova 9. roku, tj. 49 (25. leden) – 50. I když je nejisté, odkud přezval Orosius toto datum, mohl čerpat z věrohodných pramenů. Souhlasí s údajem, že se Pavel objevil v Korintu na začátku roku 50.

6. Od začátku Pavlovy třetí misijní cesty do jeho příjezdu do Říma

Pavlova třetí cesta sotva začala před r. 52. Zahmovala tříletý pobyt v Efezu (Sk 20,31) a tři měsíce v Recku (Sk 20,3), tudíž mohla končit nejdříve v r. 55. Jmenovitě Festa do funkce prokurátora místo Félix-e o dva roky později (Sk 24,27) lze tedy datovat nejdříve do r. 57. Poněvadž Festův nástupce pobýval v Palestině o slavnosti stánků r. 62 (Jos., BJ 6. 300nn), musel Festus, který zemřel v době svého úřadu, nastoupit nejpozději r. 61. Z možných let 57–61 většina badatelů vyklučuje 57 a 58 jako příliš časná a přijímá 59 nebo 60. Z těchto úvah vyplývá, že Pavel přijel do Říma r. 60 nebo 61.

Když se Festus stal prokurátorem a vyslal poselstvo s žádostí do Říma, bylo mu povoleno „potěšit Poppaeu, Neronovu ženu“ (Jos., Ant. 20. 195). Jelikož si Nero vzal Poppaeu v květnu 62, Festus mohl být v dubnu ještě živ. Fakt, že toho roku nastoupil do úřadu, mohou dokazovat nové provinciální mince zavedené v Judeji r. 59 (poslední před povstáním r. 66).

Důvodem Pavlova návratu z Korintu do Sýrie snad byla nemoc a pak se patrně nevydal na svou třetí cestu před r. 53. Tentokrát se při návštěvě Frýgie a Galacie nejprve zastavil v Galacii (Sk 18,23). Po události ze Sk 19,1, která ukazuje na pozoruhodnou misií ve vnitrozemí Malé Asie, přišel do Efezu (asi na podzim 54). Po pobouření, které tam vzbudil, odešel r. 57 do Troady. Na začátku r. 58 přešel do Evropy, kde potkal Tita, jenž rozptýlil jeho obavy o korintský sbor. Pak pracoval v Makedonii a Achaji a snad v Illyrii (Ř 15,19). Do Jeruzaléma se vrátil r. 59. V r. 61 po dvouletém věznění v Caesareji se odvolal k císaři a na podzim (Sk 27,9) se plavil do Říma, kam dorazil r. 62.

Všimněme si, že podle Josepha unikl Félix při svém návratu do Říma trestu za chyby, jichž se v Palestině dopustil, díky přímluvě svého bratra Pallase, „který byl tehdy ve velké vážnosti u Nerona“, zatímco podle Tacita Nero zbavil Pallase úřadu záhy poté, co se ujal vlády. V Eusebiovy *Dějinnách* (Hieronymova verze) nástup Festa do funkce prokurátora spadá do 2. roku Neronova panování. Vzhledem k jeho dvouletému působení v tomto úřadě (Sk 24,27) mají někteří badatelé za to, že Festus vystřídal Félix-e r. 55 nebo 56. Poté této „antedatoci“ se objevuje několik námitek: ponechává prý jen malý prostor pro události třetí Pavlovy cesty, přebírá méně přirozenou interpretaci Sk 24,27 a nebere v úvahu, že sám Josephus datuje události Félixova působení jako prokurátora do doby Neronovy vlády.

7. Od Pavlova příchodu do Říma do konce apoštolského věku

Pavel pobýval v Římě jako vězeň po dobu nejméně dvou let, tj. do r. 64, kdy Nero začal pronásledovat křesťany. Nevíme s jistotou, jaký byl jeho konec.

Petr byl zázračně vysvobozen z rukou Agrippy (Sk 12,3nn). Později se zúčastnil apoštolského jednání a poté navštívil Antiochii (Ga 2,11nn). Poznámka o Petrově skupině v Korintu (1 K 1,12) nemusí znamenat, že tam apoštol působil. Máme dostatek důkazů, že nakonec přišel do Říma, ale ty se týkají především jeho mučednictví.

Jakub, bratr Páně, byl podle Josepha (Ant. 20. 200) r. 62 ukamenován, ale tato pasáž může být pouze interpolací. Krátce před židovskou válkou (66–70) uprchli jeruzalémská křesťanská komunita do Pelly. Pronásledová-

ní křesťanů za Domitianovy vlády (81–96) bylo zřejmě způsobeno spíš osobním nepřátelstvím a lidskou zlobou než státním aktem. Existuje však pouze málo dokladů o tom, že apoštol Jan byl umučen se svým bratrem Jakubem (Sk 12,2). Je pravděpodobnější, že žil, jak udává Irenaeus (*Adv. Haer.* 2. 22. 5) až do doby Traianovy. Jeho smrt (asi r. 100) představuje konec apoštolského věku.

Datování NZ knih viz v heslech o jednotlivých knihách.

BIBLIOGRAFIE. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 1906–14; Cavaignac, *Chronologie*, 1925; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; U. Holzmeister, *Chronologia Vitae Christi*, 1933; J. K. Fotheringham, „The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion“ in *JTS*, 35, 1934, 146nn; E. F. Sutcliffe, *A Two Year Public Ministry*, 1938; G. Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, 1940; *The Chronology of the Life of Paul*, 1968; L. Girard, *Le Cadre chronologique du Ministère de Jésus*, 1953; A. Jaubert, *La Date de la Cène*, 1957; D. Plooi, *De Chronologie van het Leven van Paulus*, 1918; U. Holzmeister, *Historia Aetatis Novi Testamenti*, 1938; J. Dupont, *Les Problèmes du Livre des Actes*, 1950; G. B. Caird, *The Apostolic Age*, 1955, Appendix A; J. J. Gunther, *Paul, Messenger and Exile: A Study in the Chronology of his Life and Letters*, 1972; J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, 1976. G.O.

CHŘÍPÍ viz NOS

CHUDOBA

I. Ve Starém zákoně

Na základě některých biblických textů může vzniknout dojem, že Hospodin dává spravedlivým materiální statky (Ž 112,1–3). Je pravda, že pile a šetrnost očiividně přináší jedinci i národu prospěch a že Bůh slibuje pozhnání těm, kdo se drží jeho příkázání (Dt 28,1–14); přesto v každé etapě izraelské historie existovalo hodně chudých lidí. Jejich lidé mohli zapříčinit přírodní katastrofy, které ovlivnily úrodu, útoky nepřátel, tlak ze strany mocných sousedů nebo vyděračská lichva. Bohatší členové společnosti měli za povinnost své chudší bratry podporovat (Dt 15,1–11). Mezi ty, kdo byli chudobou nejvíce ohroženi, patřili sirotci, vdovy a přistěhovalci, kteří nevládnili půdu (*gerim*). Stávali se často obětí útoku (Jr 7,6; Am 2,6–7a), ale Hospodin byl jejich zastáncem (Dt 10,17–19; Ž 68,5n). Pamatoval na ně i Zákon (Dt 24,19–22) a počítal k nim také lévíce (Dt 14,28n), neboť ani jim nenáležela půda. Člověk se mohl prodat do otroctví, ale pokud byl Žid, mělo se s ním zacházet jinak než s otrokem nežidovského původu (Lv 25,39–46).

Některá žalmisté se zabývali problémem, jak se mohlo v tolika případech dostat jmění do nepravých rukou. Z materiálního hlediska se může zdát zbytečně sloužit Bohu (Ž 73,12–14), ale na konci půjdou bezbožní do záhuby, zatímco spravedliví se budou radovat z největšího bohatství – z poznání Hospodina (Ž 73,16–28). Nicméně zamožní se stávají utiskovateli tak často, že slovo „chudý“ stávalo téměř synonymem pro výraz „zbožný“ (Ž 14,5–6).

II. V Novém zákoně

V novozákonné době museli Židé platit vysoké daně různých druhů. Mnoho z nich pravděpodobně trpělo nouzi, zatímco druzí měli obrovské zisky, protože kolaborovali s Římany. Mezi majetné občany patřili především světsky orientovaní saduceové a výběřci dani.

Ježíš se narodil chudým rodičům (L 2,24), ale není důvodu, proč bychom se měli domnívat, že žil v naprosté bídě. Jako nejstarší syn je zřejmě zdědil určitý majetek po Josefovi a zdá se, že platil chrámovou daň (Mt 17,24). Někteří z jeho učedníků žili poměrně dobře (Mk 1,20) a měl i bohaté přátele (J 12,3). Spolu s Dvanácti vlastnili společnou pokladnici (J 12,6). Museli se obejít bez pohodlí domova (L 9,58), ale často si našli příležitost, aby mohli dávat nuzným (J 13,29).

V Ježíšově učení není materiální vlastnictví považováno za zlo, ale představuje nebezpečí. Chudí bývají šťastnější, neboť je pro ně snazší být zcela závislí na Bohu. Jim přišel Pán Ježíš kázat evangelium (L 4,18; 7,22). Oni jako první dostávají požehnání i ujištění, že obdrží Boží království (L 6,20), pokud jejich chudobu potvrzují chudoba v duchu (Mt 5,3). Finanční oběť, kterou dává Hospodinu nemajetný člověk, může mít větší cenu než peníze od bohatého (Mk 12,41-44). K chudým máme být pohostinní (L 14,12-14) a poskytovat jim almužny (L 18,22). Charitativní činnost zaujímá ovšem až druhé místo po službě Bohu (J 12,1-8).

Raná církev se pokusila realizovat projekt společného vlastnictví (Sk 2,41n; 4,32), který sice v první fázi pomohl chudobu odstranit (Sk 4,34n), ale později zřejmě toto opatření vedlo k ekonomickému kolapsu jeruzalémského sboru. Pavel při své službě organizoval mezi pohanskými sbory sbírky na pomoc strádající církvi v Jeruzalémě (Ř 15,25-29; Ga 2,10). Tyto sbory byly také vedeny k tomu, aby se staraly o své vlastní chudé (Ř 12,13 atd.). Obzvlášť Jakub ostře vystupoval proti těm, kdo v rámci křesťanského společenství dělali mezi bohatými a chudými (Jk 2,1-7). Bůh mnohdy povolává bezvýznamné lidi, aby mu jejich spasení přineslo slávu (1 K 1,26-31). Materiální bohatství sboru v Laodikeji smutně kontrastovalo s jeho duchovní chudobou (Zj 3,17).

V epištolách nalézáme nejsystematičtější výklad o chudobě a bohatství v 2 K 8-9, kde apoštol Pavel dává o křesťanském dávání v souvislosti s Božími dary a konkrétně s dary Syna, který „byl bohatý, ale pro vás se stal chudým, abyste vy jeho chudobou zbohatli“. Podstupit riziko materiálního nedostatku proto povede k podobnému duchovnímu požehnání, jaké zakusili apoštolové, kteří přes svoji chudobu mnohé lidi obohatili (2 K 6,10). (*ALMUŽNA; *SIROTEK)

BIBLIOGRAFIE. M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*, 1974. R.E.N.

CHÚKOK Město na J hranici Neftaliovců, uvedené spolu s Aznotém pod Tábořem (Joz 19,34). Všeobecně se ztotožňuje s Jakúkem, 8 km Z od předpokládaného Kafamaum. 1 Pa 6,75 udává Chúkoku jako lévijské město v Ašeru, ale může jít o chybu, protože v paralelní pasáži Joz 21,31 je Chelkat. J. Aharoni, *LÖB*, str. 378 navrhuje Chirbet el-Džemejdžma.

J.D.D.
A.R.M.

CHULDA Prorokyně, manželka Šalúma, strážce rouch (kněžských nebo královských), žila v druhé (západní?) čtvrti Jeruzaléma. Jméno krále Jósijáše se s ní velebně Chilkijáš, pisář Šafan a další radili ohledně knihy Zákona, „nalezené v Hospodinově domě“ (2 Kr 22,14; 2 Pa 34,22). Přijala ji jako Hospodinovo slovo a s jeho autoritou prorokovala, že po Jósijášově smrti postihne Jeruzalém a Judsko trest. Za zmínku stojí, že ačkoli v této době prorokovali Jeremjáš i Sofonjáš, o radu v této kultovní záležitosti byla požádána pouze ona. M.B.

CHŮR (*húr* = dítě? nebo *CHOREJEC).

1. Přední Izraelec, který v Refidimu při bitvě proti Amalekovi spolu s Aronem podpíral Mojžíšovy vztyčené ruce (Ex 17,10,12). Také pomáhal Aronovi soudit lid, když Mojžíš odešel na horu Sínaj (Ex 24,14).

2. Potomek Peresa přes Káleba a Chesróna (1 Pa 2,19n) a dědeček *Besaleela (Ex 31,2; 35,30; 38,22; 1 Pa 4,1; 2 Pa 1,5).

3. Syn Efraty a otec Káleba (1 Pa 2,50; 4,4).

4. Jeden z pěti midjanských králů, jehož včetně Bileáma zabil Izraelci (Nu 31,8; Joz 13,21).

5. Otec jednoho z Šalomounových dvanácti správců (1 Kr 4,8). Jméno jeho syna, kterému podléhalo Efrajimské pohoří, není uvedeno.

6. Otec Refajáše, jenž v Nehemjášově době pomáhal při opravě hradeb a byl správcem poloviny Jeruzaléma (Neh 3,9). T.C.M.

CHŮŠAJ Chůšaj Arkijiský (sr. Joz 16,2), jehož odanost králi a ochota zhostit se nebezpečného úkolu sloužily křesťanům za vzor hodný následování (2 S 15,32nn). Chůšajův příchod do hor V od Jeruzaléma, kde se David zastavil, a jeho úspěšné splnění poslání, zhatily Achitofelovu radu, což bylo odpovědí na Davidovu modlitbu (v. 31). V seznamu Davidových úředníků uvádí Letopisec Chůšaje jako „králova přítele“ (1 Pa 27,33; sr. 2 S 15,37). Chůšajův syn Baaná se objevuje v soupisu Šalomounových místních správců (1 Kr 4,7,16). G.T.M.

CHUŠÍM („Ti, kdo spěchají“).

1. Syn Danův (Gn 46,23), v Nu 26,42 nazývaný Šúcham.

2. Syn Benjamínovce Achéra (1 Pa 7,12).

3. Jedna ze dvou manželek Šacharajima a matka Abitúba a Elpaala (1 Pa 8,8,11). G.W.G.

CHŮVA V č. překladech může znamenat kojnovu (hebr. *mēneqet*). Takto je označena Debóra (Gn 24,59; 35,8), Mojžíšova matka (Ex 2,7, EP kojná) a chůva malého Jóaše (2 Kr 11,2; 2 Pa 22,11, EP kojná). Dítě se na Blízkém východě kojí do dvou let a kojná často zůstává s rodinou jako spolehlivá služebnice, jako tomu bylo v případě Debory. Téhož slova se v přeneseném významu užívá o kněžnách, které v slavné budoucnosti budou pečovat o Boží lid (Iz 49,23). Apoštol Pavel přirovnává svou starost o věřící k péči chůvy (ř. *trofos*) o svěřené děti (1 Te 2,7).

V obecnějším smyslu, kdy označuje ženu, která se stará o děti, je slovo „chůva“ překladem hebr. *ōme-neq*. Jmenuje např. Noemi (Rt 4,16) a vychovatelku

pětiletého Mefibošeta (2 S 4,4). Tvar tohoto hebr. slova *'ōmēn* v muž. rodě obrazně vyjadřuje Mojžíšovu péči o Izraelce (Nu 11,12, EP chůva) a charakterizuje krále, kteří budou sloužit Božimu lidu (Iz 49,23, EP přestoun). Sr. Sk 13,18, pozn. pod čarou.

BIBLIOGRAFIE. H. Granquist, *Birth and Childhood among the Arabs*, 1947, str. 107–117, 246–252; *RAC*, 1, str. 383–385. J.T.

CHVÁLA Ve SZ existují pro vyjádření chvály tři hlavní termíny: *hālāl* (kořen tohoto slova znamená „hlučet“), *jādā* (původně spojeno s tělesnými pohyby a gesty, jež doprovázely chvály) a *zāmar* (souvisí s hraním nebo zpíváním). V NZ je oblíbeným výrazem *eucharistein* = vzdávat díky, jenž oproti formálnějšímu *eulogein* = žehnat vyjadřuje ze strany toho, kdo vzdává chválu, ušší vztah k tomu, koho chválí.

Celá Bible je prostoupena chvalami. Pramení spontánně ze „základního pocitu“ radosti, která je neoddělitelnou součástí života Božího lidu. Hospodin má zalíbení v tom, co stvořil (Gn 1; Ž 104,31; Př 8,30n), a všechno tvorstvo včetně andělů dává najevo svou radost ve chvalách (Jb 38,4–7; Zj 4,6–11). Také člověk byl stvořen k tomu, aby se radoval z Božího díla (Ž 90,14–16), a naplňuje tento cíl tím, že přijímá Boží dary (Kaz 8,15; 9,7; 11,9; Fp 4,4,8; sr. také W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, 1951, str. 35).

Příchod nebeského království do tohoto světa doprovází obnova chvály a radosti Božího lidu i celého stvoření (Iz 9,2; Ž 96,11–13; Zj 5,9–14; L 2,13n). Její předzvěst se již objevuje v obrádech a bohoslužbách v chrámu, kde chvála trýská z čistě radostí nad vykukující Boží přítomností (Dt 27,7; Nu 10,10; Lv 23,40). Vše na zemi velebí Hospodina za jeho stvořitelské a vykupitelské dílo (Ž 24; 136). Tato chvála představuje ozvěnu nebeských chval (Zj 4,11; 5,9n). Z toho důvodu jsou chvály znakem Božího lidu (1 Pt 2,9; Ef 1,3–14; Fp 1,11), zatímco pohané odmítají vzdávat Hospodinu chválu (Ř 1,21; Zj 16,9). Velebení svědčí o nejužším společenství s tím, kdo je oslavován. „Proto chvály nejenom vyjadřují, ale také završují radost; jsou jejím vyvrcholením... Hospodin nás vybízí, abychom jej oslavovali, a tím nás zve k tomu, abychom se z něho radovali“ (C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 1958, str. 95).

Písmo často přikazuje lidem chválit Hospodina, bez ohledu na momentální náladu, pocity či okolnosti (sr. Jb 1,21). „Radovat se před Hospodinem“ je nezbytnou součástí požadovaného řádu každodenního života Božího lidu (Dt 12,7; 16,11n), při němž se věřící navzájem povzbuzují k novým chválám. I když některé žalmy obsahují chvalo zpěv jednotlivce, vždycky převládalo hledisko, že by se velebení mělo účastnit celé shromáždění (Ž 22,25; 34,3; 35,18). Chválami nejenom oslavujeme a potěšujeme Hospodina, ale také jimi sdělujeme poselství Božimu lidu (Ž 51,12–15).

Chvály v chrámu měly na starosti lévíjci. Při liturgii a svatých procesích se užívaly žalmy, které doprovázelo zvučně plesání a velebení (Ž 42,5). Zpěv byl pravděpodobně antifonický a zapojovaly se do něj dva sbory, případně sólista a sbor. Jedním z nejstarších prostředků k vyjádření chval byl tanec (Ex 15,20; 2 S 6,14), který se také v chrámu k tomu účelu využíval (Ž 149,3; 150,4). Seznam hudebních nástrojů, jež se uplatňovaly při chválách, uvádí Ž 150 (*HUDBA).

První křesťané vyjadřovali svou radost návštěvou chrámových bohoslužeb (L 24,43; Sk 3,1), ale jejich

zkušenost nového života v Kristu se odrazila i v nových formách chval (Mk 2,22). Radost byla hlavním projevem křesťanského života. Nově vzniklý způsob bohoslužby a chval není jasně popsán nebo předepsán, zřejmé proto, že byl považován za něco samozřejmého. Podobně jako ti, kdo prožili a na vlastní oči viděli uzdravující a očisťující moc Ježíše Krista a spontánně jej oslavovali (L 18,43; Mk 2,12), také v apoštolské církvi jej chválili ti, kdo začali vidět a chápat Boží moc a dobrotu v Kristu (Sk 2,46; 3,8; 11,18; 16,25; Ef 1,1–14).

Písmo potvrzuje, že raná církev vyjadřovala chválu prostřednictvím žalmů (Ko 3,16; sr. Mt 26,30). Vznikaly též nové křesťanské hymny (sr. Zj 5,8–14), o nichž najdeme zmínku v Ko 3,16 nebo 1 K 14,26. Jako příklady jmenujeme *Magnificat, *Benedictus a *Nunc Dimittis (L 1,46–55, 68–79; 2,29–32). Z hlediska literární formy i obsahu se zdá, že se jako chvalo zpěv Kristu používal oddíl Fp 2,6–11. V Ef 5,14 a Tm 3,16 lze vystopovat ozvěnu nebo citaci ze starých hymnů. Doxologie v knize Zjevení (sr. Zj 1,4–7; 5,9–14; 15,3n) se jistě používala při veřejných bohoslužbách jako výraz chval celého shromáždění (sr. A. B. Macdonald, *Christian Worship in the Primitive Church*, 1934).

Nezapomeňme ani na úzkou spojitost mezi chvalami a obětmi. Ve SZ obětním řádu měla své místo oběť dikůvzdání i oběť za hřích (sr. Lv 7,11–21). Hlavním motivem přinášení prvotin na oltář měla být vděčnost (Dt 26,1–11). Uprinná oběť chval se Hospodinu líbí (Žd 13,15; Oz 14,2; Ž 119,108). Tento aspekt dikůvzdání se projevil v Ježíšově velekněžském sebeobětování (Mk 14,22n.26; J 17,1n; Mt 11,25n). V souladu s tím by měl i každý křesťan přinášet sám sebe jako oběť vděčnosti (Ř 12,1); tak dojde k naplnění královského kněžství (Zj 1,5n; 1 Pt 2,9). Seobeťování v souzení spojuje v křesťanově životě chválu a utrpení (1 Tm 4,4n; 1 K 10,30n; 1 Te 5,16–18). Ať už se modlíme za cokoli, naše modlitba vždy musí obsahovat chválu (Fp 4,6).

BIBLIOGRAFIE. H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, 1963; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, 1965; A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, 1972, 1, str. 31–36; H.-G. Link, *NIDNTT* 1, str. 206–215; H. Schultz, H.-H. Esser, *NIDNTT* 3, str. 816–820. R.S.W.

Í-KÁBÓD (hebr. *'ikābōd*). Jméno, která dala Pinchasova manželka svému dítěti, když se dozvěděla, že se Pelištejci zmocnili Hospodinovy schrány (1 S 4,19–22, sr. 14,3). Existuje několik možných vysvětlení:

1. *'* je interrogativ („kde je jeho sláva?“);
2. *'* představuje negativní částici („žádná sláva“, sr. Jos., *Ant.* 5, 360);
3. jméno znamená *'abī-kābōd* („můj otec je sláva“).

R.P.G.

IBSÁN (hebr. *'ibsan*). Soudec, který nastoupil po Jiftáchovi a soudil Izrael 7 let (Sd 12,8–10). Byl to vážený člověk, otec početné rodiny, jenž zřídil svatbu pro svých 30 synů. Jeho domovem i místem, kde jej pohřbili, byl Bét-lechem, pravděpodobně Zabulónský (Joz 19,15), 11 km SZS od Nazareta. Židovští vykladači, kteří dospěli k závěru, že se jednalo o judský

IDO

Bét-lechem, ztotožnili tohoto soudce s *Bóazem.

J.P.U.L.

IDO Jméno, které má v hebr. sedm variant přepisu. Význam odvozených slov není jasný.

1. Otec Achinádaba, jeden ze Šalomounových správců (1 Kr 4,14, 'iddō').

2. Lévijec z Geršónovy linie (1 Pa 6,6; MT 6,6 'iddō), který je však v 6,26 (MT 6,16) nazván Adajáš.

3. Jeden z velitelů V části Manasesa (1 Pa 27,21, správců; EP Jidó).

4. Vidoucí nebo prorok, kterého uvádí mezi svými prameny autor knih Paralipomenon (2 Pa 9,29, je 'di, ale Q *rē' je 'dō; 12,15; 2 Pa 13,22, 'iddō).

5. Děd („otec“ v Ezd) proroka Zacharjáše (Za 1,1,7, 'iddō; Ezd 5,1; 6,14 'iddō').

6. Jeden z těch, kdo se provinili tím, že uzavřeli smíšené manželství (Ezd 10,43, jiddō nebo jaddaj).

7. Hlava jednoho z kněžských rodů, které se vrátily do Jeruzaléma se Zerubábelem (Neh 12,4, 'iddō'; 12,16, 'iddoj').

J.G.B.

25,12–14; 35,3; Abd 10nn).

Později se na jejich původní území začaly tlačit různé arab. skupiny, hlavně Nabatejci, a tak se v Judsku usídlilo ještě více edómských přistěhovalců a oblastí, v níž se zabydli, se začalo říkat Idumea (1 Mak 4,29; 5,65). Proti tomuto národu vedl úspěšná tažení Juda Makabejský a asi r. 126 př. Kr. jej podmanil Jóchanan Hyrkános. Za vládcy dosadil Antipatera a Edómům přikázal, aby se dali obřezat (Jos., Ant. 13. 258). Antipater byl pradědem *Heroda Velikého. Výraz Idumea se v NZ vyskytuje pouze v Mk 3,8.

J.A.T.

IJE-ABARÍM Místo na hranicích Moábu, kde se Izraelci zastavili během putování do zaslíbené země (Nu 21,11; 33,44n). Ije-abarim (hebr. 'ijē hā' 'bārīm, „Zbytky Abárimu“ nebo oblastí za ním) je v Nu 33,45 zkrácen na Ijím. Abel ho ztotožňuje se starověkým Mahaj na JV od Moábu, Glueck jej umísťuje dále na Z a du Buit volí lokalitu u řeky Arnónu. O jeho poloze se dosud diskutuje.

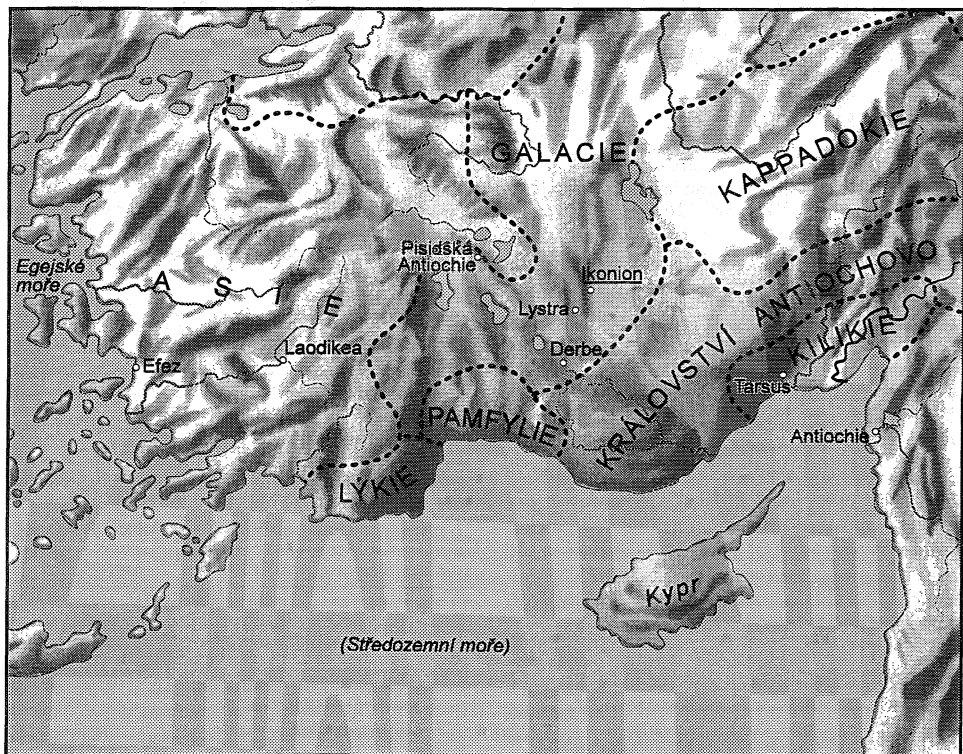
J.A.T.

IDUMEA (hebr. *'dôm, ř. Idūmaia). Označuje spíše oblast Z Palestiny než samotný Edóm. V době exodu se Edóm rozkládal po obou stranách Araby a jeho Z část sahala až ke Kádeši (Nu 20,16). David si jej podmanil, ale konflikty mezi *Edómem a Judou přetrvávaly. Po pádu Jeruzaléma r. 587 př. Kr. Edómci vzniklé situace využili a přesunuli se do středu J Judska, na J od Chebrónu. Kvůli tomu proti Edómu prokovovalo několik proroků (Jr 49,7–22; Pl 4,21n; Ez

ILJÓN Město na S území Neftalíovců, které si podmanili Syřané za Ben-hadada spolu s *Danem a *Abel-bét-maakou (1 Kr 15,20 = 2 Pa 16,4). Později, r. 733 př. Kr., je zabral Tiglat-pileser III. (2 Kr 15,29). Většinou se ztotožňuje s dnešním Tell Dibbinem, 30 km S od Chulského jezera.

D.W.B.

IKONION Město v Malé Asii, uvedené ve Sk



Ikonion v římské provincii Galacie, Malá Asie.

13,51; 14,1 atd. a v 2 Tm 3,11 jako místo Pavlových útrap. Podle Sk 16,2 tam vydávali dobré svědectví o Timoteovi. Ikonion se rozkládalo na pokraji náhorní roviny, v dobře zavlažované, úrodné a bohaté oblasti. Původně náleželo Frýgii a jmenovalo se Kavania. Také náboženství bylo až do doby Říma frýžské – spočívalo v uctívání bohyně – matky kněžskými eunuchy. Na čas se stalo metropolí Lykaonie. Po období politických změn bylo začleněno do galatského království a o něco později do římské provincie Galacie. Za římské nadvlády jeho sláva i prestiž rostla: Claudius město pojmenoval Claudionium a za Hadriana se stalo kolonií (jako čestný titul, protože se tam neusadili žádní Italové). V NŽ době si udržovalo ráz helénistického města. Jurisdikční pravomoc shromáždění byla rozdělena mezi dva magistráty, kteří byli každoročně jmenováni.

Oddíl ve Sk 14, přestože je krátký, poskytuje prostor pro různé interpretace. Tzv. západní text mluví o dvou napadeních Pavla, o jednom přímém útoku a o jednom skrytějším, po němž apoštolové uprchli. Hovoří se o dvou skupinách židovských vůdců, o „představených synagogy“ a o „vládcích“ (EP představitelích); toto rozdělení lze epigraficky obhájit. Vatikánský kodex a jemu podobné dokumenty zmiňují pouze jeden útok, ale lze dovodit, že trval poměrně dlouho. Ramsay navrhuje ztotožnit představitel z 5. verše se zástupci městských úřadů. Stěží je však dnes možné rozhodnout, zda starý unciální text vznikl špatným zkrácením nebo zda západní text představuje pokus o opravu zřejmě poškozené předlohy.

V Ikoniu se odehrává známý apokryfní příběh

o Pavlovi a Tekle, který se objevuje ve *Skutcích Pavlových*. Kromě těchto dost pochybných důkazů o existenci mučedníka tohoto jména ve vyprávění nenajdeme žádné historické zmínky, jež bychom byli schopni potvrdit.

BIBLIOGRAFIE. Výklady ke Sk in loc., především BC, 3, str. 129–132; 4, str. 160–162; W. M. Ramsay, *Cities of St Paul*, 1907, část IV. J.N.B.

ILLYRICUM Jméno rozlehlé hornaté oblasti na V od Jaderského moře, táhnoucí se na V od centrálního Balkánu k SV Itálii a na J až k územím keltských kmenů S od Makedonie. Název oblasti je odvozen od jednoho z prvních kmenů, s nimiž se v tomto kraji Řekové setkali. Obyvatelé mluvili dialekty, pravděpodobně lingvistickými předchůdci dnešní albánštiny. Římané se poprvé dostali do konfliktu s některými z těchto kmenů ve 3. stol. př. Kr., ale území se zmocnili až v 1. stol. po Kr., kdy bylo rozděleno na provincie Panonie a Dalmácie. Pavel ve svém Listu Římanům konstatuje, že toto území tvořilo hranici jeho evangelizační činnosti (Ř 15,19). Vypadá to, že je zahrnul do svého misijního plánu, ale není jasné, kdy nebo z jakého směru na jeho území vstoupil (snad z Makedonie, když sem zavítal podruhé po službě v Efezu, Sk 20,1). Šlo o první latinsky mluvící provincii, kterou navštívil v průběhu své apoštolské služby, a mohla pro něj být přípravou pro plánovanou misi v latinsky hovořící Hispanii (Ř 15,24,28).

B.F.C.A.



Oblast Illyricum v době Pavlově.

IMMANUEL (hebr. *'immānū'el* = Bůh s námi). Tento výraz nacházíme 2x ve SZ (Iz 7,14; 8,8) a 1x v NZ (Mt 1,23). Lze jej vystopovat také v Iz 8,10.

Abychom správně pochopili význam tohoto slova, které znamená „Bůh s námi“, je nutné povšimnout si jeho dobového kontextu. Sýrie a Izrael usilují vytvořit koalici s Judskem, aby společně mohli vzdorovat rostoucí moci Asýrie. Judsko váhá, a proto se Sýrie a Izrael rozhodují jej potrestat. Když Achaz slyší tyto zprávy, děsí se. Hospodin k němu posílá Izajáše, aby mu sdělil, že se nemá čeho obávat. Síla jeho nepřátel bude oslabena a nijak mu neublíží. Bůh dokonce králi přikazuje, aby žádal znamení, které by tuto zprávu potvrdilo, ale to Achaz odmítá udělat. V odpověď prokryteckému králi prorok oznamuje, že Hospodin dá lidu Judska znamení. Ve vidění spatří Izajáš dívku (*'almā* = neprovdaná žena), která čeká dítě a porodí syna, jemuž dá jméno Immanuel.

Při pokusu o výklad tohoto vidění musíme mít na paměti tři faktory.

1. Narození dítěte má být znamením. Nemusí se nutně jednat o zázrak, ale v tomto konkrétním kontextu, kdy je Achaz vyzván, aby žádal znamení od Hospodina, lze právem očekávat výjimečnou událost, např. ústup slunce na slunečních hodinách. Na narození bude něco neobvyklého; běžné zrození by nesplňovalo požadavky znamení. V této souvislosti musíme poznamenat, že se prorocvtí nemůže vztahovat na Chizkijáše, protože ten se už v té době narodil.

2. Matka dítěte bude neprovdaná žena. Proč ji Izajáš označuje konkrétně *'almā*? Někdy se zdůrazňuje, že pokud by chtěl na tomto místě učit o zrození z panny, měl k dispozici lepší slovo: *b'ṭūlā*. Prozkoumáme-li však, jak se ho ve SZ užívá, zjistíme, že nabývá vícero významů, a tudíž zde nevyhovuje. Termín *b'ṭūlā* může označovat pannu, ale pak se často připojuje dodatek, že „nepoznala muže“ (sr. Gn 24,16). Někdy se objevuje v souvislosti se zasnoubenou pannou (sr. Dt 22,23nn). V tomto druhém případě je panna známa jako žena (*'iššā*) nebo a on jako její manžel (*'iš*). Výraz *b'ṭūlā* se však může vztahovat i na provdanou ženu (Jl 1,8). Na základě tohoto verše vznikla mezi Židy tradice, podle níž toto slovo jasně označuje vdanou ženu. Kdyby tedy Izajáš použil výrazu *b'ṭūlā*, nebylo by jasné, o jaké ženě mluví, zda o panně, nebo o provdané ženě. Další hebr. pojmy, které měl k dispozici, nestačily. Kdyby chtěl naznačit, že matkou je mladá žena, zřejmě by uplatnil běžný výraz *na'arā* = dívka. Když užil výrazu *'almā*, vybral slovo, které nikde (ani v Bibli ani v jiných pramenech z Blízkého východu) neoznačuje nikoho jiného než neprovdanou ženu. Tato neprovdaná žena by se sice mohla zachovat nemorálně, ale pak by sotva šlo o znamení. Zbývá tedy závěr, že matka dítěte bude mravná, a přesto neprovdaná žena, takže narození bude nadpřirozené. Právě *'almā* ztěžuje či přímo znemožňuje výklad, že se jedná o narození nějakého člověka místního významu.

3. Musíme vzít v úvahu i samotný výraz Immanuel. Příkladná interpretace této pasáže by nás vedla k očekávání, že Boží přítomnost je třeba vidět v narození dítěte samotného. Většina moderních badatelů, kteří se uvedeným tématem zabývají, však tento výklad vážně zpochybňuje a naprosto odmítá. Boží přítomnost máme prý hledat ve vysvobození Judska od dvou S nepřátel. Ti budou odstraněni brzy po narození tohoto dítěte, neboť dítě se učí rozeznávat mezi

dobrem a zlem ve velmi útlém věku. To by znamenalo, že maximálně do dvou let by se Judsko mohlo přestat bát Sýrie a Izraele. Boží přítomnost by se tedy projevila v tomto vysvobození od nepřátel a jako závdavek nebo symbol záchrany by jedna matka nazvala své dítě Immanuel.

Tato interpretace vyvolává řadu problémů, na něž nedává odpověď. Proč by nějaká matka měla dát svému dítěti jméno Immanuel? Jak by mohla vědět, že právě ono a žádné jiné bude znamením toho, že zhruba do dvou let Hospodin projeví svou přítomnost tím, že vysvobodí Judsko od syrských a izraelských nepřátel? Navíc, jak by se Izrael dozvěděl, že se konkrétní dítě, které je zaslíbeným znamením, již narodilo? Zdá se, že pokud by se prorocvtí týkalo někoho, kdo by se měl narodit na území Judska, musel by mít prominentní postavení. Nejvýznamnějšího člověka, tedy Chizkijáše, nezbyvá než vyškrtnout a dospíváme k závěru, že půjde o Izajášovo dítě, nebo o další dítě krále Achaza. Nicméně tuto variantu vylučuje slovo *'almā*, jelikož ani Achazovu manželku, ani ženu Izajáše nelze považovat za *'almā*, neboť obě byly vdané.

Pokládáme tedy za nejlepší aplikovat označení Immanuel na Dítě samotné. Boží přítomnost musíme hledat v jeho narození. Hospodin přišel ke svému lidu jako malé dítě, které Izajáš později nazývá „mocným Bohem“ (*'el gibbōr*). Tento výklad podtrhuje i skutečnost, že se prorok snaží odradit lid od spoléhání na asyrského krále. Pomoc národu nepřijde z Asýrie, ale od Boha. V tomto temném okamžiku je Hospodin se svým lidem. Najdeme jej v narození Dítěte.

Dětství Božního Dítěte představuje dobu, která uplyne, než bude Achaz vysvobozen ze strachu před svými S nepřáteli (Iz 7,15n). Achaz odmítá znamení Immanuela a obrací se na asyrského vladaře. Tím král a jeho nástupci způsobili zkázu Judska. Pozůstalému lidu však Hospodin slibuje, že přijde Immanuel. Právě v něho mohli doufat a v něm hledat spasení.

BIBLIOGRAFIE. E. J. Young, *The Book of Isaiah*, 1, 1964; E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, 1856, 2, str. 26–66; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1930; J. Lindblom, *A Study on the Immanuel Section in Isaiah*, 1957/8; J. S. Wright, C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 86n. E.J.Y.

INDIE

I. Rané období

Hebr. *hōddū* ze staroperského *hindu* (sr. sanskrtské *sindhu*) v nápisech perského Dareia I. a Xerxa I. Takto označovaná oblast sousedila s V hranici Perské říše a tvořila ji část údolí Indu a planiny na V od Afghánského pohoří (Hérodotos, 3. 94; 4. 40, 44). V Est 1,1; 8,9 se Achašveróšova říše (Xerxes I.) táhne „od Indie po Kúš“, *hōddū* a *kūš*, což souhlasí se staroperskými nápisy Xerxa I., sr. seznam zemí včetně „Sindu“ neboli Indie (*Hiduš*) a Etiopie (*Kušija*) in R. G. Kent, *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, 1953 ed., str. 151, obr. 25, 29 a § 3. Texty a pečete pocházející z údolí Indu, které byly objeveny v Mezopotámii, svědčí o obchodních stycích mezi těmito dvěma zeměmi již kolem r. 2100 př. Kr. (období 3. urské dynastie). Někteří se domnívají, že *Ofir by mohl být indický (S)upára. Indie vyvážela slony, které používal v boji Alexandr a jeho seleukovští nástupci v Sýrii. V době řecko-finské se odtamtud dováželo především exotické zboží, a to obvykle přes J Arábii,

buď to po Rudém moři, nebo po souši nahoru podél Z pobřeží Arábie. Ohledně tras a navigace sr. van Beek a Hourani, *JAOS* 78, 1958, str. 146–147; 80, 1960, str. 135–139. V některých částech SZ Indie se udržela řecká knižectví; sr. W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, 1938. O Indech, kteří v řecko-římské době žili v Egyptě, píše Sr H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, 1953, str. 48; E. Bevan, *History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, 1927, str. 155; figurky z Memfisu viz Petrie, *Memphis I*, 1909, str. 16–17, tab. 39.

II. Pozdější doba

Mezi 1. stol. př. Kr. a asi 200 po Kr. navázala Indie a země Středomoří užší obchodní a kulturní vztahy. K rozvoji obchodu dal impuls římský trh, který měl zájem o východní luxusní zboží. Podpořil jej také objev podstaty monzunů, takže se mohla otevřít pravidelná námořní trasa do tamilských měst (dnešní Kranganore a Kotajam), do Madrásu (*Sopatma*) a ještě dál. V tomto kontextu se musíme dívat i na vyprávění o tom, jak se do Indie dostalo křesťanství. Podle tradice, kterou jednomyslně přijala církev staré J Indie, je vznik křesťanství v Indii spojen přímo s apoštolem Tomášem. Také gnosticismem poznamenaný spis *Skutky* (Jidáše) *Tomášovy* (*APOKRYFY) klade Tomášovu činnost do Indie. Jde vlastně o nejrozšířenější legendu, ale J. N. Farquhar argumentoval, že věrně odráží poměry v Indii I. století, a předpokládal, že Tomáš nejdříve působil v Pándžábu a později na J (*BJRL* 11, 1926; 12, 1927). Zdá se však, že kromě zmíněných *Skutků* neexistuje žádný jiný pramen, který by to potvrdil (A. Mingana, *BJRL* 11, 1926; 12, 1927). Tvrdí se, že někdy před r. 180 po Kr. působil v Indii jako misionář peripatetik Pantaenus, který tam našel křesťany a Evangelium podle Matouše v hebr., jež jim zanechal Bartoloměj (Eusebius, *EH* 5. 10). Může se však jednat i o nějaké místo v Adenu či v jiné části Arábie. Nelze popřít, že jihoindická syrská církev je velmi stará. Otázka, zda ji založili apoštolové nebo jejich žáci, však dodnes zůstává nezdopovězena.

BIBLIOGRAFIE. E. H. Warrington, *Indian Commerce*, 1928; L. W. Browne, *The Indian Christians of St Thomas*, 1956. K.A.K.

INKARNACE viz VTĚLENÍ

INSPIROVANOST Toto podstatné jméno pochází z lat. *inspirare*, jímž Vulgáta překládá ř. *thopneustos* = „od Boha vdechnuté“ v 2 Tm 3,16. V minulém století tvrdili Ewald a Cremer, že toto adjektivum má aktivní význam: „vydechující Ducha“, s čímž zřejmě souhlasí K. Barth (poznámenává, že výraz nepodtrhuje pouze „inspirovanost, naplněnost slova Duchem“, ale také „aktivní předávání, zjevování Ducha Božího“ [KD, I, 2, 1956, str.504.]). B. B. Warfield však r. 1900 přesvědčivě dokázal, že slovo má pouze pasivní význam. Tímto pojmem se nechce vyjádřit, že Bůh „inspiruje“ skrze Písmo, ani že Písmo „vydechuje“ Boží pravdu, nýbrž že veškeré Písmo pochází od Boha, je jím „vdechnuto“. Pavlova slova neznámají, že Písmo inspiruje (ačkoli to bezpochyby dělá), ale že je Božím dílem a jako takové má být přijímáno.

Sousloví Boží „dech“ či „Duch“ ve SZ (hebr. *ruah*, *n'sāmā*) vždy označuje aktivní projev moci, která vychází od Hospodina při různých příležitostech. Podí-

lela se na stvoření světa (Ž 33,6; Jb 33,4; sr. Gn 1,2; 2,7) a udržuje jej v chodu (Jb 34,14). Působila ve chvílích, kdy Hospodin zjevovat prorokům svou vůli a skrze ně promlouval (Iz 48,16; 61,1; Mi 3,8; Jl 2,28n), při obnově (Ez 36,27) a soudu (Iz 30,28,33). NZ zjevuje, že tento Boží „dech“ (f. *pneuma*) je jednou z osob Trojice. Boží „dech“ (tj. Duch svatý) vytvořil Písmo, aby jeho prostřednictvím sděloval duchovní pravdu. Význam těchto Pavlových slov je mimo veškerou pochybnost. Apoštol prohlašuje, že vše, co se řadí do kategorie Pisem, tj. má místo mezi „svatými Písmy“ (*hiera grammata*, v. 15), slouží jako vodítko pro víru i pro život, neboť je to Bohem vdechnuté.

Na základě Pavlova textu se v teologii užívá termínu „inspirovanost“ obvykle k vyjádření Božeho původu a kvality Písma svatého. Aktivně toto podstatné jméno označuje Boží úkon vydechování, díky němuž vzniklo Písmo, zatímco pasivně vystihuje původ Písma. Tohoto pojmu se také používá v obecnějším významu, když hovoříme o Božím působení, které lidským nástrojům (prorokům, žalmistům, mudrcům a apoštolům) umožnilo mluvit a psát zjevené Boží poselství.

I. Myšlenka inspirovanosti Bible

Podle 2 Tm 3,16 jsou inspirovány právě biblické spisy. Inspirovanost je Boží dílo, na jehož konci nestojí lidé, kteří měli Písmo napsat (jako by jim Bůh dal představu, co říci, a pak nechal na nich, jak ji vyjádří), ale výsledek jejich práce. Bohem vdechnuté je tedy Písmo (*graře*), napsaný text. Základní myšlenkou zde je, že veškeré Písmo má stejný charakter jako záznam proroků, a to mluvené i zapsané (sr. 2 Pt 1,19–21 o Božím původu každého „prorocství v Písmu“, viz též Jr 36; Iz 8,16–20). Znamená to, že Písmo není jen lidským slovem, plodem lidského uvazování, promyšlenosti a umění, ale stejnou měrou také Božím slovem, vyčleněným lidskými rty nebo zapsaným lidskou rukou. Písmo se vyznačuje dvojitým autorstvím, přičemž člověk zde hraje pouze vedlejší roli. Hlavním autorem, díky jehož iniciativě, pobízení a osvětlení a pod jehož dohledem každý z lidských pisatelů vykonal svou práci, je Bůh Duch svatý.

Proroci přijímali zjevení od Hospodina většinou ve verbální podobě. Často obsahovalo aspekt vidění, ale „zjevení ve viděních je také verbální zjevení“ (L. Koehler, *Old Testament Theology*, 1957, str. 103). Brunner formuloval postřeh, že v „Božích slovech, která proroci vyhlášují jako slova, která přijali přímo od Hospodina a jež měli za úkol opakovat tak, jak je dostali... můžeme najít snad nejpříležitější analogii k významu teorie verbální inspirovanosti“ (*Revelation and Reason*, 1946, str. 122, pozn. 9). Skutečně zde nacházíme nejen nějakou jeho analogii, ale přímo paradigma. Slovo „teorie“ snad ani není na místě, protože jde o samotné biblické učení. Inspirovanost Bible by měla být definována stejnými teologickými výrazy jako inspirovanost prorocká, a sice jako celý proces (ve svých psychologických podobách bezpochyby stejně mnohostranný jako prorocká inspirovanost), v němž Bůh vedl lidi, které si vybral a připravil (sr. Jr 1,5; Ga 1,15), k tomu, aby napsali přesně to, co chtěl, neboť toužil předat svému lidu a skrze něj pak celému světu zvěst přinášející spásu. Inspirovanost Bible je tedy v podstatě verbální, neboť Bohem vdechnuté Písma se skládají z Bohem daných slov.

Inspirované Písmo je tudíž zapsané zjevení, tak ja-

INSPIROVANOST

ko kázání proroků představovala zjevení vyslovená. Biblický záznam Božího sebezjevení v dějinách vykoupení není pouze lidským svědectvím o zjevení, ale je sám o sobě zjevením. Inspirování Pisma se stalo nedílnou součástí procesu zjevování, protože v Písmu Hospodin církvi předložil své spasitelné dílo v dějinách a svůj vlastní směrodatný výklad, jaké místo zaujímá v jeho věčném plánu. Každá biblická kniha by mohla začínat slovy „toto praví Hospodin“, s nimiž se setkáváme v jednotlivých prorockých výpovědích Pisma (359x podle Koehlera, *op. cit.*, str. 245). Inspirovanost zaručuje pravdivost všeho, co Bible tvrdí, tak jako inspirovanost proroků garantovala pravdivé vyjádření Boží vůle. („Pravdivost“ zde znamená, že lidská slova odpovídají Božím myšlenkám po stránce faktografické i významové.) Biblické instrukce i prorocké předpovědi jsou pravdami, které vyslovil Hospodin, Stvořitel člověka a legitimní Král, a proto mají Boží autoritu.

II. Biblické podání

Myšlenka kanonického Pisma, tj. dokumentu či souboru dokumentů obsahujících trvalý směrodatný záznam Božího zjevení, sahá až k Mojžišovu sepsání Božího zákona na poušti (Ex 34,27n; Dt 31,9nn.24nn). Pravdivost všech výroků Pisma, historických i teologických, a jejich směrodatnost se ve SZ i v NZ předpokládá bez jakýchkoli pochybností či diskusí. Kánon narůstal, ale představá inspirovanosti, na níž myšlenka kanoničnosti staví, byla plně vytvořena již od začátku a v celém Písmu zůstává nezměněna. V biblickém podání se opírá o dvě jistoty:

1. *Slova Pisma jsou vlastní Boží slova.* SZ texty ztotožňují Mojžišův zákon a mluvená i psaná slova proroků s Hospodinovou řečí (sr. 1 Kr 22,8–16; Neh 8; Ž 119; Jr 25,1–13; 36 atd.). NZ pisatelé chápou celek SZ jako „Boží výroky“ (Ř 3,2, NS) prorocké povahy (Ř 16,26; sr. 1,2; 3,21) napsané lidmi, které vedl a vyučoval Duch svatý (2 Pt 1,20n; sr. 1 Pt 1,10–12). Kristus a jeho apoštolové citují úseky ze SZ nejen jako to, co prohlásil např. Mojžiš, David či Izajáš (viz Mk 7,10; 12,36; 7,6; Ř 10,5; 11,9; 10,20 atd.), ale také jako poselství, které prostřednictvím těchto lidí sdělil Hospodin (viz Sk 4,25; 28,25 atd.), nebo někdy prostě jako to, co říká „on“, tj. Bůh (např. 1 K 6,16; Žd 8,5,8), anebo co oznamuje Duch svatý (Žd 3,7; 10,15). Kromě toho NZ cituje jako Boží výpovědi některé SZ výroky, které podle jejich kontextu nevyslovil Hospodin (Mt 19,4n; Žd 3,7; Sk 13,34n – odkazy na Gn 2,24; Ž 95,7; Iz 55,2). Apoštol Pavel se zmiňuje o Božích slibech Abrahamovi a o hrozbách faraonovi, jež zazněly dlouho předtím, než byly zapsány v Bibli, jako o slovech, která k nim promluvil Písmo (Ga 3,8; Ř 9,17), což svědčí o tom, s jakou samozřejmostí kladl rovnítko mezi biblické výroky a Boží výpovědi.

2. *Člověk se na vzniku Pisma podílel pouze tím, že předal to, co přijal.* Z psychologického hlediska je, pokud jde o formu, jasné, že lidští pisatelé přispěli při tvorbě Pisma mnohým – ať se jednalo o historický rámec, teologické úvahy, lingvistický styl atd. Každá biblická kniha je v určitém smyslu literárním vytvořením svého autora. Avšak z hlediska teologického, pokud jde o obsah, chápe Bible lidské pisatele tak, že nepřispěli ničím, a Písmo považuje plně za Boží dílo. Toto přesvědčení vychází z retrospektivní svědků biblické víry, neboť všichni o sobě tvrdí, že říkají (a v případě proroků a apoštolů píší) to, co v tom nej-

doslovnějším smyslu byla slova někoho jiného – samotného Boha. Proroci (mezi něž je třeba řadit i Mojžiše: Dt 18,15; 34,10) o sobě prohlašovali, že mluví slova Hospodina, a předkládali Izraeli to, co jim Hospodin ukázal (Jr 1,7; Ez 2,7; Am 3,7n; sr. 1 Kr 22). Ježíš Nazaretský o sobě říkal, že mluví slova, která mu dal jeho Otec (J 7,16; 12,49n). Apoštolové vyučovali a vydávali nařízení v Kristově jménu (2 Te 3,6), činili si nárok na jeho autoritu a podporu (1 K 14,37) a trvali na tom, že obsah i slova jejich výpovědí jim zjevil Boží Duch (1 K 2,9–13; sr. Kristova zaslíbení J 14,26; 15,26n; 16,13nn). Jde vlastně o nároky na inspirovanost. Vzhledem k nim se hodnocení prorockých a apoštolských spisů jako Božího slova stalo přirozenou součástí biblické víry, tak jako považujeme za přímé Hospodinovo slovo dvě desky Zákona „psané Božím prstem“ (Ex 24,12; 31,18; 32,16).

Kristus a apoštolové svědčili o inspirovanosti tím, jak se odvolávali na autoritu SZ. Přijímali židovská Pisma v podstatě jako křesťanskou Bibli, tj. jako literární dílo obsahující prorocké svědectví o Kristu (J 5,39n; L 24,25nn.44n; 2 K 3,14nn) a Bohem určené přímo k vyučování křesťanských věřících (Ř 15,4; 1 K 10,11; 2 Tm 3,14nn; sr. výklad Ž 95,7–11 v Žd 3–4 a vlastně celý List Židům, kde je každá hlavní myšlenka podepřena odkazem na SZ texty). Kristus trval na tom, že co bylo napsáno ve SZ, „nemůže být zrušeno“ (J 10,35, NS). Židy ujišťoval, že nepřišel zrušit Zákon ani proroky (Mt 5,17). Pokud si mysleli něco jiného, mylili se. Ježíš tvrdil Boží autoritu Zákona i proroků tím, že je naplnil. Zákon trvá navěky, poněvadž je Božím slovem (Mt 5,18; L 16,17), a z téhož důvodu se musí splnit proctívá, zejména ta, která se týkala jeho (Mt 26,54; L 22,37; sr. 8,31; L 18,31). Pro Krista a jeho apoštoly bylo odvolání se na Písmo vždy rozhodující (sr. Mt 4,4.7.10; Ř 12,19; 1 Pt 1,16 atd.).

Svoboda, s níž NZ pisatelé citují SZ (podle LXX, Targumů nebo *ad hoc* překladů hebrejského textu, jak jim to nejlépe vyhovovalo), bývá někdy považována za známku toho, že nevěřili v inspirovanost původních slov. Nešlo jim však o slova jako taková, ale o jejich smysl. Nedávné zkoumání ukázalo, že jejich citáty jsou výkladové a vysvětlující. Tato praxe byla mezi Židy velmi rozšířená. Pisatelé se zde snaží ukázat pravý (tj. křesťanský) význam textu a jeho uplatnění v praxi pomocí formy, v jaké ho citují. Ve většině případů toho dosahují důslednou aplikací jasných teologických principů týkajících se vztahu Krista a církve k SZ. (Viz C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; K. Stendahl, *The School of St Matthew*, 1954; R. V. G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*², 1954; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957.)

III. Teologické stanovisko

Při formulování biblické představy inspirovanosti musíme poukázat na čtyři skutečnosti.

1. Nejde o mechanické diktování nebo automatické psaní ani o nějaký proces, v němž by mysl lidského pisatele byla dočasně vyřazena z činnosti. S takovými představami o inspirovanosti se lze setkat v Talmudu, u Filóna a u církevních otců, ale ne v Bibli. Boží vedení a dohled, pod nímž bibličtí autoři psali, nepředstavovaly fyzickou nebo psychickou sílu a neumenšovaly jejich svobodu, spontánnost a tvořivost, naopak, spíše je umocňovaly.

2. To, že Bůh nepotlačoval osobnost, styl, náhled

ani kulturní podmíněnost svých pisarů, neznamená, že jeho vláda nad nimi nebyla úplná nebo že při zápisu nutně zkreslili pravdu, kterou měli sdělit. B. B. Warfield mímě ironizuje představu, že jestliže Bůh chtěl, aby vznikly Pavlovy epistoly, „nezbylo mu nic jiného než sestoupit na zem, pracně zkoumat lidi, které tam našel, vypátrat někoho, kdo se po všech stránkách nejlépe hodil pro jeho záměr, a pak proti přirozeným dispozicím tohoto člověka a s co nejmenšími ztrátami způsobenými jeho vzpurnou povahou mu násilím vnucovat materiál, který chtěl jeho ústy vyjádřit. Nic takového se samozřejmě nestalo. Když se Bůh rozhodl dát svému lidu sérii dopisů, jako byly Pavlovy, tak si nejprve Pavla připravil. A tento Pavel, jemuž zmíněný úkol světil, byl Pavel, který spontánně napsal právě takové dopisy“ (*The Inspiration and Authority of the Bible*, 1951, str. 155).

3. Inspirovanost se pojí pouze k vlastnímu textu, jak ho původně napsali inspirovaní pisatelé, a nijak nesouvisí se zkomoleninami a omyly, k nimž došlo při jeho prepisování. Uznání inspirovanosti Bible tak zvyšuje nálehavost úkolu pečlivé textové kritiky, která má tyto chyby vyloučit a určit, jak vypadal originální dokument.

4. Inspirovanost biblického textu nelze srovnávat s inspirovaností slavných literárních děl, přestože Písmo v podstatě mezi ně patří. Biblická představa inspirovanosti se netýká literární kvality textu, ale jeho charakteru, neboť se jedná o zapsané Boží zjevení.

(*DUCH SVATÝ; *PROROCTVÍ; *PISMO; *AUTORITA; *KÁNÓN SZ; *KÁNÓN NZ; *VÝKLAD, BIBLICKÝ.)

BIBLIOGRAFIE. B. B. Warfield, *op. cit.* (hodně materiálu o těchto otázkách obsahují jeho *Biblical Foundations*, 1958, k. 1 a 2); A. Kuyper, *Encyclopaedia of Sacred Theology*, 1899; J. Orr, *Revelation and Inspiration*, 1910; C. F. H. Henry (ed.), *Revelation and the Bible*, 1958; K. Barth, *Church Dogmatics*, I, 1, 2 (*The Doctrine of the Word of God*), 1936; W. Sanday, *Inspiration*, 1893; R. Abba, *The Nature and Authority of the Bible*, 1958; J. W. Wenham, *Christ and the Bible*, 1972; G. C. Berkouwer, *Holy Scripture*, 1975; TDNT I, str. 742–773 (s. v. *grāfō*) a 4, str. 1022–1091 (s. v. *nomos*). J.I.P.

IRA (hebr. *irā*).

1. Jairec zmiňovaný jako „Davidův kněz“ (2 S 20,26), což je těžko pochopitelné, protože nepocházel z kmene Lévi. Peš. však čte „Jatirský“, což bylo lévijské město. Kněz zde jinak může znamenat vrchního úředníka.

2. Jitrejec, jeden z Davidových předních bojovníků (2 S 23,38). Možná též muž jako 1, pokud je čtení v Peš. správné.

3. Další z Davidových hrdinů, syn Íkeše Tekójského (2 S 23,26). M.A.M.

ISACHAR Pátý syn Jákoba a Leji a devátý Jákobův syn (Gn 30,18; 35,23). Toto jméno lze odvodit ze složeného hebr. slova *iš* = muž a *šākār* = mzda, odtud pak „najatý dělník“, i když jiní navrhnou méně pravděpodobnou souvislost se slovesným tvarem s významem „Ať (Bůh) prokáže milosrdenství“. Isacharovým potomkům připadlo jako dědičiny: podíl území mezi pohorím Gilbóa, horami dolní Galileje a V koncem údolí Jizreel, přesně však jeho hranice určit nelze. V některých seznamech (např. Sd 1,30) se Isacharov-

ci neobjevují, snad z toho důvodu, že byli zahrnuti mezi Zabulónovce (tak jako Šimeónovce začleňovali do kmene Judova). Zdá se, že na úkor Isacharovců rozšířili své území S směrem také Manasesovci. Isacharovi patřilo 16 měst a přilehlých vesnic (Joz 19,17–23; sr. 17,10n).

Těsné vazby mezi Zabulónovci a Isacharovci vidíme v tom, že dostávají společně požeňnáni (Dt 33,18n). Zmiňovaná hora je nepochybně Tábor, kde se nacházela svatyně.

Isacharovci se zúčastnili tažení vedeného Debórou, která pravděpodobně právě z tohoto kmene pocházela (Sd 5,15), ačkoli ve vyprávění (k. 4) to uvedeno není. Bitva začala na území Isacharovců a úplně zlomila kenaanskou nadvládu nad níže položenými oblastmi. K Isacharovu pokolení patřil též méně významný soudce Tóla (Sd 10,1) a samozvanec Baeša (1 Kr 15,27). Isachar tvořil jeden z dvaceti správních okrsků, které zřídil Šalomoun (1 Kr 4,17).

Jákobovo požeňnáni (Gn 49,14n) se často chápe jako důkaz, že část Isacharova kmene sídlila v zemi v amamském období, kdy si své postavení udržovali díky tomu, že svým kenaanským pánům odváděla určitě množství povinné práce. Naznačovaná výška však může pouze konstatovat skutečnost, že materiální blaho Isacharovce oslabilo, takže se stali poddajnými. V Davidově době se tento kmen proslavil svou moudrostí (1 Pa 12,32), což se později objevuje i ve výroku Talmudu, že nejmoudřejší členové Šanhedrinu pocházejí z Isacharova pokolení.

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, str. 200, 212, 223, 232n; A. Alt, *PJB* 24, 1928, str. 47nn; W. F. Albright, *JAOS* 74, 1954, str. 222n; S. Yeivin, *Mélanges A. Robert*, 1957, str. 100nn. A.E.C.

ÍŠ-BŮŠET Běžně se předpokládá, že toto jméno (2 S 2–4) původně znělo Ešbaal a změnili ho pisáři, kteří místo zjevně pohanského božského jména *Baal napsali *bošet* = hanba. V 1 Pa 8,33 a 9,39 nacházíme tvar Ešbaal. Nedávno se proti tomuto názoru objevil závažný argument, který chápe *bošet* jako božský atribut „pýcha, síla“. Íš-bóšet a Ešbaal by tedy byla alternativní jména jednoho muže (analogicky Mefibóšet a Merib-baal; viz M. Tsevat, *HUCA* 46, 1975, str. 71–87). Saulova syna Jišvíka z 1 S 14,49 (zkomolenina Jišjá, tj. Íš-baal) ustanovil za izraelského krále Abnér, velitel vojska jeho otce, v *Machanajimu, mimo dosah Pelišetjů. Později Abnér přešel na Davidovu stranu, ale Jóab ho zákeřně zavraždil. Íš-bóšetovi stoupenci ztratili odvahu a dva velitelé jeho jízdy, Rekáb a Baana, jej zabili při jeho poledním odpočinku (2 S 2–4). Zpráva o tomto zločinu je v LXX jasnější než v MT (2 S 4,6), který lze upravit, aby souhlasil s řečtinou. Íš-bóšetova smrt Davidovi umožnila převzít od Saulova rodu vládu nad celým Izraelem. A.R.M.

ÍŠÍ (hebr. *šší* = můj muži). Titul, jímž mají Izraelci podle Oz 2,18 oslovovat Hospodina namísto oslovení „můj Baale“ s jeho pohanskými konotacemi. J.D.D.

ITAJ (hebr. *ittaj* = [Bůh] je se mnou).

1. Vůdce 600 mužů z Gat, kteří se krátce před Abšalomovou vzpourou připojili k Davidovi. Jeho věrnost mu nedovolila opustit krále, ačkoli mu radil, aby se vrátil (2 S 15,19–22). Přívlastek „Gatský“ nazna-

ITÁLIE

čuje, že se jedná o Pelištejce. Byl pravděpodobně zámožným vojákem, který v Davidovi našel vůdce hodného jeho věrnosti. Spolu s Jóabem a Abišajem tvořili trojici Davidových vojévůdů (2 S 18,2).

2. (EP Itaj) Benjaminovec, jeden ze „třiceti“ Davidových bojovníků (2 S 23,29; 1 Pa 11,31).

J.G.G.N.

ITÁLIE (f. *Italia*). Svůj dnešní zeměpisný význam získalo toto jméno zhruba v polovině 1. století. „Všechny cesty vedly do *Ríma“ a dokonce ještě před Kristovou dobou přicházeli do Itálie, zejména do její metropole, mnozí Židé. S *Akvilou a Priscillou se apoštol Pavel setkal proto, že císař Claudius zakročil proti Židům (Sk 18,2). Do Itálie směřoval apoštol Pavel, když se po odvolání k císaři nalodil spolu s dalšími vězni v Caesareji a vydal se na cestu, která se stala jeho nejslavnější (Sk 27,1.6). V Žd 13,24 pozdravují čtenáře dopisu „bratři z Itálie“.

J.D.D.

ÍTAMAR (hebr. *'itāmār* = země palem?). Nejmladší ze čtyř synů Arona a Elišeby (Ex 6,23). Zastával kněžský úřad (Ex 28,1) a dostal pokyn postavit stan setkávání (Ex 38,21). Přestože Nádáb a Abihú zklamali, on zůstal věrný ve všem kromě otázky obětí za hřích (Lv 10). Hospodin mu světil dozor nad Geršónovci a Merarijovci (Nu 4,28.33). Důkazy o tom, že Élí pocházel z Ítamarova rodu, viz v 1 S 14,3; 22,9; 1 Pa 24,3. Daniel, jeden z jeho potomků, je uveden mezi navrátilci ze zajetí (Ezd 8,2).

G.W.G.

ÍTIEL Pravděpodobně „Bůh je se mnou“ (po opravě hebr. punktace na *'ittiel*).

1. Benjaminův předek Salua, který žil v Jeruzalémě v Nehemjášově době (Neh 11,7).

2. Muž zmiňovaný spolu s Ukalem v Pf 30,1. Úprava dělení slov vede k uspokojivějšímu převodu: „Unavil jsem se, ó Bože (*lā'itf'él*), a trápím se.“ D.A.H.

ITUREA (f. *Itúraia*, L 3,1). Toto jméno, uvedené spolu s *Trachonitidou, téměř jistě pochází z hebr. *j'túr*, které označuje Izmaelova syna (Gn 25,15n; 1 Pa 1,31). Objevuje se také jako název kmene, jenž bojoval s Izraelci na V od Jordánu (1 Pa 5,19). Od té doby se toho o nich ví jen velmi málo. Teprve za vlády židovského krále Aristobúla I. (105–104 př. Kr.) nacházíme zmínky o tom, že válčil s Itureji a uchwátil část jejich území (Jos., *Ant.* 13. 318). Poté se o nich často zmiňují klasičtí autoři (Josephus, Strabón, Plinius, Dio Cassius atd.). Někdy se jim říká Syřané, jindy Arabové.

V době římské nadvlády Iturejce znali jako divoký loupežný kmen, který vynikal v používání luku a nevázal se na žádnou přesně definovanou lokalitu. Šlo o část území, které spravoval Herodes Veliký, po jehož smrti r. 4 př. Kr. došlo k rozdělení království, kdy určité oblasti včetně Trachonitidy a území nazývaného „dům Zenův (či Zenodorův) poblíž Paneady“ tvořily Filipovu tetarchii (*TETRARCHA). Pokud právě tato oblast obývali Iturejci (a zdá se to pravděpodobné), pak mohla být známa jako Iturea, protože kočovné kmény často pojmenovávaly svůj nový domov podle svého jména. Josephus se o Itureji výslovně nezmiňuje. Někteří to zdůvodňují tím, že nebylo možné odlišit

ji od Trachonitidy (*Ant.* 17. 189).

Máme tedy Lukášovu zmínku chápat jako podstatné jméno, nebo jako tvar jména přidávného? Má na myslí místo, anebo národ? S jistotou nelze tvrdit nic. Místní jména této oblasti a doby se vyznačují pohyblivostí, často byvají zkomolená nebo se překrývají. Určitě víme pouze to, že se jednalo o „homatý kraj v Antilibanónském pohoří obývaný kočovnými Arabů“ (W. Manson, *Luke in MNTC*).

Caligula světil Itureu Herodu Agrippovi I. Když Herodes zemřel, byla začleněna do provincie Sýrie a spravovali ji prokurátoři.

BIBLIOGRAFIE. Diskuse W. M. Ramsaye a G. A. Smithe in *The Expositor* 4, 9, 1894, str. 51–55, 143–149, 231–238; E. Schürer, *HJP*, 1, 1973, str. 561–573; A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea*, 1938, str. 9–11, *passim*. J.D.D.

IVA Cizí město, které v Izajášově době dobyli Asyřané. Zmínka o něm slouží jako ilustrace nevyhnutelnosti porážky Samařit (2 Kr 18,34; 19,13; Iz 37,13). Pravděpodobně Ava z 2 Kr 17,24. Její polohu neznáme. D.W.B.

IZAJÁŠ (hebr. *j'sa jāhū* = Jahve je spasení). Syn Amóse (hebr. *'āmós*, nutno odlišovat od proroka Amóse, hebr. *'āmós*), žijící v Jeruzalémě (Iz 7,1–3; 37,2). Podle židovské tradice pocházel z královského rodu. Na základě výkladů a proctví jeho knihy se někteří domnívají, že měl určité vznešený původ, ale nic jistého o tom nevíme. Z úvodu jeho knihy (1,1) vyplývá, že prorokoval zřejmě za vlády Uzijáše (791/790–740/739 př. Kr.), Jótama (740/739–732/731 př. Kr.), Achaza (735–716/715 př. Kr.) a Chizkijáše (716/715–687/686 př. Kr.). (Letopočty uvádíme podle E. R. Thieleho). Hospodin jej do prorockého úřadu povolal „toho roku, kdy zemřel král Uzijáš“ (6,1), tj. 740/739 př. Kr. Poslední období jeho působení, které můžeme bezpečně určit, je Sancheribovo tažení r. 701 př. Kr. (nebo kolem r. 688 př. Kr., budeme-li brát v úvahu druhou Sancheribovu výpravu proti Jeruzalému). Tradice tvrdí, že jej za Manasesovy vlády rozřezali pilou (viz pozdní *Umučení Izajáše*, k. 5). Někteří o tom vidí zmínku v Žd 11,37, ale tato souvislost je sporná a zdá se, že uvedená tradice nemá pevný historický základ. Izajáš mohl žít až do Manasesovy vlády a vynechání jména tohoto krále v 1,1 mohlo být způsobeno tím, že za jeho panování už Izajáš nehrál žádnou veřejnou úlohu.

Izajáš byl ženatý, jeho manželku Bible označuje za prorokyni (8,3), snad proto, že také prorokovala. Kniha hovoří o dvou synech, přičemž oba mají symbolické jméno (8,18) – Šearšúb = „Pozástatek se vrátí“ (7,3), a Maher-šalal-chaš-baz = „Rychle za kořisti spěchá lupič“ (8,1–4).

Izajášovým vrstevníkem byl Micheáš (sr. 1,1 s Mi 1,1). Před Izajášem působil Amos a Ozeáš (Am 1,1; Oz 1,1), kteří prorokovali hlavně proti S kmenům, zatímco Izajášovy a Micheášovy výzky se týkaly především Judska a Jeruzaléma (Iz 1,1).

V 1. polovině 8. stol. se Izrael za vlády Jarobeáma II. (asi 782–753 př. Kr.) i Judsko za vlády Uzijáše těšily období velkému rozkvětu. Z velké části tomu napomohlo oslabení aramejského království a okolnost, že Asýrie dlouho nepodnikala výpady na Z. Uzijášovo panování představovalo období takového rozmachu,

jaký Judsko od rozpadu království po Šalomounově smrti dosud nepoznalo. Za Uzijášovy a Jótamovy vlády přetékalo bohatstvím a přepychem, což prorok zaznamenává v k. 2–4. Avšak s nástupem Tiglat-pilese-
ra III. na trůn (745–727 př. Kr.) si Asýrie znovu začala podmaňovat Z země. Izraelský král Pekach a damašský král Resin vytvořili protiásyrskou koalici a snažili se přimět judského krále Achaza, aby se k nim připojil. Když odmítl, vyhrožovali mu, že ho svrhnu a místo něho dosadí svého vazala (734 př. Kr.). Izajášovo působení v té době zachycuje k. 7. Achaz se dopustil hříšného nerozumu, když požádal o pomoc asyrského krále. V důsledku toho se Judsko stalo satelitním státem Asýrie. R. 732 př. Kr. Asyřané dobyli Damašek a zabrali území Izraele na S od jizreelské nížiny, přičemž nechali Hóseu panovat nad zbytkem S království jako svého vazala. Když se vzbouřil, Šalmaneser V. (727–722 př. Kr.) obléhl Samař a jeho nástupce Sargon II. (722–705 př. Kr.) ho dobyl v tom roce, kdy se ujal vlády. I potom však vznikala různá hnutí za nezávislost namířená proti asyrské nadvládě. Izajáš, který se po svém bezvýsledném protestu proti Achazovy zahraniční politice r. 734 př. Kr. (8,16nn) na čas stáhl do ústraní, při těchto příležitostech znovu pozvedl svůj hlas: varoval Judsko před účastí na podobných akcích a zejména odrazoval od toho, aby spolehalo na egyptskou pomoc. Prorokovy výstrahy zněly i v roce Achazovy smrti, kdy Pelíštejci poslali do Jeruzaléma své vyslance, aby vyjednali protiásyrské spojení (14,28–32).

Za Chizkijášovy vlády došlo k dalším pokusům tohoto druhu, zejména k povstání Ašdódu za podpory Judska a Egypta. Asyřané je potlačili r. 711 př. Kr., kdy město oblehli a dobyli (sr. Iz 20,1). Je docela možné, že Iz 18 spadá přibližně do této doby. V Egyptě tehdy panovala etiopská dynastie. Po Sargonově smrti došlo k mnoha vzpourám proti jeho následníkovi Sancheribovi (705–681 př. Kr.). Jedním z odbojných zemí bylo také Judsko, což mělo za následek Sancheribovo tažení z r. 701 př. Kr., během něhož tento panovník celé jeho území zabral a obléhl Jeruzalém. Různé předpovědi v k. 28–31 mohou pocházet z let 705–701 př. Kr., včetně varování před spoléháním se na Egypt v 30,1–7 a 31,1–3. K. 36–37 zachycují Sancheribovu hrozbu Jeruzalému, osvobození města a Izajášovu činnost v těchto nebezpečných časech. K. 38–39, které se pravděpodobně vztahují k témuž období, hovoří o Chizkijášově nemoci, uzdravení a o poselství *Merodach-baladána. N.H.R.

IZAJÁŠ, KNIHA

I. Základní obsahová linie

1. Proroctví vztahující se k Izajášově době (1,1–35,10)

a) Úvod (1,1–31). Odsouzení formálního způsobu bohoslužby atd. Doba vzniku je nejistá.

b) *Většina proroctví z nejranějšího období Izajášova působení* (2,1–5,30). Proroctví o přicházejícím království pokoje (2,2–5; sr. Mi 4,1nn). Den Hospodintův, který srazí na kolena všechny pyšné a povýšené (2,6–22). Domýšlivé ženy Jeruzaléma („Izajášův přehled dobové módy“) (3,16–4,1). Píseň o inicii (5,1–7).

c) *Izajášovo vidění při jeho povolání ke službě* (6,1–13).

d) *Soudobá světová říše a nadcházející Boží království* (7,1–12,6). K. 7,1–9,7 pocházejí hlavně z doby syrsko-efrajimské války. Napomenutí Achaza a proroctví o Immanuelovi (7,1–25). Izajášův dočasný odchod z veřejného života (8,11–22). Narození Mesiáše (9,1–7). Ruka napřážená k potvorení Efrajima (pravděpodobně jedno z nejstarších Izajášových proroctví) (9,8–10,4). Ponížení Asýrie Svätým Izraele (10,5–34). Mesiáš a Boží království (11,1–12,6); zejména zde vyniká ostrý kontrast mezi světovou říší poznamenanou násilím a budoucím královstvím pokoje. V závěru k. 12 zaznívá píseň dikůvzdání.

e) *Většina proroctví o cizích národech* (13,1–23,18). Babylón (13,1–14,23; včetně působivé posměšné písně ve 14,4–23), Asýrie (14,24–27), Pelíštea (14,28–32), Moáb (15,1–16,14), Aram a Efrajím (17,1–14; patrně krátce před k. 7), Etiopie a Egypt (18,1–20,6; 20 a pravděpodobně 18 pocházejí asi z r. 715 př. Kr.; doba vzniku 19 je nejistá), Babylón (21,1–10), Edóm (21,11n; „Strážce, kolik zbývá z noci?“), Arábie (21,13–17), Jeruzalém (22,1–14), Šebna a Eljakim (22,15–25), Fénicie (23,1–18).

f) *Vyvrhnutí: „Izajášovská apokalypsa“* (24,1–27,13). Viz níže III, 1, d).

g) *Hřích, útlak a vysvobození Sijónu; pád Asýrie; marná pomoc Egypta* (28,1–33,24). Několik proroctví v těchto kapitolách spadá do let 705–701 př. Kr. Podobenství o oráči (28,23–29). Mesiášské království (32,1–8).

h) *Dvojitá budoucnost* (34,1–35,10). Soud Edómu a světa (34,1–17). Spasení pro ty, „za něž Hospodin zaplatí“ (35,1–10).

2. Dějepisné kapitoly (36,1–39,8)

Sancheribův vpád (36,1–37,38). Chizkijášova nemoc a uzdravení (38,1–22). Poselství Merodach-baladána (39,1–8).

3. Proroctví o babylónském zajetí (40,1–55,13)

Tyto kapitoly předpovídají osvobození Izraele ze zajetí a obnovení Sijónu, přičemž vyhláší Hospodintův majestát. Lze je rozdělit takto:

a) *Prolog* (40,1–31). Uvádí látku následujících kapitol a skládá se ze čtyř částí: vv. 1–2, vv. 3–5, vv. 6–11, vv. 12–31.

b) *Proroctví, v nichž vynikají ta, která se týkají Kýryra* (41,1–48,22). Jménem je zmíněn v 44,28 a 45,1. Sr. 41,1–16 (Kýrova činnost ofese národy, ale Izrael se nemusí bát), 41,21–29 (Kýrova činnost způsobí, že se Sijón bude radovat), 43,9–15 (Kýros svrhne Babylón), 44,24–45,13 (Kýrovo vítězství povede k znovuvybudování Sijónu), 46,8–13 (vložené proroctví o pádu Babylónu), 48,12–16. Sr. též proroctví o pádu Babylónu, zejména 46,1–47,15. „Dcera babylónská“ (k. 47) a „dcera sijónská“ (49,14nn atd.) jsou zde vykresleny v jasném kontrastu. V těchto kapitolách Hospodin svůj lid útěšuje v jeho trápení a slibuje vysvobození z babylónského zajetí (sr. 41,8–20; 42,8–43,8; 43,16–44,5; 48, *passim*), je zde vyhlášován Hospodintův majestát a také se zdůrazňuje rozdíl mezi ním a modlami (sr. 42,8–17; 44,6–20; 45,9–25, *passim*). Ve 42,1–7, v první z „písní služebníka“, představuje prorok postavu Hospodinova služebníka.

c) *Kapitoly, v nichž přední místo zaujímá obnova Sijónu* (49,1–54,17). Sr. 49,14–50,3; 51,17–52,12; 54. Již neslyšíme o Kýrových výbojích ani o zkáze Babylónu, takže se zde ani neklade tak velký důraz na rozdíl mezi Hospodinem a modlami. Ve 49,1–9a;

IZAJÁŠ, KNIHA

50,4–11 a 52,13–53,12, v druhé, třetí a čtvrté „písní služebníka“, znejí další proroctví o Hospodinově služebníku, o jeho poslání vzhledem k Izraeli a pronárodům, o jeho poslušnosti a utrpení, o jeho smrti a ospravedlnění.

d) *Výzva k přijetí těchto zaslíbení vírou* (55,1–13).

4. Různá proroctví (56,1–66,24)

Shrnout obsah těchto kapitol není snadné, neboť zde najdeme proroctví různé povahy, jež se mohou týkat odlišných údobí. Někdy můžeme mít při četbě dojem, že Izrael je v zajetí (57,14; 58,12; 60,10nn; 63,18; 64,10n), jindy se zdá, že národ se již usadil v Kanaanu (např. 57,3–7). Mnohé z myšlenek vyjádřených v uvedených kapitolách se již objevily v předchozích částech knihy.

a) *Zákona poslušni proselytů a dokonce i eunuchů mají podíl na Božím spasení* (56,1–8; viz zejména v. 7).

b) *Napomenutí vůdců i lidí kvůli jejich hříchům, zejména modlářství* (56,9–57,13a). Tato část se možná týká Manasesovy vlády.

c) *Útěcha zkroušeným* (57,13b–21; viz zvláště v. 15); existuje zde určitá příbuznost s k. 40–55.

d) *Falešná a pravá zbožnost* (58,1–14). Mimořádná pozornost se věnuje půstu a dodržování sedmého dne.

e) *Vysvobození je podmíněno pokáním* (59,1–21). Pokárání za hříchy (vv. 1–8); stížnost a vyznání hříchu (vv. 9–15a); soud a vysvobození (vv. 15b–20); Hospodinova smlouva (v. 21).

f) *Vysvobození Sijónu* (60,1–62,12; opět je nápadná podobnost s k. 40–55). Slavný výhled k záchraně Sijónu zahrnuje i pozhelnání pro ostatní národy (60,1–3). Působení nositele radostné zprávy v 61,1nn (sr. 40,9; 41,27; 52,7) se stává programem Ježíšovy služby v L 4,17nn.

g) *Hospodinova odplata Edómu* (63,1–6).

h) *Lítost a prosebná modlitba*. Boží lid žádá Hospodina, který jej v minulosti již tolikrát nadpřirozeným způsobem vysvobodil, aby opět zasáhl v jeho prospěch (63,7–64,12).

i) *Svévolníci a poslušní služebníci* (65,1–25). Obvinění z modlářství (vv. 3nn.11), zaslíbení nového nebe a nové země (v. 17).

j) *K. 66,1–24*. Hospodin odmítá zakázané formy obětování (vv. 1–4), Sijón bude oslaven a hříšníci potrestáni (vv. 5–24).

II. Vznik, stavba, autorství

1. Izajášova literární činnost

O Izajášově vlastní literární činnosti máme jen málo informací. V 8,1 píše krátký nápis („Rychle za kořisti spěchá lupič“); 8,16 je třeba chápat obrazně; 60,8 se snad vztahuje k zápisu stručného výroku ve v. 7, „obluda vyřízená“, i když je možné, že měl být zaznamenan rozsáhlejší text. Odkaz na „knihu Hospodinovu“ v 34,16 naznačuje, že bylo zapsáno předchozí proroctví k. 34. Užívání 1. os. jedn. č. v k. 6 a 8 podporuje předpoklad, že tyto kapitoly napsal sám Izajáš; za pozornost však stojí, že k. 7 o něm hovoří ve 3. osobě.

Je opravdu velmi pravděpodobné, že Izajáš napsal více proroctví, než naznačují výše uvedené texty. Ve prospěch tohoto závěru svědčí vysoká úroveň a jednotnost jazyka i stylu. Kdyby však Izajáš hrál při sestavování své knihy podstatnou roli, její stavba by podle všeho byla celistvější, než tomu skutečně je.

K. 36–39 v podstatě představují paralelu k 2 Kr 18,13–20,19. V této souvislosti musíme vzít v úvahu, že podle 2 Pa 26,22 a 32,32 Izajáš vystupoval také jako historický spisovatel. Otázku, zda je autorem k. 36–39, nelze zodpovědět s jistotou.

2. Stavba

Knihy proroka Izajáše rozhodně není sbírkou jednotlivých proroctví. Je zde patrné určité chronologické uspořádání. K. 2–5 většinou obsahují proroctví z počátků Izajášovy činnosti. Pasáže 7,1–9,7 pochází převážně z období syrsko-efrajimské války (734 př. Kr.). K. 18–20 nás zavádějí do let 715–711 př. Kr. a různá proroctví k. 28–37 spadají do rozmezí 705–701 př. Kr. Větší část k. 40–66 tvoří proroctví vyslovená z hlediska babylónského zajetí nebo doby poexilní.

Existuje zde také určité tematické uspořádání (viz I). Dokumentuje to skupina předpovědí týkajících se cizích národů v k. 13–23; zpravidla je uvádějí slova: „Výnos o...“. Jednotný celek tvoří do značné míry i k. 40–55. A dále: v 39,6nn vidíme jasný přechod od k. 1–39 ke k. 40–66.

Na druhé straně zjišťujeme, že kniha se chronologického uspořádání nedrží důsledně. Např. 9,8–10,4 obsahuje zřejmě jedno z nejstarších Izajášových proroctví; k. 17 může pocházet z období krátce před r. 734 př. Kr., takže je časově blízká k. 7; v 28,1–6 také nacházíme rané proroctví. Stojí za povšimnutí, že zatímco proroctví z pohledu exilu se vyskytují hlavně v k. 40nn, k. 35 také předpokládá období babylónského zajetí a dokonce lze dospět k závěru, že k. 56–66 kladou vedle sebe proroctví, z nichž některá vycházejí z hlediska doby před babylónským zajetím (např. 56,9–57,13), jiná z období zajetí (např. k. 60–62) a ostatní z éry poexilní (např. k. 58).

Pisatel se zřejmě nedržel zcela důsledně ani tematického uspořádání. Jak jsme viděli, k. 13–23 obsahují zejména proroctví o cizích pronárodech, vyjma k. 22, a výroky proti nim nacházíme i jinde (např. proroctví o Asýrii v 10,5–34 se podobá předpovědi ve 14,24–27).

Je zřetelné, že 1,1; 2,1 a 13,1 představují nadpisy a že zprávu o povolání Izajáše za proroka nacházíme až v k. 6.

Svou roli – možná větší, než bychom z výše uvedených stručných úvah usuzovali – zde hraje situace. Jsme přesvědčeni, že kniha proroka Izajáše byla vytvořena na základě kratších souborů. Nakonec však můžeme říci jediné to, že historii jejího vzniku již rekonstruovat nelze. Badatelé se různě snažili vysledovat etapy jejího zrodu, ale nedospěli k žádným přesvědčivým závěrům. Někteří míní, že k. 1–12, 13–23, 24–27, 28–35 původně tvořily oddělené sbírky. Je pravda, že tyto úseky v dnešním uspořádání skutečně figurují jako víceméně samostatné jednotky. Píseň z k. 12 nebo slib spasení v k. 35 by tvořily vhodný závěr k jednotlivým sbírkám. Musíme však počítat i s možností zásahu pozdějšího redaktora.

Pokud jde o k. 40–55, pravděpodobně obsahují soubor původně samostatných proroctví: stěží lze předpokládat, že hned od začátku tvořily jednotný celek. Na druhé straně se v těchto kapitolách čas od času opakují stejné náměty. Jejich uspořádání v žádném případě není zcela nahodilé, tj. dá se v něm vypozařovat určitý chronologický sled (viz I). Mnozí kritičtí se domnívají, že alespoň podstatná část těchto kapitol pochází od jednoho autora.

3. Autorství

Nemálo badatelů dnes Izajášovi většinu kapitol knihy upírá – nejen v tom smyslu, že je údajně nese-psal, ale že od něho zřejmě vůbec nepochází ani jejich obsah. Podle většiny kritických badatelů prý ani látka k. 1–35 Izajášovi nepřísluší.

K. 40–55 se z velké části považují za dílo tzv. Deutero-Izajáše („Druhého Izajáše“). Existuje názor, že jeho prorocství musela vzniknout v období mezi prvními vítězstvími perského krále Kýra (asi 550 př. Kr.) a dobytím Babylónu, po němž vydal výnos, který židovským přesídlelcům povoloval návrat do vlasti (538 př. Kr.). Někteří obhajují názor, že část Deutero-Izajášových prorocství spadá do doby po r. 538 př. Kr. Za pole působnosti tohoto proroka většina považuje Babylón, zatímco jiní uvažují o Palestině, Egyptě a dalších zemích.

Pokud jde o k. 56–66, jedni je připisují Deutero-Izajáši, druzí je spojují s Trito-Izajášem („Třetím Izajášem“), jehož zařazují buď do doby kolem r. 450 př. Kr., kdy působil prorok Micheáš (např. B. Duham), nebo do doby kolem r. 520 př. Kr., do éry Agea a Zachariáše (např. E. Sellin a K. Elliger). Další zastávají názor, že prorocství k. 56–66 nepocházejí všechna ze stejné epochy – některá prý jsou z 8. stol. př. Kr. a jiná z 2. stol. př. Kr.

Ohledně Deutero-Izajášova autorství je třeba vzít v úvahu následující:

1. Tradice jednoznačně připisuje autorství celé knihy Izajášovi. K. 1–39 a 40–66 se nám dochovaly jako celek. K. 39,6–8 lze jistě chápat jako plánovaný přechod od první části knihy ke druhé. Ze Šir 48,24n vyplývá, že Ben Sira (asi 200 př. Kr.) považoval Izajáše za autora k. 40–66 i k. 1–39. Kumránské rukopisy Izajášova prorocství naznačují, že v době, kdy byly popisovány (2. nebo 1. stol. př. Kr.), se kniha chápala jako celek. Připouštíme, že svědectví mimobiblické tradice není rozhodující, a podle našeho názoru nelze říci, že SZ sám jednoznačně ukazuje na Izajáše jako na autora celé knihy. Přesto bychom měli mít na paměti dvě skutečnosti:

a) Druhý Izajáš je považován za jednoho z největších, ne-li za vůbec největšího proroka Izraele. Bylo by opravdu překvapující, kdyby všechny stopy po tomto významném člověku z tradice zmizely tak důkladně, že dnes neznáme ani jeho jméno.

b) Zvláštní místo ve svědectví tradice přirozeně zaujímají NZ důkazy. NZ se několikrát odvolává na k. 40–66 a citace uvádí slovy „to, co řekl prorok Izajáš“; např. 40,3 (v Mt 3,3); 42,1–4 (v Mt 12,17–21); 53,1 (v J 12,38 a Ř 10,16); 53,4 (v Mt 8,17); 65,1n (v Ř 10,20n). K tomu lze dodat, že ti, kdo Izajáše nepokládají za autora k. 40nn, mu z podobných důvodů upírají i k. 13, ale v. 1 j připisuje „Izajášovi, synu Amósovu“.

2. Nejzávažnějším argumentem ve prospěch přisouzení k. 40nn Druhému Izajášovi je nepochybně skutečnost, že tyto kapitoly vycházejí z období babylónského zajetí – přesněji z posledních let zajetí, od r. 550 př. Kr. Hned na počátku čteme, že Izrael „přijal dvojnásobně za všechny své hříchy“ (40,2). Utiskující mocností je Babylón (46–47), ne Asýrie, jak bychom očekávali v Izajášově době. Objevuje se jméno perského krále Kýra (559–529 př. Kr.). Zatímco ve 43,14; 48,14 atd. nacházíme předpovědi o tom, že se zmocní Babylónu, pasáže 41,1–7.25 atd. naznačují, že již dosáhl svých prvních úspěchů.

Jako odpověď lze říci, že Duch prorocství může prorokům odhalovat budoucnost, což stoupcí teorie o Druhém Izajášovi neberou vždy dostatečně v úvahu. Nicméně problémy mají i ti, kdo s tímto počítají. Jisté si nedovedeme představit Izajáše, jak stojí na chrámovém nádvoří a utěšuje svůj lid, že pohroma, která má přijít, je potkává za více než sto let. Můžeme sice předpokládat, že Izajáš tato prorocství sděloval kruhu svých učedníků (sr. 8,16) – spíše je neřikal, ale pouze zapisoval – ale přesto vzniká otázka: přisoudíme-li tyto kapitoly Izajášovi, nebudeme pak muset předpokládat, že jeho inspirovanost měla velice „mechanickou“ podobu a postrádala jakýkoli vztah k pojímání v prorokově vědomé mysli? Uvedené námitky by do určité míry mohla pomoci vyřešit následující teorie.

Izajáš tato prorocství zapsal za Manasesovy vlády. V těch letech považoval za nemožné, aby vystoupil na veřejnosti (sr. 2 Kr 21,16). Nepravost dosáhla takového bodu, že Izajáš viděl nutný příchod Božího soudu (sr. 2 Kr 21,10–15). Před jeho vnitřním zrakem již tento soud vlastně nastal. Pak mu Duch prorocství ukázal, že tento soud po určité době skončí (viz III, 1, b). Dále lze říci, že soud, který Izajáš svým vnitřním zrakem viděl jako již naplněný, byl „pozdržen“ Manasesovým pokáním (2 Pa 33,12nn) a Jósijášovými reformami (2 Kr 22–23). Jsem toho nesměle zapomenout, že podle Iz 39,5–7 prorok věděl, že dojde k vystěhování do Babylónu.

Ačkoli je pravda, že tato prorocství vznikla na pozadí závěrečného období babylónského zajetí a Kýros v nich vystupuje jako jedna z důležitých postav soudobé historické scény, v jiných ohledech se autor o podmínkách babylónského zajetí vyjadřuje mnohem méně konkrétně, než bychom očekávali od člověka, který v nich žil.

3. Pozornost upoutaly jazykové, stylistické a pojmové rozdíly mezi k. 1–39 a 40–66. Skutečně se dá říci, že v 1–39 je jazyk sugestivní a plný názorných příkladů, zatímco v 40–66 se vyznačuje větší retoričností. V k. 40–66 stojí kosmologický aspekt Božího království více v popředí než v 1–39; zatímco k. 1–39 hovoří o Mesiáši-Králi, v k. 40–66 je tato postava nahrazena trpícím Hospodínovým služebníkem. Kvůli těmto odlišnostem však není nutné opouštět přesvědčení o jednotnosti této knihy. Vzdýt přes všechny tyto rozdíly se zde objevují nápadně podobné rysy. Např. k. 1–39 nelíčí výlučně Mesiášovu slávu (sr. 11,1 s 53,2), a ani k. 40–66 nepopisují jen služebníkovu utrpení (sr. 42,1–7; 53,11n); Boží jméno „Svatý Izraele“ se v k. 1–39 vyskytuje 12x, v k. 40–66 13x a ve zbytku SZ jen 5x. Dále sr. J. H. Eaton, VT 9, 1959, str. 138–157.

Cílem předchozích odstavců je poskytnout určitou představu o tom, jakým směrem se přibližně odvíjí diskuse o těchto problémech, a o argumentech, které jednotlivé strany uvádějí. Domníváme se, že je zbytečné a diskutabilní upírat Izajášovi jakýkoli podíl na vzniku k. 40–66. Z druhé strany mohou ti, kdo se chtějí bezpodmínečně podřídit svědectví Pisma, dospět k závěru, že určité části knihy od Izajáše nepocházejí. Tak je tomu již v k. 1–39, zejména pak v případě k. 40–66. Podle našeho názoru se lze držet toho, že k. 40–66 obsahují Izajášem položený základ, na němž pak jeho žáci (kteří s ním udržovali těsný kontakt) dále pracovali v duchu původního autora. Kolik z toho tvoří Izajášův základ a kolik vzniklo pozdějšími úpravami, určit nedokážeme.

Na závěr této části ještě dvě poznámky:

1. V dnešní době existuje teoretický přístup, který klade velký důraz na význam ústní tradice. Podle něho prorokovy výpovědi předávali ústně ti, kdo patřili do okruhu jeho učedníků. V rámci tohoto procesu se jeho výroky neustále upravovaly podle měnících se okolností doby. Pokud tento názor obsahuje zrnko pravdy, jistě bychom jej měli brát při pokusech o vysvětlení původu Iz 40–66 v úvahu. Mohlo by to vést k závěru, že jádro k. 40–66 je Izajášovo, ale jeho skutečný rozsah již nelze určit.

2. Nesmíme zapomenout na to, že ti, kdo Izajášovi cele upírají k. 40–66, často předpokládají, že autor či autoři těchto kapitol patřili k Izajášově škole. Připouštějí, že přes všechny argumenty ve prospěch různosti autorství existuje mezi k. 1–39 a 40–66 blízká příbuznost (viz např. oslovení „Svatý Izraele“ výše).

III. Poselství knihy

Izajáš byl již od starověku považován za největšího ze SZ proroků. Říkalo se mu „orel mezi proroky“, „evangelista Staré smlouvy“ apod. Jeho kniha se nevyznačuje pouze ušlechtilým stylem a pojetím, ale má také hluboký duchovní význam.

I. K. 1–39

Ve snaze o načrtnutí poselství těchto kapitol lze začít u oslovení Hospodina jako „Svatého Izraele“ (které je pro Izajáše charakteristické) a u jména jednoho z jeho synů – Šearjašub, „Pozůstatek se vrátí“.

To, že Bůh je svatý, se do Izajášova srdce nesmazatelně vepsalo díky vidění, v němž jej Hospodin povolal k prorocké službě (6,3). Tak jako byl Ámos nazván prorokem spravedlnosti a Ozeáš prorokem milosrdenství, Izajáše označujeme za proroka svatosti (sr. 1,4; 5,16,24; 8,14; 10,17,20; 12,6; 17,7; 29,23; 30,11n; 31,1; 37,23 atd.). Bůh je svatý, což znamená, že ty, které stvořil, převyšuje do té míry, že se od nich úplně liší, a to nejen svou morální dokonalostí (sr. 6,5), ale i mocí, hněvem, láskou, věrností a všemi svými vlastnostmi (sr. též 29,16; 31,3). Svatost představuje samotnou podstatu jeho bytí, takže se lidé, když ho uctívají, před ním chvějí.

Tento svatý Bůh se zvláštním způsobem spojil s Izraelem (1,2; 5,1nn atd.), především s Davidovým domem (11,1 atd.). Přebývá uprostřed Izraele, na hoře Sijón (8,18; 11,9 atd.).

Skutečnost, že Hospodin je „Svatý Izraele“, s sebou nese trvalé napětí ve vztahu Boha k jeho lidu. Na jedné straně mocně vystupuje proti hříchu Izraele, a na druhé straně s ním neruší svou smlouvu. Zde má svůj původ ujištění „pozůstatek se vrátí“, což znamená, že přijde soud a Hospodin ponechá jen hrstku pozůstalých, ale také to, že alespoň někteří zůstanou a skutečně se vrátí (tj. do své vlasti). Bůh ve svém hněvu nezapomíná na milost. Jméno lze též přeložit takto: „Pozůstatek se navrací k Bohu, dochází k proměně jeho myšlení“, tj. jeho návrat a vysvobození se uskutečňuje díky tomu, že se obrátí k Hospodinu. Toto učení o pozůstatku zaujímá v Izajášově kázání hned od začátku (6,13) přední místo. Je možné, že prorok viděl zárodek „pozůstatku“ v kruhu svých žáků, mezi nimiž působil v rané fázi své služby, když se na poměrně dlouhou dobu stáhl z veřejného života (8,16–18).

Nyní podrobněji rozbereme některé důsledky výše nastiňného Izajášova učení.

a) *Boží nároky a hřích Izraele.* Svatý Izraele vyzaduje, aby Boží lid dosvědčoval jeho svatost (8,13)

tím, že bude důvěřovat pouze jemu, dodržovat jeho příkázání a pozorně naslouchat slovlm jeho proroků. Jelikož Hospodin uzavřel s Izraelem smlouvu, hřích Izraelců v podstatě představuje odpadnutí (1,2–4; 30,1–9 atd.). Namísto pokorného postoje dávají v přítomnosti Svatého Izraele najevo svou povýšenost a lehkovážnost (2,6nn; 3,8; 5,15n.19nn; 22,1nn; 28,15; 29,14nn; 32,9nn atd.). Izajáš opakovaně tvrdí, že každé provinění, ať se ho dopustíme v kterékoli oblasti, je především hříchem proti Bohu.

Izajáš odsuzuje hříšnou bohoslužbu (i když to není hlavní rys jeho kázání jako u Ozeáše). Ostře kritizuje obřady, které se omezují na vnější efekt (1,10nn; 29,13), obětování na návrších (1,29), pohanskou modloslužbu (2,6–8; 17,7n; 30,22; 31,7 atd.; viz též 8,19).

Zejména během prvních let své služby vystupoval také proti hříchtům v sociální oblasti – proti útisku bezbranných, nadměrnému přepychu, opilství atd. (sr. např. 1,15–17.21–23; 3,14n.16nn; 5,7n.11nn.14.22n; 10,1n; 28,7nn; 32,9nn). V této souvislosti lze uvažovat o možném vlivu proroka Ámose.

V politické sféře je hlavním Izajášovým požadavkem důvěra v Svatého Izraele (7,9nn; 8,12n; 10,20; 17,7; 28,16; 30,15 atd.). Co to znamenalo v praxi? Izajáš nikdy neobhajoval bezbrannost, ale opakovaně varoval před uzavíráním spojeneckých smluv, zejména s Egyptem (14,28–32; 18; 20; 30,1–7; 31,1–3). Tato zdrženlivost ohledně aktivní účasti na světové politice za daných okolností se měla odrazit i v diplomacii (sr. např. 36,5n). Izajášovy výstrahy bychom neměli připisovat především jeho pronikavému politickému úsudku, ale Božimu zjevení (viz též 30,1). Je možné, že Izajášova varování někdy došla sluchu; z let 714–711 př. Kr. nemáme žádné zprávy o otevřeném střetu mezi Asýrií a Judskem. Často jej však lid ignoroval. Např. k. 7 jasně ukazuje Achazův postoj (sr. 2 Kr 16,7nn) ohledně doby vlády krále Chizkijáše, viz 29,15; 30,1nn; 31,1nn; 36,4nn (sr. 2 Kr 18,7).

b) *Soud a spasení.* Často se objevují námitky, že kázání o soudu a spasení v Iz 1–39 obsahuje vnitřní rozpory. Z toho se pak vyvozuje, že různé části těchto kapitol nepocházejí od Izajáše nebo že prorokovy názory prodlévaly změnu. Např. rozlišuje se proasyrské a protiasyrské období jeho služby. Již jsme upozornili, že titul „Svatý Izraele“ v sobě nutně obsahuje napětí. Podle momentální situace může znamenat, že Hospodin chrání Izrael a Jeruzalém, chrámové a královské město, anebo naznačuje blížící se Boží soud, především nad Izraelem a Jeruzalémem. Proto nás nemusí překvapovat, když Izajáš ve svém kázání o soudu a spasení neklade důraz vždy stejným směrem (sr. 28,23–29; toto podobenství se oprávněně považuje za jedno z nejdůležitějších). Izajáš ve svém kázání neustále zdůrazňuje to, co mu Hospodin zjevil na počátku ve vidění, když jej povolal do prorocké služby (6,11–13). Hospodin bude Judsko i Jeruzalém nekompromisně soudit (3,1–4,1; 5,1–7.8–24; 32,9–14 atd.); v této souvislosti jsou zmiňováni Asyřané (5,26–30; 7,17nn; 8,5–8 atd.). Trest má mj. sloužit k očistě (1,24nn; 4,2nn) a po jeho odpykání se před těmi, kdo zůstanou, otevírá vítězná budoucnost (4,2nn; 10,20nn atd.). To však není vše. Soud nad Jeruzalémem nedopadá okamžitě. Izajáš prorokuje, že útok Pekacha a Resina na Jeruzalém nebude úspěšný (7,1–8,4), že Asyřané zaplaví Judsko a způsobí Jeruzalému velké soužení, ale potom je také stihne Boží soud a Hospodin jim nedovolí dobýt Jeruzalém (8,9n; 10,5–34; 14,24–32; 18; 29,1–8; 31,4nn; 37,6n.21–35). Uvede-

ná prohlášení si vzájemně neodporují. (Je třeba také uvést, že před ukliďujícími prorocťvími v 37,6n.21–35 se Sancherib zachoval proradně, 30,1nn; sr. 2 Kr 18,14nn, a rouhal se Svatému Izraeli.) Skutečnost, že si v tomto bodě Izajášova prorocťví neodporují, ukazuje zejména skutečnost, že se naplnila. R. 701 př. Kr. způsobili Asyřané Jeruzalému velké utrpení, ale nebyli schopni se ho zmocnit. Podářilo se to až Babyloňanům. Izajáš nikde neoznačuje Asyřany jako vykonavatele Božího rozsudku nad Jeruzalémem, v pozdější době předpověděl, že přijdou Babyloňané (39,5nn). Nesmíme zapomenout, že některá prorocťví (např. 5,14nn) se mají splnit až v rámci eschatologického soudu (viz níže d).

V této souvislosti bychom měli zmínit také prorokovy výzvy k pokání. Svým způsobem je jeho ohlášení soudu a spasení podmíněné: pokud Izraelci zatvrdí svá srdce, přijde trest, budou-li se kát, Hospodin jim odpustí a zachrání je (1,16nn; 30,15nn atd.). Jedná se však o podmíněčnost pouze v určitém smyslu, neboť Hospodin již při vidění, kdy Izajáše povolal do služby, prorokovi zjevil, že je odhodlán vykonat nad Judskem soud. Naproti většina lidu vězela ve svých hříchích tak hluboko, že Izajášovo kázání způsobilo ještě větší zatvrzelost jejich srdcí (6,9nn). Naprosto jisté je i budoucí spasení. Prorokovo působení skutečně přispělo k uzrání Izraele k soudu, napomohlo však také odložení soudu, záchraně Jeruzaléma a vytvoření pozůstatku, jemuž Hospodin slíbil udělit své spasení.

Spasení, které Izajáš vyhlášalo, zahrnuje vysvobození Jeruzaléma z velké tísně, ale tato záchrana není plným spasením. Zaslíbené spasení ve svém nejpřesnějším smyslu spočívá v odpuštění hříchů (sr. 1,18; 6,5n atd.), obnově srdce (sr. např. 32,15nn) a životě podle Božích přikázání, korunovaném zdarem a slávou. V tomto spasení sehraje hlavní roli Sijón, ale i ostatní národy se na něm budou podílet (1,19,26n; 2,2–5; 4,2–6; 33,13nn). Zvláštní zmínku bychom zde měli věnovat také nesmírně důležitým prorocťvím o Mesiášovi (sr. 9,17; 11,1–10, kde je patrný kontrast s asyrskou říší popisovanou v 10,5nn, sr. též 16,5; 28,16n; 32,1nn; 33,17, prorocťví o Immanuelovi v 7,14 také poukazuje na Mesiáše [viz citace v Mt 1,22n], ale nepřímě, což vyplývá z v. 16). V těchto prorocťvích Izajáš přirozeně používá SZ výrazy – Mesiáše zobrazuje jako krále Izraele a navozuje zde představu, že osvobodí svůj lid od Asyřanů (9,3; sr. 11,1nn s předcházející předpovědí) – ale pomocí těchto výrazů vytváří slavný obraz budoucího spasení, jehož počátek křesťané vidí v prvním příchodu Krista a definitivní naplnění při jeho návratu (sr. 11,9 atd.).

c) *Svatý Izraele a prorodny*. To, že Hospodin je jediný pravý Bůh, se v k. 40nn zdůrazňuje více než v k. 1–39, ale i z první části knihy by to čtenářům mělo být dostatečně jasné (sr. 2,8; 30,22; 37,16 atd.). Hospodin je Pánem celé země (6,3). Vše, co se děje, je jeho dílo, které se uskutečňuje na základě jeho rozhodnutí a rozkazu (5,12,19; 14,24,26; 37,26 atd.). Řídí dějiny Izraele i jiných národů. Použije Asyřani jako metlu svého hněvu (10,5nn; sr. 5,26; 7,17nn; 8,7n atd.), ale poněvadž Asyřané sledují své vlastní cíle (10,7nn), jsou nadutí, násilníci, krutí, nevěrní a rouhají se Hospodinu, i je stihne Boží trest (8,9; 10,5nn; 14,24–27; 18,4–6; 29,1–8; 30,27–33; 31,8n; 33,1nn; 36–37 atd.). Viz dále prorocťví o Babyloňu (13–14; 21,1–10), Moábu (15–16; sr. též 25,10nn), Etiopii a Egyptu (18–20), Edómu (21,11n; 34) a dalších národech. Měli bychom si také všimnout, že Izajáš nepřed-

povídá národům jen zkázu, ale také požehnání – např. ve velkém prorocťví v 19,18–25 čteme, že Egypt, Asyrie a Izrael budou společně svědčit o Hospodinu (sr. 16,1nn; 18,7; 23,15–18 a také 2,2–5; 11,10 atd.).

d) K. 24–27. Tyto kapitoly, které tvoří epilog ke k. 13–23, si zaslouhují zvláštní pozornost, neboť výmluvně líčí soud nad světem (24) a slavné spasení, které Bůh uskuteční (a všechny národy na něm budou mít podíl: „Provdzy odstraní smrt“; sr. 25,6nn). Kromě toho hovoří o vzkříšení spravedlivých (26,19).

2. K. 40–55

Jeruzalém leží v troskách, Izrael je v zajetí v Babyloňii a tento stav trvá již dlouhou dobu. Izraelci prožívají velkou tíseň (42,22; 51,18nn). Pro jejich hříchy na ně těžce doléhá Hospodinův hněv (40,2; 42,24n; 51,17 atd.) a myslí si, že na ně Bůh zapomněl (40,27; 49,14). Někteří začali Babyloňii považovat za svou vlast (55,2). Prorok však slibuje, že Hospodin svůj lid osvobodí, a nabádá jej, aby tomuto zaslíbení věřil.

a) *Svatý Izraele* (41,14,16,20; 43,3,14n; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 55,5) je *schopen pomoci*. Vzhledem k tomu, co jsme již řekli, nepřekvapuje, že se nikde ve SZ nehovoří tak důrazně o tom, že Hospodin je jediný pravý Bůh a že jedině on může pomoci (sr. 41,1nn,21nn; 43,10n; 44,6,8; 45,5,14,18,21n; 46,9 atd.). Doufat v jiné bohy je marné, modloslužba je hříšná pošestilo (40,18nn; 41,7,29; 42,8,17; 44,6–20,25; 45,20; 46,1nn; 47,9nn). Hospodin zdaleka převyšuje vše stvořené. Stvořil všechno (na to je kladen větší důraz v k. 40–55 než v k. 1–39) a také vše řídí (sr. 40,12–26, což představuje úvod k vv. 27–31; 41,4; 43,13; 44,7; 48,13 atd.). Je věčný Bůh (40,28; 41,4; 43,10; 44,6; 48,12), jedná podle svého přání (45,9nn) a to, o čem rozhodne, se jistě uskuteční (44,28; 46,10 atd.). Jeho slovo, vyřčené ústy jeho proroků, se k němu nevrátí „s prázdnou“ – aniž by splnilo své poslání (40,6–8; 55,10n). I takový dobyvatel světa jako Kýros představuje pouze nástroj v jeho ruce, který slouží k realizaci Božího záměru (41,1nn,21–29; 43,9–15; 44,24–45,13; 46,8–13; 48,12–16).

b) *Svatý Izraele je ochoten pomoci*. Izrael si jeho pomoc nezasloužil; ukázal se jí nehodným (43,22nn atd.). Hospodin si však Izraelce vyvolil (40,1 atd.; sr. též např. 43,15; 44,2) a jeho jméno i charakter hraje ve vysvobození Izraele důležitou roli (48,1–11 atd.). Jeho vztah k Izraeli, k Sijónu, prorok přirovnává k manželskému svazku (50,1; 54,5nn). Bůh si jej vybral ze všech národů (41,8n; 48,10 atd.) a Izrael se stal jeho služebníkem, což je označení, z něhož vyplývá jak výsadní postavení (41,8n atd.), tak určité poslání (43,10 atd.). Jeho láska k Izraeli, k Sijónu, se nemění (40,11; 43,3n; 46,3n; 49,15nn atd.) a jeho spravedlnost zaručuje osvobození Izraele (např. 41,10; 45,24).

c) *Svatý Izraele určitě pomůže*. Nadcházející záchrana prorok líčí jásavými barvami. Základ a samotná podstata tohoto spasení tkví v tom, že se Bůh přestane hněvat a odpustí Izraeli jeho hříchy (40,2; 43,25; 44,22; 51,21nn atd.). K uskutečnění svého záměru Hospodin používá jako nástroje Kýra, jehož prorok popisuje pozoruhodnými výrazy: Hospodinův „pomazaný“ (45,1) a muž, kterého „miluje“ (48,14 atd.). Kýrovým zásahem Babyloň padá (46–47; sr. 43,14; 48,14), Izraelci získávají svobodu a ze všech zemí, kam se rozptýlili, se vrací do Kenaanu (43,1–8,18–21; 48,20n; 49,24–26; 54,11n atd.). Hospodin opět přichází na Sijón (40,9–11; 52,7n), jenž je znovu

obydlen (49,17–23; 54,1nn), obnoven (44,28; 45,13; 54,11n) a chráněn (54,14–17).

Všimněte si zejména následujících bodů:

1. Toto dílo vysvobození prorok popisuje jako nové stvoření (41,20; 45,8; sr. 45,18). Záznaky, jimiž se vyznačovalo vyjití z Egypta, se nyní zopakují v širším měřítku (43,16nn; 48,21; 51,9n atd.).
2. Prorok vidí veškerou budoucnost jako jednotný celek. Vysvobození Izraele ze zajetí je chápáno jako začátek slavné éry spasení, kdy bude vše obnoven. Návrat Izraele do vlasti provází řada přírodních zárazků (41,17nn; 43,18–21; 48,21; 49,9bn; 55,12n; sr. 54,13).
3. Opakovaně se tu zdůrazňuje, že hlavním cílem všeho toho je Boží chvála a sláva (41,20; 43,21; 44,23; 48,9–11 atd.).

Prorok zaměřuje všechny své síly na přesvědčování lidí, aby toto ujištění o požehnaní přijali a uvěřili mu; viz zejména závěrečnou k. 55. Snaží se jim ukázat na Hospodinův majetát v přírodě a v dějinách. Klade provokující otázky a vybízí je k otevřeně diskusi (sr. např. 40,12–31; 49,14nn). Také útočí na pohanské národy a jejich bohy: dokážou *tito* bohové to, co dělá Bůh Izraele? Právě on přivedl na svět Kýra a vyvolil jej za svůj nástroj k vysvobození Izraele. Proto Bůh Izraele může jako jediný předpovědět výsledek Kýrova působení. Tak jako Hospodin učinil „to, co bylo na počátku“ – tj. splnil, co dříve předpověděl – způsobí také „nové věci“ splněním slibů, které nyní dává prostřednictvím svého proroka (41,1nn.21–29; 43,9–15; 44,6–45,25; 46,8–13; 48,12–16; sr. 42,9; 48,1–11). Tímto všim prorok neposkytuje konkrétní důkazy, ale výrazně působí na mysl, srdce a svědomí.

Toto je zdůrazněno v univerzalizmu uvedených kapitol. Hospodin, Stvořitel vesmíru, řídí dění ve světě, včetně Kýrova vítězného postupu. Napomíná pronárody, zejména Babylón, pro jejich nepřátelství vůči Izraeli a také kvůli modlářství (41,11–16; 42,13.17; 46; 47). Cíl, k němuž směřuje svět, shrnují slova: „Přede mnou každý klesne na kolena a každý jazyk odpřísáhne: Jenom v Hospodinu – řekne o mně – je spravedlnost i moc.“ (45,23–24). V této službě Hospodinu také spočívá spasení národů země; sr. např. 42,10–12; 45,6.22–24; 51,4n.

d) O „Písničích služebníka“ (42,1–7; 49,1–9a; 50,4–11; 52,13–53,12) viz *SLUŽEBNÍK HOSPODINŮV.

3. K. 56–66

V závěrečných kapitolách stojí za pozornost zejména tyto skutečnosti:

a) Prorok představuje Hospodina jako živého Boha, jenž sice svým hněvem vzbuzuje děs (59,16nn; 63,1–6), ale ve své dobrotě se sklání ke svému lidu, prokazuje mu stále nové milosrdenství a má v Sijónu zalíbení (57,15nn; 60,10; 61,1nn; 62,4n; 63,7.15; 65,1n.8.19; 66,2.13). To, že Hospodin není žádnou neoblomnou nebo neúprosnou mocí, působivě ukazuje přehled jeho dřívějšího jednání s Izraelem (63,8nn).

b) Vidíme zde ostrý protiklad mezi těmi v Izraeli, kdo Boha milují, a těmi, kteří ho neposlouchají (např. 57,1; 65,13nn; 66,5; sr. 65,8).

c) Často se setkáváme s neopodstatněným tvrzením, že alespoň v této části knihy se na některých místech projevuje zákonický a nacionalistický duch. Připouštíme, že prorok jasně poukazuje na nutnost uplatňování spravedlnosti, má-li mít člověk podíl na budoucím spasení, a občas zdůrazňuje důležitost dodržování sabatu (sr. např. 56,1–8). Cílem však není navodit ducha obřadnictví a zákonictví, naopak, právě

ten zde prorok ostře odsuzuje (sr. 58; 66,1.5) a opakovaně chválí postoj pokory (sr. např. 57,15; 61,2n; 66,2). Pokud jde o oslavení Sijónu (sr. např. 60,4nn; 61,5nn; 66,20), nejedná se o pouhý projev nacionalistického citění. Sijón nepředstavuje pouze hlavní město Judska, ale především místo, kde přebývá Bůh; pohané, kteří se k němu obrátí, mají také podíl na jeho spasení (např. 56,1–8; 60,3).

BIBLIOGRAFIE. Viz úvody k SZ a komentáře – např. E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, 1, 1941 (1960), 2, 1943; I. W. Slotki, *Isaiah, Soncino Bible*, 1949; R. B. Y. Scott, G. D. Kilpatrick, J. Muilenburg, H. S. Coffin, „Isaiah“, *IB*, 5, 1956; J. Mauchline, *Isaiah 1–39*, *TBC*, 1962; Č. R. North, *Isaiah 40–55*, *TBC*, 1964; D. R. Jones, *Isaiah 56–66 and Joel*, *TBC*, 1964; Č. R. North, *The Second Isaiah*, 1964; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, *NIC*, 1, 1965, 2, 1969, 3, 1972; H. C. Leupold, *Exposition of Isaiah I* (k. 1–39), 1968; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, *AB*, 1968; O. Kaiser, *Isaiah 1–12*, *OTL*, 1972, *Isaiah 13–39*, *OTL*, 1974; C. Westermann, *Isaiah 40–66*, *OTL*, 1969; A. S. Herbert, *Isaiah 1–39*, *CBC*, 1973. Sr. též O. T. Allis, *The Unity of Isaiah*, 1950. N.H.R.

IZÁK (hebr. *iššāq* = směřici se, smích). Při ohlášení Izákova narození se Abraham smál (Gn 17,17) a později se při myšlence, že by ve svém stáří měla porodit syna, smála i sama Sára (Gn 18,12–15). Když se Izák narodil, Abrahamovi bylo 100 let a Sára prohlásila, že jí Bůh dopřál se smát (Gn 21,6). V den Izákova odstavení se smál Izmael (Gn 21,9). Určit přesný podmět k tomuto slovesu není snadné. Možná, že nejlepší by bylo tento tvar chápat neosobně. Někteří badatelé ho vykládají jako „Bůh se směje“, ale tato interpretace nemá velké opodstatnění.

V Izákově životě hrály rozhodující úlohu dvě události – jeho narození a manželství, což je dáno tím, že právě skrze něho měla pokračovat Bohem zaslíbená linie. Abraham prošel v záležitosti potomstva těžkými zkouškami. Slíbeného syna se dočkal až v pokročilém věku, když už byl téměř nad hrobem. Vidíme, že Bůh při plnění slibů, které dal Abrahamovi (Gn 12,1–3), uskutečňuje své cíle, i když se tato zaslíbení zdají člověku nespílitelná.

Při oslavě Izákova odstavení vzbudil v Sáře pohled na Izmaela, jak si hraje s jejím synem Izákem, odpor. Proto musela Hagar se svým synem Izmaelem z Abrahamovy domácnosti odejít (Gn 21). Hospodin pak Abrahamu podrobil zkoušku, kdy mu přikázal Izáka zabít. Abraham se rozhodl poslechnout, ale Bůh v pravý čas zasáhl a jako oběť poskytl berana. Tehdy došlo k obnovení smlouvy a zaslíbení, že Abraham bude mít mnoho potomků (Gn 22).

Druhý významný rys Izákova života spatřujeme v jeho manželství. Izákovo narození bylo zázrakem, a hned nato se zdálo, že musí zemřít. Jak by tedy mohl být slíbeným potomkem? Zůstává však nařízená a pozornost se zaměřuje na jeho manželství, protože právě přes něho má podle Božího slibu pokračovat vyvolený rod. Abrahamovi záleželo na tom, aby i Izák měl potomky, a proto posílá svého nejstaršího služebníka, aby mu přivedl manželku z jeho rodiště, Cháranu. Jako nevěstu Bůh označuje Rebekku, dceru Betiela, Abrahamova synovce, která ochotně odchází s Abrahamovým služebníkem a opouští svůj domov. Izák ji přijímá a přivádí do stanu své matky. Oba pak vstupují do manželství a díky Izákovu ohleduplnému a

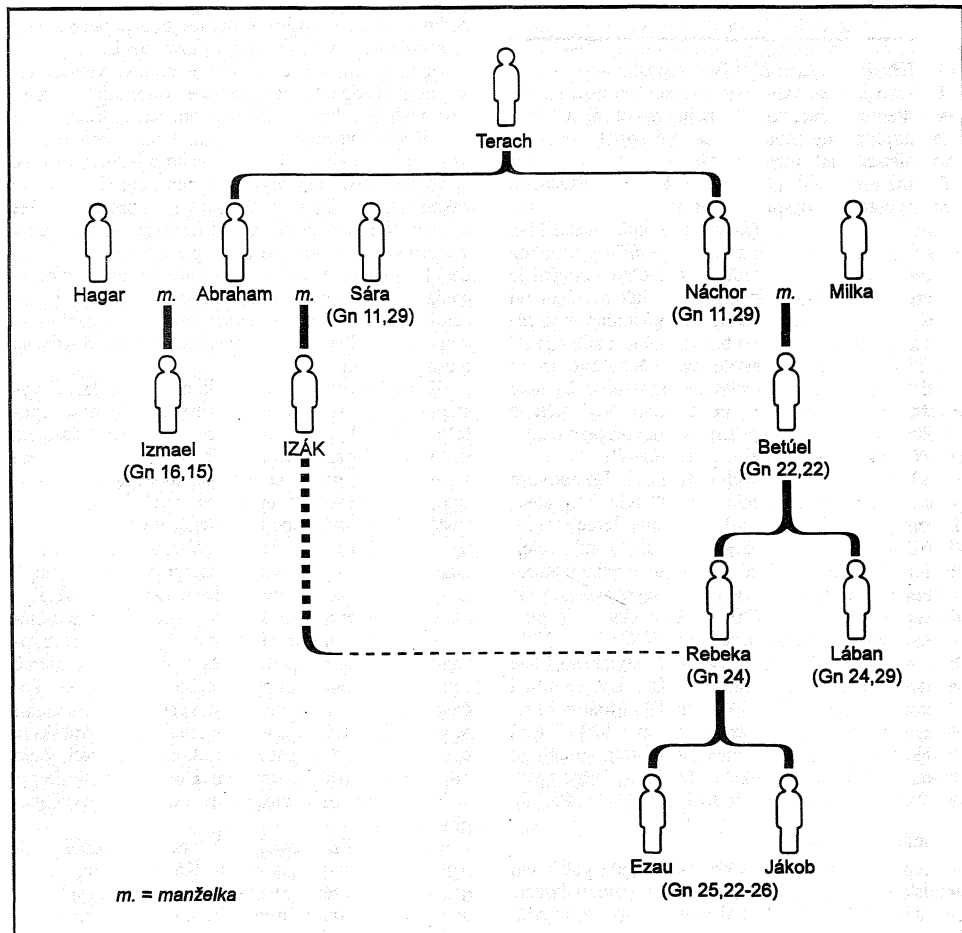
dvornému jednání mezi nimi vzniká láska (Gn 24).

Rebeka nemůže otěhotnět dlouhých 20 let, takže opět vidíme, že zaslíbené potomstvo nemá přijít jen přirozenými lidskými prostředky, ale díky Boží nadpřirozené tvořivé moci. Manželčina neplodnost vede Izáka k přimluvné modlitbě. Rebeka pak dostává zprávu, že se v jejím lůně strkají dvě děti (Gn 25,22–26), z nichž povstanou dva zneprátené národy. Izák má zůstat v zemi jako host. V období hladu mu Hospodin doporučuje, aby nesestupoval do Egypta; proto Izák bydlil v Geraru. V okamžiku krize se podobně jako Abraham snažil svou manželku ochránit tím, že ji představil jako svou sestru. Po potyčkách s gerarskými pastýři odešel do Beer-sheby a nakonec uzavřel smlouvu s abímelekem. Jákobovo jednání způsobilo, že se z Izáka a Rebeky stali protivníci. Izák byl oklamán a udělil otcovské požehnání Jákobovi, zatímco Ezaui vyslovil pouze upřímné prorocké přání. Izák umřel ve věku 180 let, a u jeho hrobu stáli jeho synové Ezaa a Jákob.

V NZ se o Izákově narození jako syna zaslíbení hovoří v Ř 4,16–21; 9,7–9; rozdíl mezi ním a Izmaelem slouží jako alegorie v Ga 4,22–31; jeho obětování se připomíná v Žd 11,17–19; Jk 2,21–23 (o dalším vlivu tohoto obětování viz Ř 8,32a, sr. H. J.

Schoeps, *Paul*, 1961, str. 141nn); o tom, že byl otcem Ezaua a Jákoba, se zmiňuje Ř 9,10–13; o Izákově otcovském požehnání se v Žd 11,20 hovoří jako o důkazu jeho víry. E.J.Y.

IZMAEL (hebr. *jišmā'ē'l* = Bůh slyší). Abrahamův syn, jehož porodila Sářina egyptská služka Hagar. Když Sára zjistila, že je neplodná, dala Abrahamovi svou otrokyni, aby mu místo ní počala potomka (Gn 16,2). Jeden příklad tohoto starověkého zvyku byl objeven na tabulkách z *Nuzi (*ANET*, str. 220). Když Hagar s Abrahamem otěhotněla, začala Sářou opovrhovat. Ta ji pak s manželovým váhavým souhlasem vyhnala z domu. Na cestě do Egypta se Hagar setkala s Hospodinovým andělem, který jí řekl, aby se vrátila a své paní se podřídila. Také jí slíbil četné potomstvo skrze jejího syna Izmaela, který bude „člověk nezkrtný“ (16,12; sr. Jb 39,5–8). Izmael se narodil, když měl Abraham 86 let, tedy 11 let po jeho příchodu do Kenaanu (16,15n; sr. 12,4). O 13 let později byli Izmael i jeho otec na Boží příkaz obřezáni (17,25n). Téhož dne však Hospodin Abrahamovi slíbil syna od Sary. Poněvadž Abraham již dlouho vkládal své naděje do Izmaela, zvolal: „Kéž by Izmael žil v tvé blízkosti!“



Izákův rod.

IZRAEL

(17,18). Bůh ho pak ujistil, že Izmael zplodí dvanáct knížat a posléze z jeho potomků vznikne velký národ (17,20; sr. 16,10; 25,13–16). Když bylo Izmaelovi asi 16 let, konala se velká oslava při odstavení malého Izáka (21,8). Izmael dal průchod své zářlivosti na „zaslibené dítě“ (Ř 9,7–9) a začal ho „poštívat“. Apoštol Pavel tento čin popsal pomocí slovesa *ediōke* = pronásledovat (Ga 4,29) a použil jej jako alegorii, aby vynikl protiklad mezi stoupencem zákonické zbožnosti a tím, kdo „se narodil z Ducha“ (Ga 4,21–31). Sára trvala na tom, aby Hagar s Izmaelem opustili jejich domácnost. Abraham na to přistoupil až ve chvíli, kdy mu Hospodin zjevil, že jeho „potomstvo bude povoláno z Izáka“ (Gn 21,12). Hagar a její syn málem zahynuli žizni v Beeršebské stepi, ale Hospodinův anděl slyšel Izmaelův křik a ukázal Hagarě studnu s vodou. Izmael byl lukostřelcem, oženil se s Egyptáňkou a stal se otcem dvanácti knížat (25,12–16). S jednou z jeho dcer se oženil Ezau (28,9; 36,3,10). Spolu s Izákem se zúčastnil otcova pohřbu a zemřel ve věku 137 let (25,9,17).

BIBLIOGRAFIE. H. C. Leupold, *Exposition of Genesis*, 1942; C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, I, *The Pentateuch*, 1949; J. J. Davis, *Paradise to Prison*, 1975; H. C. White, *ZAW* 87, 1975, str. 267–306. J.C.W.

IZRAEL (hebr. *jišrā'el* = Bůh zápasí).

1. Nové jméno, které Jákob dostal po nočním zápasu v Penielu: „Nebudou tě už jmenovat Jákob,“ řekl jeho nadpřirozený protivník, „nýbrž Izrael, neboť jsi jako kníže zápasil (*šārītā* od *šārā* = zápasit) s Bohem i s lidmi a obstál“ (Gn 32,29). S tímto příběhem, který hypotéza čtyř spisů připisuje Jahvistovi, sr. Oz 12,4n: „v mužném věku (Jákob) jako kníže zápasil (*šārā*) s Bohem. Jako kníže se utkal (*wajjāšar* od téhož slovesa) s andělem a obstál“. Toto přejmenování je potvrzeno v Bét-elu (připisuje se P), kde se Jákobovi zjevuje Bůh všemohoucí a říká: „Tvé jméno bylo Jákob; už nebudeš zván Jákob, tvé jméno bude Izrael“ (Gn 35,10). Vypravěč pak dodává: „A dal mu jméno Izrael.“ Od té doby se Izrael objevuje v celém SZ jako příležitostné synonymum jména Jákob. Nejčastěji se ho užívá, když se o jeho potomcích hovoří jako o „dětech (či lidu) Izraele“ (hebr. *b'nē jišrā'el*).

2. Národ, jehož původ sahá k 12 Jákobovým synům. Označuje se různě: „Izrael“ (Gn 34,7 atd.), „izraelský lid“ (Ex 1,8 atd.), „kmeny Izraele“ (Gn 49,16,28), „synové Izraelovi“ (Gn 32,33 atd.). Nejstarší zmínka o izraelském národu v neizraelském dokumentu se vyskytuje v nápisu egyptského krále Merneptaha (asi z r. 1230 př. Kr.): „Izrael je pustý; nezůstalo mu žádné potomstvo“ (*DOTT*, str. 139). Další zmínky nacházíme v nápisech asyrského krále Šalmanesera III. (asi z r. 853 př. Kr.), kde se mluví o „Izraelci Achabovi“ (*DOTT*, str. 47). Moábský král Měša, v jehož vítězném nápisu (kolem r. 830 př. Kr.) se objevuje jméno Izrael hned několikrát, se chlubí: „Izrael navždy zcela zanikl“ (*DOTT*, str. 196n; *MOÁBSKÝ KÁMEN; ilustrace viz in *IBA*, obr. 40, 48, 50–51).

I. Počátky Izraele

Merneptahova zmínka se v podstatě kryje s počátkem izraelské národní historie, protože ke vzniku Izraele jako národa došlo v události vyjití z Egypta, za vlády Merneptahova otce. O několik generací dříve jejich předkové, příslušníci pasteveckého rodu, sestou-

pili v době hladu z Kenaanu do Egypta a usadili se ve Vádi Tumulát. První panovníci 19. dynastie je ve velkém počtu přidělovali k četám vykonávajícím nucené práce při budování opevněných měst na SV hranici Egypta. Za těchto okolností mohli úplně splynout s ostatními otroky – nebyť jejich víry zděděné po předcích a znovu připomenuté Mojžíšem, jenž k nim přišel ve jménu Boha jejich otců a vyvedl je odtamtud. Záračné průvodní jevy je učily uznávat moc tohoto Boha, kterou na jejich vysvobození vynaložil.

Za Mojžíšova vedení postupovali Izraelci na V „cestou pouště Jam Síf“, až došli na místo, kde se předtím Bůh jejich otců zjevil Mojžíšovi svým smluvním jménem Jahve a pověřil ho, aby je vyvedl z Egypta. Zde, na úpatí hory Sinaj, vstoupili do zvláštního smluvního vztahu s Hospodinem. Že je jejich Bohem, jim ukázal, když je vysvobodil z otroctví v Egyptě; oni nyní přijali, že jsou jeho lidem. Tato smlouva zahrnovala „Desatero přikázání“, v nichž jim Hospodin dal poznat svou vůli. Měli uctívat jen jeho samotného a neměli si jej žádným způsobem zpodobňovat. Bůh očekával, že mu vyhradí každý sedmý den a s jeho jménem budou nakládat s náležitou úctou. I vůči sobě navzájem se měli v myšléní, slovech a činech chovat tak, jak vyžadovalo Desatero. Podle smlouvy měli být lidem odděleným pro Hospodina, a tudíž ve svém životě projevovat něco z jeho spravedlnosti, milosrdenství a pravdivosti.

Tento postoj můžeme nazvat praktickým mono-teismem. Otázkou, zda bohové sousedních národů existovali či nikoli, se Mojžíš ani jeho následovníci pravděpodobně neznepekovovali. Jejich úkolem bylo uznávat Hospodina jako nejvyššího a jediného Boha.

Mojžíš nebyl jen prvním a největším izraelským zákonodárcem. Spojoval v sobě funkci proroka, kněze a krále. Rozsuzoval pře a učil Izraelce zásadám úcty k Hospodinu. Dovedl je z Egypta k Jordánu, a když celá jeho generace zemřela, nezanechal po sobě neorganizovanou skupinu lidí ztotočenou nucenými pracemi, jaká pod jeho vedením odešla z Egypta, ale konsolidované etnikum připravené napadnout Kenaan a usadit se tam.

Již před příchodem do zaslibené země Izrael vystupoval jako svaz dvanácti kmenů, spojených společnými předky, ale především kolektivní účastí na smlouvě s Hospodinem. Viditelným dokladem této smlouvy byla posvátná schrána, uložená ve stanové svatyni, která stávala uprostřed jejich ležení, pokud zůstávali na místě, nebo je předcházela, když se vydali na cestu nebo museli bojovat. Vstupovali do smluvních vztahů i s jinými kočovnými skupinami, např. Kénijci (s nimiž Mojžíše pojila jeho manželka), Kenazejci a Jerachmeelci, kteří se v příhodný čas začlenili do Judova kmene. Hořké a celé generace přetrvávající nepřátelství Izraelců vůči Amálekovcům patrně vzniklo kvůli porušení spolenectví ze strany této kočovné skupiny. Aliance s pasteveckými komunitami se velice lišily od spolenectví s usedlým zemědělským obyvatelstvem Kenaanu s jeho kultury plodnosti, které odporovaly čistému uctívání Hospodina. Smlouva s Hospodinem Izraelcům přísně zakazovala spolčování s Kenaanci.

Hlavní středisko izraelských kmenů v období jejich putování pouští představovala Kádeš-barnea, zjevně (podle jejího jména) svatyně a také (podle jejího alternativního názvu Ěn-mišpát) místo, kde probíhalo slyšení při a kde byly vynášeny rozsudky. Když Izraelci odešli z Kádeš-barneje, někteří se vydali na S do

středního Negebu, ale hlavní skupina postupovala na JV k Mrtvému moři, přičemž obcházela území svých edomských, amónských a moabských příbuzných, kteří těsně předtím vytvořili svá vlastní království. Dále na S v Zajordání se rozkládala emorejská království Sichona a Óga, kam Izraelci pronikli jako nepřátelští útočníci. Rozdrtili vojska těchto králů, kteří se jim postavili na odpor, a obsadili jejich území – později známá jako dědičný podíl Rúbenovců, Gádovců a poloviny kmene Manasesovců. Alespoň část izraelské pospolitosti se tedy usadila na V břehu Jordánu a začala se věnovat zemědělskému způsobu života.

II. Osídlení Kenaanu

Po přechodu přes Jordán rychle následovalo dobytí a zničení pevnosti *Jericho. Odtamtud Izraelci postupovali do středu země a zabírali jedno opevněné místo za druhým. Egypt již neměl takové postavení, aby svým bývalým kenaanským vazalům přispěchal na pomoc. Udržel si pod kontrolou pouze území podél Z pobřežní cesty směrem na S až k megiddskému průsmyku, ale i v této oblasti zabránil nárůstu jeho moci příchod Pelíštejců (asi 1190 př. Kr.).

Vítězným postupem Izraelců ze středního pohorí, kde se jim dobrovolně podřídil Gibeón a spojená města chivejské tetrapole, se pokusila čelit koalice pěti vojenských velitelů kenaanských pevností. Tu Izraelci porazili v bétchorónském průsmyku a útočníkům se otevřela cesta na J. Přestože jim válečné vozy kenaanských pevností bránily v rozsáhlejších akcích, brzy ovládli a obsadili střední a J pohorí a také galilejské výšiny na S od Přímořské nížiny.

Kmeny, které se usadily na S Kenaanu, byly od svých druhů ve střední části země odříznuty řetězcem kenaanských opevnění v Přímořské nížině, který se táhl od Středozemního moře k Jordánu. Juda na J byl od nich oddělen ještě účinněji, a to jeruzalémskou pevností, která zůstala kenaanskou enklávou ještě 200 let.

Při jedné význačné příležitosti spojily S a střední kmeny své síly ve vzpouře proti vojenským vládcům Přímořské nížiny, kteří je neustále tlačili do vazalského postavení. Jejich společné povstání bylo korunováno úspěchem v bitvě u Kíšonu (asi 1125 př. Kr.), kdy se díky bouři koryto řeky náhle naplnilo vodou, která vyřadila z činnosti kenaanské válečné vozy, takže je izraelští lehkooděnci snadno zahnali na útek. Ačkoli byly k této akci povolány všechny S a střední kmeny i kmeny zajordánské, k Judejcům se zřejmě díky jejich nedobrovolné izolaci žádné výzvy nedostaly.

Za těchto a podobných okolností, kdy si Izraelci připomínali svůj smluvní závazek, jim jejich spojené síly umožnily vzdorovat nepřátelům. Takovýto společný postup však nebyl běžný. Jakmile nebezpečí pomínilo, většinou následovalo období, kdy se Izraelci přizpůsobovali kenaanským zvyklostem. Uzavírali např. smíšená manželství a napodobovali kenaanské náboženské obřady plodnosti, kdy Hospodina chápali spíše jako Baala, boha deště a bohaté úrody, než jako Boha svých otců, který je zachránil z Egypta, aby byli jeho odděleným lidem. Pouto smlouvy se tak oslabovalo a stávali se snadnou kořistí svých nepřátel. Nejenže se Izraelce snažily dostat do područí kenaanské městské státy, čas od času je sužovaly nájezdy z druhého břehu Jordánu, od jejich kmenových příbuzných Moabců a Amónců, a ještě mnohem ničivější nájezdy beduínů. Vůdci, kteří Izraelce v dobách tísně shromažďovali, byli charismatičtí „soudci“, podle nichž se

celé toto období osídlování běžně nazývá. Tito muži je nejen vedli k vítězství nad nepřáteli, ale také zpět k věrnosti Hospodinu.

Největší a nejhůře zvládnutelné nebezpečí, které ohrožovalo nezávislost Izraele, však hrozilo ze Z. Krátce poté, co Izraelci přešli přes Jordán, se na Z pobřeží Kenaanu usadili přistěhovalci z ostrovů a pobřeží Egejského moře a vytvořily pět městských států: Ašdód, Aškálón, Ekrón, Gázu a Gat, přičemž v čele každého z nich stál *seren* – jeden z „pěti panů Pelíštejců“. *Pelíštejci sice uzavírali sňatky s kenaanskými obyvateli a brzy přejali jejich jazyk i náboženství, ale zároveň si udržovali vlastní politické a vojenské tradice. Jakmile založili své pětiměstí, začali rozšiřovat svou nadvládu nad dalšími částmi Kenaanu, včetně oblastí obývaných Izraelci. Vojensky se jim Izraelci nemohli rovnat. Pelíštejci dovedli zpracovávat železo a toto umění drželi jako monopol ve svých rukou. Když Izraelci začali v zemědělství používat železné nástroje, Pelíštejci trvali na tom, že si je musejí chodit ostřit k pelíštejským kovářům. Tímto způsobem si zajišťovali, že Izraelci nebudou schopni kout železné zbraně, které by mohli pozvednout proti svým pánům.

Nakonec Pelíštejci rozšířili svou nadvládu od Přímořské nížiny až k Jordánu. Jejich suverenita zatím neohrožovala existenci Izraele, nicméně potlačovala jeho národní identitu. Svatyně stála v té době v *Šilo, na území Efrajimců, kde o sčránou smlouvy pečovali kněží, jejichž rodová linie sahala až k Mojžíšovu bratru Áronovi. Tito kněží se chopili vůdčí role v kmenovém povstání proti Pelíštejcům, které skončilo naproستým neúspěchem. Nepřítel ukořistil sčránu, zničil Šilo i svatyni a hlavní kněžstvo prakticky vyhladil (asi 1050 př. Kr.). Všechna viditelná pouta, která spojovala izraelské kmeny, se rozplynula a zdálo se, že národní identita Izraele pravděpodobně zmizí spolu s nimi.

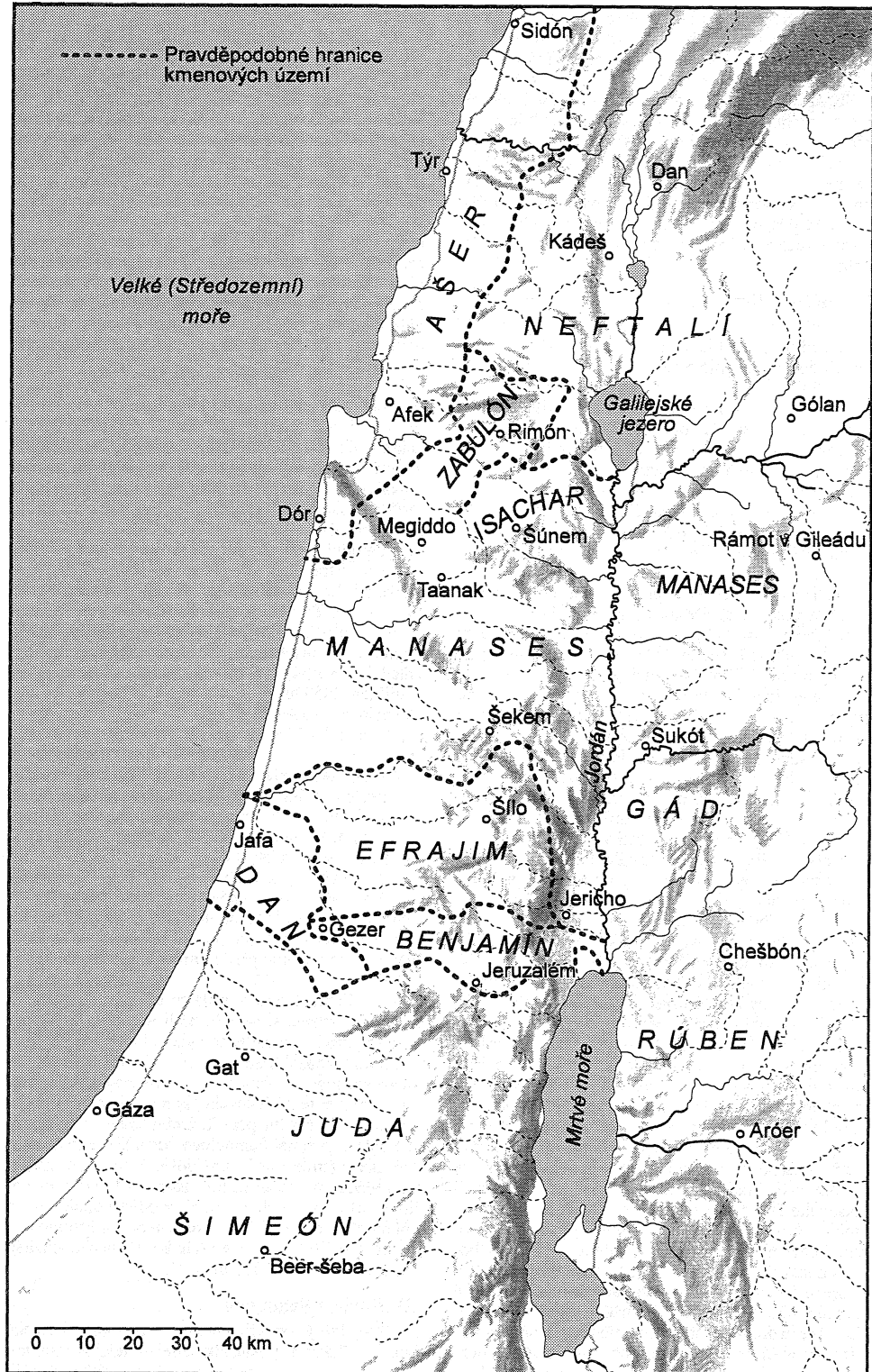
To, že zezaniká, ale spíše ozvlivla, nastalo díky vlastnostem a iniciativě *Samuela, největšího charismatičtějšího vůdce Izraele v období mezi Mojžíšem a Davidem. Samuel v sobě podobně jako Mojžíš spojoval funkce proroka, kněze a soudce. Stál v centru národního života, pod jeho vedením Izrael opět začal dodržovat smlouvu a s návratem k oddanosti Hospodinu došlo k obrodě národního ducha. Po několika letech byli Izraelci schopni porazit Pelíštejce na stejné bitvěvní poli, odkud před nimi v minulosti zahanbeně utíkali.

Když Samuel zestárá, stala se aktuální otázka jeho nástupce. Izraelci si vesměs přáli mít krále a Samuel tomuto požadavku nakonec vyhověl a jako panovníka nad nimi pomazal Benjaminovce *Saula. Saulova vláda začala slibně – nejprve pohotově reagoval na vpád Amónců a poté následovala úspěšná akce proti Pelíštejcům v centrálním pohorí. Dokud Saul v náboženské oblasti přijímal Samuelovo vedení, vše se mu dařilo, ale jakmile mezi nimi došlo k roztržce, začala jeho vláda upadat. Smrt ho zastihla v bitvě proti Pelíštejcům u hory Gilbóa, když se odvážně, ale marně pokoušel sjednotit S izraelské kmeny za Přímořskou nížinou. Pelíštejci poté sevřeli Izrael daleko pevněji než kdy dříve (asi 1010 př. Kr.).

III. David a Šalomoun

Mužem, který Izraeli umožnil svrhnout pelíštejské jho, byl *David, příslušník kmene Judejců. Určitou dobu zastával funkci velitele Saulova vojska, později působil jako námezdní voják u Pelíštejců. Po Sau-

IZRAEL



Izraelské kmeny.

Jarobeám I. 931/30–910/09	
Nádab 910/09–909	
Baeša 909/08–886/85	
Éla 886/85–885/84	
Zimrí 885/84	
Tibní 885/84–880] souběžná vláda 885/84–880
Omrí 880–874/73	
Achab 874/73–853	
Achazjáš 853–852	
Jóram 852–841	
Jehú 841–814/13	
Jóachaz 814/13–798	
Jóša 798–782/81] souběžná vláda 793/92–782/81
Jarobeám II. 782/81–753	
Zekarjáš 753–752	
Šalúm 752	
Menachem 752–742/41] souběžná vláda 750–740/39
Pekachjáš 742/41–740/39	
Pekach 740/39–732/31	
Hóšea 732/31–723/22	

Hasmonejská dynastie

Znovuposvěcení chrámu r. 164 př. Kr.

Jónatan 160–143

Šimeón 143–135

Jóchanan Hyrkános 135–104

Aristobúlos 104–103

Alexander Jannaios 103–76

Salome 76–67

Aristobúlos II. 67–63

Hyrkános II. 63–4

Antigonos 40–37

Herodes (Veliký) 37–4 př. Kr.

Archelaos 4 př. Kr. – 39 po Kr.

Herodes Antipas 4 př. Kr. – 39 po Kr.

Filip 4 př. Kr. – 34 po Kr.

Herodes Agrippa I. 37–44 po Kr.

Herodovská dynastie

Chronologická tabulka panovníků Izraele až do vlády Heroda Agrippy I.

lově smrti byl okamžitě prohlášen králem nad Judou a o 2 roky později ho i ostatní izraelské kmeny vyzvaly, aby jim vládl. V řadě brilantních bojových akcí způsobil rozhodující porážky Pelištejcům, kteří se díky tomu stali Davidovými vazaly. Když David v 7. roce své vlády dobyl Jeruzalém, získal tím pro své království silné a strategicky výhodně položené hlavní město a také nové náboženské středisko. Schrána byla vrácena a slavnostně uložena ve stanové svatyni na hoře Sijón, kterou později nahradil Šalomounův chrám.

Jakmile David dosáhl nezávislosti a svrchovanosti Izraele v Kenaanu, zabíral další území a různými diplomatickými cestami pokračoval v budování říše, jež sahala od egyptských hranic a Akabského zálivu až k hornímu Eufratu. Toto impérium zdědil jeho syn Šalomoun, který v rámci velkolepého stavebního programu a vydržováním nákladného dvora zatížil jeho zdroje přílišnými daněmi. Aby mohl účinněji využívat výnosy svého království, rozdělil je na dvanáct nových správních oblastí, což nahradilo staré kmennové rozdělení, a vymáhal nejen velké daně, ale také nucenou práci na veřejných stavbách, a to dokonce i od svých izraelských poddaných. Toto břemeno se nakonec stalo nesnesitelným. Ke konci Šalomounovy vlády většina porobených národů znovu získala svou nezávislost a po jeho smrti (asi 930 př. Kr.) se izraelské kmeny rozdělily na dvě království – S izraelské království, které odmítlo svou příslušnost k Davidově dynastii, a J judské království na území Judejců a Benjaminůvců, nad nimiž v jejich hlavním městě Je-

ruzalémě dále panovali Davidovi a Šalomounovi potomci (*JUDA, IV).

IV. Izraelské království

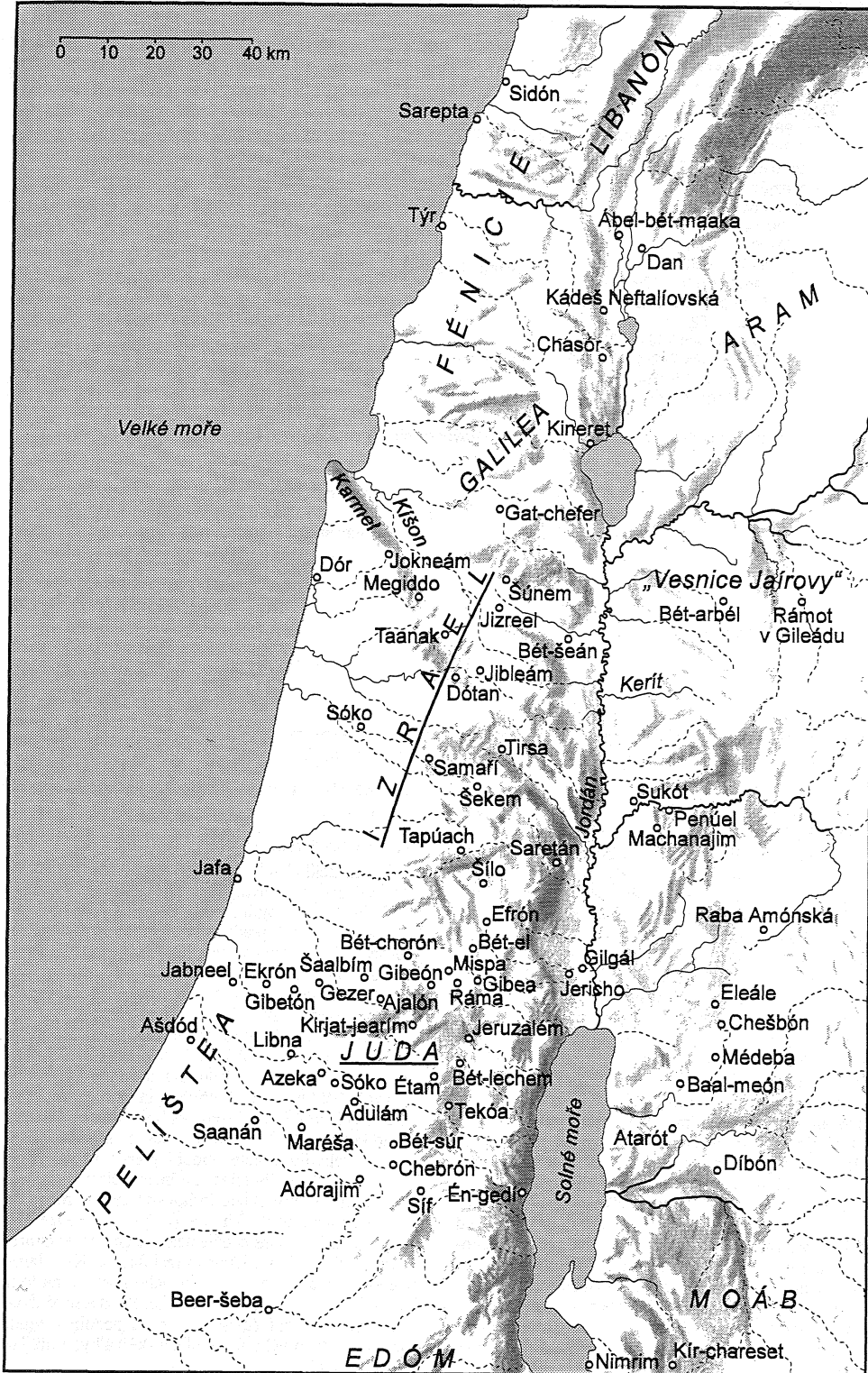
Jarobeám, zakladatel samostatného království na S, ustanovil dvě staré svatyně v Danu (na dalším S) a Bét-elu (blízko hranice s Judskem) za národní svatyně. V obou z nich představovali zlatí býčci viditelné podstatce Hospodinova neviditelného trůnu (v jeruzalémském chrámu tuto funkci plnili zlatí cherubové). V počátcích jeho vlády zaútočili na obě království Egyptané pod Šišakovým vedením, ale zdá se, že J království tím utrpělo více, takže S království se v důsledku toho nemuselo obávat, že se davidovská dynastie pokusí znovu získat vládu nad ztraceným územím.

Závažnější hrozba však přicházela ze S. Aramejské království Damašku, založené za Šalomounovy vlády, začalo kolem r. 900 př. Kr. pronikat na izraelské území, což zahájilo stoleté období přerušované války, která občas přiváděla Izrael do beznadějných situací.

Bezpečnost izraelského království také ohrožovala častá palácová povstání a změny dynastií. Pouze dvě z nich se udržely u moci déle než dvě generace: Omrího (asi 880 př. Kr.) a Jehúova (asi 841 př. Kr.). Jarobeámova syna zavraždil rok po jeho nástupu na trůn Baeša, jeden z velitelů jeho vojska. Po Baešově dvacetiletém panování čekal jeho syna podobný osud. Pak následovalo několik let občanské války, z níž jako vítěz vyšel Omrí.

Omří založil nové hlavní město svého království

IZRAEL



Judské a Izraelské království.

– *Samaří. V zahraniční politice posílil své postavení tím, že si podrobil Moáb na V od Mrtvého moře a uzavřel hospodářskou smlouvu s Fénicií. Jeho syn Achab se oženil s fénickou princeznou Jezabelou a také ukončil nepřátelství a Judskem, když s ním navázal společenství, které trvalo až do svržení Omriho dynastie.

Ze společenství s Fénicií plynuly velké obchodní zisky, ale v náboženské oblasti to vedlo k obnově kultu Baala, v němž hrála přední roli Jezabel. Hlavním zastáncem čistého uctívání Hospodina byl prorok *Eliáš, který zároveň odsuzoval královo porušování věrnosti smlouvě v sociální oblasti (případ Nábota Jizreelského) a vyhlášoval blížící se záhubu Omriho dynastie.

Válka s Damaškem pokračovala v době panování Omriho a jeho potomků, s výjimkou tří let za Achabovy vlády, kdy králové Izraele, Damašku a sousedních států vytvořili vojenskou koalici proti asyrskému králi Šalmaneserovi III. Svedli s ním bitvu u Karkaru na řece Orontes (853 př. Kr.), takže pak 12 let na Z země nezaútočil. Jakmile se dal na ústup, koalice se rozpadla a nepřátelství mezi Izraelem a Damaškem pokračovalo.

K vyhlazení domu Omriho došlo při Jehúově povstání (841 př. Kr.), po němž následovalo zrušení oficiálního uctívání Baala. Se vzpourou souhlasily i prorocké kruhy, které neměly důvod dynastii Omriho podporovat. Tyto vnitrostátní záležitosti spolu s útoky ze strany Aramejců izraelské království oslabily, takže prvních 40 let Jehúovy dynastie bylo obdobím neustálého soužení. Nepřítel zabral nejen izraelská území v Zajordání, ale i jeho S provincie. Aramejci vtrhli do Přímořské nížiny a postupovali podél pobřeží Středozemního moře na J až ke Gatu. Izrael se dostal do zoufalé tísně. Naštěstí r. 803 př. Kr. asyrský král Adad-nirari III. napadl Sýrii, vyplenil Damašek a uvalil na něj tribut. Tím se damašský tlak na Izrael uvolnil a Izraelci získali možnost tohoto obratu k lepšímu využít a získat zpět mnoho měst, o něž je Aramejci připravili.

V letech utpení žil v Izraeli jeden muž, jehož morálka a důvěra v Hospodina nikdy nezakolísala – prorok *Eliša. Izraelský král ho na jeho smrtelném lůžku mohl právem oslovit jako „vozataje Izraele“ (2 Kr 13,14). Eliáš před smrtí předpověděl vítězství nad Aramejci.

Od 1. poloviny 8. stol. př. Kr. nastalo opět období rozmachu Izraele, zejména za vlády Jarobeáma II., čtvrtého krále Jehúovy dynastie. Obě hebrejská království byla zbavena vnějšího útaku. Asýrie svým tvrdým postupem oslabil Damašek natolik, že nedokázal obnovit svou agresi. Jarobeám rozšířil hranice svého království, jehož bohatství velmi vzrostlo.

Tento nárůst národního bohatství se však soustředil v rukou relativně malé části obyvatelstva – zámožných obchodníků a vlastníků půdy, kteří se obhacovali na úkor rolníků. Maloročníci místo toho, aby obdělávali svou vlastní políčka, museli pracovat jako nevolníci na velkých statcích svých bohatých soukmenovců. Tuto prohlubující se nerovnost mezi dvěma třídami Izraelců, kteří se narodili jako svobodní občané, odsuzovali proroci Amos a Ozeáš, zvláště když viděli, jak bohatí vyvlastňovatelé svých chudších bližních pedantsky plní své náboženské povinnosti. Proroci trvali na tom, že Hospodin od svého lidu nevyžaduje obětování tučných zvířat, ale spravedlnost a věrnost smlouvě. Pokud toto bude chybět, stihne Iz-

raelce větší pohroma, než jakou kdy poznali.

Kolem r. 745 př. Kr. Jehúova dynastie skončila stejným způsobem, jakým začala – úkladnou vraždou a povstáním. V tomto roce se stal asyrským králem Tiglat-pileser III., jenž zahájil tažení s cílem rozšíření své říše, které za méně než čtvrt století ukončilo existenci izraelského království a nezávislost království judského. Izraelský král Menachém (asi 745–737 př. Kr.) zaplatil Tiglat-pileserovi tribut, ale Pekach (asi 736–732 př. Kr.), který se za tímto účelem spojil s Damaškem, vedl protiasyrskou politiku. Tiglat-pileser Damašek dobyl, zrušil monarchii a celé území přeměnil na asyrskou provincii. I ze S a zajordánské oblasti Izraele se staly asyrské provincie. Horní vrstvy obyvatel byly odvedeny do zajetí a jejich místo zaujali přistěhovalci z jiných částí asyrské říše. Když Hósea, poslední izraelský král, z podnětu Egypta nezaplatil Asýrii tribut, byl uvězněn. Hlavního města Samaří se Asyřané zmocnili r. 722 př. Kr. po třiletém obléhání a stalo se sídlem vlády asyrské provincie Samařsko. Došlo k dalšímu vystěhování (podle asyrských záznamů odešlo 27 290 lidí) a na území Izraelců se usadili cizinci.

V. Provincie Samařsko

Deportaci Izraelců ze S a zajordánských území provedli Asyřané tak důsledně, že tyto oblasti úplně ztratily svůj izraelský ráz. V provincii Samařsko šel vývoj jinou cestou. Přistěhovalci časem přejali izraelské náboženství – „Jád Boha té země“ (2 Kr 17,26nn) – a se zbylými Izraelci splynuli. Nicméně později, zejména od 6. stol. př. Kr., začali obyvatelé Judska dále na J *Samařany pohrdat, neboť je považovali za rasové a náboženské míšence.

Judský král Chizkijáš se pokusil (asi 705 př. Kr.) oživit náboženskou jednotu Izraele a pozval samařský lid do Jeruzaléma na bohosluzby, ale jeho úsilí překazil Sancheribův vpád do Judska (701 př. Kr.). Větší úspěch mělo jednání Chizkijášova pravnuka Jóšijáše, který využil úpadku asyrské moci a svou politickou svrchovanost a náboženské reformy rozšířil i do oblastí, které dříve patřily do království izraelského (621 př. Kr.). To, že se u Megidda snažil zastavit postup faraona Néka, dostatečně svědčí o expanzi jeho království, ale Jóšijášova smrt v této bitvě (609 př. Kr.) učinila nadějí na opětovné spojení celého Izraele pod vládcem z Davidova rodu konec. Země přešla pod nadvládu Egypta a o několik let později se dostala do rukou Babylónie.

Zdá se, že Babylóňané zachovali asyrské provinční uspořádání na Z. Po zavraždění Gedaljáše, judského správce za jejich hegemonie, bylo judské území s výjimkou Negebu (tou dobou okupovaného Edómcí) připojeno k provincii Samařsko (asi 582 př. Kr.). Perský zábor (539 př. Kr.) v tomto směru nepřinesl žádnou velkou změnu, kromě toho, že judští muži, odvedení za Nebúkadnesara, dostali povolení vrátit se zpět do vlasti a usadit se v Jeruzalémě a okolí. Tato oblast se nyní stala samostatnou, i když malou provincií Judsko, kterou spravoval místodržitel jmenovaný perským králem (*JUDA, V).

Samařané se pokoušeli s navrátilci ze zajetí sblížit a nabídli jim spolupráci při budování nového jeruzalémského chrámu. Judejci však tyto vstřícné kroky neakceptovali, neboť se určitě obávali, že by je mnohem větší počet Samařanů pochltil, a také měli vážné pochybnosti o jejich rasové a náboženské čistotě. V důsledku toho se dlouhotrvající rozpor, který nyní

mohli společnými silami překlenout, ještě více prohloubil a Samařané využívali každé příležitosti k tomu, aby Judejce představili perským úřadům v nepříznivém světle. Obnovení jeruzalémského chrámu, k němuž dal souhlas Kýros r. 538 př. Kr., zabránit nemohli, ale podařilo se jim alespoň na čas zbrzdit snahy Judejců opevnit Jeruzalém. Když však Artaxerxes I. r. 445 př. Kr. poslal do Judska jako správce *Nehemjáše s výslovnými pokyny obnovit jeruzalémské hradby, Samařané a další sousedé Judska mohli už jen projevovat své zklamání, ale tváří v tvář královskému výnosu nemohli podniknout nic účinného.

Samařsko v té době spravoval *Sanbalat, jenž v tomto úřadě setrval mnoho let. R. 408 př. Kr. se o něm objevuje zmínka v dopise z židovské elefantinské komunity (*PAPYRY A OSTRAKA, II, 3) z Egypta, která u Sanbalatových synů hledala pomoc, aby získala u perského dvora povolení k přestavbě chrámu, jenž byl zbořen při protizidovské bouři v letech 406–405 př. Kr. Tento chrám postavili více než sto let předtím, aby sloužil náboženským potřebám židovské diaspory, kterou sem na J hranici své říše umístili egyptští králové 26. dynastie jako zajištění před etiopskými nájezdy. Než elefantinští Židé napsali Sanbalatovým synům, žádali o podporu jeruzalémského velekněze, ale ten jejich prosbě nevěnoval žádnou pozornost. Nepochybně nesouhlasil s existencí chrámu, jenž by konkuroval jeruzalémskému. Sanbalatovi synové projevíli větší ochotu – což je vzhledem k vztahům mezi Samařskem a Jeruzalémem celkem pochopitelné – a potřebné povolení k obnově elefantinského chrámu opatřili.

Fakt, že se elefantinští Židé obrátili na Sanbalatovy syny, a nikoli na jejich otce, naznačuje, že Sanbalat sice oficiálně ještě zastával úřad místodržitele, ale mnoho svých povinností (pravděpodobně kvůli pokročilému věku) již světil svým synům.

Elefantinské papýry, které nám poskytují informace o této židovské komunitě v Egyptě, jsou obzvláště zajímavé tím, že zobrazují skupinu, na niž se viditelně neprojevil vliv Jóšijášových reforem. Výrazné se tak liší od Židů, kteří se ze zajetí vrátili do Jeruzaléma a přilehlých oblastí. Ti spolu se svými bratry v Babylonii prošli školou zajetí a stále více se vyznačovali přísným dodržováním Tóry, zejména těch rysů, jež měly lid Zákona odlišit od ostatních společenství. Židé jako lid Zákona se objevují za *Ezdráše a v souvislosti s jeho dílem, neboť právě tehdy se Zákon Pentateuchu stal uznávanou ústavou judského chrámového státu, podřízeného nejvyšší autoritě perského dvora.

Ezdrášovo působení (za Nehemjášovy správcovské podpory) znamenalo, že překlenutí propasti mezi Samařany a Judejci bylo ještě méně pravděpodobné než v minulosti. Nějaký čas před r. 400 př. Kr. ustanovil Sanbalat Menášeho, potomka jeruzalémské velekněžské rodiny a manžela své dcery, za velekněze tradičního svatého místa na hoře Gerizim blízko Šekemu, kde byl s královským svolením vybudován chrám. Jeruzalémskému kultovnímu životu začal konkurovat nový chrám, který se zachoval až dodnes, a je pozoruhodné, že vznikl na základě téže knihy Zákona, jakou uznávají Židé.

VI. Za Makedonců

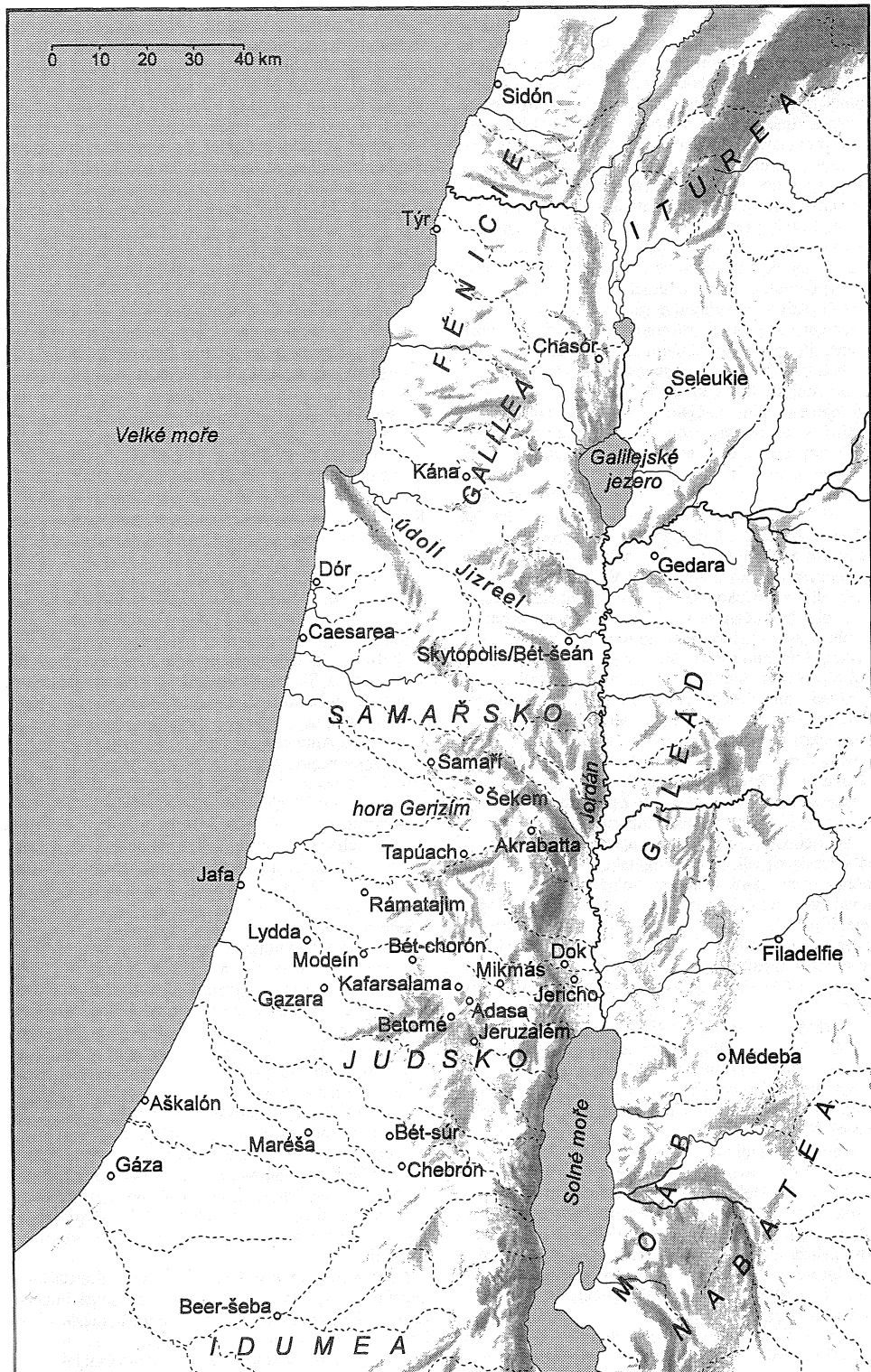
Dobytí perské říše Alexandrem Velikým nepřineslo Samařsku ani Judsku žádné podstatné změny. Tyto provincie místo dřívějších perských místodržitelů

lů spravovali nyní řecko-makedonští a tribut se musel platit novému pánu. Židovská diaspora byla v době perské říše velmi rozšířená – Haman nepřeháněl, když tento lid popisoval Xerxovi jako „roztroušený a oddělený mezi národy po všech krajích světa království“ (Est 3,8). Diaspora si našla nová střediska, kde se mohla usadit, zejména Alexandrii a Kyrénu. Nutné se v ní začaly projevovat helénistické vlivy, v jistých směrech i pozitivní. Jako příklad lze uvést situaci mezi řeckými hovořícími Židy v Alexandrii, která si ve 3. a 2. stol. př. Kr. vynutila překlad Pentateuchu a dalších SZ knih do řečtiny, čímž se pohanskému světu zpřístupnilo poznání Boha Izraele (*TEXTY A PŘEKLADY, sz). Na druhé straně se objevila tendence napodobovat rysy helénistické kultury, jež byly neoddělitelně propojeny s pohanstvím, a tak stáraly rozdíly mezi Hospodinovým „vyvoleným národem“ a jeho sousedy. To, jak daleko mohla přední židovská rodina dojít v lehkovázném přizpůsobování se pokleslému způsobu života za vlády helénistických monarchií, dokresluje Josephovo vypravování o osudech Tóbjášovců, kteří se obohacovali jako výběřci daní nejdříve jménem Ptolemaiovců a pak Seleukovců.

Mezi dynastiemi, které zdědily Alexandrovu říši, existují dvě, jež značně ovlivnily dějiny Izraele: Ptolemaiovci v Egyptě a Seleukovci, vládceové Sýrie a zemí za Eufraatem. V letech 320–198 př. Kr. se vláda Ptolemaiovců rozšířila z Egypta do Asie, a to až k Libanónskému pohoří a fénickému pobřeží, včetně Judska a Samařska. Vítězství Seleukovců u Panionu nedaleko pramenů Jordánu r. 198 př. Kr. znamenalo, že Judsko a Samařsko už nebudou odevzdávat tribut Alexandrii, nýbrž Antiochii. Porážka, kterou r. 190 př. Kr. utrpěl seleukovský král Antiochos III. od Římanů u Magnésie, a těžké reparace, jež pak musel platit, představovaly pro jeho poddané, včetně Židů, obrovské zvýšení daní. Když se jeho syn Antiochos IV. pokusil napravit situaci tím, že se pokusil ovládnout Egypt (ve dvou taženích r. 169 a 168 př. Kr.), Římané ho přinutili od těchto ambicí upustit. Judsko, ležící na JZ hranici jeho království, se nyní stalo strategicky důležitou oblastí a Antiochos cítil, že existují vážné důvody pro to, aby pochyboval o věrnosti svých židovských poddaných. Na doporučení nemoudrých rádců se rozhodl zrušit jejich národnostní a náboženskou odlišnost a vrcholem jeho politiky bylo, když v prosinci r. 167 př. Kr. zavedl do jeruzalémského chrámu pohanský kult – uctívání Dia Olympského (Židé toto jméno změnili na „ohavnost zpustošení“). V samařském chrámu na hoře Gerizim se měl zase uctívat Zeus Xenios.

Mnozí zbožní Židé se tehdy raději stali mučedníky, než aby se zřekli svého náboženství. Jiní proti svému pánu pozvedli zbraně, mezi nimi i členové kněžské rodiny Hasmonejců, v jejichž čele stáli Matitjáš Modeinský a jeho pět synů. Nejvýznamnější z nich, Juda Makabejský, byl rozený vůdce a vynikal v partyzánské válce. Počáteční úspěchy v boji proti královským vojskům soustředily pod Judovým vedením mnoho jeho krajanů, včetně velkého množství *h^asídim* (*CHASIDÉ), zbožných Izraelců, kteří si uvědomovali, že pasivní odpor tváří v tvář nynější hrozbě jejich národní a náboženské existenci nestačí. Král proti nim poslal větší vojenské jednotky, ale i ty byly díky neočekávané taktice Judy a jeho mužů na hlavu poraženy.

Král pochopil, že jeho politika selhala, a vyzval Judu, aby do Antiochie poslal vyslance, s nimiž by sjednal podmínky míru. Antiochos měl vojenské plány na



Izrael v intertestamentárním období.

znovuzískání bývalých území ve V části svého království, která se odtrhla, a proto mu nesmírně záleželo a tom, aby dosáhl smíru na egyptské hranici království. Základní židovskou podmínkou bylo přirozené úplné zrušení zákazu vlastního způsobu náboženského života a Antiochos na ni přistoupil. Židé získali svobodu provozovat náboženství svých předků. Hned nato chrám očistili od modlářského kultu a znovu zasvětili Hospodinu. Posvěcení chrámu na konci r. 164 př. Kr. (což se od té doby připomínalo při svátku chanuka; sr. J. 10,22) ještě neznamenal nastolení míru, ale samo o sobě mohlo být přijímáno jako *fait accompli*.

Brzy se však ukázalo, že Judovi ani jeho bratrům a následovníkům znovuzískání náboženské svobody nestačí. Když silou zbraní dosáhli tohoto úspěchu, pokračovali v boji s cílem vydobýt si politickou nezávislost. Po posvěcení chrámu se pustili do opevňování chrámové hory naproti pevnosti Akra (*JERUZALÉM, IV), v níž se držela královská jednotka. Juda vyslal ozbrojené skupiny do Galileje, Zajordání a dalších oblastí, kde existovaly izolované židovské komunity, a přivedl je zpět do bezpečí těch částí Judska, které ovládalo jeho vojsko.

Takové aktivity nemohla seleukovská vláda přehlédnout, a tak proti Judovi vyslala další vojska. Na jaře r. 160 př. Kr. Juda padl v bitvě a celá jeho věc se na čas zdála být ztracená. Události však přály jeho nástupcům. Po smrti Antiocha IV. r. 164 př. Kr. následovalo v seleukovské říši dlouhé, občas přerušované období občanské války mezi různými uchazeči o trůn a jejich přívrženci. Judův bratr Jónatan, který nastoupil na jeho místo vůdce povstalecké strany, zůstal až do příhodné doby v ústraní a pak diplomatickým jednáním dosáhl rychlých a ohromujících úspěchů. R. 152 př. Kr. mu Alexander Balas, jenž se o seleukovský trůn ucházel na základě toho, že byl synem Antiocha IV. (zřítodnotit oprávněnost tohoto nároku je obtížné), povolil udržovat v Judsku vlastní vojsko a uznal jej za velekněze Židů, když mu výměnou za to Jónatan přislíbil podporu.

Antiochos IV. začal vměšováním do židovských náboženských záležitostí, což nakonec vyvolalo hasmonejské povstání, neboť svévolně sesazoval a jmenoval židovské velekněze, a tak porušoval dávné obyčeje. Nyní Hasmonejec přijal úřad velekněze z rukou muže, jenž si osoboval právo udělovat jej na základě vlastního tvrzení, že je synem a následníkem Antiocha IV. Takto skončily vysoké ideály, s nimiž celý boj začal!

Zbožné skupiny, které Hasmonejcům pomáhaly v době, kdy se zdálo, že jen jejich prostřednictvím mohou získat náboženskou svobodu, byly s dosažením tohoto cíle spokojeny a vůči dalším hasmonejským dynastickým ambicím zaujímaly stále kritičtější postoj. Nic je však nerozladilo tak jako skutečnost, že Hasmonejci přijali velekněžství. Někteří z nich odmítli uznávat za právoplatné jiné velekněžství než sádokovské a vyhlíželi den, kdy Sádokovi synové budou znovu sloužit v očištěném chrámu (*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE). Jedné větvi rodu Sádokoviců bylo dovoleno založit židovský chrám v Leontopolu v Egyptě a působit ve velekněžském úřadu tam. Nicméně chrám mimo izraelskou zemi nemohli *h^asídím*, kteří brali Zákon se vši vážností, tolerovat.

Když r. 143 př. Kr. Jónatana obelstl a zabil jeden z konkurenčních uchazečů o seleukovské království, ujal se vedení jeho bratr Šimeón. Za něho Židé dosáhli úplné nezávislosti na základě výnosu seleukovského

krále Démétria II. z května r. 142 př. Kr., podle něhož byli zproštěni povinnosti platit tribut. Na tento diplomatický úspěch Šimeón navázal tím, že dobyl pevnost Gazara (Gezer) a tvrz v Jeruzalémě – poslední zbytky seleukovské nadvlády v Judsku. Démétrios zahájil tažení proti Parthům, takže proti Šimeónovi nemohl zasáhnout, i kdyby byl chtěl. Za svobodu a mír, které Šimeón zajistil, se mu od ostatních věděných Židů dostalo mimořádných poct. Na šedesivém setkání Židů v září r. 140 př. Kr. účastníci zvěřili Šimeónovy úspěchy i vlastenecké zásluhy jeho bratrů a usnesli se, že bude jmenován etnarchou či vládcem národa, vrchním velitelem vojska a dědičným veleknězem. Tento trojí úřad pak odkázal svým potomkům a následníkům.

R. 134 př. Kr. Šimeóna v Jerichu zabil jeho zeť, Abúbův syn Ptolemaios, který doufal, že v Judsku uchvátí veškerou moc. Vrahův plán však zmařil Jóchanan Hyrkános, jenž uhájl své postavení otcova nástupce.

Seleukovskému králi Antiochovi VII., který se v pozdějších letech Šimeónovy vlády snažil prosadit svou autoritu nad Judskem, se podařilo uvalit na Jóchanana Hyrkána v prvních letech jeho vlády tribut. Avšak smrt Antiocha VII. v bitvě s Parthy r. 128 př. Kr. znamenala definitivní konec seleukovského panství nad Judskem.

VII. Hasmonejská dynastie

V 7. roce vlády Jóchanana Hyrkána, 40 let poté, co Antiochos IV. zrušil staré zřízení autonomního chrámového státu v rámci říše, byl ustanoven nezávislý judský stát. Oddanost *h^asídím*, Judovy vojenské schopnosti a Šimeónova státnická prozíravost spolu s rostoucí nejednotností a slabostí seleukovské vlády přinesly Židům víc (soudě z vnějšího pohledu), než působením Antiocha IV. ztratili. Není tedy divu, že první roky nezávislosti za vlády Jóchanana Hyrkána pozdější generace hodnotily jako určitý „zlatý věk“.

Právě v době Jóchanana Hyrkána došlo k definitivní roztržce mezi většinou *h^asídím* a rodem Hasmonejců. Jóchanana urážely jejich námitky, že zastává velekněžský úřad, a proto se s nimi rozešel. Od této chvíle se v dějinách vyskytují jako strana *farizeů, i když není jisté, zda jejich jméno (hebr. *p^arúšim* = oddělení) skutečně odráží fakt, že opustili své dřívější spojení s Hasmonejci, jak se často předpokládá. V opozici vůči režimu setrvali 50 let. Náboženští vůdci, kteří státní zřízení podporovali a obsadili národní radu, vystoupili přibližně ve stejné době pod názvem *sadeuceové.

Jóchanan Hyrkános těžil z postupného slábnutí seleukovského království a rozšiřoval svou vlastní moc. Jedním z jeho prvních činů po ustavení židovské nezávislosti byl vpád na samaršské území. Oblehli Samař, které rok odolávalo, ale pak je dobyl a zničil. Zmocnil se také Šekemu a rozbořil samaršskou svatyni na hoře Gerizim. Samařané žádali o pomoc seleukovského krále, ale Římané ho varovali, aby nezasahoval. Hasmonejci si hned na počátku svých výbojů zajistili spojení s Římany a Jóchanan tuto smlouvu obnovil.

Na J svého království Jóchanan bojoval proti Idumejcům, porazil je a donutil přijmout židovské náboženství včetně obřizky. Podmanil si řecká města v Zajordání a vtrhl do Galileje.

Na Hyrkánovo působení v Galileji navázal jeho syn a následník Aristobulos I. (104–103 př. Kr.), který podrobené Galilejce donutil akceptovat judaismus, tak

jako to jeho otec učinil s Idumejci.

Podle Josepha přijal Aristobólos titul „král“ namísto hodnosti „etnarcha“, s nímž se spokojil jeho dědeček a (pokud víme) také jeho otec, a na znamení svého královského postavení nosil členku. Nepochybně doufal, že tímto způsobem získá mezi svými pohanskými sousedy větší prestiž, i když jeho mince ho – jazykem přijatelnějším pro židovské poddané – označují jako „Judu velekněze“.

Aristobólos zemřel (snad na tuberkulózu) po ročním období vlády a na trůn usedl jeho bratr Alexander Jannaeus (103–76 př. Kr.), který se oženil s vdovou po něm, Salome Alexandrou. Méně vhodného velekněze než Jannaea si lze jen stěží představit. Při významných příležitostech sice vykonával obřady z titulu svého posvátného úřadu, ale tak, že úmyslně urážel city mnoha svých hluboce věřících a zbožných poddaných (zejména farizeů). Dominantní ambicí jeho vlády však byly vojenské výboje. Tato politika mu přinesla mnohé nezdary, ale ke konci svého panování ovládl prakticky veškeré území, jež Izraeli patřilo v nejslavnějších dnech jeho historie – za cenu ničení a poskozování všeho, co mělo v duchovním dědictví izraelského lidu nějakou cenu.

Cílem jeho útoků byla zvláště řecká města na pobřeží Středomořího moře. Jedno po druhém obléhal a dobýval, přičemž svým bezohledným vandalstvím ukazoval, jak málo mu jde o pravé hodnoty helénistické civilizace. Ve způsobu svého života se řídil příkladem primitivnějších helénistických knížat z Asie. Odpor vůči němu dosáhl u mnoha jeho židovských poddaných takového stupně, že když r. 94 př. Kr. utrpěl v Zajordání od nabatejského vojska drtivou porážku, povstali proti němu a dokonce si zajistili pomoc u seleukovského krále Démétria III. Požadavek, aby seleukovský král zasáhl proti členovi rodu Hasmonejců, však nesmírně urazil vlastenecké citění ostatních Jannaevých poddaných z řad Židů. Přestože ani oni neměli svého krále v lásce, dobrovolně mu nabídli podporu a umožnili mu vzpouru potlačit a obrátit seleukovská vojska na útek. Na krutost jeho pomsty vůči vůdcům povstání (mezi nimiž zjevně byli někteří přední farizeové) se dlouho s hrůzou vzpomínalo.

Jannaeus předal království své manželce Alexandře Salome, která panovala 9 let, přičemž velekněžský úřad svěřila svému staršímu synu Hyrkánovi II. Narozdíl od svých předchůdců se sprátila s farizeji a za své vlády věnovala pozornost jejich radám.

Po její smrti r. 67 př. Kr. následovala občanská válka mezi stoupenci jejich dvou synů, Hyrkána II. a Aristobúla II., kteří se ucházeli o vládu v Judsku. Aristobólos byl typický hasmonejský princ – citíždostivý a agresivní; Hyrkános byl v podstatě bezvýznamný, ale ti, kdo ve vlastním zájmu podporovali jeho nároky (zejména Idumejec Antipater, silná osobnost a vládce Idumeje za Jannaea), jim mohli snadno manipulovat.

Občanskou válku mezi dvěma bratry a jejich přívrženci ukončili r. 63 př. Kr. Římané, a to za okolností, jež znamenaly konec krátké nezávislosti Judska za Hasmonejců.

VIII. Římská nadvláda

R. 66 př. Kr. vyslal senát a římský lid svého nejlepšeho vojevůdce Pompeia, aby úspěšně ukončil vleklou válku, kterou po 20 let (s občasným přerušením) vedl Řím s pontským králem Mithridatem, jenž v Z. Asii vytvořil svou vlastní říši ze zemí upadajícího seleukovského království a sousedních států. Porazil Mit-

hridata (který uprchl na Krym a tam spáchal sebevraždu) Pompeiovi netrvalo dlouho, ale poté před ním vyvstala nutnost nově uspořádat politický život Z. Asie. R. 64 př. Kr. anektoval Sýrii jako provincii Říma a různé strany v židovském státu ho zvaly, aby zasáhl i do jeho záležitostí a ukončil občanskou válku mezi Jannaevými syny.

Díky Antipaterovu rychlému zhodnocení situace projevil strana nakloněná Hyrkánovi ochotu spolupracovat s Římem a na jaře r. 63 př. Kr. Jeruzalém otevřel Pompeiovi své brány. Pouze chrám, který měli v držení Aristobúlovi stoupenci, díky uvěnění tři měsíce odolával, než se ho Pompeiovo vojsko zmocnilo.

Judsko se nyní stalo poddaným Říma. Přišlo o všechna řecká města, jež dobyli a zabrali hasmonejští králové. Také Samařané byli vysvobozeni z židovské nadvlády. Římané potvrdili jako velekněze a vůdce národa Hyrkána, musel se však spokojit s titulem „etnarcha“, protože Řím jej odmítl uznávat jako krále. Antipater ho podporoval i nadále, rozhodnut využít nového obratu situace ve svůj prospěch, který se (což musíme připustit) z velké části kryl s prospěchem Judska.

Aristobólos a jeho rod se čas od času snažil podnitit protirímské povstání, aby si moc v Judsku zajistili pro sebe. Tyto pokusy se však po mnoho let zdály být předčasně. Jednotliví římscí vládci drželi Judsko a Sýrii pevně ve svých rukou, protože tyto provincie nyní ležely na V hranicích římské říše, za nimiž se rozkládala konkurenční říše parthská. Strategická důležitost této oblasti je patrná z počtu významných postav římských dějin, které v těchto letech hrály roli v historii Judska – Pompeius, jenž je připojil k říši; Crassus, který jako vládce Sýrie v letech 54–53 př. Kr. vypeleňoval jeruzalémský chrám a mnoho dalších chrámů v Sýrii, když shromažďoval prostředky na válku proti Parthům; ů ho však r. 53 př. Kr. u Karh porazili a zabili; Julius Caesar, jenž se po porážce Pompeia r. 48 př. Kr. u Farsalu stal pánem římského světa; Cassius, vůdce Caesarových vrahů, který jako syrský prokonzul od r. 44 př. Kr. Judsko finančně utiskoval; Antonius, jenž spolu s Octavianem porazili r. 42 př. Kr. u Filip Caesarovy vrahy i jejich přívržence a ovládli V provincie říše; Octavianus, který r. 31 př. Kr. porazil u Aktia Antonia a Kleopatru a poté se sám ujal vlády nad římským světem jako císař Augustus. Ať docházelo v římských válkách (občanských či jiných) k jakýmkoli zvratům, politika Antipatera a jeho rodu zůstávala stále stejná: vždy podporovali hlavního představitele moci v dané době, bez ohledu na osobu či její stranickou příslušnost v římském státě. Zejména Julius Caesar měl důvod k vděčnosti za Antipaterovu podporu, když byl v zimě 48–47 př. Kr. obležen v Alexandrii, a udělil Antipaterovi i ostatním Židům zvláštní výsady.

Římané projevilí svou důvěru Antipaterovu rodu r. 40 př. Kr., kdy Parthové napadli Sýrii i Palestinu a umožnili Antigonovi, poslednímu žijícímu synovi Aristobúla II., získat zpět hasmonejský trůn a panovat jako král a velekněz Židů. Hyrkános II. byl zmrazen, a tak jednou provždy připraven o možnost stát se veleknězem. Antipater již nežil, ale došlo k pokusu zajmout a zlikvidovat jeho rodinu. Jednoho syna, Fasaela, chytli a zabili, ale Herodes, nejschopnější z Antipaterových synů, unikl do Říma, kde ho na návrh Antonia a Octaviana senát jmenoval králem Židů. Dostal za úkol získat Judsko zpět z rukou Antiona (jehož římský správce Sýrie nechal po vyhánění par-

thských vetřelců u moci) a spravovat království v zájmu Římanů jako jejich „přítel a spojenec“. Své nelehké poslání úspěšně splnil r. 37 př. Kr., když po tříměsíčním obléhání dobyl Jeruzalém, což ovšem vyvolalo trpkou nevoli jeho nových poddaných, kterou nemohl odstranit ani sebevětším úsilím. Antigona poslali v okovech k Antoniovovi, který nařídil jeho popravu. Herodes se snažil legalizovat své postavení v očích Židů sňatkem s hasmonejskou princeznou Mariamne, ale tento krok ho starostí nezabavil, spíše naopak.

Herodovo postavení bylo v prvních šesti letech jeho vlády vratké. Za ním sice stál jeho přítel a ochránce Antonius, ale Kleopatra chtěla po vzoru svých ptolemaiovských předků začlenit Judsko do svého království, a snažila se tudíž využít své převahy nad Antoniem. Když Augustus r. 31 př. Kr. svrhl Antonia a Kleopatru a potvrdil Heroda ve funkci, navenek to Herodovi přineslo určitou úlevu, ale pokoje v domácích záležitostech nedosáhl ani v rodinném kruhu, ani ve vztazích s židovským národem. Přesto spravoval Judsko pevnou rukou a zájmem Říma sloužil lépe, než by to dokázal římský panovník. (O dalších podrobnostech jeho vlády viz *HERODES, 1.)

Když Herodes r. 4 př. Kr. zemřel, království bylo rozděleno mezi jeho tři pozůstalé syny. Archelaos spravoval do r. 6 po Kr. jako etarcha Judsko a Samařsko, Antipas vládl do r. 39 po Kr. v Galileji a Pereji jako tetrarcha a Filip obdržel jako tetrarchii území na V a SV od Galilejského moře, které jeho otec v zájmu císaře pacifikoval, a panoval tam až do své smrti r. 34 po Kr. (*HERODES, 2, 3; *FILIP, 2)

Antipas po otci zdědil politickou prozřivost a pokračoval v nevděčném úkolu prosazování římských zájmů v tetrarchii a okolních oblastech. Archelaos však zdědil pouze otcovu krutost, aniž by měl něco z jeho génia, a brzy přivedl své poddané do situace, kdy poslali k římskému císaři petici s prosbou, aby ho odstranil a zabránil tak vypuknutí povstání. Císař skutečně Archelaa sesadil a poslal do vyhnanství a jeho etnarchii nově uspořádal jako římskou provincii třetí třídy. Aby se dala určit výše ročního příspěvku do císařské pokladny, provedl *Quirinius, místodržitel v Sýrii, v Judsku a Samařsku sčítání lidu, což vyvolalo povstání *Judy Galilejského. Přestože byla tato vzpoura potlačena, její ideály přetrvaly ve straně *zélótů, kteří zastávali názor, že jakékoli placení tributů císaři či jinému pohanskému panovníkovi představuje zradu vůči Bohu Izraele.

Po sčítání lidu dostala Judea (jak se nazývala provincie Judska a Samařska) za vládců prefekta. Jmenoval jej císař a podléhal místodržitelům v Sýrii. První římské prefekty měli výsadní právo jmenovat velekněze Izraele, což od konce hasmonejské dynastie uplatňovali Herodes a po něm Archelaos. Prefekty tento posvátný úřad prodávali tomu, kdo za něj nabídl nejvíce, a tak pozbyval na vážnosti. Velekněz z titulu své funkce předsedal *Sanhedrinu, radě, která spravovala vnitřní záležitosti národa.

Z prvních prefektů dobře známe pouze Pontia *Piláta, o jehož tvrdší a krutější povaze čteme na stránkách Josephových a Filónových spisů – nemluvě o roli, kterou hraje v NZ vyprávění. Kvůli lepšímu zásobování Jeruzaléma a chrámů vodou vybudoval nový vodovod, což považujeme za příklad materiálního přínosu ze strany římské vlády. Vyžadoval však, aby se náklady na toto dílo hradily z posvátného chrámového pokladu, což svědčí o jeho opovrhování ná-

boženskými skupulemi Židů, a ilustruje bezohlednost představitelů římské nadvlády vůči místnímu ctění, která z velké části vyvolala povstání r. 66 po Kr.

V letech 41–44 se Judea nakrátko těšila vítané úlevě od správy římských prefektů. Herodes Agrippa I., vnuk Heroda Velikého a Mariamne, jemuž dal císař Gaius r. 37 po Kr. jako království bývalou Filipovu tetrarchii (po sesazení a vyhnání Antipy ji r. 39 po Kr. zvětšil připojením Galileje a Pereje), totiž r. 41 po Kr. získal od císaře Claudia pro své království i Judsko a Samařsko (*HERODES, 4). Kvůli svému původu z rodu Hasmonejců (přes Mariamne) byl mezi svými židovskými poddanými oblíben. Avšak jeho náhlá smrt r. 44 po Kr. ve věku 54 let znamenala, že se provincie Judea (zahnující nyní také Galileu a Samařsko) vrátila pod správu římských vládců, nazývaných nyní prokurátory, protože Agrippův syn Agrippa Mladší (*HERODES, 5) ještě nedosáhl věku, aby mohl převzít královskou zodpovědnost svého otce. Řím však přece jen vyšel vstříc židovskému ctění v tom směru, že se výsadní právo jmenovat velekněze, které Agrippa zdědil po prefektech, nevrátilo k prokurátorům, ale dostal je nejdříve jeho bratr Herodes Chalkijský a po jeho smrti r. 48 po Kr. Agrippa Mladší.

IX. Konec druhého židovského státu

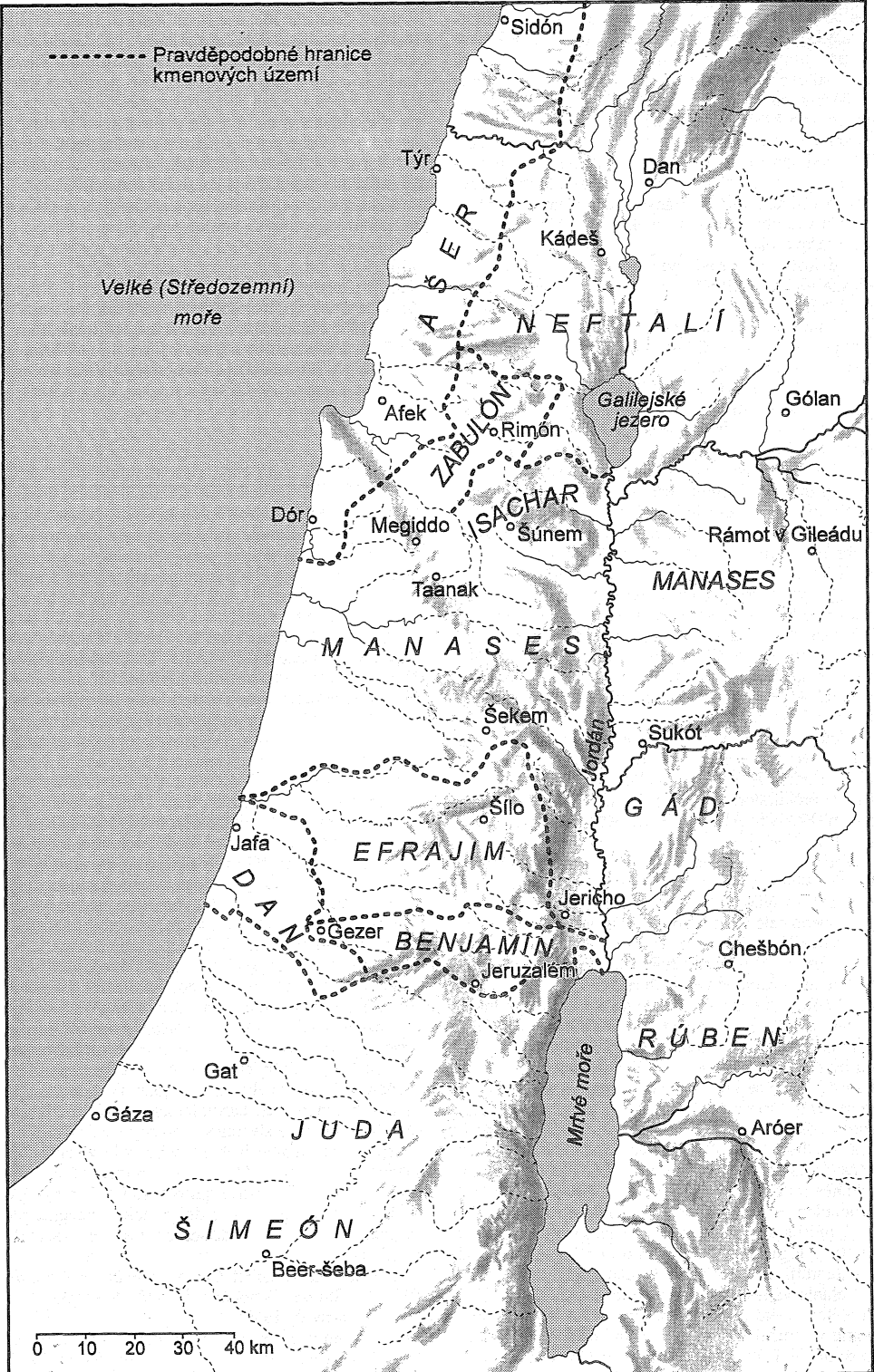
Zhruba během 20 let, které následovaly po smrti Heroda Agrippy I., se problémy v Judeji znásobily. Znovunastolení prokurátorů po krátkém období vlády judského krále vyvolalo všeobecný odpor a prokurátoři sami dělali jen málo pro to, aby se postoje židovských poddaných vůči nim změnily. Došlo k řadě povstání, která podnítili pseudomesiášové, jako byl *Theudas, jehož zlikvidovala jízdní jednotka prokurátora Faduse (44–46 po Kr.), či zélótsí předáci, např. Jakub a Šimeón (dva synové Judy Galilejského), které nechal ukřižovat další prokurátor Tiberius Julius Alexander (46–48 po Kr.). Fakt, že Alexander byl odrodilý Žid, potomek významné židovské rodiny, nijak nepřispěl k tomu, aby získal přízeň u Židů v Judeji.

Za prokurátora Fada a Alexandra zasáhl Judsko hladomor, o němž se píše ve Sk 11,28. Josephus zaznamenal návštěvu Heleny, královny Adiabeny, v od Tigridu, která v té době nakoupila v Egyptě obilí a na Kypru fíky, aby vyhladovělému judskému lidu ulevila. Členové královské rodiny z Adiabeny byli tehdy nejvýznamnějšími židovskými proselyty. Někteří z nich dokonce bojovali na straně Židů ve válce proti Římu, která vypukla r. 66 po Kr.

Za prokurátora *Félixě nespokojenost v Judsku ještě vzrostla. Tento muž se s nebyvalou energií pustil do očišťování provincie od povstaleckých skupin. Jeho tvrdá opatření sice měla dočasný úspěch, ale zároveň ztratil sympatie velkého počtu obyvatel, v jejichž očích povstalcí nebyli zločinci, nýbrž vlastenci.

Poslední roky Félixova prokurátorství provázely bouřlivé nepokoje mezi pohanskými a židovskými obyvateli Caesareje, které vyvolal spor o občanské výsady. Félix poslal představitele obou stran do Říma, aby o jejich záležitosti rozhodl císař, nicméně sám byl odvolán a na jeho místo nastoupil Festus (59 po Kr.). Císař se v caesarejském sporu přiklonil na stranu pohánů a židovský odpor vůči tomuto rozhodnutí, násobně tím, že pohané svého vítězství zneužívali, vyvrcholil výbuchem povstání r. 66 po Kr.

*Festus byl relativně spravedlivý a mírný vládce, ale r. 62 po Kr. zemřel a jeho dva nástupci, Albinus a Florus, svým neustálým urážením židovského ná-



Izraelské kmeny.

rodního a náboženského citění nahrávali protiřímským extremistům. Číše přetekla v okamžiku, kdy se Florus dopustil svatokrádeže a zabavil 17 talentů z chrámového pokladu. Vyvolal tím bouři, která byla potlačena za značného krveprolití. Umírněné složky národa, jimž napomáhal Agrippa Mladší, doporučovaly zdrženlivost, avšak lidé neměli chuť jim naslouchat. Přerušili spojení mezi pevností Antonia a chrámovými nádvořemi a velitel chrámové stráže, který byl zároveň vůdcem válčící strany v Jeruzalémě, formálně odmítl autoritu Říma tím, že ukončil každodenní oběti za císařovo blaho.

Události se Florovi vymkly z rukou a ani zásah Cestia Galla, vládce Sýrie, s vojskem silnějším, než jaké měl k dispozici Florus, nepřinesl žádoucí výsledky. Gallus se musel stáhnout a jeho armáda při svém ústupu průsmykem Bét-chorón utrpěla těžké ztráty (listopad r. 66 po Kr.).

Tento úspěch, jak událost hodnotili povstalci, naplnil Židy falešným optimismem. Politika extremistů se zdála být ospravedlněná: Řím před nimi nemůže obstát. Celá Palestina vstoupila do válečného stavu.

Avšak Vespasianus, jenž měl povstání zdolat, ke svému úkolu přistoupil metodicky. Nejprve r. 67 potlačil vzpouru v Galileji. Někteří vůdci galilejského povstání však uprchli do Jeruzaléma a jejich příchod vyhroutil vnitřní spor, který městem oťřásl v posledních letech a měsících. V létě r. 68 se Vespasianus v čele svých vojsk blížil k Jeruzalému, když dostal zprávu o Neronově sesazení a smrti v Římě. Následná občanská válka v srdci říše naplnila obránce Jeruzaléma novou nadějí. Z jejich hlediska to vypadalo, že Řím a celé impérium stojí na pokraji rozpadu, a svítala naděje, že na jeho troskách se brzy vytvoří Daniellova 5. monarchie.

Událostem v Římě Vespasianus přihlížel z Caesareje. 1. července 69 po Kr. ho mistodržitel v Egyptě (týž odrodilý Žid Alexander, který dříve zastával funkci prokurátora v Judeji) prohlásil v Alexandrii císařem. Příkladu Alexandrie vzápětí následovali Caesarea, Antiochie a také legie ve většině V provincii. Vespasianus se vrátil do Říma, aby obsadil uprázdněný císařský trůn, a potlačení vzpoury v Judsku přenechal svému synu Titovi. Na konci r. 69 po Kr. již bylo podrobeno celé území kromě Jeruzaléma a tří pevností u Mrtvého moře.

Na jaře r. 70 po Kr. Titus oblehl Jeruzalém. V půli května měli Římané ve svých rukou už polovinu města, ale obránci odmítli kapitulovat a přijmout podmínky smrti. 24. července padla pevnost Antonia. 12 dní nato ustalo v chrámu každodenní obětování a 29. srpna byla samotná svatyně zapálena a zničena. O čtyři týdny později se Titus zmocnil celého města a srovnal je se zemí, kromě části Z hradby s třemi věžemi Herodova paláce, kde se usídlila římská posádka. Posledním střediskem revolty byla téměř nedobytná pevnost Masada na JZ od Mrtvého moře, kde zélótské vojsko odolávalo až do jara r. 74 po Kr. a pak dalo přednost hromadné sebevraždě, než aby padlo do zajetí.

Z Judska se pak stala provincie, kterou spravoval císařský legát, podřízený přímo císaři. Na rozdíl od prokurátorů zastávali císařští legáti v Judeji také funkci velitele vojska. Bývalá chrámová daň, kterou Židé po celém světě přispívali na udržování Hospodinova domu v Jeruzalémě, se vymáhala i nadále, ale posílala se do Jupiterova chrámu na Kapitulu v Římě.

Se zánikem chrámové hierarchie a Sanhedrinu přešla hlavní interní autorita na nový Sanhedrin rabínů,

v jehož čele stál Jóchanan ben Zakkai, učitel z Hil-lelovy školy. Tato náboženská rada vykonávala svou vládu prostřednictvím synagog a náboženská kodifikovat tradiční souhrn ústních zákonů, což postupem času vedlo koncem 2. stol. po Kr. k sepsání mišny. Zejména díky Jóchananovi ben Zakkaiovi, jeho spolupracovníkům a nástupcům se národní a náboženská identita Izraele udržela i po pádu chrámu a druhého židovského státu r. 70 (*TALMUD A MIDRAŠ).

Viz též *JUDA; *ARCHEOLOGIE; *OBĚT; *ZÁKON atd. a hesla o jednotlivých kráľích a místech.

BIBLIOGRAFIE. M. Noth, *The History of Israel*², 1960; J. Bright, *A History of Israel*², 1972; E. L. Ehrlich, *A Concise History of Israel*, 1962; F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*², 1965; idem, *The Early History of Israel*, 2 sv., 1977; S. Herrmann, *A History of Israel in OT Times*, 1975; J. H. Hayes a J. M. Miller (ed.), *Israelite and Judean History*, 1977. F.F.B.

IZRAEL BOŽÍ Výrok apoštola Pavla, že „ne všichni, kteří jsou z Izraele, jsou Izrael“ (Ř 9,6), souhlasí s tvrzením proroků, že pravý Boží lid, ti, kdo jsou hodni jména Izrael, představují jen relativně malý „pozůstatek“ věrných duší v rámci izraelského národa. V NZ se tato představa objevuje v kázání Jana Křtitele, který trvá na tom, že původ z Abrahama je sám o sobě bezcenný (Mt 3,9 = L 3,8). Skutečnost, že Ježíš kolem sebe shromáždil učedníky, aby utvořili „malé stádečko“, které obdrží království (L 12,32; sr. Da 7,22,27), na něho poukazuje jako na zakladatele nového Izraele. Výslovně označil dvanáct apoštolů za soudce „dvanácti pokolení Izraele“ v budoucím věku (Mt 19,28; L 22,30). „Malé stádečko“ se mělo zvětšit příchodem „jiných ovcí“, jež k židovskému stádu nikdy nepatřily (J 10,16).

O tom, zda výraz „Izrael Boží“, který se vyskytuje v NZ pouze 1x (Ga 6,16), označuje pouze věřící Židy, nebo věřící Židy i pohany, se diskutuje; druhá možnost je pravděpodobnější, zejména budeme-li jej považovat za přístavek k „všem, kdo se budou řídit tímto pravidlem“. Celý NZ chápe společenství křesťanů, bez ohledu na jejich přirozený původ, jako nový Izrael. Oni představují „dvanáct pokolení v diaspoře“ (Jk 1,1), „cizince v diaspoře“ (1 Pt 1,1) a o něco dále jsou označováni (jazykem vypůjčeným ze SZ popisu Izraele) jako „rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid náležející Bohu“ (1 Pt 2,9).

Jádro tohoto nového Izraele je však židovské (Ř 11,18). Zatímco větší částí „Izraele podle těla“ brání částečná a dočasná slepota v tom, aby v Ježíši poznali naději svých předků, blíží se doba, kdy z jejich očí spadne závoj (2 K 3,16) a budou vírou znovu ustanoveni za členy milovaného společenství. Jejich nynější odcizení potrvá „jen do té doby, pokud nevejde plný počet pohanů. Pak bude spasen všechen Izrael“ (Ř 11,25nn).

BIBLIOGRAFIE. L. Gillet, *Communion in the Messiah*, 1942; M. Simon, *Verus Israel*, 1948; A. Oepke, *Das Neue Gottesvolk*, 1950; R. Campbell, *Israel and the New Covenant*, 1954; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 1959; idem, *Christ and Israel*, 1967; P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 1970. F.F.B.

IZRAELSKÉ KMENY Do Kenaanu vešlo 12 izraelských kmenů, přičemž každý z nich obdržel dědičný podíl (sr. Joz 13,1nn). Těchto 12 kmenů vzešlo z dvanácti Jákobových synů, kteří se shromáždili kolem svého otce, aby vyslechli procvotví týkající se jejich budoucnosti (Gn 49).

Podle několika moderních teorií nelze souhlasit s biblickým pohledem na původ těchto kmenů. Písmo říká, že celý národ pobýval v Egyptě, kdežto některé z těchto teorií tvrdí, že tam nebyly všechny kmeny. Vycházejí z myšlenky, že mezi Lejínými a Ráchelínými syny došlo k rozdělení, a proto se kmeny Lejíných synů usadily v obdělávané zemi dříve než kmeny z Ráchelíných potomků. Existuje názor, že utváření Jahveho přinesly do země Josefovny kmeny a potom jej přejaly kmeny Lejíných potomků. V utváření Jahveho pak vznikla náboženská konfederace či amfiktonie, podobná amfiktonii starofeckých států. Kmeny tedy spojovalo uctívání Jahveho.

Podle vyprávění Pentateuchu (Nu 32,33–42; 34,1–35,8) však kmeny rozdělil už Mojžíš: jedny měly sídlit na V břehu Jordánu, jiné na Z. Východní území byla přidělena kmenu Rúbenovců, Gádovců a polovinně kmene Manasesovců. Poslední z nich se měl usadit na území J od Galilejského jezera včetně Jairových vesnic, Aštarótu a Edeř. Gádovcům připadlo území na J od Manasesa, a to až k S okraji Mrtvého moře, a J patřil Rúbenovcům, jejichž území sahalo až k Aróeru a Armónu.

Zbývající kmeny se usadily ve vlastním Kenaanu, na Z od Jordánu. Jejich dědičný podíl určil los; pouze kmen Lévi dědičný podíl nedostal. Později se kmeny rozdělily na S a J; S zastupovali Efrajimovci a J Judovci. Severní království se pak začalo označovat jako Izrael.

J území přidělil los Šimeónovi, který zřejmě obýval Negeb. Nad ním se rozkládal podíl Judy s judskou pahorkatinou, jenž na S zahrnoval Bětlém a dosahoval téměř až k Jeruzalému. Nad východnější částí Judy až k Jordánu se táhlo území Benjamínovců, které směrem na S měřilo pouze několik kilometrů a na Z sahalo pouze k okraji hornaté části země. Na Z od něj dostali svůj podíl Danovci.

Nad územím Danovců a Benjamínovců se nacházela oblast přidělená Efrajimovcům, jež na S vybíhala k Šekemu. Na ni navazovalo rozlehlé teritorium poloviny kmene Manasesovců, které zahrnovalo oblast mezi Středozemním mořem a řekou Jordán a na S hraničilo s Megiddem. Nad Manasesovci se usadili Isacharovci a Zabulónovci a při pobřeží na S od hory Kamel sídlili Ašerovci.

Postupem času rostl význam kmene Judy, takže zahrnul území Benjamínovců a jeho hlavním městem byl Jeruzalém. Na S se hranice mezi kmeny setřely a S království jako takové se stalo protivníkem Judska. Nejdříve byly do zajetí odvedeny S kmeny, kmen Zabulónovců a Neftaliovců, později r. 722 př. Kr. padlo Samař. Národ přestal existovat r. 587 př. Kr., kdy Nebúkadnesar dobyl Jeruzalém. Rozdělení na kmeny stále více ztrácelo na významu a po babylónském zajetí prakticky přestalo existovat.

BIBLIOGRAFIE. J. Bright, *History of Israel*², 1972, str. 130–175; M. Noth, *The History of Israel*², 1960, str. 53–138; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, 1971.

E.J.Y.

JAAR (hebr. *ja'ar* = les). Ve SZ obvykle znamená „les“, ale může jít i o vlastní jméno (Ž 132,6) – básnickou zkrácenou podobu jména *Kirjat-jearím („Město lesů“). V tomto žalmu se poukazuje na přenesení Hospodinovy schrány do Jeruzaléma z Kirjat-jearímu, kde zůstala minimálně 20 let poté, co ji Pe-lištejci vrátili (1 S 7,1n; 1 Pa 13,5). Někteří tvrdí, že i zde (stejně jako na jiných místech) toto slovo znamená „les“, a vztahují ho k přísaze v předchozích verších.

M.A.M.

JAAZANJÁŠ (hebr. *ja'azanjah*[u] = Jahve slyší).

1. Judský velitel vojska, syn Maakařanův, který v Mispě pomáhal Gedaljšovi (2 Kr 25,23; Jr 40,8). Jezanjš (Jr 40,8) může být Azarjšův bratr (Jr 43,2, LXX). Tomuto muži lze připsat i pečeti dlo nalezené v Mispě (Tell en-Nasbe) s nápisem „Jaazanjš, služebník krále“. Nesmíme však zapomenout, že jméno bylo běžné a vyskytuje se i na střepech z Lakiše (1x) a Aradu (39x).

2. Syn Jeremjáše, vůdce Rekábejců (Jr 35,3).

3. Syn Šafanův, izraelský starší, který vystupuje v Ezechielově vidění (8,11), jak v Jeruzalémě obětuje kadidlo modlám.

4. Syn Azarův, jehož Ezechiel viděl u V brány chrámu (Ez 11,1).

D.J.W.

JÁBAL Syn Ády, manželky Lámecha, a praotec těch, „kdo přebývají ve stanu a u stáda (*úmqneħ*)“, nebo snad lépe „kdo přebývají ve stanech a na místech rákosí“ (*m* [lokál] + *qānē* = rákosí). Viz Gn 4,20.

J.D.D.

JÁBEŠ V GILEÁDU (hebr. *jābēš gil'ād*). Izraelské město na V od Jordánu, které se nezapojilo do války proti Benjamínovcům, za což se mu ostatní kmeny krutě pomstily (Sd 21). Právě zde Saul potvrdil své královské postavení, když na hlavu porazil Amónovce, kteří Jábeš obléhali (1 S 11). Po bitvě v pohorí Gilbóa jeho obyvatelé sundali Saulovo tělo z hradeb Bét-šeánu (1 S 31; 1 Pa 10).

Jábeš se pravděpodobně nacházel v lokalitě Tell abú-Charazu, na S straně Vádi Jabis, kde přechází v rovinnu (N. Glueck, *BASOR* 89, 91, 1943; *The River Jordan*, 1946, str. 159–166). Tento osamocený vrchol, 3 km od Jordánu a 15 km od Bét-šeánu, je dominantou celé oblasti a za dob Izraelců byl důkladně opevněn. Dříve badatelé uvažovali polohu Jábeše do menších míst dále proti proudu, ale jedině Tell el-Maklúb je starší než z doby Římanů; Glueck ho ztotožňuje s Ábel-mechólou. M. Noth (*ZDPV* 69, 1953, str. 28) má vůči některým Glueckovým argumentům námitky, ale vzhledem k existenci Tell abú-Charazu je ztotožnění Jábeše s Maklúbem nepravděpodobné.

J.P.U.L.

JABÍN (hebr. *jābīn*, pravděpodobně „[Bůh] pozoruje“).

1. Král *Chasóru, vůdce koalice S knížat, kterou v boji porazil Jozue. Ten také vzápětí Jabína zabil (Joz 11,1–14).

2. Jiný král Chasóru (v Sd 4,2 nazývaný „král Kenaanu“), jenž 20 let „krutě utlačoval“ Izraelce. Hospodin je tak trestal za jejich modlářství. Osvobození



Nápis starohebrejským písmem na mramorové pečeti ve tvaru skaraba. Asi 600 př. Kr.

přišlo, když Bárak a Debóra porazili Jabínova vojevodce *Siseru (Sd 4,3–16). Toto pozoruhodné vítězství barvitě líčí Debóřina píseň (Sd 5). Vedlo dokonce k Jabínovu zničení (Sd 4,23n), o čemž se stručně zmiňuje též Ž 83,10.

J.D.D.

JABNEEL (hebr. *jabn^e’el* = Bůh [El] dává stavět). Jméno, jehož srovnatelná podoba *Jabni-ilu* se vyskytuje v Amarských dopisech, označuje v Bibli dvě místa.

1. Město na JZ hranici Judska (Joz 15,11), pravděpodobně totožné s pelištejským městem Jabne, které dobyl Uzijáš (2 Pa 26,6). V řeckém a římském období se nazývalo Jamnia a právě zde byl po zničení Jeruzaléma r. 70 po Kr. znovu vytvořen Sanhedrin.

2. Město Neftalíovců (Joz 19,33), snad dnešní Chirbet Jamma.

BIBLIOGRAFIE. M. Avi-Jonah, *Gazetteer of Roman Palestine* (Qedem, 5), 1976, str. 67; S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, 1976, str. 120–124.

T.C.M.

JABOK Řeka, která se na Z, asi 32 km S od Mrtvého moře, vlévá do Jordánu. Pramení u Ammánu (*RABA) v Jordánsku a její celková délka činí více než 96 km. Dnes se nazývá Vádí Zerka. Vyznačovala hranici mezi územím Amónovců a Gádovců (Dt 3,16) po bitvě, v níž Izraelci J od Jaboku porazili emorejského krále Síchona (Nu 21,21nn). Tuto řeku také přebrodil Jákob (Gn 32,22), a poté zápasil s andělem a dostal nové jméno. Může zde jít o slovní hříčku: „Jabok“ zní v hebr. *jabbōq*, zatímco „(a) ... zápolil“ = (*waj*) *jē’ābēq*. V textu bez samohlásek je v druhém slově jen jedno písmeno, *alef*, navíc.

D.F.P.

JAEBES (hebr. *ja’bēš* = zarmucuje).

1. Město v Judsku, kde žily „čeledi sóferské“ (1 Pa 2,55; KP čeledi písařů).

2. Představený jednoho rodu Judova kmene (1 Pa 4,9n), „vážený“ muž, na jehož modlitbu Bůh odpovídal. Diskusi o hebr. slovní hříčce v tomto případě viz in C. F. Keil, *Chronicles*, str. 88; J. M. Myers, *I Chronicles*, 1965, str. 28n.

J.D.D.

JÁEL (hebr. *jā’el* = divoká koza). Manželka Kénijce Chebera, která zavraždila Siseru (Sd 4,17–21). V té době ovládali Izrael Kenaanci v čele s chasórským králem Jabínem a velitelem jeho armády Siserou. Přítomnost Kénijců směrem na S až k Saananímu na hra-

nici území Neftalíovců (Joz 19,33) se vysvětluje v poznámce formou vsuvky (Sd 4,11); obvykle byli spojováni s kmenem Judejců. Díky svým dovednostem ve zpracovávání kovů mohli být užitečnými spojenci Kenaanců (Sd 4,17).

Když Izraelci pod vedením Debóry a Báraka připravili Kenaancům zdrcující porážku, hlavní část Siserova vojska uprchla na Z. Avšak Sísera, jenž zjevně opustil svou roli velitele, zamířil na S, kde pravděpodobně hledal útočiště v Chasóru. Jáel, která si uvědomovala, o jak významnou osobu se jedná (sr. Sd 4,22), mu nabídla pohostinství, což podle tehdejších zvyklostí zaručovalo ochranu. Její úskok umocňovala snaha vyvolat v Siserovi pocit bezpečí (Sd 4,18). Mezi ženské práce patřilo mj. stavění stanů, a proto mohla Jáel Siseru usmrtit tak, že mu stanovým kolíkem zasadila ránu do spánku. Zemřít rukou ženy se považovalo za ponižující (sr. Sd 9,54). Tak se naplnilo Debóřino proroctví, že hlavní pocta za zabítí Siseru bude patřit ženě (Sd 4,9).

Toto vítězství přineslo Izraelcům na 40 let vysvobození od Kenaanců a umožnilo jim získat dohled nad strategicky důležitým Jizreelským údolím. Zpívá se o něm v Debóřině písni (Sd 5), která zřejmě vznikla v téže době. Zaznívá z ní až barbarský jásot nad Jáeliným hrozným činem (Sd 5,24–27). Přestože ho asi nebudeme přímo schvalovat, nesmíme přehlédnout, že bouřlivá radost byla přirozenou lidskou reakcí dlouho utlačovaných Izraelců na smrt jejich úhlavního nepřitele.

Několik málo pravděpodobných teorií se snažilo opravit text tak, aby z něho vymizela překvapivá zmínka o Jáel v Sd 5,6. Jde zde patrně o to, že Šamgar i Jáel sice žili v Izraeli v dobách pronásledování, ale ani jeden z nich nemohl přinést osvobození. Veškeré zásluhy patří Debóře.

BIBLIOGRAFIE. A. E. Cundall, *Judges and Ruth*, 1968, str. 81–101.

A.E.C.

JAEZER (hebr. *ja’zêr*). Město v Síchonově emorejském království, které dobyli Izraelci (Nu 21,32). Stalo se součástí pastvin přidělených kmenu Gádovců, později je dostaly čeledi Meraríovců z kmene Léviho. Během Davidovy vlády Jaezer poskytoval „statečné bojovníky“ (1 Pa 26,31) a v jeho blízkosti začali vojáci se sčítáním lidu (2 S 24,5). Pravděpodobně krátce před pádem Samari ho ovládli Moábci (Iz 16,8n; Jr 48,32, kde se „moře“ považuje za chybu při popisu). Asi r. 164 př. Kr. dobyl toto město Juda Makabejský (1 Mak 5,7n). Mohlo ležet na místě dnešního Chirbet Gazziru ve Vádí Ša’ib u Es-Saltu.

A.R.M.

JAJA, JOPPE (hebr. *jāpō*, ř. *Joppē* a arab. *Jāfū*). Jediný přírodní přístav mezi zálivem Ako (blízko dnešní Haify) a eg. hranicemi. Archeologický výzkum ukázal, že Jafa vznikla již v 17. stol. př. Kr. nebo dokonce ještě dříve – zmiňuje se o ní několik eg. textů z 15. a 14. stol. př. Kr. Po osídlení Kenaanu Izraelci se stala pohraničním městem území Danovců (Joz 19,46), ale brzy padla do rukou Pelištejců. Od té doby byla pod vládou Izraelců jen zřídka, i když určitě sloužila jako námořní přístav pro Jeruzalém, vzdálený asi 55 km. Ve 2. stol. př. Kr. Jafu vybojoval od Syřanů Šimeón a připojil ji k Judsku (1 Mak 13,11). Objevuje se ve vyprávění ve Sk 10. Dnes tvoří J část souměstí Tel Aviv-Jafa.

Po 2. světové válce byly v rámci několika archeologických výprav odkryty některé části města. Obzvláště zajímavý je chrám z doby před pelištejským osídlením (13. stol. př. Kr.), zasvěcený kultu lva.

BIBLIOGRAFIE. M. Avi-Jonah, *EAEHL*, 2, str. 532–540. D.F.P.

JAHAS, JAHSA (hebr. *jaḥaš*). Místo v rovinách Moábu, kde Izrael porazil emorejského krále Síchona (Nu 21,23; Dt 2,32; Sd 11,20). V EP se toto jméno vyskytuje ve dvou podobách – Jahas (Jr 48,21) a Jahsa (Nu 21,23 atd.). Město spadalo do dědičného podílu Rúbenovců a bylo přiděleno lévjičům z čeledi Merariovců (Joz 13,18; 21,34,36). Tuto oblast později Izrael ztratil, ale Omří ji získal zpět až k Jahse. *Moábský kámen (řádky 18–20) uvádí, že zde Izraelci sídlili v době, kdy bojovali s Měšou. Ten je však nakonec vytlučil a připojil město ke svým držávám.

M. du Buit určuje polohu tohoto místa hned u hlavní cesty napříč pohořím, napravo od Vádí el-Vále. J. Aharoni navrhuje Chirbet el-Medejine na okraji pouště (LOB). Ještě za dnů Izajáše a Jeremjáše patřilo Moábcům (Iz 15,4; Jr 48,21,34). J.A.T.

JACHZEJÁŠ (hebr. *jaḥz'jā* = Jahve vidí, odhaluje; KP Jachziáš, Ezd 10,15). Jeden ze čtyř mužů zmiňovaných v souvislosti se sporem ohledně manželek-cizinek. KP tyto čtyři muže chápe jako Ezdrášovy pomocníky: „.... postaveni byli nad tím“, avšak týž hebr. výrok lze přeložit také jako „postavili se proti tomu“ (také EP). Zdá se, že kontext potvrzuje spíše pojetí KP. J.D.D.

JAÍR (hebr. *jā'ir* = on osvětluje).

1. Manasesův potomek, který při dobývání území V od Jordánu za Mojžíše obsadil několik vsí na hranici Bášanu a Gileádu (Nu 32,41) a pojmenoval je *Jairovy vesnice.

2. Soudec, jenž soudil Izrael 22 let (Sd 10,3,5). Jeho 30 synů vlastnilo 30 měst v Gileádu a podle nich nesou jména Jairovy vesnice.

3. Otec Mordokaje (Est 2,5).

4. (*jā'ir* = probouzí) Otec *Elchánana (1 Pa 20,5), jeden z Davidových bojovníků. Díky chybě při opisování se nazývá též Jaere Oregim (2 S 21,19).

M.A.M.

JAİROS Představený synagogy, jehož dceru uzdravil Kristus (Mk 5,21–43; L 8,41–56; sr. Mt 9,18–26). Toto jméno lze odvodit z hebr. *jā'ir* = Jahve osvětluje (sr. Jair, Sd 10,3). Jméno ho uvádějí Marek a Lukáš, nikoli však Matouš. K jeho povinnostem patřilo vedení bohoslužeb v synagoze a výběr těch, kdo měli vést modlitbu, předčítat Pisma a kázat z nich. V každé synagoze byl obvykle jen jeden *archisynagōgos* (Matouš ho popisuje termínem *archōn*, což zde má stejný význam).

Jairos vyhledal Ježíše poté, co přeplul z Dekapole přes Galilejské moře a přistál u Kafarnaum. Jairova dvanáctiletá dcera umírala, a proto Ježíše požádal, aby k ní přišel a uzdravil ji. Na cestě do jeho domu Ježíš ještě uzdravil ženu, která trpěla krvácením. Pak se k nim donesla zpráva, že dívka zemřela. Většina přítomných cítila, že již není nutné Krista dále obtěžovat,

a s pohrdáním vyslechli jeho výrok, že dívka není mrtvá, nýbrž spí. Ježíš poslal všechny kromě Petra, Jakuba, Jana, Jaira a jeho manželky pryč, vzal dívku za ruku a ta ožila. Nařídil, aby jí dali něco k jídlu, a příkazy jim udržel vše v naprosté tajnosti.

Z literárního hlediska je zajímavé, jak Matouš příběh zhušťuje natolik, až se zdá, jako by dívka byla mrtvá už ve chvíli, kdy Jairoš poprvé přistoupil k Ježíši. Za pozornost stojí také to, že Marek zachoval aramejský výraz *t'šlā qūm(š)*. R.E.N.

JAÍROVY VESNICE (hebr. *ḥawwōt jā'ir*). Pravděpodobně pahorky mezi horou Gileád a Jarmúkem, na nichž byly roztroušeny osady nazývané **jārīm* (Sd 10,4); jde o jedinečný plurál od *'ir* = město, anebo o zdrobnělinu (viz Raši, *Komentář*), homonymní s výrazem „oslátko“. Je možné, že dříve se tomuto území říkalo Chavvót Cham (tak navrhuje Bergman in *JPOS* 16, 1936, str. 235nn, neboť „jejich vesnice“, *ḥawwōtēhem*, nemá v plurálu antecendent). Místo bylo dáváno do souvislosti s Argóbem, S od Jarmúku, jako část Bášanu, jehož posledním králem byl Óg. Jairovi se přisuzoval zábor celé oblasti (Dt 3,14; 1 Pa 2,23n) včetně Argóbu, o němž se v Joz 13,30 a 1 Pa 2,23 mluví jako o „šedesáti městech“ (sr. 1 Kr 4,13). J.P.U.L.

JAKÍN A BÓAZ Jména zdobených bronzových pilířů či sloupů, které lemovaly vchod do Šalomounova *chrámu v Jeruzalémě (1 Kr 7,21; 2 Pa 3,15–17). Když Nebúkadnesar r. 587 př. Kr. dobyl Jeruzalém, nechal je strhnout a odnést do Babylónu (2 Kr 25,13).

I. Popis a konstrukce

Sloupy byly 18 loket vysoké (asi 9 m), v obvodu měřily 12 loket (asi 1 m v průměru) a na vrcholu měly hlavice vysoké 5 loket (asi 2,5 m), 1 Kr 7,15n. Letopisec uvádí jejich výšku 35 loket (2 Pa 3,15), což zřejmě představuje výšku obou sloupů dohromady, přičemž 1 loket ponechává na zasunutí sloupů do podstavců a hlavice. V době zničení chrámu byly hlavice vysoké údajně 3 lokte (2 Kr 25,17). K tomuto snížení mohlo dojít při Jóašových (2 Kr 12,6nn) nebo Jóšijášových (2 Kr 22,3nn) opravách chrámu (sr. Jr 52,22). Tento názor považujeme za přijatelnější než teorii, podle níž byl rozdíl způsoben špatným čtením staršího údaje nebo chybným přepisem textu.

Na základě popisu sloupů (1 Kr 7,17–22.41n; Jr 52,22n) se mnozí pokoušeli znázornit jejich vzhled. Hlavici pravděpodobně tvořily čtyři otevřené a obrácené korunní plátky lotosu (*šušān*, EP lilie) o výšce 4 lokte (*bā'ulām*, 1 Kr 7,19), nad nimiž se nacházela obrácená miska (*gullā*). Kolem této misky či vyduť bylo mřížování (*š'bakā*), lemované dvěma řadami granátových jablek.

Sloupy a hlavice odlil Chiram, řemeslník z Týru (1 Kr 7,13n), který pracoval na pozemku mezi Sukótem a Saretánem (1 Kr 7,46). Byly duté (Jr 52,21) a je možné, že se zhotovovaly podobnou technikou, jakou použil Sancherib, když nechal z bronzu odlít velká mytická zvířata (*ARAB*, 2, 1927, str. 169; viz též Underwood, *Man* 58, 1958, str. 42). Podle jiného vysvětlení Chiram k tomuto obrovskému úkolu mohl použít metodu příbuznou odlévání středových dělových hlavni.

II. Účel

Ačkoli se předpokládalo, že tyto sloupy podpiraly střechu předsině, SZ popis je radí spíše k chrámovému vybavení než k architektonickým prvkům a uvádí, že byly umístěny „u“ či „blízko“ předsině (1 Kr 7,21) a „před“ ní (2 Pa 3,17). Existují přesvědčivé důkazy o tom, že u vchodů chrámových svatyní stávaly samonosné sloupy. Podstavce sloupů byly objeveny v chrámech z 13. stol. př. Kr. v *Chasóru, Kamid el-Loz ve fénickém chrámu v Kitjónu i v izraelském chrámu v *Aradu, ale zda byly samonosné, nedokážeme určit. Vzhled sloupů lze odhadovat podle hliněných modelů svatyní nalezených v Palestině a na Kypru (13.–9. stol. př. Kr.) a podle předmětů ze slovnoviny, které archeologové objevili v Arslan Taši a Nimrudu. Reliéfy chrámů na řeckých a římských mincích z Kypru a Fénicie i popisy Hérototovy (2. 44), Strabónovy (3. 4. 170) a Lucianovy (*de dea Syria* 15. 27) ukazují, že dvojice sloupů se k chrámovým vchodům stavěly přinejmenším do 2. stol. po Kr.

Zatímco je jasné, že sloupy neměly žádnou architektonickou funkci, jejich případný náboženský význam zůstává nejistý. Mohly naznačovat Boží přítomnost, tak jako ohnivý a oblakový sloup při putování pouští (Ex 33,9; Dt 31,15). Podobným způsobem patrně sloužily i různé kameny a sloupy již od prehistorických dob.

III. Jména

Je možné, že jména sloupů připomínají památku Davidových předků ze strany jeho matky (Jakín se vyskytuje jako šimeónovské jméno [Nu 26,12] a v rodu kněží [1 Pa 24,17]) a ze strany otce (*BÓAZ). Pravděpodobnější je však teorie, že tato jména představovala první slova zaslíbení, která přisuzovala moc davidovské dynastii; byly to formulace „Jahve ustanoví (*jakín*) tvůj trůn navěky“ a „V síle (*b'óz*) Jahveho se bude král radovat“, nebo podobně.

BIBLIOGRAFIE. R. B. Y. Scott, *JBL* 57, 1939, str. 143nn; H. G. May, *BASOR* 88, 1942, str. 19–27; S. Yeivin, *PEQ* 91, 1959, str. 6–22; J. Ovellette, *RB* 76, 1969, str. 365–378.

D.J.W.
C.J.D.

JÁKOB Téměř čtvrtina knihy Genesis je věnována životopisu Jáкова, otce vyvoleného národa. Písemné památky z 2. tis. př. Kr. poskytují rozsáhlý materiál, který potvrzuje dobové pozadí příběhů Gn 26–50. To sice samo o sobě nedokazuje existenci praotců ani historickou věrnost vyprávění, ale ukazuje to, že zde nejde o pozdní skladby z doby babylónského zajetí se smyšlenými a anachronickými detaily. Spíše se zdá, že tyto příběhy jsou velmi raného data (*DOBA PRAOTCŮ). Vzhledem k tomu, že Jákovův životopis obsahuje podrobnosti, které hrdinu zjevně diskreditují, není pravděpodobné, že se jedná o mýtickou postavu.

I. Časové určení

Dobu Jákovova života nelze vymezit přesně, jelikož nám chybějí ověřené historické paralely mezi biblickými náznamy a dochovanými světskými dokumenty (*CHRONOLOGIE SZ). Důkazy, které máme dnes k dispozici, poukazují přibližně na 18. stol. př. Kr. Podle tohoto určení by se Jákovovo sídliště nacházelo v Gošenu, nedaleko eg. dvora, na počátku období nadvlády Hyksosů se střediskem v Tanisu (*EGYPT, *SÓAN).

Toto datum též umožňuje zařadit Abrahamův život do 20. a 19. stol. př. Kr., což potvrzují i biblické a archeologické důkazy.

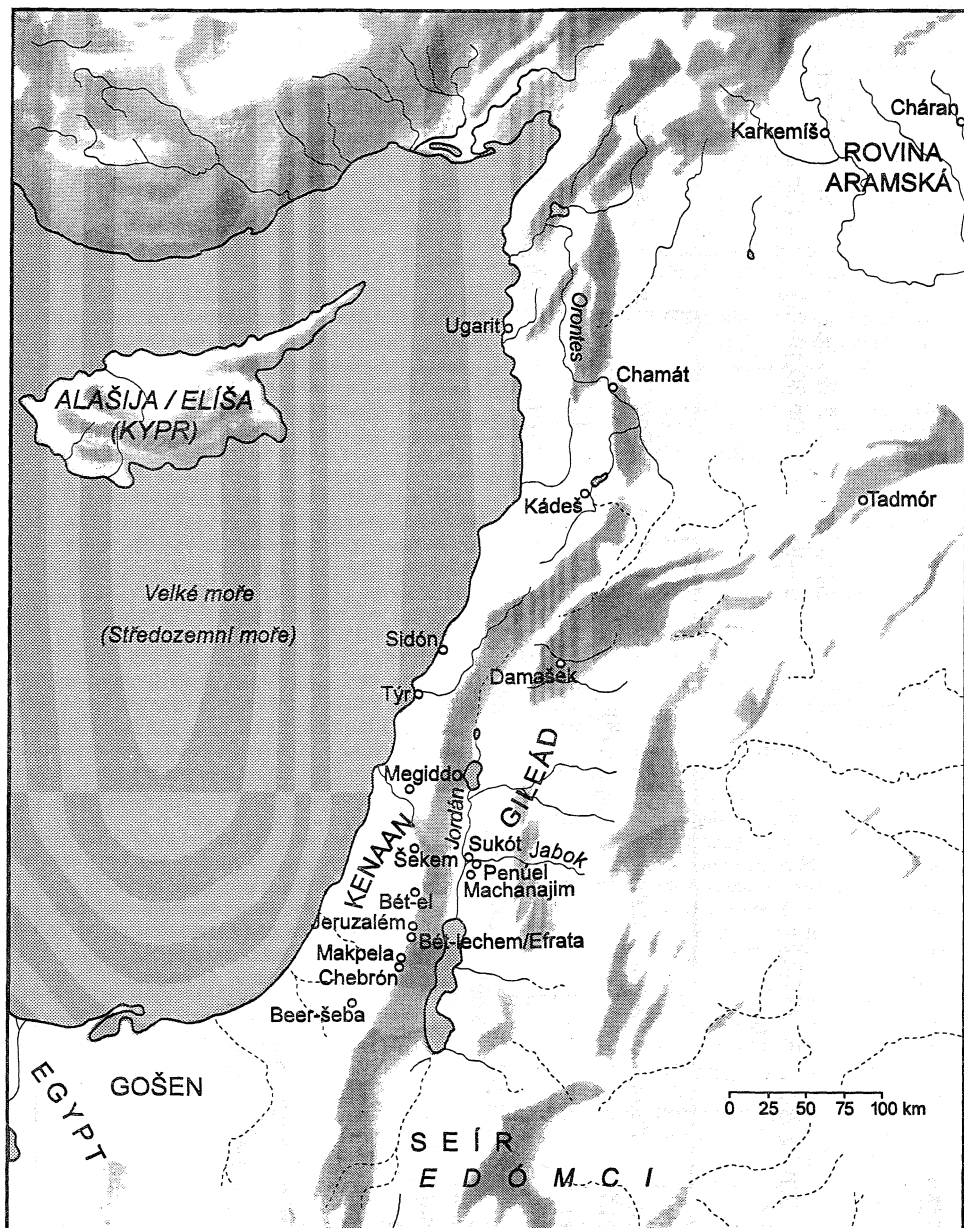
II. Životopis

Jákov přicházel na svět tak, že svíral patu (hebr. *'eqēb*) svého staršího bratra-dvojčete Ezaua (Gn 25,26), a proto mu dali jméno „ten, který svírá“ nebo (podle jiného přijatelného výkladu) „ten, který sevře!“ (hebr. *ja'qōb*). Mohlo zde jít o záměrnou hříčku s běžným jménem *ja'qōb-il* = „ať Bůh chrání“ nebo „Bůh ochrání!“. Klínopisné a eg. dokumenty z této doby obsahují osobní jména téhož kořene (*qb*), z nichž některá mají i obdobný tvar, užívaný západosemitskou skupinou (*EMOREIC).

Jákov „zatlačil“ (zde jde o významový odstín odvozený od hebr. kořene *qb* = chytit za patu, předstihnout) svého bratra nejdříve tak, že využil jeho hladu a získal od něho prvorozenství, a pak oklamal Izáka, aby dostal požehnání, které podle obvyčeje náleželo Ezauovi. Nejstarší syn zpravidla dědil z otcova majetku více než kterékoli jiné dítě (v pozdější době dvojnásobek, sr. Dt 21,16). Hlavní dědic zároveň přebíral zvláštní práva a zdá se, že měl společenské a náboženské postavení hlavy rodiny. Symbolizovalo to pravděpodobně udělení otcova požehnání a předání bohů dané domácnosti. Tyto zvyky lze odvodit z dobových případů osvojení, z právních zápisů i z biblických zpráv. Ze stručného vyprávění o tom, jak Ezau prodal své prvorozenství za jídlo, se nedovídáme, jakým způsobem bratři tuto směnu potvrdili ani zda byla úředně zaznamenána. Jeden dokument z 15. stol. př. Kr. zachycuje, jak nějaký muž v Asýrii prodal své dědictví. Jiný z téhož prostředí ukazuje, že ústní otcův slib synovi mohl být potvrzen u soudu (viz *ANET*, str. 220). Biblický text zdůrazňuje (Gn 27,33n), že Izákovu požehnání bylo neodvolatelné. Jákov se tak stal nositelem Božího zaslíbení a dědicem Kenaanu (sr. Ř 9,10–13). Ezau obdržel méně úrodnou oblast, později známou jako *Edóm. Rebeka, jejich matka, dostala od Izáka svolení, aby Jákov před Ezauovým hněvem uprchl do jejího domova v Rovinách aramských (Gn 28,1nn). Zdůvodnila to tím, že se Jákov potřebuje oženit s dívkou z téhož rodu, aby se vyhnul smíšeným manželstvím, jaká s místními ženami uzavíral Ezau.

Klíčová událost Jákovova života se odehrála při jeho útěku na S. Na konci celodenního putování, snad prvního dne, dorazil do hornatého kraje blízko *Bét-elu, asi 100 km od Beer-šeby. Tuto vzdálenost mohl rychlý velbloud překonat za 1 den poměrně snadno. Je zřejmé, že první etapa jeho cesty měla končit co nejdále od domova. Jákov si zřejmě nevědodomoval, že tato oblast je posvátná, i když mohl vědět o místě, kde stál oltář jeho předka (Gn 12,8). Ve spánku měl vidění žebříku mezi nebem a zemí, nad nímž stál Hospodin, Bůh jeho rodiny. Ten mu potvrdil zaslíbení dané Abrahamovi a ujistil ho, že jej bude chránit. Na památku tohoto snu tam Jákov vztyčil kámen, na němž měl v noci položenou hlavu, a polil jej olejem (Gn 28,11nn). Takovéto prosté pomníky se na posvátných místech stavěly často (*SLOUP). Tento označoval místo, kde Jákov zakusil Boží přítomnost.

Vyprávění se pak z Bét-elu rychle přesouvá do oblasti Cháranu v době Jákovova příchodu. Podobně jako Eliezer (Gn 24,11) se i Jákov nejdříve zastavil u studny nedaleko města. Zde se setkal se svou sestřenicí Ráchel, která jej přivedla k jeho strýci Lábanovi, a ten ho přijal jako svého příbuzného. Když

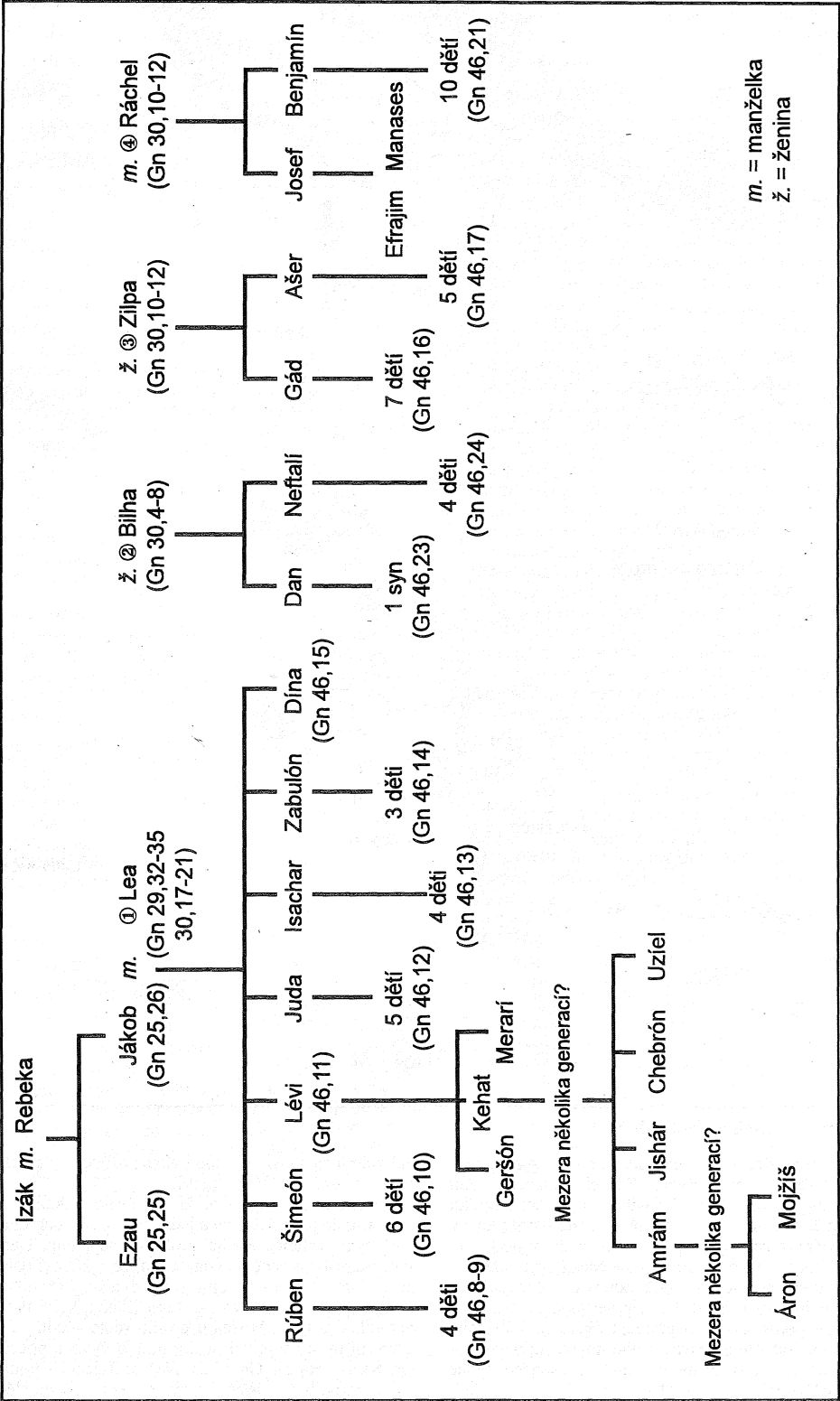


Palestina a Sýrie v době Jákobově.

uplynul měsíc, Jákob souhlasil, že bude pro něho pracovat a po 7 letech si vezme Ráchel za manželku (Gn 29,1nn). Svatba se rádně slavila v přítomnosti svědků ústní či písemně smlouvy o sňatku, jak to požadovaly babylónské zákony, aby žena mohla získat postavení manželky. To, že Jákob ve skutečnosti dostal Ráchelinu starší sestru Leu, odůvodňoval Lában místními zvyky. Obvyčej provdat nejprve starší dceru známe ovšem pouze z tohoto případu. Jákob se Lábanovu jednání podvolil a uzavřel s ním novou smlouvu, podle níž se s Ráchel mohl oženit po skončení týdne (pravděpodobně oslav). Místo peněz, které muž plati-

val svému tchánovi, od něho Lában požadoval dalších sedm let služby (*MANŽELSTVÍ).

Během 20 let, kdy Jákob žil v Lábanově domě, se mu narodilo jedenáct synů a jedna dcera. Lea porodila čtyři syny, zatímco Ráchel zůstávala neplodná. Tuto svoji starost částečně překonala tím, že Jákobovi dala svoji služku Bilhu a osvojila si její dva syny (*NUZI). Lea udělala totéž se svou služkou Zilpou, která také porodila dva syny. Možná jí k tomu vedlo vědomí, že osvojení by u adoptivní matky mohlo vyvolat početí (sr. Sára a Hagar, Gn 16,2). Než se Ráchel narodil Josef, porodila Lea ještě dva syny a jednu dceru. Ně-



kolik jmen Jákobových dětí se vyskytuje také v dobových textech, i když není známo, že by se v nich psalo přímo o některé biblické postavě.

Cháran byl důležitým obchodním střediskem a také úrodnou zemědělskou a pasteveckou oblastí. Lze předpokládat, že Lában měl měšťanský dům, v němž bydlel během letních žní, a v zimě bral svá stáda na pastviny do hor. Jako hlava zjevně dosti bohaté rodiny se těšil velké autoritě, a to nejen ve své domácnosti, ale pravděpodobně také v městské radě. O svolení k návratu domů Jákob požádal zřejmě na konci 14ti leté služby za své dvě manželky, když mu Ráchel porodila prvního syna Josefa. O Lábanova stáda se staral tak úspěšně, že ho tchán nechtěl nechat odejít (Gn 30,25nn). Uzavřeli mezi sebou dohodu, že Jákob bude pro něho pracovat dál a za svoji službu dostane z jeho stáda všechna zvířata, která nebudou jednobarevná. Tímto způsobem si Jákob mohl vytvořit kapitál, z něhož by živil svoji rodinu. Lában porušil i tuto smlouvu a odstranil všechna zvířata, na než by si Jákob mohl činit nárok. Ten se ale řídil radou, kterou dostal ve snu, a obrátně využil tchánovy lsti ve svůj vlastní prospěch, aniž by sám dohodu porušil. Jeho úspěchy vyvolaly závist Lábanových synů, kteří měli pocit, že je okrádá o jejich zákonné dědictví (Gn 31,1). Boží příkaz byl silnější než všechny překážky, které mohly Jákoba zrazovat od návratu z Cháranu bez Lábanova svolení. Ráchel a Lea jeho plán podpořily, protože, jak tvrdily, jejich otec utratil věno, které měly dostat (*MANŽELSTVÍ). K útěku došlo, když Lában odešel stříhat ovce. Dvoudenní náskok Jákobova a jeho stádem umožnil dostat se až do Gileádu v S Zájordání a teprve pak je Lában dostihl (Gn 31,22nn). Pronásledoval je 7 dní, během nichž urazil 400 mil, což se na jezdeckém velbloudovi dá dobře zvládnout. Lában Jákobovi vytýkal jeho tajný odchod, ale především jej znepokojovalo, že mu někdo ukradl domácí bužky (*TERAFIM, *NUZI). Pokud vlastnictví těchto model označovalo hlavu rodiny, pak měl Ráchelin čin, který se jí podařilo pomoci lsti zatajit, zlepšit Jákobovo postavení. Jákob na oplátku Lábanovi připomněl, jak dobře mu sloužil a splňoval všechny požadavky kladené na dobrého pastýře, a jak špatně byl odměněn. Uzavřeli měli sebou smlouvu, kdy Lában využil svého autoritativního postavení a určil podmínky: Jákob nesměl s jeho dcerami špatně zacházet a neměl si brát už žádné další ženy za manželky. Na památku dohody vztýčili sloup a navršili hromadu kamení, čímž vyznačili hraniční body, které ani jedna strana nepřekročí. Pravděpodobně šlo o vymezení rozsahu Jákobových územních práv v rámci zaslíbení. Obě strany vyzývaly Hospodina, aby byl svědkem jejich úmluvy a potrestal každého, kdo by ji porušil. Pak oba Bohu předložili oběť a na znamení dobré vůle spolu pojedli.

Jákob šel dál do *Machanajimu, kde se setkal se zástupem andělů. Pak vyslal zvědy, aby zjistili, jaký postoj vůči němu nyní jeho starší bratr zaujímá (Gn 32,1nn). Když se Ezau blížil, Jákob mu předem poslal veliký dar a zároveň se svědomitě postaral o polovinu svého majetku. Když požádal Hospodina o ochranu a chystal se u *Penielu přebrodit řeku Jakob, utkal se s ním cizinec, který zvitězil jen díky tomu, že Jákobovi poranil kyčelní kloub. Tato událost je vykládána jako Jákobovo vykoupení od „všeho zlého“ (Gn 48,16). Jeho nově jméno Izrael ukazuje, že byl schopen zápasit s Bohem (sr. Oz 12,4), a zranění ukazovalo na jeho kapitulaci. Ezauův přátelský pozdrav Jákobovy obavy neodstranil. Místo aby se k němu

připojil, obrátil se dolů do *Sukotů. Odtamtud zamířil nahoru k městu na území Šekemu a koupil si tam pozemek. Znásilnění Díny a pomsta jejích bratrů vyvolaly vůči Jákobovi v této oblasti nepřátelství (Gn 34,1nn). Na Boží pokyn měl jít do Bét-elu, pravděpodobně z dosahu šekemské jurisdikce, a poklonit se tam Hospodinu. Než rodina mohla vyjít, museli spálit různé pohanské symboly, které si přinesli z Rovin aramských. I nyní Jákob na památku svého společenství s Bohem postavil sloup a obětoval úlitbu. Stejným způsobem označil Ráchelin hrob v *Efratě, avšak bez úlitby (Gn 35,1–20). Po Izákové smrti (Gn 35,28n) se usadil v oblasti Chebrónu, kde žil podobně jako v Cháranu – pásil stáda a obdělával půdu. Když ho postihl hladomor a byl pozván do Egypta, hledal nejdříve ujistění, že bude správné, když půjde na J od Beer-seby (Gn 46,1nn).

Před svou smrtí si osvojil dva Josefovy syny a udělil jim zvláštní požehnání, kdy mladšímu dal přednost před starším (Gn 48). Požehnání dvanácti synů máme zaznamenáno v básnické skladbě, která pracuje s významy jejich jmen (Gn 49,1–27). Jákob zemřel ve věku více než 130 let a byl pochován do rodinného hrobu v *Makpele u Chebrónu (Gn 50,13).

Jeho potomci se podle něho nazývali *Izraelem (básnickou paralelou ke jménu Jákob). Jako vyvolení lid měli výsadu zápasit s Bohem. A.R.M.

III. Odkazy v Novém zákoně

Izákův syn Jákob je uveden v Ježíšových rodokmenech (Mt 1,2; L 3,34). Významnější je opakované spojení Abraham, Izák a Jákob, kde Jákob spolu s dvěma dalšími představuje typ navěky požehnaných (Mt 8,11; L 3,28). Všichni tři synoptikové zaznamenávají Ježíšovu citaci Ex 3,6: „Já jsem Bůh Abrahámův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův“ (Mt 22,32; Mk 12,26; L 20,37; též Sk 7,32). Tato impozantní formule (převzatá z židovské liturgie, sr. Modlitba osmnácti proseb) zdůrazňuje a respektuje charakter Hospodina jako toho, kdo s praotci vstoupil do smluvního vztahu a plnil svá zaslíbení. Petr používá téměř stejného spojení s cílem vyzvednout své prohlášení o tom, co Bůh učinil v Kristu (Sk 3,13). Štěpán se o Jákobovi zmíní několikrát (Sk 7,12,14n,46). V posledním případě hovoří o „Bohu Jákobovu“, čímž vyzvedává mimořádný význam tohoto patriarchy v historii Izraele. Pavel na Jákoba poukazuje dvakrát: nejprve když objasňuje Boží cíle při vyvolení (vybral Jákoba, než se obě děti vůbec narodily, Ř 9,11–13) a podruhé jako na symbol celého národa (Ř 11,26). Naposledy se o tomto praotci píše v Listu Židům, kde vystupuje jako jeden z hrdinů víry (Žd 11,9,20n).

Jméno Jákob se též vyskytuje v rodokmenu našeho Pána (Mt 1,15n) jako jméno Josefova otce. L.M.

JAKUB (ř. *Iakobos*, hebr. *ja'qōb* = držící za patu, zatlačující).

1. Syn Zebedeův, galilejský rybář, kterého Ježíš spolu s jeho bratrem Janem povolal jako jednoho z dvanácti apoštolů (Mt 4,21). S Petrem tvořili ti tři dva bratři trojici, jež představovala jakési jádro Dvanácti. Pouze oni byli očítými svědky vzkříšení Jairovy dcery (Mk 5,37), proměnění Páně (Mk 9,2) a Ježíšova předsmrtného zápasu v Getsemane (Mk 14,33). Jakub a Jan, které Ježíš pojmenoval „Boanerges, což znamená „synové hromu““ (Mk 3,17), navrhovali, že „přivolají oheň z nebe“, a tak zničí samaršskou vesni-

JAKUBŮV LIST

ci, jež odmítla přijmout Ježíše na cestě do Jeruzaléma (L 9,54). Za to si od Pána vysloužili napomenutí. Oba také vzbudili mezi učedníky závist, když žádali o přední místo v Kristově království. Tuto výsadu jim Ježíš neslibil, ale řekl, že budou pít týž kalich jako on (Mk 10,39). V případě Jakuba se toto prorocky naplnilo, když ho asi r. 44 po Kr. dal „mečem... popraviti“ Herodes Agrippa I. (Sk 12,2).

2. Syn Alfeův, další z dvanácti apoštolů (Mt 10,3; Sk 1,13). Obvykle se ztotožňuje s „Jakubem mladším“, synem Mariiným (Mk 15,40). Určení „mladší“ (ř. *ho mikros* = malý) jej jako mladšího nebo menšího postavou odlišuje od synů Zebedeových.

3. Jinak neznámý Jakub, jehož Lukáš považuje za otce apoštola Judy (L 6,16; Sk 1,13; ostatní Evangelia mají místo Judy Tadeáše).

4. Ježíšův bratr, který spolu se svými bratry Josefem, Šimonem a Judou (Mt 13,55) před Kristovým zmrtyvýchnutím zjevně nepřijímal jeho autoritu (viz Mk 3,21 a J 7,5). Když se jim vzkříšený Ježíš zjevil (1 K 15,7), stal se vůdčí osobností židokřesťanského sboru v Jeruzalémě (Ga 1,19; 2,9; Sk 12,17). Podle tradice ho sám Pán jmenoval prvním jeruzalémským biskupem (Eusebius, *EH* 7. 19). Předsedal prvnímu apoštolskému jednání v Jeruzalémě, kde se jednalo o podmínkách přijetí pohanů do církve a bylo sepsáno usnesení, které pak obdržely sbory v Antiochii, Sýrii a Kilikii (Sk 15,19–23). Zůstal jediným vůdcem jeruzalémského sboru a při poslední Pavlově návštěvě v Jeruzalémě usiloval o zachování jednoty s ním i jeho misii (Sk 21,18nn). O několik let později, v době mezivládi po smrti prokurátora Festa r. 61 po Kr., na popud velekněze Anana Jakuba kamenovali (Jos., *Ant.* 20. 9). Podle Hegesippovy převážně legendární tradice byl Jakub kvůli své (židovské) zbožnosti známý jako „Spravedlivý“ (Eusebius, *EH* 2. 23). Jeroným (*De viris illustribus* 2) zaznamenává úryvek z nedochovaného apokryfního *Evangelia Židů* (*APOKRYFY), který obsahuje stručnou a pravděpodobně historicky nedoloženou zprávu o tom, jak se Jakobovi zjevil vzkříšený Ježíš. Jakub je tradičním autorem kanonického Listu Jakobova, kde sám sebe označuje jako „služebníka Božího a Pána Ježíše Krista“ (Jk 1,1).

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Galatians*, 1896.

P.H.D.

JAKUBŮV LIST

I. Základní obsahová linie

1. Úvod

Pozdrav (1,1)

Stanovení a zopakování témat (1,2–27)

(zkouška víry, řeč a duch, zbožnost a chudoba)

2. Rozvinutí jednotlivých myšlenek

Zbožnost a chudoba (2,1–26)

Řeč a duch (Moudrost) (3,1–4,12)

Zkouška a výsledek (4,13–5,6)

3. Závěr (s připomenutím témat) (5,7–20)

II. Autorství a doba vzniku

Vzhledem k tomu, že panovala nejistota ohledně určení autora, který se představuje jako „Jakub, služebník Boží a Pána Ježíše Krista“ (1,1), začali na Z tuto epistolu obecně přijímat až ve 4. stol. Většina křesťanů si uvědomovala, že Jakub, syn Zebedeův, zemřel mučednickou smrtí příliš brzy na to, aby mohl být jejím autorem; navíc neexistují žádné důkazy, že by ra-

ná církev tento dopis někdy připisovala ještě nějakému jinému Jakobovi, např. „Jakubovi mladšímu“ (Mk 3,18; 15,40). To, že ji Luther považoval za dílo jakéhosi neznámého Jakuba, bylo důsledkem jeho dogmatického podhodnocení listu. Nazval ho „slaměnou epistolou“, protože na první pohled protičeší Pavlovu pojetí ospravedlnění a nezabývá se hlavními otázkami spasení.

Někteří současní badatelé odmítají myšlenku, že dopis napsal křesťan, neboť v něm téměř zcela chybí odkazy na zřetelné křesťanské učení, o Ježíši Kristu se hovoří pouze 2x a morální axiomy, jimiž epistola oplývá, se jim zdají zjevně vytržené z kontextu. Předpokládají, že původně šlo o předkřesťanskou židovskou homilii, která byla pro židovsko-křesťanské účely upravena dodatečným vložením slov „Ježíš Kristus“ v 1,1 a 2,1. Jiní vědci si všímají situace v učení a církvi, která by poukazovala na pozdější dobu, než kdy žil bratr Páně, a považují list za pozdní křesťanskou homilii, napsanou pro potřeby ustálenějších křesťanských společenství po opadnutí původního evangelizačního nadšení (70–130 po Kr.).

První teorie, která tuto práci někdy připisuje neznámému Jakobovi nebo pseudonymicky praotci Jákobovi, by vysvětlovala výrazy typu „naš otec Abraham“ (2,21) a „Hospodin zástupců“ (5,4) i důraz kladený na skutky v otázce ospravedlnění (2,14–26). Mohla by také objasňovat skutečnost, že když autor kárá bohaté, hovoří podobně jako Amos (5,1–6), takže za příklady ctnosti uvádí Abrahama (2,21), Rachab (2,25), Jóba (5,11) a Eliáše (5,17), ale nikoli Ježíše. Tyto a podobné rysy však takové vysvětlení *nevžadují*, zejména pokud epistola vznikla ještě předtím, než se Evangelia dostala do širšího oběhu, protože Bibli prvních křesťanů byl SZ. Jak někteří badatelé poukázali, „v dopise nenajdeme jedinou větu, kterou by byl mohl napsat žid, ale ne křesťan“. Kromě toho v něm nacházíme daleko víc křesťanského, než se na první pohled zdá, a lze jen těžko předpokládat, že by imaginární křesťanský autor pozdějších vsuvek byl schopen tak velké zdrcenlivosti!

Druhá teorie, která staví na tom, že spis přisoudili bratru Páně pseudonymicky s cílem zvýšit jeho autoritativnost, opírá svoji důvěryhodnost o kvalitu řečtiny listu a o argument, že 2,14–26 vznikl jako reakce na antinomistické zkresení Pavlova učení o ospravedlnění skrze víru. Nevysvětluje však některé rysy dopisu, jež poukazují na starší období (např. zmínky o starších, nikoli o biskupech v 5,14), a palestinský kolorit (např. „podzimní a jarní deště“ v 5,7). Navíc, kdyby byla epistola Jakobovi připisována neprávem, těžko by bylo možné vysvětlit, proč autor nepoužil jasnější a honosnější titul (např. „Jakub apoštol“ nebo „Jakub, bratr Páně“).

Tradiční, že autorem je Jakub, bratr Páně, první „biskup“ církve v Jeruzalémě, podporují tyto skutečnosti: adresování listu „dvanácti pokolením v diaspoře“ (1,1), které se pravděpodobně vztahuje na rozptýlené židokřesťanské sbory (což je důvod, proč se tento list řadí mezi obecné epistoly), homiletická povaha spisu, jeho židokřesťanský tón, důraz na etiku a solidaritnost uvnitř společenství, jeho odkazy na pozdější židovskou mudroslovnou literaturu („moudrost“, jež zde pravděpodobně označuje Ducha, představuje jedno z klíčových slov, viz 1,5; 3,17), na nekonformní židovskou teologii (obsahuje překvapivé paralely se *SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE) a na Ježíšovy výroky, které dohromady tvoří Kázání na hoře (sr. 2,13 a Mt 5,7;

3,12 a Mt 7,16; 3,18 a Mt 7,20; 5,2 a Mt 6,19; 5,12 a Mt 5,34-37), i zmínka o autoritě, s níž autor hovořil. Vedle toho, přestože epistola obsahuje některé zvláštní nebiblické literární obraty (např. 1,17.23; 3,6), vzhledem k jejím hebrejským rytmům a částečnému užívání řečnických otázek, živých přirovnání, imaginárních dialogů, aforismů a bohatých ilustrací lze předpokládat, že nasloucháme bilingvnímu palestinskému židokřesťanu Jakobovi, který žil v Jeruzalémě, kosmopolitním středisku židů i křesťanů, asi 30 let po Ježíšově vzkříšení. Jako podpůrný důkaz může sloužit podobnost mezi řečnými slovy a obraty použitými v dopisu a při Jakobově řeči v jeruzalémské radě (sr. 1,1 a Sk 15,23; 1,27 a Sk 15,14; 2,5 a Sk 5,13; 2,7 a Sk 15,17). Lze logicky předpokládat, že list napsal buď Jakub sám, nebo ho z Jakobových kázání sestavil nějaký pisář či pozdější redaktor. Situace církve v epistole odpovídá rané době sepsání většiny (ne-li celého) jejího obsahu. Mnohé údaje i autorův zdánlivý rozpor s Pavlem v 2,14-26 by nejlépe vysvětlil vznik před zasedáním jeruzalémské rady (48/49 po Kr.).

III. Učení

Dopis se zabývá potřebou křesťanů odolávat pokušení kompromisu se světem, zejména pokud jde o užívání bohatství. V otázce ospravedlnění doplňuje a v žádném případě nepopírá učení Ga a Ř. V 2,21 Jakub neuvádí slova „ospravedlněn“ v souvislosti s tímž momentem Abrahamova života, na který poukazuje Pavel (Gn 15,6), nýbrž ve vztahu ke Gn 22, kdy Abraham svázal Izáka k obětování, což bylo samo o sobě triumfem života lásky a věrnosti vůči Bohu, *prameňičho* z víry, jak ji ukazuje Gn 15,6.

Rímští katolíci tuto epistolu vždy cenili vysoko, neboť ji považují za důkaz oprávněnosti učení o ospravedlnění ze skutků, o zpovědi (5,16) a o svátosti posledního pomazání nemocných (5,14). Na druhé straně protestanté mají díky nepřiměřenému Lutherovu vlivu tendenci považovat ji za podřadný spis. Kalvín však poukázal na to, že dopis neobsahuje nic, co by nebylo hodno Kristova apoštola, naopak přináší pokyny pro celou řadu situací, jež jsou pro křesťanský život velice důležité, např. „trpělivost, modlitba k Bohu, dokonalost a ovoce nebeské pravdy, pokora, svatě povinnosti, ovládnání jazyka, pěstování pokoje, potlačování vášní, nepřátelství vůči tomuto světu apod.“. Mnoho moderních křesťanů začalo chápat, jak by bylo nerozumné podceňovat etické důsledky ospravedlnění a roli dobrých skutků v křesťanském životě. R. V. G. Tasker to formuloval takto: „Pokud víra neustí v lásku, pokud není dogma, byť sebepravověrnější, spojeno se životem a křesťané jsou v pokušení uvelebit se v soběstředném náboženství, pokud lhotejně přehlížejí sociálním a materiálním potřebám druhých, nebo pokud svým způsobem života popírají víru, kterou vyznávají, a spíše chtějí být přáteli tohoto světa než Boha, pak jim má List Jakobův co říci o tom, co na vlastní nebezpečí odmítají“ (TNTC).

V době, kdy se křesťané opět zabývají i otázkami sociální spravedlnosti, užíváním bohatství a životem ve společnosti, zasluhuje tato epistola hlubší prozkoumání, protože upozorňuje na ctnosti, jimiž se budouje společenství, a na ničivou společenskou sílu, kterou představuje nesprávné používání bohatství. V době, kdy se zapomíná na Hospodínovu přisnost a transcendentnost, je třeba obnovit rovnováhu důrazem, který epistola klade na neměnnost Boha (1,17), Stvořitele (1,18), Otce (1,27; 3,9), svrchovaného Pána (4,15),

spravedlivého Boha (1,20), jehož nesmějí pokoušet zlí lidé (1,13) a jemuž se lidstvo musí v pokoře podřídit (4,7.10). On je Zákonodárce, Soudce, Spasitel a Ničitel (4,11n), který nestrpí žádné soky (4,4n), je Dárce moudrosti (1,5) a milosti (4,6), jenž slibuje korunu života těm, kdo stojí ve zkoušce víry a milují jen jeho (1,12).

BIBLIOGRAFIE. Komentáře od J. B. Mayora, 1913; R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1956; C. J. Mitton, 1966; F. Mussner, 1964; M. Dibelius, 1975. P.H.D.

JALOVICE (hebr. *'eḡlā* 12x; hebr. *pārā* = mladá kráva, 6x; ř. *damalis* = zkročená kráva, pouze v Žd 9,13). Popel z celé spálené červenoohnědé jalovice bez vady smíchaný s vodou sloužil k lévijskému očištění (Nu 19; Žd 9,13). Jalovice se zlomeným vazem zbavovala podezření z vraždy města, v jehož okolí byl nalezen zabítý člověk (Dt 21,1-9). V Sd 14,18; Jr 46,20; Oz 4,16 atd. se tohoto slova zajímavým způsobem užívá metaforicky.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 1965, str. 201-204 atd.; C. Brown, *NIDNTT 1*, str. 115n; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961, str. 138. R.A.S.

JÁMA V zásadě hluboká díra v zemi, která vznikla přirozeně nebo uměle.

1. Hebr. *bôr* („hluboká jáma“) popisuje místo, kam uvrhli Josefa jeho bratři (Gn 37,20.22.24 atd., EP cisterna). Mohla sloužit jako úkryt (I S 13,6), jindy v ní číhali lvi (2 S 23,20; 1 Pa 11,22), užívala se jako vězení pro zajatce (Iz 24,22; Za 9,11; sr. Jr 38,6). Jišmael do ní hodil těla mužů z Šekemu, Šíla a Samař (Jr 41,7.9).

Zákon (Ex 21,33n) postihoval ty, kdo odkryli studnu a nezakryli ji (sr. Kaz. 10,8, kde nacházíme výraz *gûmmâš*).

V přeneseném slova smyslu popisuje *bôr* podsvětí, kam sestupuje duch zemřelých (Ž 28,1; 30,3; 88,4.6; 143,7; Př 1,12; Iz 14,15.19; 38,18; Ez 26,20; 31,14.16; 32,18.24, atd.). Další metaforický význam označuje místo, odkud Bůh vyvede své svaté (Ž 40,2; Iz 51,1).

2. Hebr. *b'ēr* = studna. Dolina Sidím byla plná asfaltových studní (Gn 14,10). V přeneseném významu představovala jámu zkázy (Ž 55,24; 69,16). Př 23,27 označuje za hlubokou jámu nevěstku.

3. Hebr. *gēb* nebo *gebe'* – místo, odkud se nabírá voda (Iz 30,14; Jr 14,3).

4. Hebr. *paḥat* = past na zvěř (2 S 17,9; 18,17; Iz 24,17n; Jr 48,43n).

5. Hebr. *š'ól* = podsvětí (Nu 16,30.33; Jb 17,16). Totéž hebr. slovo se na jiných místech překládá různě. (*PERLO)

6. Tři slova z hebr. kořene *šwh*:

a) *šūhā* – jáma v poušti (Jr 2,6), místo, do něhož uvrhli Jeremjáš zlovlní lidé (Jr 18,20.22), a ústa cizí ženy (Př 22,14).

b) *šahat* – past v zemi na chytání divoké zvěře (Ž 35,7; Ez 19,4.8), častěji však podsvětí (Jb 33,18.24.28.30; Ž 9,15; 30,9; 94,13; Iz 38,17; 51,14; Ez 28,8).

c) *šihā* – past (Ž 57,6; 119,85; Jr 18,22).

7. Dvě slova z hebr. kořene *šh*:

a) *š'huṭ* – jáma, kterou zlovlník kope spravedlivému, a sám do ní padá (Př 28,10);

b) *š'hū* – obrazně jáma, do níž nepřítel r. 587 př.

Kr. polapili Sidkjáše (Pl 4,20).

8. V NZ se zmiňuje jáma, do níž spadla ovečka, ř. *bothynos* v Mt 12,11 a *frear* v L 14,5. Bezedná propast ve Zj 9,1n je rovněž *frear*. (*PROPAST)

Určitou představu o jámách poskytují archeologické objevy. Cisterna, která sloužila jako jáma, měla zpravidla otvor tak velký, aby se jím protáhl člověk, a potom se rozšiřovala do tvaru baňky různé velikosti. Dobu, kdy se jich používalo, pomáhají určit úlomky keramiky a jiné střepy (*CISTERNA, *ARCHEOLOGIE). Důkazy o tom, že se do jam chytala zvěř i lidé, najdeme též v mimobiblické literatuře. J.A.T.

JAN, APOŠTOL Naše informace o Janovi pocházejí ze dvou zdrojů: z NZ a ze spisů církevních otců.

I. Doklady z Nového zákona

1. V Evangelích

Jan byl synem Zebedea, pravděpodobně mladším, poněvadž je zmiňován (vyjma L a Sk) až po svém bratru Jakobovi. U Lukáše nacházíme pořadí Petr, Jan a Jakub, zřejmě proto, že v rané církvi byli Jan s Petrem úzce spjati (L 8,51; 9,28; Sk 1,13). Z Mk 16,1 a Mt 27,56 se dozovuje, že Janova matka se jmenovala Salome, neboť třetí ženu, která údajně doprovázela dvě Marie k hrobu, označuje Marek jako Salome a Matouš jako „matku synů Zebedeových“. Salome se obvykle považuje za sestru Marie, matky Ježíšovy, protože J 19,25 říká, že u kříže stály čtyři ženy: dvě Marie, o nichž se zmiňují Marek a Matouš, a Ježíšova matka se svou sestrou. Pokud je tato identifikace správná, pak byl Jan Ježíšovým bratranecem z matčiny strany. Zdá se, že měl zámožné rodiče – jeho otec si jako rybář najal „pomocníky“ (Mk 1,20) a Salome patřila k ženám, které se o Ježíše „staraly ze svých prostředků“ (L 8,3; Mk 15,40). Jan bývá často ztotožňován s nejmenovaným učedníkem Jana Křtitele, jehož spolu s Ondřejem poslal Jan Křtitel k Ježíši jako Beránku Božímu (J 1,35–37); pokud v J 1,41 čteme *prōtos*, je možné, že Ondřej byl prvním z těchto dvou učedníků, který k Ježíši přivedl svého bratra Šimona, a že nejmenovaný učedník (Jan) potom přivedl svého vlastního bratra Jakuba. Jelikož se však v tomto místě text liší (viz *TNTC*), není to jisté. Když pak Ježíš Jakuba a Jana vyzval, aby opustili svého otce a rybářské zaměstnání (Mk 1,19n), dal jim jméno *Boanērges* = synové hromu (Mk 3,17), patrně proto, že to byli impulzivní Galilejci, kteří se někdy z přemíry horlivosti dopouštěli chyb (L 9,49). Tento rys jejich povahy vidíme na tom, jak vzplanuli, když jedna samařská vesnice odepřela, aby do ní Ježíš vstoupil (L 9,54). Kromě toho se zdá, že jejich osobní citlivost nezmiřnilo ani pravdivé pochopení povahy Božího království. Tento doznívající rys sobectví spolu s ochotou trpět pro Ježíše bez ohledu na sebe, se projevuje v jejich žádosti (z matčina popudu [Mt 20,20]), aby mohli zaujímat čestná místa v Ježíšově království (Mk 10,37).

Dovidáme se, že během Kristovy pozemské služby se Jan spolu se svým bratrem Jakobem a s Šimonem Petrem stali 3x svědky událostí, jež ostatní učedníci neviděli: vzkříšení Jairovy dcery (Mk 5,37), Ježíšova proměnění (Mk 9,2) a jeho zápasu v Getsemanské zahradě (Mk 14,33). Podle Lukáše byli Jan spolu s Petrem těmi učedníky, které Pán poslal připravit hod beránka (L 22,8).

Ve čtvrtém evangeliu se Janovo jméno neobjevuje (ačkoli o synech Zebedeových nacházíme zmínku v 21,2), ale je téměř jisté, že právě on byl učedníkem, „kterého Ježíš miloval“, a jenž při velikonoční večeři ležel po jeho boku (13,23). Jemu ukřizovaný Pán svědčil do péče svou matku (19,26n). Ráno po zmrtvýchvstání běžel spolu s Petrem k hrobu a jako první pochopil plný význam toho, že v neporušeném rubáši není tělo (20,2,8). Byl také svědkem toho, když se vzkříšený Kristus zjevil sedmi učedníkům u Tiberiáského jezera. Zápis o této události v k. 21 hovoří ve prospěch pozdější tradice, že se Jan dožil vysokého věku (21,23). Důkaz z J 21,24, že Jan byl autorem tohoto evangelia, lze vykládat různým způsobem (viz *TNTC*).

2. Ve Skutcích

Podle vyprávění v prvních kapitolách Sk musel Jan spolu s Petrem, s nímž zůstal v úzkém kontaktu, nést hlavní tíži židovského nepřátelství vůči rané křesťanské církvi (Sk 4,13; 5,33,40). Oba prokazovali odvahu slovy i činy, což uvádělo v úžas židovské představitel, kteří je považovali za lidi „neučně a prosté“ (Sk 4,13). Zdá se, že několik dalších let zastával Jan v jeruzalémském sboru vůdčí úlohu. Jménem ostatních apoštolů vzkládal ruce na Samařany, kteří uvěřili díky Filipově službě (Sk 8,14), a v době Pavlovy návštěvy Jeruzaléma (asi 14 let po jeho obrácení) byl považován za „sloup“ jeruzalémského sboru (Ga 2,9). Kdy a kam Jan z Jeruzaléma odešel, nevíme. Budeme-li předpokládat, že právě jemu se dostalo vidění, o němž píše ve Zj, pak byl na Patmos poslán „pro slovo Boží a svědectví Ježíšovo“ (Zj 1,9) pravděpodobně z Efezu, i když není jisté, kdy k tomuto vyhnanství došlo. Nikde jinde Jan v NZ zmiňován není, ačkoli se někteří badatelé domnívají, že v 2 J 1 a 3 J 1 o sobě Jan mluví jako o „starším“.

II. Doklady ze spisů církevních otců

Existuje určitě množství pozdějších, avšak patrně nespolehlivých důkazů, že apoštol Jan zemřel mučednickou smrtí již na počátku svého působení, snad v době, kdy Herodes nechal zabít jeho bratra Jakuba (Sk 12,2). R. 1889 objevil de Boor významný fragment dějin Filipa Sidského (kolem r. 450), z něhož, jak se ukázalo, převzal některá tvrzení pozdější kronikář Georgios Hamartolos (9. stol.). Ten uvádí, že Papias, biskup z Hierapole (polovina 2. stol.), v druhé knize svých *Vykladů* prohlásil, že *oba* Zebedeovi synové zemřeli násilnou smrtí, jak to předpověděl Pán (Mk 10,39). Přestože toto svědectví někteří badatelé přijímají jako pravé, většina považuje Filipa Sidského za nespolehlivý pramen a zaráží je, že se o Janově rané mučednictví vůbec nezmiňuje Eusebios ani Sk, pokud *oba* Zebedeovi synové skutečně trpěli stejným způsobem přibližně v téže době. Je pravda, že určitou podporu pro tvrzení Filipa Sidského lze najít v syr. martyrologii napsané kolem r. 400 po Kr., kde zápis z 27. prosince zní „apoštolové Jan a Jakub v Jeruzalémě“, a také v kalendáři církve v Kartágu z r. 505 po Kr., kde se u téhož data píše „Jan Křtitel a apoštol Jakub, které zabil Herodes“. Ti, kdo tento důkaz přijímají, poukazují na to, že Jan Křtitel se v uvedeném kalendáři připomíná 24. června, takže u 27. prosince mělo pravděpodobně být „Jan apoštol“. Není však vůbec jisté, zda syr. martyrologie uchovává starou tradici nezávislou na řecky mluvící církvi. Navíc z faktu, že *oba* bratři byli připomínáni též den, nevyplyvá; že *oba*

zemřeli jako mučedníci ve stejnou dobu. A zmínky o Zebedeových synech v souvislosti s „pitím kalicha“ a „pokřtěním Kristovým křtem“ také nemusejí nutně znamenat, že oba museli odejít ze světa násilnou smrtí.

Proti této předpojaté a nedostatečně ověřené tradici je třeba předložit tradici mnohem silnější, která se odráží v prohlášení efezského biskupa Polykrata (190 po Kr.), že Jan, „jenž se opíral o bok Páně“, byl „svědkem a učitelem“ (všimněte si pořadí těchto slov) a potom „usnul v Efezu“. Podle Irenaea Jan „vydal“ evangelium v Efezu a také tam umlčel heretiky, když odmítl zůstat pod jednou střechou s Kérinthem, „nepřítelem pravdy“. V Efezu údajně setrval „až do dnů Traianových“, který panoval v letech 98–117 po Kr. I Jeroným opakuje, že Jan se v Efezu zdržoval do velmi vysokého věku, a uvádí, že když museli apoštola na křesťanská shromáždění nosit, znovu a znovu připomínal: „Dítky, milujte se navzájem.“ Jediný důkaz, který by této tradici o pobytu apoštola Jana v Efezu mohl zdánlivě odporovat, je svou povahou negativní. Usuzuje se, že pokud Jan bydlel v Efezu dlouhou dobu a měl tak veliký vliv (jak tvrdí autoři konce 2. stol.), je zvláštní, že se o něm nezmiňuje dochovaná křesťanská literatura, která v 1. pol. století vznikala v Asii, zejména Ignatiovy dopisy a Polykarpův list. Avšak i v případě, že absence zmínek o Janovi v těchto dokumentech je důkazem, může jít pouze o náznak toho, že „jeho pověst a vliv byly na začátku století jiné než na jeho konci“ (tako V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, I, str. 236). V každém případě se zdá, že tato námitka k zavření tradice, která se později tak výrazně upevnila, nestačí. Westcott dospěl k závěru, že „v rané církevní historii není nic tak důkladně ověřeno jako pobyt a působení sv. Jana v Efezu“. Je pravda, že Westcott psal ještě předtím, než se shromáždily důkazy o Janově brzkém umučení, ale jak jsme již viděli, nejsou natolik dostatečné a spolehlivé, aby mohly vyvrátit jasná tvrzení muže, který na konci století zastával v Efezu biskupský úřad, a muže, jehož prvořadým cílem ve stejném období bylo prozkoumat tradice apoštolských biskupství.

(*JANOVY LISTY; *JANOVO EVANGELIUM; *ZJEVENÍ, KNIHA)

BIBLIOGRAFIE. S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, 1978; F. F. Bruce, „St John at Ephesus“, *BJRL* 60, 1977–8, str. 339–361. Viz též Komentáře uvedené pod heslem *JANOVO EVANGELIUM. R.V.G.T.

JAN KRÍTTEL Narodil se (asi r. 7 př. Kr.) starším manželům, knězi Zachariášovi a jeho manželce Alžbětě. Jakmile dospěl, odešel na Judskou poušť (L 1,80), kde kolem r. 27 po Kr. přijal své prorocké povolání (L 3,2). K názoru, že období pobytu na poušti strávil ve spojení s kumránskou komunitou nebo skupinou esejců, musíme přistupovat opatrně. I kdyby měl své opodstatnění, k tomu, aby „připravil Pánu lid pohotový“ (L 1,17), přiměl Jana zcela nový podnět a v případě, že dříve udržoval styky s nějakou esejskou nebo podobnou skupinou, jeho prorocká služba nutně znamenala, že se s ní rozešel. Brzy poté, co na něho sestoupil prorocký duch, se stal všeobecně známým kazatelem, který volal k národnímu pokání. Shromáždžovaly se k němu celé zástupy a mnozí jeho posluchači vyznali své hříchy a nechali se od něho v Jordánu pokřtít.

K tehdejšímu náboženskému zřízení v Izraeli se Jan stavěl velmi odmítavě. Upozorňoval, že „sekera

už je na kořeni stromů“ (Mt 3,10; L 3,9). Kritizoval duchovní vůdce lidu jako plemeno zmijí a popíral, že by pouhá příslušnost k Abrahamovu rodu měla nějakou hodnotu. Byl nutný nový začátek. Přišel čas povolání z celého národa hrstku věrných, kteří budou připravováni na brzký příchod „toho, který má přijít“, a na jeho soud. Jan o sobě uvažoval a mluvil pouze jako o člověku, který Přichozímu, jemuž, jak říkal, není hoden prokázat ani tu nejvyšší službu, připravuje cestu. Zatímco Janovo působení charakterizovali křest vodou, ten, který má přijít, bude křtít Duchem svatým a ohněm.

Na Janovu snahu dát věrnému pozůstatku jasně odlišitelnou podobu lze usuzovat na základě Josephova tvrzení (*Ant.* 18. 117), že Jan byl „dobrý člověk, který Židy vyzval, aby jednali ctnostně, byli k sobě navzájem spravedliví, měli úctu k Hospodinu a spojili se prostřednictvím křtu“. Zdá se, že tato poslední slova předjímají vznik náboženské komunity, do níž se vstupuje křtem. To je zřejmě přesné zhodnocení situace. Když však Josephus dále říká, že Jan „učil, že Bůh považuje křest za přijatelný tehdy, když jím lidé neprocházejí proto, aby si zajistili odpuštění hříchů, ale aby si očistili tělo, pokud duše již předtím byla očistěna spravedlností“, liší se od NZ podání. Evangelisté zcela jasně říkají, že Jan kázal „křest pokání a odpuštění hříchů“. Josephus do Janova křtu pravděpodobně přenáší to, co věděl o významu esejského omývání. Kumránská *Pravidla společenství* říkají prakticky totéž, co Josephus připsuje Janovu křtu. Avšak Janův křest, podobně jako jeho kázání, může představovat záměrné odvrácení se od esejských názorů a metod.

Mezi těmi, kdo přišli k Janovi, aby se od něho nechali pokřtít, byl i Ježíš, jehož Jan zjevně pozdravil jako Toho, který přichází a jehož příchod předpověděl – ačkoli později ve vězení měl o tomto ztotožnění pochybnosti a potřeboval nové ujištění, že Ježíšova službu provázejí přesně ta znamení, která prorok předpovídal jako charakteristické rysy věku obnovení Božího království.

Janova služba se neomezovala pouze na údolí Jordánu. Zmínka v J 3,23, že křtíl (patrně jen krátkou dobu), „v Ainon, blízko Salim“, kde byla hojnost vody, má důsledky, jež lze snadno přehlédnout. Dá se předpokládat, že W. F. Albright (*The Archaeology of Palestine*, 1956, str. 247) se nemýlil, když polohu tohoto místa určil na SV od města Nábulus, blízko pramenů Vádí Far'a – tedy na území, jež tehdy obývali Samaršané. To by objasňovalo určité rysy samařského kultu, které byly prokázány v raných křesťanských stoletích, a zároveň objasnilo Ježíšova slova učedníkům u J 4,35–38, jež se vztahují k lidu této oblasti a končí větou: „Jiní pracovali a vy v jejich práci pokračujete.“ Žeň, kterou sklízeli (J 4,39.41), zasel Jan.

Po tomto období služby v Samařsku se Jan určitě vrátil na území Heroda Antipy (*HERODES, J 3), pravděpodobně do Pereje. Vzbudil Antipovo podezření, že je vůdcem masového hnutí, jež mohlo mít nedozírné důsledky. Navíc si Heroda a zejména jeho druhou manželku *Herodiadu zneprátil tím, že odsuzoval jejich manželství jako nezákonné. Z toho důvodu byl uvězněn v perejské pevnosti *Machairús, kde jej o několik měsíců později popravili.

NZ Jana představuje především jako Kristova předchůdce. Jeho uvěznění bylo znamením pro začátek Ježíšovy služby v Galileji (Mk 1,14n) a jeho křest se stal východiskem apoštolského kázání (Sk 10,37;

13,24n; sr. 1,22 a Mk 1,1–4). Podle Ježíšova hodnocení byl Jan zaslíbeným Eliášem z Mal 3,23n, který měl přijít a dokončit své dílo obnovy v předvečer „velikého a hrozného dne Hospodinova“ (Mk 9,13; Mt 11,14; sr. L 1,17). Ježíš ho také považoval za posledního a největšího postavu v řadě proroků: „Zákon a Proroci až do Jana; od této chvíle se zvěstuje království Boží“ (L 16,16). Co do osobního významu si ce všechny ostatní převyšoval, z hlediska výsadního postavení však byl v Božím království tím nejmenším. Stál na prahu nového řádu spasení jako jeho hlasatel (podobně jako když Mojžíš zahlédl zaslíbenou zemi z Pisgy), aniž by do něho vstoupil. Jeho žáci tvořili skupinu ještě dosti dlouho po jeho smrti.

BIBLIOGRAFIE. C. H. Kraepling, *John the Baptist*, 1951; J. Steinmann, *Saint John the Baptist and the Desert Tradition*, 1958; A. S. Geysler, „The Youth of John the Baptist“, *NovT* 1, 1956, str. 70nn; W. H. Brownlee, „John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls“ in *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, 1958, str. 33nn; C. H. H. Scobie: *John the Baptist*, 1964. F.F.B.

JANA Jedna z žen, které Ježíš uzdravil a jež se staraly o ty, kdo putovali spolu s ním. Její manžel Chúza byl správcem Heroda Antipy. Zda pečoval o Herodovu domácnost nebo působil jako vládní úředník, není jisté (L 8,1–3). Po Ježíšově ukřižování chtěla Jana spolu s ostatními naposledy posloužit Pánu. Místo toho se stala jednou z těch, kdo dvanácti učedníkům ohlásil jeho vzkříšení (L 24,1–10). Z Lukášova zápisu lze usuzovat, že tyto ženy osobně znal a snad od nich čerpal i některé své informace. A.F.W.

JANNÉS A JAMBRÉS Apoštol Pavel hovoří o jistých falešných a morálně nebezpečných učitelích, kteří odporují pravdě, tak jako se „Jannés a Jambrés“ stavěli proti Mojžíšovi (2 Tm 3,6–8). Ve SZ se tato jména nevyskytují, ale mimobiblické zmínky ukazují, že jde o eg. čaroděje z Ex 7–8. Podobně jako oni využívali tyto učitelé pověrčivosti lidí a přijatelným způsobem jim předkládali napodobeninu pravdy.

Tato jména, pocházející z neznámé doby, se vyskytují v různých tvarech. Tzv. „Damašský spis“, o němž dnes víme, že je součástí kumránské literatury, hovoří o Belialovi, který podnítil „Johanecha a jeho bratra“ proti Mojžíšovi a Áronovi (7,19 in R. H. Charles, *Pseudepigrapha*, 1913; 5,19 in C. Rabin, *The Zadokite Documents*², 1958, str. 21); babylonský Talmud uvádí „Johanā a Mamre“ (*Menahoth* 85a; sr. způsob psaní „Mambres“ ve většině latinských a několikrát ř. rukopisech 2 Tm 3,8). Židovská legenda jim připisuje velký význam a za jejich otce dokonce považuje Bileáma. Pohanské zdroje se zmiňují, i když ne vždy zcela srozumitelně, buď jen o jednom z nich, anebo o obou (sr. Plinius, *NH* 30. 1. 11; Apuleius, *Vlastní obhajoba* 90; Numenius z Apamaie in Eusebius, *Præp.* Ev. 9. 8. 1.), a svědčí o proslulosti tohoto příběhu. Origenés znal jednu knihu o tomto tématu (*Comm. in Mt.* 23,37; 27,9) a Gelasiův výnos *Pokání Jannése a Jambrése*, z něhož objevil M. R. James úryvek v saském rukopise (*JTS* 2, 1901, str. 572nn). Je však nepravděpodobné, že by měl Pavel na mysli tuto knihu. Jména mohli použít jen jako tehdy obecně rozšířená a odvolávat se pouze na Ex 7–8.

BIBLIOGRAFIE. *HJP*, 2. 3, str. 149nn; *SB*, 3, str.

JANÓACH (hebr. *jānōāh*, *jānōhā* =odpočinek).

1. Město Neftaliovců, jehož se za Pekachovy vlády zmocnil Tiglat-pileser (2 Kr 15,29). Snad dnešní Janůh, SZ od Aka (*LOB*, str. 379).

2. Město Efrajimovců, JV od Šekemu, které sloužilo k určení efrajimské hranice s Manasesovci (Joz 16,6–70; KP Janoe). Dnešní Chirbet Jānun. J.G.G.N.

JANOVO EVANGELIUM

I. Základní obsahová linie

1. Ježíš se zjevuje světu (1,1–12,50)

- Prolog (1,1–18)
- Ježíš na veřejnosti (1,19–2,11)
- Nové poselství (2,12–4,54)
- Ježíš, Syn Boží (5,1–47)
- Chléb života (6,1–71)
- Konflikt s Židy (7,1–8,59)
- Světlo světa (9,1–41)
- Dobry pastýř (10,1–42)
- Vzkříšení a život (11,1–57)
- Stín kříže (12,1–36a)
- Epilog (12,36b–50)

2. Ježíš se zjevuje učedníkům (13,1–17,26)

- Poslední večeře (13,1–30)
- Promluvy před odchodem (13,31–16,33)
- Ježíšova modlitba za jeho učedníky (17,1–26)

3. Ježíšovo oslavení (18,1–21,25)

- Ježíšovo utrpení (18,1–19,42)
- Ježíšovo vzkříšení (20,1–31)
- Pověření učedníků (21,1–25)

II. Záměr a okolnosti vzniku

Jasnou formulaci záměru Janova evangelia nacházíme v J 20,30n. (Sr. W. C. van Unnik, *TU* 73, 1959, str. 382–411.) Jan provedl výběr z velkého počtu známých „znamení“ a když o nich vypráví, chce přivést čtenáře k víře, že Ježíš je Kristus (tj. Mesiáš) a Boží Syn, aby tak získali věčný život.

Z tohoto prohlášení můžeme vyvodit určité závěry, které jasně potvrzují obsah Evangelia:

- V podstatě jde o evangelizační dokument.
- Jeho explicitní metoda má prezentovat dílo a slova Ježíše Krista tak, aby se ukázala podstata jeho osoby.
- Popis této osoby jako Mesiáše naznačuje, že pisatel zřejmě zamýšlí oslovit židovské čtenáře. Jelikož se však zdá, že Jan píše pro čtenáře mimo Palestinu a nedbá důsledně na židovské zvyky, vznikla hypotéza, že psal zejména pro Židy z diaspor a proselyty v hellenistických synagogách. (Sr. J. A. T. Robinson, *Twelve NT Studies*, 1962, str. 107–125.) To z jeho zorného pole přirozeně nevylučuje ani pohaný, ale přesvědčení, že hlavním účelem vzniku Evangelia bylo právě obrácení přemýšlivých pohanů (sr. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953), není opodstatněné.

Tento hlavní záměr neeliminuje jiné, vedlejší cíle: 1. Jan např. vědomě zdůrazňuje body, které mohly vyvrátit tehdejší mylné nebo nepřátelsky laděné názory Židů na Ježíše. Je možné, že se též pokoušel uvést na pravou míru přílišnou úctu k Janu Křtiteli.

2. Zejména v k. 13–17 Jan oslovuje křesťany a předkládá učení o životě v církvi. Avšak názor, že hlavním cílem Janova evangelia bylo opravit eschatologii církve (tako C. K. Barrett), je neudržitelny, což ovšem nepopírá, že Evangelium obsahuje i eschatologické učení.

3. Mnozí tvrdí, že Janovo evangelium vzniklo jako polemika s gnosticizmem. S tímto pohledem lze částečně souhlasit vzhledem k záměru 1. listu Janova, ale jeho správnost není tak evidentní, jak se někdy předpokládá. Jan si nicméně při psaní evangelia nebezpečí gnosticizmu nepochybně uvědomoval a jeho spis je ve skutečnosti výbornou zbraní proti tomuto učení.

III. Struktura a teologický obsah

1. Historická struktura

Janovo evangelium si vybírá jen určité historické události. Začíná vtělením preexistentního Božího Slova v Kristu (1,1–18) a pak přechází přímo k počátkům Ježíšovy služby – ke křtu, který přijal od Jana, povolání prvních učedníků (1,19–51) a návratu od Jordánu do Galileje (1,43). Kristovo působení se však neomezuje na Galileu, jak to vidíme ve vyprávění synoptiků. Odehrává se tam jen několik epizod (1,43–2,12; 4,43–54; 6,1–7,9). Jednou se děj odvíjí v Samařsku (4,1–42), ale nejčastěji v Jeruzalémě, obvykle v době židovských svátků (2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 10,22; 11,55; sr. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960). Poslední z těchto událostí, vzkříšení Lazara, vyprovokovala židovské představitel k tomu, aby se Ježíše zbavili (11,45nn), ačkoli (podle synoptických Evangelii) jejich nepřátelství vůči němu existovalo již dříve a postupně sílilo (např. 7,1). Od tohoto okamžiku se vyprávění ubírá podobným směrem jako v ostatních Evangelích – pomazání v Betanii (12,1–11), triumfální jезд do Jeruzaléma (12,12–19), poslední večeře (13), kterou Jan zaznamenal bez jakýchkoli zmínek o svátosti, zatčení (18,1–12), výslechy a Petrovo zapření (18,13–19,16), ukřižování a vzkříšení (20–21). V této části však objevíme také velké množství látky, kterou v synoptických Evangelích nenajdeme, zejména poslední promluvy a velekněžskou modlitbu (14–16; 17), podrobný popis výslechu před Pilátem (18,28–19,16) a zjevování po vzkříšení.

O tom, že historický nástin zhruba odpovídá skutečnému sledu událostí, není třeba pochybovat, i když nelze zapomínat, že Jan zaznamenal pouze několik epizod a uspořádal je tak, aby čtenářům představil Ježíše jako Mesiáše.

2. Teologický obsah

a) *Janovo evangelium jako zjevení.* Tento historický přehled je nástrojem pro teologickou prezentaci Ježíše. Jan si klade za cíl odhalit slávu Ježíše – Božího Syna. Jako preexistentní Syn měl podíl na slávě Otce (17,5,24) a v jeho pozemském životě se zjevila jeho sláva světu – či spíše těm, kdo měli oči k vidění (1,14) – v řadě znamení, která učinil (2,11). Nicméně těmito divy Ježíš nechtěl oslavit sebe, nýbrž Otce (5,41; 7,18). Ježíšovo zjevení se světu je tématem k. 1–12, jež končí shrnutím a jasným myšlenkovým přelomem (12,36b–50). Poněvadž v něho svět z velké části neuvěřil (12,37), obrátil se Ježíš ke svým učedníkům. K. 13–17 popisují, jak se jeho sláva, skrytá v pokorné službě, zjevuje učedníkům, kteří byli také povoláni k životu, v němž se oslavuje Bůh (15,8; 21,19). Objevuje se zde i téma, na které se poukazo-

valo již dříve, a sice to, že Ježíš je nejvíce oslaven ve svém utrpení a smrti. Třetí část evangelia (k. 18–21) tedy hovoří o tom, že nadešla hodina, kdy Ježíš dochází slávy jako Boží Syn a oslavuje Otce.

Evangelium lze zároveň chápat jako zjevení *pravdy* (1,14,17). Svět se v jeho podání vyznačuje chybami, nedokonalostí a hříchem, protože ztratil spojení s Hospodinem – s tím, „který je pravdivý“ (7,28). Tomuto světu Ježíš přináší Boží pravdu (18,37). Sám je vtělením pravdy (14,6) a po něm přijde Duch pravdy (14,17). Vede lidi k pravému uctívání Hospodina (4,23n) a prostřednictvím poznání pravdy (8,32) je osvobozuje od ďábových lží (8,44). Na rozdíl od potěšení tohoto světa, jež nedokážou nasycit duši člověka, nabízí pravý, skutečný chléb (6,32,55).

b) *Znamení a svědectví.* Toto zjevení se děje dvojitým způsobem. Za prvé se lidé mohou seznámit se *znameními a činy*, které Ježíš vykonal. O sedmi z nich (s výjimkou vzkříšení) Jan vypráví poměrně podrobně. Pokládáme je za znamení nejen proto, že dokazují Kristovu záračnou, nadpřirozenou moc (4,48), ale spíše z toho důvodu, že svým charakterem ukazují, že toho, kdo je koná, poslal Bůh (9,16) jako Mesiáše a Syna Božího (3,2; 6,14; 7,31). Těm, kdo mají oči k vidění, tak potvrzují autenticitu jeho osoby (2,23; 12,37).

Tato znamení slouží obvykle jako základ promluvy nebo dialogu, v nichž se vysvětluje jejich duchovní význam. Kromě toho zde nacházíme také řadu slovně vyjádřených znamení. Ježíš 7x říká: „Já jsem...“ (6,35; 8,12; 10,7,11; 11,25; 14,6; 15,1; možná sem patří i 8,24). Ježíš pomocí několika pojmů, které se v náboženském jazyce již běžně vykytují, vysvětluje, kým je a co přišel udelat. Zvláštní význam má spojení „Já jsem“, neboť obsahuje skrytý nárok na božství.

Za druhé Ježíšovu slávu potvrzují *svědectví*. Ježíš přišel, aby vydal svědectví pravdě (18,37), a svědectví o něm přinášejí Jan Křtitel, samařská žena, zástup, jenž viděl jeho znamení (12,17), učedníci (15,27), svědek u kříže (19,35) i sám evangelista (21,24). Svědectví také podávají Pisma (5,39), Otec (5,37) a Ježíšova znamení (10,25). Takovéto svědectví mělo lidi vést k víře (4,39; 5,34).

c) *Ježíšova osoba.* Znamení a svědectví tedy mají ukázat, že Ježíš je Syn Boží, který lidem nabízí život. Hned na začátku Evangelia se o něm vyhláše, že je *Božím Slovem* (*LOGOS) (1,14,17). Ačkoli se tento termín u Jana dále již nevyskytuje, zbývající část Evangelia evidentně dokládá učení, že Slovo se stalo tělem, a podává jeho vysvětlení. Jan velmi vhodně použil výraz „Slovo“, protože mu umožnil mluvit k Židům, kteří již učinili určité kroky k chápání Božího tvořivého Slova (Ž 33,6) jako bytosti v jistém smyslu od Boha oddělené (sr. obrazný popis Moudrosti v Př 8,22nn), ke křesťanům, kteří kázali Boží Slovo a v podstatě ho ztotožňovali s Ježíšem (sr. Ko 4,3 s Ef 6,19), i k pohanům, kteří Slovo chápali jako princip řádu a racionality ve světě (obecně rozšířený stoicismus). Nicméně to, co Jan říká, výrazně přesahuje všechna tato pojetí.

Za druhé, Ježíš je *Mesiáš* z rodu Davidova, jehož Židé očekávali (7,42). Pro ně se Ježíšovo mesiášství stalo klíčovou otázkou (7,26nn; 10,24). Učedníci vyznávají, že Ježíš skutečně je Mesiášem (1,41; 4,29; 11,27; 20,31).

Za třetí je *Synem člověka*. Tento výraz představuje klíč k Ježíšovu sebepochopení v synoptických Evangelích, kde se uvádí v souvislosti s třemi skutečnost-

mi – „skrytostí“ jeho mesiášství, nutností jeho utrpení a jeho roli soudce při druhém příchodu. O těchto konceptech Jan otevřeně nemluví (sr. 12,34; 3,14; 5,27), ale klade důraz na myšlenky, že Syn člověka byl poslán z nebe, aby zjevil Boha a spasil lidi (3,13; 9,35), a že bude oslaven „vyvýšením“ na kříž (12,23–34).

Za čtvrté je *Synem Božím*. Tento titul je v Janově evangeliu patrně tím nejdůležitějším Ježíšovým označením. Poněvadž jádro evangelia svědčí o tom, že Bůh poslal svého Syna jako Spasitele (3,16), Jan se snaží přívětivě čtenáři k tomu, aby tuto skutečnost akceptovali (19,7) a spolu s učedníky vyznali (1,34.49; 11,27), že Ježíš je Synem Božím. On jako Syn zjevuje Otce (1,18) a je spolu s ním dárceem života a soudcem (5,19–29). Vírou v něho lidé získávají spasení (3,36) a svobodu (8,36).

Za páté, tvrzením, že Ježíš je Boží Syn, Kristu přisuzujeme plné božství. Tak lidé vyznávají toho, kdo je jako Boží Slovo sám *Bohem* (1,1), jako svého Pána a Boha (20,28, což je vyvrcholením evangelia).

d) *Ježíšovo dílo*. Další tituly vyjadřují, co Ježíš přišel pro lidi udělat a co jim nabízí. Shruje je J 14,6, kde o sobě Pán říká, že je cesta, pravda a život. Poslední z těchto slov, *život*, Jan s oblibou používá jako synonymum spasení. Svět lidí se nachází ve stavu smrti (5,24n) a směřuje k soudu (3,18.36). Ježíš lidem nabízí život, který spočívá v poznání Boha a Ježíše Krista (17,3). Krista samého tedy lze nazývat životem (1,4; 11,25; 14,6), dárceem *živé vody* (tj. životodárné tekutiny, 4,14) a *chlebem života* (6,33n). Přijmout Ježíše vírou (3,36; 6,29) znamená získat chléb života. Jist Ježíšovo tělo a pít jeho krev (výraz, v němž mnozí badatelé vidí Večeři Páně) znamená mít podíl na věčném životě (6,54).

Tutéž pravdu znázorňuje obraz Ježíše jako *světla světa* (8,12), jímž se Jan zabývá především v k. 9. Nynější stav lidí hodnotí pomocí výrazů slepota (9,39–41) a tma (3,19; 12,46). Ježíš je ten, kdo slepotu uzdravuje a dává světlo života všem, kdo chodí v temnotách. Kromě toho Kristus představuje *cestu* k Bohu (14,1–7), na což navazuje 10,9, kde Jan Pána označuje za *dveře* do ovčince. Zde se však do popředí dostává ještě jiná myšlenka – Ježíš je *dobrý pastýř*, který dává svůj život za ovce a shromažďuje je do svého ovčince. Tento popis obsahuje tři velice důležité skutečnosti. Za prvé, právě v Ježíši Hospodin plní SŽ zaslíbení pastýře Božího lidu. („Život“ a „světlo“ jsou židovská synonyma pro Zákon, jehož požadavky splňuje až Ježíš.) Za druhé, Kristova smrt není pouze zákonitým důsledkem úkladů jeho nepřátel. On dobrovolně umírá za lidi, aby jim přinesl spasení (10,11) a přitáhl je k Bohu (12,32). Jedině jeho oběť odstraňuje hřích (1,29) a dává světu život (6,51b). Za třetí, obraz stáda navozuje představu církve.

e) *Nový život*. Jan Ježíše představuje jako *Spasitele světa* (4,42). V jeho přítomnosti lidé stojí před rozhodnutím: buď ho přijmou a přejdou ze smrti do života (5,24), nebo až do dne soudu zůstanou v temnotě (12,46–48).

Než člověk přijme Ježíše, musí ho Otec k němu přitáhnout (6,44). Působením Božího Ducha, jehož lidský rozum nemůže ovlivnit, dochází k radikální změně, k tzv. *znovuzrození* (3,1–21), kdy se člověk stává Božím synem (1,12).

Z lidské strany vyžaduje tato změna *víru* v Ježíše Krista, Božího Syna, který byl vyvýšen na kříži, aby spasil svět (3,14–18). Jan upozorňuje na rozdíl mezi dvěma druhy víry – rozumovým přijetím Ježíšových

tvrzení (11,42; 8,24; 11,27; 20,31), jež samo o sobě nestačí, a plným odevzdáním se mu (3,16; 4,42; 9,35–38; 14,1).

Pravá víra úzce souvisí s *poznáním*. Neznovuzrození lidé Boha neznají (1,10; 16,3), poznávat jej mohou jedině prostřednictvím Ježíše Krista (8,19; 14,7). Obsah tohoto poznání Jan neuvádí, ale rozhodně nejde o nějaká zjevení srozumitelná pouze zasvěcencům, charakteristická pro mysterijní náboženství. Dovídáme se pouze to, že člověk poznává Boha a Bůh zase zná jeho tak, jako Ježíš zná svého Otce a on Syna (10,14n).

Jedno je však jisté: pro tento nový vztah je typická *láska*. Mezi Ježíšovými učedníky a Bohem vzniká vztah vzájemné lásky, jaký existuje mezi Otcem a Synem (3,35; 14,31), i když je třeba uvést, že jejich láska směřuje spíše k Synu než k Otci (14,23; 15,9; 17,26; 21,15–17; sr. 5,42; 1 J 4,20n).

K vyjádření tohoto společenství učedníků s Ježíšem Jan užívá i dalších výrazů. Říká, že v něm *zůstávají* (6,56; 15,4–10) a on zase v nich (6,56; sr. 14,17). Předložka *v* je důležitá také při popisu úzkého vztahu existence jednoho v druhém, a to mezi Bohem a Ježíšem i mezi Ježíšem a jeho učedníky (14,20.23; 17,21.23.26).

f) *Boží lid*. Slovo „církve“ se sice v Janově evangeliu nevyskytuje, ale je zde vyjádřeno jiným způsobem. Být učedníkem automaticky znamená patřit do *stáda*, jehož pastýřem je Ježíš. Kristus také užívá obrazu *vinného kmeňe* (15,1–8). Starou révu (tj. pozemský lid Izraele) má nahradit nová. Ježíš sám je kmeňem, z něhož do ralestí proudí život, jenž jim umožňuje nést ovoce.

Život učedníků charakterizuje *láska*, která se řídí příkladem Ježíše, jenž svým učedníkům pokorně umyl nohy (13,1–20.34n). Láska tohoto druhu kontrastuje s postojem světa, který učedníky *nenávidí* a *pronásleduje* (15,18–16,4.32n). V lásce církve zakouší *jednotu*, za níž se Pán přimlouvá v k. 17.

Církve ovšem není uzavřeným společenstvím. Skrze slovo učedníků mají uvěřit i další (17,20). Potvrzuje to k. 21, kde se rozvíjí myšlenka *misie* či vyslání (20,21). 153 ryb symbolizuje šíření evangelia ke všem lidem a úkol dobrého pastýře předává Mistr svým učedníkům.

g) *Eschatologie*. Ježíš tedy očekává, že po jeho oslavení bude život církve pokračovat (14,12). Slibuje, že ještě před svým druhým příchodem k církvi přijde (14,18) v osobě *Ducha*. Posílá Ducha k jednotlivým učedníkům (7,37–39) i k církvi (14,16n.26; 15,26; 16,7–11.13–15). Ten má za úkol vystřídat Krista (jako „jiný přímluvec“) a oslavit jej.

Dalo by se tedy říci, že v Janově evangeliu se budoucnost „uskutečňuje“ v přítomnosti. Ježíš se ke svým učedníkům vrací prostřednictvím Ducha, učedníci už mají podíl na věčném životě a již také probíhá soud. Přesto by bylo chybou se domnívat, že budoucí Boží působení Jan nahrazuje jeho činností v přítomnosti. O budoucím Ježíšově příchodu (14,3; 21,23) a o budoucím soudu nad všemi lidmi (5,25–29) se zde nevyučuje o nic méně než v ostatních spisech NZ.

IV. Textové problémy a kritika pramenů

KP uvádí jako přirozenou součást Janova evangelia i dvě pasáže, které nebyly součástí původního textu. V moderních překladech je nacházíme pod čarou nebo s poznámkou o jejich původu. Jde o *Pericope de Adulteria* (7,53–8,11), autentický příběh o Ježíši, kte-

rý se uchoval mimo kanonická Evangelia a dostal se i do některých pozdějších rukopisů, a vysvětlení pohybu vody (5,3b-4), jež nejlepší rukopisy neuvádějí.

Mimořádný problém působí k. 21. Zatímco E. C. Hoskyns zastával názor, že byla integrální součástí původního textu Evangelia, většina znalců si myslí, že ji autor nebo (méně pravděpodobně) někdo jiný do textu včlenil později, což zdůvodňují tím, že 20,31 vyznívá jako závěr knihy. Někteří badatelé nacházejí také stylistické odlišnosti mezi k. 21 a k. 1-20, ale podle názoru C. K. Barretta samy o sobě nejsou rozhodující.

Někteří vědci (např. R. Bultmann) se domnívají, že nynější uspořádání látky Janova evangelia se liší od autorova a že bylo výrazně pozměněno, snad chybným seřazením volných listů papýru. Avšak tuto hypotézu nepotvrzuje žádný textový důkaz, i když podobné jevy nejsou v starověké literatuře neznámé. Změny uspořádání látky k. 18 v určitých rukopisech považujeme za druhořadé a Tatianos (asi r. 170), který provedl jisté přesuny, když Evangelia spojil v jednolitě vyprávění, moderní rekonstrukce nepotvrzuje. V poslední době docházejí vykladači k závěru, že Evangelium je dostatečně srozumitelné a smysluplné v té podobě, jak ji dnes známe.

Objevily se také snahy vysledovat v Janově evangelii redaktoreské zásahy a užití písemných pramenů (zejména R. Bultmann). Je sice pravděpodobné, že autor z psaných dokumentů čerpal, ale není příliš jasné, do jaké míry. Je možné, že Evangelium vznikalo po etapách, a proto je jeho rozbor krajně obtížný.

V. Myšlenkové pozadí

Po období, kdy bylo Janovo evangelium považováno za helénistickou knihu, jejíž nejbližší paralely se údajně vyskytují v silně helénizovaném judaismu, mystérijních náboženstvích a dokonce i v řecké filozofii, vychází dnes znovu najevo jeho v podstatě židovský původ.

Našlo se mnoho důkazů o tom, že všechna čtyři Evangelia vznikla na pozadí aramejské tradice (M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*³, 1967). Jedním ze zdrojů Janova evangelia mohla být aramejská rčení – což je samozřejmé, neboť aramejšтина byla Ježíšovým mateřským jazykem. Jan často vyjadřuje myšlenky souřadnými spojeními a pomocí paralelismu, což jsou dobře známé rysy semitského způsobu psaní. Vše nasvědčuje tomu, že lingvistický základ Janova evangelia je aramejský, i když teorie, že původně bylo napsáno aramejsky, není přesvědčivá.

To přirozeně znamená, že myšlenkový obsah Janova evangelia je židovský. Citací ze SZ v něm sice nacházíme relativně málo, ale většina klíčových pojmů Janova evangelia pochází právě odtud (např. slovo, život, světlo, pastýř, Duch, chléb, vinný kmen, láska, svědek) a Ježíš je zde zobrazen jako ten, kdo naplňuje SZ.

Lze také najít paralely s tehdejšími židovskými myšlenkovými systémy, zejména s ortodoxním rabinickým judaismem. Považujeme za naprosto přirozené, že Ježíš a jeho následovníci často souhlasili se SZ vykladači své doby a že jimi byli – pozitivně i negativně – ovlivněni (sr. 5,39; 7,42). Vzhledem k tomu, že helénismus působil na palestinský judaismus asi 200 let, nemusíme jeho vliv na Janovo evangelium hledat příliš složitě. Míru podobnosti mezi myšlenkami Janova evangelia a Filóna Alexandrijského hodnotí od-

borníci různě.

Dobové pozadí Janova evangelia pomáhají osvětlit také židovské kumránské texty, i když se jejich význam pro pochopení NZ někdy přeceňuje. Pozornost obvykle upoutává dualismus světla a tmy a také mesiáské naděje, které tyto dokumenty obsahují, ale kořeny zmíněných myšlenek spočívají ve SZ a lze pochybovat o tom, zda je nutné postulovat nějaký přímý vliv Kumránu na Janovo evangelium. (Viz F. M. Braun, *RB* 62, 1955, str. 5-44; J. H. Charlesworth [ed.], *John and Qumran*, 1972.)

Další faktory, které mohly ovlivnit vznik Janova evangelia, zobeírám podrobně C. H. Dodd. Správně odmítá mandeizství, pohansko-křesťanský synkretismus, jehož nejstarší spisy evidentně pocházejí z doby pozdější než Janovo evangelium. Značnou pozornost však věnuje helénistickému mysterijnímu náboženství, zejména v té podobě, jak ji vykresluje *Corpus Hermeticum* (*HERMETICKÁ LITERATURA), soubor traktátů, které ve své nynější podobě pravděpodobně vycházejí z Egypta 3. stol. Ačkoli zde narazíme na zajímavé myšlenkové paralely, jež ukazují, že Janovo evangelium mohli číst nejen Židé, ale i pohané, blízká příbuznost obou myšlenkových systémů není pravděpodobná. (Sr. G. D. Kilpatrick in *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross, 1957.)

Jelikož ve 2. století již existoval rozvinutý křesťanský *gnosticismus, musíme v 1. století počítat s určitou jeho přípravnou fází, která se odráží v polemice v Ko a 1 J. Teorii, že Janovo evangelium bylo ovlivněno gnostickými heretiky, proti nimž vystupuje (sr. výše II), prosazoval E. F. Scott (*The Fourth Gospel*², 1908, str. 86-103). Později tvrdil R. Bultmann a E. Käsemann, že Janovo evangelium prezentuje Ježíše pod vlivem gnostických mýtů. Názor C. H. Dodda, že křesťanství janovských spisů se od gnosticizmu naprosto liší, přestože mají společné pozadí (*op. cit.*, str. 114), odpovídá faktům mnohem více.

V rané křesťanském světě zaujímají janovské spisy jedinečné místo a představují samostatný myšlenkový proud. Přesto jejich učení tvoří součást obecného učení křesťanské církve a např. od Pavlova se liší spíše formou než obsahem. (Sr. A. M. Hunter, *The Unity of the New Testament*, 1943.)

VI. Vnější důkazy

Existenci Janova evangelia dosvědčuje v Egyptě před r. 150 po Kr. Rylandsův papýrus 457, nejstarší známý zlomek NZ rukopisu.

To, že se Janova evangelia spolu s ostatními třemi užívalo jako autoritativního textu, potvrzuje papýrus Egerton 2, který rovněž pochází z doby před r. 150 (C. H. Dodd, *New Testament Studies*, 1953, str. 12-52). Použil ho také Tatianos ve svém spise *Diatessaron*. Irenaeus hovoří o kánonu čtyř evangelií kolem r. 180 po Kr. Janovo evangelium znali a užívali určitě též v gnostických kruzích – např. Valentinův učedník Ptolemaios, *Petrovo evangelium* (asi r. 150) a (téměř jistě) autor valentinského *Evangelia pravdy*. Zda Janovo evangelium znali i jiní autoři té doby, lze určit těžko. Vliv jazyka janovských spisů lze vystopovat u Ignatia (asi r. 115) a u Justina (asi 150-160), avšak je sporné, zda je to důkaz literární závislosti.

Tradice o autorství Janova evangelia předkládá Irenaeus, který uvádí, že Jan, učedník Páně, sepsal evangelium v Efezu. Drží se jí i Klement Alexandrijský (asi r. 200) a protimarkiónský prolog k Janovu evangeliu, o jehož vzniku v 2. století se pochybuje. Mura-

JANOVO EVANGELIUM

torihó kánon (asi 180–200) uvádí legendu, v níž je autorem apoštol Jan, a apoštolské autorství přijímal také Ptolemaios. Ovšem Papias, který měl úzký kontakt s apoštolskými tradicemi, o této věci nehovoří a Polykarpos, jenž podle Irenaea s Janem spolupracoval, cituje epištoly, nikoli však Evangelium. Ani apokryfní *Skutky Janovy* o tomto Evangelii nic neříkají. Na počátku 3. století se objevily určité námitky proti apoštolskému autorství Janova evangelia, pravděpodobně proto, že ho využívali gnostici.

VII. Autorství

Na konci 19. století se na základě vnitřních i výše uvedených vnějších důkazů dospělo k všeobecně přijímanému názoru, že čtvrté Evangelium napsal apoštol Jan. Vnitřní důkazy v klasické podobě formulovali B. F. Westcott a J. B. Lightfoot (*Biblical Essays*, 1893, str. 1–198). Ukázali, že autorem je Žid, palestinský Žid, očitý svědek zapsaných událostí, apoštol, a to konkrétně apoštol Jan, o němž se hovoří jako o „milovaném učedníkovi“.

Objevila se ovšem řada protiargumentů:

1. Existuje teorie, že *Jan zemřel v mladém věku jako mučedník, avšak tuto hypotézu většina badatelů správně odmítá.

2. Autorství očitého svědka se vyvrací údajnou nepřesností geografických a historických údajů Janova evangelia. Poslední archeologické výzkumy však potvrdily, že jeho místopis je až překvapivě přesný (sr. R. D. Potter, *TU* 73, 1959, str. 329–337). O otázce historické přesnosti viz níže.

3. Uvádí se, že apoštol Jan nebyl schopen takovému Evangelium napsat. Přesvědčení, že Jan byl nevzdělaný člověk, se zakládá pouze na spomém výkladu Sk 4,13 a opomíjí takové analogie, jakou představuje např. John Bunyan, bedfordský dráteník. Jako apoštol údajně nemohl napsat Evangelium, které se tak liší od ostatních tří, avšak tento názor nebere v úvahu zvláštní účel Janova evangelia a skutečnost, že je nelze srovnat s žádným jiným Evangeliem, jež by napsal přímo některý z apoštolů. Jako Žid prý nemohl proniknout do helénistického způsobu myšlení, které se v Evangelii projevuje (viz však V výše). A konečně by si prý nikdo nedovolil nazývat se „milovaným učedníkem“, což je však pouze subjektivní argument (tí, kdo ho považují za závažný, mohou užití tohoto titulu připisovat Janovu písaři).

4. Nejzávažnějším argumentem je to, jak opatrně a pomalu církev Janovo evangelium přijímala. Byla zpochybněna Irenaeova spolehlivost (avšak bez zřejmého opodstatnění) a objevil se názor, že lidé, u nichž se dalo očekávat, že Janovo evangelium budou znát a citovat z něho, se o něm nikde nezminili. Proti tomu musíme poukázat na obecně malou platnost argumentů na základě absence zmínek (sr. W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*⁴, 1955, str. 273) a na skutečnost, že předtím, než se začala přijímat všechna čtyři Evangelia společně, existovalo pro přijetí a užívání ostatních tří Evangelii skoro stejně tak málo důkazů. Dále kromě stručné poznámky v 21,24 nevíme vůbec nic o okolnostech uveřejnění Janova evangelia.

Poměrně jistě je, že můžeme pominout každou teorii, která popírá jakoukoli souvislost mezi apoštolem Janem a Janovým evangeliem. V tom případě pak vyvstávají tři alternativy. Za prvé je možné, že ho Jan sepsal sám nebo s pomocí písaře. Za druhé mohly jako základ Evangelia posloužit Janovy vzpomínky ne-

bo janovská tradice, jež zpracoval nějaký Janův učedník. Třetí eventualita, která je variantou druhé, počítá s existencí janovské „školy“; pravděpodobně spojené s J. Palestinou, v níž se rozvíjela charakteristická janovská teologie a jejíž příslušníci vytvořili janovské spisy. Pro tuto teorii či proti ní je však obtížné předložit přesvědčivé důkazy. (Pro srovnání lze uvést hypotézu K. Stendahla o matušovské škole, pro kterou máme doposud velmi nedostatečné důkazy.)

Rozhodnout mezi těmito teoriemi není snadné. Nejvíce se rozšířila a zdá se pravdivá tradice, že Jan Evangelium nadiktoval (sr. R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1960, str. 17–20). Stále ještě existuje dost důvodů tvrdit, že mezi apoštolem Janem a vlastním napsáním Evangelia existuje úzký vztah.

(Viz též *JANOVY LISTY.)

VIII. Místo a doba vzniku

Raná tradice dává apoštola Jana do souvislosti s Malou Asií, konkrétně s Efezem. Spojení s Malou Asií je velice pravděpodobné u Janových listů a vyžaduje ho i Zjevení. Ať už byl autorem Zjevení evangelista nebo nějaký jeho spolupracovník, hovoří to ve prospěch napsání Evangelia v Asii.

Nelze však ignorovat ani teorie o jiných místech. Jelikož v Asii Janovo evangelium téměř neznali, mnozí se kloní k názoru, že vzniklo v Alexandrii, kde je zřejmě velice brzy užívali gnostikové (sr. též papyry). Vládlo tam odpovídající myšlenkové ovzduší (helénistický judaismus) a celková odlehlost města by vysvětlovala jeho pomalé šíření. Jana však žádná tradice s Alexandrií nespojuje. Objevily se také teorie o vzniku Evangelia v Antiochii, ale ty mají stěžejní nějakou váhu. Někteří badatelé hledají souvislosti mezi Janovým evangeliem a J. Palestinou – vzhledem k jeho myšlenkovému pozadí, ale to jen potvrzuje, že tam autor strávil část svého života.

Obvykle se předpokládá, že Janovo evangelium bylo napsáno v 90. letech. Tento názor se opírá o předpoklad, že vycházelo ze synoptických Evangelii (viz však IX níže), a o údajný popavlovský charakter jeho teologie. Janovo evangelium sice není nutné považovat za závislé na Pavlovu učení, ale jen stěží se můžeme vyhnout dojmům, že nejde o raný spis. Pokud nějak souvisí s Efezem, určitě vzniklo až po Pavlově tamějším působení. To potvrzuje i doba vzniku Janových listů – stěžejně dříve než v 60. letech. Pokud bylo Janovo evangelium napsáno jinde, např. v Palestině, lze připustit i ranější dobu vzniku, což zatím považujeme za nepravděpodobné. Skutečným jádrem argumentace ve prospěch „palestinského původu“ je tvrzení, že nás zbavuje nutnosti připisovat Evangelii extrémně pozdní dobu vzniku, abychom mohli vysvětlit jeho myšlenkový vývoj. (Sr. J. A. T. Robinson, *op. cit.*, str. 94–106.)

IX. Vztah k synoptickým Evangelii

1. Znalost synoptické tradice

Ještě asi před 40 lety se soudilo, že Jan synoptická Evangelia znal (přínejmenším Markovo a Lukášovo) a že je zamýšlel opravit, doplnit nebo nahradit. S ostrou kritikou proti tomuto názoru vystoupil P. Gardner-Smith (*St. John and the Synoptic Gospels*, 1938), B. Noack (*Zur Johanneischen Tradition*, 1954) a C. H. Dodd (*Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963), kteří tvrdili, že Jan čerpal z ústní tradice, z níž vycházeli i synoptikové, a psal nezávisle na

nich. Nejvíce styčných bodů najdeme mezi Janovým a Lukášovým evangeliem, zejména ve vyprávění o Ježíšovi ukřižování, ale není jisté, zda dokazují jejich literární závislost. Je docela možné, že Lukáš měl přístup k tradicím zaznamenaným v Janově evangeliu nebo že se s jeho autorem dokonce osobně znal (sr. G. W. Broomfield, *John, Peter and the Fourth Gospel*, 1934).

V úvahu je třeba vzít také vnější důkazy. Informace, které měl Papias o Markovi a Logiích, pocházely od (Jana) „staršího“, jenž *mohl* mít vztah k sepsání Janova evangelia. Klement Alexandrijský napsal: „Jan, poslední ze všech, když viděl, že vše, co se týče Krista jako člověka, je již v evangeliích popsáno, proto na naléhavou prosbu svých přátel napsal pod vanutím Ducha svatého své Evangelium.“ Tuto charakteristiku Janova evangelia jakožto „duchovního“ můžeme samozřejmě přijmout, aniž bychom byli přesvědčeni, že Jan psal na základě znalostí ostatních Evangelii, ale těžko lze věřit tomu, že neměl žádnou představu o jejich obsahu, i kdyby do nich při psaní přímo nenahlížel. Tuto otázku musíme proto stále považovat za otevřenou.

2. Porovnání vyprávění

Zde vyvstávají dva problémy. Nejprve se ptáme, zda do sebe synoptická a janovská vyprávění zapadají a jestli se dají zpracovat do jednoho souvislého celku. Je pravda, že existují poměrně přesvědčivé pokusy o jejich spojení, což na obou vrhá nové světlo. (E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 1960). Je to možné díky tomu, že obě podání popisují Ježíšovu činnost v různých obdobích a na různých místech. Zastaralý názor, že synoptická Evangelia neoponechávají žádný prostor pro Ježíšovu službu v Jeruzalémě (kromě vyprávění o jeho ukřižování), nyní zcela ztratil svoji váhu. Samozřejmě nesmíme zapomínat, že žádné z Evangelii si nečiní nárok na chronologicky přesné vyprávění, takže nelze detailně rekonstruovat pořadí událostí.

Druhý problém se týká případů, kdy se zdá, že si Evangelia v historických záležitostech protřečejí, včetně míst, kde se předpokládá, že Jan údajně ze synoptických Evangelii vědomě opravuje. Jako příklad uvedme důvod Ježíšova zatčení (konkrétně otázku, proč synoptická Evangelia neuvádějí Lazarovo vzkříšení – možnou odpověď viz in J. N. Sanders, *NTS* 1, 1954–5, str. 34), časové určení očištění chrámu a datum poslední večeře a ukřižování (viz N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, str. 649–670). Rozsah těchto obtíží může být přeceňován, ale musíme připustit, že zde dosud existují skutečné problémy, na něž dosud neznáme odpovědi. Tyto rozdíly však v žádném případě nemají vliv na podstatu evangelijních zápisů.

3. Promluvy v Janově evangeliu

Učení, které Kristu připisuje Janovo evangelium, se obsahem i formou značně liší od podání v synoptických Evangelii. Chybějí zde tak známé pojmy, jako je Boží království, démoni, pokání a modlitba, a místo toho se objevují nové – pravda, život, svět, zůstávání a svědectví. Zároveň si jsou obě tradice v některých bodech velice blízké, navzájem se propojují a mají společná témata, např. Otec, Syn člověka, víra, láska a poslání. Stylem a slovní zásobou se také liší. V Janově evangeliu nenajdeme žádná podobnosti a Ježíš tu často hovoří v dlouhých promluvách či dialozích, které v synoptických Evangelii nemají obdoby.

Mnoho vědců se proto domnívá, že nám Jan předkládá spíše své vlastní myšlenky nebo úvahy o Ježíšových slovech než jeho *ipsissima verba*. Ve prospěch tohoto závěru jasně hovoří skutečnost, že s velice podobným stylem a obsahem se setkáváme i v 1 J. Přesto musíme vše pečlivě zvažovat. Především je třeba říci, že Janovo evangelium obsahuje mnoho výroků, jež se svou formou a obsahem podobají výpovědím v synoptických Evangelii (sr. B. Noack, *op. cit.*, str. 89–109; C. H. Dodd, *op. cit.*, str. 335–349) a které mají stejné právo na to, aby byly hodnoceny jako autentické. Za druhé, v synoptických Evangelii se naopak objevuje minimálně jeden „záblesk Janova myšlení“ (Mt 11,25–27), což nás důtklivě varuje před povrchním soudem, že synoptický Ježíš nemluví stejným jazykem jako Ježíš janovský. Za třetí, ve všech čtyřech Evangelii lze vysledovat stejné stopy aramejské mluvy a stejné rysy židovských metod dialogu.

Proto můžeme se značnou jistotou konstatovat, že výroky zaznamenané v Janově evangeliu mají pevný historický základ ve skutečných Ježíšových slovech. Uchovaly se nám však v janovském komentáři, z něhož je lze oddělit jen s velkými obtížemi. (Sr. problém Ga 2,14n: kde končí Pavlova řeč k Petrovi a kde začíná úvaha o ní?) Není to nikterak radikální závěr. Např. tak konzervativní badatel, jakým je Westcott, viděl v 3,16–21 spíše slova Janova než Ježíšova.

X. Historie a výklad v Janově evangeliu

Účel Janova evangelia (viz výše II) vyžaduje, abychom jeho obsah alespoň v hlavních rysech považovali za historický. Pokud nám Jan předkládá smyšlenou konstrukci, jež měla vyjádřit kázání církve o Ježíši jako Mesiáši, namísto dějinných faktů, z nichž toto kázání vycházelo a které potvrzovaly jeho pravdivost, pak Evangelium svůj účel splnit nemůže. (Viz C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the NT*, 1967, str. 100–114.)

Již jsme poukázali na to, že mnohé z problémů, jimiž se obvykle zpochybňuje historická věrohodnost Janova evangelia, v žádném případě nemají takovou váhu, jaká se jim přikládá. Ve skutečnosti stále více odborníků uznává, že Janovo evangelium obsahuje důležité historické tradice o Ježíši a že jeho pozemský život nelze plně pochopit pouze na základě synoptických Evangelii (sr. T. W. Manson, *BJRL* 30, 1947, str. 312–329; A. M. Hunter, *According to John*, 1968).

Na druhé straně vyvolává Janovo evangelium po přečtení synoptických Evangelii dojem, že obsahuje spíše výklad Ježíše než přísně doslovnou zprávu o jeho životě. Ježíšovo učení je zde jiné, také představa o jeho osobě se liší, zejména co se týče jeho vlastního povědomí o svém mesiášství a Synovství. Tyto odlišnosti by však nebylo moudré přeceňovat. V Janově evangeliu není Ježíš o nic méně lidský než v ostatních Evangelii a dokonce v něm nechybí ani důraz synoptických evangelii o „utajení Mesiáše“. F. F. Bruce se může odvážit říci, že mezi Ježíšem synoptických Evangelii a Ježíšem Janova evangelia neexistují žádné podstatné rozpory (*The New Testament Documents*⁵, 1960, str. 60n).

To tedy znamená, že Janovo evangelium nestojí v protikladu k ostatním Evangelii, ale vykládá Osobu, kterou tato Evangelia popisují. Ostatní evangelisté nám dalo Ježíšův popis, zatímco Jan nám zanechal portrét (W. Temple, *op. cit.* níže, str. 16). Ve světle toho, co bylo řečeno, pak lze Janovo evangelium používat jako zdroj informací o Ježíšově životě a záro-

JANOVY LISTY

veň jako Janův výklad jeho života, i když tyto dvě oblasti od sebe nelze úplně oddělit. Ježišův pozemský život není možné úplně pochopit, kdyby se Kristus církvi nezjevil jako vzkříšený Pán. Jan inspirovaný Duchem (sr. 14,26; 16,14) objasnil význam Ježišova působení na zemi. Vysvětluje Ježišův život, přičemž nám ukazuje „pravý význam pozemského příběhu“ (A. M. Hunter, *Introducing New Testament Theology*, 1957, str. 129).

BIBLIOGRAFIE. Komentáře k anglickému textu: B. F. Westcott, 1882 a později (též k ř. textu 1908); E. C. Hoskyns a F. N. Davey, ²1947; W. Temple, 1945; R. H. Lightfoot, 1956; R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1960; G. A. Turner a J. R. Mantey, 1964; J. Marsh, *Pelican*, 1968; J. N. Sanders a B. A. Mastin, *BNTC*, 1968; R. E. Brown, *AB*, 1971; L. Morris, *NIC/NLC*, 1971; B. Lindars, *NCB*, 1972; k řeckému textu: J. H. Bernard, *JCC*, 1928; C. K. Barrett, 1955; R. Schnackenburg, Sv. 1, 1968; R. Bultmann, 1971; v němčině: R. Schnackenburg, *HTKNT*, Sv. 1, 1965 (viz výše); Sv. 2, 1971; Sv. 3, 1976.

W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 1955; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953; *idem*, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963; E. Malatesta, *St John's Gospel 1920-1965*, 1967; J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 1968; A. M. Hunter, *According to John*, 1968; E. Käsemann, *The Testament of Jesus*, 1968; R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, 1970; C. K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, 1975; J. Painter, *John: Witness and Theologian*, 1975; S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, 1978. I.H.M.

JANOVY LISTY

I. Pozadí a okolnosti vzniku 1. listu Janova

1 J se označuje jako epistola, ale přesně vzato zde nenajdeme nic, co by připomínalo formu dopisu (na rozdíl od 2 J a 3 J). Vypadá spíše jako traktát určený do konkrétní situace.

Vznikl jako odpověď na činnost falešných učitelů, kteří se odstěpili od sboru (či sborů), kam Jan psal, a snažili se svést věrné (2,18n.26). Vytvořili úzkou skupinu zasvěcených, přičemž věřili, že disponují vyšším poznáním než obyčejní křesťané (sr. 2,20.27; 2 J 9), a prokazovali jim jen málo lásky (sr. 4,20).

Jednalo se o předchůdce pozdějších heretiků, obecně známých pod označením „gnostikové“ (z ř. *gnōsis* = poznání), neboť si činili nárok na zvláštní poznání Boha a teologie. Zdá se, že na základě svého nového učení popírali, že Ježíš je Kristus (2,22), preexistentní (1,1) Syn Boží (4,15; 5,5.10), který přišel v těle (4,2; 2 J 7), aby lidem přinesl spasení (4,9n.14). Přesnou podobu této hereze však neznáme. Všeobecně se soudí, že měla blízko k názorům, které na konci 1. století zastával Kérinthos v Malé Asii, i když s tím, co víme o jeho učení, se zcela neztotožňovala. Kérinthos považoval Ježíše za dobrého člověka, v němž přebýval od jeho pokřtění do doby těsně před ukřižováním nebeský Kristus (Irenaeus, *Adv. Haer.* 1. 26. 1 in J. Stevenson, *A New Eusebius*, 1957, č. 70). Jeho názor zjevně odporuje 5,6 a dalším veršům, v nichž se zdůrazňuje, že Ježíš je (nejen byl) Kristus, Syn Boží (2,22; 5,1.5). Toto učení pravděpodobně souviselo s běžným gnostickým rozlišováním mezi duchem a hmotou, podle něhož bylo skutečné vtělení Boha

v člověku nemožné a pouze zdánlivé (jako v doketismu) nebo dočasné (jako v kériantismu).

Falešní učitelé dále tvrdili, že jsou „bezhříšní“ (1,8.10) a zřejmě také že nepotřebují vykoupení skrze smrt Ježíše Krista. Ve skutečnosti byli k morálce lhostejní, chodili cestami tohoto světa (sr. 2,15), ignorovali Kristova přikázání (2,4) a bez zábran dělali, co se jim líbilo (aniž by se ovšem dopouštěli do očí bijících hříchů). Neuvědomovali si, že hřích je morální kategorie, tj. porušení Zákona (3,4.7n), a v důsledku toho necítili žádný rozpor mezi proklamováním své bezhříšnosti a svým sobectvím a nedostatkem lásky. Patrně se zde odráží i vliv gnostického rozlišování mezi duchem a hmotou: jelikož tělo (hmota) bylo v každém případě zlé a záleželo pouze na (božsky implantovaném) duchu či duši, jejich tělesného chování se křesťanská víra netýkala.

Jan píše proto, aby poskytl vůči tomuto učení protilátku a s ohledem na tuto skutečnost lze také nejlépe pochopit jeho argumentaci. Pokusy vysvětlit složitou strukturu spisu z hlediska kritiky pramenů (R. Bultmann; W. Nauck; J. C. O'Neill) se nesetkaly s příliš příznivým přijetím.

II. Nástin obsahu 1. listu Janova

Hned na začátku Jan uvádí, že jeho cílem je čtenářům vysvětlit, co slyšel a viděl, pokud jde o slovo života, zjevené v Ježíši Kristu, aby mohl vzniknout radostné společenství mezi ním, jeho čtenáři a Bohem (1,1-4).

Pak uvádí základní tezi, že *Bůh je světlo*, a na základě této univerzálně přijatelné pravdy se pak zabývá určitými chybnými tvrzeními svých oponentů (1,6a.8a.10a; 2,4a). Na rozdíl od nich prohlašuje, že obecenství s Bohem a očistění skrze Ježíšovu krev mohou mít jenom ti, kdo chodí ve světle. Popírat, že člověk je hříšník, který potřebuje očistění, znamená klamat sám sebe. Hříšník však může mít jistotu, že mu věrný Bůh díky spravedlivému Obhájci Ježíši Kristu odpustí. Ten, kdo o sobě tvrdí, že má pravé poznání Boha, a přitom neplní jeho přikazy, je lhář (1,5-2,6).

Jan pak křesťany vyzývá, aby plnili nové Boží přikázání. Ve skutečnosti jde o starý požadavek, avšak nyní je předkládán znovu – jako zákon nové éry světla, které již začalo svítit v temnotě starého hříšného světa. Apoštol cití, že své čtenáře může oslovovat tímto způsobem, protože již do této nové epochy vstoupili a požívají výsady odpuštění, poznání a moci. Dále je napomíná, aby nelnuli k hříšnému světu, který spěje k zániku (2,7-17).

Jedním ze znamení příchodu nového věku je nástup falešných učitelů, kteří nyní opustili svůj dočasný domov v církvi. Jejich učení popírá, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, což ve skutečnosti znamená, že neuznávají ani samotného Boha Otce. Samozřejmě, že si činí nárok na zvláštní poznání, ale Jan své čtenáře ujišťuje, že pravé poznání mají křesťané, neboť je Bůh pomazal (Duchem nebo možná Božím slovem) (2,18-27).

Radí jim, aby zůstávali v Kristu, jenž je svatý a spravedlivý, a prověřovali sami sebe i své učitele podle toho, jak se mu podobají. To vede k myšlence úžasného privilegia křesťanů být Božimi dětmi a ještě větší výsady, že při Kristově příchodu budou všichni jako on. Toto všechno je má podněcovat ke svatému životu (2,28-3,3).

Jak se tedy Boží děti charakterově liší od dětí ďábla? Kristus přišel, aby odstranil hřích. Z toho vyplývá, že Boží děti nehřeší a ve skutečnosti ani hřešit nemo-

hou, zatímco děti d'ábla nedělají to, co je správné, a ani neprojevují lásku. Tímto nekompromisním prohlášením, jež musíme chápat ve světle 1,8, Jan říká, že křesťan jako křesťan nemůže hřešit. Mluví zde o ideálním charakteru křesťana oproti falešným učitelům, kteří se nikterak nesaňají tohoto ideálu dosáhnout (3,4-10).

Křesťané mohou čekat, že je d'áblovy děti budou nenávidět, tak jako Kain Ábela. Opravdový křesťan se vyznačuje láskou, která se projevuje v sebeobětování a praktickém milosrdenství (3,11-18).

Tyto skutky lásky potvrzují, že je člověk křesťanem. Přestože ho někdy jeho svědomí odsuzuje, nemusí před svým Soudcem, Bohem, který zná jeho touhu milovat a sloužit mu, znejistět (sr. J 21,17). V plné důvěře se může směle modlit, protože ví, že je Bohu milý, neboť plní jeho přikázání lásky, a kromě toho dostane vnitřní ujištění od Božího Ducha (3,19-24).

Jak křesťan získá jistotu, že má Božího Ducha? Vždyť i falešní učitelé tvrdí, že mají Ducha. Jan odpovídá, že pravé vnuknutí pramení pouze z víry v Ježíše, který přišel v těle. Falešné učitele však vede duch antikrista (4,1-6).

Po této odbočce se apoštol vrací k tématu lásky. Láska, opakuje, svědčí o tom, že daný člověk je zrozen z Boha, protože, jak vyplývá z Kristovy oběti, *Bůh je láska*. (Zde vidíme Janovo druhé významné prohlášení o Boží podstatě.) Přestože lidé nemohou Boha vidět, prokazují-li lásku, Bůh v nich přebývá (4,7-12).

Nyní apoštol shrnuje předpoklady křesťanské jistoty – mít Ducha, vyznávat Ježíše Krista a projevovat lásku. To jsou znamení, že v nás Bůh přebývá. Dodává nám odvahu pro den soudu, neboť kde je láska, tam není strach. Aby však autor zabránil jakémukoli antinomistickému či „spiritualistickému“ nepochopení, zdůrazňuje, že lásku k Bohu nutně provází láska k bratřím. Všichni upřímní vyznavači Ježíše Krista milují Boha a své bližní. Dodržel toto přikázání není těžké, protože ti, kdo se znovu narodili z Boha, mohou vírou překonat síly namířené proti nim (4,13-5,4).

To vede Jana zpět k tématu víry. Pravá křesťanská víra má ve svém středu Ježíše Krista, který se nejen dal pokřtít, ale také prolil svou krev na kříži, a Duch o něm přináší svědectví (J 51,26). Tyto tři faktory – Duch, voda a krev – představují Boží svědectví, jež potvrzuje víru v Krista. Jan chce možná také říci, že na toto svědectví navazuje spasitelné působení Ducha v církvi (nebo v jednotlivých věřících) a svátostech (křesť a Večeře Páně). Nevěřit tomuto svědectví znamená činit z Boha lháře a odmítat věčný život, který lidem dal ve svém Synu (5,13-21).

V závěru Jan uvádí, že svým dopisem chtěl čtenáře ujistit o jejich spasení. Mohou se plně spolehnout, že Bůh odpoví na jejich prosby, a proto mají bloudící bratry získat zpět skrze modlitbu (i když v případě smrtelného hříchu, ať už jím je cokoli, není přímluva nic platná). Nakonec zaznívají tři slavná prohlášení: křesťané mají moc nehřešit, patří Bohu a spočívají v Ježíši Kristu, který je jejich velkým učitelem. Epistolu uzavírá varování před modlářstvím (tj. uctíváním pohanských bohů, ale význam zde není zcela jasný) (5,13-21).

III. Dobové pozadí a obsah 2. a 3. listu Janova

2 a 3 J představují skutečné dopisy, jaké se tehdy

psávaly, dostatečně dlouhé, aby každý z nich zabal list papýru běžné velikosti (25 x 20 cm). (O pozoruhodně blízké paralele ke struktuře 3 J viz C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents*, 1956, č. 22.)

2. list Janův napsal „starší“ a adresuje jej „vyvolené paní a jejím dětem“. S velkou pravděpodobností tu jde o symbolické oslovení církve (sr. 1 Pt 5,13), které možná mělo zrnát všechny nepřátelsky naladěné lidi, do jejichž rukou se dopis mohl dostat (1-3). Tento list vznikl za stejných okolností jako 1 J (sr. 2 J 7 s 1 J 4,3). Od jednoho sboru ke druhému cestovali falešní učitelé, kteří popírali, že Syn Boží skutečně přišel v těle. „Starší“ před takovýmto učením varuje – „kdo zachází dál“ a přijímá toto nové či vyšší učení, opouští svou víru v Boha, Otce Ježíše Krista. Pisatel nabádá své přátele, aby falešným učitelům neposkytovali pohostinství, a povzbuzuje je, aby se drželi pravdy, která v nich již přebývá, a plnili přikázání lásky (4-11). Nakonec vyjadřuje naději, že je brzy uvidí, a připojuje pozdravy ze svého vlastního sboru (12n).

3. list Janův je soukromý dopis (jako např. List Filemonovi) určený Gáiovi, vedoucím pracovníkovi jiného sboru. „Starší“ svého přítele chválí za jeho odanost pravdě a za to, že prokazuje praktickou lásku cestujícím kazatelům, kteří jsou závislí na materiální pomoci sborů (1-8). Zaujímá opačný postoj než Diotrefés, jenž usiloval o vůdčí postavení ve svém sboru (pravděpodobně sousedicím se sborem Gáiovy), neuposlechl Janovu radu a před sborem možná Janův dopis zatajil, odmítl podporovat cestující kazatele a vylučoval ty, kdo je přijali. Vidíme, jaké problémy působil vývoj stálého vedení místních sborů spolu s existencí apoštolských správců a cestujících kazatelů. Diotrefés ve svém sboru usiloval o úřad „biskupa“ a odmítal jakékoli zásahy zvenčí. Takovéto potíže nepochybně musely po smrti apoštolů vzniknout, ale Diotrefés tyto záležitosti očividně neřešil křesťanským způsobem. „Starší“ upozorňuje, že přijde, a bude-li třeba, vypořádá se s Diotrefem osobně (9-11). Nakonec se pochvalně zmiňuje o Demétriovi (zřejmě doručiteli dopisu a cestujícím učiteli) a končí vřelými pozdravy (12-14).

IV. Vnější ověření pravosti Listů

1. list Janův znal podle Eusebia Papias (asi r. 140). Cituje ho Polykarpos (asi 110-120) a téměř jistě také Justin (asi 150-160). Jako práci čtvrtého evangelisty jej přijímal Irenaeus (asi r. 180), Muratorioho kánon (asi 180-200) a Klement Alexandrijský (asi r. 200). Podle Eusebia se o jeho pravosti nikdy nepochybovalo. 2. a 3. list Janův jsou patrně uvedeny v Muratorioho kánonu (J. Stevenson, *op. cit.*, č. 124 a pozn.). 2 J cituje Irenaeus a o obou epistolách zřejmě hovořil Klement Alexandrijský. Jejich krátkost způsobila, že o nich téměř nikdy nenacházíme zmínky a pochybovalo se o jejich kanoničnosti, což se odráží v Eusebiovi, který cituje Origena (J. Stevenson, *op. cit.*, č. 289).

V. Místo původu, autorství a doba vzniku

Za nejpravděpodobnější se dosud jeví asijský původ všech pěti janovských spisů. U epistol tomu nasvědčuje Kérinthovo učení, proti němuž vystupují, a tradice, které jejich autora spojují s Efezem.

Autorství dopisů a janovských spisů představuje problémy, jež dosud nejsou plně vyřešeny.

1. Je jisté, že všechny tři epistoly napsala jedna osoba, přestože to popíral Jeroným a zcela nedávno

R. Bultmann (*op. cit.*, str. 1n). 1. list Janův je anonymní, ale dnes můžeme tvrdit, že i jeho autorem byl „starší“.

2. Je poměrně jisté, že Janovo evangelium a 1. list Janův napsal týž autor. To zpochybňují C. H. Dodd (str. 47–56; podrobněji in „The First Epistle of John and the Fourth Gospel“, *BJRL* 21, 1937, str. 129–156) a C. K. Barrett (*The Gospel according to St. John*, 1955, str. 49–52), ale přesvědčivý důkaz podávají A. E. Brooke (str. 1–19), W. F. Howard (*The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*⁴, 1955, str. 281–296) a W. G. Wilson (*JTS* 49, 1948, str. 147–156). Skutečně nelze pochybovat o tom, že Janovo evangelium a 1. list Janův představují výplody téže myšl. ve dvou různých situacích. Janovo evangelium je hlubokou studií o Kristově vtělení, určenou především jako apologetický spis okolnímu světu; 1. list Janův je pojednání, k jehož napsání vedla konkrétní situace v církvi. Rozdíl mezi oběma spisy lze z velké části vysvětlit odlišnostmi adresátů a účelů. Janovo evangelium logicky předchází 1. list Janův, ale stěží lze určit, zda v tomto pořadí také vznikly. Janovo evangelium zřejmě vyžadovalo mnoho let přemýšlení a 1. list Janův mohl být napsán v průběhu tohoto období.

3. Musíme se zamyslet nad vztahem Zjevení (které se na základě pádných vnějších důkazů připisuje apoštolu Janovi) k Janovu evangeliu a 1.–3. listu Janovu. Teorie o společném autorství všech pěti knih je velice těžko udržitelná, jak to poměrně brzy viděl Dionýsios Alexandrijský (J. Stevenson, *op. cit.*, č. 237). Mezi Zjevením a ostatními janovskými spisy existují značné teologické rozdíly, ačkoli v některých bodech jsou si naopak velice podobné. Kromě toho se řečtina Zjevení liší od všech ostatních NZ knih. Bez ohledu na hypotézu, že původně bylo napsáno aramejsky, takže jeho autorem mohl být týž člověk, který řecky napsal Janovo evangelium a 1.–3. list Janův, pochybnosti o společném autorství zůstávají.

Vzhledem k těmto faktům vznikly v otázce autorství různé teorie, z nichž si pozornost zasluhují tři:

První, tradiční pojetí, které podporuje D. Guthrie (*New Testament Introduction*), připisuje všech pět knih apoštolu Janovi, jenž byl kvůli svému věku a autoritě znám jako „starší“ *par excellence* (podobný titul sr. v 1 Pt 5,1). Proti této teorii svědčí problémy, jež vyvstávají v souvislosti se Zjevením, a vnější důkazy, které podle některých badatelů nedostatečně potvrzují apoštolské autorství Janova evangelia.

Podle druhého řešení, jež se vyhýbá prvnímu z těchto protirargumentů, napsal Janovo evangelium a 1.–3. list Janův apoštol Jan a autorem Zjevení byl jiný Jan, kterého jinak neznáme. Tak v podstatě vypadala teorie Dionýsia Alexandrijského a dnes ji zastává A. Wikenhauser (*New Testament Introduction*, 1958, str. 547–553). Podle tohoto názoru musíme předpokládat určitý vztah mezi oběma Jany, jímž by se daly vysvětlit podobné rysy v teologii těchto spisů.

Třetí řešení, které se vyhýbá druhému z problémů tradiční teorie, vidí jako autora Janova evangelia a 1.–3. listu Janova blízkého učedníka apoštola Jana za možného autora Zjevení považuje samotného Jana. (Tato teorie má různé formy.) Podle tohoto pohledu byl jako „starší“ známý jeden z Janových učedníků.

Podklady pro toto třetí řešení se často hledají v Papiově textu (J. Stevenson, *op. cit.*, č. 31). Papias hovoří o jistých apoštolech, včetně Jana, kteří již zemřeli, jako o „starších“, a pak o dvou žijících učednících

Páně, Aristionovi a starším Janovi. Někteří vědci se domnívají, že tento starší Jan byl učedníkem apoštola Jana a autorem Janova evangelia a 1.–3. listu Janova. To je však krajně hypotetické. Nevíme jistě, zda zde Papias dvakrát nemluví o jednom Janovi (apoštolovi), nebo o dvou Janech. Ve prospěch každé z alternativ bychom mohli citovat řadu významných jmen. Papias kromě toho titulem „starší“ neoznačoval pouze jednoho člověka (v každém případě včetně apoštola Jana) a není jisté, že tohoto titulu užíval ve stejném smyslu jako autor 2. a 3. listu Janova. Navíc Papias neřká, že hypotetický „starší“ Jan byl učedníkem apoštola Jana. Proto u této teorie nemáme jistotu, že se starší 2. a 3. listu Janova jmenoval Jan ani že byl „starším Janem“, o kterém mluví Papias.

Celkově se jako nejprijatelnější stále jeví teorie, že Evangelium a tři epístoly jsou dílem apoštola Jana nebo jeho blízkého učedníka.

Dobu vzniku 1.–3. listu Janova nelze přesně určit. Důkazy z Kumránu připouštějí možnost, že teologie, kterou nacházíme v janovských spisech, vznikla dříve, než se pokládalo za možné. Hlavním vodítkem je však povaha hereze, na níž útočí, a situace v církvi, přičemž obojí svědčí o době vzniku mezi 60. a 90. lety 1. století. Naše poznatky o církvi v tomto období jsou tak nepatrné, že přesnější datum nedokážeme určit.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře B. F. Westcotta, 1883, přetisk 1966; A. E. Brooke, *ICC*, 1912; C. H. Dodd, *MNTC*, 1946; R. Schnackenburg, *HTKNT*, 1963²; J. R. W. Stott, *TNTC*, 1964; R. Bultmann, *Hermeneia*, 1973; J. L. Houlden, *BNTC*, 1973; M. de Jonge (holandsky, 1973²); I. H. Marshall, *NIC/NLC*, 1978.

W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, 1953; J. C. O'Neill, *The Puzzle of 1 John*, 1966; E. Haenchen, *Die Bibel und Wir*, 1968, str. 235–311 (= nová řada 26, 1960, str. 1–43, 267–291; souhrnný článek). I.H.M.

JANTAR (hebr. *ħašmal* – objevuje se pouze v Ez 1,4,27; 8,2). Z kontextu vyplývá, že *ħašmal* je něco zářivého, ale přesný význam slova zůstává předmětem zájmu teologů od rabinských až do našich časů. LXX překládá *elektron*, což znamená „jantar“ nebo „slitina zlata a stříbra“. Delitzsch předpokládá příbuznost s asyrským *ešmaru*, což je fonologicky možné. Tímto výrazem se označuje lesk kovové slitiny. G. R. Driver na základě srovnání s akkadským *elmešu* navrhuje mosaz. Viz *VT* 1, 1951, str. 60–62; *VT Supp.* 16, str. 190–198. R.J.W.

JARIM, VELKOKRÁL Epiteton asyrského krále, jemuž Izrael platil tribut (Oz 5,13; 10,6). Je-li to osobní jméno, jedná se pravděpodobně o Tiglat-pilesera III., jenž r. 738 př. Kr. napadl Izrael, a Menachém se stal jeho poplatníkem (2 Kr 15,19). Uvádí se též v souvislosti s Achazovou žádostí o asyrskou pomoc proti syrskému Resinovi a izraelskému Pekachovi (2 Kr 16,7–10). Sayceův předpoklad, že jde o Sargona II., který r. 722 př. Kr. dobyl Samari, není vzhledem k dataci a okolnostem pravděpodobný.

Vzhledem k absenci obvyklého určitého členu pokládáme výraz *melek jārēh* spíše za titul, který by se dal přeložit jako „král-válečník“, nebo, považujeme-li *malki raš* za starší tvar *melek raš* „velkokrál“, v Asýrii tehdy běžně používaný. V každém případě náležel

titul historické osobnosti zmiňované výše. D.J.W.

JARMÚT (hebr. *jarmút*).

1. Tell Jarmút (Chirbet Jarmúk), zaujímá dominantní postavení nad Vádí as-Sarárem, 5 km J od Bét-še-meše. Hradby a keramika z pozdní doby bronzové poukazují na osídlení o rozloze 6–8 akrů s 1 500–2 000 obyvateli v době před příchodem Izraelců, kdy byl Jarmút předním emorejským městem. Viz Joz 10,3; 15,35; Neh 11,29.

BIBLIOGRAFIE. J. Garstang, *Joshua–Judges*, 1931, str. 171; *LOB*, str. 195.

2. Lévijské město na území Isacharovců (Joz 21,29), jinak Remet (Joz 19,21; sr. LXX (B) Joz 21,29), Rámot (1 Pa 6,58). Egypťané tuto oblast nazývali „Jarmútské kopce“. Aharoni (*LOB*) předpokládá, že jde o Chokav-hajjarden, křížácký Belvoir, 10 km S od Bét-šeánu. J.P.U.L.

JAROBÉÁM (pravděpodobně „Ať lid narůstá“; možná „Ať bojuje za lid“; tj. proti Rechabeámovu útlačku).

1. První král Izraele (asi 931–910 př. Kr.; 1 Kr 1,26–14,20; 2 Pa 10,2–13,20). Jarobéám, syn Nebatův, byl zřejmě bohatý vlastník půdy (*gibbór hajil*, 1 Kr 11,28), schopný připravit sebe i druhé pro válku, přestože jeho matka ovdověla. Když Šalomoun stavěl Miló, světil Efrajimci Jarobéámovi dohled nad pracovníky ze S kmenů. Královy utlačovatelské metody vedly k tomu, že Jarobéám vyvolal povstání, které skončilo jeho útekem do Egypta, kde žil až do Šalomounovy smrti. LXX obsahuje nespolehlivý midraš (založený částečně na tom, co prožil Hadad, 1 Kr 11,14–22), jenž se pokouší dokončit letný biblický popis Jarobéámovy útěku. Jeho přátelství s Šišakem nemělo dlouhého trvání, neboť faraonův následný vpád do země (asi 925 př. Kr.) Judsko i Izrael hodně poškodil (archeologické důkazy svědčí o zkáze Geze-

ru, Taanaku, Megidda, Bét-šeánu a dalších měst). Šalomounův syn Rechabeám unáhleně odmítl zahájit mírnější politiku, než jakou vedl jeho otec, a tak se splnilo Achijášovo prorokství (1 Kr 12,29nn): království se rozdělilo na dvě části. Judsko zůstali věrní pouze Benjaminovci a na jejich území se odehrála řada pohraničních potyček mezi oběma králi (1 Kr 14,30). Konflikt s Judskem (1 Kr 15,6n; 2 Pa 13,2–20) spolu s opakovaným tlakem ze strany Damašku a pelištejských měst, vedly Jarobéáma k opevnění klíčových měst, Šekemu, Penúelu a Tirsy, která pak sloužila jako jeho hlavní města (1 Kr 12,25; 14,17).

Jarobéám proti sobě Hospodina popudil, když v Danu a Bét-elu postavil svatyně, které měly konkurovat jeruzalémskému chrámu a v nichž sloužili nově dosazení kněží nelévijského původu. Tehdy se také změnilo datum slavnosti stánků (1 Kr 12,31n). Neblaze proslulí býčci pravděpodobně neměli představovat božstvo, nýbrž sloužili jako podstavce, na nichž údajně stál neviditelný Jahve (sr. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*², 1957, str. 299–301). Ohrožovali smluvně zakotvenou víru, protože podporovali synkretismus uctívání Jahveho s Baalovými kulty plodnosti, a proto se stali předmětem prorockých výtek (např. muže Božího, 1 Kr 13,1nn; Achijáše, 1 Kr 14,14–16). Jarobéámův nástup na trůn lidovou volbou, nikoli podle dědičického práva, odsoudil S království hned od začátku k dynastické nestabilitě. Jeho královský kult se stal vzorem pro Jarobéámovy nástupce, které pak obvykle Písmo hodnotí jako ty, kdo chodili po jeho cestách a v jeho hřichu (např. 1 Kr 16,26).

BIBLIOGRAFIE. M. Aberbach, L. Smolar in *IDBS*, 1976, str. 473–475; J. Bright, *A History of Israel*², 1972, str. 226–235; J. Gray, *1 and 2 Kings*², 1970; *EJ*, 9, sloupce 1371–1374; M. Noth, *The History of Israel*², 1960, str. 225nn; M. Haran, *VT* 17, 1967, str. 266nn, 325nn.

2. Jarobéám II. (asi 793–753 př. Kr.) byl čtvrtým králem Jehúovy dynastie a jedním z nejvýznamnějších



Pečeť s nápisem „Náleži Šémovi, služebníkovu Jarobéáma“ (Išm' 'bd jrbm). Zřejmě jde o Jarobéáma II. (793–753 př. Kr.). Řvoucí lev je tu užít jako symbol Judy. Délka 3,8 cm. Megiddo.

JÁSON

panovníků Izraele (2 Kr 14,23–29). Deset let vládl spolu se svým otcem a pokračoval v Joášově politice agresivní expanze. Díky Adad-nirářiho tažením (805–802 př. Kr.), která zlomila vaz aramejskému království, a díky tomu, že Asýrie v té době válčila s Arménií, mohl obnovit izraelské hranice téměř v takovém rozsahu, jaký měly za Salomonovy vlády, čímž se naplnilo Jonášovo proroctví (2 Kr 14,25).

Jarobeámovy organizační schopnosti spolu s relativním klidem od cizích útoků způsobily nebyvalý hospodářský rozkvět. Archeologický výzkum v *Samařii (včetně nálezů samařské ostraky) přináší důkazy o velké poloze Jarobeáma opevněného města i o přepychu a falešné modloslužbě, které tížily Ámosovu spravedlivou duši (např. Am 6,1–7; 5,26; 8,14). K charakteristickým rysům Jarobeámovy dlouhé vlády patří nesmírně bohatství i obrovská chudoba (Am 2,6n), vyprázdňené náboženské obřady (Am 5,21–24; 7,10–17) a falešný pocit bezpečí (Am 6,1–8). Pravidlost Ámosova chmurného proroctví (7,9) se potvrdila ve chvíli, když se Šalúmovi podařilo *svrhnout* Zekarjáš (jehož jméno napovídá, že Jarobeám přece jen ještě bral jakýsi ohled na Jahveho, 2 Kr 15,8–12), a tak ukončil existenci Jehúovy dynastie. Viz J. Bright, *op. cit.*, str. 254–256; *EJ*, 9, sloupce 1374–1375; M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus*, 1957, str. 89–95. D.A.H.

JÁSON

1. Pavlův hostitel v Tesalonice (Sk 17,5–9). Židé vyvolali sročení davu, který vtrhl do jeho domu, aby zajal Pavla a Silase. Když je tam lidé nenašli, chopili se Jásona i s několika nově obrácenými křesťany a obvinili ho před politiky (místními městskými úředníky), že u sebe přechovává agitátory vzpoury. Když vězni zaplatili záruku, byli propuštěni. Lukáš neřká nic o tom, že by kromě peněz museli složit také slib, že nebudou poskytovat útočiště misionářům (sr. T. W. Manson, *B.J.R.L.* 35, 1952–3, str. 432). Tyto události nicméně Pavla přinutily, aby urychleně odešel (Sk 17,10), a to za okolností, které vylučovaly jeho brzký návrat (sr. 1 Te 2,18). Jáson byl bez pochyby Žid (sr. Sk 17,2 s 18,2–4) a pravděpodobně křesťan (sr. Sk 17,7).

2. Křesťan v Korintu, který posílal pozdravy v Ř 16,21. „Krajané“ je zde zřejmě jiné vyjádření obratu „Židé jako já“ (sr. vv. 7, 11 a Ř 9,3). Tento Jáson může být totožný s 1. Pokud je Sospitros týž muž jako *Sopatros ze Sk 20,4, je možné, že zde Pavel spojuje dva krajaný Makedonce.

Jméno vůdce Argonautů bylo velmi rozšířené a řecky mluvící Židé ho zřejmě užívali místo podobné znějícího, avšak nápadně židovského jména Ježíš, tj. Jošua (Deissmann, *Bible Studies*, str. 315n). A.F.W.

JÁŠOBEÁM

1. „... syn Chachmóniho, vůdce osádek“ (1 Pa 11,11); „syn Zabdielův“ (1 Pa 27,2). Jde o téhož muže jako „Jóšeb Bašebet Tachkemónský“ (2 S 23,8), což lze také číst „Jóšeb Bašebet Chakmónský“ (*hašakmóni* místo *tahk'móni*, význam nejasný). LXX *Iebosthe, Iesebada* a Lucianův *Iesbaal* naznačují tvar „Išbaal“. Davidův přední bojovník, který pobíhl „tři sta“ (1 Pa) nebo „osm set“ (2 S), což je pravděpodobněji, protože jedině tak mohl mít převahu nad Abišajem (2 S 23,18). (*VELITEL)

2. Jiný bojovník, který se u Siklagu připojil k Davidovi (1 Pa 12,7). A.R.M.

JATIR (hebr. *jattir*). Churvat Jatir (Chirbet Attir) na JZ svazích Judského pohoří, 21 km od Chebrónu. Město přidělené kněžím (Joz 21,14). David se s jeho obyvateli rozdělil o kořist po bitvě s Amálekovci (1 S 30,27). J.P.U.L.

JÁTRA Toto slovo se vyskytuje jen ve SZ. Hebr. *kābēd* pochází z kořene, který znamená „být těžký“, jeho širší význam je „být ctěný“. Jde tedy o těžký orgán. Mluví se o něm na 14 místech, z toho 11x v Ex a Lv v souvislosti s játry obětních zvířat.

„Jaterní lalok“ (Ex 29,13; KP brance s jater), vždycky uváděný společně s ledvinami, se spaloval na oltáři. Josephus všechny části spalované na oltáři vyjmenovává in *Ant.* 3. 228: „ledviny, *jōterej* a všechny tuk spolu s jaterním lalokem“.

Je ovšem nepravděpodobné, že by se *jōterej* týkal jaterního laloku, spíše se vztahuje k tuku, který ho pokrývá, nebo snad ke slinivce. Výraz doslova znamená „ostatek“, „přिवěšek“, a tedy není specificky stanoveno, že na oltáři byla spalována játra sama, ale vnitřní tuk a ledviny.

Podle Ezechielia (21,21) nabýváme dojmu, že játra sloužila jako pomůcka k jistému druhu věštění, založenému na vnitřních znacích jater. Na Středním východě archeologové objevili mnoho modelů jater, zhotovených pro tento účel z hlíny. Podobná praxe byla známa mezi Etrusky, od nichž ji přejali Římané (lat. *haruspices* = věštcí z jater). B.O.B.

JÁVAN Jeden z Jefetových synů (Gn 10,2; 1 Pa 1,5) a otec skupiny národů – *Elšii, *Tarsíše, *Kitejci a *Dódanců (Gn 10,4; 1 Pa 1,7), které existovaly v oblasti na S a Z Středního východu. Všeobecně se soudí, že toto jméno (hebr. *jāwān*) je totožné s ř. *Iónes*, které se u Homéra vyskytuje jako *laones*, pravděpodobně místo *lawones* (*Ilias* 13. 685), a označuje národ, podle něhož byla později nazvána Iónie. Objevuje se také na asyr. a achajmenovských nápisech (*lāmanu* a *Jauna*). Izajáš se zmiňuje o potomcích Jávana (LXX *Hellas*) vedle Túbalu jako o jednom z pronárodů (*gójim*) obývajících vzdálené ostrovy a pobřeží (*ijjīm*, Iz 66,19). V Ezechielově době byli Jávanovi potomci (LXX *Hellas*) známi jako obchodní partneři Týru, kteří obchodovali s otroky, bronzovými nádobami a přízím (Ez 27,13,19). V Danielových proroctvích označuje jméno Jávan království Alexandra Makedonského a v Za 9,13 se výraz „Jávanovi synové“ (LXX *Hellēnes*) vztahuje patrně na seleukovské Řeky.

BIBLIOGRAFIE. P. Dhorme, *Syria* 13, 1932, str. 35–36; W. Brandenstein a M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, 1964, str. 156. T.C.M.

JAZYK (hebr. *lāšōn*, ř. *glōssa*). Označuje tělesný orgán i řeč. V Jb 20,16 se tento výraz objevuje díky mylné představě, že hadi jazyk obsahuje jed. Kromě toho se uplatňuje při popisu předmětů nebo jevů, které mají jazykovitý tvar, např. zlatý klín (Joz 7,21; EP jazyček) či mořská zátoka (Joz 15,2).

V biblických dobách se věřilo, že němotu způsobuje ochmutí jazyka nebo přilnutí jazyka k patru (Ž

137,6; Mk 7,35; L 1,64) (viz *TELO; Židé totiž věřili, že orgány v těle fungují zčásti nezávisle).

Jazyk se používá souběžně s *rty a *ústy, případně je jejich synonymum. Je to nástroj řeči a hovoří se o něm v souvislosti s dobrem nebo zlem (Ž 120,2; Př 6,17; 10,20). Prostřednictvím jazyka se vyučuje (Iz 50,4), zpívá (Ž 51,14) a mluví (Ž 71,24). Stejně jako lze naplnit ústa, může se pod jazykem skrývat i zloba (Jb 20,12).

Ve SZ dobře se používaly metafory, které měly vystihnout ostrost jazyka. Říkávalo se, že jazyk může být nabroušený jako meč (Ž 64,4; sr. Ž 140,3; Žd 4,12; Zj 1,16) nebo že se podobá napnutému luku a smrticím šípů (Jr 9,2,7). Jazyk má obrovský vliv, neboť pomáhá tvořit slova, jež mohou posloužit k dobrému, anebo ke zlému (Př 18,21; Jk 3,5n).

Soudilo se, že se jazyk lepí na patro z hladu a žízni (Pl 4,4) a že v nemoci může shnít v ústech (Za 14,12).

Obrazně se používá v Ž 55,10, kde nacházíme reminiscenci na zmatení jazyků v Babelu (Gn 11,1nn, kde výraz pro „řeč“ je „ret“, *šāpā*; sr. Iz 19,18). Odlišné dorozumívací prostředky vedly k rozdělení lidstva po všech stránkách – v oblasti instinktů, společných zájmů i vzájemné spolupráce. To vše je podle Genesis výsledkem hříšné pýchy člověka, kterou Hospodin tímto způsobem potrestal.

Slovo „jazyk“ tedy také popisuje jednotlivé národy nebo kmeny, jež se od sebe liší jazykem (Iz 66,18; Zj 5,9).

(*DAR JAZYKŮ)

B.O.B.

JAZYK APOKRYFŮ Tzv. *apokryfy představují heterogenní skupinu knih, takže hovořit o jejich výrazových prostředcích znamená vlastně mluvit o jednotlivých knihách a jim vlastních lingvistických problémech. Jsou zachovány v rukopisech LXX, v ř. psaných překladech, které se od sebe zásadně liší. Evidentně „překladovou“ řečtinu nacházíme v knihách Tóbit, Júdit, Sírachovec a I. Makabejské, relativně idiomatickou řečtinou se vyznačuje I Ezdráš a Kniha moudrosti (Moudrost Šalomounova) 1–9, v nichž přesto lze postihnout stopy originálu. Řečtina zbytku Knihy moudrosti a 2. Makabejské je ovlivněna nějakým dal-

ším jazykem, ačkoli obě díla mají různou literární hodnotu. V tomto ř. podání tedy apokryfy představují příklad rozmanitosti populárních řečkových prací, rozšířených mezi Židy v období 3.–1. stol. př. Kr. Textové problémy, jež obsahují, spadají do oblasti obecné textové kritiky LXX.

Často se předpokládalo, že původním, evidentně semitským jazykem spisů této skupiny je hebrejščina. Nicméně C. C. Torrey položil otázku, zda se alespoň v některých případech nejedná o aramejštinu. Sám tento jazyk velmi dobře znal a jeho příspěvky v oblasti biblického studia byly vždy podnětné a stimulační – někdy poskytovaly řešení pro staré i nové problémy, ne vždy však byly přesvědčivé či dokonce nutné (viz kritiku G. R. Drivera jeho posmrtně vydaného díla o Apokalypse, *JTS* n. s. 11, 1960, str. 383–389). To je třeba vzít v úvahu při hodnocení jeho názorů na jazyk apokryfů.

Hebrejský původ řady knih však nepochybně ani Torrey. I. knihu Makabejskou přeložil z hebrejštiny někdo, kdo znal řečtinu lépe než hebrejštinu. O jejím původu svědčí např. vv. 1,28; 9,24; 14,28. Kniha Júdit je rovněž přeložena z hebrejštiny, což ukazují slovní vazby jako *apo prosōpū*, *eis prosōpon* a užití pomocného *en*. Prolog k Sírachovci výslovně prohlašuje za svůj originál hebrejštinu. Jeho větší část objevili r. 1896 v káhirské Genize. Z Přidavků ke knize Daniel ukazují na původně hebrejský text pasáže Azarjásova modlitba 17 (3,40 v kontinuálním ř. textu) a Zuzana 15. Řečtina Modlitby Menašeovy je plynulá, nejasnost ve v. 4 a 7 zřejmě pochází z nepřesně vyjádřené hebr. slovní vazby. Kniha Báruk ukazuje ve 4,5 na přítomnost písařské chyby v hebrejštině (čte *zikrōn* místo *zikrū*), přeložená do řečtiny. Originál knihy I Ezdráš – zčásti hebrejský, zčásti aramejský – je přeložen idiomaticky. Má se za to, že i k. 1–9 Knihy moudrosti byly původně napsány v hebrejštině. Přeložil je autor zbytku knihy, za jehož originální dodatek můžeme považovat 6,22–8,1.

Panuje všeobecný souhlas, že kniha Tóbit je přeložena z některého semitského jazyka. Pfeifer připoštl, že případad v úvahu jak hebrejštinu, tak aramejštinu, nicméně důvody pro aramejštinu se zdají být pádnější. Torrey tvrdí, že to dokazuje jinak smysl nedávající

Hebrejščina	Hebrejščina nebo aramejščina	řečtina
První Makabejská	Tóbit–Tóbijáš	Druhá Makabejská
Júdit	List Jeremjášův (možná řečtina)	Moudrost Šalomounova (9–závěr knihy)
Sírachovec (Ecclesiasticus)	(část) 1 Ezdráš	
Přidavky k Danielovi; Zuzana 15 Azarjásova modlitba Tři muži v rozpálené peci	2 Ezdráš Přidavky k Ester	
Báruk	Druhá Makabejská (dopisy v k. 1–2)	
(část) 1 Ezdráš		
Moudrost Šalomounova (1–9)		

Tabulka původních jazyků apokryfních spisů

slovo Manases z Tób 14,10 (rukopisy B a A); jde o původní participium s předmětným suffixem *m'nassēh*, „ten, který jej vyvyšil“, „jeho dobrodinec“. (Fragmenty knihy Tóbit v hebrejštině i aramejštině se našly mezi kumránskými texty.) List Jeremjášův je diskutabilní: někteří stále ještě tvrdí, že se jedná o ř. originál. Klíčovým bodem je výraz „nevěstky na střese“ (v. 11). Torrey tu vidí nesprávné čtení *'al 'agrā*, „neboť jejich najímání“, jako *'al 'iggārā*. V řečtině však lze obojí (*stegūs/tegūs*) chápat jako „nevěstinec“. Hypotéza o nesprávném překladu se tedy jeví jako zbytečná. V případě knihy 2 Ezdráš (v ř. již neexistující) znalci prosazovali různé hypotézy jak ve prospěch hebrejského, tak aramejského originálu. V otázce Přidavků ke knize Ester jde o víc než jen o lingvistickou diskusi. Je-li správné Torreyovo tvrzení, že máme před sebou původní podobu díla, pak se docela dobře mohlo jednat o aramejský originál. Mnozí badatelé však jeho argument nepřijímají.

2. kniha Makabejská je řecký spis, jenž představuje výsoco vyumělkovaný pokus o dosažení rétorických výšin. Dopisy, které nacházíme v k. 1 a 2, mohou být původní a zdá se, že pocházejí ze semitského pramene, snad aramejštiny.

Při této lingvistické debatě doporučujeme vycházet z poznámek G. R. Drivera (*op. cit.*), že v případě jednoho autora musíme brát v úvahu minimálně hebrejštinu a aramejštinu. Jelikož se jedním z nich v době sepsání apokryfů především mluvilo a druhý byl spíše literárním prostředkem, lze dospět k závěru, že oba zanechaly na konečné ř. podobě těchto knih svou pečť a že tato skutečnost umožnila vysvětlovat jednu záležitost dvěma rozdílnými teoriemi.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, 2 sv., 1913; C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, 1945; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, 1949; E. A. Speiser, „The Hebrew Origin of the First Part of the Book of Wisdom“, *JQR* n. s. 14, 1924, str. 455–482; C. E. Purinton, „Translation Greek in the Wisdom of Solomon“, *JBL* 47, 1928, str. 276–304; C. C. Torrey, „The Older Book of Esther“, *HTR* 37, 1944, str. 1–40.

J.N.B.

JAZYK STARÉHO ZÁKONA

I. Hebrejšтина

Hebrejšтина patří do Z skupiny semitských jazyků (slovo „semitský“ vzniklo ze jména nejstaršího syna Noemova, Šéma, KP Sem). Nejblíže má k jazyku starověkého Ugaritu, Fénicie a Moábu. *Kenaanštinu, která pravděpodobně byla předchůdcem hebrejštiny, známe pouze z příležitostného výskytu několika slov v *Amarnských dopisech. Ve SZ se jí říká „kenaanšský jazyk“ (dosl. „ret“, Iz 19,18) nebo „jazyk judský“ (2 Kr 18,26; sr. Iz 36,11n; a Neh 13,24). Označení „hebrejšský“ se poprvé objevuje v prologu k řeckému překladu knihy Sirachovec (180 př. Kr.).

Pro semitský jazyk je charakteristický kořen tvořený povětšinou třemi souhláskami, které jsou nositeli lexikálního významu slov. Samohlásky jsou pak nositeli nejruznějších významů mluvnických. Např. ve slově *kōhēn* je souhláskový kořen *k-h-n*, sestava samohlásek pak *o-e*. Užití tohoto samohláskového vzoru zhruba odpovídá našemu přičestí přítomnému, tedy *kōhēn*, „sloužící“, „ten, který slouží“.

Hebrejšský písmo vzniklo z písma S semitského či fénického (*PSANĚ). Sestává z 22 souhlásek (později, když se začalo odlišovat *š* a *ś*, 23). Píše se zprava doleva. Obsahuje některé zvuky, jež se v indoevropských jazycích nevyskytují, např. emfatické souhlásky (*t, q a s*) a laryngálu *'ajin* ('). Ta se do řečtiny přepisovala písmenem *gamma*, jako např. ve slově „Gomora“. Když se přestala hebrejščina běžně užívat, začala se nad souhlásky, pod ně a doprostřed vkládat řada znamének, která naznačují správné samohlásky (*TEXTY A PŘEKLADY).

Tato vokalizace představuje v hebrejštině významnou etapu a je produktem výsoco vzdělané a společné tradice. Dokazuje to např. fakt, jak pozorně si všímá rozdílů, jež původně vznikly mezi některými samohláskami „substantivních“ a „adjektivních“ sloves, kde modifikace konsonantního rámce ukazují jejich prvotní podobu. Existuje zde ještě celá řada dalších znamének, která označují přízvuky a intonaci. Co se týče biblické hebrejštiny, většina badatelů dává přednost sefardské výslovnosti (judsko-španělská).

Pisaři se úzkostlivě snažili vyvarovat jakýchkoli zásahů do konsonantního textu. Tam, kde podle jejich názoru došlo k chybě v přepisu, nebo v případě, že se pojmu ze zdvořilosti neužívalo, napsali výraz, který považovali za správný či preferovaný, na okraj a jeho samohlásky přidali ke slovu v textu (nad něž často umístili malý kroužek). Souhlásky v textu se nazývají *K'fīh* = „to, co je napsáno“, souhlásky na okraji *Q'arē* = „to, co se má číst“.

Hebrejščina nemá neurčitý člen. Před podstatné jméno se klade určitý člen (*ha-*). Přidává se také k ukazovacím zájmennům a přídavným jménům, stojí-li ve větě jako přívlastky určující podstatné jméno. Dále se užívá v reprezentanta určité třídy nebo v souvislosti s něčím, co již bylo dříve zmíněno.

Hebrejšská podstatná jména se liší rodem a číslem. Rod je gramatický. Ženský rod se obvykle pozná podle specifické koncovky (-*ā*). U řady podstatných jmen ženského rodu však koncovka chybí a jejich rod vyplývá ze shody s přídavnými jmény a slovesy. Hebrejščina má také speciální koncovku pro duál, která se většinou užívá u párových částí těla. Pádové koncovky záhy vymizely, i když po nich nějaké stopy zůstaly.

Existují dvě slovesné třídy: se *substantivní* příbuzností a s *adjektivní* příbuzností. Obecně řečeno, „substantivní“ sloveso je dynamické, zatímco „adjektivní“ (často nazývané „stativum“) je statické. Sloveso naznačuje především druh činnosti a rozlišuje dva hlavní vidy: dokonavost (perfektum) a nedokonavost (imperfektum). U perfekta se zájmným elementem vyjadřuje příponou, u imperfekta předponou. Perfektum rozlišuje rod v 3. os. j. č. a v 2. os. j. i mn. č. Imperfektum je též v 3. os. mn. č. Hebrejščina má řadu slovesných tvarů pro různé kategorie činnosti – iterativum, kauzativum, tolerantivum apod.

Podstatná jména se tvoří mnoha způsoby: různými sestavami samohlásek, anebo přidáním či nepřidáním jistých souhlásek. Pokud se užijí souhlásky, pak se obvykle předřazují jako předpona (nejčastěji *m* a *t*). Jednotné číslo se často uplatňuje u hromadných jmen s tím, že se k vyjádření jediného předmětu někdy užívá koncovka ženského rodu, např. *šē'ār* = vlny, *ša'ōra* (fem.) = vlas. Občas se vyskytují tvary, jimž morfologický prvek pro určitou skupinu chybí: *šō'n* (fem.) = stáda, sr. *šō'n 'ōb'ōt* = ztracená ovce, kde *ōt* indikuje chybějící element. Samohlásky podstatné-

ho jména před genitivem se redukuje na minimum a ke jménu není připojen člen. Tato skupina se pak považuje za nedělitelný celek. Přivlastňovací zájmena se tvoří příponami k podstatnému jménu.

Přídavná jména mohou hrát roli přísudku, kdy předcházejí podstatné jméno a nemají člen, nebo přivlastku, a pak stojí za podstatným jménem a v případě, že u podstatného jména stojí člen, mají jej také. Přídavné jméno lze užit i samostatně ve spojení se členem, kdy se stává podstatným jménem. Srovnání se děje pomocí předložky *min* = od. Nejvyšší stupeň kvantity se zpravidla nevyjadřuje nebo je superlativ naznačen vazbou, která se skládá z jednotného čísla, po němž následuje množné číslo, např. „Píseň písní“, tj. nejlepší píseň.

Používání číslovek vykazují některé zvláštnosti. I a 2 se s příslušným podstatným jménem shodují v rodě, ale číslovky 3 až 10 už ne, což může svědčit o pozdějším zavedení gramatického rodu.

Často se objevují věty bez sloves, kde v přísudku nacházíme podstatné jméno, zájmeno nebo přídavné jméno. Při překladu si pak obvykle pomáháme různými tvary slovesa být, např. služebník Abrahamův (jsem) já. Ve větách s určitým slovesem zpravidla bývá tento pořádek slov: sloveso, podmět, předmět. S akuzativem se často užívá částice *et*. Je-li předmět tvořen zájmenem, může být buď připojen k akuzativní části, nebo přidán ke slovesu jako příklonkový tvar. Nepřímý předmět, stává zpravidla před podmětem. Pokud je rozšířen příslovcem, následuje za podstatným jménem. Tam, kde ostatní jazyky užívají neosobního „jeden“, např. „jeden by řekl“, se v hebr. objevuje buď 2. či 3. os. j. č. m. r., nebo 3. os. mn. č.

Pro hebrejštinu je charakteristické syndetické neboli soudařické spojení, tedy dominantní postavení prosté spojky „a“ a zřídka také užití podřadných spojek. Srovnáme-li ji s některými jinými jazyky, např. s češtinou, mohla by se zdát méně abstraktní. Hebrejšтина např. široce užívá termíny pro tělesné postoje k popisu psychických stavů nebo orgány těla spojuje s mentálními postoji. Ten, kdo si zvykl na indoevropský způsob myšlení, jen velice nesnadno odpoutá svou mysl od původních významů, zejména je-li jimi spis přesyten, jako např. v Písni písní.

Hebrejština metafory většinou čerpají z věcí a činností každodenního života. Mají proto univerzální dosah a lze je snadno překládat. Hebrejština využívá všech běžných prvků obrazné řeči, podobenství (např. 2 S 12), analogie, metafory (např. „hvězda“ či „lev“ pro hrdinu, „skála“ pro útočiště, „světlo“ pro život či Boží zjevení, „temnota“ pro žal a neznalost).

Hebrejština hojně pracuje s antropomorfními výrazy (jak je to obecně v lingvistice běžné), tedy přenáší či adaptuje termíny, které označují části lidského těla a činnosti člověka, na svět neživých věcí a na okolnosti, jimž se, přisně vzato, nedají připisat. Tyto výrazy mají svůj původ v metafoře a spadají pod obecnou kategorii „rozšíření významu“. Jsou velmi důležité pro mechanismus každého jazyka a objevují se nejen v hebrejštině, ale i v ostatních semitských jazycích. Akkadština např. popisuje kýl lodi jako „páteř“, k níž jsou připojena „žebra“. Hebrejština mluví o „hlavě“ hory, o „tvářích“ země, „ru“ moře (pobřeží), „ústech“ jeskyně, „běhu“ vody (slovesa se běžně užívá s významem „chůze“). Tyto a mnohé další pojmy se zjevně staly „ustálenými“ metaforami. Pokud se tyto termíny aplikují na Boží jednání či atributy, nedala by

se doslovná interpretace na lingvistickém základě obhájit. Stejně tak nelze zakládat svědectví víry či přesvědčení na něčem, co je ve skutečnosti způsobem vyjádření, daným samotnou povahou jazykové komunikace.

Narazíme i na eliptické (kusé) výrazy, u nichž sémantický obsah celé fráze nese jen jeden člen skupiny slov, např. vynechání slova „hlas“ po „pozvedl“ (Iz 42,2). Přestože se jedna z nejstarších zmínek o sémantické změně nachází ve SZ (1 S 9,9), existuje o nich v průběhu staletí jen málo důkazů. Je ovšem pravděpodobné, že mnohé části prošly revizí, takže nabyly podoby standardní hebrejštiny, snad jazyka pozdně předexilního Jeruzaléma. V některých knihách nacházíme stopy dialektů, např. v Rút a v částech 2 Kr. Pozdější podobu jazyka objevíme v knihách Ester, Paralipomenon a v dalších oddílech. Není snadné vystopovat slova převzatá z příbuzných jazyků. Příklady mohou být slova *hēkāl* = chrám z akkadského *ekallu*, „palác“ ze sumerského *e-gal* = velký dům, *argāmān* = purpur pochází z chetejštiny.

Objev četných starověkých textů v příbuzných jazycích umožnil v některých bodech přesnější pochopení. Je tu ovšem nebezpečí, že hypotézy, vytvořené na základě nových nálezů, dají vzniknout nepodloženým tvrzením, která naruší v jazyce zabudované pojistky, bránící nejasnostem. Tímto způsobem škodí i fakt, že se vědci často obracejí k arabštině (viz J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, 1968). Velké rozdíly mezi hebrejštinou a ostatními příbuznými jazyky, vzniklé převážně působením sémantických změn, způsobují, že pokus o určení významu málo se vyskytujících hebrejských slov na etymologickém základě je nesmírně riskantní.

Zdá se, že vytříbený literární styl většiny spisů SZ naznačuje ranou existenci literárních modelů či „starého stylu“. Starověký Blízký východ poskytuje příklady vysoké stylistické úrovně, která se udržela po mnoho staletí. Nemálo z toho, co bylo napsáno o rozdílech v hebrejském slohu, je kvůli absenci odpovídajících kritérií bezcenné.

Ačkoli je dnes jasné, že vliv hebrejštiny na NZ řečtinu není tak rozsáhlý, jak se donedávna mnozí badatelé domnívali, přece poznamenal nejen slovní zásobu, ale také větnou skladbu. Existuje celá řada přejatých slov i překladů, jako např. *hilastērion*, označující víko schránky, které v den smíření velekněz pokropil krví, nebo výraz „požehnaná mezi (dosl. „v“) ženami“, kde se řečtina v užití předložky řídí podle hebrejštiny.

Vliv hebrejštiny na evropskou literaturu je nezměrný, i když z velké části uplatnil nepřímo prostřednictvím Vulgáty. Z mnoha přejatých termínů jmenujme *sabat* (sobota), *satán*, šekel, *haleluja*, *mytha* apod. Mezi převzaté překlady lze pravděpodobně počítat užití slova „srdce“ k označení sídla citů a vůle a pojmu „duše“ pro výraz „člověk“.

BIBLIOGRAFIE. A. B. Davidson, *An Introductory Hebrew Grammar*²⁵, 1962; G. Beer a R. Meyer, *Hebräische Gram.*, 1, 1952; 2, 1955; 3–4, 1972; J. Weingreen, *Practical Grammar for Classical Hebrew*, 1959; T. O. Lambdin, *Introduction to Biblical Hebrew*, 1971; H. Bauer a P. Leander, *Historische Gram. der Hebräischen Sprache*, 1918–19; C. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*²⁹, (Gesenius-Kautzsch); W. Gesenius, *Hebrew Grammar*, (překl. A. E. Cowley), 1910; F. Böttcher, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, 1861; P. Joüon, *Grammaire de l'Ébreu Bibli-*

JAZYK STARÉHO ZÁKONA

SKUPINA SEMITSKÝCH JAZYKŮ (data jsou přibližná)		
(S)-Z semitské	(S)-V semitské	J semitské
„Eblajský“ 2400 př. Kr.	Staroakkadský 2500-2000 př. Kr.	
Emorejský 18. stol. př. Kr.	Staroasyrský = akkadský = starobabylónský 2000-1500 př. Kr.	
Ugaritský (Ras Šamra) 1450-1200 př. Kr.	Střední asyrský střední babylónský 1500-1000 př. Kr.	
Raný kenaanský (Amamské dopisy) 14. stol. př. Kr.		
Kenaanský	Aramejský	
<u>Hebrejský</u> <u>(klasický/biblický)</u> 1200-200 př. Kr.		
Fénický/punský 10. stol. př. Kr. - 2. stol. po Kr.	Staré aramejské dialekty 10. stol.- 7. stol. př. Kr.	
Moábský 9. stol. př. Kr.	Novoasyrský 1000-600 př. Kr.	Novobabylónský 1000-600 př. Kr.
		Pozdní babylónský 625 př. Kr. - 1. stol. po Kr.
<u>Klasická/říšská</u> <u>aramejština</u> <u>7. stol. - 3. stol.</u> <u>př. Kr. Obsahuje</u> <u>biblickou</u> <u>aramejštinu</u>		S arabský 5. stol. př. Kr. - 4. stol. po Kr. Dedánský, safajtský, lihjanský, thamúdský
Z aramejština	V Aramejština	
Židovská palestínská aramejština 150 př. Kr. - 4. stol. po Kr.	Hatrenská 1. stol. př. Kr. - 3. stol. po Kr.	
Nabatejská 100 př. Kr. - 200 po Kr.		
Palmyrská 100 př. Kr. - 200 po Kr.		
Jazyk hebrejské Mišny 1. stol. - 4. stol. po Kr.		Starověká etiopština (Ge'ez)
	Syrská 3. stol. - 13. stol. po Kr.	
Samašská 4. stol. po Kr.	Mandejská od 3. stol. po Kr. dál	
	Babylónská aramejština 4. - 6. stol. po Kr.	Klasická arabština 4. stol. po Kr.
Křesťanská palestínská aramejština 5. stol. - 8. stol. po Kr.	Novosyrské dialekty	
Středověká hebrejština		Hararština, tigre, tigrinna, amharština, gurage
Moderní hebrejština		Moderní arabské dialekty

Tabulka ukazující skupinu semitských jazyků včetně biblické hebrejštiny a aramejštiny.

que, 1923; E. König, *Lehrgebäude der Hebräischen Sprache*, 1881–1897; S. R. Driver, *Hebrew Tenses*, 1892; E. König, *Stilistik*, 1900; *idem*, *Rythmik* 1914; C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, 1956; F. I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, 1970; *idem*, *The Sentence in Biblical Hebrew*, 1974; Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch*, 1921; L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und aramaisches Lexicon zum Alten Testament*, 1967nn.; *BDB*.

II. Aramejština

Aramejština, jazyk příbuzný hebrejštině, nikoli však od ní odvozený, je jazykem Da 2,4–7,28; Ezd 4,8–6,18; 7,12–26; Jr 10,11; dvou slov v Gn 31,47 a Targumů (aramajských překladů částí SZ). V 9. stol. př. Kr. a ve stoletích následujících se aramejština a její písmo (převzaté z hebrejsko-fénického) rychle stala mezinárodním prostředkem obchodu a diplomacie. Již v 9. stol. př. Kr. měl Izrael obchodníky v hl. městě Damašku a naopak (1 Kr 20,34) a r. 701 př. Kr. Chizkijášův důstojník požadovali, aby s nimi Sanherkibův vyslanec mluvil aramejsky – řečí, již rozuměli vládcí a obchodníci, ale už ne (hebrejský) „lid na hradbách“ (2 Kr 18,26). Aramejština se asi od r. 730, za Tiglat-pilesera III., postupně stávala úředním jazykem v samotné Asýrii. Dokazují to aramejské soudní spisy na klínopisných tabulkách, aramejské poznámky asyrských úředníků a sochy písařů, kteří zaznamenávají (aramajsky) tribut perem na pergamenu i klínovým písmem na hliněné tabulky. (Další informace viz R. A. Bowman, *JNES* 7, 1948, str. 73–76 a střep nalezený v Kelachu, na němž jsou jmenováni hebrejšti odvedenci do Asýrie, J. B. Segal, *Iraq* 19, 1957, str. 139–145 a Albright, *BASOR* 149, 1958, str. 33–36). Za povšimnutí stojí též aramejský dopis Adóna z Aškalónu egyptskému faraonovi r. 604(?) př. Kr. (W. D. McHardy in *DOTT*, str. 251–255 s bibliografií). Pokud nejde o upozornění čtenářů na to, že následuje aramejština, pak zmínka v Da 2,4, že hvězdoopravci k Nebúkadnesarovi promluvili „aramejsky“, přesně odpovídá užívání tohoto jazyka na asyrsko-babylónském dvoře. Kromě výše uvedených příkladů se aramejské epigrafy nacházejí na cihlách monumentálních budov v Babylónu za Nebúkadnesarovy vlády, které dosvědčují, že se tam touto řečí běžně mluvilo (viz R. Koldewey, *The Excavations at Babylon*, 1914, str. 80–81, obr. 52–53). Aramejština („říšská aramejština“) se stala oficiálním komunikačním prostředkem v celé mnohоязыčné perské říši – klasickým bibliickým příkladem je Ezdráš. Tento fakt přesvědčivě dokumentují aramejské papýry z Egypta (5. stol. př. Kr.); více o tom viz A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, 1923; H. L. Ginsberg in *ANET*, str. 222–223, 427–430, 491–492; E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953; G. R. Driver a další, *Aramaic Documents of the Fifth Century BC*, 1954, zestručněno a revidováno r. 1957.

Aramejština užívá totéž písmo jako hebrejština a má přibližně stejné fonologické rysy, včetně pozice důrazů. Samohlásková schémata jsou vecku oslabena a příležitostně zachovávají primitivnější tvary. Souhlásková výměna mezi oběma jazyky postrádá důsledná pravidla. Hebr. z = aram. d (q), hebr. š = aram. t, hebr. š = aram. t, avšak těžko se dá foneticky vysvětlit změna hebr. š na aram. ' a q.

Určitý člen je -á a klade se za podstatné jméno jako přípona. Genitivní vztah lze vyjádřit jako v hebrejštině, podstatné jméno má před genitivem oslabený

přízvuk a celek se považuje za nedělitelný, častěji se však přítom používá *dí*, které původně bylo ukazovacím zájmenem, takže *hezwá dí léljá* = vidění noci, noční vidění.

Stejně jako v hebrejštině tvoří podstatné jméno singulár, duál a plurál. Existují dva rody, mužský a ženský, koncovka ženského rodu je -á, ale mnohá feminina nijak odlišena nejsou. Přivlastňovací zájmena se připojují k podstatnému jménu.

Sloveso má dva vidy: perfektnum (dokonavý) se zájmenými prvky v příponě a imperfektnum (nedokonavý) se zájmenými prvky v předponě. K vyjádření přítomnosti nebo budoucnosti se často užívá přičes-tí činného. Existuje zhruba 8 slovesných kmenů: základní tvar s modifikací pro činný, trpný a zvrát-ný rod, intenzivum a kauzativní tvar, který je označen buď předřazením h, ' , nebo š. Sloveso „být“, „hwá“, často vystupuje jako pomocné.

Běžně se vyskytují věty bez slovesa. Ve větných celcích se slovesem může na začátku stát jak přísudek, tak podmět, zdá se však, že věty začínající podmětem jsou častější. Pořádek slov je volnější než v hebrejštině.

O SZ aramejštině se hodně diskutuje. S. R. Driver (*LOT*, str. 502nn) tvrdil, že aramejština knihy Daniel představuje západní aramejský dialekt, a proto pozdní. V době, kdy psal, však měl k dispozici jediný materiál, příliš „mladý“ na to, aby byl relevantní. R. D. Wilson později zkoumal písemné památky dřívějšího data, které se mezitím objevily, a dospěl k závěru, že rozdíl mezi V a Z aramejštinou v předkřesťanské době neexistoval. To plně potvrdil H. H. Schaefer. Ten také upozornil na skutečnost, že statická povaha „imperiální aramejštiny“, jak se začala nazývat, už předem vylučuje možnost datování aramejsky psaných dokumentů. Ukázal, že kritéria, podle nichž Daniel a Ezdráš spadají do pozdní doby, jsou pouhým výsledkem procesu ortografické modernizace, jenž probíhal v 5. stol. př. Kr. (viz F. Rosenthal, *Aramaistische Forschung*, str. 67nn). Díky tomu, co víme ze hvězdooprav-cích dokumentů o rozsahu obchodu a diplomatických styků, nás nepřekvapuje, nacházíme-li převzatá slova na místech, kde bychom je nejméně čekali.

Prohlubující se poznání, založené na starých i nových objevech, ukazuje, že argumenty pro datování aramejštiny SZ do doby po pádu perské říše jsou často nepodložené. Zde nám musí postačit jeden důkaz z nedávné doby. V rané aramejštině se vyskytoval zvuk *d* (*dh*), který ve výslovnosti perské doby splynul s běžným „d“. Na Z (SZ) se tato souhláska psala jako „z“ (dokonce i v nearamejských jménech, tedy Miliz místo Milid(h), „Meliddu“ na Zakirově stéle), což přetrvalo jako „historický“ způsob psaní v aramejských papýrech Perského impéria. Na V však Asyřané prezentovali „dh“ jako „d“, již od 9. stol. př. Kr. (Adad-Idri pro (H)adad-ezer). Skutečnou výslovnost „d“ v perské době naznačuje pozoruhodný aramejský text eg. lidového nápisu z 5. stol. př. Kr., kde se píše „t“/“d“ (J. A. Bowman, *JNES* 3, 1944, str. 224–225 a č. 17), zatímco v některých normálních aramejských papýrech nacházíme případy falešného archaismu při psaní „z“ místo původního „d“ (ne „dh“), sr. E. J. Kutscher, *JAOS* 74, 1954, str. 235 (*zjn wzbb*).

SZ aramejština píše foneticky oprávněné „d“, ne Z historické „z“. Tento fakt nepotvrzuje pozdější datum, ale znamená jednu ze dvou věcí. Buďto Daniel, Ezdráš atd. prostě uvedli aramejštinu, kterou se mluvilo v Babylónii 6./5. stol. př. Kr. ve fonetickém přepisu,

JAZYK NOVÉHO ZÁKONA

nebo užili historický pravopis, jenž byl z větší části následnou pravopisnou revizí eliminován.

BIBLIOGRAFIE. *Reallexikon der Assyriologie* (s. v. „Aramu“); E. Y. Kutscher in T. A. Sebeok (ed.), *Current Trends in Linguistics* 6, 1970, str. 347–412; R. D. Wilson, *Aramaic of Daniel*, 1912; *idem*, *Studies in the Book of Daniel*, 1917; H. H. Rowley, *The Aramaic of the Old Testament*, 1929; F. Rosenthal, *Aramaistische Forschung*, 1939; H. H. Schaefer, *Iranische Beiträge*, 1, 1930; K. A. Kitchen in D. J. Wiseman (ed.), *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*, 1965, str. 31–79; *Grammars* – H. Bauer a P. Leander, 1927; H. Strack, 1921; W. B. Stevenson, 1924; F. Rosenthal, 1961.

W.J.M.
K.A.K.

JAZYK NOVÉHO ZÁKONA

I. Obecná charakteristika

1. Povaha „obecné řečtiny“

NZ spisy se dochovaly v „obecné řečtině“, tzv. *koinē*, která byla v době Římského impéria jednotčím jazykem zemí Blízkého východu a Středomoří. Ovládla tento rozsáhlý prostor díky výbojům Alexandra Velikého a stala se nositelkou jeho kulturních cílů. Řečtina se užívala ve všech koloniích. Ovlivnila slovní zásobu koptštiny, hebrejské aramejštiny, rabínské hebrejštiny i syrštiny a mluvilo se jí na Z až v údolí Rhony, kolonizovaného z provincie Asie. Morfologie a tvarosloví ukazují, že obecná řečtina vznikla z attického, iónského a Z ř. dialektu, které během řecké politické historie před Alexandrovými výboji a po nich splynuly v jednotný jazyk s drobnými odlišnostmi, alespoň pokud se týká našich záznamů. Jedná se o přímého předchůdce byzantské a moderní řečtiny, jehož se v poslední době hodně užívá k osvětlení jejího vývoje a normativních tvarů.

Řada pisatelů římské doby usilovala o dosažení attického ideálu, takže svými spisy podobu živého dialektu značně zatemnili (Dionýsios z Halikarnassu, Dio Chrysostomos, Lúkíanos). Literárním prostředím byli nevyhnutelně ovlivněni dokonce i ti, kdo psali v *koinē* (Polybios, Diodóros Sicilský, Plútarchos, Josephus).

Jazyk NZ se však nevyznačuje stylem, který by závisel na formálním literárním vzdělání, ale vychází z tradičního způsobu předávání technických materiálů a praktické filosofie. Má své předchůdce v Aristotelových a Theofrastových vědeckých dílech a v lékařských spisech Hippokratovy školy. Dobové paralely k NZ řečtině nacházíme ve známých filozofických dílech, jako jsou např. Epiktétovy řeči, dále v obchodních a právních dokumentech, které známe z objevených papyrů, a v různých spisech helénistických pisatelů, pojednávajících o lékařských a technických otázkách. Tímto stylem se daly prezentovat i záležitosti obecného zájmu, o nichž chtěla mluvit raná církev. Dělal to jazykem, který s velkou pravděpodobností ovládala většina lidí neřeckého původu, žijících v řecko-římské společnosti. Jazyk měl svou intelektuální historii, nebyl však majetkem elitní třídy vzdělanců. Nepředstavoval ani běžnou hovorovou řeč, přestože s ní byl svázán, což nelze říci o pěstěném literárním jazyku. Jazyk NZ, od gramatických chyb Zjevení až po vybroušený styl Lukáše či pisatele Listu Židům, se stal nedílnou součástí obecné tradice. Ne-reprezentuje zvláštní dialekt – jeho osobitost pramení

z tématu, o němž pojednává, z pozadí tvořeného LXX a z vlivu mateřského jazyka tvořtější jeho pisatelů.

Pro *koinē* je charakteristická ztráta či oslabení mnoha subtilností klasického období a obecné potlačení důrazu částic, spojek a časování sloves. Rozsah a zvláštní příklady této tendence zjednodušovat se přirozeně liší i uvnitř NZ, tím spíše pak, bereme-li v úvahu celou oblast lingvistických památek tohoto jazyka. Úplně vymizel duál. Velmi málo se užívá optativu a zřídka kdy přesné podle pravidel klasické attičtiny. Stírá se také rozdíl mezi perfektem a aoristem – tento rys je často patrný ve variantních čteních. Některé částice (např. *te*, *hōs* a dokonce *ge*) se objevují jako pouhé nadbytečné přídavky k jiným. Pisatelé často nerozlišují předložky (např. *eis* a *en*, *hypo* a *apo*) nebo spojují stejné předložky (např. *epi*) s různými pády podstatného jména.

Ve slovní zásobě dochází k záměně prostých sloves za slovesa složená, slovesa tematická se nahrazují aтемatickými. Objevují se výrazy vzniklé zpětným tvořením. Autoři výrazně inklinují k bezdůvodnému užívání zdvořilých podstatných jmen a často uplatňují spojky (především *hina* a *me*). Typické podmínkové věty (*s ei* nebo se vztažným zájmenem) v této fázi ztrácejí své jasné definované nuance. Tím nechceme říci, že jazyk byl tímto způsobem připraven o svou sílu a jehlasnost (zůstal srozumitelný a přesným vyjadřovacím nástrojem), avšak bez pochopení změn, k nimž během procesu jeho vývoje došlo, by byl interpret vystaven nebezpečí přejemné exegze.

V době, kdy vznikaly naše NZ spisy, působila na *koinē* latina, která jí také poznamenala, a to zejména v oblasti slovní zásoby. Svědčí o tom transliterovaná slova (např. *kentyriōn*) a doslovně transponovaná slovní vazby (např. *to hikanon poiein* = *satisfacere*). Na základě některých syr. tiráží začali někteří badatelé tvrdit, že původním jazykem Markova evangelia byla latina, a svou teorii podepřeli i řadou věrohodných argumentů. Tato teze však nebyla přijata, neboť většina důkazů má své paralely buď v papyrech, nebo v soudobé řečtině. Současné vědecké bádání na tomto poli vychází ve skutečnosti z axiomu, že to, co zdomácnělo v současné řečtině, je důsledkem vývoje přirozeného helénistického vyjadřování, a výskyt těchto prvků v NZ nelze připisovat cizím vlivům na NZ řečtinu. Co se týče Markova jazyka, měli bychom si všimnout, že latinismy obojího druhu se nacházejí též u Matouše, Jana a dokonce i u Lukáše, zatímco africký latinský text, který se mnohdy pokládá za originální, tu vlastně existuje pro všechna čtyři Evangelia, nejen pro Marka.

2. Hebraismus v Novém zákoně

V rámci *koinē* nelze zjistit žádné místní dialekty a bereme-li v úvahu širší okruh záznamů, zdá se, že kromě výslovnosti tu najdeme jen málo lokálních odlišností. Vědci identifikovali několik frýžských a egyptských vyjádření. V NZ se však setkáváme se zvláštním problémem semitismů, tj. neobvyklých vyjádření neboli idiomů, které ukazují na pozadí či nějaký vliv hebrejštiny nebo aramejštiny. Ptáme-li se, o kolik typů různých vlivů a způsobů myšlení jde, zjišťujeme, jak je tato otázka mimořádně složitá. Mnohé z toho, co se dřívějším badatelům zdálo zvláštní a co označovali za hebraismus, objasnily nálezy papyrů, neboť ukázaly, že se většinou nejedná o nic jiného než o běžnou řečtinu té doby. Přesto zůstaly některé problémy, o nichž se nadále diskutuje.

Hebraismy mají svůj původ hlavně v Septuagintě. Septuaginta (LXX) představuje biblický text, jenž se v době formování NZ nejvíce užíval a byl hodně známý. Vliv LXX na pisatele NZ je různý a dá se těžko vysledovat (až na případy explicitních citátů či frazeologie), neboť sama sestává z různých vrstev. Určité její části jsou psány idiomatically *koinē*, jiné hodnotnou literární *koinē*, zatímco Pentateuch a některé další oddíly, převážně z důvodů účty, se pevně drží hebr. textu, a to i za cenu obtíží, které působí pravidla ř. gramatiky. Hebrejské slovní vazby se do řečtiny tlumočí slovo od slova, např. *pasa sarx* = všeliké tělo, *akrobystia* = neobřízka, *enōpion tū kyriū* = před Pánem. Podle hebr. se často užívají zájmena, pokud možno doslovně se do řečtiny překládají slovesné rysy hebrejštiny, zvláště infinitiv absolutus, např. v tomto případě pomocí pleonastického participia či příbuzného podstatného jména v dativu. K napodobení hebrejštiny se užívá různých opisných předložkových tvarů, např. *en mesō, dia cheiros*. V některých případech, např. v posledně jmenovaném, to prostě představuje extrém vývoje, již pozorovatelného v obecně rozšířené řečtině té doby.

Řečtina NZ nicméně není překladem z hebrejštiny. Tam (kromě citátů apod.), kde je v NZ vliv hebrejštiny znatelný, jde z hlediska stylu a literární elegance o díla vysoké úrovně. Týká se to Lukáše, u něhož „septuagintismy“ zřejmě vyplývají ze záměrného napodobení, a Listu Židům, jehož autor je sice LXX napsal, ale dovede psát velmi složitou a vyřizovanou řečtinou. Jazykem autora Zjevení je v podstatě *koinē* se stopami vlivu jeho semitské mateřštiny. Ta se projevuje např. na hebrejské a aramejské struktuře, kterou uplatňuje u řeckých sloves; hebr. vliv lze vystopovat i u číslovek. Výsledkem je naprosto semitizující styl, ovšem odlišný od septuagintního.

3. Tzv. „aramejský přístup“

Jde o metodu, jejíž aplikace je ještě obtížnější než sledování hebraismů. Způsobuje to mnoho faktorů. Za prvé, hodně se diskutovalo o druhu dialektu obecně rozšířené aramejštiny, jimž snad mluvil Ježíš a v němž se nám zachovaly jeho výroky. Zdá se, že za nejspolehlivější vodítka lze pokládat palestínský Targum, aramejské části Talmudu Jerusálmí a samařské aramejské prameny, přičemž by jako užitečný prostředek mohla posloužit biblická aramejšтина a křesťanská palestínská syrština. Za druhé, v případě hebraismů se můžeme držet známého překladu z hebrejštiny, kdežto v případě aramejštiny nemáme žádnou přeloženou literaturu, kromě verzí biblických knih, známých jako překlady z aramejštiny, a různých pseudoepigrafů, o nichž se pouze domníváme, že byly přeloženy. Avšak pouze v případě zmíněných verzí biblických knih máme k dispozici originály, s jejichž pomocí můžeme své chápání usměrňovat. *Židovská válka* Josepha Flavia, původně napsaná v aramejštině, byla do řečtiny přeložena tak zručně, že nevykazuje žádné (nebo jen malé) stopy původního jazyka. Za třetí, řada udávaných náznaků aramejského původu (např. *syndeton*, parataxe a širší užívání *hina* [prý z aramejského *d'ni*]) se nachází také v *koinē*, kde se často setkáváme s prostou konstrukcí a vidíme, jak se někdy ztrácejí jemnější významové odstíny.

S ohledem na tyto obtíže musíme postupovat opatrně. Ambicióznější teorie, které se snažily vidět ve všech Evangelích a v části Skutků překlady z aramejštiny, nebyly obecně přijaty. Je třeba zaujmout střív-

livější stanovisko. Pravděpodobnost musíme stanovit hlavně pomocí převahy neřeckých termínů, četností určitých oblíbených výrazů nebo prostřednictvím zřejmých dvojnásobností či nejasností, jež lze přímo připisat překladu. Pak, obecně řečeno, zjišťujeme, že nejvíce problematických znaků překladu z aramejštiny vykazuje materiál výroků a proslavů (viz jednotlivé výroky a jejich komplexy, podobnosti v synoptikách, janovské rozpravy a řeči ve Skutcích). Celá řada nejasností v těchto oddílech se vyřešila pomocí aramejské syntaxe a stylu tohoto jazyka. To je nejistější závěr této metody. Většina pokusů o nalezení nápadných chyb v překladu se však v *cruces interpretum* řečtiny nesetkala s obecným souhlasem. Každý badatel má tendenci předkládat své vlastní názory na úkor druhých a pohledy ostatních kritizovat. V případě Jana neprojevují všichni ochotu vidět v pozadí proslavů aramejský pramen. Spíše se prosazuje názor, že autor ovládal dvě řeči, přičemž přirozenější aramejšтина zanechala své nesmazatelné stopy na lépe zvládnuté řečtině. Tak je tomu jistě v případě Pavla, jehož nevybroušenou a energickou *koinē* poznámala výborná znalost LXX a místy snad i jeho rodná aramejšтина.

II. Individuální stylistické rysy

Po shrnutí obecných rysů NZ řečtiny přistoupíme ke stručné charakteristice jednotlivých autorů. Marek psal hovorovou řečtinou. Díky hlubšímu poznání papyrů lépe chápeme, jakým způsobem jazyka užívá, i když arameismy tu zůstávají, zvláště neosobní užití 3. os. mn. č. činného slovesa k vyjádření obecného jednání či myšlení. Matouš i Lukáš čerpají z Markova textu, oba ovšem opravují jeho chyby a tříbí jeho styl v souladu s pravidly, jejichž ilustraci v extrémní podobě je Frynichos. Matoušův styl je méně elegantní než Lukášův, píše gramaticky správnou řečtinou, prostou, ale kultivovanou, se znaky vlivu LXX. Lukáš místy dosahuje vrcholu atticke tradice, nemá však dostatek síly, aby ji udržel na výši, a opět upadá do stylu svých pramenů nebo do velmi skromné *koinē*. U obou evangelistů se samozřejmě znovu a znovu projevuje aramejský původ látky, zvláště ve výroci. Hodně se diskutovalo o prvních dvou kapitolách Lukáše – běžně se setkáváme s tím, že jsou označovány za parafrázi LXX, připouští se však, že mohly být přeloženy přímo z hebrejského pramene. Janovu řečtinu lze srovnat s Epiktétem, většina badatelů se však domnívá, že může jít o *koinē* pisatele, jehož rodným jazykem byla aramejšтина; některé oddíly mohly být z aramejštiny přeloženy. Jeho styl, zvláště teofanické prohlášení typu „Já jsem“, se v jistém ohledu podobá mandejským spisům, které mají své kořeny v Z Sýrii. To též podtrhuje nápadně semitský charakter Evangelie. Skutky jsou evidentně dílem Lukáše, jehož styl se vyznačuje stejnými výkyvy jako v Evangelii a navzdory občasným vzepětím zůstává v zajištění svých pramenů.

Pavel píše důraznou řečtinou, která se postupem času stylově vyvíjí, což vyplývá ze srovnání nejstarších dopisů s nejmłodšími. Tento překvapivý vývoj v Listu Efezským a v pastorálních epištolách vedl ke vzniku hypotéz, že jsou psány pod pseudonymem. Konzervativní badatelé to přirozeně považují jen za jedno z možných vysvětlení (*PSEUDONYMITA). List Židům se vyznačuje vybroušenou řečtinou člověka, který zná filozofy typu Filóna i způsob jejich myšlení a exegese, přesto však je jeho jazyk a styl ovlivněn LXX tak, jako tomu u Filóna není. List Jakubův a 1. list Pet-

rův vědci o znalosti klasického stylu, ačkoli u Jakuba můžeme chvílemi narazit na hodně „židovskou“ řečtinu. Janovské epístoly se co do výrazových prostředků velmi podobají Evangelium, jejich styl se však vyznačuje větší jednotností a dokonce těžkopádností, což může být způsobeno odlišným literárním typem a tématem. V Listu Judově a 2. listu Petrově se setkáváme s velmi složitou a neuspořádanou řečtinou. V 2. listu Petrově se projevuje autorova záliba v attickém stylu a odborníci jej označují za jediný NZ spis, který překladem získává. Zjevení, jak jsme již naznačili, je *sui generis* jazykem i stylem. Jeho vitalitu, sílu a úspěch nelze popírat.

III. Závěr

Prestože NZ řečtina místy vykazuje výrazně semitský nádech, zůstává gramatikou, syntaxí a dokonce i stylem v podstatě řečtinou. Z hlediska sémantiky se však znalci stále více přiklánějí k názoru, že její terminologie stejnou měrou ovlivňuje jak LXX, tak prameny, etymologie a ustálené jazykové zvyklosti v řečtině. Toto rozpoznání vedlo k TDNT založenému Kittellem a velmi přispělo k současnému zkoumání biblické teologie (viz práce C. H. Dodda, především *The Bible and the Greeks* a *The Interpretation of the Fourth Gospel*). Pojmy „spravedlnost“ a „ospravedlnění“, „víra“ a „věřit“, „poznání“ a „milost“ jsou podloženy hebrejskými představami, které zcela proměňují řecký význam. Máme-li správně porozumět evangelium, musíme tyto výrazy správně pochopit. Nedostatek této znalosti poznamenává nejen nejlepší díla církevních otců a středověkých exegetů, ale i pozdějších teologů. Rozpoznání této skutečnosti představuje jeden z největších zisků moderního biblického bádání. (Viz však kritiku J. Barra.)

Lze tedy souhrnně říci, že řečtinu NZ dnes známe jako jazyk všeobecně srozumitelný, jenž se v těchto spisech používá na různé stylistické úrovni. Sloužila k vyjádření zvěsti, kterou pisatelé v každém případě považovali za pokračování SZ poselství živého Boha, jemuž záleželo na tom, aby k němu měl člověk správný vztah, a který sám nabízí prostředek smíření. Toto evangelium utvářelo jazyk a jeho význam, takže se nakonec součástí teologie staly i lingvistické analýzy tohoto jazyka.

BIBLIOGRAFIE. R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament* (rev. *Grammatik der neutestamentlichen Griechisch* F. Blasse a A. Debrunnera), 1961; J. H. Moulton, *Grammar of New Testament Greek*, 1³, 1908; 2 (ed. W. F. Howard), 1929; 3, 1963; 4, 1976; F. M. Abel, *Grammaire du Grec Biblique*, 1927; M. Black, *An Aramaic Approach to the Four Gospels and Acts*², 1953; L. Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache u. Neues Testament*, 1967; G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek*, 1971; C. F. D. Moule, *An Idiomatic Book of New Testament Greek*², 1959; TDNT; Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der übrigen urchristlichen Literatur*⁵, 1957–8; W. F. Arndt a F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1957 (přeložená a rozšířená Bauerova⁴ práce); C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1934 a *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953; J. Barr, *The Semantics of Biblical Literature*, 1961; *idem*, *Biblical Words for Time*, 1962.

J.N.B.

JEBÚSEJCI Etnické jméno národa, který sídlil v horách (Nu 13,29; Joz 11,3) v okolí Jeruzaléma (Joz 15,8; 18,16). Jejich praotcem byl Jebúsejec, třetí syn Kenaana (Gn 10,16; 1 Pa 1,14). Bible o nich mluví jako o odlišné a menšinové skupině lidí, žijících vedle Emorejců a Chetejců. Nejdůležitějším městem jejich území byl Jebús, dnešní *Jeruzalém (Sd 19,10n; 1 Pa 11,4n), jehož obyvatelům se říkalo „Jebúsejci“ (Gn 15,21; Ex 3,8). Později se tohoto výrazu užívá o jeho původních obyvatelích (Ez 16,3,45; Za 9,7).

Pokud Malkisedek nebyl panovníkem Jeruzaléma (*ŠALEM), pak je podle SZ jeho nejstarším králem Adonisedek (Joz 10,1), jenž povolal své místní emorejské spojence (v. 5), aby mu pomohli chránit město před izraelskou invazí. Smrt ho zastihla v Bét-chorónu (vz. 10–11). Podle *Amarnských dopisů (asi 1400 př. Kr.) byl *Urusalim* vazalem Abdichiby, jehož jméno, podobně jako jméno pozdějšího jebúsejského panovníka *Aravny (2 S 24,24) nebo Ornána (1 Pa 21,15), není semitské, ale pravděpodobně churmijské nebo *chorejské. Když Judejci dobyli Jebús, vypálili ho (Sd 1,8), ale jeho původní obyvatelé se znovu chopili vlády, dokud se města nezmocnil David (2 S 5,6). Jebúsejci směli zůstat na Chrámové hoře až do vykoupení jejich země nebo do doby, kdy jebúsejská menšina splynula s Judejci, kteří na Sijónu vybudovali novou čtvrť (Sd 1,21; 19,11).

D.J.W.

JED Podle představ Izraelců jed pocházel z rostlin, vody nebo potravin, případně od zmijí a jiných hadů. Nejběžnější hebr. slovo pro jed, *hēmā*, v podstatě znamená „teplo“ a může být odvozeno z pocitu tepla, který vzniká po požití jedu nebo po uštknutí.

V Palestině rostly jedovaté *rostliny bolehlav (Oz 10,4) a jedovatá polní tykev (2 Kr 4,39). Za jedovaté se považovaly též vody Mary (Ex 15,23) a Jericha (2 Kr 2,19), i když tam přímo toto slovo nenajdeme (2 Kr 2,21). (*ŽLUČ)

V několika verších se hovoří o jedu ještěrek, hadů (Dt 32,24; Ž 58,4), draků (Dt 32,33) a zmijí (Ž 140,3). Sófar v Jóbově příběhu vypráví, jak svévolník bude sát hadí jed (*rōš*; Jb 20,16).

Obrazně se v Jb 6,4 říká, že Všemohoucí vyslal na Jóba jedovaté střely, aby se jeho zdeptaný duch napojil jejich jedem. Jed svévolníků je jako jed hadí (Ž 58,4) a za rty mají zmijí jed (Ž 140,4; sr. Ř 3,13, ř. *ios*). Jk 3,8 píše, že lidský jazyk je plný jedu (*ios*).

J.A.T.

JEDNODENNÍ CESTA (Nu 11,31; 1 Kr 19,4; Jon 3,4; L 2,44). Na v se vzdálenosti běžně určovaly pomocí hodin a dnů. Za jednodenní cestu se tedy asi považovalo 7–8 hodin chůze (snad 30–50 km), ale v zemi, kde na cestování mělo vliv mnoho rozmanitých faktorů, to byl výraz poněkud neurčitý. Nesmíme ji zaměňovat s cestou dne sobotního, o níž viz *VÁHY A MÍRY.

J.D.D.

JEDÚTŮN (hebr. *j'đūtūn*). Lévijec, kterého David pověřil, aby spolu s Hémánem a Asafem řídil chrámovou hudbu (1 Pa 25,1.3.6 atd.). Je známý také jako *Étan (1 Pa 6,29 atd.), což pravděpodobně bylo jeho jméno před uvedením do této funkce. Varianta Jedítůn (*j'đūtūn*) se několikrát objevuje v K^eřh (Ž 39 atd.).

Toto jméno se vyskytuje v nadpiscích tři žalmů: 39, 62 a 77. V prvním z nich je uvedeno pouze „pro (I*) Jedútína“, ale v dalších dvou čteme „‘al Jedútín“, což může znamenat „podle“ nebo „přes“. V tomto druhém případě Jedútín označuje rod nebo cech zpěváků, kteří se po něm pojmenovali. Tento rod pokračoval ve službě i po návratu ze zajetí (Neh 11,17).

M.A.M.

JEFET (hebr. *jepef*). Jeden z Noemových synů, obvykle zmiňovaný jako poslední ze tří (Gn 5,32; 6,10; 7,13; 9,18.23.27; 1 Pa 1,4), ale jeho potomky uvádí Gn 10 (a 1 Pa 1,5–7) jako první. Byl předkem řady kmenů a národů, z nichž většina měla jména, která se v historických dobách pojí s oblastmi na S a Z Středního východu, zejména Anatólii a oblastí Egejského moře (*NÁRODY, SOUPIS). Jefet a jeho manželka patřili mezi osm lidí, kteří unikli potopě. Později Jefet (s Šémem) přikryl nahotu svého otce. Po této epizodě se Noe prorockým způsobem modlil, aby Hospodin rozmnožil Jefeta tak, aby (on) mohl bydlet v Šémových stanech a Kenaan byl jeho otrokem (Gn 9,27). Mnozí chápou zájmeno *on* v tom smyslu, že poukazuje spíše na Boha než na Jefeta, i když je možný obojí výklad.

Přijmeme-li druhou alternativu, pak zde může jít o užitek evangelia, jež přišlo nejprve k Šémovým potomkům a pak se rozšířilo i mezi S národy. Ve výše uvedeném verši nacházíme hebr. slovo *japf* = rozrostl se, jedná se však zřejmě pouze o slovní hříčku a nemá to nic společného se jménem Jefet (*jepef*), které se jinde v Bibli ani ve starověkých nápisech nevyskytuje. Někteří však Jefeta spojují s ř. mytologickou postavou *Iapetos*, synem země a nebe, jenž měl mnoho potomků. Toto jméno není řecké, a proto může být tvarem biblického jména.

BIBLIOGRAFIE. P. Dhorme, „Les Peuples issus de Japhet, d'après le Chapitre X de la Genèse“, *Syria* 13, 1932, str. 28–49; D. J. Wiseman, „Genesis 10: Some Archaeological Considerations“, *JTI* 87, 1955, str. 14nn; D. Neisman, „The Two Genealogies of Japheth“ in H. A. Hoffner (ed.), *Orient & Occident*, 1973, str. 119nn. T.C.M.

JEHÚ (hebr. *jěhú*, význam nejistý. Snad zkrácená podoba *j'ěhóhú* = on je Jahve).

1. Bojovník z řad Benjaminovců, který uměl zacházet se zbraněmi oboustranně a pomáhal Davidovi u Siklagu (1 Pa 12,3).

2. Prorok, syn Chananiho, jenž předpověděl konec Baešovy dynastie (1 Kr 16,1–7). Prorokoval také Jóšafatovi (2 Pa 19,2) a sepsal události jeho vlády (20,34).

3. Jóšafatův syn (2 Kr 9,2), který 28 let (asi 842–815 př. Kr.; 2 Kr 10,36) vládl jako desátý panovník S království, kde založil jeho 4. dynastii.

Náboženský úpadek v zemi dosáhl za Achabovy a Joramovy vlády takového stupně (2 Kr 8,27), že Eliša poslal jednoho z prorockých žáků, aby Jehúa pomazal za krále, čímž podnítil povstání (9,1–13). Tuto vzpoutru podpořily i některé vrstvy obyvatel, např. Rekábějci (10,15n). Jehú, který velel Joramovu vojsku a měl jeho podporu, šel do Jizreelu, kde se Joram zotavoval z ran, jež utrpěl v bitvě u Rámotu v Gileádu (8,28n). Tam Jorama i judského krále Achazjáše, kteří mu vyjeli vstříc (9,21–27; sr. 2 Pa 22,9) zabil. Nový král

vjel do Jizreelu a dal smrtit Jezábel. Pak zlikvidoval všechny své protivníky – nechal popravít celou Achabovu rodinu i jeho stoupence (2 Kr 10,1–11) a také dal pobít 42 členů Achazjášovy rodiny (v. 12–17; 2 Pa 22,8). Pak vymýtil uctívání Baala, když vyznače tohoto boha vylákal na společné setkání, kde je jeho vojáci zabili a zároveň zničili jejich chrám (2 Kr 10,18–28).

Jehú sám však v odpadlictví pokračoval, protože uctíval zlaté býčky v Bét-elu a Danu (vv. 29–31). Hospodin jej za to potrestal rukou Syřanů, kteří pod *Chazašlovým vedením zabrali část jeho území (vv. 32–33).

Černý obelisk Šalmanesera III. se zmiňuje o tom, že *'ia-ú-a mar lu-am-ri, Jáv*, syn *Omriho, zaplatil tribut (*DOTT*, str. 48–49). Toto svědectví se obvykle dává do souvislosti s nějakým Jehúovým činem, o němž SZ nepíše. Jehú nebo jeho zástupce je zde zobrazen, jak se klaní před králem. *Jáv* by mohlo také představovat zkrácenou podobou jména Joram (P. K. McCarter, *BASOR* 216, 1974, str. 5–7). V obou případech by se jednalo o r. 841 př. Kr. (E. R. Thiele, *BASOR* 222, 1976, str. 19–23). D.W.B.

JEHÚDÍ (hebr. *j'húdf*). Obvykle znamená „nějaký Žid“ (viz Za 8,23), ale v Jr 36,14.21.23 jde o jméno úředníka na dvoře krále Jójakima, který přikázal Bárukovi, aby přečetl velmožům svitek Jeremjášových prorocství. Později ho sám četl králi, než je Jójakim osobně zničil. J.G.G.N.

JERACH Jeden ze synů *Joktána (Gn 10,26; 1 Pa 1,20), z nichž některé můžeme spojovat s kmeny J Arábie. Jeho jméno (*jerah*) je formálně totožné s hebr. výrazem pro *, „měsíc“. S tímto významem se také vyskytuje na jihoarabských nápisech (*jrh*), takže lze učit závěr, že Jerachovi potomci sídlili v J Arábii. Místo Bét-gerach (Chirbet Kerak) u Galilejského moře s ním pravděpodobně nesouvisí.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 40. T.C.M.

JERACHMEEL (hebr. *j'rahm'el* = kěz má Bůh soucit).

1. Předek Jerachmeelců, čeledi na J hranici Judska (1 S 27,10; sr. 30,29), příbuzných s Kálebovci (sr. 1 S 25,3) a sousedících s Kénijci. Byli začleněni do kmene Judejců, podobně jako Kálebovci. Jejich adoptivní vztah k ostatním větvím kmene je uveden v 1 Pa 2,9nn, kde najdeme i podrobnější dělení samotné čeledi Jerachmeelců. Ve SZ hrají jen velmi malou úlo-



„Jerachmeel, královův syn“ (ljrhm' l bn hmlk), zmiňovaný na hliněné pečetě z konce 7. stol. př. Kr. Lze ho ztotožnit s Jerachmeelem, který spálil Jeremjášův svitek (Jr 36,26). 12x10 mm.

JEREMJÁŠ

hu, ale T. K. Cheyne dospěl pomocí rozsáhlých textových úprav k závěru, že naopak zaujímají velmi důležité postavení. Tato teorie je však zajímavá jen jako extrém v dějinách kritického zkoumání Bible (sr. *EBI*, s. v. „Jerahmeel“ atd.).

2. V 1 Pa 24,29 syn nějakého Kíše, člena čeledi Merariovců z kmene Léviho.

3. V Jr 36,26 příslušník judského královského rodu, který zaujímal oficiální postavení na Jójakimově dvoře.

F.F.B.

JEREMJÁŠ

I. Historické pozadí

Jeremjášova prorocká služba trvala asi 40 let – od jeho povolání ve 13. roce vlády krále Jósijáše (626 př. Kr.) až do pádu Jeruzaléma r. 587 př. Kr. Prorokoval za vlády posledních pěti judských králů – Jósijáše, Jóachaza, Jójakíma, Jójakína a Sidkijáše. V době, kdy kázal, se za hranicemi jeho rodného Judska formovaly význačné osobnosti a odehrávaly důležité historické události. Jednalo se o jedno z nejosudovějších období dějin Blízkého východu, které ovlivnilo i historii Judska.

Došlo k rozpadu Asýrie a o prvenství na V začaly mezi sebou bojovat dvě mocnosti – Babylón a Egypt. Toto období z velké části objasnily tabulky, které byly objeveny již před lety, avšak kvůli mnoha nejasnostem zůstaly ležet ve sklepeních Britského muzea v Londýně. Uvedené kaldejské dokumenty zveřejnil r. 1956 D. J. Wiseman, čímž badatelům v oboru starověkého Blízkého východu umožnil nově vyhodnotit chronologii poslední čtvrtiny 7. stol. př. Kr.

Jeremjášův život a události, jichž byl svědkem a které spadají do této nanejvýš důležité epochy, máme věrohodně doloženy různými dokumenty. Podrobnosti o jeho osobě jsou vykresleny mnohem plastičtěji než u malých proroků. Předčí dokonce i popis Izajáše a Ezechiela.

Hospodin povolal Jeremjáše do prorockého úřadu, když byl ještě *na'ar* (1,6), což je dvojnásobný výraz, který popisuje dětství (Ex 2,6) i pokročilou adolescenci (1 S 30,17). Pokud tím skromný Jeremjáš chtěl říci, že ještě nebyl duchovně a společensky vyzrálý, mohlo toto slovo naznačovat, že tehdy nedosahoval průměrného věku proroků, tj. rozmezí 20–30 let, pokud bychom se řídili pravidly stanovenými pro lévičce (Nu 8,24; 1 Pa 23,24). Budeme-li tedy předpokládat, že Jeremjáš se stal prorokem krátce po dovršení dvaceti let, pak své chlapečtví prožil za vlády Menašeho a Amóna. Bůh mu tento úřad svěřil necelé století po pádu S království Izraele (Samarí) do rukou Asyřanů. Nicméně Judsko na J dokázalo přežít. Zázkamem přechálo bouří Sancheribova vpádu, jak to předpovídal Izajáš. Na popud krále Chizkijáše došlo k reformám judského náboženství a mravů (2 Kr 18,1nn), které však vzápětí znehodnotilo dlouhodobě odpadlictví jeho syna Menašeho (2 Kr 21,1nn) a krátké období Amónovy vlády (2 Kr 21,19nn). Zatímco Judsko vzešlo v bahně modlářství, Asyřané za Esarchaddóna a Aššurbanipala dobyli Egypt. Za Psamteka (664–610 př. Kr.) se Egypt opět vzmohl a začal znovu Judsku hrozit. Spolu s Babylónem chvílemi Judejce zahrnovali lichotkami, pak zase výhrůžkami. V této atmosféře mezinárodního politického napětí a náboženského úpadku dospíval Jeremjáš ve svém národě v muže.

Není pochyb o tom, že v Judsku mnozí lidé mluvili

o svítání, které přeruší noc šedesátiletého morálního úpadku. Jeremjáš vyrůstal ve zbožné kněžské rodině (1,1). Jeho jméno, „Jahve vyvyšuje“ nebo „Jahve sráží dolů“ mohlo symbolizovat modlitby jeho rodičů za bezútesnou situaci v národě a také jejich přání ohledně mladého Jeremjáše. Pravděpodobně s ním hovořili o tom, jak je znepokojuje náboženské pronásledování a odpadlictví Menašeho a Amóna, vyučovali ho izraelským zákonům a seznamovali s poselstvím Izajáše a dalších proroků předěšlého století.

II. Pět vládců

1. Jósijáš

Ještě předtím, než Bůh povolal Jeremjáše, uskutečnil Jósijáš (638–608 př. Kr.), jenž v Judsku kraloval již 12 let, náboženské reformy (2 Pa 34,4–7). Nicméně systematickou reformaci náboženství a mravů zahájil až r. 621 př. Kr., v 18. roce své vlády (2 Kr 23).

Podnětem k této obrodě byl nečekaný objev „knihy Zákona“, kterou našel Chilkijáš. Jeremjáš v té době zastával úřad proroka již 5 let. Je pravděpodobné, že k. 1–6 popisují stav Judska před zavedením hlavních Jósijášových reforem v letech 622–621 př. Kr. Národ je nenapravitelně zkažený, nevnímá Boží nabídku odpuštění a nedbá na hrozby neporazitelného nepřítele. Kromě oddílů 11,1–8, který snad obsahuje narážky na Jeremjášovu nadšenou podporu Jósijášových reforem, se prorok o posledních 12 letech Jósijášovy vlády nezmiňuje. R. 608 př. Kr. král zahynul u Megidda (2 Kr 23,29) při nezdařeném pokusu odolat faraonu Nékovi (610–594 př. Kr.), Psamtekovu následníkovi. Je přirozené, že Jeremjáš nad smrtí Jósijáše, o němž smýšlel laskavě (22,15n), nemálo truchlil (22,10a).

2. Jóachaz

Něko samozřejmě zasahoval do judských záležitostí i nadále. Po Jósijášovi se stal králem Jóachaz (či Šalúm, Jr 22,11), ale o 3 měsíce později jej Něk, který na Judsko uvalil těžký tribut (2 Kr 23,31–33), sesadil a králem jmenoval jeho bratra Jójakíma (či Eljakíma) (2 Kr 23,34; 2 Pa 36,2.5). Nad Jóachazovým sesazením a odvrácením do Egypta zaznává Jeremjášův nářek (22,10–12).

3. Jójakim

Za jeho vlády (607–597 př. Kr.) došlo k politicky velmi významné události – bitvě u Karkemiše (Jr 46) r. 605 př. Kr. Egyptané v čele s Nékem utrpěli u Karkemiše (na pravém břehu Eufratu SZ od Aleppa) a u Chamátu porážky od Kaldejců, vedené Nebúkadnesarem. Z politického hlediska se jednalo o klíčovou událost, poněvadž znamenala přesun hegemonie na Středním východě do Babylónu, což mělo také velký význam pro Judsko. Vzhledem k tomu, že všechny cesty k eg. hranicím nyní ovládal Nebúkadnesar, musel celý Střední východ nutně přejít pod jeho nadvládu (Jr 25,15nn). Od té chvíle se proto Jeremjáš zasazoval o to, aby se Judsko podřídló Babylónu jako vazalský stát. R. 604 př. Kr. Nebúkadnesar vyplnil město Aškalón, nad nímž Jeremjáš (47,5–7) a Sofonjáš (2,4–7) vynesli Boží soud. V Jr 36,9nn prorok vyhlašuje v Judsku púst. To nepochybně poukazuje na blížící se národní pohromu. A skutečně, doba Nebúkadnesara tažení proti Aškalónu se shoduje s datem tohoto pústu. Jeremjáš předvídá, že z Aškalónu Nebúkadnesar vytáhne proti Judsku, což je zřejmým důvodem pústu i vyhlášení jeho poselství v Jeruzalémě. Je-

remjásova politika však odporovala vnitřní i zahraniční Jójakimově strategii. Král podporoval modlářství (2 Kr 23,37) a jeho sobectví a marnivost nešťastí Judska jen prohlubovaly (Jr 22,13–19). Jójakim neměl k prorokově osobě (26,20–23) a poselství (26,9) velkou úctu. Jeho proměnlivou politiku spojenectví s Egyptem a pak s Babylónem určovalo patrně to, že výsledek boje mezi těmito velmocemi r. 601/600 př. Kr. nebyl zcela přesvědčivý. O tři roky později se Jójakim proti Babylónu vzbouřil, ale neuspěl, naopak se díky tomu dostal ještě více do jeho područí, což jenom zvýšilo trápení, jimiž Judsko procházelo (2 Kr 24,1n). Jeremjáš krále, proroky a kněží ostře pokáral a nepřátelství, které toto napomenutí vyvolalo, se zrcadlil v jeho prorockých výpovědích. Začali jej pronásledovat (12,6; 15,15–18), osnovali proti němu spiknutí (11,18–23; 18,18), uvrhli ho do vězení, vyhlášovali o něm, že je hoden smrti (26,10n,24; sr. vv. 20–23; 36,26) a jeho proctoví v psané podobě byla zničena (26,27). Navzdory těmto skličujícím okolnostem Jeremjáš ve své službě vytrval – přimlouval se za Judsko (11,14; 14,11; 17,16), naléhavě volal k Bohu (17,14–18; 18,18–23; 20,7–18), demaskoval prospěchářské proroky (23,9–40), předpověděl zkázu chrámu (7,1–15) a národa (k. 18n) a truchlil nad osudem svého lidu (9,1; 13,17; 14,17). Na sklonku r. 598 př. Kr. Jójakim nakonec zemřel v Jeruzalémě násilnou smrtí, v 11. roce své vlády, jak to Jeremjáš předpověděl (22,18; sr. 2 Kr 24,1nn). 2 Pa 36,6nn zase uvádí, že Nebúkadnesar Jójakima spoutal a v řetězech ho odvedl do Babylónu. I Da 1,1nn hovoří o Jójakimově zajetí ve 3. roce jeho vlády.

4. Jójakin

Jójakin (či Konjáš – 22,24.28 nebo Jekonjáš – 24,1) nastoupil po Jójakimovi r. 597 př. Kr. a sklízel to, co zasel jeho otec. Tento nezralý 18letý mladík vládl jen 3 měsíce (2 Kr 24,8). Vzpouřa Jójakinova otce donutila Nebúkadnesara k tomu, aby v 7. roce své vlády oblehl Jeruzalém, a mladý král Judska „vyšel ke králi babylónskému“ (2 Kr 24,12), tj. vzdal se. Spolu s většinou judské aristokracie, řemeslníků a vojáků jej odveklí do Babylónu (jak naznačuje Jr 22,18n). V té době byl také vypleněn chrám (2 Kr 24,10–16). V Babylónské kronice poprvé nacházíme potvrzení této informace z mimobiblického dobového zdroje. Jójakinův osud Jeremjáš předpověděl již dlouho předtím (22,24–30). O 36 let později ho však Nebúkadnesarův syn a následník propustil (2 Kr 25,27–30).

5. Sidkijáš

Sidkijáš, jehož Nebúkadnesar jmenoval za nového judského krále, byl Jójášův nejmladší syn (Jr 1,3) a Jójakinův strýc (2 Kr 24,17; 2 Pa 36,10). Tuto SZ zprávu o Nebúkadnesarově rozhodnutí dosadit místo Jójakina Sidkijáše dokládá Babylónská kronika. Jeho vláda (597–587 př. Kr.) zpečetila osud Judska (2 Kr 24,19n). Sidkijáš byl nerozhodný slaboch a jeho státní úředníci měli nízký původ. Vystřídali do zajetí odvečenou aristokracii a nyní se na ni dívali s opovržením. Jeremjáš však měl ohledně „špatných“ a „dobrých“ fiků své vlastní přesvědčení (24,1nn). Právě předsídlencům v zajetí prorok poslal svůj známý dopis (29,1nn). Nicméně v Babylónu i v Judsku usilovali falešní proroci o Jeremjášovu popravu (28,1nn; 29,24nn). Hlavním bodem sporu mezi nimi byla délka trvání zajetí. Jeremjáš předpověděl 70 let, zatímco falešní proroci tvrdili, že bude trvat jen 2 roky.

Se Sidkijášem se Jeremjáš dostával do konfliktu především kvůli otázce vzpoury proti Nebúkadnesarovi. Povstání bylo plánováno ve 4. roce vlády za příspění sousedních států, proti čemuž prorok důrazně vystupoval (k. 27n). Zdá se však, že se Sidkijášovi v témže roce podařilo návštěvou Babylónu Nebúkadnesarovo podezření zmírnit (51,59).

Nakonec se ale Sidkijáš v 7. či 8. roce své vlády v Nebúkadnesarových očích definitivně zkompromitoval, protože navázal zrádná jednání s faraonem Hofrou. Kostky byly vrženy a v 9. roce Sidkijášovy vlády (589) Babylónané oblehli Jeruzalém podruhé. Před obléháním (21,1–10) i během něho (34,1nn.8nn; 37,3nn.17nn; 38,14nn) měl Jeremjáš pro Sidkijáše jen jediné poselství – vzdát se Babylónanům, protože Jeruzalém do jejich rukou padnout musí. Jeremjášův výklad bitvy u Karkemiše před 17 lety (605) se plně potvrdil. V jedné chvíli sice donutil postup egyptského vojska Babylónány k ústupu, ale naděje, že se Jeremjáš mylí, se brzy rozplynuly. Jeho předpověď, že Babylónané Egyptány zničí, se zanedlouho splnila a v obléhání se pokračovalo (37,1–10). V této krizi se někteří Židé zachovali věrolomně vůči svým otrokům, což Jeremjáš s opovržením přísně odsoudil (34,8–22). Díky Sidkijášovu zbabělému a nerozhodnému postojí si Jeremjášovi nepřátelé dovolili prorokovi ubližovat tak, až si zoufal. Obvinili ho z pokusu o zběhnutí k nepříteli, zajali a uvěznilí v kobce (37,11–16). Později jej král dal pod dohled na nádvoří stráží blízko paláce (37,17–21). Pak ho naržlí z vlastizrady a vhořil do nepoužívané cisterny, kde by jistě zemřel, nebyť včasného Ebedmelekova zásahu. Vzpáptí jej znovu přemístili do vězení na nádvoří (38,1–13), kde s ním král vedl tajný rozhovor (vv. 14–28).

Během posledních fází obléhání Jeremjáš koupil pozemek, který patřil jeho bratranci v Anatótu, což byl velký čin víry (32,1–15). V té době také vyhlášoval zaslíbení obnovy národa (32,36–44; 33,1–26). Do tohoto období lze zařadit jeho velké proctoví o nové smlouvě (31,31nn), jež se definitivně naplnilo v Kristu, jejím Prostředníku. Judský pohár nepravosti byl nyní plný a r. 587 stihl odsouzené město Jeruzalém trest (k. 39). Je poučné si všimnout, že zpráva o dobytí Jeruzaléma, zapsaná v Babylónské kronice, se v obecných rysech shoduje se SZ vyprávěním v 2 Kr 24,10–17; 2 Pa 36,17; Jr 52,28. Událost se datuje do r. 597 př. Kr., do 7. roku Nebúkadnesarovy vlády. K zničení Jeruzaléma tedy došlo r. 587 př. Kr., nikoli r. 586 př. Kr., jak se dosud předpokládalo.

Nebúkadnesar s Jeremjášem jednal laskavě a když jmenoval Gedaljáše správcem Judska, Jeremjáš se k němu v Mispě připojil (40,1–6). Gedaljáše však brzy nato zavraždili (41,1nn), a ti, kdo zůstali v Mispě, se přes všechny Jeremjášovy protesty rozhodli uprchnout do Egypta a proroka i s jeho zapisovatelem Bárukem odveklí s sebou (42,1–43,7). Poslední scéna Jeremjášovy služby, kterou provázelo tolik bouří, nám ukazuje letitého, avšak dosud nezlomeného proroka v eg. Tachpanchésu. Prorokuje porážku Egypta Nebúkadnesarovým vojenským zásahem (43,8–13) a kárá Židy v eg. exilu kvůli modloslužbě (44,1nn). O dalších událostech v jeho životě ani o okolnostech jeho smrti není nic známo.

III. Jeremjásova osobnost

Jeremjásova osobnost je vykreslena nejdokonaleji ze všech SZ proroků. Nebudeme přehánět, řekneme-li, že k tomu, abychom mohli pochopit význam výrazu

„prorok“ ve SZ, musíme prostudovat knihu Jeremjáše. Jeremjášovo povolání, jeho poslání nitele Božího slova a tomu odpovídající autorita, způsob, jímž mu Hospodin zjevoval své Slovo, jeho jasné rozpoznání pravého a falešného proroka, jeho mučivá dilemata, která musel díky věrnému zvěstování Božího poselství prožívat – to všechno má v Jeremjášových prorockých výpovědích mimořádnou váhu. Je to dáno vzájemným vztahem mezi prorokovými duchovními a citovými zkušenostmi a jeho prorockou službou.

Jeremjášovy emoce se projevují dokonce i v jeho promluvách. Z obsahu jeho kázání je jasné, že Jeremjáš byl muž výrazných kontrastů – mírný i neústupný, citový i nepohnutelný. Slabosti těla u něho zápasily se silou ducha. Přirozené aspirace mládí zůstaly mladému prorokovi odepřeny. Trval na pokání lidu, který nebyl schopen lítosti. Demaskoval hříchy národa a vyhlášoval nad ním soud, i když věděl, že to bude marné. Ti, které miloval, ho nenáviděli. Byl věrným vlastencem, a přesto ho pokládali za zrádce. Tento prorok nehynoucí naděje musel odhalovat falešné naděje svého lidu. Tento kněžský přímluvec dostal příkaz, aby se již dál nepřimloul. Tohoto muže, jenž miloval svou vlast, Judsko očerňovalo.

Nelze ani zmínit hloubku zármutku, do něhož se Jeremjáš propadal. Když ztrácel veškerou naději na útěk (8,18.21), přál si rozplynout se v slzách prolitých za odsouzené Judsko (8,23; 13,17) a zanechat ho osudu, který si samo přivodilo (9,1). V přesvědčení o svém konečném neúspěchu proklínal den, kdy se narodil (15,10; 20,14–18), obviňoval Boha, že mu ukrýdíl (20,7a), stěžoval si na nepřítelství, jež ho obklopovalo (20,17b–10) a svolával kletby na své mučitele (18,18.21–23). Právě v tomto smyslu byl emotivní až přecitlivělý Jeremjáš tragickou postavou. Tragedie jeho života pramení z konfliktů, které bouřily v něm i kolem něho, kdy jeho nitro zápasilo samo se sebou, odvaha se střetávala se zbabělostí, jisté vítězství se zjevnou porážkou. Jeho odhodlání opustit své povolání bylo však vždy slabší než jeho neschopnost vyhnout se mu (sr. 5,14; 15,16.19–21 s 6,11; 20,9.11; 23,29). Tyto prudké vnitřní konflikty a poputa, do níž proroka jeho povolání přivedlo (15,17n; 16,2.5.8), ho nutily hledat útočiště v Hospodinu. SZ ideál společenství s Bohem tak u Jeremjáše nachází své nejlepší vyjádření. A právě v tomto společenství s Bohem mohl prorok nakonec odolat rozleptávajícím účinkům bojačnosti, úzkosti, beznaděje, nepřítelství, samoty, zoufalství, nepochopení i neúspěchu.

IV. Jeho poselství

1. Jeremjášovo porozumění Bohu

Hospodin je Stvořitel a svrchovaný Pán, který vládne nad všemi věcmi na nebi i na zemi (27,5; 28,23n; 5,22.24; 10,12n). Zatímco bohové pronarodů nic neznamenají (10,14n; 14,22), Bůh Izraele nakládá se vším podle své vůle (18,5–10; 25,15–38; 27,6–8). Zná srdce lidí (17,5–10) a je zdrojem života všem, kdo v něho věří (2,13; 17,13). Něžně miluje svůj lid (2,2; 31,1–3), ale vyžaduje jeho poslušnost a věrnost (7,1–15). Jsou mu odporné oběti neposlušného lidu pohanickým bohům (7,30n; 19,5) i úlitby, které předkládají jemu (6,20; 7,21n; 14,12).

2. Jeremjáš a modlářství

Hned od počátku prorok ohlašoval soud. Vzhledem k hříšnosti Judska to bylo nezbytné. Nejvíce Je-

remjáše tížilo modlářství. Jeho časté zmínky o uctívání pohanských bohů potvrzují, že se velmi rozšířilo a nabývalo různých forem. Mluví se zde o Baalovi, Molekovi a královně nebes. Modly se nacházely i v chrámu (32,34) a v okolí Jeruzaléma se Baalovi a Molekovi obětovaly děti (sr. 7,31; 19,5; 32,35). Jóšijáš sice zrušil modlářské praktiky, které podporoval jeho děd Menaše, ale po Jóšijášově smrti národ od Hospodina odpadl.

3. Jeremjáš a nemorálnost

V celém SZ byla průvodním jevem modlářství nemoravnost. Tento princip výrazně vyniká právě u Jeremjášových modlářských současníků (5,1–9; 7,3–11; 23,10.14). Morální úpadek nastal díky tomu, že lidé nežili v Boží bázni a přestali mít úctu k Zákonu. Prostopášnost a nepoctivost bujela dokonce i mezi kněžími a proroky (5,30n; 6,13–15; 14,14). Místo toho, aby nemorálnosti bránili, sami napomáhali jejímu šíření. Je ironií, že modlářské a nemoravné Judsko zůstávalo horlivě nábožné! To vysvětluje Jeremjášovo často opakované tvrzení, že Hospodin dává přednost charakteru jednání před obfady. Tuto zásadu prorok vztahuje na úctu Judska k schráně smlouvy (3,16), deskám Tóry (31,31n), obřizce jako znaku smlouvy (4,4; 6,10; 9,26), chrámu (7,4.10n; 11,15; 17,3; 26,6.9.12; 27,16) a obětnímu systému (6,20; 7,21n; 11,15; 14,12).

4. Jeremjáš a soud

Je proto přirozené, že soud nutně zaujímal v Jeremjášově poselství klíčové postavení. Trest Judska Boží rukou nabýval různých podob, např. sucha a hladomoru (5,24; 14,1–6), vpádu cizí mocnosti (1,13–16; 4,11–22; 5,15–19; 6,1–15 atd.). Den soudu nadešel v okamžiku, kdy se objevil Boží nástroj pro potrestání judských odpadlíků (25,9; 52,1–30). Objasnění historického pozadí těchto prorockých výpovědí o soudu výrazně pomohlo zveřejnění *Kroniky kaldejských králů (626–556 př. Kr.)*, na niž jsme zde už poukazovali. Popisuje řadu mezinárodních událostí, které se odehrály za Jeremjášova života, a narážky na ně nacházíme ve prorocích, vztahujících se na cizí pronarody. Jeremjášovy prorocké výpovědi ohledně pronarodů v k. 25 byly napsány pod vlivem Nebúkadnesarovy první výpravy na Z (Jr 25,1; sr. v. 9). K. 46 začíná zmínkou o bitvě u Karmíše r. 605. Následuje prorocství, které souvisí s Nebúkadnesarovým tažením na Egypt (46,13–26). Babylónská kronika poskytuje faktický základ pro Jeremjášovy prorocké výroky namířené proti Kedaru a Chasóru (49,28–33) a proti Élamu (49,34–39). Také popisuje, jak r. 599 Nebúkadnesar podnikal nájezdy proti arabským kmenům (sr. Jr 49,29.32), zatímco r. 596 vytáhl proti Élamu. Předtím tomuto prorocství chyběl historický základ. O tom, jak Babylónská kronika napomohla datování a určení pravosti prorocství v Jr 46–51, viz dále in *JBL* 75, 1956, str. 282n.

5. Jeremjáš a falešní proroci

Jeremjáš si nesmíšně vážil svého povolání a byl mu cele oddán. Proto musel nekompromisně odporovat profesionálními proroků a kněžím, kteří se proto stali jeho úhlavními nepřáteli. Polemizoval s nimi především kvůli tomu, že zneužívali svého úřadu a tvrdili, že se jeruzalémský chrám nikdy nedostane do rukou Babylóňanů (6,13; 18,18; 29,25–32 atd.). V tomto lehkověrném optimismu utvrzovali oklama-

ný judský lid falešní proroci (8,10–17; 14,14–18; 23,9–40 atd.).

6. Jeremjášova naděje

Ačkoli Jeremjáš vytrvale a neústupně ohlašoval soud, jeho výroky byly prostoupeny nadějí. Babylónské zajetí Judejců nebude trvat navěky (25,11; 29,10). Sám Babylón padne (50n). Nadějná slova o tom, že Judsko soud přežije, nacházíme v Jeremjášově poselství již od počátku (3,14–25; 12,14–17), ale když se situace začala zhoršovat, Jeremjášova jistota záfila čím dál tím jasněji (23,1–8; 30–33). Právě díky této naději jsme svědky jeho slavného skutku víry právě v nejtemnějších dnech (32,1–15).

7. Jeremjáš a judské náboženství

Jeremjáš tedy mohl očekávat zkázu chrámu, pád davidovské dynastie i ukončení obětího systému a kněžské služby s dokonalou vyrovnaností. Dokonce vyhlášoval, že smluvní znak obřizky bez obřizky srdce nemá téměř žádný význam (4,4; 9,26; sr. 6,10). Lid s neproměněným srdcem marně spoléhá na chrám, oběti a kněžství (7,4–15.21–26). V budoucnu se bude muset vzdát i schrány smlouvy (3,16). Znalost Zákona bez poslušnosti jeho ustanovení je bezcenná (2,8; 5,13.30n; 8,8). Jeremjáš si uvědomuje, že Zákon musí být vepsán do srdce, nejen do kamenné desky, protože jedině tak budou všichni motivováni k spontánní a dokonalé poslušnosti (31,31–34; 32,40). Zánik vnějších symbolů smlouvy neznamená její konec, nýbrž obnovení v slavnější podobě (33,14–26).

8. Jeremjáš a ideální budoucnost

Jeremjáš vidí dál než jen do doby po návratu Judejců ze zajetí, kdy dojde k obnově života v Palestině (30,17–22; 32,15.44; 33,9–13). V ideální budoucnosti sehraje svou roli Samařin (3,18; 31,4–9), převáží hojnost (31,12–14), Jeruzalém bude svatý Hospodinu (31,23.38–40) a ponese jméno „Hospodin – naše spravedlnost“ (33,16). Jeho obyvatele se v pokání vrátí k Hospodinu (3,22–25; 31,18–20) celým svým srdcem (24,7). Bůh jim odpustí (31,34b), vloží do nich svoji bázeň (32,37–40), ustanoví nad nimi ládu mesiáského panovníka (23,5n) a dovolí, aby se i pohanští národy podílely na jeho požehnání (16,19; 3,17; 30,9).

V. Jeho výroky

Jeremjáš nepředkládá čtenářům svá proctví v chronologickém sledu. Jeho služba trvala po dobu vlády pěti králů a podle K. Lattaye lze kapitoly knihy seřadit v tomto pořadí:

1. Jósijáš: k. 1–20, kromě 12,7–13,27.
2. Joachaz: žádný proctví.
3. Jójakim: k. 26; 22–23; 25; 35–36; 45; 33; 12,7–13,27.
4. Jójakín: k. 13,18n; 20,24–30; 52,31–34, dále viz diskuse o Jójakínově tříměsíční vládě in *JBL* 75, 1956, str. 277–282 a *IEJ* 6, 4, 1956.
5. Sidkjáš: varování – k. 24; 29; 27–28; 51,59–60; zaslíbení obnovy – k. 30–33; obléhání – k. 21; 34; 37–39.
6. Následný pád Jeruzaléma: k. 40–44.
7. Výroky proti pronárodům: k. 46–51.
8. Historický dodatek: k. 52.

Dnešní pořadí kapitol je tedy pravděpodobně určeno podle jejich tématu, což snad potvrzuje k. 36. Když byly Jeremjášovy prorocké výpovědi ve 4. roce Jója-

kimovy vlády (604 př. Kr.) poprvé zaznamenány, zahrmovaly období 23 let – od 13. roku Jósijášova panování (626 př. Kr.) do r. 604 př. Kr. Tato proctví Jójakím v 5. roce své vlády zničil, ale Bárúk je zapsal znovu a „bylo k nim přidáno ještě mnoho podobných slov“ (36,32). Nevíme, o jaké dodatky se jednalo – a neznáme ani obsah svitku, který Jójakím zničil. Je však jasné, že původní proctví s dodatky tvořilo jádro knihy Jeremjáš, jak ji známe dnes, i když to, jakým způsobem tento celek získal svoji konečnou podobu, zůstává pouze v dohaděch. Neuspořádanost prorockých výpovědí nicméně svědčí ve prospěch tvrzení, že jde o Jeremjášovy inspirované výroky, které byly sestaveny v nebezpečných a bouřlivých dobách.

Otázka pořadí Jeremjášových prorockých výpovědí také souvisí se vztahem mezi *MT* a *LXX* textem této knihy. Ř. překlad se od hebr. liší ve dvou bodech.

1. Je přibližně o jednu osminu (tj. asi o 2 700 slov) kratší než hebrejský text. Tato zvláštnost vyniká ještě výrazněji, uvědomíme-li si, že *LXX* jako celek odpovídá *MT* dost přesně. Hlavní výjimky představují Jeremjáš, Jób a Daniel.

2. V *LXX* se výroky proti cizím národům (46–51) nacházejí za 23,13, navíc ve změněném pořadí.

Tyto odchylky pocházejí z doby Origenovy, ale těžko lze uvěřit, že hebr. a ř. text představuje dvě různé redakce knihy. Vzhledem k Jeremjášově prorockému významu a jeho duchovní výši oba dva určité existovaly od velmi raného data. Žádný text, který se od uznávaného záznamu liší tak výrazně jako tento ř. od hebr., by totiž nemohl získat oporu, kdyby vznikl stateli po Jeremjášově smrti.

V diskusi o nadřazenosti jednoho nad druhým tvrdí ti, kdo upřednostňují znění *LXX*, že zde výroky proti cizím národům mají přirozenější kontext a že některé vynechávky (např. 29,16–20; 33,14–26; 39,4–13; 52; 28–33 atd.) nemohly být náhodné. Již uvedené zmínky však ukázaly (jak nyní Babylónská kronika pomáhá rekonstruovat), které národy je nutno kterým proctvím přisoudit. Týká se to zejména výpovědí proti Kédaru, Chasóru, Élamu a proti Arabům. Zastánci hebr. textu zdůrazňují „libovolnost převodu“ (Streane), což podle Grafa „naprosto znemožňuje přisoudit této nové redakci (jako překlad jí lze nazvat jen stěží) jakoukoli kritickou autoritu“. Zdá se též, že vynechávky nevznikly z vědeckých důvodů. Skutečností zůstává, že při vymezování kánonu SZ, dali rabíni přednost hebr. textu.

VI. Závěr

V souhrmném hodnocení Jeremjášova významu je třeba vyzdvihnout několik skutečností. Jeremjáš si uvědomoval, že Jósijášovy reformy byly ve skutečnosti krokem zpět, poněvadž ohrožovaly smysl působení proroků. Reformovat bohoslužbu bez proměny srdce bylo zbytečné. Také chápal, že náboženství v Judsku bude pokračovat i po zničení chrámu a Jeruzaléma. Ve svém slavném dopise zajatcům v Babylónu (k. 29) tvrdí, že Židé mohou uctívat Hospodina také v pohanští zemi, ačkoli zároveň službu kněží a předkládání obětí odmítá. V Babylónu skutečně mohli být Bohu blíže než jejich bratři v Jeruzalémě, kteří vnitřní viru nahrazovali vnějšími náboženskými projevy.

Uvědomoval si též, že náboženství je v podstatě morální a duchovní vztah k Bohu (31,31–34), a proto i jeho požadavky musí být morální a duchovní. S tímto pojetím souvisí též pochopení významu jednotlivce. Základem charakteru a duchovního života měla

JERICO

být individuální odpovědnost. Lidé budou potrestáni každý za své vlastní hříchy, nikoli za hříchy svých otců. Jeremjášovo chápání důležitosti jednotlivce mělo svůj dopad, neboť se projevilo jako rozhodující krok vpřed v hledání základu naděje na osobní spasení člověka.

Adam Welch tedy správně viděl v Jeremjášovi spojovací článek mezi Ozeášem a našim Pánem. Je pozoruhodné, že Jeremjáš používal pasáže z Ozeáše a Kristus hojně citoval z obou těchto knih. Především v proctví o nové smlouvě Jeremjáš zduchovněl vztah k Bohu a vztáhl ho na jednotlivce. Nová smlouva se stane duchovním poutem mezi Bohem a jedincem. Hospodin ji každému vepíše do srdce a lidé ji budou věrně a s láskou dodržovat. To vše se nakonec naplnilo v Kristově vtělení a v evangeliu, které přišel vyhlásit. On byl tím spravedlivým Výhonkem, jenž nejlépe vyjadřoval jméno „Hospodin – naše spravedlnost“.

BIBLIOGRAFIE. A. Bentzen, *IOT*, 1948; A. B. Davidson, „Jeremiah“ in *HDB*; A. F. Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets*, 1906; J. Skinner, *Prophecy and Religion*, 1922; J. G. S. Thomson, *The Old Testament View of Revelation*, 1960, k. 4; A. Condamine, *Le Livre de Jérémie*, 1920; C. Von Orelli, *The Prophecies of Jeremiah*³, 1905; A. C. Welch, *Jeremiah*, 1928; J. P. Hyatt, *IB*, 5, 1956; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626–556 BC)*, 1956; H. L. Ellison, články in *EQ* 31–40, 1959–68; komentáře od J. Brighta, 1965; R. K. Harrison, *TOTC*, 1973.

J.G.S.S.T.

JERICO

I. Jméno

O původním významu jména Jericho existují dodnes pochybnosti. Nejjednodušší je chápat hebr. *j^rriḥō* jako výraz, který pochází ze stejného kořene jako *jā-rēah* = měsíc, a spojovat ho s raným západosemitským bohem měsíce *Jarih* nebo *Jerah*. Sr. Albrightovy poznámky in *Archaeology and the Religion of Israel*, §§ 1953, str. 83, 91–92, 197, pozn. 36 a in *ASOR* 6, 1926, str. 73–74. Někteří navrhuji *rwh* – „vonné místo“ (*BDB*, str. 437b, podle Gesenia) nebo „založený (bohem) Ḥō“ (*PEQ* 77, 1945, str. 13), což však není pravděpodobné.

II. Poloha

SZ Jericho se všeobecně ztotožňuje s dnešním Tell es-Sultánem, asi 16 km SZ od nynějšího ústí Jordánu do Mrtvého moře, 2 km SZ od vesnice Ariha (dnešní Jericho) a asi 27 km VSV od Jeruzaléma. Impozantní val hrůškovitého tvaru je od S na J asi 400 m dlouhý, na svém širokém S konci je zhruba 200 m široký a asi 20 m vysoký. Herodovské a NZ Jericho představují valy Tulúl Abú al-'Atájiku, 2 km Z od dnešní Arihy, a leží tedy jižně od SZ Jericha. Judské pohorí vystupuje z jerišské roviny bez přechodu, v malé vzdálenosti od města směrem na Z.

III. Historie

1. Před Jozuem

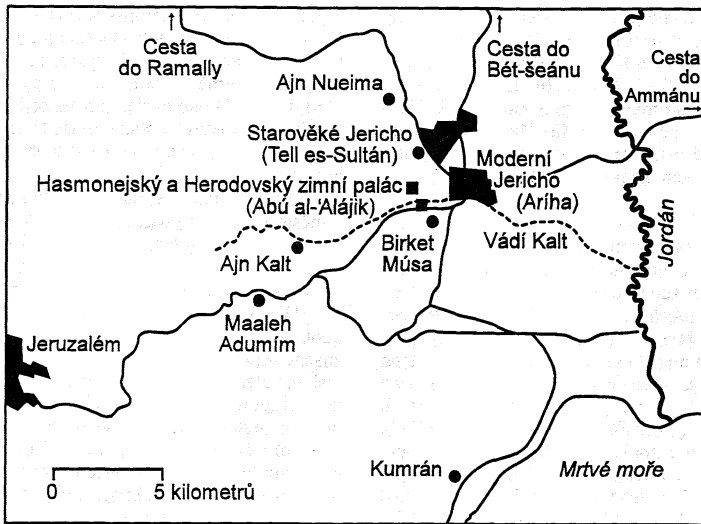
a) *Počátky.* Historický vývoj Jericha představuje doslova souhrn celých archeologických dějin Palestiny přibližně v letech 8000–1200 př. Kr. (Ohledně zvláštních zkratk, jichž zde budeme užívat, viz bib-

liografií na konci této stati.) Každé osídlení Jericha vděčilo za svoji existenci tamějšímu vydatnému prameni a oáze, kterou zavlažuje (*DUJ*, tab. 1). Ve SZ se někdy Jericho nazývá „Palmové město“ (*Dt* 34,3). Již asi v letech 9600/7700 př. Kr. zde patrně měli svatyni lovci sbírající potravu a u pramene si stavěli chatrče nejstarší známí palestinští zemědělci (*AHL*, str. 41–43; tab. 5A). Na počátku 8. tis. př. Kr. (datováno karbonovou metodou ¹⁴C) bylo postaveno nejstarší město Jericho s kamennou hradbou, jejíž součástí byla nejméně jedna věž (s vestavěným schodištěm), a kulatými domy. Později se začala uplatňovat pravoúhlá obydlí. Lebky utvářených předků se užívaly k vymodelování pozoruhodně realistických hliněných byst (*DUJ*, str. 67–73 a tab. 25, 29–30, nebo *AHL*, str. 43–47 a tab. 7, o „předhrmčířském neolitu, období A“; *DUJ*, str. 51–67 a tab. 20–22, nebo *AHL*, str. 47–57, 60 a tab. 13nn, o „období B“). V 5. a 4. tis. př. Kr. se pozdější obyvatelé Jericha naučili zhotovovat hrnčířské výrobky, ale nakonec toto místo opustili („hrnčířský neolit A a B“, ve starších knihách „Jericho IX a VIII“, *DUJ*, str. 79–94, *AHL*, str. 60–70). Starověké Jericho je v současné době hlavním zdrojem informací o životě prvních obyvatel Palestiny; sr. též *W*, k. 2–4 a *G SJ*, str. 55–72.

b) *Rané historické období.* Asi od r. 3200 př. Kr. bylo Jericho znovu osídleno jako město rané doby bronzové, opatřené hradbami a věžemi. Tehdy byla poprvé založena města známá z doby pozdější (např. Megiddo), což odpovídá době vzniku egyptských pyramid a sumerské civilizace v Mezopotámii (*DUJ*, str. 167–185; *AHL*, str. 101–134; *W*, k. 5; *G SJ*, str. 75–88, města I a II). Avšak kolem r. 2300 př. Kr. Jericho zaniklo díky nájezdům barbarů, kteří toto místo nakonec znovu osídlili (Albrightova střední doba bronzová I; podle K. M. Kenyonové přechodná raná/střední doba bronzová, sr. *DUJ*, str. 186–209; *AHL*, str. 135–161). Tito přistěhovalci splýnuli s Kenaanci střední doby bronzové (asi 1900–1600/1550 př. Kr.). Z biblického hlediska se jedná o dobu Abrahamovu, Izákovu a Jákobovu. Památky z tehdejšího Jericha výrazně osvětlují všední život Abrahamových kenaansko-emorejských současníků, žijících ve městech. V silně denudovaných městských budovách se zachovalo daleko méně než v hrobech, kde se díky mimořádným atmosférickým podmínkám dochovaly nádherné keramické výtvořky, dřevěné třínohé a čtyřnohé stoly, stoličky a postele, krabičky na šperky vykládané slonovinou, košíkářské výrobky, podnosy s ovocem a kýtami masa, kovové dýky a kroužky (*DUJ*, str. 210–232 [město], 233–255 [hroby]; *AHL*, str. 162–194; *G SJ*, str. 91–108). Ohledně rekonstrukce interiéru jerišských domů viz *DUJ*, k rekonstrukci opevněného města na náspu viz *Illustrated London News*, 19. května 1956, str. 554–555; sr. *AHL*, str. 188, obr. 45.

2. SZ Jericho

a) *Jozuův vpád.* Asi po r. 1600 př. Kr. Jericho zničili pravděpodobně faraonové 18. eg. dynastie. Jediné osídlení Jericha, které po této události následovalo (v pozdní době bronzové), spadá do období asi 1400–1325 př. Kr.; z 13. stol. př. Kr., kdy došlo k izraelskému záboru (**CHRONOLOGIE SZ*), není v podstatě nic známo (*DUJ*, str. 259–263; *AHL*, str. 197–198, 209–211). Hradby, jež Garstang datuje do „pozdní doby bronzové“ (*G SJ*, k. 7), pocházejí ve skutečnosti z rané doby bronzové, tj. z období více než 1 000 let před



Jericho a okolní starověké státy.

Jozuem, neboť se objevují spolu s vykopávkami z této dřívější epochy. Překrývá je materiál ze střední doby bronzové, který byl identifikován až později při archeologickém výzkumu pod vedením M. K. Kenyonové (např. *DUJ*, str. 170–171, 176–177 a zejména 181). Je možné, že v Jozuově době (13. stol. př. Kr.) se zde na V části náspu rozkládalo malé město, které později zcela zmizelo účinkem eroze. Tuto eventualitu nelze chápat pouze jako „harmonizující“ či heuristický názor, neboť ji podpráží důkazy poměrně značné eroze starších jeriškých sídlišť. O významu Jericha střední doby bronzové (patriarchálního období) výmluvně svědčí hroby, i když většina města z této doby (a dokonce i velká část z rané doby bronzové) zanikla erozní činností v letech 1600–1400 př. Kr. (sr. *DUJ*, str. 170–171 a také 45, 93, 259–260, 262–263). Jestliže přírodní živly způsobily tolik škody za pouhých 200 let, snadno pochopíme, jakou pohromu musela způsobit přirozená eroze na opuštěném náspu během 400 let, které dělily Jozua od Achabovy vlády, kdy Jericho znovu založil Chiel Bételský (1 Kr 16,34). Zdá se velmi pravděpodobné, že zbytky města z pozdní doby bronzové zmizely pod dnešní silnicí a obdělávanou půdou podél V strany městského valu, protože hlavní svah náspu se táhne od Z dolů na V. Archeologové pochybují o tom, že by tamější výzkum (i kdyby byl povolen) přinesl nějaké závažnější výsledky. Zjistilo se, že vyprávění v Joz 3–8, kde se hovoří o pádu Jericha, věmě odráží podmínky v této oblasti i její topografii. Také Jozuovo velení je zde popsáno realisticky. Ohledně terénu sr. J. Garstang, *Joshua–Judges*, 1931, str. 135–148 (jeho teorie, že Hospodin způsobil slabé zemětřesení, zůstává v platnosti, přestože se jerišké hradby „z pozdní doby bronzové“ [ve skutečnosti rané doby bronzové] dnes nepovažují za přímý důkaz Jozuovy éry). O Jozuově velení píše Garstang, *op. cit.*, str. 149–161 a J. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, str. 91–97.

b) *Od Jozua po Nehemjáše*. Po celá staletí se ze strachu před Jozuovou kletbou (Joz 6,26) nikdo nepokusil na návrší, kde se kdysi rozkládalo Jericho, vystavět nové město. Tamější pramen a oázu však li-

dé navštěvovali i nadále a je možné, že tam dokonce existovala menší vesnička. V době soudců oázu dočasně obsadil moabský král Eglón (Sd 3,13) a zdrželi se zde též Davidovi vyslanci, když je zneuctil amónský král Chanún (2 S 10,5; 1 Pa 19,5). „Srub“ mohlo být v tomto období strážním místem (10. stol. př. Kr.: taktó Albright a Wright, jež cituje Tushingham, *BA* 16, 1953, str. 67). Za Achabovy vlády (asi 874/3–853 př. Kr.) pak Jericho obnovil Chiel Bételský a stará kletba se na něm nakonec vyplnila tak, že ztratil svého nejstaršího a nejmladšího syna (1 Kr 16,34). Toto prosté město doby železné existovalo za života Elijáše a Eliši (2 Kr 2,4n.18–22) a právě v Jeriškých pustinách Babylóňané zajali posledního judského krále Sidkijáše (2 Kr 25,5; 2 Pa 28,15; Jr 39,5; 52,8). Nálezy z tohoto Jericha (9.–6. stol. př. Kr.) jsou velice útržkovitě (opět způsobeno erozí), ale poměrně určité: budovy, keramika a hroby. Toto místo zřejmě zničili Babylóňané r. 587 př. Kr. (viz *BA* 16, 1953, str. 66–67; *PEQ* 85, 1953, str. 91, 95; *DUJ*, str. 263–264). Po babylónském zajetí existovalo Jericho ve skromné podobě ještě za perské nadvlády. Se Zerubábelem se do Judska vrátilo asi 345 obyvatel Jericha (Ezd 2,34; Neh 7,36) a jejich potomci pomáhali za Nehemjáše r. 445 př. Kr. opravovat jeruzalémské hradby (Neh 3,2). Posledním nálezem ze SZ Jericha je otisk na keramickém džbánu (asi 4. stol. př. Kr.), „jenž patří Hagaře, (dceři) Uriáše“ (Hammond, *PEQ* 89, 1957, str. 68–69 a tab. 16, opraveno in *BASOR* 147, 1957, str. 37–39; sr. též Albright, *BASOR* 148, 1957, str. 28–30).

3. NZ Jericho

V NZ dobách se Jericho nacházelo J od starého náspu. Herodes Veliký (40/37–4 př. Kr.) a jeho nástupci vybudovali v této oblasti zimní palác s okrasnými zahradami poblíž známých palmových a balzámových hájů, které přinášely veliké zisky. Archeologové odkryli trosky, jež by s těmito velkými budovami mohly souviset. Viz Kelso a Baramki, „Excavations at New Testament Jericho“ in *AASOR* 29/30, 1955 a *BA* 14, 1951, str. 33–43; Pritchard, *The Excavation at Herodian Jericho* in *AASOR* 32/33, 1958 a *BASOR* 123, 1951, str. 8–17. Herodes přiváděl vodu vodovodem

JERÚEL

z Vádí Kalt (Perowne, *Life and Times of Herod the Great*, 1956, tab. naproti str. 96–97).

Nedaleko NZ Jericha Kristus uzdravil slepce, včetně Bartimea (Mt 20,29; Mk 10,46; L 18,35). V této exkluzivní oblasti měl svůj dům Zacheus (L 19,1) a mnoho dalších bohatých Židů. Na úzké, bandity ohrožované cestě z Jeruzaléma do Jericha se odehrál příběh o milosrdném Samařanovi (L 10,30–37).

IV. Bibliografie

Sir Charles Warren vyhloubil kolem r. 1868 u Jericha sondy, ale výzkum nepřinesl kýžené výsledky. První vědecký průzkum zde v letech 1907–9 prováděli Sellin a Watzinger (*Jericho*, 1913), ale své nálezy nedokázali ještě přesně datovat. Archeologický průzkum tohoto místa postavil na solidní základ v letech 1930–6 Garstang, nehledě na jeho omyly v otázce „Jozuova Jericha“, na něž jsme již upozornili. Viz J. a J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho*, 1948 (GSJ). Detailní předběžné zprávy nacházíme in *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* 19–23 (1932–6) a in *PEQ* z týchž let. K. M. Kenyonová provedla kritiku Garstangových závěrů in *PEQ* 83, 1951, str. 101–138. Další starší bibliografii uvádí Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, I, 1939, str. 61, 63.

Podrobné předběžné zprávy o archeologickém výzkumu Kenyonové (1952–8): *PEQ* 84–92 (1952–1960); *BASOR* 127, 1952, str. 5–16; *BA* 16, 1953, str. 45–67 a 17, 1954, str. 98–104. Poučné (a humorné) obecné pojednání viz in *W = M. Wheeler, The Walls of Jericho*, 1956 (paperback, 1960). Nejpodrobnější celkový popis podává *DUJ = K. M. Kenyonová, Digging Up Jericho*, 1957 (ilustrované), což u nejstarších období doplňuje *AHL = K. M. Kenyonová, Archaeology in the Holy Land*, 1960. První svazek konečného vydání: K. M. Kenyonová a další, *Jericho I*, 1960 (o hrobech). Celkové pozadí a shrnutí předkládá G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1960, str. 164–174. O NZ Jerichu viz výše (III, 3) a dobré základní informace od L. Mowryho, *BA* 15, 1952, str. 25–42. Globální přehled bibliografie podává E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, str. 42–44; v otázce průzkumu sr. *EAEHL*, 2, str. 550–575.

K.A.K.

JERÚEL (hebr. *j'ru'el* = založený Elem; LXX Jeriel). Prorok Jachziel takto označuje poušť, kde se Jósafat utká s Moabci a Amónci a porazí je (2 Pa 20,16). Je možné, že jde o poušť *Tekója, táhnoucí se od Z pobřeží Mrtvého moře na S od Ěn-gedí, nebo o její část. J.D.D.

JERUZALÉM

I. Úvod a obecný popis

Jeruzalém patří mezi světově proslulá města. Pod tímto jménem je známý od 3. tis. př. Kr. a dnes ho za sváté považují tři velká monoteistická náboženství – judaismus, křesťanství a islám. Město leží vysoko v judských horách, asi 50 km od Středozemního moře a více než 30 km Z od S konce Mrtvého moře. Rozkládá se na nepřilíh rovinné plošině, která se znatelně svažuje JV směrem. Na V od Jeruzaléma se tyčí Olivová hora. Přístupu do města brání na všech stranách kromě S tři hluboké rokle, jež se sbíhají v Šiloašském údolí, u studně Bir Ejjúb, JV od Jeruzaléma. Východ-

ní údolí se nazývá Kidronské; dnešní název Z údolí je Vádí al-Rabábi a pravděpodobně jde o biblické Údolí synů Hinómových; třetí nejprve protíná město, pak vede na J, mírně na V a nakonec se spojuje s ostatními dvěma. O této poslední rokli se Písmo nezmiňuje (i když „Makteš“, kotlina, může být název její části, Sf 1,11), a proto se o ní podle Josepha mluví většinou jako o „Sýrašském“ údolí.

Po obou stranách Sýrašského údolí se zvedají hory a město lze snadno rozdělit na Z a V část. Když pomíne nižší vyvýšeniny, můžeme obě tyto části rozdělit ještě na S a J kopce. Tyto detaily je třeba mít na mysli, když budeme hovořit o růstu a rozvoji města (viz IV). Při úvahách o výšce těchto hor a hloubce údolí nesmíme zapomenout, že se v průběhu staletí značně změnily. To je nevyhnutelné v každém souvisle osídleném městě, zejména když dochází k jeho periodickému ničení a jednotlivé vrstvy drti a sutě se ukládají jedna na druhou. Na některých místech v Jeruzalémě dosahují mocnosti až 30 m. V případě Jeruzaléma hraje svou roli ještě to, že v různých obdobích docházelo k záměrným pokusům tamějších údolí (zejména Sýrašské) zaplnit a vrcholky snížit.

Zásobování Jeruzaléma vodou bylo vždy problematické. Kromě výše zmíněné studny Bir Ejjúb se zde nacházel pouze Gichónský pramen, který je vodovodem spojen s Šiloašským rybníkem. Existovaly zde a jsou tu samozřejmě ještě další nádrže, např. Bethesda v NZ dobách a dnešní rybník Mamilla, ale všechny jsou závislé na deštích nebo vodovodech, které je napájí. Bir Ejjúb a Gichónský pramen lze pravděpodobně ztotožnit s biblickým Ěn-rogelem a Gichónem. Bir Ejjúb leží JV od města, ve styčném bodě tří výše zmíněných kotlin. Gichónský pramen se nachází S od Bir Ejjúbu, na V a částečně na J od chrámového území. Je tedy zřejmé, že spolehlivý zdroj vody má jen JV část Jeruzaléma. (Viz A. Mazar, „The Aqueducts of Jerusalem“ in J. Jadin, *Jerusalem Revealed*, str. 79–84.)

II. Jméno

Význam jména nedokážeme s jistotou určit. Hebrejsky se ve SZ obvykle píše *j'rušálaim*, což je nezvyklý tvar, protože hebr. nemůže mít dvě za sebou jdoucí samohlásky. Tuto odchylku vyřešila pozdější hebr. vložení písmena „j“, čímž vzniklo *j'rušálajim*; v této podobě se vyskytuje několikrát i ve SZ, např. v Jr 26,18. Pak lze jméno chápat také jako duál (protože koncovka -ajim je duálová), evokující představu dvou částí města. (Podobně hebr. výraz *misrajim* = Egypt.) V podstatě však není pochyb o tom, že původní hebr. výraz byl *jerušalēm*. Dokazuje to zkrácený tvar *šalēm* (EP Šálem) v Ž 76,3 a aramejský tvar tohoto jména *j'rušlēm* (Ezd 5,14 atd.).

Název pochází z předizraelské epochy a vyskytuje se v eg. Klatebních textech (19.–18. stol.); jeho tvar se jeví jako *Rušalimum* a v pozdějších asyrských dokumentech (jako *Urusalim* nebo *Urisalimmu*). Známe jej také z archivu v *Eble, asi 2500 př. Kr. První část jména se obvykle interpretuje jako „základ“, druhá odpovídá hebr. „pokoj“, ačkoli původně zřejmě poukazovala na kenaanského boha Šálema. Prvotní význam je tedy podle všeho „základ Šálema“, časem však Židé začali druhý prvek spojovat se slovem „pokoj“ (hebr. *šalóm*; sr. Žd 7,2).

V NZ řečtině se jméno přepisovalo dvěma různými způsoby: *Hierosolyma* (např. v Mt 2,1) a *Hierúsalem* (např. v Mt 23,37). Tento tvar zjevně napodobuje

hebr. výslovnost a shodou okolností slouží jako dodatečný důkaz, že původně stála v hebr. na konci samohlásky „e“. Tvar *Hierosolyma* je úmyslně helénizovaný, aby zněl jako řecké slovo. Jeho první část připomíná řecký termín *hieros* = posvátný a celek patrně znamenal „posvátný Šálem“. V LXX se vyskytuje pouze *Hierusalēm*, zatímco řečtí klasičtí autoři užívají označení *Hierosolyma* (např. Polybios, ale i římstí autoři, např. Plinius).

Iz 52,1 popisuje Jeruzalém jako svaté město a tento titul mu zůstal dodnes. Hebr. výraz zní *‘ir haq-qōdeš* = město svatosti. Toto označení pravděpodobně vzniklo díky tomu, že v Jeruzalémě byl chrám, v němž se Bůh uvolil setkávat se svým lidem. Pojem *qōdeš* se začal používat jak ve významu „svatyně“, tak i „svatost“. Judaismus tedy chápal Jeruzalém jako svaté město, jemuž nebylo rovno. Pavel i Jan si uvědomovali nedokonalost pozemského Jeruzaléma, a přesto naprosto přirozeně označovali místo, kde Bůh přebývá ve skutečné svatosti, pojmy „budoucí Jeruzalém“ (Ga 4,26) a „nový Jeruzalém“ (Zj 21,2).

O dalších jménech tohoto města pojednává oddíl III, který se zabývá jeho historií.

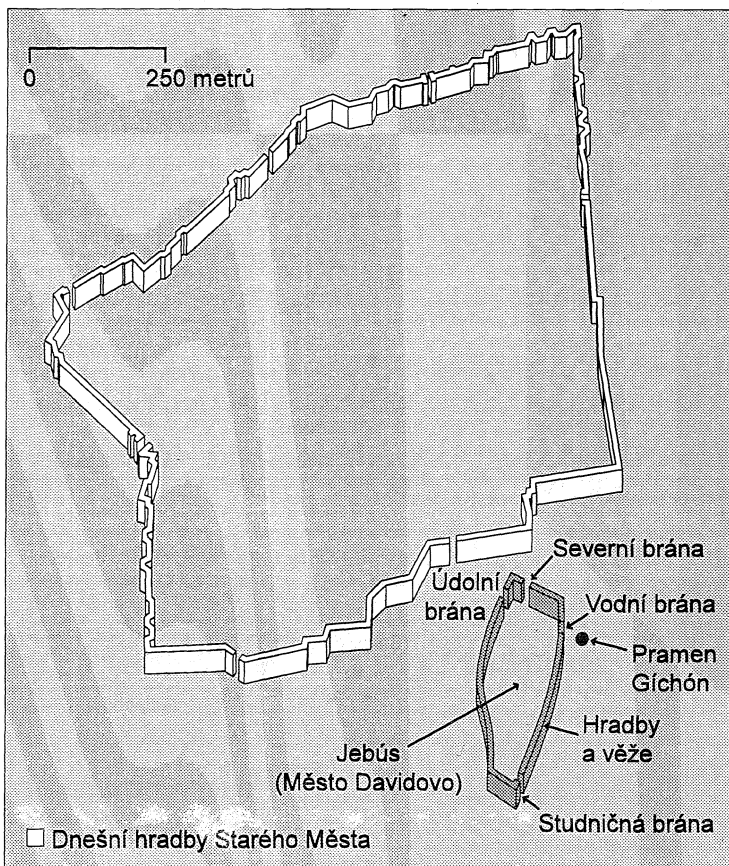
III. Historie

V Jeruzalémě nacházíme stopy prehistorického osídlení, ale jeho rané dějiny vysledovat nelze. Po prostě

zmínce v eg. Klatebních textech na počátku 2. tisíciletí se jeho jméno objevuje v Amarnských dopisech krále Abdichiby (14. stol. př. Kr.). V té době bylo město vazalem Egypta a pravděpodobně pouze horskou pevností. Možné zmínky v Pentateuchu ho označují jako Šálem (Gn 14,18) nebo jako horu v „zemi Mórija“ z Gn 22,2. Podle velmi staré tradice byl právě na této hoře postaven jeruzalémský chrám, avšak důkazy o tom neexistují. Pokud jde o Šálem, lze ho s Jeruzalémem ztotožnit téměř s naprostou jistotou (sr. Ž 76,2). Je-li tento předpoklad pravdivý, panoval v něm za dnů Abrahamových král Malkisedek, který byl zároveň „knězem Boha Nejvyššího“ (*‘ēl ‘eljōn*).

Když Izraelci vstoupili do Kenaanu, patřil Jeruzalém domorodému semitskému kmeni Jebúsejců, jimž vládl Adonisedek. Tento panovník vytvořil spolu s dalšími králi koalici proti Jozuovi, který jim však připravil těžkou porážku. Nicméně město neobsadil, nepochybně proto, že mu v přístupu do Jeruzaléma bránily přirozené geografické podmínky. Zůstalo tedy v rukou Jebúsejců a jmenovalo se Jebús. Porovnáme-li Sd 1,8 se Sd 1,21, zdá se, že Judejci ovládli část města vně hradeb, kde se vzápětí usadili Benjamínovci a žili v pevnosti pokojně spolu s Jebúsejci.

Za této situace se stal králem David. Jeho první metropolí byl Chebrón, ale záhy poznal hodnotu Jeruzaléma a rozhodl se jej dobýt. Nešlo zde jen o tak-



Jebús. Poloha města Davidova, Jeruzaléma, na JV vrchu, hoře Sijónu.

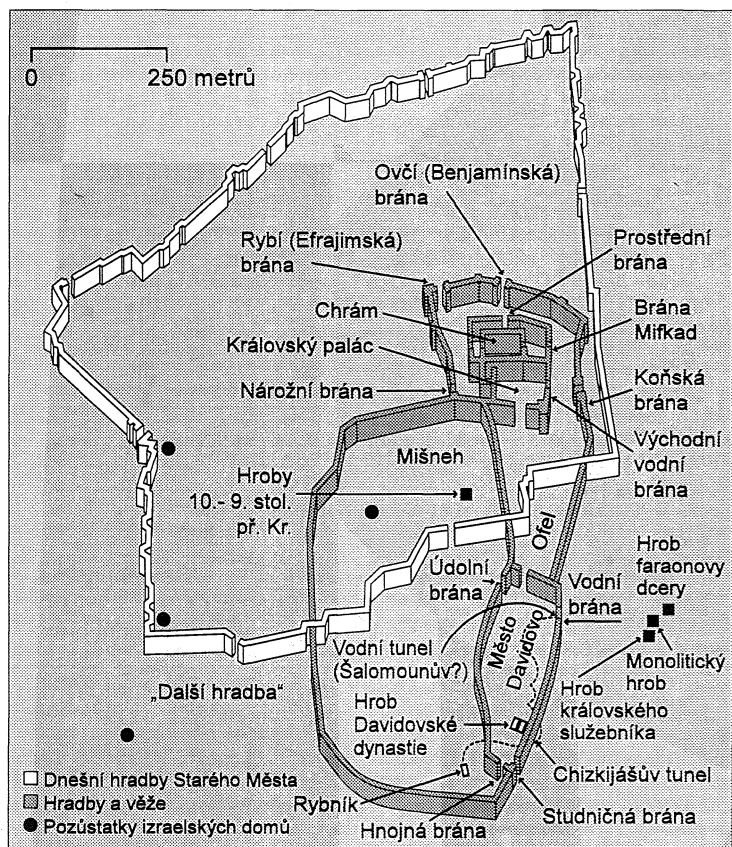
JERUZALÉM

tický krok, ale též o diplomatický tah, neboť z nového sídla na hranici mezi Benjaminem a Judou mohl napomoci zmírnění nevraživosti mezi těmito dvěma kmeny. Jebúsejci se za hradbami pevnosti cítili v naprostém bezpečí, ale Davidovi vojíci se do města dostali neočekávaným způsobem; využili momentu překvapení a zmocnili se pevností (2 S 5,6nn). V tomto textu se setkáváme s třetím názvem města, „Sijón“. Pravděpodobně se tak jmenovala hora, na níž se pevnost nacházela. Vincent se však domnívá, že jde spíše o původní název pevnosti než pozemku, kde stála.

Když David město dobyl, zdokonalil jeho opevnění, nechal si zde postavit palác a také sem umístil schránu smlouvy. V budování hradeb pokračoval Davidův syn Šalomoun, jehož největším počinem byla stavba chrámu. Po Šalomounově smrti a následném rozdělení království Jeruzalém přirozeně poněkud ztratil na významu, protože nyní byl pouze metropolí Judska. Již v 5. roce vlády Šalomounova nástupce Rechabeama vyplenili chrám a královské sídlo Egyptané (1 Kr 14,25n). Po nich, za Joramova panování, poškodili palác pelištejští a arabští najezdníci. Za vlády Amasjása vedly spory s Jóašem, králem S království, k stržení části městských hradeb a novému drancování chrámu a paláce. Uzijáš opevnění opravil, takže za Achaza mohlo město odolat útokům spojeného vojska

Sýrie a Izraele. Brzy potom padlo S království do rukou Asyřanů. Oprávněný důvod ke strachu z Asyřanů měl i judský král Chizkijáš, ale Jeruzalém díky nadpřirozenému Božímu zásahu zůstal unkl. Pro případ obléhání nechal tento panovník postavit vodovod, aby zlepšil zásobování vodou.

Babylónský král Nebúkadnesar dobyl Jeruzalém r. 597 a r. 587 př. Kr. město i chrám zničil. Na konci tohoto století dostali Židé od perského monarchy svolení vrátit se do vlasti, takže mohli obnovit chrám a o něco později, v polovině 5. stol. př. Kr., pod Nehemjášovým vedením i městské hradby. V závěru 4. stol. ukončil dominantní postavení Persie Alexandr Veliký. Po jeho smrti vstoupil do Jeruzaléma velitel Alexandrova vojska Ptolemaios, zakladatel stejnojmenné dynastie v Egyptě, a včlenil ho do své říše. R. 198 př. Kr. Palestina padla do rukou Antiocha II., seleukovského krále Sýrie. Asi o 30 let později obsadil Jeruzalém Antiochos IV. – zničil hradby, vyloupil a znesvětil chrám a ve městě v pevnosti Akra umístil sýrskou posádku. Jeho jednání vedlo k židovskému povstání, v jehož čele stál Juda Makabejský, a r. 164 př. Kr. byl chrám znovu vysvěcen. Juda a jeho nástupci postupně získali pro Judsko nezávislost a dynastie Hasmonejců panovala nad svobodným Jeruzalémem až do poloviny 1. stol. př. Kr., kdy zemi



Jeruzalém v době od Šalomouna po Chizkijáše, s naznačeným rozšířením města na S a Z a s chrámovým územím.

obsadil Řím. Římsí vojevůdci si přístup do města vybudovali v letech 63 a 54, r. 40 ho vyplnilo parthské vojsko a o tři roky později se Jeruzaléma zmocnil Herodes Veliký, aby se tam mohl ujmout vlády. Nejdříve musel odstranit následky těchto vpádů a pak začal realizovat rozsáhlý stavební program. Především se proslavil přestavbou chrámu, i když byla dokončena až po jeho smrti. Dále vybudoval několik pozoruhodných věží. Jedna z nich, Antonia, se tyčila nad chrámovým územím (sídila zde římská posádka, která přišla na pomoc Pavlovi, Sk 21,34).

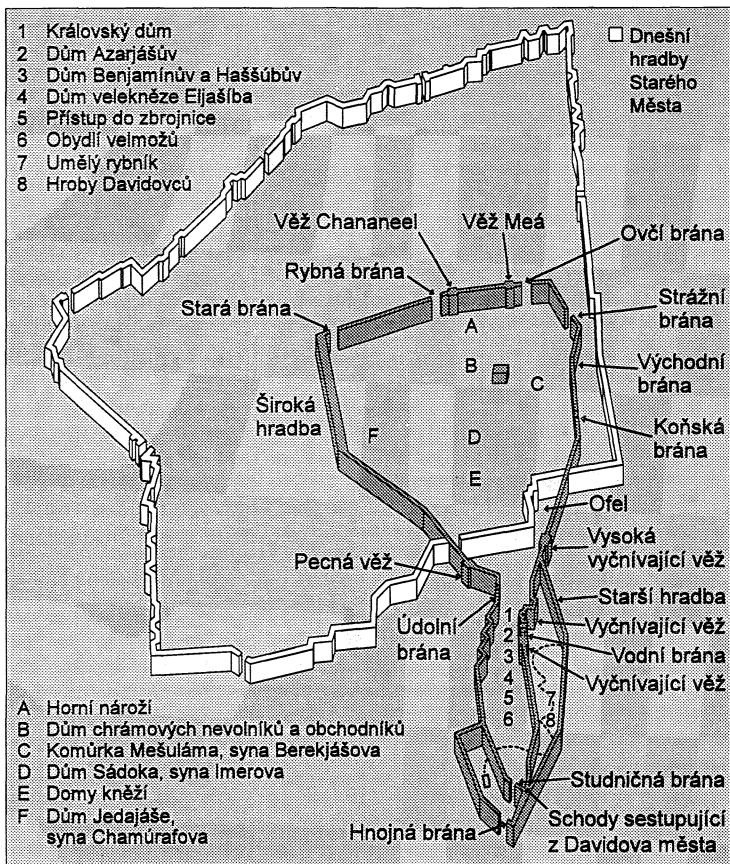
Vzpouza Židů proti Římanům r. 66 po Kr. musela zákonitě skončit nezdarem: r. 70 po Kr. si římský vojevůdce Titus systematicky probojoval cestu do Jeruzaléma a zničil jeho opevnění i chrám. Ponechal tři věže – Fašael stojí dodnes jako součást tzv. „věže Davidovy“. Židy však čekala ještě další pohroma: židovské povstání r. 132–135 po Kr. vedlo k tomu, že císař Hadrianus přistoupil k přestavbě Jeruzaléma (v mnohem menším rozsahu) na pohanské město, zasvěcené Jupiterovi Kapitolskému. Na císařův rozkaz se museli všichni Židé z Jeruzaléma vystěhovat. Jeho nový název Aelia Capitolina dokonce pronikl i do arabštiny (Ilija). Židům byl do města povolen přístup až za císaře Constantina (začátek 4. stol.). Od doby jeho vlády se začal pohanský Jeruzalém přetvářet v křesťanský a postavilo se v něm mnoho kostelů a klášterů,

zejména chrám Božího hrobu.

Od 2. stol. se situace ve městě mnohokrát změnila a v různých dobách ho dobyli a ovládali Peršané, Arabové, Turci, křižáci, Britové a Izraelci. K stavebnímu rozvoji Starého Města (takto nazvaného kvůli odlišení od prudce rostoucích moderních předměstí) přispěli nejdříve muslimové, potom křižáci a nakonec turecký sultán Sulejman Náherný, který r. 1542 přestavěl městské hradby do jejich dnešní podoby. Izraelci dali městu jeho starověké hebr. jméno *Jerušalajim*; Arabové ho obvykle nazývají *al-Quds (al-Šarif)* = (vznešená) Svatyně.

IV. Růst a rozsah

Hned na počátku je třeba upozornit, že v otázce materiálních podkladů pro historii Jeruzaléma panuje velká nejistota. Je to přirozeně zčásti způsobeno periodickými pohromami a destrukcemi města a vrstvami drti, které se a je nepřetržitě obydlen, takže vědecký výzkum tu lze provádět jen s obtížemi. Archeologové musí kopat tam, kde mohou, nikoli tam, kde předpokládají dobrý výsledek. Na druhé straně zde existuje celá řada tradic – křesťanských, židovských i muslim-



Pravděpodobná rekonstrukce Jeruzaléma, jak ho v 5. stol. př. Kr. přestavěl Nehemjáš.

JERUZALÉM

ských, avšak většinou je obtížné je hodnotit. Nejistota a spory tedy zůstávají, i když v minulém století archeologové odvedli cennou práci, která vyřešila řadu problémů.

Písmo nám nepodává systematický popis města. Nejvíce místopisných údajů se dovidáme ze zprávy o obnově hradeb za Nehemjáše, další informace získáváme z celé řady zmínek. Vědci je usoustavnili a dali do souvislosti se závěry, které nám poskytuje archeologie. Autorem nejstaršího popisu Jeruzaléma je Josephus (*BJ* 5. 136–141), jenž vykresluje pozadí svého vyprávění o postupném dobývání města Titem a římskými vojsky. I tento popis je třeba začlenit do výsledného obrazu.

Vykopávky potvrdily, že nejstarší město se rozkládalo na JV kopci, v oblasti, která se dnes nachází vně městských hradeb (J hradba se v 2. stol. po Kr. posunula na S). Je třeba vědět, že původní Sijón ležel na V hřebenu; v době Josphově se již toto jméno mylně spojovalo s JZ horou.

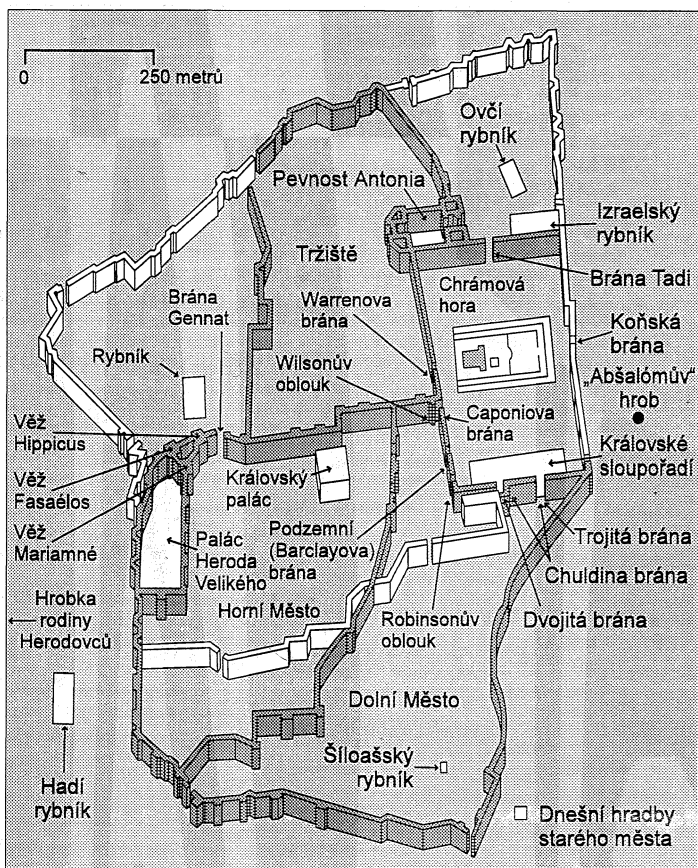
Z předjebúsejského období se zachovalo jen málo, avšak lze usuzovat, že na JV kopci vyrostlo malé město, odkud nebylo těžké dostat se k prameni Gichónu v údolí na V. Jebúsejci město do jisté míry zvětšili, zejména výstavbou teras na V, takže se jejich V stěna svažovala k prameni. Terasy a V hradba zřejmě vyžadovaly častou údržbu a opravy až do 6. stol., kdy

je Babylóňané nakonec zničili; V hradba se pak opět posunula k hřebenu. Vědci se dnes kloní k názoru, že tyto terasy označuje slovo *Miló (např. 2 S 5,9; 1 Kr 9,15), odvozené od hebr. kořene s významem „plnit“.

V dobách míru se domy obvykle stavěly vně hradeb, takže čas od času se muselo budovat nové opevnění. Davídovo a Šalomounovo město se rozšířilo směrem na S – chrám byl postaven na SV kopci a královský palác se nacházel pravděpodobně někde mezi Starým Městem a chrámovým územím.

Tato přechodová oblast je zřejmě „Ófel“, uváděný např. v 2 Pa 27,3 (výraz znamená „pahorek“ a označovaly se jím i pevnosti v jiných městech, např. v Samaří); někteří badatelé však toto jméno vztahují na celý V hřeben jižně od chrámu. Jebúsejské město, přesněji jeho centrální pevnost, se již v době, kdy ji dobyl David, nazývala „Sijón“ (význam nejistý, snad „suchá oblast“ nebo „vyvýšenina“) a potom též „Město Davídovo“ (sr. 2 S 5,6–10; 1 Kr 8,1). Jméno „Sijón“ se stalo či zůstalo synonymem Jeruzaléma jako celku.

K Z hřebeni se město začalo rozrůstat v dobách rozkvětu v 8. stol. př. Kr. Toto předměstí se zřejmě nazývalo Nové Město či Mišne (2 Kr 22,14) a časem bylo obehnáno hradbou, postavenou buď za vlády Chizkijáše (sr. 2 Pa 32,5), nebo o něco později. Víme jistě, že toto rozšíření města zasáhlo i SZ kopec,



Jeruzalém v době Heroda Velikého.

ale to, zda byl tehdy osídlen i JZ vrch, není dosud jasné. Izraelští archeologové dospěli k závěru, že osídlen byl a že se Šiloašský rybník za Chizkijášovy vlády nacházel uvnitř hradbe; K. M. Kenyonová však dosud zastává jiný názor.

R. 587 př. Kr. Jeruzalém vyplenilo Nebúkadnesarovo vojsko, které zničilo většinu budov a zbořilo městské hradby. Chrám byl znovu vystaven na konci téhož století a do města se v určité omezené míře vrátil život. Teprve v polovině 5. stol. dovolily perské úřady Nehemjášovi obnovit městské hradby.

Nehemjáš se nepochybně pustil do oprav původního opevnění, jak jen to bylo možné, ale archeologický výzkum ukazuje, že Z hřeben i V svahy JV vrchu zůstaly netknuté. Jebúsejské terasy však nepřítel zdemoloval tak, že obnova nebyla možná, a tak Nehemjáš posunul V hradbu až k samému hřebeni.

Nehemjášův popis tehdejšího Jeruzaléma vzbuzuje řadu otázek. Není např. jasné, která brána byla součástí městských hradbe a která vedla do chrámu. Dále se v popisných pasážích objevuje mnoho textových problémů. Nehemjáš kromě toho nenaznačuje směr postupu podél hradbe, nebo změnu směru. K tomu je ještě třeba přičíst skutečnost, že jména bran se čas od času měnila. Dřívější pokusy o výklad Nehemjášových údajů musíme nyní zverzodnat ve světle nedávných archeologických výzkumů. Vysvítá z nich, že Nehemjáš při popisu (Neh 3) začíná na S města a postupuje proti směru hodinových ručiček.

O opětovném rozšíření města k Z hřebeni ještě před začátkem 2. stol. př. Kr. existuje jen málo důkazů. Po makabejském povstání se Jeruzalém začal znovu vzrmat. Herodes Veliký inicioval na konci 1. stol. př. Kr. velký stavební plán a město se dále rozvíjelo až do konce židovské války (66–70 po Kr.), kdy bylo zničeno. Naším hlavním literárním zdrojem k celému tomuto období je Josephus, nicméně i jeho informace působí řadu dosud nevyřešených problémů.

Prvním z nich je poloha „Akry“, syrské pevnosti postavené v Jeruzalémě r. 169 př. Kr. Její posádka měla dohlížet na chrámová nádvoří, ale ani Josephus, ani I. kniha Makabejská neobjasňují, zda se nacházela na S, na Z nebo na J od chrámu. Názory na tuto otázku se různí, ale nejnovější archeologický výzkum hovoří ve prospěch řešení z těchto možností. (Viz *BASOR* 176, 1964, str. 10n.)

Druhý problém se týká směru „Druhé hradby“ a „Třetí hradby“. Zmiňuje se o nich Josephus, jenž píše, že Římané pronikli do Jeruzaléma r. 70 po Kr., když postupně prolomili troje S hradby. Nezanechal nám však žádné informace o tom, kudy která vedla. Archeologický výzkum jeho údaje v některých bodech doplnil, ale přesto zde zatím mnohé zůstává nevyjasněno.

Např. zbytky starověké hradby u dnešní Damašské brány určila K. M. Kenyonová jako část Třetí hradby, zatímco izraelští archeologové je považují za součást Druhé hradby. Nález mnohem dál na S spojuje Izraelci s Třetí hradbou, avšak Kenyonová je považuje za stěnu obranného valu (který nechal během obléhání Jeruzaléma postavit Titus). Třetí hradbu začal stavět Agrippa I. (41–44 po Kr.) a stěží byla dokončena ještě před vypuknutím židovské války r. 66 po Kr., takže pomocí stratigrafických metod v podstatě nelze hradbu Agrippovu od Titovy odlišit.

Obzvlášť zajímavý je vztah Druhé hradby, postavené určitě v 2. století př. Kr. (Josephus datum neuvádí), k chrámu Božího hrobu. Pokud vůbec lze

tuto lokalitu považovat za místo Kristova ukřižování a pohřbení, musela se nacházet za městskými hradbami. Dlouhá léta se však o její poloze (zda se rozkládala za linií Druhé hradby nebo před ní) pochybovalo. (Třetí hradba tehdy ještě neexistovala.) V současné době archeologové umístili tuto oblast směrem na S od hradby, tudíž připouštíme možnost, že uvedené místo Kristova pohřbení je pravé.

Mezi r. 70 po Kr. a povstáním Bar-Kochby o 60 let později leželo město v troskách. Císař Hadrianus pak Jeruzalém znovu vybudoval a pojmenoval Aelia Capitolina. Jeho město bylo mnohem menší než původní a J hradba se neustále posunovala. Během křesťanské éry se velikost Jeruzaléma hodně změnila. Dnešnímu území uvnitř hradbe (Staré Město) dal v 16. stol. konečnou podobu Sulejman Náherný.

V. Teologický význam

Přirozenou metonymií označují jména „Sijón“ a „Jeruzalém“ často také jeho obyvatele (dokonce i v dalekém zajiť), celé Judsko, celý Izrael a veškerý Boží lid.

Jeruzalém hraje ve SZ i NZ důležitou teologickou úlohu. Není vždy snadné odlišit, kdy se jedná o město a kdy o celou zemi. Převládají zde dva motivy: Jeruzalém je místem nevěromsti a neposlušnosti Židů, a zároveň místem Božího vyvolení a přítomnosti, ochrany a slávy. Průběh dějin ukázal nevěromsti a neposlušnost Židů, za což následoval nevyhnutelný Boží hněv a trest; sláva města náleží až budoucnosti. (Viz zejména Iz 1,21; 29,1–4; Mt 23,37n a Z 78,68n; Iz 37,35; 54,11–17.) Kontrast mezi skutečností a ideálem přirozeně způsobil, že vznikla představa nebeského Jeruzaléma (sr. Ga 4,25n; Z 12,22; Zj 21).

BIBLIOGRAFIE. Dějiny a archeologie: K. M. Kenyonová, *Digging up Jerusalem*, 1974, včetně bibliografie; J. Jadin (ed.), *Jerusalem Revealed*, 1975; B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, 1975; *EAEHL*, 2, str. 579–647. Hospodářské a sociální podmínky: J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969. Teologie: *TDNT* 7, str. 292–338; W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974.

D.F.P.

JESKYNĚ (hebr. *m'‘ārā*; pouze v Jb 30,6 *hór* = díra). Přirozené jeskyně nejsou v Palestině ničím neobvyklým, protože skoro celou hornatinu Z od Jordánu (s výjimkou čedičových výchozů v J Galileji) tvoří vápence nebo křída. Sloužily jako obydlí, úkryty a hroby už od nejstarších dob.

I. Jeskyně jako obydlí

V Tell Abu Mataru, J od Beer-šeby, archeologové objevili pozoruhodná jeskynní obydlí z 34.–33. stol. př. Kr. Našli tam vyhloubené prostorné dutiny, které vypadají jako domy s několika místnostmi propojenými chodbami, kde byli ubytováni zemědělská dělníci a ti, kdo pracovali v měděných dolech. Daleko později (zač. 2. tis. př. Kr.) bydlel v jeskyni po zničení Sodomy a Gomory Lot a jeho dvě dcery (Gn 19,30), David se svými druhy se uchýlil do jeskyně Adulámu (1 S 22,1; 24) a Eliáš přenocoval v jedné na Chorébu (1 Kr 19,9–13).

II. Jeskyně jako útočiště

Jozue zahnal na útěk 5 kenaanských králů, kteří se skryli v jeskyni u Makedy (Joz 10,16nn). Izraelci se schovávali v jeskyních před Midjánci (Sd 6,2) a pe-

JESLE

lištejskými nájezdníky (1 S 13,6). Eliášův přítel Obad-jáš ukryl 100 proroků v jeskyních „po padesáti“ před mečem Jezabely (1 Kr 18,4.13) sr. Iz 2,19; Žd 11,38. Doklady o tom, že jeskyně v historii sloužily jako skrýše, se našly v údolí Jordánu a u Mrtvého moře.

III. Jeskyně jako hroby

Jedná se o běžně rozšířenou praxi už od prehistorických dob (*POHŘEB A SMUTEK). Z Pisma známe jeskyni v Makpele, kterou vlastnil Abraham a jeho rodina (Gn 23 atd.), a tu, z níž Ježíš vyvolal Lazara ven, když ho vzkřísil z mrtvých (J 11,38).

BIBLIOGRAFIE. Jeskyně jako obydlí: K. M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 1960, str. 77–80, obr. 10; T. Abu Matar, sr. E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, str. 15; *EAEHL* 1, str. 152–159. Jeskyně jako útočiště: P. W. a N. Lapp, *Discoveries in the Wadi ed-Dalijeh*, *AASOR* 41, 1976; P. Benoit, J. T. Milik, R. De Vaux, *Les Grottes de Murabba'at, Discoveries in the Judaean Desert*, 2, 1961; Y. Yadin, *The Finds from the Bar Kochba Period in the „Cave of Letters“*, 1963. K.A.K.

JESLE Žlab v chlévě nebo stáji ke krmení dobytka. V Jb 39,9 krmec, Př 14,4 žlab, Iz 1,3 jesle. Ř. *fatně* má i širší význam „stáj“ a v LXX se používá k překladu různých hebr. slov: *urwā* = stáj (2 Pa 32,28), *repet* = chlév (Abk 3,17), *ēbās* = krmec (Jb 39,9), žlab (Př 14,4), jesle (Iz 1,3). V NZ se vyskytuje v L 2,7.12.16 (jesle) a 13,15 (žlab).

Jesle jsou známy i z jiných zemí než z Palestíny. Palestinské chlévy nebo stáje souvisely s domem majitele a bývaly v nich jesle. Stáje v *Megiddu, které dnes datujeme do doby dynastie Omriho, měly vytesaná vápencová koryta jako žlaby. Podle křesťanské tradice se Ježíš narodil v jeskyni u Betléma. V tom případě by jesle mohly být vytesány ve skalní stěně.

J.A.T.

JEŠÍMÓN (hebr. *j*šimōn* = pustý, opuštěný). V Nu 21,20; 23,28; 1 S 23,19.24; 26,1.3 se objevuje jako vlastní jméno. G. A. Smith a po něm G. E. Wright a F. V. Filson je ztotožňují s Judskou pouští, ale máme důvod se domnívat, že v Nu označuje místo SV od Mrtvého moře. Viz *GTT*, str. 22n. R.P.G.

JÉŠUA, JEŠÚA Pozdní podoba jména Jozue, Jóšua (u Nehemjáše a Ezdráše je tentýž muž uváděn jako Jéšua a u Agea a Zacharjáše jako Jóšua). Existují pochybnosti o tom, kolik Jéšůů v Bibli je, ale rozlišit snad lze alespoň následující.

1. Představený kněžské třídy (1 Pa 24,11).
 2. Lévijec zmíněný při Chizkijášově reorganizaci (2 Pa 31,15).
 3. Velekněz nazývaný též Jóšua (Ezd 2,2, atd.).
 4. Muž z Pachat-moábu, který se vrátil ze zajetí se Zerubábelem (Ezd 2,6).
 5. Představený domu kněží, spojovaný se „syny Jedajášovými“ (Ezd 2,36).
 6. Lévijec, syn Azanjáše (Neh 10,10).
 7. Jeden z předáků Lévičů, syn Kadmiela (Neh 12,24; možná zde jde o textovou chybu).
 8. Otec Ezera, vládce Míspy (Neh 3,19).
 9. Syn Núnův (Neh 8,17) (*Jozue).
- V době návratu ze zajetí se toto jméno očividně vy-

skytovalo zcela běžně. O jeho jednotlivých nositelích však mnoho řečeno není a je možné, že některé z výše uvedených bychom měli navzájem ztotožnit.

Ješúa se také nazývalo jedno místo v Judsku (Neh 11,26), podle názoru odborníků totožné s Šemou (Joz 15,26) a Šebou (Joz 19,2). Původní tvar mohl být Šema, kdy se na místo *m* dostalo *b*, pak *u* a nakonec se přidala předpona *j*. L.M.

JEŠURÚN (hebr. *j*šurūn* = vzpřímený; LXX milovaný). Poetická varianta jména Izrael (Dt 32,15; 33,5.26). Užívá se jí v souvislosti s vyvoleným Služebníkem (Iz 44,2), týmž ř. slovem je v LXX označen Ježíš (Ef 1,6) a církev (Ko 3,12; 1 Te 1,4; 2 Te 2,3; Ju 1). Snad by se dalo vyložit i jako „Lid Zákona“ (sr. D. J. Wiseman, *Vox Evangelica* 8, 1973, str. 14). D.W.B.

JEZÁBEL

1. Dcera Etbaala, krále a kněze Týru a Sidónu. Její sňatek s Achabem znamenal stvrzení spojení mezi Týrem a Izraelem, jímž chtěl Achab vyvážit nepřátelství Damašku vůči Izraeli (asi 880 př. Kr.). Achab také zajistil, aby Jezábel mohla i v novém domově v Samařii uctívat svého domácího boha Baala (1 Kr 16,31–33).

Měla panovačnou povahu, byla tvrdohlavá a energická. Patřila k fanatickým vyznavačům Melkarta, týrského baala, a za Achabovy vlády patřilo k jejímu služebnictvu 450 jeho proroků a dále 400 proroků bohyně Ašéry (1 Kr 18,19). Požadovala, aby její bůh měl přinejmenším stejná práva jako Jahve, Bůh Izraele. Tím se dostala do konfliktu s prorokem Eliášem. K souboji mezi Jahvem a Baalem došlo na hoře Karmel, kde Bůh Izraele slavně zvítězil (1 Kr 18,17–40). Eliáš pak vyvrátil všechny Jezábeliny proroky, což však její horlivost nezměnilo, ba právě naopak.

Jezábelino pojetí absolutistické monarchie bylo v rozporu s hebr. smluvním vztahem mezi Hospodinem, králem a lidem. S hrála hlavní roli v případě Nábotovy vinnice, kdy její svévolné a kruté jednání mělo dopad na celou společnost a také podkopalo Achabovo postavení. V důsledku tohoto incidentu došlo k prorocké revoluci a k vyhlazení Achabova domu. Jezábel psala dopisy a užívala pečeti svého manžela (1 Kr 21,8). N. Avigad uvádí a dokládá, že měla i své vlastní pečeti (IEJ 14, 1964, str. 274–276).

Po Achabově smrti uplatňovala Jezábel v Izraeli svůj vliv ještě 10 let v roli královny matky, a to za vlády Achazjáše a pak v době Joramův. Když Jehú Jorama zabil, honosně se oděla (2 Kr 9,30) a očekávala ho. Vysmívala se mu a šla vsítit svému osudu s odvahou a důstojností (842 př. Kr.).

Je pozoruhodné, že jména Jezábeliných tří dětí, Achazjáše, Jorama a Atalji (pokud opravdu šlo o její dceru), vzdávají čest Hospodinu, ale možná se narodily ještě předtím, než její převaha nad Achabem nabyla tak velkých rozměrů.

2. V listu do Thyatir (Zj 2,20) je jako „žena Jezábel“ označena svůdná prorokyně, která pod rouškou náboženství podporovala nemoralitní a modlářství (*NIKOLAITÉ). Mohlo jít o jednotlivce nebo o skupinu v rámci sboru. Je zřejmé, že se toto jméno stalo symbolem odpadlictví. M.B.

JEZANJÁŠ (hebr. *j'zanjáhu*). Jeden z judských vojenských velitelů, kteří se v Mispě připojili ke Gedaljášovi (Jr 40,8). Byl mezi těmi, kdo u Jeremjáše hledali radu ohledně sestoupení do Egypta (Jr 42,1; LXX Azarjáš, sr. 43,2). V 2 Kr 25,23 se jeho jméno objevuje jako *Jaazanjáš. J.C.J.W.

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO TITULY Titul je označení, které popisuje či charakterizuje některou konkrétní funkci nebo postavení daného člověka, takže může vypovídat o tom, jaká úcta mu náleží. Jana např. označovali jako „Křtitele“, protože tento výraz popisoval jeho charakteristickou funkci. Takováto funkce nemusí být vyhrazena pouze pro jednoho jediného člověka. Existovalo mnoho lidí, jimž se mohlo říkat „prorok X“ nebo „král Y“.

Jména a tituly spolu úzce souvisely. Slovo, které nejdříve vystupovalo jako jméno, se někdy stávalo titulem a naopak. Vidíme to např. na římských císařích. Caesar bylo původně rodové jméno Julia Caesara a jeho adoptovaného synovce Octaviana, jenž se stal prvním římským císařem, nicméně později se stalo titulem znamenajícím „císař“ (Fp 4,22; ačkoli se v NZ vyskytuje většinou bez členu, např. v Mk 12,14–17, přesto zůstává titulem). Octavianus sám dostal od senátu r. 27 př. Kr. titul „Augustus“, který znamená „Vznešený“ a do ř. byl přeložen jako *sebastos*. Takto mohli být označováni i pozdější císaři (Sk 25,21.25), ale dnes pro většinu lidí představuje jméno prvního císaře, protože od chvíle, kdy mu tento titul udělili, byl známý právě pod tímto jménem.

Význam titulu se může měnit podle charakteru a činů jeho nositele, který mu tak dává nový obsah. Např. funkce krále ve Velké Británii se během staletí výrazně změnila, takže titul „král“ již nemá též význam jako v době, kdy se objevil poprvé. I prosté označení „vůdce“ (der Führer), jehož v Německu používal jako politického titulu Adolf Hitler, je poznamenáno charakterem tohoto muže natolik, že je v politickém životě považujeme za zcela nevhodné.

Konečně existují případy, kdy lze danou osobu popsat způsobem, z něhož vysvítá, že zaujímá postavení nebo vykonává funkce, jež jsou s daným titulem spojeny, přestože v daném kontextu příslušným titulem označen není. Např. o člověku, který se zmocnil trůnu, lze říci: „Z byl králem se vším všudy, byť nelegitimním.“

Tyto obecnější úvahy považujeme za důležité, než se začneme zabývat tituly, jimiž je Ježíš označován v NZ. Pomohou nám totiž vyhnout se některým úskalím, které tato otázka přináší.

I. Ježíšovy tituly z doby jeho života

Přísně vzato, jméno *Ježíš* není titulem jeho nositele. Má však určitý význam, neboť jde o ř. tvar jména „Jošua“, tj. „Jahve je spasení“. NZ pisatelé si jeho obsah jasně uvědomovali (Mt 1,21). Naznačovalo funkci, jež byla Ježíši Kristu připisována a která později našla své vyjádření v titulu *Spasitel*, který zpočátku jenom *popisoval* Ježíšovo poslání (Sk 5,31; 13,23; Fp 3,20), ale později se stal součástí jeho slavného titulu (2 Tm 1,10; Tt 1,4; 2 Pt 1,11). Ježíš bylo osobní jméno Spasitele. Přestože informovaní posluchači znají i jeho význam jako titulu, pravděpodobně je chápou pouze jako jméno (podobně při vyslovení jména „Jan“ si jen málokdo uvědomí, že znamená „Boží dar“).

V 1. polovině 1. stol. po Kr. patřilo jméno *Ježíš* mezi dosti rozšířená, nicméně již koncem století se přestávalo užívat: křesťané je považovali za příliš svaté a židům se přičilo. Aby se Ježíš (Kristus) dal odlišit od ostatních nositelů téhož jména, nazývali ho *Ježíš z Nazareta* nebo *Ježíš *Nazaretský*. Je možné, že tento výraz získal díky podobnosti se slovem „nazíř“ i jistý teologický význam.

Kvůli své charakteristické činnosti byl Ježíš znám jako *Učitel* a tímto titulem je oslovovali jako křesťanští i jiní židovští učitelé (Mk 4,38; 9,17.38; 10,17 atd.). Pokud nehrzilo nebezpečí záměny s jinými učiteli, nazývali ho přiležitostně prostě „Učitel“ (Mk 5,35 a jinde, viz pozn. pod čarou v EP). Židovským učitelům se většinou říkalo *rabbi* (dosl. „můj velký“). Toto oslovení vyjadřovalo úctu a později znamenalo „vážený (učitel)“. Stejným způsobem titulovali učedníci Ježíše (Mk 9,5; 11,21; 14,45), nicméně ve 3. os. o něm takto nehovořili. V Evangeliu podle Lukáše někdy Ježíše oslovovali *Mistře (epistatēs; L 5,5; 8,24 atd.)*. Tento výraz vypovídá o tom, v jaké vážnosti měli Ježíše jeho učedníci a stoupenci. Pravděpodobně se ho užívalo spíše v souvislosti s jeho vztahem ke skupinám lidí než k jednotlivcům. Dalším uctivým oslovením bylo *Pane (kyrie, vokativ slova kyrios)*. V evangeliích patrně představuje původní aramejské *rabbi* nebo *mārī* = můj pane (Mk 7,28; Mt 8,2.6.8 atd.). Přestože se tento způsob oslovení možná týkal pouze Ježíše jako učitele, který si zaslouhoval úctu (L 6,46; J 13,13n), v určitých případech se na něho takto obraceli i jako na člověka s nadpřirozenou mocí (G. Vermes: *Jesus the Jew*, str. 122–137). Ve 3. os. tímto výrazem Ježíš v Mt a Mk nazýván není (s výjimkou Mt 21,3; Mk 11,3), ale Lukáš ve svém vyprávění tituluje Ježíše slovem „Pán“ dosti často (L 7,13; 10,1.39.41 atd.). To napovídá, že ačkoli si Lukáš jasně uvědomoval, že tento titul nabyl svého plného významu až po vzkříšení, chtěl ukázat, že i během Ježíšova života se projevovalo něco z jeho autority, kterou v plnosti nabyl po zmrtvýchvstání.

Skutečnost, že Ježíše považovali za někoho většího, než je obyčejný židovský učitel, vyjadřuje výraz *Prorok* (Mt 21,11.46; Mk 6,15; 8,28; L 7,16.39; 24,19; J 4,19; 6,14; 7,40; 9,17). Takto chápal, uznával a vyjadřoval své postavení i sám Ježíš (Mk 6,4; L 4,24; 13,33n). Tituly „učitel“ ani „prorok“ samy o sobě Ježíše od ostatních učitelů nebo proroků té doby, ať už židovských nebo křesťanských představitelů či některých skupin předních mužů rané církve (např. Sk 13,1), neodlišovaly, přestože raná církev přirozeně tvrdila, že Ježíš je Učitel a Prorok zcela jedinečný. Je však pravděpodobné, že v některých případech se výraz *Prorok* užívalo v úzkém významu tohoto slova. Židé očekávali příchod Elijáše nebo člověka jemu podobného, který měl přijít na konci světa, a objevily se jisté dohady, zda tímto tzv. eschatologickým či posledním prorokem není Jan Křtěl nebo Ježíš (sr. J 1,21.25). Zdá se, jako by v této otázce panovala nejistota, protože Jan popřel, že by byl prorokem, zatímco Ježíš prohlásil, že Jan je ve skutečnosti Elijáš (Mt 17,12n). Tento chaos by pominul, kdyby se v J 1,21.25 hovořilo o příchodu posledního proroka typu Mojžíše (Dt 18,15–19). Za takového „mojížšovského“ proroka označil Petr Ježíše (Sk 3,22–26), což otevírá možnost považovat Jana za dalšího předchůdce konce světa – proroka, jako byl Eliáš. Uvedený problém vznikl asi proto, že Židé ve svém myšlení zmíněné dvě postavy dostatečně nerozlišovali. Je pravděpodobné, že sám

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO TITULY

Ježíš chápal svou roli jako úlohu mojišiovského proroka. Tohoto titulu sice v této souvislosti neužíval, ale považoval za svůj úkol zapovídat Mojišiovo dílo a splnit roli proroka, který hovoří v Iz 61,1–3. Pomocí textů z Iz 29,18n; 35,5n a 61,1 popisuje své vlastní působení (L 4,18n; 7,22) jako nové stvoření vysvobozujících podmínek exodu a putování na poušti, tj. jako působení mojišiovské. Z tohoto hlediska nabývá na významu Ježíšovo učení, v němž Kristus nově vykládá Mojišův zákon.

Ježíš tedy pohlížel na své působení z hlediska zákonodárce a proroků (Mojiše a Elijáše/Eliši; sr. L 4,25–27). Zároveň bylo jeho myšlení zřejmě ovlivněno židovským chápáním moudrosti, i když přímo titul *Moudrost* mu v Evangelii připisován není (viz však 1 K 1,24,30). V SZ spisech a v literatuře intertestamentární nacházíme zosobněné pojetí Moudrosti jako Boží pomocnice při stvoření a (v podobě Zákona) průvodkyně Božího lidu (Př 8,22–36). Ne náhodou Ježíš o sobě prohlašuje, že je víc než Salomoun (Mt 12,42), jehož Písmo pokládá za mimořádně moudrého muže. Moudrost lidé viděli tak, že k nim posílá své posly, aby jim zjevovali Boží cesty (Př 9,3–6). Někdy Ježíš mluvil tak, jako by takovým poslem byl i on (L 11,49–51) nebo jako kdyby on sám byl tou Moudrostí (L 13,34; sr. Mt 22,34–37).

Židovské naděje se soustředily na ustavení Božího království a často se spojovaly s příchodem vykonavatele Hospodinovy vlády, Bohem pomazaného krále z Davidova rodu. K jeho označení se v období mezi SZ a NZ začalo běžně užívat výrazu *Pomazaný*, jímž se mohl označovat král, kněz nebo prorok. Hebrejsky toto slovo znělo *māšah*, z něhož byl transliterací odvozen ř. tvar *Messias* a odtud pak i č. *Mesiáš; odpovídající ř. termín s významem „pomazaný“ byl *Christos*, odkud pochází alternativní č. tvar *Kristus*. Očekávaný panovník měl být *Králem* a *Synem* (tj. potomkem) *Davidovým*, a proto jej označovali těmito dvěma pojmy.

Víme naprosto jistě, že Ježíše usmrtili Římané na základě obvinění, že se prohlašoval za židovského krále (Mk 15,26). Otázkou je, jestli si výslovně činil nárok na tento úřad a zda v této roli implicitně jednal. Samotný výraz „Mesiáš“ vyšel z Ježíšových úst jen zřídka. V Mk 12,35 a 13,21 (sr. Mt 24,5) hovoří o Mesiášovi a o těch, kdo se za něho vydávají, ale sám sebe za Mesiáše přímo neoznačil. V Mt 23,10 a Mk 9,41 ho vidíme, jak učí své učedníky a zjevně poukazuje především na situaci v rané církvi. Mt 16,20 pouze opakuje v. 16. Z toho vyplývá, že Ježíš při svém veřejném vyučování zástupů o sobě jako o Mesiáši nehovořil a že tohoto titulu užíval výjimečně jen tehdy, když rozmlouval se svými učedníky (sr. J 4,25n). Stejná situace nastává v případě titulu „Syn Davidův“; ani otázka v Mk 12,35–37 neidentifikuje Ježíše jako „Syna Davidova“ explicitně. Ježíš si veřejně neosoboval ani titul „Králí“ (slova v Mt 25,34,40 jsou určena učedníkům). Na druhé straně lze mnohé z Ježíšových skutků hodnotit jako činy Mesiáše. Pokřtění Duchem považoval on sám (L 4,18) i raná církev (Sk 4,27; 10,38) za pomazaný. Vyhlášoval nadcházející Boží vládu, její příchod spojoval se svou vlastní činností (Mt 12,28) a jednal s autoritou, která napovídala, že stojí na místě Božím (Mk 2,7). Ani nepřekvapuje, že zzněla otázka, zda je oním očekávaným vládcem (sr. J 4,29; 7,25–31) a že ho lid chtěl králem učinit (J 6,15). Ježíš veřejně připustil skutečnost, že je Mesiáš, teprve tehdy, kdy jej soudili (Mk

14,61n; sr. J 18,33–38). Ještě předtím ho Mesiášem nazval Petr a Ježíš toto označení neodmítl (Mk 8,29n). Lidé, kteří doufali, že jim milostivě pomůže v jejich nouzi, jej oslovovali „Synu Davidův“ (Mk 10,47n).

Je zřejmé, že Ježíš sice jednal jako Mesiáš, ale zůstával v této otázce diskretní a snažil se, aby nezvlnily domněnky, že Mesiášem je (Mk 8,30). Tento postoj lze vysvětlovat různými způsoby. Vyloučit můžeme názor, že Evangelia tuto situaci prezentují mylně, čili ve skutečnosti Ježíš sám sebe za Mesiáše nepovažoval a ani nikdo jiný v něm Mesiáše neviděl, takže mu tento titul dala až po jeho vzkříšení církev (takto W. Wrede, *The Messianic Secret*, 1971; kontra: J. D. G. Dunn, *TynB* 21, 1970, str. 92–117). Abychom tuto záležitost objasnili, nesmíme zapomínat, že Ježíšovo pojetí role Mesiáše se výrazně lišilo od představ mnoha Židů, kteří očekávali, že Mesiáš zahájí politický převrat a osvobodí zemi od Římanů. Před tímto mylným výkladem se Ježíš musel chránit, přestože někteří Židé mohli mít o díle Mesiáše i duchovnější představy. (Není snad třeba zdůrazňovat, že Ježíš neobhajoval násilí politických revolucionářů své doby. Na toto téma se jasně vyjádřil M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?*, 1971.) Dalším faktorem by mohl být, že Ježíš nechtěl své mesiášství vyhlášovat, dokud tím, co vykoná, neukáže, že Mesiášem skutečně je, nebo dokud lidé význam jeho služby nepoznají sami. Tímto jednáním oprostil mesiášství od všech politických asociací tohoto světa a jeho význam nově vyloučil ve světle SZ pojetí Božího mocného činu spasení.

Evangelia však nepochybně působí dojmem, že Ježíš dával přednost jinému pojmenování, *Syn člověka* (viz posun v terminologii v Mk 8,29n/31 a 14,61/62). Toto neobvyklé ř. vyjádření mohlo vzniknout jen jako překlad idiomatického semitského výrazu (hebr. *ben'ādām*; aram. *bar' nāš[ā]*), který označuje buď konkrétního člena lidského rodu (např. Ez 2,1), nebo lidstvo obecně (např. Ž 8,5). V Da 7,13n tento termín popisuje „jakoby Syna člověka“ (EP) nebo někoho „podobného člověku“ (TEV), který přichází na oblacích k Věkovitému a dostává od něho trvalou vládu nad všemi národy. Zdá se, že v jazyce Ježíšovy doby se uvedený výraz mohl za jistých okolností užívat jako skromné označení sebe sama. Názory se však liší v otázce, zda se užíval ve výrociích platných o lidstvu obecně, a tudíž i o mluvčím, nebo zda se daná výpověď vztahovala pouze na mluvčím.

Z Ježíšových úst zmíněný pojem zaznává poměrně často a jeho výskyt v synoptických evangelích vedl k mnoha diskusím.

1. Na jedné straně se předpokládá, že význam tohoto slovního spojení se odvozuje z Da 7,13n, a v tomto případě se týká budoucího příchodu nebeské bytosti, popisované jazykem apokalyptického symbolismu (Mk 13,26; 14,62), a úlohy, kterou tato postava sehraje při posledním soudu (Mk 8,38; Mt 10,23; 19,28; 25,31; L 12,8n; 17,22–30; 18,8). Někteří badatelé se domnívají, že tohoto termínu poprvé použila k popisu Ježíšovy budoucí role raná církev (N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, 1974). Jiní na základě L 12,8n tvrdí, že Ježíš očekával příchod apokalyptické bytosti *jiné než on sám*, která ospravedlní jeho dílo, a že s touto postavou ztotožnila Ježíše Krista až raná církev (H. E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, 1965). Další předpokládají, že Ježíš očekával svůj vlastní budoucí příchod jako Syna člověka (O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*², 1963).

Vedle těchto výroků, které se týkají budoucnosti, existují i výpovědi o pozemské autoritě a ponižení Syna člověka (Mk 2,10.27n; L 6,22; 7,34; 9,58; 12,10; 19,10) a prorocství o jeho utrpení, smrti a vzkříšení (Mk 8,31; 9,9.12.31; 10,33n.45; 14,21.41; sr. L 24,7). Je těžké (nikoli však nemožné, viz níže) pochopit, jak mohl někdo něco takového říkat o Synu člověka popisovaném v Da 7, a proto se mnozí vědci domnívají, že výrazu Syn člověka začala v této souvislosti užívat až raná církev, která Ježíše ztotožnila s přicházejícím Synem člověka a pak toto označení vztáhla i na jeho pozemskou službu a utrpení. Jiní badatelé zastávají názor, že pod vlivem prorocství o trpícím Hospodinově Služebníkovi (Iz 52,13–53,12) interpretoval novým a tvůrčím způsobem roli Syna člověka sám Ježíš.

2. Na druhé straně se různí odborníci opírají o výskyt aram. *bar'nās(á)* jako prostředku k sebeoznačení a zastávají názor, že ho Ježíš používal jednoduše tehdy, když mluvil o sobě. Z tohoto hlediska je velice pravděpodobné, že výroky v Evangelii, které svým obsahem nepatří mezi apokalyptické a poukazují na Ježíše pouze jako na člověka, jsou autentické. Fakt, že Ježíš tohoto termínu užíval, vedl církev později zpět k Da 7 a Ježíšovo učení se začalo vysvětlovat z apokalyptického hlediska (G. Vermes, *op. cit.*, str. 160–191).

3. Badatele zřejmě svedlo z pravé cesty to, že trvali na jednom základním zdroji všech těchto výroků a nebrali dostatečně vážně dvojznačnost uvedeného výrazu. Jistě mohl sloužit k označení sama sebe, ačkoli zatím přesně víme, za jakých okolností to druzí považovali za náležité. Zároveň nelze popřít, že tento pojem mohl fungovat jako titul. C. F. D. Moule správně postřehl, že užívání členu u zmíněného výrazu může mít význam „ta lidská postava“ (konkrétně v Da 7,13n; „Neglected Features in the Problem of the Son of Man“ in J. Gnilka (ed.), *Neues Testament und Kirche*, 1974, str. 413–428). Z určitých narážek, které obsahuje *1 Henoch* a *4 Ezd*, je zřejmé, že tato postava hrála v některých oblastech židovského myšlení svoji roli (víme ovšem, že datování základních částí v *1 Henochově* je nejisté). Pravdě se tedy zatím nejvíce blíží přístup, který vychází z Da 7,13n a vidí zde postavu, snad vůdce a představitele Izraele, s níž se Ježíš ztotožňuje. Tato osobnost má autoritu a je jí svěřena vláda nad světem, ale cesta k této vládě vede přes pokoru, utrpení a odmítnutí. Pokud připustíme, že Ježíš očekával své budoucí odmítnutí a následně ospravedlnění Bohem, není příliš obtížné pochopit, že mluvil tímto způsobem. Tento předpoklad je velice pravděpodobný, uvážíme-li, že

a) Ježíš si reálně uvědomoval situaci, v níž vykonával svoji službu, která ho přivedla do konfliktu s nepřátelskými židovskými autoritami, a

b) že Ježíš akceptoval způsob života zbožného muže, jak jej popisuje SZ, podle něhož zbožní mají očekávat odmítnutí a pronásledování a musí důvěřovat Bohu, že je vysvobodí. Tento motiv zaznívá v některých žalmech (zejména Ž 22; 69), v prorocství o trpícím Služebníkovi a v životě „svatých Nejvyššího“ (Da). Setkáváme se s ním i v knize Moudrosti (ačkoli není jisté, zda tento spis mohl Ježíše přímo ovlivnit) a ve všeobecně rozšířených legendách, v nichž Židé oslavovali osud makabejských mučedníků. Vzhledem k těmto poměrně závažným okolnostem by bylo divné, kdyby Ježíš svoji životní dráhu chápal jinak. Zároveň je jisté, že způsob jeho vyjadřování posluchače mátl: „Kdo je ten Syn člověka?“ (J 12,34). Slo prav-

děpodobně o záměrný prostředek, jímž chtěl Ježíš částečně zastřít svá vlastní tvrzení, aby neprobouzel falešné naděje. Užíváním tohoto výrazu tedy Ježíš uplatnil nárok na to, že je posledním představitelem Boha mezi lidmi, jenž má vládnout, ale kterého Izrael odmítne a odsoudí k utrpení, nicméně Bůh ho ospravedlní.

Jedním z prvků, jež Ježíši Kristu pomohly chápat jeho úlohu Syna člověka, byla postava *Hospodinova Služebníka*. Tohoto titulu Ježíš nepoužíval a neblíže k němu má citace z Iz 42,1–4 v Mt 12,18–21. Existují však dostatečné důkazy o tom, že Ježíš sám sebe viděl v roli toho, který přišel, aby sloužil a sám sebe vydal jako výkupné za mnohé (Mk 10,45; sr. 14,24; Iz 53,10–12), proto „byl započten mezi zločince“ (L 22,37; sr. Iz 53,12; R. T. France, *TynB* 19, 1968, str. 26–52).

Pokud výše uvedené tituly vyjadřují Ježíšovo poslání, pak jeho postavení a vztah k Bohu vystihuje označení *Syn Boží*. Skutečnost, že se tento titul někdy objevuje v souvislosti s anděly a jinými nebeskými bytostmi, se nezdá být mimořádně důležitá. Daleko větší význam má způsob, jakým se ho užívalo k označení lidu Izraele jako celku, obzvláště jejich krále, a k vyjádření vztahu, jaký měli k Bohu z hlediska jeho péče a ochrany na jedné straně a služby a poslušnosti člověka na straně druhé. Je možné, že v NZ dobách začali Mesiáše v určitém zvláštním smyslu chápat jako Božího Syna, a také se zrodila představa, že zbožní lidé jsou předmětem zvláštní Boží otcovské péče a jeho zájmu.

Ježíš sám si bezpochyby uvědomoval svůj blízký vztah k Bohu, jehož v modlitbě oslovoval důvěrně *Abba (Mk 14,36). V tomto světle bychom také měli chápat to, jak užívá slova „Syn“, aby vyjádřil svůj vztah k Bohu jako ke svému Otci (Mt 11,27; L 10,22). Prohlašuje, že mezi ním a Bohem existuje stejný vztah jako mezi otcem a synem, takže on sám je způsobilý zjevovat Boha lidem. Otec však určitě své záměry tají dokonce i před Synem (Mk 13,32). Přestože tato narážka nemusela být zástupům jasná, zmínka o synovi majitele v podoběství o vinici (Mk 12,6) patrně skrytě poukazovala na Ježíše samotného a na jeho utrpení. Tento význam jedinečného synovství přesahuje běžný rámec synovského vztahu, který mohl k Bohu mít i zbožný Žid. Vidíme to nejen v příbězích a při Ježíšově křtu a proměnění, kde jej Bůh zvláštním způsobem označuje za svého Syna (Mk 1,11; 9,7), ale i v tom, jak Ježíše oslovoval satan a démoni (Mt 4,3.6; Mk 3,11; 5,7). Je zřetelné, že Ježíš sám se o svém jedinečném osobním vztahu k Bohu vyjadřoval velice zdrženlivě, nicméně představitel židovského náboženství je evidentně podezíralý, že si činí nároky na Boží synovství (Mk 14,61; L 22,70), nároky, které možná byly zjevnější, než jak to vyplývá ze synoptických Evangelii (v Evangelii podle Jana se Ježíš na veřejnosti odhaluje více, což však může být dáno tím, že Jan záměrně nechal vyniknout plnému významu Ježíšova učení). Nejkomplexnější vyjádření toho, kým Ježíš byl, viz in I. H. Marshall, *Int* 21, 1967, str. 87–103.

II. Užívání titulů v nejranějším období církve

Ježíšovu smrt a vzkříšení dělí od doby vzniku prvních společlivě datovatelných NZ dokumentů (nejstarší Pavlovy epístoly) asi 20 let. Do Pavlovy doby se pro označování Ježíše ustálila řada různých titulů. Povel zjevně užíval již existující, plně rozvinutou termino-

JEŽIŠ KRISTUS, JEHO TITULY

logii, kterou mohl považovat za samozřejmou, takže ji svým čtenářům nemusel vysvětlovat. Obtížně se však dá zjistit aplikace různých titulů a s tím spojené teologické chápání Ježíše v době před napsáním těchto dokumentů. Musíme postupovat tak, že se budeme snažit v NZ spisech najít takové tituly, jež lze považovat za odraz tradičního úzu. Tento postup je ovšem subjektivní a vede k různým hypotézám, které se od sebe liší mírou věrohodnosti. Také můžeme použít zprávy o rané církvi, jak nám ji podává kniha Skutků, ale musíme vzít v úvahu, že Lukáš psal o několik let později, než se dané události odehrály, a že se zde nutně projevovala tendence přejímat terminologii, na niž byli čtenáři zvyklí. Pro srovnání lze konstatovat, že slavné osobnosti zpravidla označujeme pozdějším titulem, a to i v případech, kdy se hovoří o dřívější etapě jejich životní dráhy – říká se spíše, že „královna Viktorie trávila své dětství v Kensingtonské paláci“, než abychom přesněji uvedli, že „princezna Viktorie (která se později stala královnou) prožila své mládí tam a tam“. Při opatrném postupu se však můžeme ve zkoumání nejstaršího vývoje Ježíšových titulů dostat určitých výsledků.

Někteří badatelé projevíli značnou odvahu, když sled vývoje křesťanského myšlení v rané církvi formulovali na základě předpokladu, že původní chápání Ježíše z čistě židovského hlediska postupně vyfýřdala helénistický způsob uvažování, který do církve pronikal nejprve z diasporního judaismu a potom přímo z pohanského světa (F. Hahn; R. H. Fuller). Z obecnějšího hlediska k tomuto vývoji sice nepochybně došlo, ale určit vývojové etapy přesně pomoci této hypotézy nelze, protože je jasné, že církev od okamžiku jejího vzniku ovlivnilo mnoho nejrůznějších faktorů a navíc se zde setkáváme s christologickým uvažováním řady různých víceméně nezávislých sborů. Vysledovat ve složitých myšlenkových procesech křesťanské církve zhruba prvních dvaceti let jednotnou vývojovou linii není v žádném případě možné. Dá se říci pouze to, že uvedené období se ve vývoji christologie vyznačovalo samostatným tvůrčím myšlením (I. H. Marshall, *NZS* 19, 1972–3, str. 271–287).

Čas od času se objeví názor, že zájem rané církve o Ježíše byl původně spíše ryze funkční než ontologický (O. Cullmann). Zabývala se údajně více tím, co Ježíš dělal, než kým byl, a nekladla si metafyzické otázky o jeho postavení. Avšak stavět tyto možnosti do tak ostrého protikladu možná znamená oddělovat od sebe to, co původně patřilo k sobě, protože jednáni člověka nelze tak snadno oddělit od jeho postavení. Raná církev se jistě zajímala o to, co Ježíš vykonal, ale samotná povaha jeho skutků od samého začátku nutně evokovala otázku, jaký byl jeho vztah k Bohu, což se odráží v titulech, jimiž ho označovala. V průběhu tohoto období se většina obyčejných „lidských“ výrazů, které sloužily k označení Ježíše během jeho služby, přestala používat a zachovaly se nám pouze ve vyprávěních o jeho životě. Pojmy typu *Mistr* a *Učitel* již nebyly vhodné a časem se upustilo i od titulu *Prorok*, který dříve představoval vyšší stupeň obecného chápání Ježíšovy role. Přestože na něj občas narazíme (Sk 3,22n; sr. 7,37), nevyskytuje se jako oficiální Ježíšův titul. Překvapující je, že se z užívání úplně vytratil výraz *Syn člověka*. Ježíše takto tituluje pouze umírající Štěpán (Sk 7,56), jinde se zachoval jen v citaci ze SZ (Žd 2,6; citující Ž 8,5) a v popisu Ježíše ve J 1,13; 14,14 (sr. Da 7,13n). Jeho význam však zřejmě zůstal stále živý. Na jedné straně je mož-

né, že v jednom či dvou textech, kde apoštol srovnává Ježíše s Adamem, prvním člověkem (Ř 5,15; 1 K 15,21.47; sr. 1 Tm 2,5), je výraz „Syn člověka“ přeložen do srozumitelnější ř. jako „člověk“. Na druhé straně Evangelia zachovala toto oslovení v Ježíšových výrocih. Jak jsme již viděli, někteří vědci tvrdí, že se jej začalo užívat až v rané církvi nebo alespoň že z této doby pochází většíšina příkladů jeho aplikace, přičemž se opírají o malý počet Ježíšových vlastních výpovědí. Tyto teorie jsou sice velice pochybné, ale nelze vyloučit, že by do několika výroků nemohl být tento titul včleněn pod vlivem rané církve. S největší pravděpodobností se tak stalo v Janově evangeliu, kde nám pisatel předkládá Ježíšovo učení v takové podobě, že mnohdy není možné od sebe odlišit skutečná Ježíšova slova a evangelistův vysvětlující komentář. Je však důležité, že Jan své úplnější vyjádření implicitně významu tohoto titulu předkládá v rámci evangelia jako učení, které přisuzujeme samotnému Ježíši a jež stojí na jeho vlastních slovech (viz níže IV). Nic nenasvědčuje tomu, že by raná církev zmíněného titulu užívala nezávisle. Očividně byl považován za výraz, jímž je oprávněno o sobě hovořit pouze Ježíš (kromě Sk 7,56). Nikdy se nestal součástí vyznání (možnou výjimkou je J 9,35).

Titul *Služebník* se v Evangeliih sice nevyskytuje, ale paralely nacházíme v charakteristice Ježíšova působení jako služby pro „mnohé“. Tentýž motiv se znovu objevuje v myšlení rané církve. Nejzřetelněji jej slyšíme v 1 Pt 2,21–25, kde se Ježíšovo umučení a jeho smrt popisuje jazykem odvozeným z Iz 53. Méně jasné zaznává v řadě tradičních Pavlových formulací, jež poukazují na důležitost Ježíšovy smrti (Ř 4,25; 8,34; 1 K 11,23–25; 15,3–5; Fp 2,6–11; 1 Tm 2,6; J. Jeremias, *TDNT* 5, str. 705–712). Samotný tento titul (*pais*) nacházíme ve Sk 3,13.26; 4,27.30, kde se o Ježíši mluví jako o Hospodinově služebníkovi, kterého Židé vydali na smrt, ale jehož Bůh vzkrísil a oslavil, aby se stal požehnaním pro všech lid. Jestliže je zde Ježíš obdařen titulem, který patřil též Davidovi (Sk 4,25, *pais*) a prorokům (Zj 11,18; 22,9, *doulos*), pak zde ranou církve ovlivnila především představa z Iz 42,1–4; 52,13n. Přestože se tento titul znovu objevil až v době apoštolských otců, a proto se považoval spíše za Lukášův výraz než za původní označení pro Ježíše, je pravděpodobnější, že ho užívala palestinská církev, ale později se od něj kvůli dvojznačnosti tvaru *pais* („dítě“ nebo „služebník“) a náznaku podřadnosti do *doulos* („otrok“) upustilo.

Podle kázání o letnicích, jež se připisuje Petrovi, bylo na vzkrísění významné to, že Ježíše, kterého Židé ukřižovali, Bůh učinil Pánem i *Kristem* (Sk 2,36). Tento text poskytuje vodítko ke zkoumání vývoje christologických titulů. Vzkrísění představovalo klíčovou událost, která Ježíšovy následovníky vedla k novému docenění jeho osoby, což jim potvrdil dar Ducha, přicházejícího od vyvýšeného Ježíše (Sk 2,33). Ježíšova prohlášení, že tak či onak představuje „Mesiasé“, Bůh nyní dokázal tím, že ho vzkrísil z mrtvých. Ten, který zemřel pod Pilátovou sarkastickou tabulkou „Král Židů“, se nyní projevil jako „král“ v hlubším slova smyslu. Vlastního titulu „král“ se podle všeho neužívalo příliš často. Je pravda, že král v apoštolském kázání nahrazoval „království“, ale jinak tento výraz zřejmě patřil mezi politicky nebezpečné (Sk 17,7) a jeho užívání bylo omezeno (Zj 17,14; 19,16). Je však pozoruhodné, že titule „Pán“, který byl z politického hlediska stejně nebezpečný, se

nikdo nevyhýbal. Slovo „Mesiáš“, které mimo hebrejsky mluvící kruhy postrádalo význam, nahradil spíše než „král“ výraz „Kristus“. V této podobě začal tento titul ztrácet svůj původní smysl „pomazaný“ (viz však 2 K 1,21) a nabývat významu „Spasitel“. Obzvláště se uplatňoval ve výrocích o Ježíšově smrti a vzkříšení (Ř 5,6,8; 6,3–9; 8,34; 14,9; 1 K 15,3–5; 1 Pt 3,18; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, 1966). Ježíš byl Kristus jako Ten, který zemřel a zase vstal. Slovo „Kristus“ se sice postupně stalo spíše Ježíšovým jménem než titulem, ale i nadále si uchovávalo významový odstín důstojnosti, takže se s oslovením „Pán“ vyskytovalo samotné jen zřídka (tj. ve spojení „Pán Kristus“; Ř 16,18; Ko 3,24), ale spíše ve tvaru „Pán Ježíš Kristus“.

Sk 3,20n prezentují Ježíše jako Toho, kdo se má na konci časů objevit jako Kristus. Někteří badatelé (zejména F. Hahn) proto vyslovili názor, že nejstarší christologie církve se zabývala budoucím Ježíšovým příchodem a že různé tituly – Syn člověka, Kristus a Pán – původně vyjadřovaly, jakou roli sehraje na konci časů. Až později (nicméně ještě v průběhu tohoto preliterárního období) křesťané dospěli k závěru, že Ten, který přijde jako Kristus a Pán, již je Kristem a Pánem, a to na základě svého vzkříšení a vyvýšení (přičemž vzkříšení a vyvýšení potvrzovalo přítomný stav). Tato teorie však postrádá opodstatnění. Sk 3,20n může pouze znamenat, že Ten, který již byl ustanoven jako Kristus, se na konci časů vrátí. Ježíš není designovaný Mesiáš, on je Mesiášem již teď. Druhý příchod Ježíše jako Syna člověka mohla raná církev vyzhlížet s důvěrou skutečně jen díky jeho vzkříšení a tomu, co vzhledem k jeho osobě znamenalo. V souladu s tím také Ježíšova smrt a vzkříšení vymezily význam výrazu Kristus. Křesťanské poselství se v Pavlově pojetí zaměřovalo výlučně na „Krista ukřižovaného“ (1 K 1,23; 2,5).

Dalším titulem, který se vyskytuje ve Sk 2,36, je *Pán*. Vzkříšením Bůh demonstroval, že Ježíš je opravdu Pánem, a raná církev na něho v důsledku této události vztahovala slova Ž 110,1: „Výrok Hospodinův mému Pánu: Zasedni po mé pravici, já ti položím tvé nepřátele za podnoží k nohám“ (Sk 2,34n). Z tohoto textu vycházel i Ježíš, když učil, že Mesiáš je Davidovým Pánem (Mk 12,36), a když u soudu odpovídal veleknězi (Mk 14,62). Pokud byl Ježíš již tehdy Pánem, vyplýval z toho úkol rané církve: vést lidi k tomu, aby akceptovali Ježíšovo postavení. Nově obrácení se stávali členy církve tím, že uznali Ježíše jako Pána: „Vyznás-li svými ústy Ježíše jako Pána a uvěřili-li ve svém srdci, že ho Bůh vzkřísil z mrtvých, budeš spasen“ (Ř 10,9; sr. 1 K 12,3). Velký význam této proklamace spatřujeme ve Fp 2,11, kde vyvrcholením Božího zámeru je to, že celé stvoření přijme Ježíše Krista jako Pána. Toto vyznání může obsahovat i polemický prvek, protože staví Ježíše do protikladu k jiným „pánům“, jímž se klaněl helénistický svět. Židé samozřejmě ctili pouze jednoho Boha a Pána, pohané měli „mnoho bohů a mnoho pánů“, kdežto křesťané uznávali „jediného Boha Otce... a jediného Pána Ježíše Krista“ (1 K 8,6). I římský císař byl prohlášen za pána (*dominus*) svých poddaných a v pozdější době si císařové činili stále větší nárok na jejich naprostou věrnost, což ve svědomí tehdejších křesťanů vyvolávalo ostré rozpory.

Důležitým důkazem, který potvrzuje, že první křesťané Ježíše takto označovali, je výraz z 1 K 16,22, dochovaný v aramejštině: **Maranatha*. Jde o spojení

dvou slov, které znamená „Náš Pane, přijď“ nebo „Náš Pán přišel/přijde“. Odborníci diskutují o tom, zda se původně jednalo o přmluvu za příchod Ježíše jako Pána (sr. Jz 22,20) či o zaslíbení, že druhý Ježíšův příchod je blízko (sr. Fp 4,5). Skutečnost, že se tento termín zachoval v řecky mluvící církvi v aramejštině, naznačuje, že se ho původně užívalo mezi křesťany, kteří se dorozumívali aramejsky, takže s největší pravděpodobností vznikl v období zrodu církve v Palestině. Tento vývoj v aramejsky mluvícím prostředí potvrzují i důkazy z Kumránu (J. A. Fitzmyer, *NTS* 20, 1973–4, str. 386–391).

Posledním titulem, jímž se v této části budeme zabývat, je *Syn Boží*. Mohli bychom ho dát do přímé souvislosti zejména s Pavlovým kázáním (Sk 9,20). Apoštol jej používá také při bohoslužbě v Pisidské Antiochii, když cituje Ž 2,7 (Sk 13,33). Zaslíbení „Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil“ zde Pavel vztahuje na vzkříšení, které je chápáno jako zplození Ježíše k novému životu. Neznamená to však, že by se Ježíš stal Božím Synem až vzkříšením z mrtvých. Spíše jde o to, že ho Bůh vzkřísil, protože byl jeho Synem (sr. Mdr 2,18). Stejná myšlenka se objevuje ještě v Ř 1,3n, kterou znalci považují za předpavlovský slovní obrat, v němž se říká, že Ježíš byl vzkříšením z mrtvých ustanoven za Syna Božího v moci (NS), ve svém zmrtvýchstání uveden do moci Božího Syna (EP). Ježíšovo synovství spojuje se vzkříšením i 1 Te 1,9n a tato skutečnost se zde stává základem pro naději na jeho druhý příchod.

V tomto raném období se s titulem „Syn“ spojují ještě další dva prvky. Jedním je představa Synovy preexistence. Řada textů hovoří o tom, že Bůh poslal svého Syna (J 3,17; Ř 8,3; Ga 4,4n; 1 J 4,9n,14), a evidentně se v nich předpokládá, že Syn byl před svým příchodem na svět s Otcem. Tuto linii lze zřetelně sledovat v předpavlovském hymnu ve Fp 2,6–11, kde se však výraz „Syn“ neobjevuje (R. P. Martin, *Carmen Christi*, 1967). Ježíš zde vystupuje jako božská postava, existující jako Boží obraz a rovná Bohu, která vyměnila svůj nebeský způsob bytí za pozemský život v ponížení. Chvalozpěv sice hovoří o jeho „zmaření sebe sama“, kdy své postavení Boha zaměnil za podobu služebníka, ale skutečnost, že Pavel viděl v Ježíši Božího Syna i za jeho života a smrti, naznačuje, že si obsah tohoto chvalozpěvu nevykládal jako Ježíšovo zřeknutí se své vlastní božské podstaty za účelem vtělení. Spíše lze říci: „Zmařil sám sebe, když na sebe vzal podobu služebníka... což nutně znamenalo i zastínění jeho slávy jako Božího Obrazu, aby v lidském těle mohl přijít jako vtělený Boží Obraz“ (R. P. Martin, str. 194).

Další prvek, který souvisí s titulem Syna, spočívá v tom, že ho Bůh nechal trpět a zemřít (Ř 4,25; 8,32; Ga 2,20; sr. J 3,16). Může tady jít o určitý vztah se SZ příkladem Abrahama, který byl připraven vzdát se svého syna Izáka, aby projevils svou víru a poslušnost (Gn 22,12,16). I Bůh byl ochoten darovat svého jediného Syna, aby odstranil naše hříchy. Užitím titulu „Syn“ se Boží oběť stává mnohem jasnější.

Nevíme jistě, v kterém okamžiku začala christologické uvažování církve ovlivňovat tradice o narození Ježíše z panny. Z obou zaznamenaných příběhů vyplývá, že okolnosti Ježíšova narození se uchovávaly v tajnosti (sr. Mt 1,19; L 2,19,51), a nemáme téměř žádné důkazy o tom, že by tato tradice měla na církev vliv ještě předtím, než byla formulována v Evangelích. Obě vyprávění prezentují Ježíše jako Božího Syna

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO TITULY

na (Mt 2,15; L 1,32,35), jehož narození z Marie způsobil Duch svatý. Právě jako Boží Syn je způsobilý pro úřad a úkol Mesiáše (L 1,32n). A nejen to – jako Boží Syn může být také označen *Immanuel* = Bůh s námi. Jeho přítomnost na zemi se rovná přítomnosti samotného Boha. Ani jeden z příběhů se nezabývá otázkou vztahu mezi Ježíšovým početím z Ducha a jeho totožností s již dříve existujícím Synem Božím. Jde v nich výlučně o zptisob, jakým se Mariin syn mohl narodit jako Syn Boží.

III. Pavlovo užívání christologických titulů

V předchozí části jsme viděli, že základní etapy vývoje christologického slovníku církve proběhly ještě předtím, než Pavel napsal své dopisy. Apoštol v nich vychází z již existujících výrazů a může předpokládat, že slovní zásobu, které se drží, bude většina jeho křesťanských čtenářů znát. O titulech, jichž byl užíval výhradně Pavel, tedy nelze říci mnoho, neboť on sám byl s vývojem teologie rané církve velice úzce spjat a do společného inventáře christologického uvažování přispěl ještě dříve, než napsal své epístoly. L. Goppelt proto v rozporu s představou R. Bultmanna (*Theology of the New Testament*, 1, 1952, k. 3) správně odmítá diskutovat o „kérygmatu helénistické církve bez Pavla“, jelikož to vede jednoduše k „historicky nedoloženým abstrakcím“. Uznává, že v rané církvi existovalo mnoho myšlenkových proudů, ale dává přednost diskusi o Pavlově teologii s přihlídnutím k tradicím, jež přijal, a okolnostem, za nichž pracoval (*Theologie des Neuen Testaments*, 2, 1976, str. 360n).

Dva tituly, které bychom mohli v Pavlových dopisech očekávat, zde kupodivu chybějí nebo se vyskytují jen zřídka. Apoštol např. Ježíše nikdy neoznačuje slovem *Služebník* a motivy, jež s tímto titulem souvisejí, užívá jen tehdy, když poukazuje na tradiční látku. Sám o sobě a o svých spolupracovnících však uvažuje jako o Božích otrocích (*dúlos*) a jednou dokonce o Ježíši mluví jako o *služebníku* (*diakonos*; Ř 15,8) obřízky (tj. Židů). Naplnění úlohy *Služebníka* také vidí v misijně orientovaném svědectví církve (Ř 10,16; 15,21; sr. Sk 13,47).

Samotného jména Ježíš užívá apoštol Pavel poměrně zřídka (asi 16x), objevuje se však hojně v různých spojeních. Polovina případů jeho izolovaného výskytu se soustřeďuje v 2 K 4,10–14 a v 1 Te 4,14, kde Pavel hovoří o tom, jak se Ježíšova smrt a vzkříšení projevují v životech věřících. Dále používá jméno „Ježíš“ zejména tehdy, když rozebírá, jaká další označení lze jeho nositeli přisoudit (1 K 12,3; sr. 2 K 11,4; Fp 2,10).

Pavel poukazuje především na Ježíše *Krista*. Jeho poselstvím bylo „evangelium Kristovo“ (např. Ga 1,7). Pokud bychom se zabývali studiem výskytu slova „Kristus“, získáme mj. miniaturu Pavlovy teologie (viz vynikající pojednání od W. Grundmanna, *TDNT* 9, str. 543–551). Tradiční aplikaci tohoto titulu přebírá zejména ve vztahu k Ježíšově smrti a vzkříšení, ale uplatňuje jej i mnoha dalšími způsoby. Zřetelně pavlovský prvek objevujeme u výrazu „v Kristu“, jímž apoštol popisuje Krista jako určující okolnost, která podmiňuje život věřícího (J. K. S. Reid, *Our Life in Christ*, 1963, k. 1). To znamená, že se tento termín ani tak netýká mystické jednoty s nebeskou postavou, jako spíše historických skutečností ukřižování a vzkříšení, které podmiňují naši existenci. Proto k ospravedlnění dochází „v Kristu“ (Ga 2,17). Jednotlivý křesťan je „člověk v Kristu“ (2 K 12,2), církve jsou

„v Kristu“ (Ga 1,22, ř.), křesťanské svědectví se odehrává „v Kristu“ (1 K 4,15; Fp 1,13, ř.; 2 K 2,17). Křesťanský život je neustále determinován novou situací, která započala s Kristem.

V Pavlových epístolách se často setkáváme se spojením „Ježíš Kristus“. Tato slova se někdy vyskytují i v obráceném pořadí „Kristus Ježíš“, ale uspokojivé vysvětlení těchto slovosledných variant dosud odborníci nenašli. Možná měl pro to apoštol důvody gramatické, a také existuje názor, že Pavel chtěl upřednostnit jednoho nebo druhého výrazu zdůraznit buď Ježíše jako člověka, nebo nebeského, preexistentního Krista. Každopádně se nezdá, že by mezi složeným titulem a samotným výrazem „Kristus“ byl jiný rozdíl, než že byl složený titul pocítován jako mocnější a důstojnější.

Slova *Pán* užíval Pavel v podstatě podobně jako předpavlovská raná církev. Především zde není třeba vysvětlovat drobné rozdíly vlivem pohanského uctívání kultických božstev. Tuto tezi – spolu s tvrzením, že většina Pavlovy teologie vznikla z původně pohanských představ přenesených do křesťanství – považujeme za nadbytečnou a neudržitelnou (O. Cullmann, *op. cit.*, k. 7). Křesťané, kteří již uznávali Ježíše jako Pána, samozřejmě museli přesněji definovat, co tímto titulem na rozdíl od pohanského uctívání jiných pánů myslí (1 K 8,6), ale to v žádném případě neznamená, že jej křesťané přejali od pohanů.

Křesťané se vyznačovali tím, že vyznávali jako Pána jedině Ježíše, tudíž bylo přirozené, že Pavel o Ježíši hovořil jednoduše jako o „Pánu“. Je pravda, že stejným titulem se označoval i Bůh Otec, což mohlo vést k jisté nejjasnosti, zda se jím míní Bůh či Ježíš (zejména ve Sk; J. C. O'Neill, *SJT* 8, 1955, str. 155–174), obecně však lze říci, že Pavel titul „Pán“ o Bohu užívá téměř výhradně v citátech ze SZ, takže riziko záměny je malé.

Titul „Pán“ vyjadřuje především Ježíšovo vyvýšené postavení a jeho vládu nad světem, zejména nad věřícími, kteří akceptují jeho panství. Uplatňuje se tedy např. tehdy, hovoří-li se o povinnosti křesťanů poslouchat Ježíše (např. Ř 12,11; 1 K 4,4n). Pavel ho však docela svobodně užívá také při zmínkách o pozemském Ježíši (1 K 9,5), zvláště ve vztahu k tomu, co bylo později označeno jako „Večeře Páně“ (1 K 10,21; 11,23.26n), a také v souvislosti s pokyny od pozemského Ježíše (1 K 7,10.25; 9,14 atd.). Nepřekvapuje nás, že se ve výzvách a příkazech střídá výraz „v Kristu“ s obratem „v Pánu“ (Ef 6,1; Fp 4,2; Ko 4,17 atd.). Pavel je oba užívá naprosto svobodně, mnohdy obráceně, než bychom to čekali.

Složené tituly s výrazem „Pán“ se u Pavla vyskytují dosti často a zjevně se jich užívá k vyvýšení takto označené osoby. Rané křesťanské vyznání „Ježíš (Kristus) je Pán“ vedlo k vzniku titulu „Pán Ježíš (Kristus)“ (2 K 4,5) a Pavel často hovoří o *našem Pánu*, čímž zdůrazňuje potřebu osobního odezdání se Ježíši i jeho spasitelnou péči a zájem o svůj lid. Tento obrat se objevuje v úvodních pozdravech Pavlových dopisů, kde apoštol slovním spojením „Bůh náš Otec a Pán Ježíš Kristus“ poukazuje na zdroj duchovního pozeňání. W. Grundmann (*TDNT* 9, str. 554) vyjádřil názor, že v pozadí této formulace stojí SZ slovní vazba „Pán Bůh“, která byla v křesťanské bohoslužbě změněna na „Bůh Otec“ a přiřazené označení „Pán Ježíš Kristus“. Tím se naznačuje, že člověk, který má Ježíše za svého Pána, má i Boha za svého Otce. Ať už je toto vysvětlení správné či ne, všimněme si dvou

pozoruhodných skutečností.

1. Způsob, jak zde Bůh Otec a Ježíš stojí zcela přirozeně vedle sebe, naznačuje, že jsou si svým postavením rovni, nicméně zůstává zachována podřízenost Ježíše Otci (1 K 15,28; Fp 2,11). Pozici vedle Otce nezaujímá už nikdo jiný, jen Ježíš.

2. SZ užití slova „Pán“ jako Božího titulu nepochybně ovlivnilo křesťanský úzus. Vysvítá to z Fp 2,10n, kde apoštol navazuje na Iz 45,22–25, přičemž to, co je u proroka řečeno o Hospodinu, aplikuje na Ježíše. Podobně v Ř 10,9.13 vztahuje na Ježíše citát z JI 3,32 o vzývání jména Páně (tj. Jahve). Toto užití není v žádném případě charakteristické jen pro Pavla (sr. J 12,38; Žd 1,10; 1 Pt 3,14n; Ju 24n; Zj 17,14; 19,16). Když se apoštol zmiňuje o „dni Páně“, nepochybně výrazem „Páně“ nemíní „Jahve“, ale „Ježíš“ (1 K 1,8; 2 K 1,14).

Kdybychom se jako vodítka drželi statistických údajů, zdálo by se, že Pavel považoval titul *Syn Boží* (15x) za mnohem méně důležitý než *Pán*, který se v jeho spisech vyskytuje nejméně 10x častěji. M. Hengel však ukázal (*The Son of God*, 1976, k. 3), že apoštol tímto titulem označuje Ježíše tehdy, když shrnuje obsah evangelia (Ř 1,3n.9; Ga 1,15n), a obvykle ho vyhrazuje pro důležitá prohlášení. Užívá ho, když má konkrétně na mysli otázku vztahu mezi Bohem a Ježíšem, a kromě toho převzal tradiční výroky, které mluví o tom, že Bůh poslal na svět svého preexistentního Syna a vydal ho, aby za nás zemřel (viz výše). Zjevně poukazuje na to, že právě skrze Synovo dílo můžeme být přijati za Boží syny (Ř 8,29; Ga 4,4–6).

V této souvislosti Pavel uplatňuje ještě celou řadu dalších výrazů. Popisuje Ježíše jako *obraz neviditelného Boha (Ko 1,15; sr. 2 K 4,4), jenž je *prvorozený všeho stvoření (Ř 8,29; Ko 1,15–18) a milovaný (Syn) Boží (Ef 1,6). Zde však jde spíše o charakteristiku Ježíše než o jeho tituly. Totéž platí i o jiných pojmech, jež mají vystihnout různé Ježíšovy funkce, jako např. *hlava (Ef 1,22) a dokonce *Spasitel* (Ef 5,23; Fp 3,20).

Spomíná bodem zůstává otázka, zda Pavel na Ježíše vztahoval také titul *Bůh*. Výklad Ř 9,5 je diskutabilní, ale patrně bychom tento text měli chápat jako chvalozpěv Kristu-Bohu (B. M. Metzger in B. Lindars a S. S. Smalley (ed.), *Christ and Spirit in the New Testament*, 1973, str. 95–112). Obdobně dvojnásobný je i verš 2 Te 1,12.

V pastorálních epistolách začíná bohatství titulů, jichž Pavel užíval ve svých dřívějších spisech, slábnout. Označení *Syn Boží* se už nevyskytuje vůbec. Výrazy *Ježíš* a *Kristus* nestávají samostatně (kromě 1 Tm 5,11), ale vždy ve spojení, obvykle v pořadí *Kristus Ježíš*. Titul *Pán* se však objevuje jak samostatně, tak v různých kombinacích. V několika případech zde pravděpodobně narazíme na příklady formálních věroučných prohlášení založených na tradiční látce, která se vyznačují důstojným stylem (1 Tm 1,15; 2,5n; 6,13; 2 Tm 1,9n; 2,8; Tt 2,11–14; 3,6). Není pochyb o tom, že Ježíši náleží titul Boha (Tt 2,13), s nímž sdílí také označení *Spasitel* (2 Tm 1,10; Tt 1,4; 2,13; 3,6).

IV. Tituly Ježíše v janovské literatuře

V J se vyskytují podobné tituly jako v ostatních Evangelích. Evangelium se zabývá skutky *Ježíše* jako člověka. Složený tvar *Ježíš Kristus* se vyskytuje pouze několikrát, když se o celkovém Ježíšově významu

uvazuje z hlediska jeho vzkříšení (J 1,17; 17,3 – slova tohoto textu byla vyřčena z pohledu toho, kdo „vykonal dílo“, které mu Otec uložil). Pisatel sice často oslovuje *Ježíše Pane*, ale ve vyprávění jej taktó označuje jen zřídka (pouze v J 4,1; 6,23; 11,2), což se změnilo až po vzkříšení, kdy Ježíš získal nové postavení. Nicméně je významné, že Ježíš sám sebe označuje jako „mistra“ (J 13,13n.16; 15,15.20), který svým služebníkům může dávat příkazy – i když své učedníky považuje spíše za přátele než za služebníky.

Jednou z klíčových otázek v J je, zda *Ježíš* je *Mesiáš* podle očekávání Židů i Samařanů. Evangelium si klade za cíl přivést čtenáře k víře, že tomu tak je (J 20,31). Přestože se v jiných Evangelích objevuje slovo *Mesiáš* jen vzácně, J obsahuje význaní, že *Ježíš* je *Mesiáš* (J 1,41; 4,29; 11,27). Nicméně *Ježíš* sám to o sobě kupodivu nikdy neřká. Jan popisuje Ježíše také výrazy *Ten, který přichází* (J 11,27; 12,13; sr. Mt 11,3), *Svatý Boží* (J 6,69; sr. Mk 1,24), *Spasitel* (J 4,42), *Beránek Boží* (J 1,29.36), *Prorok* (J 6,14; 7,40) a *Král Izraele* (J 1,49; 12,13; 18,33–38; 19,3.14–22). S některými z nich se setkáváme i v synoptických Evangelích.

Ježíšovo charakteristické sebeoznačení *Syn člověka* ne vyskytuje právě v J, ale klade se zde nový důraz na nebeský původ Syna člověka, jeho sestoupení na tento svět, oslavení na kříži a na jeho význam jako dárce života (J 3,13; 5,27; 6,27.53.62; 12,23.34; 13,31), což v synoptických Evangelích není. I když nemusíme předpokládat, že k užívání tohoto titulu v J přispěly také cizí vlivy, jazyk se nicméně od synoptických Evangelii liší natolik, že ačkoli výroky v J jsou v konečném důsledku založeny na vlastním Ježíšově učení, do určité míry je přestylizoval buď evangelista sám, nebo zdroje, z nichž čerpal (S. S. Smalley, *NTS* 15, 1968–9, str. 278–301).

Nejzákladnějším Ježíšovým titulem je v J nepochybně *Syn Boží*. Naznačuje blízkost vztahu mezi Otcem a jeho jediným Synem (J 3,16–18). Jedná se o pouto vzájemné lásky (J 3,35; 5,20), kdy *Syn* poslouchá Otce (J 5,19) a Otec zase Synovi světuje funkci soudce a dárce života (J 5,17–30). Jedinečný synovský vztah Ježíše k Bohu, s nímž se setkáváme i v synoptických Evangelích, je tady vyjádřen velice jasně (J 11,41; 12,27n; 17,1). V podstatě stejný obsah má také titul * *Logos* (či *Slovo*), který se vyskytuje v prologu k Evangelii. Pisatel ztotožňuje Slovo s Bohem do té míry, že nás ani nepřekvapuje, když je Ježíš skutečně označen i titulem *Bůh*. Dochází k tomu v J 20,28, kde Tomáš na základě zjevení vzkříšeného Ježíše uznává jeho božský status. V J 1,18 je Ježíš nazýván „jednorozený Bůh“, avšak toto čtení je nejisté.

Nakonec je třeba poznamenat, že v J narazíme na řadu výroků typu „já jsem“, které Ježíše charakterizují např. jako „dobrého pastýře“ a „pravý vinný kmen“. Někdy se setkáváme s prostými slovy „já jsem to“ (J 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19). Jelikož tyto výpovědi připomínají Hospodinovy sebezjevující výroky v Iz 43,10; 48,12, měli bychom je pravděpodobně chápat jako zastřený náznak Ježíšova božství.

V Janových dopisech se setkáváme s podobnými tituly jako v Evangelii, ačkoli ve způsobu popisu pozemského Ježíše v Evangelii a popisování vzkříšeného Pána v epistoletě je samozřejmě rozdíl. Je zajímavé, i když bezesporu nepodstatné, že 3 J je jediná NZ kniha, která se vůbec nezmiňuje o Ježíši. V 1 J klade pisatel často důraz na *Ježíše* jako *Krista* nebo *Syna Božího* (1 J 2,2; 4,15; 5,1.5). Možná, že zde řeší otázku,

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

zda Ježíš opravdu byl Mesiášem, kterého Židé očekávali, nicméně většina badatelů se domnívá, že se jednalo spíše o to, zda v Ježíši došlo k pravému a trvalému vtělení Boha. Janovi odpůrci zřejmě popírali, že mezi Mesiášem či Božím Synem a Ježíšem bylo skutečné a neustálé spojení (1 J 4,2; 2 J 7), a Jan musel zdůrazňovat, že *Ježíš Kristus* skutečně přišel ve vodě i v krvi, tj. ve svém křtu i ve své smrti. Proto užívá plného titulu „jeho Syn Ježíš Kristus“ (1 J 1,3; 3,23; 5,20), aby poukázal na předmět křesťanské víry. *Spasitelem* světa může být jedině Syn Boží (1 J 4,14). Výraz *Pán* se v Janových dopisech nevyskytuje.

Ve Zj vystupuje slovo *Ježíš* především jako označení (podobně v Žd). Úplnější a slavnostnější titul *Ježíš Kristus* nacházíme pouze v úvodu knihy (Zj 1,1n.5), ale jinde objevíme čtyři zmínky o *Kristu* nebo *jeho Mesiáši* (Zj 20,4,6; 11,15; 12,10), které ukazují, že Jan si představoval Mesiáše jako Božího činitele při ustanovení jeho vlády. Tato myšlenka se promítá i do způsobu, jak pisatel užívá Božích titulů *Král* a *Pán* jednak v souvislosti s Bohem, jednak s Ježíšem (Zj 15,3; 17,14; 19,16). Nejtypičtějším Ježíšovým označením však ve Zj nepochybně je titul * *Beránek*, (28x), jenž se už nikde jinde neobjevuje (ř. slovo v J 1,29,36; Sk 8,32; 1 Pt 1,19 je jiné). Beránek v sobě spojuje paradoxní rysy: je zabit či obětován (Zj 5,6), a přesto je Pánem, hodným uctívání (Zj 5,8). Dává najevo svůj hněv, když vidí zlo (Zj 6,16) a vede Boží lid v boji (Zj 17,14), ale jeho krev smývá hříchy (Zj 7,14) a právě skrze ni jeho mučedníci dosahují vítězství (Zj 12,11).

V. Ježíšovy tituly v ostatních knihách NZ

Ze zbývajících NZ knih je v užívání titulů nejvýraznější asi List Židům. Vrací se k samostatnému titulu *Ježíš*, který zde označuje Toho, kdo vytrpěl poníženi a smrt, ale jehož Bůh vyvýšil (Žd 2,9; 13,12). Také o něm hovoří jednoduše jako o *Pánu* (Žd 2,3; 7,14) nebo *Kristu* (Žd 3,6,14 atd.). Pisatel si sice nepochybně uvědomoval, že Kristus znamená „pomazaný“ (Žd 1,9), užívá ho však spíše jako jméno, které je třeba vysvětlit jinými tituly. Popisuje Ježíše jako *Původce* spásy a víry (Žd 2,10; 12,2), což možná mělo rozšířené užití jako christologický titul (Sk 3,15; 5,31). Především však o Ježíši uvažuje jako o *Veleknězi* a jeho dílo vykládá v rámci této kategorie, odvozené ze SZ předpisů o obětech. Pokud tento výraz představuje spíše Ježíšovu charakteristiku než jeho titul, pak titul *Syn* významně tuto skutečnost podtrhuje. Pisatel epistoly nejprve určuje Ježíšovu totožnost jako Božího Syna, vyvýšeného nad anděly a nad Mojžíše, a teprve potom ukazuje, jak toto postavení opravňuje Ježíše k tomu, aby byl veleknězem a prostředníkem mezi Bohem a člověkem. Při definování Ježíšova postavení se autor důsledně drží Ž 2,7 (Žd 1,5; 5,5) a Ž 110,4. Zdůrazňuje, jak je zvrácené odmítnut spásení, které přinesl tak vyvýšený Spasitel (Žd 6,6; 10,29).

List Jakubův se vyznačuje tím, že o *Pánu Ježíši Kristu* hovoří pouze dvakrát (Jk 1,1; 2,1), ale když se zabývá příchodem *Páně* (Jk 5,7n), mluví nepochybně o Ježíši.

V 1. listu Petrově se nesetkáme se samostatným jménem *Ježíš*; autor dává přednost označení *Ježíš Kristus*, jednou používá tradiční spojení *Pán Ježíš Kristus* (1 Pt 1,3). Často však hovoří o *Kristu* a je zajímavé, že tak činí obvykle v kontextu utrpení a smrti (1 Pt 1,11,19; 2,21; 3,18 atd.), což bylo charakteristické v prvopočátcích užívání tohoto titulu. Také se

zmiňuje o vyznání Krista jako *Pána* (1 Pt 3,15; sr. 2,13), opět způsobem, který připomíná starší úzus.

Pro 2. list Petřův je typické používání výrazu *Pán Ježíš Kristus*. Často se objevuje i titul *Spasitel* (2 Pt 1,1,11; 2,20; 3,2,18) a v 2 Pt 1,1 autor popisuje Ježíše slovy „nás *Bůh* a *Spasitel*“. Podobné tituly se vyskytují i u Judy. Oba pisatelé označují Ježíše neobvyklým tvarem *despotēs* = Pán (2 Pt 2,1; Ju 4), patrně proto, že v pozadí stojí myšlenka vykoupení otroků. Tento výraz však nebyl oblíbený, protože připomínal tyranický despotismus.

VI. Závěr

NZ učení o Ježíšově osobě se neomezuje jen na to, co vyjadřují tituly, jejichž užívání je v hrubých rysech popsáno výše. Je třeba vzít v úvahu vše, co je řečeno o Ježíšově charakteru a činnosti za jeho života na zemi i v nebi. Musíme zvážit výroky související s vyznáním víry a literární práce, které si kladou za cíl postihnout Ježíšův význam. Tituly samy o sobě však přesto shrnují velkou část NZ učení. Jejich studium nám umožňuje sledovat způsob myšlení učedníků při jejich prvním kontaktu s Ježíšem za jeho života, jež se pak rozhodným způsobem upevnilo, když ho poznali jako vzkříšeného Pána, a jež se potom třibilo při jejich evangelizaci a vyučování v židovském a helénistickém světě. Tituly vyjadřují různým způsobem Ježíšovu nejvyšší hodnotu jako Božího Syna, jeho spasitelné dílo Mesiáše a Spasitele a jeho důstojné postavení Pána. Při vysvětlování, kým Ježíš je, čerpala raná církev v zásadě z bohatého zdroje SZ látky, který chácala jako Bohem dané prorocství o Ježíšově příchodu, ale zároveň neodmítala ani tituly, které mohly být srozumitelné pro širší svět. Některé tituly se ukázaly jako méně vhodné, ale celkově všechny svědčí o tom, že v Ježíši Bůh rozhodujícím způsobem jednal, aby soudil a zachránil svět, a využívají každého člověka, aby uznal, že tento Ježíš je skutečně totožný s Bohem a zaslouží si stejnou úctu jako Bůh sám.

BIBLIOGRAFIE. Viz odpovídající články in *DBS*; *NIDNTI*; *TDNT*; F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, 1967; W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1970; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*², 1963; R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, 1965; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, 1969; M. Hengel, *The Son of God*, 1976; A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*, 1964; M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 1959; *idem*, *The Son of Man in Mark*, 1967; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, 1966; I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, 1977; S. Mowinckel, *He That Cometh*, 1956; N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, 1974; V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1953; *idem*, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958; H. E. Todt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, 1965; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973. I.H.M.

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

Obecná stať o Ježíšově životě a učení se může jednotlivých událostí a otázek dotknout jen zčásti. Je proto třeba využít všech odkazů (na konci jednotlivých úseků a v textu označených hvězdičkou) na články o konkrétních otázkách.

I. Zdroje

1. *Mimokřesťanské zdroje*

Raných zmínek o Ježiši, jež lze pokládat za nezávislé na křesťanských zdrojích, se zachovalo velmi málo. Jedinou přímou zmínkou římského historika je prostý zápis o jeho popravě podle nařízení Pontia Piláta v Judsku za vlády Tiberia (Tacitus, *Letopisy* 15. 44). Ostatní rané římské zmínky o křesťanech nehovoří o Ježiši jako o historické postavě. Židovský dějepisec *Josephus o něm podává jednu stručnou zprávu, všeobecně se však soudí, že ji přepsali křesťané. Je pravděpodobné, že originální text o Ježiši hovořil jako o proslulém divotvorci a učiteli, který přitahoval značný počet následovníků a jehož popravili za vlády Piláta, ačkoli i tato výpověď se stala předmětem diskusí (*Ant.* 18. 64). Řada dosti mlhavých pasáží v Talmudu, kde je většina zmínek o Ježiši založena pouze na dohaděch, nepřináší žádné jasné historické podrobnosti, kromě údaje, že Ježíše po řádném soudu v předvečer velikonočních svátků pověsili jako čarodějníka a toho, který „vedl Izrael na scesti“ (*Sanhedrin* 43a). Mimokřesťanské důkazy tedy dokládají Ježíšovu existenci, fakt, že ho mnozí lidé následovali, i přibližnou dobu jeho života (Pilát zastával svůj úřad v Judsku v letech 26–36 po Kr.).

2. *Křesťanské zdroje*

a) Kromě NZ existuje řada zpráv o Ježíšově životě a učení i v raných křesťanských spisech (*APOKRYFY). Některé patří evidentně mezi legendy, snažící se zaplnit mezery ve vyprávění kanonických Evangelii nebo vyzvednout zázračné prvky. Další zjevně vznikly za účelem propagovat gnostické a jiné nekřesťanské názory. Zatímco některé z těchto prací pocházejí z dosti raných dob (počátek 2. stol.), většina jejich historicky hodnověrné látky je založena na kanonických Evangelích. Pouze o *Tomášově evangeliu* se vážně uvažuje jako o textu, který snad uchovával nezávislou autentickou tradici, a dokonce i v něm objevíme mnoho výroků ovlivněných gnosticizmem, kdežto řada zbylých má obdobu v kanonických Evangelích.

b) Při hledání důkazů o Ježiši se tedy v podstatě musíme omezit pouze na čtyři kanonická Evangelia. Zbytek NZ poskytuje pouze několik izolovaných výroků a tradic (např. Sk 20,35; 1 K 11,23–25).

O historické spolehlivosti Evangelii se vedou dlouhé diskuse. Jejich základním záměrem je očividně víc než pouhé převyprávění faktů, naskytá se však otázka, zda jejich otevřeně „zvěstný“ cíl nezpochybňuje jejich historickou přesnost. Když Evangelia studujeme ve světle srovnatelné literatury téže doby a zejména toho, co víme o židovských představách o tradici, zdá se, že ve výběru a formulaci jednotlivých výroků a vyprávění měli autoři značnou svobodu, takže se myšlenky a záměr každého z nich projevil ve způsobu, jakým svůj materiál předkládali. V podstatě však všem šlo o předání pečlivě uchované tradice o slovech a činech Ježíše Krista. Viz dále *Evangelia a stati o jednotlivých Evangelích; viz též *Tradicie.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, 1974. K 2, b; G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism*, 1967; G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, 1974; R. T. France in C. Brown (ed.), *History, Criticism and Faith*, 1977.

II. Historické pozadí

1. *Doba*

Ježíš se narodil krátce před smrtí *Heroda Velikého r. 4 př. Kr. (Mt 2,1.13–15); přesné datum stanovit nelze. Jeho veřejná služba začala, když mu bylo „asi třicet let“ (L 3,23), krátce po začátku misie Jana Křtitele, pravděpodobně r. 28 po Kr. (L 3,1nn). Délku jeho služby opět nedokážeme přesně určit, ale všeobecně se soudí, že šlo o dobu 3 let (tento názor staví na tom, že u Marka se před posledními Velikonocemi hovoří o dvou obdobích jara, Mk 2,23; 6,39, a Jan mluví o trojích Velikonocích, J 2,13; 6,4; 12,1). To by napovídalo, že k ukřižování došlo asi r. 33 po Kr., a pokud Evangelia naznačují, že hod beránka (nisan 14/15) připadl v roce ukřižování na pátek (ačkoli i o tom se diskutuje – viz *VEČEREPÁNĚ), astronomické údaje pro r. 33 po Kr. hovoří ve prospěch tohoto data. Nicméně jistoty ohledně přesných časových údajů zřejmě nedosáhneme. (*CHRONOLOGIE NZ)

BIBLIOGRAFIE. G. Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, 1940; H. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, 1977.

2. *Místo*

Prakticky celá Ježíšova veřejná služba se odehrávala v Palestině. Zaznamenáno je jen několik cest za hranice Palestiny, např. do Fénicie a Dekapole (Mk 7,24.31) a do Caesareje Filipovy na svazích hory Chermón (Mk 8,27). Ježíše si nejprve všiml Jan Křtitel v údolí Jordánu a Janovo evangelium píše o jeho počáteční činnosti v této oblasti a v Judsku (J 1,28–42; 2,13–4,3, datováno před Janovým uvězněním, 3,24; 4,1–3, po těchto událostech vystoupil Ježíš v Galileji, Mk 1,14). Hlavním dějištěm jeho působení pak byla Galilea, odkud se občas vydával do Jeruzaléma (Jan se o tom zmiňuje v souvislosti se svátkem). Svou službu ukončil při poslední návštěvě o Velikonocích.

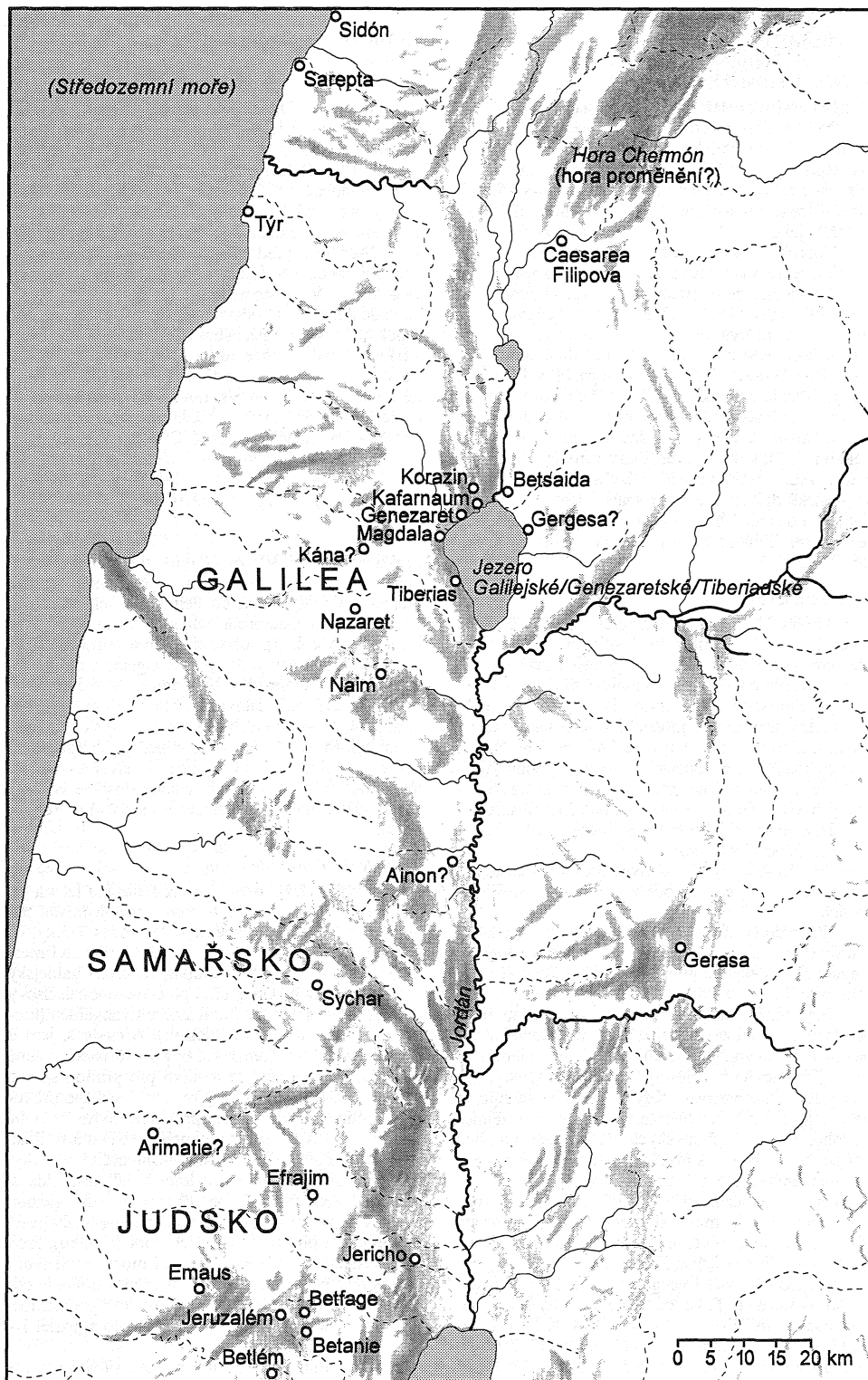
3. *Historická situace*

a) Když se Ježíš narodil, byla Palestina již asi 60 let pod římskou nadvládou. Správovali ji místní panovníci, z nichž byl nejznámější *Herodes Veliký. Po smrti tohoto krále došlo k rozdělení království mezi jeho tři syny. *Herodes Antipas, tetrarcha galilejský a perejský, zastával svůj úřad po celou dobu Ježíšovy služby. Právě s ním se setkáváme v Evangelích (kromě vyprávění o Ježíšově dětství). Archelaos, jemuž připadlo Judsko a Samařsko, byl po 10 letech špatné vlády sesazen a císař se rozhodl pro přímou správu této oblasti. Dosadil místo Archelaa římského prokurátora, odpovědného vládcí provincie Sýrie. V době Ježíšovy služby byl tímto prokurátorem Pontius *Pilát.

Římská nadvláda s sebou nesla určité výhody, přesto však vyvolávala v Palestině nelibost. Lidé si stěžovali především na daňový systém, kdy oficiální poplatky, již samy o sobě vysoké, narůstaly ještě o neoficiální provizi *výběrčích daní (celníků), kteří jako vyděrači a kolaboranti s cizí mocí začali tvořit obávanou a nenáviděnou skupinu. Hlavní příčinou odporu však byla prostá skutečnost politické podřízenosti, protože se toto postavení neslučovalo s pozicí Izraele jako Božího lidu.

b) Rozmanitě reakce Židů na tuto situaci lze pozorovat z postojů „stran“, jež se v té době v rámci judaismu vytvořily. Kněžským *saduceům, kteří za

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ



Nejvýznamnější místa služby Ježíše Krista.

římské nadvlády spolu s laickými „staršími“ představovali faktické vedení Židů (*SANHEDRIN), šlo zřejmě více o zachování *statu quo* a o řádné dodržování chrámových obřadů než o nějaký ideologický odpor vůči římské nadvládě. *Farizeové sice byli v některých případech ochotni povstalecká hnutí podpořit, ale především se zabývali Zákonem a složitými předpisy, které umožňovaly jeho aplikaci v každodenním životě. *Esejeji šli dále a namísto politické a společenské aktivity se stáhli do ústraní mnišského života. (Doklady o takovéto separatistické skupině v Kumránu poskytují *SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE.) Vzniklo však též silné, oblíbené a politicky aktivní hnutí zélótů (*ZÉLÓTA). Původně šlo o jméno jedné z takových skupin; později posloužilo k označení různých seskupení, která zaujímal obdobný postoj, zejména po nezdařeném vzpouře Judy Galilejského, podnicené *sčítáním r. 6 po Kr. Sporadické projevy povstalecké činnosti, zejména v Galileji, vedly nakonec k ničivé židovské válce r. 66–70 po Kr.

c) *Galilea, provincie, kde Ježíš prožil své dětství, ležela poněkud stranou od srdce zaslíbené země – Judska. Její obyvatelstvo tvořili většinou pohané, oddělení od Judska nepřátelským územím Samařska. Judští Židé jimi opovrhovali kvůli jejich údajně pochybnému, ne-li stále ještě napůl pohanskému pravověří. Příchozího z Galileje v jeruzalémské společnosti ihned poznali podle jeho nápadného S přízvuku ve výslovnosti. Tato odlišnost v původu mohla být významným faktorem v Ježíšově jednání s židovskými autoritami. Ovlivnila též jeho pověst mezi Římany, pro něž slovo „galilejský“ znamenalo totéž co „buřič“.

d) *Jazyky Palestiny* v 1. stol. po Kr. představují složitý problém. Zdá se, že se zde mluvilo aramejsky, hebrejsky i řecky. Ježíšovou mateřštinou byla s největší pravděpodobností aramejščina, ale obyvatelé Galileje téměř jistě museli prakticky ovládat i řečtinu. Hebrejščina (v podobě blízké pozdějšímu jazyku Mišny) mohla zase sloužit jako dorozumívací prostředek při Ježíšových debatách s náboženskými představiteli v Jeruzalémě.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *New Testament History*, 1969, k. 1–9; P. E. Hughes, „The Languages spoken by Jesus“ in R. N. Longenecker a M. C. Tenney (ed.), *New Dimensions in New Testament Study*, 1974, str. 127–143; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973, k. 2 (o Galileji).

III. Narození a dětství

Podrobnosti o Ježíšově narození máme zachyceny pouze v Matoušově a Lukášově evangeliu, přičemž každý z těchto zápisů evidentně čerpá z odlišných pramenů. Matoušův zdroj pohlíží na celou záležitost spíše z Josefově strany, zatímco Lukáš prokazuje hluboké znalosti Mariiných zkušeností (a také její příbuzné Alžběty, matky Jana Křtitele), o nichž se mohl dozvědět (přímo či nepřímě), jen od Marie samotné. O to pozoruhodnější je pak skutečnost, že v klíčové otázce Ježíšova nadpřirozeného početí bez lidského otce se obě Evangelia se svými nezávislými prameny shodují (*NAROZENÍ Z PANNY).

Okolnosti Ježíšova narození a dětství ostře kontrastovaly s nadpřirozeným způsobem jeho početí. Narodil se v přístřešku pro dobytek přeplněného vesnického hostince a vychován byl v zapadlé galilejské vesničce *Nazaret, o níž v dřívější literatuře nenajdeme jedinou zmínku. Jeho rodina mohla patřit podle dnešních měřítek k „střední vrstvě“, protože „tesář“

(ve skutečnosti spíše stavitel) byl vyučený řemeslník, mohl zaměstnávat další pracovníky a ostatní vesničané si ho vážili (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA, III, 3). Ze zápisů v Evangeliu vysvítá, že rodina neoplyvala bohatstvím (L 2,24; sr. Lv 12,8), a Ježíšova podobnost místy odražení zkušenosti z domova, kde se nehýřilo přepychem ani penězi (např. L 11,5–7; 15,8–10). Často se má za to, že absence Josefově osoby ve vyprávění o událostech po Ježíšově narození a během jeho dětství spolu se zmínkami o Ježíši jako o „synu Mariině“ (Mk 6,3) znamená, že Josef již v době Ježíšova mládí zemřel a rodinu měl po něm jako nejstarší syn řídit Ježíš, jemuž tak připadl úkol starat se o své čtyři mladší bratry a neznámý počet sester (Mk 6,3).

Za těchto podmínek Ježíš neměl naději na vyšší vzdělání. Jeho dokonalá znalost SZ spisů dosvědčuje, že se mu jako každému židovskému dítěti dostalo vzdělání ve škole vesnické *synagogy. Jeden evangelijní příběh z jeho mládí naznačuje, že v náboženských otázkách prokazoval abnormální vědomosti (L 2,42–50). Kromě tohoto o Ježíšově dětství nevíme nic, ačkoli jeho pozdější učení poukazuje na mysl bohatě zásobenou příběhy a postavy z vesního života na vesnici.

IV. Začátek veřejné služby

1. Jan Křtitel

Ježíš se vynořil ze skrytosti až při vystoupení *Jana Křtitele, svého příbuzného z Judska. Ten vedl asketický život na poušti a jeho výzvy k pokání tvářily v tvář nadcházejícímu Božimu soudu přitahovaly velké zástupy lidí, kteří se od něho nechávali křtít v Jordánu. Právě mezi těmito Janovými žáky Ježíš našel své první čtyři učedníky (J 1,35–42). Jan sám je povzbudil k tomu, aby Ježíše následovali, neboť v něm rozpoznal soudece, jehož příchod předpovídal (Mk 3,11n atd.). Přestože v něm pozdější styl Ježíšovy služby zjevně vyvolal určité pochybnosti (Mt 11,2n), nezdá se, že by od tohoto svého poznání upustil, ačkoli se někteří z jeho následovníků od Ježíšových distancovali po celé NZ období (Sk 18,24n; 19,1–5).

2. Ježíšův křest

Když se Ježíš nechal od Jana pokřtít, byl to jasný začátek jeho služby. O tom, proč se vlastně Ježíš rozhodl pro křest, jenž znamenal pokání s výhledem na odpuštění hříchu, se hodně diskutuje. Křesťané se na základě údajů v NZ (např. J 8,46; Zđ 4,15; 1 Pt 2,22) shodují, že jej k tomu nevedlo vědomí osobního hříchu. Příjatelnější je předpoklad, že se tímto způsobem chtěl ztotožnit s tím, co představoval Jan, tj. s „hlasem“ volajícím po očistěném a obnoveném Izraeli. Janovy ideály se později staly důležitou složkou Ježíšova učení. Když se Ježíš ztotožnil s těmi, kdo odpovíděli na Janovo volání k pokání, přešel do postavení, kdy se mohl stát jejich zástupcem. Jeho vlastní záhadné vysvětlení „neboť je tak třeba, abychom naplnili všechnu spravedlnost“ (Mt 3,15) může odrážet skutečnost, že chápal svou roli v souladu s údělem Hospodinova Služebníka, který svým utrpením za svůj lid měl „získat spravedlnost mnohým“ (Iz 53,11).

Ať už měl Ježíš jakýkoli záměr, jeho křest vedl k zcela jasnému odhalení jeho budoucí úlohy (Mk 1,10n). Tím, že na něho viditelně sestoupil Duch svatý, jej Hospodin označil za zaslíbeného vysvoboditele, jak o něm píše např. Iz 11,2; 42,1 a 61,1. Hlas z nebe

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

zněl podobně jako slova Ž 2,7 a Iz 42,1; Ž 2,7 zdraví Hospodína Pomazaného jako jeho Syna a v Iz 42,1 Bůh představuje Služebníka, kterého vybral, aby vysvobodil jeho lid. Takto je ve SZ mesiáské naději navzájem propojeno několik důležitých linií a vychází najevo Ježíšova klíčová role v Božím vykupitelském plánu.

3. Ježíšovo pokušení

„Pokušení“ (Mt 4,1–11; L 4,1–13), která vzápětí následovala, vlastně měla vyzkoušet, co to znamená být „Božím Synem“, za něhož Ježíše označil hlas z nebe při křtu. Hlavním tématem satanových svodů je otázka „Jsi-li Syn Boží...“. Zaměříme-li se na to, jak na ně Ježíš odpovídal, vidíme, že se nesoustředoval především na způsob, jak dokončí svůj úkol, ale na svůj vztah k Bohu. Výzva, aby proměnil kameny v chléb, měla zpochybnit péči a moudrost jeho Otce, když mu určil toto období půstu. Druhý satanův návrh, aby se vrhnul z vrcholku chrámu, měl přinutit Otce k tomu, aby poskytl důkaz, že Syna zachrání, takže by Ježíš přestal spoléhat na jeho ochranu pouze vírou. Třetí pokušení si kladlo za cíl narušit Synovu absolutní odanost Otci. Ježíšovy tři odpovědi čerpají z veršů v Dt 6–8 a ukazují na to, jak se měl izraelský národ poučit ze svých zkušeností na poušti. Ježíš nyní na sebe bere jako syn Boží zástupné roli národa, a tím, že uspěl tam, kde Izrael selhal, dokazuje, že jeho synovství je pravé.

Střet se satanem v závěru životního údobí, které strávil v ústraní na poušti obklopující údolí Jordánu, posloužil k upevnění Ježíšova chápání jeho jedinečného postavení jako Božího Syna, což mělo být klíčem k jeho službě. Nic nenaznačuje, že se zde jedná o jediné pokušení, jimž Ježíš kdy čelil (sr. Žd 4,15), nebo že tato byla typická. Představovala vrchol naprosto nutného období přípravy.

BIBLIOGRAFIE. G. H. P. Thompson, *JTS* n. s. 11, 1960, str. 1–12; J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies*, 1962, str. 53–60; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, str. 50nn.

4. Přesun do Galileje

Dostáváme se k Ježíšově vlastní veřejné službě, která začíná v Jordánském údolí, kde Ježíš křtil podobně jako Jan (J 3,22n; 4,1n). Mnohým se jevil jako druhý Křtitel a obě skupiny učedníků brzy začaly mezi sebou do jisté míry soupeřit, i když Jan tuto skutečnost odmítal podporovat (J 3,26–30). Tento způsob činnosti však záhy skončil, poněvadž si Ježíšovy rostoucí popularity všimly úřady, ale zejména proto, že Antipas nechal uvěznit Jana Křtitele. Podle zápisu v Evangelii byla důvodem tohoto uvěznění Janova kritika Antipova manželství, nicméně podle Josepha ho Antipas podezíral z vyvolávání politických nepokojů a toto obvinění mohlo snadno postihnout obdobnou Ježíšovu činnost. Za této situace se Ježíš stáhl do své rodné oblasti v Galileji a jeho služba nyní vypadala tak, že přicházel na různá místa, kde kázal a uzdravoval. O tom, že by ještě potom někoho křtil, žádné zprávy nemáme. (Ohledně zeměpisného určení jeho služby viz II, 2.)

V. Charakter Ježíšovy veřejné služby

1. Životní styl

Přestože Ježíš pocházel ze „střední vrstvy“ (viz výše III), zvolil si životní styl člověka bez jakéhokoli fi-

nančního zabezpečení. Spolu se svými učedníky žil z darů a pohostinnosti těch, kdo jeho službu podporovali (Mt 10,8–11; L 8,3; 10,38–42). Učil je ve všech hmotných potřebách spoléhat na Boha (Mt 6,24–34) a od jednoho muže, který toužil po věčném životě, požadoval, aby se vzdal všeho svého majetku (Mk 10,17–22). Peníze měli učedníci společně (J 12,6; 13,29), ale stačily pouze na uspokojení jejich základních potřeb. Ježíš nepovažoval chudobu za pohromu (L 6,20n,24n; Mk 10,23–31). Svobodný, bez stálého bydliště (L 9,58) a materiálních závazků mohl volně putovat po Palestině a kázat i uzdravovat.

V počátcích služby ho často zvali, aby jako hostující učitel hovořil v *synagóch (Mk 1,21,39; Mt 9,35; L 4,16–27), ale později se již o této jeho činnosti nehovořilo (snad protože jeho radikální učení nebylo přijatelné?) a místo toho vidíme, jak Ježíš učí zástupy pod širým nebem a stále více času věnuje vyučování svých nejbližších učedníků.

2. Učedníci

Ježíš si podobně jako ostatní židovští učitelé kolem sebe shromáždil skupinu *učedníků. Lidé ze „zástupů“ přicházeli a odcházeli, dychtivě Ježíšovi naslouchali, ale nemuseli Ježíše následovat. „Učedníci“ byli ti, kdo se rozhodli ve větší či menší míře sdílet jeho osud a doprovázeli ho na jeho cestách. Z nich si Ježíš vybral 12 (často nazývaných „apostolové“, ačkoli výraz „apostol“ se v NZ nevztahuje pouze na ně). Z Dvanácti se pak ještě v řadě významných příležitostí vyděluje trojice Ježíšových nejbližších přátel – Petr, Jakub a Jan.

Stát se učedníkem znamenalo bezvýhradně a úplně se odevzdat Ježíši. Užší kruh Ježíšových následovníků kromě toho přijal i jeho způsob života (přestože nemuseli natrvalo opustit svůj domov a rodinu, jak to ilustruje Petřův případ, Mk 1,29–31; 1 K 9,5) a byl ochoten snášet kvůli němu pronásledování a ústrky (Mt 10,16–39). Skutečnost, že přesto všechno Ježíš mohl druhé volat k následování a očekávat, že ho vezmou vážně, svědčí o jeho autoritě a přitažlivosti jeho osoby i učení.

Většina Ježíšových učedníků pocházela z Galileje. Je pravděpodobné, že z Dvanácti měli galilejský původ všichni kromě *Jidáše Iskariotského (pokud jeho jméno znamená „muž z Keriotu“). Líšili se však svou povahou i názory: od pesimisty *Tomáše až po extroverta *Petra a od výběřčích daní (a tudíž záměstnanců římské vlády) *Matouše až po *Šimona „Zelóta“. Ježíš během svého působení tuto nesourodou skupinu udržel pohromadě a učinil z ní základ světového křesťanství.

3. Sociální postoje

Představitelé židovského zřízení měli vůči Ježíši řadu výhrad. Vadilo jim, že kolem sebe shromáždil lidi nevalné pověsti – zejména „celníky a hříšníky“, vydeděnce z úctyhodné společnosti. Obzvláště je pohoršovalo, že s nimi dokonce i jedl. Ježíš však tyto své činy považoval za nezbytné pro svoji službu, určenou těm, kdo ji potřebovali, ať už se nacházeli na kterémkoli stupni společenského žebříčku (Mk 2,17; sr. L 15,1n a jejich pokračování). Přijímal ženy pochybných mravů, od nichž se ostatní distancovali, a hovořil s nimi (L 7,36–50; J 4,7nn). Oblíbil si dokonce i *Samařany, tradiční nepřátele Židů (J 4,39–42; L 17,11–19). Svým příběhem o milosrdném Samařanovi (L 10,29–37) odvážně zaútočil na tradiční židovská

tabu. V přímém styku s pohany se neocital často, ale pokud ano, pak jeho kontakty vyzněly kladně (Mt 8,5–13; 15,22–28). Na Ježíšově učení je jasné vidět, že pohany nepovažoval za nijak podřadnější, naopak, dával jim v Božím plánu rovnocenné místo vedle Židů (např. Mt 8,11n; L 4,25–27).

Tuto neochotu nechat se omezovat konvenčními společenskými hradbami lze pozorovat také na jeho vztazích s bohatými a chudými. Zdá se, že většina jeho nejbližších učedníků pocházela z téže společenské vrstvy jako on sám (zejména rybaři, kteří vlastnili čluny a zaměstnávali další pracovní síly, Mk 1,20). Jeho učení však našlo příznivou odezvu jak mezi chudými (např. Mt 11,5), tak mezi bohatými a vlivnými lidmi (např. Nikodém a Josef z Arimatie, J 19,38–42). Ježíše neuváděla do rozpaků ani majetnější společnost (L 7,36; 14,1nn). Bohatství ani chudoba jako takové na něho zjevně nepůsobily, daleko více mu šlo o postoj k majetku (Mk 12,41–44; L 12,13–21). Od svých následovníků vyžadoval, aby těmto umělým hradbám nevěnovali pozornost (L 14,7–14), a ostře odsuzoval bezcitnou lhostejnost ve vztahu k méně movitým (L 16,19nn).

V tom všem šlo Ježíši o skutečné potřeby – tělesné i duchovní – těch, s nimiž se setkával. Při uspokojování těchto potřeb mu málo záleželo na tom, zda tím neporušuje konvence a tabu.

BIBLIOGRAFIE. M. Hengel, *Property and Riches in the Early Church*, 1974; R. T. France, *EQ* 51, 1979, str. 3nn.

4. Rozhovory o Zákonu

Značnou část evangelijního vyprávění zaujímají diskuse s židovskými náboženskými představiteli, zejména se *zákoníky a *farizeji. Ježíš neměl formální zákonické vzdělání (J 7,15), ale způsob jeho vyučování a skupina jeho učedníků ho postavily do role *rabbiho – mistra (jak jej také někdy oslovovali). Obsah jeho učení ho však občas nutně ze zákonické ortodoxie vyřazoval a vyvolával odpor, který nakonec vedl k Ježíšově smrti.

Hlavním předmětem sporu byla otázka autority. O autoritě *Zákona samotného nebylo pochyb, problémem se stala spíše autorita k jeho výkladu. Zákonická *tradice vytvořila složité a neustále narůstající systém učení o přesném uplatňování Zákona i v těch nejdrobnějších oblastech každodenního života a ta byla považována za směřodatnou. Sporné otázky se řešily odvoláním se na předchozí učitele. Na rozdíl od nich Ježíš nevěnoval tradičním pravidlům, která SZ jasně neformuloval, velkou pozornost a necitlavo žádnou autoritu kromě sebe sama (a samozřejmě SZ). Všimněte si jeho výroku: „Slyšeli jste... já však vám pravím...“ (Mt 5,21n.27n.31n atd.).

Jako příklad může posloužit rozhovor v Mk 7,1–23, kde Ježíš farizeje a zákoníky výslovně obviňuje z obcházení SZ požadavků na základě člověkem vytvořených pravidel a problém kultického znesvěcení pomíjí jako věc relativně nedůležitou. Ke střetům docházelo také v otázce dodržování *sabaty (např. Mk 2,23–3,6; L 13,10–17), což v zákonické tradici představovalo jednu z oblastí, kde byl Zákon zpracován nejdůkladněji. Ježíš tuto změt nařízení rozuzlil, když poukázal na původní záměr soboty, a vyhlásil své vlastní právo určovat, co to znamená jí řádně dodržovat.

Ježíšův radikální přístup k Zákonu ilustruje sled šesti „antitezí“ v Kázání na hoře (Mt 5,21–48), kdy

od doslovného pravidla pronikal až k myšlence, kterou má daný skutek vyjadřovat, a dával přednost principům před nařizeními do takové míry, že nařízení jako by odsouval stranou (Mt 5,38n). Kvůli tomuto revolučnímu postoji k otázkám Zákona představoval Ježíš pro zákonický systém značné nebezpečí a vzhledem k oblíbenosti jeho názorů bylo nutné se ho zbavit. Konflikt se časem zostřoval a na obou stranách se začalo užívat velmi silných slov (Mk 3,22; Mt 23,1–36). Ježíš považoval za nezbytné odsoudit spíše zákonický postoj učitelů Zákona než jejich konkrétní tradice.

BIBLIOGRAFIE. R. J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, 1975.

5. Zázraky

Křesťanské i mimokřesťanské zdroje dokládají, že Ježíše znali jeho současníci jako činitele *zázraků. Velká většina těch, které byly zapsány, představuje případy zázračného uzdravení. Evangelia hovoří o uzdravení (často velkého počtu lidí) jako o normálním rysu Ježíšovy služby (Mk 1,32–34; 3,7–12; 6,55n; L 7,21n). Jeho uzdravující zázraky jsou často provázeny vymítáním démonů (ačkoli obojí od sebe obvykle bývá pečlivě odlišováno, např. Mk 1,32–34 a L 13,32; *POSEDLOST, DÉMONSKÁ). Když učedníci vyšli v jeho jméno, očekávalo se, že i oni budou uzdravovat a vymítat demony (Mk 6,13; Mt 10,8). Zázraky se staly nedílným doplňkem Ježíšových kázání jako aspekty totálního útoku na mocnosti zla v jejich fyzických i duchovních projevech.

Uzdravování a vymítání představovaly uznávanou součást činnosti zbožných mužů i v rámci judaismu 1. stol., ale o nikom z Ježíšových současníků není známo, že by mohl uzdravovat alespoň přibližně v takové míře jako on (*ZDRAVÍ, V). Okruh nemoci, které uzdravil, je velice široký – od ochrnutí přes slepotu a malomocenství až po uťaté ucho. Dochovalo se nám i písemné svědectví o třech případech navrácení života nedávno zemřelým. Na rozdíl od některých tehdejších exorcistů téměř nikdy nepoužíval rituálu a často mu stačilo pouze vyslovit příkaz (Mt 8,8n.16). Ježíšova prostá autorita nad fyzickým i duchovním zlem a jeho soucit s potřebnými působily nepřekonatelným dojmem. Jeho služba uzdravování nepramenila z touhy po uznání ani neměla nic dokazovat, byla jen přirozenou soucitnou reakcí na lidské potřeby, s nimiž se setkal.

Ježíšových zázraků jiného druhu nacházíme relativně málo, ale i u nich lze většinou pozorovat, že byly automatickou reakcí na nálehavé potřeby bez prosazování jeho vlastní osoby. Nasýtil hladové zástupy, poskytl potřebné víno, připravil úlovek po celonočním neúspěšném rybolovu a utiřil bouři na jezeře. To, že Ježíš vzniklé problémy vyřešil pomocí zázraku, nebylo ani tak záměrnou ukázkou jeho moci, jako spíš přirozeným výsledkem toho, kým byl. Pouze ve dvou případech, když krácel po vodě a když nechal náhle uschnout fíkovník, se zřejmě lidé měli především po učit o něm samém a o jeho poslání, namísto uspokojení nějaké konkrétní potřeby.

Zázraky tedy neslouží k *důkazu* Ježíšova božství, i když je naznačují. Jsou nezbytnou součástí jeho celkové služby osvobození a jeho vítězství nad zlem.

6. Politický postoj

Nakonec byl Ježíš odsouzen na základě obvinění z politického pobuřování (L 23,2); prohlašoval se za

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

„krále Židů“. Tento titul se v jeho výrocích nikde nevyskytuje, ale o cíli svého poslání Ježíš často hovořil jako o „království Božím“ (viz níže VII, 4) což si mohli zvláště v Galileji snadno vyložit nacionalisticky. Lidé, kteří ho zpočátku podporovali, byli pravděpodobně většinou vedeni nadějí, že se postaví do čela povstání proti Římu, což vyvrcholilo jejich neúspěšným pokusem přimět ho, aby přijal titul „král“ (J 6,14n). Zdá se, že po této epizodě se počet jeho stoupenců snížil a Ježíš často věnoval vnučování svých učedníků o pravé povaze svého poslání.

Někteří moderní autoři (zejména S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, 1967) se snažili ukázat, že Ježíš sledoval především politické cíle a že duchovní povahu jeho kralování zkonstruovala později Evangelia, která měla zastít jeho skutečné revoluční záměry. Ježíš sice jistě nebyl k politickým a sociálním problémům tak slepý, jak to předpokládali někteří pietistické křesťané, ale Brandonův názor znamená úplnou reinterpretaci Evangelii, a to na velice chatrných základech. Evangelijní Ježíš se ze všech sil snažil odstranit nejasnost a nepochopení ohledně svého poslání (Mk 8,27–38; 12,35–37; 14,61n); až do posledního týdne své služby se vyhýbal publicitě a veřejným vystoupením, v odpovědi na otázku o placení daní Římu odmítl podpořit nacionalistické stanovisko (Mk 12,13–17) a římský mistodržitel prohlásil, že pobuřováním vinen není (L 23,13–16). Ježíšův otevřený postoj k židovskému národu té doby, kdy si byl vědom blízkého se strestu za odmítnutí Božích posel, zkázy Jeruzaléma (L 11,47–51; 13,25–35 atd.), je s nacionalistickým citěním zcela neslučitelný. Okolnosti jeho služby jej nevyhnutelně uváděly do politického podezření, ale jasné důkazy potvrzují, že měl zcela jiné záměry, přestože někteří z jeho následovníků nepochybně očekávali, že přijme politickou úlohu. (*MESIAŠ, II, 1)

BIBLIOGRAFIE. M. Hengel, *Victory over Violence*, 1973; J. H. Yoder, *The Politics of Jesus*, 1972; A. Richardson, *The Political Christ*, 1973; M. Langley, „Jesus and Revolution“, *NIDNTT* 3, str. 967–981.

7. Ježíšova autorita

Evangelia nám říkají, že nejpůsobivější na Ježíšově službě byla jeho autorita. To platí jak o jeho učení, v němž potvrzoval, kým je (Mk 1,22), tak o jeho zářiacích (Mk 1,27; Mt 9,8). Právě Ježíšova osobní autorita učinila dojem na pohanského setníka (Mt 8,8n), způsobila, že jeho učedníci opustili své domovy a zaměstnání, aby ho mohli následovat, a zajistila mu jasnou převahu, když vstoupil do chrámového nádvoří a vyhnal odtud všechny, kdo tam obchodovali (Mk 11,15–17). Ježíš sice odmítal uvést otevřeně, odkud jeho autorita pochází (Mk 11,27–33), kontext však jasně naznačuje, že jejím zdrojem byl Bůh, což vyplývá i z Ježíšova vlastního tvrzení, že je Boží Syn. Svoji autoritu nad celým světem otevřeně vyhlásil po svém vzkříšení (Mt 28,18; sr. J 17,2).

VI. Závěr služby

1. Poslední týden v Jeruzalémě

Svoji poslední návštěvu Jeruzaléma uskutečnil Ježíš s jasným vědomím, že povede ke konečnému střetu s náboženskými představiteli, jenž vyvrcholí jeho smrtí (L 13,33; 18,31–33). Došlo k ní v době *Velikonoc, kdy se v Jeruzalémě shromáždilo mnoho poutníků a lidé uvažovali o otázkách smrti a vykoupení. Jednotlivé události mají mimořádný význam.

a) *Vjezd.* Ježíšův příjezd do Jeruzaléma byl záměrně dramatický. Místo aby se nenapádně ztratil v davu, který se valil do města, upozornil na sebe – jel na oslu a učedníci spolu s dalšími poutníky jej zdravili voláním *„Hosanna“ (Mk 11,1–10). Šlo zde o viditelnou narážku na Za 9,9n, prorocství o králi, který do Jeruzaléma vjede na oslu. Ježíšův čin měl očividně vést k prohlášení přichozího za Mesiáše a tak to také zástupy, v nichž bylo mnoho jeho dřívějších stoupenců z Galileje, chápaly. Zmíněné prorocství hovořilo o králi pokoje, ale mnozí si toto gesto vykládali pravděpodobně v bojovnějším, nacionalistickém smyslu.

b) *Vyčistění chrámu.* Stejně tak záměrně symbolický byl i jeden z prvních Ježíšových skutků po jeho příjezdu. Vyhnal z chrámových prostor všechny obchodníky s obětmi zvířaty a směnárny, jejichž činnost tam v době Velikonoc úředně povolily kněžské autority (Mk 11,15–18). Toto jednání vyjadřovalo jeho odmítavý vztah k tehdejšímu náboženským vědcům a jejich postoji k bohoslužbě, ale také nevyhnutelně připomínalo oddíl Mal 3,1–4 a Za 14,21, čímž znovu potvrzovalo jeho prohlášení, že je Mesiáš. (Navíc bychom si měli všimnout, že předmětem Ježíšova „násilí“ nebyla římská vláda, ale židovští představitelé, takže nešlo o výraz nacionalistické, protirímské bojovnosti.)

c) *Rožmly.* Tento týden byl charakteristický i pokračujícím dialogem s náboženskými představiteli. Z několika zaznamenaných rozhovorů se některé týkaly Ježíšovy autority (Mk 11,27–33), další jeho postoje k římským daním (Mk 12,13–17), otázky zmrtvýchvstání (Mk 12,18–27), největšího přikázání (Mk 12,28–34) a postavení Mesiáše jako „syna Davidova“ (Mk 12,35–37). Tyto debaty se odehrávaly na veřejnosti, protože Ježíš vyučoval v chrámových prostorách, a jejich cílem bylo přimět ho k vyslovení rouhavých nebo politicky závadných výroků, které by se potom mohly proti němu použít. Ježíš se inkriminujícím odpovídáním vyhýbal, nicméně se mu přitom dařilo sdělovat některé důležité body vlastního učení. Ve svém podobenství o najatých vinařích (Mk 12,1–12) a obzvláště v pokračující polemice se zákoníky a farizeji (zejména Mt 23) dokonce objasňoval, proč jej vůdci Izraele odmítají. Také podrobněji předpovídal nadcházející zkázu Jeruzaléma a chrámu (Mk 13).

d) *Poslední večeře.* I toto „jídlo na rozloučenou“ bylo připraveno předem (Mk 14,13–16) a s určitým záměrem. V jistém smyslu šlo o *velikonoční pokrm, ačkoli se zřejmě jednalo před oficiálními oslavami, s vědomím, že další večer by už bylo příliš pozdě. (O podrobnostech tohoto data viz *VEČEŘE PÁNĚ, I, 1). U stolu dal Ježíš svým nejbližším učedníkům několik posledních nezbytných pokynů, protože věděl, že od nich zanedlouho odejde, a také jim sdělil, že jeden z nich ho zradí (nicméně jméno zrádce zřejmě nikomu neřekl, snad kromě Jana, J 13,23–26). Podstatou tohoto stolování však bylo symbolické sdílení chleba a vína, které Ježíš podal na znamení, že jeho nadcházející smrt učedníkům přinese užitek (a kromě nich ještě „mnohým“). Tento symbolický akt (uskutečněný v kontextu velikonočních oslav vykoupení) představoval vůbec nejjasnější prohlášení, jaké kdy Ježíš o vykupitelském účelu své smrti poskytl, a zcela správně, jak to i sám nařídil, se mezi jeho následovníky stal středem bohoslužby. (O významu slov užívaných při této příležitosti viz dále *VEČEŘE PÁNĚ, I, 2.) Učedníci tak ztratili veškeré pochybnosti, které mohli mít o tom, že Ježíš zanedlouho musí podle vůle

svého Otce zemřít.

2. Soud a smrt

Ježíše zajali bez většího rozruchu v noci na svazích *Olivové hory. Jidášova činnost informátora úřadům umožnila najít ho mezi tisíci poutníků, kteří na těchto místech tábořili, a Ježíš sám odmítl zatčení uniknout nebo se bránit, protože po modlitbě v *Getsemane přijal, že to je Boží plán.

Tzv. *„soud s Ježíšem“ tvoří sled výslechů, jimiž Ježíš prošel ještě téže noci a během následujícího (pátečního) dopoledne. První, pravděpodobně zcela neoficiální výslech před sesazeným veleknězem *Annášem (J 18,12–23) nepřinesl žádný formální výsledek. Následovaly dva další před *Kaifášem a veleradou (*SANHEDRIN), jeden v noci (šlo zřejmě o narychlo svolané zasedání) a druhý brzy ráno, přičemž v noci to byl patrně předběžný výslech, zatímco u ranního se velerada sešla v plném počtu, potvrdila zjištění z prvního setkání a vynesla formální rozsudek, že Ježíš se provinil kacířstvím. Jaké kacířství měli přesně na mysli, není známo, ale rozhodující roli zde jistě hrálo přisvojení si titulu Mesiáš a Ježíšovy další nářky na Ž 110,1 a Da 7,13, jimiž předpovídal své budoucí ospravedlnění a moc (Mk 14,61n).

Kacířství si podle židovského zákona zaslouhovalo smrt. Trest smrti však v té době mohl vynášet pouze římský místodržitel (viz *SUD S JEŽÍŠEM), přičemž obvinění z kacířství římský zákon nepřipouštěl. Před *Pilátou byl tedy Ježíš předveden za pobuřování, neboť údajně užíval titulu „král Židů“.

Pilát se zdráhal Ježíše soudit, tím spíše usvědčit, což lze vysvětlit především jeho opovrhivým postojem vůči židovským poddaným a jejich náboženským zájmům (další podrobnosti viz *PILÁT). Když poznal, že předložené obvinění je vykonstruované a že v Ježíšově případě nejde o politického revolucionáře, váhal ještě více. Avšak jeho pokusy vyhnout se tomuto případu tím, že ho předložil Herodu Antipovi (L 23,6–12), že nabídl na základě tradiční velikonoční amnestie Ježíšovo osvobození (Mk 15,6–15), a že jej namísto trestu smrti nechal zbičovat (*BÍČ) (J 19,1–5) a jednoduše ho prohlásil nevinným (L 23,22, atd.), se tvář v tvář pečlivě naaranžovanému projevu všeobecného nepřátelství vůči Ježíšovi ukázaly jako neúspěšné. Rozhodujícím faktorem se stalo tvrzení židovských představitelů, že nelze opomíjet ohrožování římské vlády. Znamenalo to, že pokud Pilát Ježíše neodsoudí, půjdou to ohlásit jeho nadřízeným (J 19,12). Ježíš byl odsouzen k ukřižování.

Podrobnosti ohledně ukřižování jako způsobu poprav viz *KRŽ. Tímto způsobem usmrcovali provinivšího se otroka nebo vzbouřence proti císařské moci. Veřejně a dlouhé umírání mělo odstrašit ostatní potenciální buřiče.

Ježíšovo ukřižování si svým provedením od ostatních nikterak nelišilo. Nevidané však bylo chování oběti. Navzdory barbarské krutosti římského ubíjení a posměchu vojáků, nesení těžkého kříže a ukřižování samotnému vyjadřují Ježíšova slova, jak je máme zapísána, odpuštění a zájem o druhé a jsou také modlitbou k jeho Otcovi (*SEDM SLOV). Zcela výjimečně zapůsobilo jeho chování na římského setníka (Mk 15,39; sr. L 23,47) a dokonce i na jednoho z dalších dvou ukřižovaných (L 23,40–42).

Neobvyklá byla také rychlost a náhlost jeho smrti. Ukřižování jen zřídka umírali ještě týž den, obvykle až po dlouhém bezvědomí. Ježíš zemřel rychle a

šlo zjevně o záměrný, vůli řízený čin (L 23,46; sr. J 19,30). Jeho poslední zvolání „Dokonáno jest“ (J 19,30) ukazuje, že se nestal obětí okolností, ale že v události klíčového významu jednal se zcela určitým záměrem.

Další zvláštností byl Ježíšův pohřeb (těla ukřižovaných se běžně nepohřbívala). Naznačuje, že neztratili podporu, kterou měl ve vlivných kruzích. Hrob *Josefa z Arimatie, vytesaný ve skále, byl pravděpodobně jeden z mnoha v této oblasti (*POHŘEB A SMUTEK).

BIBLIOGRAFIE. J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1960; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT*, 1963; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus*, 1970; D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, 1971.

3. Vzkříšení a nanebevstoupení

To, že Ježíšův hrob v neděli ráno po jeho ukřižování zel prázdnotou, uvádějí různým způsobem všechna čtyři Evangelia a na základě historických faktů o tom nelze vážně pochybovat. Teorie, které při vysvětlení této skutečnosti neberou v úvahu doslovně *vzkříšení jeho těla, jsou zcela spekulativní a lze proti nim vznést hmatatelnější námitky než proti skutečnosti, kterou se snaží zpochybnit.

Evangelia a apoštol Pavel (v 1 K 15) také společně dokládají zřejmě jedenáct odlišných setkání se vzkříšeným Ježíšem z doby bezprostředně po zmiňovaném nedělním ránu. Vzhledem k jejich různorodému a většinou zcela neočekávanému charakteru a také proto, že se zde hovoří o různých skupinách (od jednotlivců až po zástup čítající přes 500 lidí), je nemůžeme odmítnout jako halucinace. Potíže, které nám působí jejich seřazení tak, aby do sebe zapadaly (podobně jako je tomu se zprávami o nalezení prázdného hrobu), jen ještě více snižují pravděpodobnost toho, že zde šlo o záměrnou tajnou dohodu v rámci plánovaného podvodu.

Z těchto důvodů křesťané dospěli k názoru, že Ježíš vstal z hrobu tělesně, v těle sice neomezovaném časem a prostorem (mohl procházet zavřenými dveřmi a náhle se zjevoval i mizet), ale skutečně hmotným, schopným lámat chléb a jíst, které bylo možno si splést se zahradníkem nebo spolucestujícím.

Tímto způsobem se Ježíš svým učedníkům zjevoval několik týdnů, ale pouze občas, takže s nimi nežil ani necestoval. Když je tak přesvědčil o svém vítězství nad smrtí a ujistil, že se mohou spolehat na jeho přítomnost a pomoc, i když od nich bude fyzicky vzdálen, opustil je způsobem, který jasně ukazoval, že jeho další tělesná přítomnost již není nutná (Sk 1,9–11; *NANEBEVSTOUPENÍ). Bylo to proto, aby mohli v budoucnu pokračovat ve službě, kterou započal a v níž bude duchovně vždy s nimi (Mt 28,13–20).

BIBLIOGRAFIE. E. M. B. Green, *Man Alive!*, 1967; E. L. Bode, *The First Easter Morning*, 1970; J. N. D. Anderson, *A Lawyer among the Theologians*, 1973, k. 3–4.

VII. Ježíšovo učení

Vytvořit systematický přehled Ježíšova učení není snadné. Ježíš je totiž nepředložil jako uspořádané pojednání, ale sděloval je při velice různorodých životních situacích a setkáních. Do stati slovníkového charakteru můžeme vybrat jen určitá klíčová témata a důrazy jeho učení a soustředit se na to, co bylo v prostředí judaismu 1. stol. nejnapadnější a nejméně očekávané.

JEŽÍŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

1. Způsoby vyučování

Z formálního hlediska mělo Ježíšovo vyučování mnoho společného s metodami, jichž tradičně užívali židovští učitelé. Jeho argumenty na základě textů Písma, jeho etické výzvy, pravidla chování, podobenství i eschatologické předpovědi mají z hlediska vyučovací metod obdobu i v rabínském či sektářském judaismu té doby. Totéž platí i o rytmické a někdy i básnické podobě, v níž podává většinu svého učení a která měla lidem napomoci učit se mu z paměti. Jedinčnost Ježíšova učení spočívá v jeho tónu a obsahu. Přestože např. *podobenství představovalo známou a přijímanou formu vyučování, v židovské literatuře nenajdeme nic, co by se vyrovnalo živosti, různorodosti i pouhému množství Ježíšových podobenství, tím méně pak jejich věroučným a etickým důrazům.

Ježíšovo vyučování se vyznačuje tím, že neznělo jako přednášky v akademickém prostředí. Rodilo se z osobních setkání, otázek, z rozmluv s náboženskými představiteli (které obvykle začínali oni), z potřeby poučit učedníky ohledně svého blížícího se utrpení a smrti a jejich budoucí úlohy pokračovatelů v jeho službě. Ježíš sice zástupům „přednášel“, často dlouhou dobu (např. Mk 6,34n), ale pečlivě vystavěné proslovy, jaké nacházíme v Evangelii (např. *KAZÁNÍ NA HOŘE a pojednání v *JANOVĚ EVANGELIU), nesou známky spíše pozdějšího sestavování Ježíšových výroků než doslovného přepisu skutečných proslovů.

Obzvláště typické jsou pro Ježíšovo vyučování epigramy, překvapivá vyjádření s častými nadsázkami a paradoxy, která mají pomoci pochopit jejich smysl (např. Mk 10,25; 12,17; L 9,24.58.60.62). Ježíš hojně používal barvitě ilustrace, někdy zase názorné pomůcky nebo hraná podobenství (např. Mt 18,2; J 13,1–15). Ježíšovo vyučování nikdy nebylo nudné, a lze si ho proto zapamatovat daleko lépe než formálnější či stylizovanější výuku. Především však nebylo pouze teoretické, ale přímo souviselo se životem.

2. Užívání Starého zákona

Ježíš své učení důsledně stavěl na SZ. Jeho slova zaznamenaná v Evangelii obsahují více než 40 doslovných citací, kolem 60 jasných slovních narážek a dalších odkazů na SZ texty a přes 100 dalších zmínek, kde je obtížné říci, zda jde o konkrétní narázku, nebo zda se Ježíš pouze vyjádřil v duchu SZ, poněvadž měl mysl plnou SZ slov a myšlenek.

Užíval SZ v každé oblasti svého učení. Hovořil o jeho právních a etických požadavcích, které mu zároveň sloužily jako základ pro jeho vlastní morální nauku (např. Mt 5,17–48; Mk 10,2–9; 12,28–31). Především však Ježíš aplikuje SZ při vyučování o podstatě sebe sama a svého poslání, a to různými způsoby.

Někdy prostě cituje jasné SZ předpovědi a prohlašuje, že se v něm naplnily. Mnohé z nich jsou proctví o přicházejícím *Mesiášovi, které u křesťanů nevyvolávají žádné překvapení (podrobnosti viz níže 7). Avšak mnohé z textů, na něž v této souvislosti poukazuje, se nezmiňují o Mesiášovi, nýbrž jen o Bohu samotném, který přijde soudit a přinese spasení (např. Mt 11,5 – Iz 35,5n; L 19,10 – Ez 34,16.22; L 22,20 – Jr 31,31); i ty Ježíš chápe jako naplnění v jeho příchodu. Ještě pozoruhodnější je, že za vzory, které jsou „naplněny“ v Ježíšově poslání, slouží také texty, které vůbec nejsou prorocké, nýbrž jen hovoří o historických osobách, událostech atd. (např. Mt 12,40–42 po-

ukazuje na Jonáše a Šalomouna; Mt 4,4.7.10 odkazuje na zkušenost Izraele na poušti v Dt 8,3; 6,16.13; Mk 12,10n cituje Ž 118,22n). Tato poslední metoda uplatňování SZ se plněji rozvinula ve zbytku NZ (zejména v Žd) a je obecně známa jako „typologie“. Četné příležitostné narážky na SZ v celém Ježíšově učení ukazují, že svou službu chápal jako „naplnění“ nejen výslovných SZ předpovědí, ale celého charakteru Božích působení v dějinách Izraele, které SZ postihuje.

BIBLIOGRAFIE. R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971; J. W. Wenham, *Christ and the Bible*, 1973.

3. Doba naplnění

První Ježíšova zaznamenaná slova z jeho služby v Galileji přesně a výstižně vyjadřují základní předpoklad celého jeho učení: „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží“ (Mk 1,15). V Lukášově evangeliu stojí v centru prvního Ježíšova veřejného vystoupení výrok: „Dnes se naplnilo toto Písmo (Iz 61,1n), které jste právě slyšeli“ (L 4,21). Motiv přítomného naplnění představuje v celé jeho službě ústřední téma. Šlo o příchod Mesiáše, o příchod dne Hospodínova, který Židé tak dlouho očekávali, o naplnění všech SZ nadějí (viz výše 2). Ježíš sice titulu „Mesiáš“ nikdy otevřeně nepoužil (viz níže 7 a *MESIÁŠ, II, 1), ale nikdy nepopíral, že právě to je jeho role, a když se ho Jan Křtitel zeptal přímo, odpověď vyzněla jednoznačně kladně (Mt 11,2–6 – Iz 35,5n; 61,1).

Ježíšův příchod (podle jeho vlastního učení) tedy otevírá novou éru. Mnoho set let očekávání v této chvíli dochází svého naplnění. Typologie, kterou Ježíš užíval (viz výše 2), nepředkládá jeho službu jako pouhé opakování dřívějších vzorů Božího působení, ale jako jejich *vyvrcholení*. Nyní jde o konečný a nezvratný Boží čin, jenž přináší zaslibené dny spasení (a soudu). Právě v Ježíši samotném, v jeho učení a zejména v jeho spásu nesoucím utrpení, smrti a ospravedlnění se od této chvíle soustřeďuje Boží jednání s lidmi.

Poznání tohoto důrazu je nezbytně nutné pro pochopení významu Ježíšova učení. Ježíš nejen znovu potvrzuje to, co již bylo ve SZ skutečností, ale také to, na co SZ ukazovalo do budoucna a v čem se také měla naplnit jeho úloha. Od tohoto okamžiku je možné SZ skutečně pochopit jen *christologicky*.

Ježíš tedy v žádném případě nevyzývá k hledání naplnění proctví ve světových událostech, které nesouvisí s jeho službou. Středem očekávaného naplnění je on sám a došlo k němu již při jeho příchodu.

Tento důraz shrnul Ježíš při poslední večeři, kdy vyhlásil „novou *smlouvu“ (L 22,20; 1 K 11,25). Smlouva uzavřená s Izraelem na Sinaji (Ex 24 atd.) je nyní nahrazena novou smlouvou, jak to předpověděl Jeremjáš (Jr 31,31–34), stvrzenou obětí krve Ježíše Krista. Nový věk spásy začal.

4. Boží království

Myšlenka nynějšího naplnění a nového věku je obzvláště zřetelná v Ježíšově učení o Božím *království. Tohoto výrazu Ježíš užíval v celé řadě různých souvislostí, takže jeho základní význam vyžaduje pečlivou definici. Představuje Boží *svrchovanost*, situaci, kdy Bůh bude vládnout a všechno řídit. On je sice v moci v jistém smyslu již nyní, ale určitou roli zde hraje i skutečnost, že člověk jeho autoritu odmítá a bouří se. „Příchod království“ proto označuje praktické uvedení Boží vlády do lidských záležitostí a prá-

vě tuto skutečnost Ježíš vyhlášoval, když začal svoji službu (Mk 1,15). Poselství, že jeho příchod již zahájil Boží vládu, potvrzují i další Ježíšovy výroky (např. Mt 12,28; L 17,20n). Mohl proto již mluvit o lidech „vcházejících“ do království či „přijímajících“ ho (Mk 10,15,23–25; L 12,31; 16,16) a ujišťovat své učedníky, že „... vaše je království Boží“ (L 6,20; sr. Mt 5,3,10).

Zároveň je zde důležité, že v určitém smyslu patří toto království až do budoucnosti, kdy „přijde s mocí“ (Mk 9,1; sr. Mt 6,10; L 19,11; 22,18). Přijetí Boží svrchovanosti, které Ježíšova služba umožnila všem lidem a k němuž již nyní došlo ve zkušenostech těch, kdo ho následovali (v tomto smyslu je už království přítomné), se jednoho dne stane univerzální skutečností a všichni lidé ze všech zemí uznají Boží vládu.

Budoucí naplnění představuje absolutní horizont Ježíšova zvěstování království, ale zároveň také definitivní ukončení procesu, který začal již při jeho pozemské službě. Nová éra, kterou Ježíš odstartoval, je epochou Boží vlády. Tato vláda se postupně uskutečňuje tím, že jednotlivci reagují na Ježíšovo poselství. „Již“ a „ještě ne“ se spojují ve velkém panoramatu dějin, jehož vyvrcholení teprve uvidíme. V jeho středu však stojí sám Ježíš, protože právě reakcí na jeho učení a skrze víru v jeho spasitelné dílo může být člověk obnoven k pravému vztahu s Bohem, a tak „vejít do Božího království“.

BIBLIOGRAFIE. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 1966 (rev. vyd., *The Presence of the Future*, 1973).

5. Bůh Otec

Vstoupit do Božího království tedy v podstatě znamená přijmout Boží vládu. Díky tomu také vzniká nový vztah k Bohu. Ježíš proto učil své následovníky, kteří skrze jeho službu vešli do Božího království, považovat Boha za svého Otce. Tento velice osobní obraz učedníkovy vztahu k Bohu se v Evangelích vykytuje velmi často a je jedním z nejvýraznějších rysů Ježíšova učení. Ježíš vedl své následovníky k tomu, aby Boha oslovovali „Otče náš, jenž jsi v nebesích“ (Mt 6,9; *MODLTBA PÁNĚ) a spoléhali na jeho otcovskou péči a zabezpečení ve všech praktických oblastech včetně jídla i oblékání, protože „váš nebeský Otec přece ví, že to všechno potřebujete“ (Mt 6,25–34). Mohou se spolehnout, že je jejich Otec bude chránit (Mt 10,28–31) a poskytne jim všechny dobré věci (Mt 7,7–11). Jako synové Otce se musí snažit být dokonalí, jako je dokonalý on (Mt 5,43–48).

Ježíšovo učení o Božím otcovství tudíž není obecným výrokiem o Boží blahovůli k jeho stvoření, nýbrž vyjádřením konkrétního vztahu lásky a důvěry, který mohou prožívat pouze ti, kdo vstoupili do království. Stojí v naprostém protikladu vůči bezbřehému univerzalizmu i formální religiozitě. Jde o výlučný a důvěrný vztah.

Ježíšovo učení o Bohu jako Otci jeho učedníků bylo něčím zcela novým, avšak za daleko pozoruhodnější se považovalo jeho tvrzení, že on sám je v ještě výlučnějším smyslu Božím Synem. Běžně oslovoval Boha slovy „Otče“ nebo „můj Otče“, což představovalo důvěrnost v judaismu do té doby nevídanou. (Viz J. Jeremias, „Abba“ in *The Prayers of Jesus*, 1967, str. 11–65.) V Janově evangeliu se převážná většina zmínek o Bohu jako Otci (obsahuje jich více než 100) vyjadřuje o Bohu konkrétně jako o Otci *Ježíše*. Výjimečnost tohoto vztahu vyplývá ze skutečnosti, že Ježíš ani o svých učednících nikdy nefekl, že jsou syny

Božími *ve stejném smyslu* jako on. Když Boha označil slovy „náš Otec“, nikdy v to nezapočítával sebe. Tento vztah shrnuje Mt 11,27 takto: „Všechno je mi dáno od mého Otce; a nikdo nezná Syna než Otec, ani Otec nezná nikdo než Syn – a ten, komu by to Syn chtěl zjevit.“

Existují tedy dva různé způsoby, jak mít Boha za svého Otce. První se zakládá na neodmyslitelné jednotě mezi Otcem a Synem, Bohem a Ježíšem, druhý spočívá ve výsadě, že učedník prostřednictvím Ježíše poznává Boha jako svého nebeského Otce a uvědomuje si svou závislost na něm. O nějakém obecnějším *Božím otcovství, které by se vztahovalo na všechny lidi, se v Ježíšově učení nehovoří.

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, 1971, str. 56–58, 178–203.

6. Etika království

Ježíšův útok na zákonictví a jeho tendence stavět osobní potřebu nad konvenční pravidla (viz výše V, 3 a 4), se odráží v etice, kterou určil pro své učedníky. V žádném případě se však nejedná o zeslabení mravních požadavků – normou je zde dokonalost (Mt 5,48). Spravedlnost, kterou vyžaduje, přesahuje spravedlnost i těch nejsvědomitějších zákoníků (Mt 5,20). Její velikost však nespočívá v pouhém dalším rozmnožování pravidel chování (Ježíš se nikdy nepokoušel sestavit morální kodex pro všechny oblasti života), nýbrž v hlubším zkoumání vlastních motivů a postojů. I tady mají pravidla své místo (*KAZÁNÍ NA HOŘEJICH obsahuje celou řadu), ale Ježíšovy požadavky se zaměřují především na myšlenky, které k danému jednání vedou (např. Mt 5,21–28; Mk 7,14–23). V jeho učení je velice nápadné, jaký význam přisuzuje lásce (Mk 12,28–34; sr. L 6,27–35; Mt 7,12; J 13,34n; 15,12–17 atd.). Aby tento nárok neskouzl k pouhé sentimentalitě, uvádí Ježíš příběh o milosrdném Samařanovi, který má ukázat, jak se láska projevuje (L 10,25nn), a za měřítko skutečné velikosti prohlašuje nesobeckou službu (Mk 10,42–45).

Takováto praktická láska musí zákonitě ovlivňovat i společenské postoje a jednání. Soudě podle evangelijních zápisů, Ježíš nepřišel s žádným konkrétním návrhem na reformu společnosti ani se neangažoval v politické agitaci (viz výše V, 6). Avšak jeho život (viz výše V, 1 a 3) i učení mají tendenci narušit pohodlné přijímání společensko-ekonomického *statu quo*. Základ (ne-li přímo rámec) pro dosti radikální sociální etiku pokytuje zejména jeho doporučení chudoby (L 6,20–25; Mk 10,17–31; Mt 6,19–24) i výzvy k velkorysé štědrosti (L 6,34n; 12,33; 14,12–14; Mk 10,21). (Viz R. T. France, „God and Mammon: the practical relevance of the teaching of Jesus“, *EQ* 51, 1979, str. 3nn.)

Učednictví pak představuje vážný závazek a naprostou oddanost, což někdy může vyžadovat, aby se Ježíšův následovník zřekl nejen hmotných statků, ale i vlastní pověsti a vztahů (Mk 10,28–31; Mt 10,34–39). Není určeno pro diletanty (L 9,62). Nárokuje si úplnou změnu směru, kdy člověk začne svůj život a myšlení podřizovat Božím, nikoli lidským měřítkům (Mt 6,33, a celkové vyznění Mt 6) a kdy jeho rozhodujícím motivem není snaha získat odměnu od lidí či od Boha, nýbrž vděčnost za Boží odpuštějící milost (Mt 18,23–35; L 7,36–47).

Právě tato změna orientace je pro Ježíšovu etiku určující, spíše než nějaká konkrétní pravidla. Její radikálnost vynikne zvláště ve srovnání se zákonictvím,

JEŽIŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ

případně humánností, jimiž se vyznačovaly nejlepší náboženské systémy jeho doby.

7. Ježíšova poslání

Již víme, že si Ježíš uvědomoval svou ústřední roli v přivádění lidí do Božího království. Právě prostřednictvím jeho služby se měly naplnit SZ naděje. Jinými slovy, Ježíš byl *Mesiáš.

Toto označení si však přisvojil pouze jednou, a to mimo židovské území (J 4,25n). Když ho jako Mesiáše („Krista“) nazývali jiní, neodporoval jim, ale titulu samotnému se zjevně snažil vyhnout a nahrazoval ho svým běžným pojmenováním „Syn člověka“ (Mk 8,29–33; 14,61n; *MESIÁŠ, II, 1). Všeobecně rozšířená židovská mesiášská naděje se opíjala s politickým a nacionalistickým chápáním příchodu dne osvobození, ale Ježíš žádné takové politické záměry neměl (viz výše V, 6). On sám chápal své poslání Mesiáše tak, že by ho tradiční judaismus pod tímto označením nepoznal, a proto byl tento titul sám o sobě na překážku.

Ačkoli se Ježíš vyhýbal *titulu* Mesiáš (a zároveň i politicky stále více zatíženému označení „Syn Davidův“, jímž ho nazývali druzí, zatímco on sám ho o sobě nikdy nepoužil), přesto konkrétně ukázal, jak se některé ze SZ předpovědí naplnily právě díky jeho službě. V Ježíšově učení vynikají zhruba čtyři obrazy a jejich výběr je v mnohém poučný. Byl Davidovým páнем, jak jej vykresluje Ž 110,1 (Mk 12,35–37; 14,62), ponížným a odmítaným pastýřem/králem, který se několikrát objevuje v Ž 9–13 (Mt 21,1–11; 24,30; 26,31), trpícím Hospodinovým Služebníkem v Iz 53 (Mk 10,45; 14,24; L 22,37; *SLUŽEBNÍK PANE, II, 1) a zároveň Hospodinovým Pomazaným v Iz 61,1 (L 4,18nn; Mt 11,4n) a nakonec ospravedlněným a korunovaným „Synem člověka“ z Da 7,13n (Mk 8,38; 13,26; 14,62; Mt 19,28; 25,31; 28,18). Silný důraz je tedy kladen (s výjimkou Da 7,13n, o čemž viz níže 9) na úlohu utrpení, odmítnutí a smrti a na ponížné, nikoli vládnoucí postavení. I rozprava o Ž 110,1 v Mk 12,35–37 si klade za cíl oddělit Ježíše od titulu „Syn Davidův“ s jeho politickými důsledky. Dominantní postavou SZ mesianismu, král podobný Davidovi, se jinde v Ježíšově výrocích nevyskytuje a nahrazuje ji obraz utrpení a ponížnění.

Pravidelně právě z tohoto důvodu o sobě Ježíš obvykle hovořil jako o „Synu člověka“. Jiná označení měla již jasně definovaný a obvykle nacionalistický obsah, zatímco titul „Syn člověka“ se v hlavním proudu judaismu jako *titul* pro Mesiáše běžně nevyskytoval (i když text Da 7,13n byl většinou považován za proorocí o Mesiáši, aniž by se tohoto titulu jako takového užívalo) a tento poněkud záhadný výraz Ježíši umožnil definovat své vlastní pojetí role Mesiáše. (Viz dále *MESIÁŠ, II, 1; *JEŽIŠ KRISTUS, JEHO TITULY.)

Ježíš se ve svém učení neustále vracel k tématu nutnosti svého utrpení a smrti (zejména Mk 8,31; 9,31; 10,33n; ale též Mk 9,12; 10,38,45; 12,6–8; 14,8,21–25; Mt 26,54; L 9,31; 12,50; 13,32n; 17,25; 22,37; J 10,11–15; 12,23–25 atd.) a často zdůrazňoval, že tomu tak *musí* být, protože je to psáno.

Účel tohoto utrpení a smrti velice zřetelně vyjadřují některé odkazy na Iz 53, kde se o Služebníkovi říká, že bude trpět za hříchy svého lidu, zemře místo něho a tímto způsobem „získá... spravedlnost mnohým“. Ježíš tak dá „svůj život jako výkupné za mnohé“ (Mk 10,45) a jeho „krev, která zpečetuje smlouvu“, bude prolita „za mnohé na odpuštění hříchů“ (Mt 26,28).

Tímto jazykem se mluví o obětech. Ježíš měl svou smrtí přinést poslední obět, která umožní odpuštění hříchů a obnovení obecnosti mezi člověkem a Bohem, čímž skončí vzpoura člověka a přijde Boží království. Tato teologie vykoupení se v Ježíšově učení objevuje jen zřídka a v náznacích, ale její směr je zcela jasný a v Pavla a dalších NZ pisatelů se postupně dále rozvíjí. (*SMÍŘENÍ; *VYKUPENÍ)

BIBLIOGRAFIE. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 1937; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 1966; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, k. 4.

8. Boží lid

Často se objevuje názor, že Ježíš nezamýšlel založit církev. Budeme-li „cirkvi“ chápat formální, hierarchickou organizaci, nebývá než souhlasit. Avšak pojetí Ježíšova poslání, jak jsme je načrtli výše, nutně zahrnovalo i vytvoření nového společenství těch, kdo skrze jeho vykupitelskou obět vstoupili do Božího království. Toto společenství, jehož středem byla nejprve skupina nejbližších Ježíšových učedníků, ale do kterého se měli později začlenit všichni, kdo reagovali na jeho učení, bez ohledu na rasový či společenský původ, hraje v jeho učení významnou roli.

Slovo „církev“ (*ekklésia*) se v Evangelích objevuje pouze 2x. V Mt 18,17 označuje místní skupinu Ježíšových následovníků, kteří se shromáždili, aby vyřešili neshody mezi jejich členy, zatímco v Mt 16,18 předznamenává NZ pohled na univerzální církev jako Ježíšova trvalého zástupce na zemi. Tutéž představu jasně určeného společenství však vyjadřují i jiné výrazy, např. Boží „malé stáde“ (L 12,32; sr. Mk 14,27; J 10,16), jeho rodina (Mk 3,34n; 10,29n; Mt 10,25) a hosté na svatbě (Mk 2,19; Mt 8,11n; 22,1–14).

Doposud vystupoval jako Boží vyvolený lid izraelský národ. Ježíš učil, že nyní bude skutečný Boží lid širší a zároveň užší než Izrael, protože pohané najdou své místo na hostině, kam se naopak někteří Židé nedostanou (Mt 8,11n; sr. Mt 22,1–10). Jan Křtitel varoval, že být Židem ještě samo o sobě nezaručuje spasení (Mt 3,8–10), a Ježíš mu přitakával. Četnými metaforami a narážkami naznačuje, že pravý Izrael se nyní shromažďuje okolo něho (viz výše 3; také IV, 3) a tvoří ho ti, kdo odpovídají na jeho výzvu k pokání. Toto přesvědčení, symbolizované volbou základní skupiny dvanácti učedníků (viz zejména Mt 19,28) a vyjádřené uzavřením „nové smlouvy“ (L 22,20 atd.), vysvětluje, proč – ačkoli se Ježíš ve své vlastní službě záměrně omezil pouze na Izrael (Mt 10,5nn; 15,24) – mohl své učedníky po svém vzkříšení vyslat, aby mu další následovníky získávali ve všech národech (Mt 28,19; L 24,47; Sk 1,8). Ti pak tvoří Boží lid, shromážděný ze všech koutů země (Mk 13,27). (*IZRAEL BOŽÍ)

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958; G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation*, 1965; C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970, k. 5; R. T. France, *TynB* 26, 1975, str. 53–78.

9. Budoucnost

Ježíš vyhlížel budoucí „příchod království“ (viz výše 4). Nicméně soustavně nevyjádřil, jak a kdy ho přesně čekal, a proto je v této oblasti možná celá řada různých výkladů. Zdá se však, že jasně vyučoval o těchto etapách vyvrcholení dějin:

a) Ježíš několikrát předpověděl, že po svém utrpení obdrží moc a panství „Syna člověka“ z Da 7,13n (viz

výše 7). Není vždy zřejmé, kdy se toto ospravedlnění očekává, ale v Mt 28,18, po vzkříšení, prohlásil, že k němu již došlo. Mk 14,62 pravděpodobně také předpokládá nadcházející ospravedlnění, jehož svědky budou sami Ježíšovi soudci.

b) Jednou z událostí, kterou Ježíš opakovaně předpověděl, byla zkáza Jeruzaléma a chrámu (Mk 13,2 a následující rozmluva; L 21,20nn; sr. též Mt 23,37–39; L 23,28–31). Presentuje ji jako nevyhnutelný důsledek skutečnosti, že Židé odmítli konečnou Boží výzvu (L 13,34n; 19,41–44; sr. Mt 22,7); má se odehrát ještě za života tehdejšího pokolení (Mt 23,36; Mk 13,30). Je pravděpodobné, že některé Ježíšovy výroky o „příchodu Syna člověka“ (opět zde zaznívá Da 7,13n) se alespoň něžtíkyají spíše této události než jeho druhého příchodu, zejména proto, že se mají splnit ještě za života tehdejší generace (Mk 8,38–9,1; Mt 10,23; Mk 13,26.30). Tento akt soudu pak bude dalším projevem jeho ospravedlnění. Názory se různí na otázku, nakolik se Ježíšovo *kázání na Olivové hoře týká úvodní otázky ohledně zničení chrámu a do jaké míry se zabývá vzdálenější budoucností, ale je jisté, že v Ježíšově očekávání budoucích věcí zaujímá osud Jeruzaléma významné místo a že na něj pohlíží ve vztahu k jeho vlastní službě.

c) Da 7,13n se dále týká posledního soudu (Mt 25,31–34; sr. Mt 19,28). Nejúplněji líčí „den soudu“ Mt 25,31nn; Ježíš ho ve svém učení často zmiňoval. Týká se jednotlivců i společenství či národů (např. Mt 10,15.32n; 11,22–24; 12,36.41n). Také při tomto posledním soudu hraje Ježíš ústřední roli.

d) Ježíš předpovídal i svůj druhý příchod či *parúsia* (tento výraz se v Evangelích vyskytuje pouze v Mt 24,3.27.37.39), který se někdy nazývá „den Syna člověka“. Bude tak zřejmý a všude viditelný jako blesk (L 17,24), náhlý a zcela nečekaný (Mt 24,37–44; L 17,26–35), a proto by na něj člověk měl být neustále připraven (Mt 24,42–51; 25,1–13). Jeho datum nelze vypočítat. Dokonce sám Ježíš prohlásil, že neví, kdy k němu dojde (Mk 13,32).

Tyto čtyři aspekty Ježíšova učení o budoucnosti se navzájem prolínají, takže nelze vždy s jistotou určit, o který z nich právě jde. Obecně lze říci, že zatímco 1. představuje trvalý stav věcí od okamžiku vzkříšení, 2. se týká konkrétní budoucí události očekávané ještě za tehdejšího pokolení a 3. a 4. představují dvě stránky definitivního konce, kdy bude plně ustaveno království. Nicméně všechny se týkají Ježíšovy trvalé úlohy ospravedlněného a korunovaného „Syna člověka“. Neshody ve výkladu konkrétních pasáží by tento celkový charakter Ježíšova vidění příchodu Božího království nikdy neměly zamlžit. Takovéto chápání jeho učení nepřináší žádné důkazy ve prospěch předpokladu, že Ježíš očekával konec světa ve velmi blízké budoucnosti, a ujišťuje o tom, že výzva k neustálé připravenosti je pro nás dnes stejně závažná jako pro ty, kdo ji slyšeli první. (*ESCHATOLOGIE)

OBECNÁ BIBLIOGRAFIE. Kromě studií uvedených výše u jednotlivých oddílů si ceníme i dalších obecnějších prací o Ježíšově životě a učení. Starší díla uvádíme jen v případě, že představují mimořádný přínos.

A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 2 sv., 1883 a následná vyd. (hodnotně pro židovský kontext); J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, 1929 (židovská studie); T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*², 1935; V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus*, 1954; H. E. W. Turner, *Jesus, Master and Lord*², 1954; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 1960;

E. Stauffer, *Jesus and His Story*, 1960; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*², 1963; C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, 1967; D. Guthrie, *A Shorter Life of Christ*, 1970; C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970; J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1: *The Proclamation of Jesus*, 1971; E. Schweizer, *Jesus*, 1971; H. Conzelmann, *Jesus*, 1973 (překlad článku in *RGG*³); A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus*², 1973; E. Trocmé, *Jesus and His Contemporaries*, 1973; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973; F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, 1974; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, část I; G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, 1974; R. T. France, *The Man They Crucified: a Portrait of Jesus*, 1975. R.T.F.

JHO Překlad několika hebr. a ř. výrazů, které buď doslova označovaly dřevěný rám, spojující dvě zvířata (obvykle voly), nebo metaforicky vyjadřovaly podřízenost. Jednalo se o tato slova: *môf* (Na 1,13) a *môfâ* (Iz 58,6; Jr 27,2 atd.) = tyč; *'ôl* (Gn 27,40; Pl 1,14 atd.) = jho; *šemed* (1 S 11,7; Jb 1,3 atd.) = jho volů; *zeugos* (L 14,19) = pár; *zygos* (Mt 11,29; 1 Tm 6,1 atd.) = jho, rovnováha (*ZEMĚDĚLSTVÍ).

V 2 K 6,14 Pavel užívá slova *heterozygeō* = být zapražen s někým, kdo je jiný. J.D.D.

JIBLEÁM Kenaanské město na S hranici území Manasesovců, které sahalo až k (nikoli „do“) teritoriu Isachárovců (Joz 17,11; J. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, 1953, str. 38). Při osídlování oblasti si Izraelci kenaanské obyvatele podobnili, avšak nevyhnali je (Sd 1,27). Na místě bývalého Jibleámu je dnes Chirbet Bel'ame, asi 16 km JV od Megidda na cestě z Bét-šéanu (2 Kr 9,27). Jedná se pravděpodobně o lévijské město Bileám z 1 Pa 6,55. Jibleám se objevuje na eg. seznamech jako *Jbr'm*. K.A.K.

JIDÁŠ IŠKARIOTSKÝ

I. Jméno a původ

V synoptických seznamech Dvanácti apoštolů, které Ježíš povolal, „aby byli s ním“ (Mk 3,14), se Jidášovo jméno uvádí vždy jako poslední a obvykle také s určitou charakteristikou, jež na něho vrhá nepřiznivé světlo (např. „ten, který ho zradil“, Mk 3,19; Mt 10,4; L 6,16; sr. J 18,2.5). Ze SZ lze pro srovnání uvést případ Jaroabeáma I., o němž se vždy negativně dodává, že „svedl Izrael k hříchu“.

V synoptických textech a v J 12,4 se k Jidášovu jménu připojuje výraz „Iškariotský“, zatímco u ostatních janovských zmínek o něm se textová tradice značně různí. Objevuje se v nich např. se jménem Šimona, který byl údajně jeho otcem (J 6,71; 13,2.26), přičemž označení Iškariotský se zde dále vysvětluje přidáním *apo Karjotû* (v některých čteních 6,71; 12,4; 13,2.26; 14,22). Tato doplňková fakta, jež uvádí Jan, mohou potvrzovat odvození slova „Iškariotský“ z hebr. *'iš q'rijôt* = muž z Kerijót. Podle Jr 48,24.41 a Am 2,2 leží Kerijót v Moábu; dá se však lokalizovat i jinam, a to ztotožněním s Kerijót-chesronem (Joz 15,25), ležícím 19 km J od Chebrónu. Toto zeměpisné vysvětlení výrazu „Iškariotský“ se zdá přijatelnější.

JIDÁŠ IŠKARIOTSKÝ

ši než názor, podle něhož pochází z pojmu *sikarios*, vzniklého poaramejštinou výrazu *'isqarjā'ā* = vzbouřec (sr. Sk 21,38), jak to předpokládají Schulthess a O. Cullmann, *The State in the New Testament*, 1957, str. 15n. Naproti tomu však viz M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, str. 49.

II. Životní dráha

Ve skupině apoštolů zastával Jidáš funkci pokladníka (J 13,29), přičemž jiný janovský text jej označuje za zloděje (12,6) – zřejmě především proto, že „kradl“ z peněz, které mu byly svěřeny. O tomto významu slovesa překládaného slovem „bral“ jako doloženém na základě papýru viz A. Deissmann, *Bible Studies*, 1901, str. 257.

Zrada „jednoho z dvanácti“ (Mk 14,10, sr. 14,20; J 6,71; 12,4) vrhá na závěrečné scény evangelijního příběhu temný stín. Jidáš se kriticky vyjadřuje k jednání Marie, která Mistrovi drahocenným olejem pomazala nohy (J 12,3–5). Tato evangelistova zmínka chce zdůraznit Jidášovo lakomství, protože v ceně oleje nebyl schopen vidět krásný Mariin čin, jež si vysloužil pochvalu od samotného Ježíše (Mk 14,6), ale pouze prostředek k obohacení apoštolské pokladny, a tudíž i své vlastní kapsy. Navíc tento motiv ještě maskoval zdánlivě přijatelným konstatováním, že peníze se mohly rozdat chudým. S chamtivostí se zde tedy pojí i schopnost podvádět. Bezprostředně po tomto incidentu v Betánii odchází Jidáš k velekněžím, aby Pána zradil (Mt 26,14–16; Mk 14,10n; L 22,3–6). Marek zaznamenává pouze samotnou zradu a dodává, že kněží Jidášovi slíbili peníze.

Matouš upřesňuje množství, které mohlo představovat vyplacenou část dohodnuté sumy (s implicitní narážkou na Za 11,12 a možná též Ex 21,32; sr. Mt 27,9). Lukáš přikládá hluboký význam okamžiku, kdy, jak píše, do zrádce vstoupil satan a podnítl ho k jeho ohavnému hříchu (sr. J 13,2,27). Všichni synoptikové se shodují v tom, že se Jidáš rozhodl čekat na vhodnou příležitost, kdy bude moci svým nepřátelům vydat Ježíše, „až při tom nebude zástup“, tj. potají, lstí (o tomto výkladu L 22,6; Mk 14,1–3 viz J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*², 1966, str. 72).

Příležitost se naskytla toho večera, kdy se Ježíš v horní místnosti sešel s Dvanácti k poslednímu společnému jídlu (Mk 14,17n a paralelní texty). Tato skutečnost se dochovala v církevní eucharistické tradici, která se datuje od doby apoštola Pavla (1 K 11,23: „v tu noc, kdy byl zrazen“). Pán prorocky předvidá jednání zrádce, o jehož přítomnosti se u stolu ví. V Markově podání Jidáš není uveden jménem a zdá se, že ohledně zrádcovy totožnosti panoval určitý zmatek. Rozhovor v Mt 26,25, sestávající z otázky a odpovědi, bychom zřejmě měli chápat jako vyčleněný šepet. Jan nám z první ruky předává tradici o otázce milovaného učedníka a o tom, co Ježíš učinil s velikonocní skývou, přičemž se obojí mohlo odehrát v skrytosti. V každém případě to představuje poslední Kristovu výzvu adresovanou Jidášovi – a také zrádcovo definitivní odmítnutí. (Viz F. C. Fensham, „Judas' Hand in the Bowl and Qumran“, *RQ* 5, 1965, str. 259–261, o Jidášově odmítnutí Ježíše.) Potom se už Jidáš zmocňuje satan a zrádce vychází do noci (J 13,27–30).

Předem připravený plán Ježíšova zajetí se uskutečnil. Jidáš vyzradil tajemství – místo v Getsemane, kam později té noci odešli učedníci se svým Mistrem.

Tam také v době, kdy se Kristus modlil, přišel pod Jidášovým vedením oddíl vojáků (Mk 14,43). Poznávací znamení bylo posledním projevem cynismu: „Kterého políbím, ten to je.“ Tím své hanebné dílo dovršil.

Poslední chvíle svého života prožíval Jidáš velmi těžce. Písmo svědčí o jeho výčitkách svědomí, které vzbuzují náš soucit, avšak zaznamenal je pouze Matouš (27,3–10). K této zprávě o Jidášově bolesti, výčitkách a následně sebevraždě musíme připojit ještě poznámku ze Sk 1,18–19 a, aby důkazy byly úplné, také poněkud groteskní svědectví Papiovo, *Frag.* 3, dochované Apollinarem Laodikejským. Do tohoto posledně jmenovaného textu lze nahlédnout v edici *Ancient Christian Writers*, 6. Přeložil jej a poznámkami opatřil J. A. Kleist, 1957, str. 119. Papias vypráví, jak Jidášovo tělo oteklo (to je možný význam Sk 1,18, kde EP uvádí „vyhřezly“; viz Arndt, s. v. *přehled*) a jak Jidáš umírá na svém vlastním pozemku. Došlo k různým pokusům o harmonizaci těchto údajů (např. Augustin vytvořil teorii, že se provaz přetrhl a Jidáš zemřel na následky pádu způsobem popisovaným ve Sk 1,18, čímž údaje z Matoušova evangelia a ze Sk sjednocuje). Ještě hrozivější než strašlivé podrobnosti těchto zpráv je však jasný, tvrdý rozsudek Sk 1,25: „v této apoštolské službě, kterou Jidáš opouští a odešel tam, kam patří“. Apoštol se stal odpadlíkem a odešel vstříc osudu, který je takovýmto lidem určen.

III. Charakter

Předchozí zmínka vyvolává otázku, jakou měl Jidáš skutečnou povahu. Pokud „tam, kam patří“ představuje místo, které si sám vybral, jaké motivy ho k takovému strašnému konci dovedly? A jak můžeme tento pohled uvést do souladu s biblickými verši, které působí dojemem, že byl k roli zrádce předurčen, že si ho Ježíš zvolil s vědomím jeho budoucí zrady a že již od začátku znal neúprosný charakter „syna zavržení“ (J 17,12)? Psychologické studie nejsou přesvědčivé ani příliš přínosné. Jako motiv byla navrhována láska k penězům, žárlivost na ostatní apoštoly, strach z nevyhnutelného výsledku Mistrovny služby, který způsobil, že se stal korunním svědkem, aby se zachránil, entuziastické odhodlání přinutit Krista k tomu, aby se prohlásil za Mesiáše (známá rekonstrukce de Quinceyho), hořkost a pomstychtivost, jež v něm narostly, když ztroskotaly jeho světské naděje, a následná proměna zklamání v zášť a zášti v nenávisť. Při přemýšlení o Jidášově povaze a jednání je dobré vycházet z následujících tří zásad:

1. Neměli bychom zpochybňovat upřímnost Kristova povolání Jidáše. Ježíš ho na začátku viděl jako potenciálního následovníka a učedníka. Tento fakt vychází z Kristovu charakteru a je vidět na jeho opakovaných výzvách k Jidášovi.

2. To, že ho Pán znal již předem, neznamená předurčení, podle něž by se Jidáš nutně musel stát zrádcem.

3. Jidáš nikdy doopravdy nepatřil Kristu. Odpadl od apoštolství, ale ryzí vztah s Pánem Ježíšem vlastně vůbec (pokud můžeme soudit) neměl. Zůstal tedy „synem zavržení“, ztraceným, protože nikdy nebyl „spasen“. Pro Krista měl nejvyšší titul „Mistr“ (Mt 26,25), nikdy ne „Pán“. V Písmu ztělesňuje ofensivní varování těm, kdo jdou za Kristem, aniž by se mu plně odevzdali, těm, kdo pobývají v jeho přítomnosti, ale nemají jeho Ducha (sr. Ř 8,9b). Evangelijní příběh opouští jako „k záhubě odsouzený a zatracený muž“.

protože si tento úděl vybral a Bůh ho v této strašné volbě potvrdil.

BIBLIOGRAFIE. Obtíže spojené s různými podrobnostmi Jidášovy smrti jsou rozebrány v *BC*, 1.5, str. 22–30; sr. též Arndt, *loc. cit.* a s. v. „Judas“, 6; K. Lüthi, *Judas Iskariot*, 1953; D. Haug, *Judas Iskariot in den neutestamentlichen Berichten*, 1930; J. S. Stewart, *The Life and Teaching of Jesus Christ*, 1933, str. 166–170; P. Benoit, stať „La mort de Judas“ v *sebraných spiscích Exégèse et Théologie*, 1961; B. Gärtner, *Iskariot*, 1971. R.P.M.

JÍDLO

I. Mimobiblické prameny

Snad nejstarší zobrazení hostiny na světě se zachovalo na sádrovcovém pečetním válečku, nalezeném na návrší v Uru v Mezopotámii. Dnes se nachází v univerzitním muzeu ve Filadelfii a datuje se do doby královny Šub-ad (asi 2600 př. Kr.). Známořuje hodo-kvas, při němž královští hosté sedí na nízkých židličkách a obsluhují je služebníci v suknicích z ovčího rouna, kteří jim podávají poháry vína. Hudební doprovod opatřuje harfeník. Jiní sluhové pomocí vějířů ochlazují hosty v horkém mezopotámském vzduchu.

Podobné scény nám zachovali i babylónští umělci následujících období. Jednu z nejzajímavějších nacházíme na velkém basreliéfu z Asýrie. Král Aššurbanipal je na něm znázorněn, jak se svou ženou jí v zahradě královského paláce v Ninive. Monarcha spočívá na polštářích na jídelním lehátku a pozvedá ke rtům misku s vínem. Také jeho manželka pije z elegantní misky a sedí na malém křeslíku s nízkou deskou, sloužící k odpočinku nohou. I zde stojí sluhové s vějíři, aby pohotově ochlazovali stolovníky a zaháněli obtížný hmyz. Na podlaze vedle vinných a palmových kmenů leží několik hudebních nástrojů.

Nejstarší podrobné menu, jež máme k dispozici, pochází ze slavnosti, kterou uspořádal Aššurbanipal II. při otevření svého nového paláce v Nimrudu. Zúčastnilo se jí 69 574 osob a trvala 10 dní. Podrobnosti lze zjistit na pomníku postaveném r. 879 př. Kr. (viz *IBA*, obr. 43).

II. Biblické záznamy

1. Palácová jídla

Elegantní zmiňovaná výše je typickou pro mezopotámský starověk dalece převýšila jemnost a odborná příprava jídel starého Egypta. Malby na stěnách hrobů i jiných budov nám poskytují pozoruhodný obraz o nádhře např. takové oslavy, jakou byla palácová oslava faraonových narozenin v době Josefově (Gn 40,20). Při těchto příležitostech elegantně oděni a navoňeni hosté spočívali na lehátkách u nízkých stolů a konzumovali rozmanitou pečenou drůbež, zeleninu, pečené hovězí, širokou řadu paštík a mnoho sladkostí. Běžnými nápoji byly pivo vařené z ječmene a vino. Na obrázcích na stěnách hrobů lze vidět služebníky, kteří přinášejí velké nádoby s vínem a podávají hostům skleněné trubičky. Hodovníci je pak ponořovali do džbánů, pili až do opilsti a nakonec padli na podlahu poblíž svých lehátek.

Zvyky perských hostin v době kolem 5. stol. př. Kr. zachycuje kniha Ester, která reálně popisuje nejméně pět takových hostin v Šušanu. První měla skutečně „maratónskou délku“ – trvala 180 dní a král jí pořá-

dal k počtí perského a médkého krále (Est 1,3nn). Potom následovala sedmidenní hostina v královských zahradách, na níž byl pozván palácový personál. Hosté odpočívali na zlatem vykládaných lehátkách a před slunečním žářem je chránily plachty v perských královských barvách (modré, zelené a bílé). Dále se kniha Ester zmiňuje o hostině pro ženy z paláce (Est 1,9), o svatební hostině královny Ester (2,16–18), o hostině s vínem pro krále a Hamana (5,4; 7,1–8) a o slavnosti známé jako púrim (9,1–32).

Hebrejské palácové hostiny byly naopak až do doby Šalomouna prosté. Účastnilo se jich zpravidla mnoho hostů, dokonce už v Saulových časech. Odmítnout pozvání k jídlu s králem vzbuzovalo panovníkovu nelibost (1 Sa 20,6). David prokázal svou velkomyšlnost, když chtěl, aby u jeho stolu jidal Jónatanův chromý syn Mefibošet (2 S 9,7). Šalomoun napodoboval monarchy okolních národů v propřacovanosti a nádhře svých slavností. Je možné, že si v létě nechal přinášet jídlo do některé ze svých zahrad, jak se o tom zmiňuje Píseň písní. Na královském dvoře v Samaři vydržovala královna Jezabel 400 Ašéřiných proroků a 450 proroků Baaľových (1 Kr 18,19). Chudoba poexilního Judska ostře kontrastovala se stravou, kterou podával Nehemjáš jako správce. Podporoval 150 Židů, mimoto měl další hosty a potravu na jeden den tvořilo 6 ovcí, 1 vůl, mnoho drůbeže, ovoce a vína (Neh 5,17–19).

2. Potrava pracujících

Pracující třídy se v biblických časech nacházely na prosto odlišné situaci. Den začínal časně ráno, lidé nespívali, ale nosili si za opaskem nebo v nějakém zásobníku malé bochničky, kozí sýr, fiky nebo olivy a jedli je po cestě do práce. Egypťané zřejmě mívali hlavní denní pokrm v poledne (Gn 43,16), ale hebrejští dělníci se obvykle v poledne spokojovali s lehkým jídlem a chvíli odpočinku (Rt 2,14). Půst znamenal vynechání tohoto pokrmu (Sd 20,26; 1 S 14,24). Večeře, nejdůležitější jídlo dne, mělo své místo po dokončení díla (Rt 3,7). Když byla potrava připravena, jedla celá rodina pohromadě společně se všemi přítomnými hosty. Při slavnostních příležitostech bývalo zvykem provozovat i nějakou kratochvíli, např. hádanky (Sd 14,12), hudbu (Iz 5,12) a tanec (Mt 14,6; L 15,25). V době praotců sedávali účastníci jídla ve skupině na zemi (Gn 18,8; 37,25), ale v pozdější době se stalo zvykem sedět u stolu (1 Kr 13,20; Ž 23,5; Ez 23,41) podle egyptské módy, snad v pololeže (Est 7,8).

3. Pořádek v sezení

V době NŽ se často podávalo jídlo na patře nad podlažím, normálně obsazeném zvířaty (sr. Mk 7,28). Lidé vždycky jedli na lehátkách, uspořádaných do podkovy kolem nízkého stolu, většinou po třech, ale v případě potřeby se jich vešlo až pět. Stolující zaujímal zhruba tuto polohu: levým loktem se opírali o polštář, pravá paže zůstala podle tehdejší řecko-fímské módy volná a každý spočíval hlavou blízko hrudi toho, kdo ležel bezprostředně za ním. Odpočíval tak „na prsou“ souseda (J 13,23 sr. L 16,22) a tato tělesná blízkost dávala dobrou příležitost k výměně důvěrných sdělení. Místo pro nejváženější osobu neboli „nejvyšší lehátko“ se nacházelo nejbližší vpravo od vchodu, kudy vstupovali do místnosti služebníci, aby dotyčnému jako prvním posloužili jídlem. Naopak „nejnižší místo“ se nacházelo po levici služebníků, přímo naproti „nejvyššímu lehátku“. O třech hos-

tech na každém lehátku se mluvilo jako o nejvyšších, středních a nejnižších; jednalo se o určení vyplývající ze skutečnosti, že host spočívající na prsou druhého se vždycky jevil jako nižší. Nejdávnější místo (Mt 23,6) bylo tedy „nejvyšší místo na nejvyšším“ lehátku. Při označení „vysoký“ a „nízký“ se nebralo v úva- hu fyzické vyvýšení.

4. Samotné jídlo

Všeobecně představoval hlavní denní pokrm uvolněnou, radostnou událost. Než si hosté vybrali jídlo, vždycky si umývali ruce, protože se běžně bralo ze společné misky. Byla to velká hliněná nádoba naplněná masem a zeleninou, umístěná na stole uprostřed lehátek. Ve SZ nacházíme jen jednu zprávu o požehnutí, které zaznělo předtím, než se lidé dali do jídla (1 S 9,13), ale NZ připomíná několikrát, že křesťané při této příležitosti vyslovovali díky (Mt 15,36; L 9,16; J 6,11).

Obvykle si tedy každý host namáčel sousto ve společné misce (Mt 26, 23), avšak existovaly také případy, kdy se podávaly oddělené porce (Gn 43,34; Rt 2,14; 1 S 1,4n). Jelikož tehdy ještě neznali nože a vidličky, braly se malé kousky chleba mezi palec a dva prsty pravice, aby nasály šřávu z misky (J 13,26). Také se podle módy užívaly lžíce k nabrání kousků masa. To se pak dávalo do úst ve formě obloženého chleba. Když si host nabral takovým způsobem zvlášť žádoucí sousto, považovalo se za projev velké zdvořilosti, předal-li je druhému (J 13,26). Po ukončení jídla bylo zvykem znovu poděkovat a tím vyhovět příkazu Dt 8,10. Nato si hosté podruhé umyli ruce.

Z případů Rút mezi ženci (Rt 2,14), Elkány a jeho dvou manželek (1 S 1,4n) nebo synů a dcer Jóbových (Jb 1,4) by se zdálo, že ženy obvykle jedly spolu s muži. Nicméně je pravděpodobné, že ženy v každé domácnosti měly za úkol přípravu jídla a obsluhu hostů (L 10,40), což je zřejmě donutilo k nepravděpodobnému a rychlému jídlu.

Běžný pokrm pro rodinu sestával pouze z jednoho chodu, takže po jeho předložení neměl už ten, kdo jej připravoval, vlastně žádnou práci. Tento fakt stál nejspíš za napomenutím *Marty (L 10,42), když ji Kristus domlouval, že úplně stačí jen jeden chod. Ve SZ době přinesla jídlo osoba, která je připravovala (1 S 9,23), a hlava domácnosti je pak rozdělovala (1 S 1,4). Velikost porcí se mohla lišit a řídila se podle toho, komu z účastníků stolování se dávala přednost (Gn 43,34; 1 S 1,5).

5. Zvláštní jídla

Zvláštní hostiny při příležitosti oslavy narození, svatby nebo přítomnosti vzácných osob se zpravidla vyznačovaly vyšším stupněm obřadnosti. Hostitel vítal návštěvníky políbením (L 7,45) a připravil osvěžující lázeň nohou (L 7, 44). Při významnějších událostech jim někdy opatroval zvláštní šat (Mt 22,11), dával věnce z květů (Iz 28,1) nebo jim navoněl hlavu, vousy, tvář a občas i šaty parfémy a mastmi (Ž 23,5; Am 6,6; L 7,28; J 12,3). Průběh hostiny řídil člověk zvlášť k tomu určený, v NZ částech známý jako „správce“ slavnosti (J 2,8). Jeho úkolem bylo ochutnávat jednotlivá jídla a nápoje před jejich servírováním na stůl.

Hosty usazovali podle významu a důstojnosti (Gn 43,33; 1 Sa 9,22; Mk 12,39; L 14,8; J 13,23) a často jim nosili porce individuálně (1 S 1,4n; 2 S 6,19; 1 Pa 16,3). Čestné hosty obvykle vyznamenávali tím, že jim nabízelí buď větší (Gn 43,34) nebo lepší porce

(1 S 9,24) než ostatním přítomným.

V Pavlově době představovala hostina složitý sled jídel, po němž obvykle následovala pitka nebo intelektuální rozhovor. Diskuse trvaly často až dlouho do noci a zabývaly se politickými nebo filozofickými tématy.

6. Ježíšova přítomnost na hostinách

NZ nám podává zprávy o případech, kdy se Ježíš zúčastnil večere jako host. Na svatební slavnost v Ká-ně (J 2,1–11) bylo vydáno formální pozvání podobné jako v podobnosti o králi, jenž vystrojil hostinu při svatbě svého syna (Mt 22,2–14). Hostina pořádaná Matoušem (Mt 9,10) se řídila formálnější vzorem, obvyklým v 1. stol. po Kr. v řecko-římském prostředí. Ježíš se usadil u stolu se svými učedníky, celníky a dalšími pozvanými hosty. Jídla měla pravděpodobně vchod otevřený do ulice, částečně chráněný před zvědavými zraky chodců záclonami. Tehdejší zvyky totiž dovolovaly lidem dívat se přes záclony a pomlouvati hosty přítomné na slavnosti. Právě toto vyvolalo otázku farizeů, zda je vhodné, aby Ježíš stoloval s publikány a hříšníky (Mt 9,11).

Při jiné příležitosti v podobné jídelně (L 7,36–50) si Pána Ježíše všimla kolemjdoucí žena, vrátila se s alabastrovou nádobou a vylila z ní mast na jeho nohy. Její jednání Ježíš vysvětlil tak, že to ona vlastně pomazala Krista tradiční mastí pohostinství, kterou jej měl uctít hostitel, jenž ovšem tuto povinnost zanedbal. Také se ukázalo, že dokonce ani nepodal umývadlo s vodou, v níž by si host mohl opláchnout nohy. Toto opomenutí tehdy znamenalo vážný společenský prohřešek: Zacheus předložil Ježíši v Jerichu (L 19,6) zřejmě až příliš bohaté jídlo. Rodinné společenství v Betánii bylo skromnější (L 10,40; J 12,2) a přerušené jídlo u Emaus (L 24, 30–33) v prvním velikonočním dnu také. Při určitých příležitostech Kristus pomíjel tradiční mytí rukou před jídlom, aby tím učil důležitému duchovnímu principu (L 11,37–42).

7. Jídlo na cestách

Lidé podnikající cesty do končin, v nichž se nedalo spoléhat na pohostinnost, si obvykle brali vodu v hliněné lahvi (Gn 21,14) a nějakou potravu, např. fíkové nebo rozinkové koláče, chléb a pražené zrní. Ti, kdo si „zapomněli vzít chléb“ (Mk 8,1–9,14), se mohli za určitých okolností dostat do velmi vážných nesnází.

III. Náboženský význam jídel

1. Mezi Semity

Společenský aspekt jídla přenesli všichni Semité do náboženské oblasti. Archeologické objevy v Ras Šamara (Ugarit) dokládají obecné rozšíření společného jídla v náboženském životě Kenaanců. V Baalových chrámech často probíhaly dlouhé hostiny a vládlo nevázané veselí. V Šekemu dosvědčují zbytky hyksóského chrámu přítomnost místnosti pro hostiny, jež následovaly po skončení obětních rituálů. Hebrejové hledali společenství s Bohem a jeho odpuštění prostřednictvím jídla, při kterém krev a tuk patřily Bohu a kněží spolu s lidem dostávali jim náležející díl (Lv 2,10; 7,6). (*PASCHA*OBĚT, *SLAVNOSTI). Takové oběti běžně existovaly v době královské (1 S 9,11–14,25; 1 Pa 29,21n; 2 Pa 7,8–10), ale byly zabaveny prostopápností a smilství, typického pro kenaanské náboženské hostiny.

2. V křesťanství

Hlavním křesťanským svátostným jídlem byla *Večeře Páně, kterou Kristus ustanovil těsně před ukřižováním (Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; L 22,14–20). V rané církvi často po Večeři Páně následovala tzv. agapé, společné jídlo demonstrující bratrskou lásku mezi věřícími (*HODY LÁSKY, *POTRAVA).

BIBLIOGRAFIE. EBi, 3, 2989–3002; E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, str. 81nn; A. C. Bouquet, *Everyday Life in New Testament Times*, 1954, str. 69nn. R.K.H.

JIFTÁCH Jeden z pozdních (kolem r. 1100 př. Kr.) hebrejských soudců (Sd 11,1–12,7), jehož jméno *jiftáh-él* je „pravděpodobně zkrácená podoba tvaru *jiftáh-él* = Bůh otvirá (luno), který se v sabejštině uvádí jako vlastní jméno“ (NBCR, str. 267). Jako syn obyčejné pohanské nevěstky (*zóná*) a do té doby bezdětného Gileáda měl Jiftách pocit, že ho Gileádovi mladší legitimní synové nezákonně připravili o dědictví. Uprchl do země *Tóbu. Odtud spolu s různými zběhy a odpadlíky přepadával osady a karavany a je možné, že podobně jako David se svými muži (1 S 22,2; 27,8n; 30) chránil izraelské vesnice před kmeny, které je pustošily (snad i před Amónovci).

Když potom Izraelcům v Zajordání začala hrozit velká invaze Amónovců, gileádští starší pozvali Jiftácha, aby se stal jejich velitelem. Souhlasil, ale jen když mu slíbili, že zůstane v jejich čele i po skončení bojů (tzn. bude jejich soudcem). Tato úmluva byla stvrzena přísahou v Mispě (Gn 31,48n). Jiftáchovy diplomatické pokusy odradit Amónovce od nájezdu selhaly (Sd 11,12–28).

Boží Duch vybavil Jiftácha pro jeho úkol potřebnou odvahou a vynalézavostí. Jiftách potom prošel územím Gileádu a Manasasa, aby pro své vojsko získal další muže a přelšel přes Jabok k izraelskému hlavnímu stanu v Mispě. Předtím, než vytáhl proti Amó-

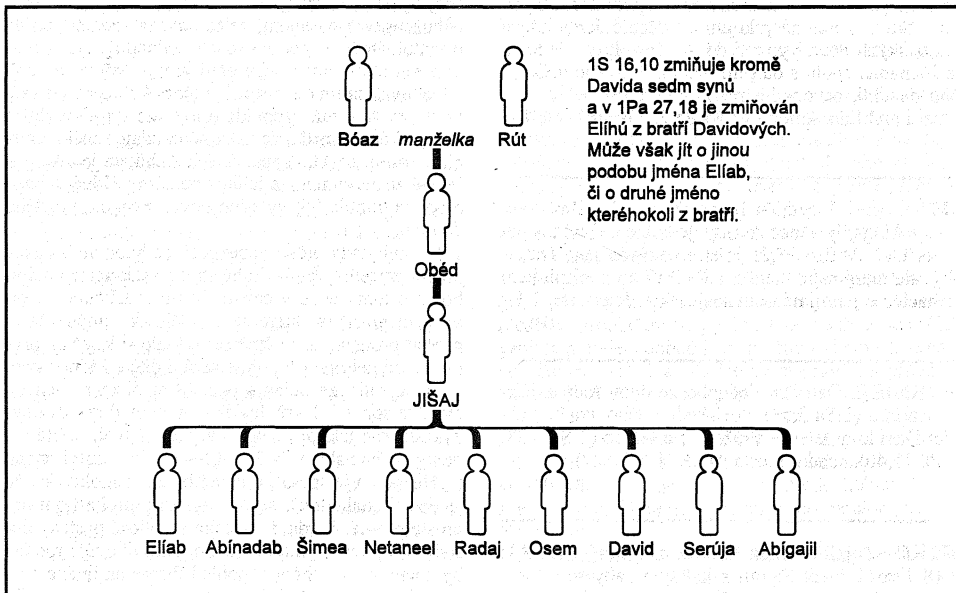
novcům, složil svému Bohu slib (*neđer*), což bylo mezi starověkými národy před bitvou běžné. Jiftách Hospodinu úmyslně sliboval lidskou oběť (pravděpodobně měl na mysli otroka), protože obětovat pouze zvíře by od vůdce národa vypadalo jako nicotné. LXX překlad *hajjôše'* jako *ho emporeuomenos* (= kdokoli přichází po cestě) již dávno naznačoval, že to je správný výklad. Jiftách žil mezi pohany, kteří svým bohům obětovali lidské oběti (sr. 2 Kr 3,27), a kromě toho v době, kdy se Mojžišův zákon jen málo uplatňoval. Jiftách se mohl upřímně (i když mylně – Lv 18,21; Dt 12,31) domnívat, že „Hospodina si musí usmířit podobně drahou obětí, jako byly ty, které krvácely na oltářích Kemóše a Moleka“ (F. W. Farrar).

Když Jiftách Amónovce vírou přemohl (Žd 11,32), vrátil se triumfálně do svého velitelského domu a tam jako prvního člověka potkal svou dceru, své jediné dítě, v čele vítězného průvodu (sr. 1 S 18,6; Ex 15,20). S nesmírným zármutkem Jiftách cítil, že svůj slib musí splnit a obětovat ji jako zápalnou oběť ('*óla* = oběť, která vždy byla zápalná). Neznamenalo to, že by ji zasvětil k celoživotnímu panenství (tento názor zavedli až rabíni), protože nikde není uvedeno, že by ženy, které sloužily ve stánku setkávání nebo v chrámu, musely být panný (Anna byla vdaná, L 2,36).

Jiftách se choval stejně tvrdě ke svým nepřátelům Amónovcům jako vůči sobě samému v případě své dcery a svým bratřím Efrajimcům. Efrajimci se totiž urazili, že nemají na jeho vítězství žádný podíl, a tak mu ukládali o život. Jiftách na to reagoval nelítostně a u Jordánu je bez milosti pobil (Sd 12,1–6). J.R.

JISAKAR Sedmý syn Obéd-édóma, lévijský vrátný v období vlády krále Davida (1 Pa 26,5). A.E.C.

JIŠAJ (hebr. *jišaj*). Vnuk Bóazův a otec Davidův. Žil v Betléme a běžně se o něm píše jako o Jišajovi „Betlémském“, jednou je však uveden jako „Efraji-



Jišajův rodokmen podle 1 Pa 2,13–17.

JIŠMAEL

mec z judského Betléma“. Měl 8 synů (1 S 16,10n), ale známe jen 7 jmen (1 Pa 2,13–15). Osmý je vynechán, snad proto, že neměl žádný zvláštní význam, pokud ovšem Elihú z 1 Pa 27,18 neoznačuje jiného muže než Eliába.

Stará židovská tradice (Targ. Rút 4,22) a podle ní i pozdější vykladači ztotožňují Jišaje s Náchášem (2 S 17,25). Další dvě řešení jsou pravděpodobnější: buďto byly Abigajil a Serúja dcerami Jišajovy ženy z předchozího manželství s Náchášem (sr. A. P. Stanley, *Jewish Church*, přednáška 22), nebo je Nácháš ženské jméno a pak by mohlo jít o matku obou dcer. Naposledy se s Jišajem setkáváme v jeskyni Adulám a potom v Moábu, kam David poslal své rodiče do bezpečí (1 S 22,3n).

M.A.M.

JIŠMAEL (hebr. *jišmā 'e'l* = Bůh slyší).

1. Potomek Saula a Jónatana, syn Asela (1 Pa 8,38; sr. 9,44).

2. Muž z kmene Judova, otec Zebadjáše, který zastával vysoké úřednické místo za vlády krále Jóšafata (2 Pa 19,11).

3. Syn Jóchanana a velitel setnin, jenž se účastnil spiknutí proti Atalji (2 Pa 23,1).

4. Syn kněze Paščúra, jeden z těch, které Ezdráš donutil, aby propustili své manželky cizinky (Ezd 10,22).

5. Příslušník judského královského rodu, syn Netanjáše, jenž 2 měsíce po zničení Jeruzaléma r. 586 př. Kr. zavraždil Gedaljáše. Když Nebúkadnesar znovuval Gedaljáše správcem Judska, shromáždili se k němu v Mispě mnozí Židé a hledali u něho bezpečí. Byl mezi nimi i Jišmael, jenž na Gedaljáše žárlil. Nechal se najmout amónským králem Baalisem a zosnoval Gedaljášovu smrt. Navzdory Jóchananovým varováním Gedaljáš Jišmaelovi důvěřoval a pozval jej spolu s deseti jeho muži na hostinu v Mispě. Jišmael však této příležitosti využil a zavraždil Gedaljáše i ostatní Judejce, kteří stáli na jeho straně. O dva dny později pobil se svou družinou skupinu židovských poutníků a s mnoha rukojmími, včetně Jeremjáše a královských dcer, vyrazili do Amónu. Pronásledoval je Jóchanan spolu s dalšími veliteli. Když je v Gibeónu dostihli, osvobodili rukojmí, ale Jišmael s osmi muži uprchl do Amónu (2 Kr 25,25; Jr 40,7–41,18).

J.C.W.

JITRA (hebr. *jitrá'* = hojnost). Manžel Davidovy sestry Abigajily a otec Amasy, jednoho z Davidových vojevůdců. V 2 S 17,25 je sice nazýván jako Izraelský, ale marginální čtení a 1 Pa 2,17 ho popisují jako Izmaelce a jeho jméno uvádějí jako „Jeter“ (sr. 1 Kr 2,5).

J.D.D.

JITREJEC Označení jednoho ze dvou rodů z Kirjat-jearimu (1 Pa 2,53). Pocházeli z něho dva příslušníci Davidovy tělesné stráže, Íra a Gáreb (2 S 23,38; 1 Pa 11,40), snad z města *Jatir (1 S 30,27).

R.A.H.G.

JITRO Mojžíšův tchán *Reúel, nazývaný v Ex 3,1; 4,18 Jitro. Přivedl Siporu a její syny, aby se s Mojžíšem setkali u hory Choréb, a z vděčnosti za osvobození Izraele tam připravil Hospodinu obět. Při této

příležitosti také poradil Mojžíšovi, aby soudcovskou správou pověřil své zástupce (Ex 18). Mojžíš přesvědčil Jitrova syna Chóbaba, aby se připojil k Izraelcům. V Sd 4,11 je Chóbáb nazýván jako Mojžíšův *hōtēn*, což je snad širší označení pro příbuzné z manželčiny strany; spolu se Sd 1,16 je toto jediný důkaz o Jitrově kenijském původu. Jeho jméno může znamenat „výtečnost“.

J.P.U.L.

JIZREEL (hebr. *jizr'e'l* = Bůh rozsévá).

1. Město v judském pohoří (Joz 15,56); rodiště Achinoam, jedné z Davidových manželek (1 S 25,43).

2. Město na území Isacharovců a rovina (poloha viz *ESDRAELON), na níž se rozkládalo (Joz 19,18; Oz 1,5). Město a přilehlé oblasti se vážou k několika významným událostem. U zdejšího pramene se Izraelci shromáždili před bojem s Pelištejci v pohoří Gilbóa (1 S 29,1). Bylo součástí krátce existujícího Íš-bóšetova království (2 S 2,8nn), Šalomounovou správní oblastí (1 Kr 4,12) a dějištěm tragédie Nábota a jeho vinice (1 Kr 21,1). Jehú zde zavraždil Jórama, který se sem přijel zavazet z válečných zranění (2 Kr 8,29), a jeho tělo symbolicky hodil do vinice, již si tak krutě přivlastnil Achab a Jezábél (2 Kr 9,24–26). Poté byla na Jehúův podnět zabita sama Jezábél (2 Kr 9,30–37) a zbytek Achabovy rodiny (2 Kr 10,1–11). Jizreel se ztotožňuje s dnešním Zer'inem, asi 90 km S od Jeruzaléma.

3. Jméno dané symbolicky Ozeášovu nejstaršímu synovi (Oz 1,4) a Izraeli (Oz 2,22).

4. Judejec (1 Pa 4,3).

J.D.D.

JMÉNO Dnešní běžný zvyk dát svému dítěti jméno, které se nám líbí, nebyl cizí ani biblickým rodičům. Jak jinak lze vysvětlit, že děvčátko dostalo třeba jméno Debóra (= včela, Sd 4,4) nebo Ester (hebr. *h'gassá* = myrta)? Ani v případech, kdy se nabízí možnost spojit jméno s určitým vznešeným, morálním nebo náboženským postojem, nelze dokázat, zda šlo určitě o tento záměr, nebo zda rodiče jednoduše dali přednost tomuto pojmenování před jiným. Můžeme např. odhadovat smutnou historii jména Achikam (= můj bratr povstal), jež vypovídá o tom, že v rodině došlo k tragickému úmrtí a že žal z něho údajně mělo zmírnit narození dalšího syna. Avšak Achikam je také příjmení znějící jméno, a jelikož nemáme žádné důkazy o opaku, mohlo být vybráno pouze z tohoto prostého důvodu.

Existuje tedy určitě nebezpečí, že budeme biblická jména přeceňovat. Na druhé straně však nelze pochybovat o tom, že se v celém Písmu setkáváme s pojmovým pozadím, které se v udělování jména často naplno projevilo a o němž se ukázalo (i když na první pohled nehrálo při pojmenování dítěte žádnou nám známou roli), že nějak s pozdějším životem daného člověka souvisí. Např. Izajáš pojmenoval své dva syny záměrně tak, aby jeho lidu ztělesňovali určité aspekty Božího slova (Iz 7,4; 8,1–4). Jeho vlastní jméno (= Hospodin je spása), o němž bychom mohli říci, že je dostal „náhodou“, se pro tohoto proroka hodí naprosto přesně. Tvrdit, že všechny biblické postavy dostaly své jméno mimoděk nebo jen z libovůle rodičů, by znamenalo zlehčovat pohled Písma na jména a na způsob pojmenování: vztah mezi jménem a jeho nositelem je na to příliš těsný a také příliš dynamický.

I. Charakterizační pojmenování

Po celé Bibli nacházíme roztroušené obecné důkazy, které nás přesvědčují o tom, že např. jméno proroka zachránce není s Božím jménem a s motivem spasení spojeno náhodou. Zdá se, že šlo o přímé Boží řízení, kdy Hospodin již předem určil směr celého jeho života; typičtější je chápat dané jméno jako ztělesnění Božího slova, jež pak svého nositele přetvářelo tak, aby jeho život vyjadřoval obsah jména. V každém případě se tento dynamický pohled na jména a způsob pojmenovávání, s nímž se setkáváme v celém Písmu, výrazně liší od našeho statického chápání jmen jako pouhých rozlišovacích označení.

Většinu dynamických situací, při nichž docházelo k pojmenovávání, lze zařadit do následujících sedmi kategorií:

1. *Jména podle postavení.* První muž nazval svou nově stvořenou partnerku „muženou“, a to proto, že mu byla rovna svým postavením (nebo, lépe řečeno, představovala jeho protějšek): on je „iš“, ona „iššá“. Úkol dávat jména v Bibli všeobecně souvisí s autoritou: Bůh označil pár, který stvořil, výrazem „člověk“ (Gn 5,2); člověk jako pán všeho stvoření pojmenoval zvířata (Gn 2,19n); rodiče (matka ve 28 a otec v 18 případech) dávají jména svým dětem; vítězný panovník mohl změnit jméno poraženému králi (2 Kr 23,34) atd. Avšak v Gn 2,23 označuje muž ženu jako bytost, která je mu rovnocenným protějškem a podílí se s ním na vládě nad světem, který jim Bůh světil (Gn 1,28nn).

2. *Jména podle významných příležitostí.* Narození prvního syna představovalo pro Evu významný okamžik splnění zaslíbení o vítězném potomstvu; proto říká, že „získala Hospodina“ (Gn 4,1). On splnil svůj slib a ona porodila syna – „získala“ (sloveso *qānā*), odtud jméno dítěte Kain (*qajin*).

3. *Jména podle událostí.* Někdy jména vyjadřují celou situaci, např. Babel (Gn 11,9) nebo Peleg (Gn 10,25). Oba tyto názvy se kvalitativně shodují, ale oč šlo, vidíme jasněji u jména Babel, jehož vznik dokumentuje Písmo podrobněji: toto pojmenování je v podstatě Božím slovem. V lidech se projevila tendence k oddělování a rozptylování (11,4) a pod vlivem svého technického pokroku (v. 3) se rozhodli, že se sami ochrání. Boží výnos mífí proti jistotě člověka, že ho může zachránit jeho vlastní moudrost. Slovo, kterým Hospodin odsuzuje lidský rozum právě k té neschopnosti, které se člověk bojí (v. 8), je stručně vloženo do struktury pozemských záležitostí prostřednictvím místního jména „Babel“ (= zmatek), které má napříště symbolizovat v biblických vyprávěních zlého ducha (sr. např. Iz 13,1; 21,1–10; 24,10; Zj 18,2 atd.; *BABYLÓN).

4. *Jména podle okolností.* Izák dostal jméno podle smíchu svých rodičů (Gn 17,17; 18,12; 21,3–7); Samuel na základě modlitby své matky (1 S 1,20); Mojžíš proto, že ho faraonova dcera vytáhla z vody (Ex 2,10); I-kábód z důvodu ztráty Boží schrány, což se chápalo jako znamení, že Hospodin odňal lidu svoji přízeň (1 S 4,21); Jákob byl pojmenován podle polohy dvojčat při porodu (Gn 25,26). V mnoha takových případech Bible přináší důkazy, které svědčí o tom, že tyto „náhody“ jsou ve skutečnosti symbolické: vítězstvím u Rudého moře se Mojžíš stává zcela jasně mužem vytaženým a vytažujícím z vody; Samuelův život je doslova příběhem člověka, který zakusil vyslyšení modlitby atd. Jinými slovy, neustále se zde

projevuje vztah mezi myšlenkou pojmenování a dynamikou všemocného Božího slova, jež působí to, co vyhláší.

5. *Jména podle proměn a změn.* Takováto jména měla ukázat, že do života dané osoby vstoupilo něco nového, že jedna kapitola skončila a začala nová. I když tato nová jména naznačují obvykle něco nadějnějšího a slibnějšího, musíme začít smutným přejmenováním „iššá“ (Gn 2,23) na Evu (Gn 3,20). Tehdy nastupuje místo výrazu, který vyjadřoval rovnocenné postavení a vztah vzájemného doplňování, jméno označující funkci. Původní pojmenování vystihovalo to, co v ženě viděl její manžel (a byl tomu rád), zatímco pozdější znázorňovalo, k čemu mu měla sloužit, když jí na její touhu odpovídal svou nadvládou (Gn 3,16). Do této kategorie však patří i přejmenování Abrama na Abrahama, jež mělo označovat začátek nového člověka s novými možnostmi: bezdětný Abram (jehož jméno „Vznešený otec“ představovalo jen hořkou ironii) se stal Abrahamem; toto jméno sice gramaticky neznamená „Otec mnoha národů“, ale svou asonancí dostatečně koresponduje se slovy, která by tuto myšlenku (v delším znění) vyjadřovala. Na tomto základu asonance funguje řada charakterizačních jmen. Tak se jednoho dne z Ben-óniho stal Ben-jamin (Gn 35,18): jméno označující okolnost bolesti a ztráty se změnilo ve výraz „Syn zdaru“. Stejný význam mělo také jméno Petr, které udělil Šimonovi (J 1,42) Ježíš, sr. Mt 16,18, i Saulovo (údajně) vlastní přejmenování na Pavel (Sk 13,9).

6. *Prorocká nebo varovná jména.* Výrazný příklad této kategorie tvoří dva Izajášovi synové. Prorok měl takovou jistotu, že skrze něho přichází Boží slovo, že byl ochoten ztělesnit je ve svých synech. Ti tak ve své době představovali „slovo, které se stalo tělem“ – největší z živě zpodoběných prorockví (*PROROCKVÍ) ve SZ. Sr. Iz 7,3; 8,1–4.18. Viz též 2 Kr 24,17, kde jméno Sidkjád zosobňuje rys spravedlnosti (*sedek* = spravedlnost), k níž nového krále nabádal faraon. Také když Pán označil Jakuba a Jana výrazem „Boaner-geš“, jednalo se o varování před nepřijatelným prvkem hněvu v jejich horlivosti (Mk 3,17; sr. L 9,54) a i v tomto případě se jméno projevilo jako účinné Boží slovo.

7. *Jména vyjadřující prosbu nebo spojená s Boží osobou.* Jméno jako Nábál (*nábāl* = bloud; 1 S 25,25) mohlo dítě dostat jen na základě matčiny modlitby: „Nenech ho vyrůst jako poštilce!“ Z čeho asi tato prosba pramenila, lze si domyslet i bez velké představivosti. Tento prvek modlitby zřejmě obsahoval také mnoho jmen spojených s Boží osobou nebo alespoň většina těch, která jsou založena na nedokonavém vidu slovesa: např. Ezechiel (Ať Bůh posiluje!), Izajáš (Ať Jah[ve] spasil!). I jména znamenající v doslovném překladu prohlášení (např. Jóachaz = Jahve uchopil), vznikla pravděpodobně jako zbožná rodičovská přání, ne vždycky splněná. To lze vidět právě na příkladu Nábála (1 S 25) nebo v případě krále Achaza, jehož jméno je pravděpodobně zkrácenou podobou jména „Jóachaz“. Vzhledem k tomu, co o tomto politicky schopném, avšak z duchovního hlediska poštilím králi víme, můžeme oprávněně předpokládat, že ze svého jména záměrně vypustil prvek poukazující na Hospodina.

Pojmenování Pána Ježíše Krista nezapadá ani do jedné z předchozích kategorií. Ve vztahu k SZ proctvím (Mt 1,23 s Iz 7,14; L 1,31–33 s Iz 9,6n) naznačuje jméno Ježíš, že jeho nositelem je Bůh na-

JMÉNO

rozený z panny a zaslíbený král z Davidova rodu. Příznačné je, že první člověk jmenovaný v NZ má jméno spojené s naplněním proroctví: Boží záměry docházejí svého uskutečnění. Ježíš je samo o sobě jméno prorocké, které předjímá, co on sám učiní. Jedná se o velmi významný aspekt, neboť prorocká jména ve SZ vyjadřovala, co učiní Hospodin, a ve vztahu k tomuto jednání zaujímal postavení hlasatele či ukazatele. Ježíš je však sám naplněním obsahu svého jména.

II. Boží jméno

Všechny důkazy svědčící o tom, že na lidské úrovni je jméno něčím významným a opravdu mocným, ze svého nositele nejen označuje, ale také utváří, se soustřeďují kolem pojmu „Boží jméno“ (*Boží jména), jenž v Písmu zaujímá centrální postavení. „Boží jméno“ samozřejmě není termín výlučně biblický. Například mezi starověkými Řeky se Hésiodos snažil o hlubší pochopení bohů studiem jejich jmen a tuto metodu lze po provedení patřičných změn pokládat za ústřední i v biblické teologii.

V určitém smyslu stojí Písmo na zjevení Božího jména. Ve SZ znali praotcové svého Boha podle jeho titulů (např. Gn 14,22; 16,13; 17,1), mezi nimiž figurovalo i do té doby nevysvětlené „Jahve“. Význam Mojžíše a exodu tkví v tom, že pojem, sloužící dosud k pouhému označení, byl zjeven nikoli jako titul, byť sebevznešenější, ale jako osobní jméno. Události spojené s vyjitím z Egypta, vykoupení Božího lidu, hod beránka a přechod přes Rudé moře odkryly a potvrdily zjevení uložené v tomto jménu. V NZ tomu odpovídala služba a vykupitelský čin Ježíše Krista, přičemž užívání rozlišujících „jmen“ Božích (svatá Trojice, Otec, Syn a Duch svatý) souvisí se zahájením Ježíšovy veřejné služby, kdy se při svém křtu začal záměrně počítat mezi přestupníky (sr. Mk 1,9–11). Jan vidí význam této události, a proto Krista při křtu úmyslně prohlašuje za beránka Božího (J 1,29nn). Toto srovnání by mělo varovat před ztotožňováním SZ Boha (Jahve) s NZ zjevením Boha Otce. Jahve byl spíše svatou Trojicí v *skrytosti*.

Svým tvarem představuje Boží jméno *Jahve* buď jednu z forem prostého slovesného kmene „být“ a znamená „on je (živý, přítomný, činný)“, anebo se jedná o faktitivní tvar tohoto slovesa: „on uvádí v bytí“. Věta, která toto jméno vysvětluje (Ex 3,14, *Jsem, který jsem*), znamená buď „Zjevují svou činnou přítomnost jákkoli a kdykoli chci“, nebo „Působím to, co jsem se rozhodl působit“. V kontextu Ex 3–20 se to vztahuje jednak na události spojené s vyjitím z Egypta, v nichž je Jahve aktivně přítomen (a které opravdu záměrně uskutečnil), a současně také na předchozí teologický výklad (Ex 3,1–4,17; 5,22–6,8) tohoto dění poskytnutý Mojžíšovi. Jahve tedy ztělesňuje Boha zjevení a historie, přičemž se dává poznat zejména jako Bůh, který zachraňuje svůj lid (na základě smluvního zaslíbení) a poráží ty, kdo odporují jeho slovu.

Přestože je toto zjevené poznání Boha tak bohaté, Boží jméno jasně obsahuje i prvek tajemství. Výrok *Jsem, který jsem* sám o sobě neříká víc než to, že Bůh zná svoji vlastní podstatu: jde o vyjádření Boží svrchovanosti ve zjevení sebe sama. Pokud má něco být sděleno, musí to oznámit on, a řekne pouze to, co si sám přeje. Sr. Gn 32,29; Sd 13,17. To ovšem v žádném případě nelze spojovat s magickým představami. V okolním pohanském světě znamenala znalost

jména nějakého boha, že člověk na něm získává určitou moc, což bylo vlastně logické rozvinutí (falešná náboženství bývají obvykle logickým rozpracováním pravdy) myšlenky, že právo „pojmenovávat“ má osoba s vyšším postavením. Jahve žádné zjevení sebe sama nezatajoval ze strachu, že by ho člověk začal ovládat. Jeho zjevení je spíše součástí plánu, který připravil pro svůj lid. Tím se poněkud „povrchní“ vztah vyjádřený tituly stává výsoco osobním vztahem k Bohu, jenž umožňuje svému lidu nazývat ho jménem, přičemž to, co zatím zůstává nepoznané, je skryto jenom proto, že okamžik nejvyššího zjevení teprve přijde. Nicméně to, co již můžeme znát, není falešná představa, kterou později bude třeba odložit, ani částečná pravda (neboť *to je navěky mé jméno*, Ex 3,15), jež se teprve musí doplnit, nýbrž jediný způsob vyjádření celé pravdy, která bude později odkryta ještě plněji a velkolepěji. Boží „jméno“ tvoří jádro postupného zjevení.

Třebaže toto jméno nepropůjčuje „moc“ v magickém smyslu (sr. Sk 19,13nn), přece jeho poznání uvádí lidi do zcela nového – důvěrného – vztahu s Hospodinem. V tom totiž tkví pravý význam výrazu „znát jménem“ (sr. Ex 33,12.18n; J 17,6). Taktó popisovaný vztah iniciuje Bůh; jednotlivě i jako celek jsou Boží lidé „nazýváni jeho jménem“ (sr. 2 Pa 7,14; Iz 43,7; Jr 14,9; 15,16; Am 9,12). Navíc se motiv této Boží iniciativy často vysvětluje tak, že Hospodin jedná „pro své jméno“ (sr. zejména Ez 20,9.14.22.44), prostřednictvím skutků, skrze něž „si učinil jméno“ (např. 2 S 7,23; Neh 9,10). Boží jméno tak slouží jako shrnující způsob vyjádření toho, kým je Bůh sám o sobě (jeho jméno představuje veškeré pravdivé poznání o něm a o motivech jeho jednání), a také toho, kým je Bůh pro ostatní, když jim umožňuje poznat jeho jméno (uvádí je do své pravdy) a sdílet se s ním (uvádí je do společenství se sebou).

V Písmu máme pět dostatečně ověřených aspektů této základní situace, takže si můžeme stručně popsat každý z nich, přestože ne všechny jsou v Písmu zastoupeny stejnou měrou.

1. Především Jan klade důraz na vyjádření lidské zkušnosti s Bohem skrze víru „ve jméno“, tj. osobní odevzdání se Pánu Ježíši tak, jak to je zjeveno v podstatě jeho Osoby a působení (např. J 3,18; 1 J 3,23).

2. Ti, kdo tvoří Boží lid, jsou „zachovávaní“ v jeho jméno (např. J 17,11), což navazuje na výrazný SZ obraz jména jako pevné věže (např. Př 18,10), v níž mohou hledat bezpečí, a také jména, které přijímá manželka od svého muže jako záruku zaopatření a ochrany (sr. „nazývání jeho jménem“ viz výše). Když se o křesťanech říká, že jsou „ospravedlnění ve jménu“ (1 K 6,11), znamená to, že jméno (neboli Ježíšova neměnná podstata i shrnutí všeho, kým je a co udělal) tvoří základ pro jisté vlastnictví veškerého pozeňání, které z toho plyne.

3. Hospodin zajišťuje svou přítomnost uprostřed svého lidu tím, že mezi nimi nechává „přebývat své jméno“. Sr. Dt 15,2.11.21; 14,23n; 16,2.6; 2 S 7,13 atd. Někdy se vyskytuje chybný názor, že SZ rozlišuje mezi „teologií jmen“ a „teologií sláv“, ale ve skutečnosti se zde jedná o totéž. Když chtěl např. Mojžíš vidět Hospodinovu slávu, zjistil, že musí být slovně vyjádřena pomocí jména (Ex 33,18–34,8). Pisatel Deuteronomia v žádném případě nenahrazuje masivní představu přebývání slávy jemnější představou přebývání jména. Pravděpodobně platí, že „sláva“ vyjadřuje spíše „pocit“ Boží skutečné přítomnosti, včetně mno-

hého, co je právem nedostupné a nepopsatelné, zatímco „jméno“ vysvětluje, proč tomu tak je, formuluje neviditelné a budí bázeň, neboť Bůh Bible se nikde nezabývá bezobsažnými svátostmi, nýbrž poskytuje vždy jasná prohlášení.

4. O Božím jménu se hovoří jako o „svatém jménu“ a tento přívlastek se u něho vyskytuje častěji než všechny ostatní dohromady. Právě toto vědomí posvátnosti Božích jmen vedlo nakonec k odmítnutí užívat jméno „Jahve“, čímž se z českých překladů celý tento význam Božích jmen vytratil. „Svatost“ jména však nemá bránit jeho užívání, nýbrž zneužívání: právě z tohoto důvodu se zjevení Božích jmen nesmí nikdy spojovat s představou nějakého magického podílu na Boží moci. Rozhodně neplatí, že by lidé pomocí jmen byli schopni ovládat Boha, ale naopak, Boží jméno vede člověka k uctívání Hospodina (např. Lv 18,21) a ke službě lidem (např. Ř 1,5). „Jméno“ je tedy motivem služby, obsahuje též poselství (např. Sk 9,15) a představuje také nástroj moci (např. Sk 3,16; 4,12).

5. V celém Písmu rovněž představuje Boží jméno východisko pro modlitbu, např. Ž 25,11; J 16,23n.

Je příznačné, že NZ spojuje křest se jménem – buď svatě Trojice (Mt 28,19), nebo Pána Ježíše (např. Sk 2,38). Rozdíl spočívá v tom, že v prvním případě se zdůrazňuje celková realita Boží povahy a záměru a plnost pozhánání určeného pro daného člověka, zatímco v druhém případě se zase vyzdvihuje, že toto všechno lze získat skrze jediného prostředníka, Ježíše Krista.

BIBLIOGRAFIE. J.-J. von Allmen, *The Vocabulary of the Bible*, 1958, s. v. „Name“; *JDB*, 1962 a dodatek, 1976; viz též J. Pedersen, *Israel* 1 a 2, 1926, str. 245–259; J. Barr, „The Symbolism of Names in the OT“, *BJRL* 52, 1969–70, str. 11–29; L. Hartman, „Into the Name of Jesus“, *NTS* 20, 1973–4, str. 432–440; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959; R. de Vaux, „The Revelation of the Divine Name YHWH“ in J. I. Durham a J. R. Porter, *Proclamation and Presence*, 1970, str. 44, 48–75; G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953, str. 37–44; G. T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, str. 33, 122n; H. Bietenhard, F. F. Bruce, *NIDNTT* 2, str. 648–656.

J.A.M.

JOÁB (hebr. *jô'áb* = Jahve je otec).

1. Syn Serúji, Davidovy nevlastní sestry (2 S 2,18). Jméno jeho otce zde zaznamenáno nemáme, ale Josephus (*Ant.* 7. 11) uvádí, že to byl Súrj, jehož hrob se nacházel v Betlémě (2 S 2,32).

O Joábovi poprvé slyšíme ve chvíli, kdy se svými bratry Asáelem a Abiášem přivedl u Chelkat-súrím Davidovu armádu k vítězství v boji proti Iš-bóšetovu vzbouřeneckému vojsku vedenému Abnérém (2 S 2,12–17). Na útěku byl *Abnér donucen v sebeobraně zabít *Asáela. Jeho samotného později zrádně usmrtil Joáb, údajně z důvodu krevní msty (2 S 2,23; 3,27.30), ale pravděpodobně také proto, že se pro svou nově deklarovanou věrnost Davidovi stal Abnér Joabovým silným sokem v boji o královu přízeň.

David se na svého synovce kvůli této vraždě zlobil, nad Abnérém velmi truchlil jako nad „velikým velitelem“ a prorokoval, že Bůh vraha potrestá (2 S 3,31–39). Nicméně po dobytí jebusejské pevnosti se Joáb stal vrchním velitelem celého Izraele (2 S 5,8; 1 Pa 11,6.8), jemuž David v té době vládl.

Joáb se projevil jako schopný vojevůdce, který výrazně napomohl stabilizaci království, ale jeho charakter tvořila zvláštní směsice vlastností. Kromě násilnosti, jichž se dopustil sám, je jeho krutost patrná i na tom, jak hladce pochopil a uskutečnil Davidův plán zabít Urijáše (2 S 11,6–26). Uměl však být také velkomyslný, např. když slávu za dobytí Raby Amónovců přenechal Davidovi (2 S 12,26–31). Snad nejvíce pozoruhodné a překvapivé je to, že se snažil odradit Davida od sčítání lidu (2 S 24,2–4).

Při jedné příležitosti Joáb vystupuje ve smířčí roli když urovnává vztahy mezi Davidem s Abšalomem (2 S 14,23.31–33), ale později, když se jasně prokázala Abšalomova vina, se podílel na jeho usmrčení (2 S 18,14–33), přestože David přikázal jeho život ušetřit. Po tomto incidentu jmenoval David místo Joába velitelem Amasu (2 S 19,14), ale pohotový Joáb potlačil Šebovo povstání a využil první příležitosti, kdy mohl nového velitele, jenž se projevil jako neschopný, zabít (2 S 20,3–23). Zdá se, že Joáb si poté na čas znovu získal přízeň (2 S 24,2).

V závěru Davidova života Joabova oddanost králi ochabla a spolu s Ebjátarem a dalšími podporoval nástupnictví Adónijáše (1 Kr 1,5–53), přestože David rozhodl, že jeho následníkem bude Šalomoun (1 Kr 2,28). Jen jednou se Joáb postavil na nesprávnou stranu a to jej nakonec stálo život (1 Kr 2,34), když ho Benajáš s tichým Šalomounovým souhlasem zabil před oltářem v Gibeónu, kam uprchl do svatyně.

2. Judejec, syn Serajáše (1 Pa 4,14; sr. Neh 11,35).
3. Čeleď, která se vrátila se Zerubábelem (Ezd 2,6; Neh 7,11). Pravděpodobně také „Joabovi synové“ z Ezd 8,9.

J.D.D.

JOÁCHAZ (hebr. *j'hô'áház* = Jahve uchopil).

1. Varianta jména *Achazjáš, což byl Joramův syn, šestý judský král (asi 848–841 př. Kr.; 2 Pa 21,17; 25,23). Složka označující Hospodina je spíše na prvním než na posledním místě.

2. Syn Jehúa, jedenáctý král S izraelského království, který po smrti svého otce panoval 17 let (asi 814–798 př. Kr.; 2 Kr 13,1). Za jeho vlády došlo k opakovanému vpádu Sýrie pod vedením *Chazaela a *Ben-hadada II., což se vykládá jako důsledek jeho zlých činů (13,2–3). Patřilo k nim mimo jiné tolerování pohanské modloslužby (v. 6). Joachazovo vojsko bylo natolik zničené (v. 7), že nakonec musel volat o pomoc k Hospodinu (v. 4; sr. v. 22).

3. Zápis *Tiglat-pilesera III. zaznamenává, jak dostal tribut od *ia-u-ħa-zi* = judského Joachaza (*DOIT*, str. 57). Jde o plný tvar zkráceného jména *Achaz, které se vyskytuje v 2 Kr 16,7n a označuje třináctého judského krále, jenž poslal dary asyrskému králi.

4. Čtvrtý syn Jósijáše (1 Pa 3,15), který se stal po smrti svého otce u Megida osmnáctým judským králem (asi 609 př. Kr.; 2 Kr 23,30). Po třech měsících vlády ho faraon Něko nechal odvést do svého hlavního stanu v Rible v Chamátu a pak do Egypta, kde zemřel (23,33n). Jeremjáš ho nazýval *Šalúm (Jr 22,11n), což napovídá, že Joachaz bylo jeho královské jméno (sr. A. M. Honeyman, *JBL* 67, 1948, str. 20).

D.W.B.

JOÁŠ (hebr. *jô'áš*, *j'hô'áš* = Jahve dal).

1. Otec *Gedeóna; příslušník Abizerovy větve Manasova kmene, žijící v Ofře (Sd 6,11–32). Vy-

znavač Baala, který měl svůj vlastní oltář a posvátný kůl. Gedeón je odstranil a naharadil oltářem Hospodinu (vv. 25–27) a těm, kdo chtěli bránit Baala, řekl, že bůh se přece o sebe může postarat sám (v. 31). Pravděpodobně Jóáš přejmenoval Gedeóna na Jerubaala (v. 32).

2. Obouručně bojující benjaminovský bojovník, který byl sice příbuzným Saula, ale pomáhal Davidovi při jeho povstání (1 Pa 12,1–3).

3. „Syn“ krále *Achaba, k němuž měli odvést proka Mikájáše, když ho chtěl vladař uvěznit za jeho nepříznivé proroctví (1 Kr 22,26; 2 Pa 18,25n). Je možné, že „králův syn“ znameenal spíše titul úředníka než vyjádření příbuzenského vztahu.

4. Syn *Achazjáše a osmý judský král (asi 837–800 př. Kr.). Když Atalja po smrti svého syna Achazjáše vyhladila královský rod, Jóaše ukryvala jeho teta Jóšeba pod ochranou svého manžela velekněze *Jójady 6 let v chrámu (2 Kr 11,1–6; 2 Pa 22,10–12). Když mu bylo 7 let, Jójada ho prohlásil králem a Atalja byla popravena (2 Kr 11,7–20; 2 Pa 23,1–15).

Jóašova vláda trvala 40 let (2 Kr 12,1), je ovšem možné, že tento údaj zahrnuje i 6 let Ataljinu panování. S pomocí Jójady přestavěl *chrám (2 Kr 12,5–16; 2 Pa 24,4–14), ale po velekněžově smrti dovolil znovuzavedení pohanských způsobů (2 Pa 24,17n). Když jej kvůli tomu Jójadův syn Zekarjáš napomenul, nechal ho zabít (2 Pa 24,20–22). Ve snaze zabránit vpádu Syřanů Jóáš podplatil syrského krále *Chazaela chrámovým pokladem (2 Kr 12,18n). Jóáš se stal obětí spiknutí, které zosnovali jeho úředníci, aby jej sesadili (2 Kr 12,21n; 2 Pa 24,25n).

5. Syn *Jóachazův; dvanáctý král Izraele, který panoval 16 let (asi 601–786 př. Kr.; 2 Kr 13,10). Za jeho vlády byl Izrael pod vnějším tlakem ze tří stran. Stéla Adad-niráriho III. z Rimy zaznamenává, že r. 796 př. Kr. přijal tribut od „Ja-’a-su ze Samař“ (S. Page, *Iraq* 30, 1968, str. 139nn; sr. A. Malamát, *BASOR* 204, 1971, 37nn ohledně čtení tohoto jména). Aramejci je utlačovali, ale dříve ztracené území se od nich Jóašovi podařilo získat zpět (2 Kr 13,22–25). Pomáhal mu při tom stármoucí Eliša (vv. 14–19). K boji ho vyzval také judský král *Amasjáš, kterého porazil. Vyplnil Jeruzalém a poslušnost poražených si zajistil tak, že s sebou odvedl rukojmí (2 Kr 14,8–14; 2 Pa 25,17–24).

BIBLIOGRAFIE. A. Malamát in *POTT*, str. 145nn.

D.W.B.

JÓB (hebr. *’ijjób*). Kromě knihy, která nese jeho jméno, a letmých zmínek v Ez 14,14.20 a Jk 5,11 nemáme o Jóbovi žádné spolehlivé informace. Nedá se dokázat, že židovské, křesťanské a muslimské legendy o Jóbovi (muslimské legendy shrnul W. B. Stevenson, *The Poem of Job*, 1947, k. 6) mají nějaké pevnější kořeny v předbiblické podobě příběhu. Odhlédneme-li od tradice, která určuje údajnou polohu Jóbova domu (viz níže) a která navíc může být pouze dobře vymyšlenou dedukcí z Bible, zdá se, že se tu jedná o lidové nebo zbožné fantazie.

Jestliže Daniela (*dānī’ēl*) z Ez 14,14 nebudeme ztotožňovat s Danielem (*dānījē’l*) z doby babylónského zajetí, ale s člověkem zmíněným na ugaritském nápisu, můžeme s určitou jistotou všechna tři jména v Ez 14,14 zařadit do velice rané doby. Pokud toto vodítko nepřijmeme, nemáme k dispozici žádný náznak toho, kdy Jób žil. Kde se nacházela země Ůs, v níž bydlil, není jisté. V současné době se v této sou-

vislosti hovoří obvykle o hranicích Edómu, protože některé prvky v knize jsou považovány za edómské, avšak tradice, podle níž tato země ležela v Chauránu (Bášan), vypadá mnohem pravděpodobněji. Jób byl velmi bohatý člověk s vysokým společenským postavením, ale kniha klade tak velký důraz na jeho místo mezi moudrymi, že se vyhýbá přesným detailům. Přesto však legendy, které o něm mluví jako o králi, můžeme bez váhání odmítnout.

Satan dostal od Hospodina svolení, aby Jóba zkoušel. Oloupil ho o bohatství, o jeho deset dětí a nakonec i o zdraví. Jakou konkrétní nemocí byl stížen, nevíme, ale většinou se hovoří o elefantíaze, erytému nebo neštovicích. Různost těchto možností vyplývá z toho, že příznaky choroby kniha popisuje vysoce básnickým jazykem. Jóbovi příbuzní a sousedé si jeho neštěstí vysvětlovali jako Boží trest za velký hřích, a roto jej vyhnali ven z města, což davu působilo obzvláštní potěšení. Také jeho manželka se ztotožnila s míněním většiny a snažila se jej přimět k tomu, aby nevyhnutelný konec urychlil prokletím Boha.

Jóba navštívili jeho tři přátelé – Elifáz, Bildad a Sófara. Také patřili k moudrým a byli stejně bohatí a vlivní jako dříve oni. Když uviděli, v jakém hrozném stavu se Jób nachází, přijali i oni všeobecně rozšířený názor a mohli spolu s ním jen mlčky sedět 7 dní na hnojšti za městskou branou a truchlit nad tímto napl mrtvým mužem. Výbuch Jóbova utrpení vedl k dlouhé vášnivé debatě, kterou ukončil dlouhý slovní vstup mladého Elihúa. To vše pouze odhalilo zkaženost tradiční moudrosti a teologie tvář v tvář výjimečnému případu, jaký představovala Jóbova situace. Nedostatek pochopení ze strany přátel dovedl sice Jóba téměř k šílenství, ale na druhé straně lze říct, že ho obrátil k Hospodinu a připravil jej na zjevení Boží svrchovanosti, které mu přineslo pokoj. Skutečnost, že Hospodin Jóba uzdravil, zdvojnásobil jeho bohatství a daroval mu nových deset dětí, všechny ohromila. H.L.E.

JÓB, KNIHA

I. Základní obsahová linie

První 2 kapitoly (v próze) informují o setkání, k němuž došlo v nebi mezi Hospodinem a satanem, a o jeho účincích na zemi. K. 3 tlumočí Jóbovo veliké „Proč?“, v k. 4 a 5 předkládá své názory Elifáz a Jób mu odpovídá v k. 6–7. Bildad se ujímá slova v k. 8, Jób odpovídá v k. 9–10. První kolo debaty zakončuje Sófaraův příspěvek v k. 11 a Jóbova odpověď v k. 12–14. V druhém kole slyšíme Elifáza (15), Bildada (18) a Sófara (20) a Jóbovy reakce v k. 16–17, 19 a 21. Podle toho, jak vypadá text (viz níže III), je třetí kolo neúplné a hovoří v něm pouze Elifáz (22) a Bildad (25). Jób jim odpovídá v k. 23–24, 26–27. Po mezihře opěvující moudrost (28) Jób shrnuje dosavadní diskusi (29–31). Elihúův vstup následuje v k. 32–37 a v pasáži 38–42,6 zasahuje do rozhovoru sám Hospodin. Kniha končí prozaickým epilogem, v němž se hovoří o obnověni Jóbova zdraví a prosperity (42,7–17).

II. Autorství a doba vzniku

Autora knihy neznáme. „Oficiální“ talmudská tradice, kterou se řídila řada starších křesťanských spisovatelů, říká, že knihu napsal Mojžiš (*Baba Batra* 14b, *seq.*), ale z pokračování této pasáže a dalších tvrzení vyplývá, že se jedná pouze o zbožné prohlášení, založené pravděpodobně na domněnce o vhodnosti, které ne-

musíme brát vážně. Prostým faktem zůstává, že nemáme žádný čistě objektivní důkaz, jímž bychom se v otázce autorství a doby vzniku mohli nechat vést. Argumenty pro velmi ranou dobu vzniku spočívají především v absenci jakýchkoli zmínek o historii Izraele, avšak tuto skutečnost lze dostatečně vysvětlit také avšak výslovným přáním hovořit o ústředním problému mimo rámec smlouvy. Jiné skutečnosti, jako např. zmínka o Kaldejcích jako kočovných nájezdnících (1,17) a o archaickém *q^esítá* (42,11), poukazují pouze na starobylou příběhu, avšak nikoli na stáří jeho psané podoby. Soudobí badatelé se v určování doby vzniku různí a ve svých odhadech se pohybují v rozmezí od doby Šalomounovy asi do r. 250 př. Kr. Nejčastěji se objevuje datování mezi r. 600 a 400 př. Kr., i když stále narůstá tendence upřednostňovat spíše data pozdější. Teorie o vzniku knihy v době Šalomounově, kterou zastávají Franz Delitzsch a E. J. Young, předkládá nejstarší datum, jež lze rozumně přijmout. Na základě tématu, jazyka a teologie by se dalo usuzovat, že kniha vznikla pravděpodobně o něco později, ale protože představuje v hebr. literatuře jediné dílo svého druhu a má velmi zvláštní jazyk (někteří badatelé ji dokonce považují za překlad z aramejštiny, anebo předpokládají, že její autor žil mimo Izrael) a poněvadž je její teologie nadčasová, představuje každý pokus dogmaticky trvat na nějaké teorii projev subjektivismu a předem stanovených závěrů.

III. Text

Vzhledem k tomu, že zde máme jeden z nejobtížnějších básnických textů SZ a že jeho slovník obsahuje asi 110 slov (W. B. Stevenson, *The Poem of Job*, str. 71), která se nikde jinde nevyskytují, byl písarův úkol velice těžký. Různé verze naneštěstí v tomto případě při ověřování hebr. textu příliš nepomáhají. LXX je třeba užívat velice opatrně. V její starší podobě chybí asi 17–25 % hebr. verze, nejspíš proto, že se překladatelé svého úkolu zalekli; převod je zde často volný a opisný a nezdá se také nesprávný.

Hlavní textový problém se týká k. 26–27, které údajně obsahují Jóbovu odpověď na Bildadovu třetí řeč. Proti tomu, že Sófár potřetí nepromluvil, nelze nic namítat; koresponduje to s jeho povahou a mohlo by to nejzřejměji dokazovat Jóbovo slovní vítězství nad jeho přáteli. Jóba nepochybně slyšíme v 27,2–6, ale v daném kontextu mu v podstatě nemůžeme připsat též 27,7–23. Tyto verše tvoří pravděpodobně součást Sófárových třetí řeči, nebo snad patří Bildadovi. Pokud je tomu tak, nemáme dosud žádnou plně uspokojivou rekonstrukci textu a můžeme se také domnívat, že se část původního rukopisu ztratila, což si v případě křehkého papírového svítku jistě lze představit.

IV. Celistvost

Většina badatelů odděluje prozaický prolog a epilog od poezie pasáže 3,1–42,6. Proti teoriím, jež objasňují, že prozaické části jsou starší než verše a že jádro starého příběhu autor přepracoval ve velkolepou báseň, nelze nic namítat a s velkou pravděpodobností jsou správné. Neexistují žádné objektivní důkazy o tom, že by prozaický text později doplnil jiný autor, ať již na začátku nebo na konci skladby. V podání W. B. Stevensonova (*op. cit.*) se tato teorie stala podnětem k nepřirozenému výkladu celé knihy.

Velmi mnoho badatelů se domnívá, že určité pasáže byly do knihy vloženy později. V sestupném pořadí podle jejich důležitosti k hlavním z nich patří:

Elihuovy výroky (32–37), chvála Boží moudrosti (28) a některé části Hospodinovy odpovědi (39,13–18; 40,15–24; 41,1–34). V každém z těchto případů považujeme lingvistické důvody pro tuto teorii za velice slabé. Argumentaci na základě jejich obsahu lze uznat pouze tehdy, když dané pasáže zkoumáme izolovaně. Snadno lze obhájit, že uvedené texty představují původní součást knihy.

V. Kniha Jób jako mudroslovná literatura

R. H. Pfeiffer, *IOT*, 1948, str. 683n velice správně říká: „Jestliže náš básník patří k největším autorům lidstva, o čemž se dá pochybovat jen stěží, jeho tvůrčí duch se v otázce obecné osnovy díla nemusel nutně opírat o dřívější modely. ... Můžeme jej považovat za jedno z neoriginálnějších děl poezie lidstva. Báseň je ve skutečnosti tak originální, že nezapadá do žádných ze standardních kategorií, které vytvořila literární věda ... není výlučně lyrická ... ani epická ... ani poučná či reflexivní. ... ledaže bychom ji upravili tak, aby se do dané kategorie vešla.“ Konvence, která knihu Jóbovu považuje za hebr. mudroslovnou literaturu, ji řadí k Příslovím a knize Kazatel a srovnává ji s určitými eg. a bab. spisy „moudrosti“, avšak je oprávněná pouze tehdy, budeme-li natolik opatrní, že nepomeneme charakteristiku R. H. Pfeiffera. Presto všechno je jasné, že Jób a jeho přátelé vystupují v knize především jako představitelé moudrých, jak je také Elihú oslovuje (34,2).

Moudří se v Izraeli snažili rozumem osvěceným „bázní Hospodinovou“ pochopit Boha a jeho cesty studiem výrazně shodných lidských zkušeností. Typickým příkladem jejich chápání života je kniha Přísloví. Jób představuje vášnivý protest ani ne tak proti základní představě Přísloví, že život v bázni před Hospodinem přináší prospěch, zatímco bezbožnost je zdrojem utrpení a zkázy, jako spíše proti myšlence, že tímto způsobem lze Boží cesty plně pochopit. Jób není prototypem; představuje výjimku, která ukazuje, jak pošetilí je předpokládat, že hloubku Boží moudrosti a jeho působení lze plně pochopit prostřednictvím běžné lidské zkušenosti.

VI. Problematika knihy Jób

Báseň je myšlenkově tak bohatá a její dosah tak široký, že se zdá, jako by se v ní zrcadlila většina lidských zkušeností a jejich tajemství. Většinou se však předpokládá, že se zabývá především problémem lidského utrpení. W. B. Stevenson (*op. cit.*, str. 34nn) sice mímě nadsadil, ale jasně ukazuje, že o Jóbově tělesném utrpení se v bázni hovoří mnohem méně, než si často myslíme. Více než fyzická bolest trápí Jóba to, jak s ním jednají jeho příbuzní, sousedé, dav a konečně i jeho přátelé. Jsou to jenom další důkazy toho, že jej Bůh opustil. Jinými slovy, Jóbovým problémem není bolest ani utrpení v širším smyslu, jeho problém je teologický: proč se Bůh nezachoval tak, jak to požadovala všechna teorie i jeho dřívější zkušenosti? Jób byl dítětem své doby, a proto svůj život přirozeně stavěl na názoru, že Boží spravedlnost nutně znamená rovnítko mezi dobrotou a blahobýtem.

Mimo svůj kontext jsou slova jeho přátel a Elihúa přijatelnější než mnoho unáhlených výroků Jóbových. Bůh je odmítá (42,7) nikoli pro nepravdivost, ale pro jejich předpojatost. Vidíme to především v debatě o osudu svévolníků. Přes všechno Jóbovo přehánění si najednou uvědomujeme, že jeho přátelé v podstatě *a priori* vytvářejí obraz toho, jaký by měl být osud

svévollníka. Svou představu Hospodina budují pouze na základě pečlivého výběru důkazů. Jóbovo utrpení způsobilo rozpad jeho teologického obrazu světa.

To vysvětluje zdánlivě neuspokojivé vyvrcholení, kdy Bůh na Jóbovy otázky ani obvinění neodpovídá, a přestože vyhláše velikost své všemohoucnosti, nikoli své etické vlády, Jób je spokojen. Uvědomuje si, že jeho chápání Hospodina se zhroutilo, protože bylo příliš úzké; jeho problémy se vytratily, jakmile si uvědomil Boží velikost. Cílem knihy není vysvětlit problém utrpení, ale vyhlásit, že Hospodin je tak veliký, že žádná odpověď na otázku utrpení není nutná, protože by přesáhla omezené chápání člověka; totéž platí i o dílčích problémech s tím spojených.

BIBLIOGRAFIE. S. R. Driver a G. B. Gray, *The Book of Job*, ICC, 1921; G. Hölscher, *Hiob*, 1937; J. C. Rylands, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, 1946; W. B. Stevenson, *The Poem of Job*, 1947; H. L. Ellison, *From Tragedy to Triumph*, 1958; E. Dhorne, *The Book of Job*, 1967; H. H. Rowley, *Job, NCB*, 1970; F. I. Andersen, *Job, TOTC*, 1976. H.L.E.

JÓEL, KNIHA

I. Základní obsahová linie

Knihy Jóel obsahuje čtyři hlavní témata:

1. hrozné následky opakovaných ničivých záplav kobylek, které mají sloužit také jako symbol;
2. obnovení plodnost země po pokání Izraele;
3. dary Ducha;
4. poslední soud nad národy, které ublížily Izraeli, a požehnání judské zemi.

Ve všech těchto tématech se kombinují primární i eschatologické důrazy.

1. Záplava kobylek (1,1–12)

O kobylkách ve SZ viz také Ex 10,12–15 *et passim*; Ž 78,46; 105,34; též Pš 30,27; Na 3,15.17 atd. (*ZVĚŘATA V BIBLI)

a) Jóel obvyklým prorockým způsobem prohlašuje, že přijal slovo od Hospodina, a udává své vlastní jméno a jméno svého otce, obě jinak neznámá (1,1).

b) Břemeno jeho poselství je obrovské – záplava kobylek děsivých rozměrů v několika po sobě následujících hejnech (1,2–4; sr. Ex 10,14). Úplnou diskusí o etymologii, entomologii a obraznosti v. 4 lze najít v komentářích.

c) Následuje barvitý popis účinků záplavy (1,5–12). Jako první je, snad výsměšně, zmíněn oplec, který ztrácí svou potěchu. Zuby obrovského množství kobylek nahánějí strach (sr. Pš 30,14 atd.) – pohlčí i kůru říkovníku a bílý šťavnatý vnitřek zůstane obnažen. Chrámoví kněží by měli truchlit s hořkostí stárnoucí panny, jejíž snoubenec zemřel před svatbou, protože dojde i k přerušení přísunu obětního materiálu (sr. Da 8,11; 11,31; 12,11; oproti Iz 1,11–15; Mi 6,6 atd.). Prorok živě popisuje zkázu obilného pole, vinice a sadu.

2. Ovoce pokání (1,13–2,27)

a) Kněží v žíněných suknicích mají v den Božího hněvu, „zhouby od Všemohoucího“, s modlitbou a postem naříkat (1,13–15; viz Neh 9,1; Est 4,3.16; Da 9,3 atd., oproti Iz 58,4nn; Jr 14,12; Za 7,5 atd.). SZ názory na oběti a půst si neprotřečují; většinou závisí na daných okolnostech a konkrétním způsobu jejich užití. Jóela není nutno odsuzovat za to, že na obřady klade větší důraz než Ámos či Izajáš.

b) Zdá se, že je rozumné chápat následující oddíl (1,16–20) jako modlitbu, i když začíná líčením obrazu zkázy, kterou přinesly kobylky. V. 18 by se měl číst „Co do nich dáme?“ – tj. chatrné stodoly nebudou opraveny, protože jich není třeba. Oheň a plamen v. 19 mohou představovat horko a sucho nebo také jasně červené zbarvení těl kobylek.

c) Prorok se nyní vrací od popisu ničivých následků záplavy kobylek k jejich počátečnímu náporu a přirovnává ho ke dni Hospodinovu (2,1–11). V. 2b představuje typické orientální rčení (sr. Ex 10,14). Přesné a názorné je přirovnání hejna k postupujícímu ohni. Dříve plodná země se po útoku kobylek stává černou pouští (v. 3). Vlastní zkušenost se odráží také v připodobnění jednotlivých kobylek k jezdcům na koni a v paralele mezi hlukem jejich postupu a zvukem rychle se šířícího stepního požáru (v. 4n). Před nezvratným, dokonale uspořádaným postupem nesčíslných myriád tohoto hmyzu, neporazitelného už kvůli jeho množství, lidé zůstávají zděšeně stát, neschopní pohybu (vv. 6–9). Skutečné kobylky mohly symbolicky znázorňovat pohany v údolí rozhodnutí před jejich soudem.

d) Ani v hodinu hrůzy není příliš pozdě na pokání, doprovázené umrtním těla (2,12–14). Formální roztrhnutí roucha může být pokrytecké; ke skutečnému pokání dochází v srdci. To může dokonce přimět Boha k „litoosti“ nad jeho dříve vyřčenými spravedlivými soudy a k opatření nového materiálu k obětem. Jedná se zde o orientální symbolismus, který neznamená „omylnost“ Boží.

e) Ozývá se nové volání k mimořádné chrámové bohoslužbě (2,15–17). Vztahuje se na kněží a lid, přičemž prorok konkrétně zmiňuje vojence, starce, nevěsty a ženichy, kteří byli běžně z mnoha veřejných povinností vyjímáni. J. A. Bewer (ICC, 1911) důmyslně nahrazuje tvary rozkazovacího způsobu perfektem, aniž by přitom změnil souhlásky, a v důsledku toho se bodem obratu knihy a začátkem souvislého vypravování stává v. 15, nikoli v. 18.

f) Zkázu způsobenou kobylkami převyší hojnost, kterou Hospodin poskytne jako odpověď na pokání lidu (2,18–25). V. 20 znamená, že těla kobylek v Judsku odnese vítr do Mrtvého a do Středozemního moře, což vyvolá hnilobný zápach (18–25).

3. Dary Ducha (3,1–5)

Vylití Ducha popisované v této pasáži je vyvrcholením prorocké výpovědi. V. 28–29 a 32 se očividně splnily o letnicích; aspekty vv. 30 a 31 došly svého naplnění v utrpení našeho Pána. K prorokování ve vytržení mohl patřit i dar jazyků. Sloupy dýmu mohly představovat sloupce písku vytvořené pouštními víry nebo symbolizovat vzplanutí odsouzených měst. Zatmění Slunce může způsobit, že Měsíc má pak barvu krve. Na jaké jiné spásonosné jméno než na jméno Ježíš by mohl poukazovat v. 5? Všechno tu má svůj smysl – avšak lze zde najít i hlubší význam, který se váže ke dnům, kdy se na hodinách lidstva přesypou poslední zrnka písku.

4. Soud nad Božími nepřáteli (4,1–21)

V této části nacházíme stručnou předpověď Boží odplaty národům, které rozptýlily a pronásledovaly Židy. Obsah vv. 3–8 je jasně historický. Kobylky mohou znázorňovat vojska pohanů v krátkém období jejich vítězství. Ve vv. 9–11 prorok pohany s určitou dávkou sarkasmu vyzývá, aby začali válčit s Bo-

hem. Hospodin sám bude soudit národy shromážděné v údolí rozhodnutí (vv. 12, 14; *JÓŠAFAT, *DOLINA JÓŠAFATU). Naprostá hrůza vv. 15nn, 19a a plně pozhánání v. 18 mají společné to, že se dosud nenaplnily. Pozemské proroctví a eschatologie se snoubí v kapitole plně bohatých předobrazů. Křesťanská církev je dědicem SZ a jisté slovo proroctví, ať už se týká Egypta či jiných věcí, se splní v Boží pravý čas.

II. Autorství a doba vzniku

Kniha představuje jedinečný, veřejnosti určený spis, který prozrazuje judské konotace, ale ve své podstatě se zabývá závažnějšími otázkami než tehdejší politikou. Proto je mimořádně obtížné určit dobu jejího vzniku. Většina badatelů předpokládá (sr. W. Nowack, 1922; K. Marti, 1904), že tvoří literární celek, zatímco ostatní to popírají (sr. Bewer, ICC). Starší konzervativní badatelé knihu zařazovali do 8. stol. př. Kr., do doby Amose a Ozeáše. Oesterley a Robinson přijímají extrémně pozdní datování, r. 200 př. Kr., jini se pohybují mezi těmito krajními body. R. K. Harrison (JOT, 1970, str. 874–882) tyto otázky rozebírá zevrubně, ale protože zdůrazňuje nadčasovost spisu, neuvádí přesnější údaj, než že byl napsán „před r. 400 př. Kr.“. Kdybychom za správné považovali teorie o rané době vzniku, pak by prorocké předpovědi rozhodujícího svatého boje našly své první známé vyjádření v knize Jóel. Původně mohly být radlice považovány za předchůdce mečů, než se zrodila naděje na jejich zpětné přetvoření (Jl 4,10; Iz 2,4).

III. Zvláštní rysy

Jóel byl nástrojem Božího zjevení, jehož význam možná přesahoval prorokovo plně pochopení. V této knize se věčně dotýká časného, což svědčí o ryzi inspiraci. Zejména to platí o jímavém popisu spouště způsobené záplavou kobylek, která symbolizovala Boží hněv a trest za hříchy. Živě zobrazuje také Boží milostivé obnovení lidu poté, co činí pokání. Nacházíme zde faktická proroctví spojená se smrtí našeho Pána, s příchodem Ducha svatého a s hrůzou i nadějí posledních časů. Jóel představuje jednu z nejkratších, ale současně i jednu z nejpůsobivějších a nejvíce sebezpytujících knih SZ.

BIBLIOGRAFIE. S. R. Driver, *Joel and Amos*, CBSC, 1915; A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, 1948; J. A. Thompson, „Joel's Locusts in the Light of Near Eastern Parables“, *JNES* 14, 1955, str. 52nn; *IB*, 6, str. 727–760; L. C. Allen, *Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, NICOT, 1976.

R.A.S.

JOGBEHA (hebr. *jōgb*há* = výška). Město v Gileádu, které připádl Gádovcům (Nu 32,35). Uvádí se také v souvislosti s Gedeonovým pronásledováním Midjánců (Sd 8,11). Jde o dnešní Džubejchát, asi 10 km SZ od Amánu a 1 057 m n. m. J.D.D.

JÓCHANAN (hebr. *jōhānān* = Jahve je milostivý). Takto se ve SZ jmenuje řada mužů, přičemž nejvýznamnější z nich je syn Karéachův, judský velitel, který podporoval Gedaljáš po jeho jmenování správcem Judska (2 Kr 25,23; Jr 40,8) po pádu Jeruzaléma. Nabídl se, že zabije Jišmaela, který osnoval zavraždění Gedaljáš (Jr 40,13–16). Jeho nabídka však byla odmítnuta a na varování nikdo nebral zřetel, takže se Jišmaelovi jeho záměr zdánil. Jóchanan ho stíhal, vy-

svobodil lidi, které zajal (Jr 41,11–16), a odvedl je spolu s protestujícím Jeremjášem do Tachpanchusu v Egyptě (Jr 43,1–7).

K dalším nositelům tohoto jména patří nejstarší syn judského krále Jóšijáš (1 Pa 3,15), syn Eljónajův (1 Pa 3,24), vnuk Achímaasův (1 Pa 5,35n), Davidův benjaminovský rekrut v Siklagu (1 Pa 12,5), Gádovec, který se také připojil k Davidovi (1 Pa 12,13), představitel Efrajimců (2 Pa 28,12, kde je v hebr. „Jehochanan“), navrátilce ze zajetí v Artaxerxově době (Ezd 8,12) a kněz za dnů Jójakíma (Neh 12,22n).

J.D.D.

JÓJADA (hebr. *j*hōjādā* = Jahve ví). Ve SZ době velmi oblíbené jméno.

1. Otec Benajáše (2 S 8,18), udatný muž z Kabselelu v Negebu (1 Pa 11,22); jeho syn byl jedním z Davidových úředníků.

2. Vůdce Áronovců, kteří u Siklagu podporovali Davida (1 Pa 12,28).

3. Syn Benajáše a vnuk Jójady, jeden z Davidových rádců (1 Pa 27,34).

4. Velekněz jeruzalémského chrámu za vlády Achazjáš, Atalji a Jóše. Oženil se s Jóšebou, sestrou krále Achazjáš, a hrál významnou roli v politickém životě. Po Achazjášově smrti zmařil pokus královnymatky Atalji vyhubit královské potomstvo. Spolu se svou manželkou ukryval po 6 let, kdy Atalja uchvátila trůn, svého synovce Jóše v chrámových prostorách. Během převratu ho pak vyvedl z úkrytu jako právoplatného panovníka nad Judskem. Byla uzavřena smlouva o jeho ochraně a smlouva o jeho vyhlášení králem (2 Kr 11,17). V době Jóšovy nezletilosti za něho v podstatě vládl Jójada. Zničil Baalovy svatyně a určil postavení jednotlivých věštců. Pomohl Jóšovi při výběru jeho dvou manželek s cílem zajistit pokračování královského rodu (2 Pa 24,3). Po napomenutí od samotného Jóše opravil chrám (2 Kr 12,7). Když ve svých 130 letech zemřel, pohřbili jej do královského hrobu, což byl projev uznání za jeho služby národu.

5. Kněz v Jeruzalémě z předexilní doby, za Jeremjášova života, jehož nahradil Sofonjáš (Jr 29,26).

6. Paséachův syn, který se s Nehemjášem vrátil ze zajetí a sehrál svoji úlohu v plánu přestavby Jeruzaléma (Neh 3,6).

M.B.

JÓKÁKÍM (hebr. *j*hōjāqīm* = Jahve ustanovil; sr. Joakuu, 1 Ezd 1,37–39). Judský král (609–598 př. Kr.), syn *Jóšijáš a starší bratr *Jóachaza, jehož místo zaujal na rozkaz egyptského panovníka Néka II. Původní jméno Eljakim mu bylo změněno na znameňující jeho vazalského postavení. O Jójakimově vládě hovoří 2 Kr 23,34–24,6; 2 Pa 36,4–8 a posledně jmenovaný zápis v „Knize letopisů králů judských“ (2 Kr 24,5). Aby mohl zaplatit poplatky Egyptřanům, uvažoval Jójakim na zemi velké daně (2 Kr 23,35). Vyvalil nucených prací ke stavbě nákladných královských budov (Jr 22,13–17) a je charakterizován jako despotickeý a chamtivý panovník. Náboženský úpadek za jeho vlády zaznamenali tehdejší proroci Jeremjáš a Abakuk. Na Jóšijášovy reformy se díky návratu k modlářství a zavedení egyptských obřadů zapomnělo (Ez 8,5–17). Jójakim profil mnoho nevině krve (2 Kr 24,4) a nechal zavraždit proroka Úrijáš za to, že se proti němu postavil (Jr 26,20n). Odporoval Jeremjášovi (36,26) a osobně spálil svitek, z něhož mu Jehúdí

JÓJAKÍN

četl prorokova slova (v. 22). Měl „nespravedlivou a svévolnou povahu a nebyl ani uctivý k Bohu, ani laskavý k lidem“ (Josephus, *Ant.* 10. 83), což znamená, že pokračoval v tradici Menašoeva hříchu (2 Kr 24,3).

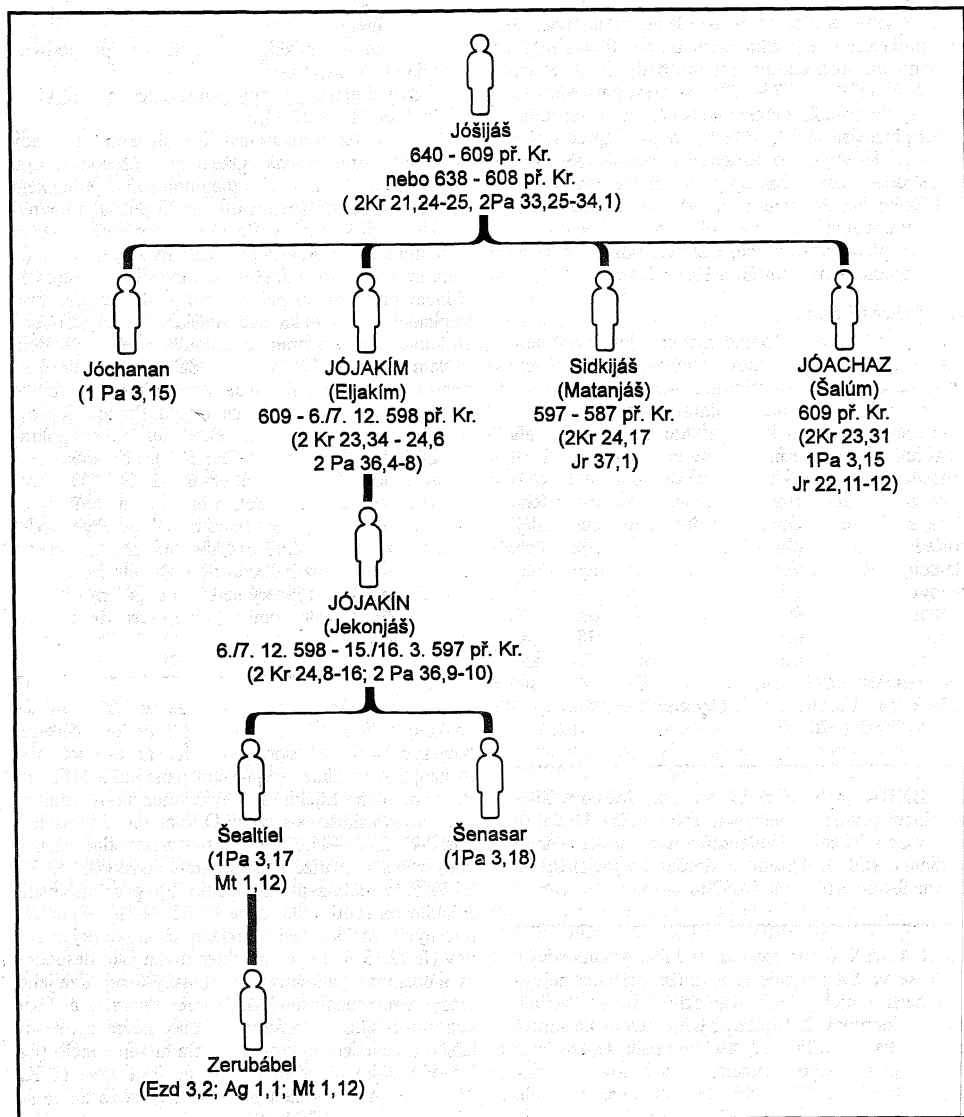
Ve 4. roce Jójakimovy vlády (605 př. Kr.) porazil u *Karkemiše Nebúkadnesar Egyptřany a ovládl Palestinu až k hranicím s Egyptem (Jr 25,1; 46,2), ale Jójakím, spolu s ostatními panovníky, se Nebúkadnesarovi přišel podříditi jako vazal až další rok (Jr 36,9–29; Bab. kronika). O tři roky později, nepochybně povzbuzen egyptskou porážkou Babylónanů r. 601 př. Kr., ale navzdory Jeremjášově radě, se Jójakím vzbouřil (2 Kr 24,1). Nebúkadnesar nejdříve nezasáhl, ale vyslal jednotky místní babylónské posádky se Syřany, Moábci a Amónci k nájezdu na Judsko (v. 2). Nakonec, 3 měsíce a 10 dní předtím, než Jeruzalém padl do rukou bab. obléhatelů, Jójakím ve věku 36 let

(tj. 6. prosince 598 př. Kr.) zemřel. Stalo se to na jeho cestě do zajetí (2 Pa 36,6), podle všeho na popud Nebúkadnesara, který podle Josepha (*Ant.* 10. 97) nechal jeho tělo hodit za městské hradby, jak prorokoval Jeremjáš (22,18n). 2 Kr 24,6 o jeho pohřbení nic nefiká. Po Jójakimovi nastoupil na trůn jeho syn Jójakín.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 1956, str. 20–32, 65–75. D.J.W.

JÓJAKÍN (hebr. *j'hojākīn* = Jahve ustanoví; v 1 Pa 3,16 „Jekonjáš“; sr. Mt 1,11n; v Jr 22,24.28 „Konjáš“).

Jójakina dosadili na judský královský trůn Babylónaně po povstání a smrti jeho otce Jójakima (6. prosince 598 př. Kr.). Jeho krátkou a špatnou vládu, která trvala 3 měsíce a 10 dní (2 Pa 36,9; Jos., *Ant.* 10. 98)



Tabulka znázorňující příbuznost mezi Jóachazem, Jójakínem a Jójakimem.

popisuje 2 Kr 24,8–16 a 2 Pa 36,9n. Konec jeho panování i dynastie předpověděl prorok Jeremjáš (Jr 22,24–30). Podle Josepha (*Ant.* 10. 99) si jmenování Nebúkadnesar rozmyslel a vrátil se obléhat Jeruzalém, přičemž 18-letého krále s jeho matkou Nechuštou, jeho rodinou a dalšími Židy odvedl do Babylóna do zajetí. Tuto známou historickou událost také zmiňuje SZ a Bab. kronika. Město padlo 6. března 597 a Jójakína nahradil jeho mladý strýc Matanjáš (Sidkijáš, 2 Kr 24,17; Jr 37,1).

V Babylónu se s Jójakínem zacházelo jako s královským rukojmím. Na babylónských tabulkách z let 595–570 př. Kr. se o něm (*Ja'u-kín*) píše, že ve společnosti svých pěti synů dostával přiděly u dvora (E. F. Weidner, *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud*, 2, 1939, str. 923nn; *DOTT*, str. 84–86). Je možné, že v době zajetí opatroval jeho majetek v Judsku správce *Eljakím, pokud správně chápeme význam pečeti s nápisem „Eljakím, sluha Ja'u-kína“ (*DOTT*, str. 224). Židé v Babylónii počítali roky podle doby Jójakínova zajetí (Ez 1,2). Po Nebúkadnesarově smrti projevil r. 561 př. Kr. jeho nástupce Amél-Marduk (*EVIL-MERODAK) Jójakínovi zvláštní přízeň a přestěhoval ho z vězení do královského paláce (2 Kr 25,27–30; Jr 52,31–34). Jójakínův nejstarší syn Šealtiel, otec Zerubábel, se narodil r. 598 př. Kr. Další syn Šenasar je uveden v 1 Pa 3,18.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, 1956, str. 33–35. D.J.W.

JÓKEBED (hebr. *jókebed* = snad „Jahve je sláva“, i když M. Noth (*Die israelitischen Personennamen*, 1928, str. 111) se domnívá, že toto jméno mohlo být cizího původu). Matka Mojžíše, Árona a Mírjam (Ex 6,20; Nu 26,59), dcera Léviho, která se provdala za svého synovce Amráma. LXX překlad Ex 6,20 sice uvádí, že šlo o jejího bratrance, avšak S. R. Driver (*CBSC*, 1918) si myslí, že *MT* uchovává pravou starou tradici. J.G.G.N.

JOKNEÁM, JOKMEÁM (hebr. *jokn* **ám*, *jokm* **ám*).

1. Kenaanské město (Joz 12,22), č. 113 v seznamu Thutmose III.; dnešní Tell Jokneám (Tell Kejmún), 12 km SZ od Megidda. „Potok naproti (*'al p'nê* = čelem k) Jokneámu“ (Joz 19,11) mohl být Kišón (J. Simons). M. Noth a J. Aharoni se domnívají, že přitékal z opačné strany nížiny; je však jisté, že hranice zahrnovala i Jokneám, lévijské město na území Zabulónovců (Joz 21,34). V 1 Kr 4,12 se zdá, že hranice oblasti byly podobné, avšak text zde není zcela jasný.

BIBLIOGRAFIE. J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, str. 91; J. Simons, *GTT*, str. 206, 350; Y. Aharoni, *LOB*, str. 237, 278; M. Noth, *Josua*², 1953, str. 115.

2. Lévijské město v Efrajimu (1 Pa 6,53), snad Kibsajim z Joz 21,22. J.P.U.L.

JOKŠÁN Syn Abrahama a Ketury, otec Šeby a Dedána (Gn 25,2n; 1 Pa 1,32). Někdy se toto jméno považuje za jiný tvar jména *Joktán (Gn 10,25–29; 1 Pa 1,19–23), avšak nositelé těchto jmen jsou v rodopisech uváděni zvlášť. R.J.W.

JOKTÁN Syn Ebera z Šémova rodu a otec Almó-

dada, Šelefa, Chasarmáveta, Jeracha, Hadórama, Úzala, Diky, Óbala, Abimaela, Šeby, Ófira, Chavily a Jóbaba (Gn 10,25n.29; 1 Pa 1,19.23), z nichž jsou mnozí spojováni s kmeny v J Arábii. Z mimobiblických pramenů toto jméno neznáme, ale podle Joktánových potomků lze předpokládat, že obývali J nebo JZ Arábii. Příslušníci dnešních jihoarabských kmenů tvrdí, že čistokrevní Arabové pocházejí z Joktána.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 37–42; W. Thesiger, *Arabian Sands*, 1960, str. 77. T.C.M.

JÓNADAB (hebr. *j'hônādāb* = Jahve je velkorysý).

1. Syn Šimeiho, Davidova bratra. Díky Jónadabově lstivosti se podařilo jeho příteli Amnónovi, Davidovu synovi, uskutečnit to, k čemu jej vedla jeho nečistá touha po nevlastní sestře Támaře (2 S 13,3–5). To, že věděl o Amnónově smrti, naznačuje, že se na ní možná sám podílel, přestože se prohlašoval za jeho přítele (2 S 13,30–33).

2. Syn Kénijce Rekába (1 Pa 2,55; Jr 35,6). Zakázal svému rodu obdělávat půdu, vlastnit vinice i užívat jejich plodiny a žít v sídlištech (Jr 35,6–10). To ovšem mohlo být jen uzákonění dřívější běžné praxe. Byl horlivým ctitelem Hospodina a pomáhal Jehúovi potlačovat modloslužbu Baalovi (2 Kr 10,15.23).

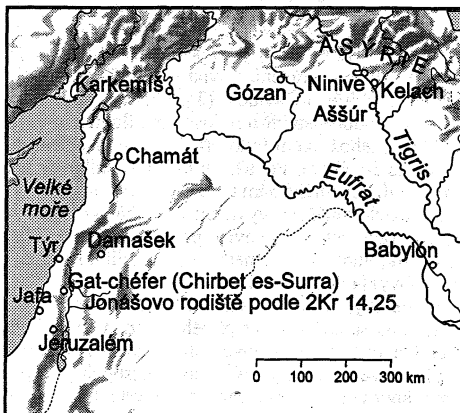
M.A.M.

JONÁŠ Hebrejské osobní jméno s významem „ho-lubice“. Jeho NZ podoba je 2x *Jōnā*, jinak *Jōnās*.

1. Hebr. prorok za vlády izraelského krále Jarobeáma II. (8. stol. př. Kr.). Pocházel ze zabalónského města Gat-chéferu, které leželo nedaleko Nazareta. Jeho otec se jmenoval Amítaj. Předpověděl získání nových území, která Jarobeám dobyl na Sýrii (2 Kr 14,25). Tento Jonáš je také hrdinou stejnojmenné knihy, páté z dvanácti Malých proroků. Tato kniha se výrazně liší od ostatních prorockých spisů SZ, a sice v tom, že ji téměř celou tvoří vyprávění a neobsahuje žádné dlouhé prorocké předpovědi. (Viz *JONÁŠ, KNĚHA)

2. Podle Mt 16,17 otec Šimona Petra. Jako Jonáše ho uvádějí také některé rukopisy J 1,42; 21,15nn (sr. podání v KP), ale nejlépe ověřené čtení je zde „Jan“.

D.F.P.



Mapa znázorňující oblast Jonášovy služby.

JONÁŠ, KNIHA

I. Základní obsahová linie

Kniha je rozdělena do čtyř kapitol, které přehledně třídí její látku. K. 1 vypráví o tom, jak se Jonáš, jehož Hospodin poslal do Ninive vyhlásit soud nad jeho svévlnnými obyvateli, vzepřel svému úkolu a nastoupil na loď plující v opačném směru. Přihnal se bouře a námořníci Jonáše na jeho vlastní návrh nakonec hodili přes palubu. Proroka vzápětí spolkla velká ryba. K. 2 uvádí Jonášovu modlitbu či spíše žalm důkůvzdání. Hned nato jej ryba vyvrhla na břeh. K. 3 ukazuje, jak prorok nakonec přece jen odchází do Ninive. Jeho slova soudu vedla obyvatele Ninive k pokání z jejich zlych cest. V k. 4 vidíme Jonáše, jak se hněvá, že v důsledku toho Ninivští unikli předpovězené zkáze. Proto Hospodin vzbudil Jonášovu lítost nad rostlinou a poučil ho, že musí mít soucit se všemi lidmi.

II. Autorství a doba vzniku

Kniha neobsahuje žádnou zmínku o tom, kdo byl jejím autorem. Mohl ji napsat sám Jonáš, ale v textu se vůbec neuzivá 1. osoby (sr. např. Oz 3,1) a význam Jon 3,3, že Ninive již neexistovalo (bylo zničeno r. 612 př. Kr.), naznačuje, že vznikla později než v 8. století. Pokud ji ale nenapsal Jonáš, nelze říci, kdo byl jejím autorem. Můžeme se tedy domnívat, že pochází z 8. stol., ale pravděpodobnější je, že nevznikla dříve než v 6. století. Dvanáct malých proroků lidé znali a uznávali od konce 3. stol. (sr. Sir 40,10), takže 3. stol. představuje nejzazší datum, kdy spis mohl vzniknout. Univerzalistický důraz knihy se často považuje za protest proti krajně nacionalistickému postoji Židů po době Ezdrášově, nicméně univerzalistické texty se objevují již v 8. stol. (sr. Iz 2,2nn). Nejpádnější důvod pro vznik knihy v době poexilní poskytují některé rysy jejího hebr. jazyka, ale vzhledem k malému rozsahu spisu nemůžeme mít jistotu ani v tomto. (Ohledně této otázky viz také D. W. B. Robinson in *NBCR*.)

III. Interpretace

Charakter knihy Jonáš představuje velice kontroverzní téma. Bývala vykládána různě – jako mytologie, alegorie, komentář (či midraš), podobenství či historický spis. Mytologický ani alegorický přístup již nejsou relevantní a lze je bez obav vyloučit. Většina současných badatelů knihu chápe především jako podobenství, ale částečně také jako období midraše, tj. jako zápis tradic o Jonášovi, které doplňují prostá fakta z 2 Kr 14. Výklad knihy jako podobenství ji považuje za mravoučné vyprávění, srovnatelné s příběhem, který Nátan vyprávěl Davidovi (2 S 12,1nn), nebo s Ježíšovým podobenstvím o milosrdném Samařanovi (L 10,30nn), jehož cílem bylo přinést stejné naučení jako kniha Jonášova. Považujeme-li tuto knihu za podobenství, nepomáhá nám to jen zbavit se nutnosti věřit v zázrak Jonášova vyvržení z břicha ryby, jak se někdy argumentuje. Takováto podobenství jsou v Písmu častá; hlavním argumentem proti tomuto výkladu je neobvyklá délka příběhu.

Historický výklad se zakládá na zřejmém smyslu textu a na skutečnosti, že příběh se vztahuje ke konkrétní a historické postavě Jonáše, syna Amítajova (zatímco ve výše uvedených podobenstvích jsou postavy anonymní). Víme jistě, že židovská tradice tuto knihu přijímala jako historickou, a Ježíšovy odkazy na ni (Mt 12; L 11) pravděpodobně (ačkoli ne nutně)

naznačují, že ji takto chápal i on. Historický výklad má však několik slabín, zejména co se týče zázraku s rybou, velikosti Ninive, tvrzení, že král a obyvatelé města nejen hebr. proroka poslouchali, ale bez váhání a bez výjimky také činili pokání, a konečně také pokud jde o nepřírozeně velikou rychlost růstu skočce. Je však možné, že v prvním případě šlo skutečně o zázrak; rozhodně může mít tento příběh i moderní obdoby (viz A. J. Wilson). Růst skočce by také mohl být zázračný, anebo lze připustit, že Jon 4,10 nebyl určen k přísné doslovnému chápání. U velikosti Ninive (Jon 3,3) měl možná autor na mysli mnohem větší oblast než město samo; se ztížením by snad potvrzovala skutečnost, že se zmiňuje o „nininivském králi“ (3,6), zatímco jiní SZ pisatelé hovoří o královi Asýrie, jejíž poslední metropolí bylo právě Ninive. (Viz však *NINIVE.) Nelze ani vyloučit, že v době před nástupem Tiglat-pilesera III. na trůn (745 př. Kr.), kdy byla Asýrie dosti chudá, Ninivané ochotně naslouchali prorokovi, který jim předpovídal zkázu, pokud nebudou činit pokání. Jejich náboženství bylo polyteistické, takže mohli usilovat o to, aby nepohoršili ani cizí neznámé božstvo.

Bude spravedlivé, když řekneme, že žádná z námitek proti historickému výkladu není nepřekonatelná. Totéž se dá tvrdit i o výkladu knihy jako podobenství. Zdá se proto, že nám zůstává volba mezi těmito dvěma možnostmi.

IV. Poselství

Všeobecně se soudí, že poselstvím knihy Jonáš je poučení; končí nabádavou otázkou (sr. L 10,36). Diskutuje se o tom, zda jejím záměrem bylo protestovat proti úzkoprsmému, exkluzivistickému judaismu, vyzvat k misijnímu úsilí nebo poskytnout výklad zjevného nenaplnění dřívějších prorockých výpovědí proti cizím národům. Bez znalosti přesných okolností, za nichž kniha vznikala, nemůžeme tuto otázku snadno vyřešit; každopádně se uvedené možnosti vzájemně nevyklučují. Kniha nepochybně zdůrazňuje Boží univerzální moc nad jednotlivci a národy na V i na Z a nad životem i nad smrtí a také Boží univerzální milost a lásku k neposlušným Židům i krutým pohanům.

V. Stavba

Kniha se většinou pokládá za jeden celek – s výjimkou žalmu (2,2–9), který mnoho badatelů chápe jako dodatečnou vsuvku. Lze však říci, že v současné době se projevuje tendence přijímat ho jako původní součást textu (sr. Kaiser, *IOT*, str. 196). Žalm není vzhledem k celku nepřiměřený, jak se často tvrdí; Jonáš byl zachráněn z vodního hrobu – i když mu ještě zbývalo dostat se z nitra ryby – a proto je užití tradičního jazyka zobrazujícího smrt pomocí metafor z mořského prostředí pozoruhodně příhodné. Spolu s tím stojí za povšimnutí, že obvyklejší chápání tohoto žalmu tvoří základ pro NZ výklad jeho významu (sr. Mt 12,39nn).

BIBLIOGRAFIE. A. J. Wilson, *PTR* 25, 1927, str. 636nn; G. Ch. Aalders, *The Problem of the Book of Jonah*, 1948; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, *NICOT*, 1976, str. 173–235; D. W. B. Robinson in *NBCR*; F. D. Kidner, „Distribution of Divine Names in Jonah“, *TynB* 21, 1970, str. 126nn; A. R. Johnson, „Jonah II. 3–10; A Study in Cultic Phantasy“ in *Studies of OT Prophecy presented to T. H. Robinson*, ed. H. H. Rowley, 1950; hesla ve standardních slovnících a úvodech. Novější bibliografii viz in O. Kaiser, *IOT*, 1975.

D.F.P.

JÓNATAN (hebr. *j'hônāṭān* nebo *jônāṭān* = Jahve dal).

1. Syn Geršóma, potomka Mojžíše. Míka si ho najal, aby sloužil jako kněz před modlou v Efrajimu, a pak se stal knězem a zakladatelem kněžského rodu kmene Danovců „až do dne, kdy byli ze země vysídleni“ (Sd 17; 18,30n).

2. Nejstarší syn krále Saula od jeho jediné ženy (1 S 14,49n). Byl dědicem svého otce a tím více nás udivuje jeho věrnost a láska k Davidovi, který se stal Saulovým nástupcem (1 S 20,31). V biblickém zápisu se Jónatan poprvé objevuje jako vítěz v Gebě, pelištejské pevnosti, i když z tehdejší strategie jeho otce analogicky vyplývá, že se možná účastnil osvobození Jábeše v Gileádu (1 S 11,11; 13,2). Jeho válečná zdatnost a odvaha, připomínané v Davidově žalozpěvu (2 S 1,22), se jasně projeví při útoku na jiný tábor Pelištejců, který podnikl na vlastní pěst. Svědčí i o jeho schopnosti získat si věrnost a také ji nabídnout (1 S 14,7). Nejvíce známým se však Jónatan stal pro svou oddanost Davidovi; zůstat mu věrný bylo o to obtížnější, že to znamenalo dostat se do rozporu se synovskou povinností a láskou k Saulovi, svému otci a vládci. Když krále opustil Duch Boží a on se stále víc stával obětí vlastního strachu a vášni a když projevoval čím dál větší nenávisť k „muži podle Božího srdce“, který se měl stát jeho nástupcem, dohnalo to Jónatana, jenž zůstal věrný smlouvě o bratrství uzavřené s Davidem po smrti Goliáše (1 S 18,1–4), k odporu a lsti vůči otci. Dokonce při tom riskoval i svůj vlastní život (1 S 19,1–7; 20). Loučení obou přátel je nesmírně dojemné. Nezdá se, že by Jónatan

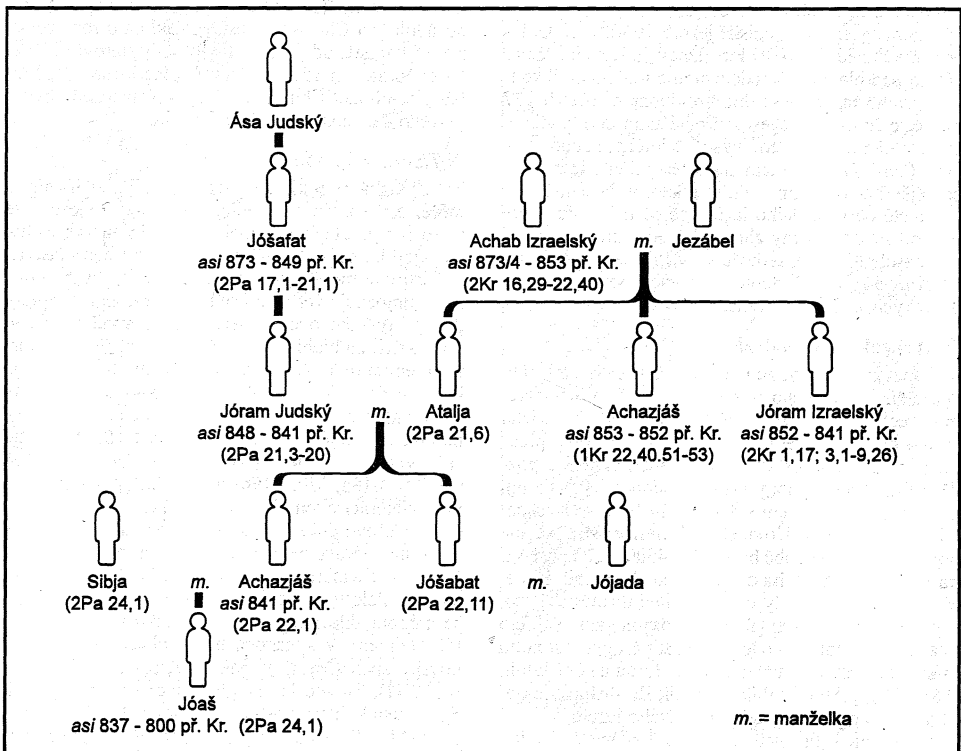
doprovázel svého otce na dvou výpravách proti Davidovi – do Ěn-gedí a Chakíly. Ze scény definitivně mizí i se svým otcem a bratry při tragickém vítězství Pelištejců v pohorí Gilbóa (1 S 31,2). Jako člověk morálně i fyzicky obdarovaný představuje vzor těch, kdo zůstávají věrní pravdě a přátelství a také přinášejí smíření, což je úloha Božích synů.

3. Dalšími nositeli tohoto jména jsou Davidův strýc, rádce a písař, jehož lze možná ztotožnit s Davidovým synovcem, který zabil obra (1 Pa 27,32; 2 S 21,21n); syn velekněze Ebjátara, o němž se Písmo zmiňuje v souvislosti s Abšalomovým a později Adónijášovým pokusem zmocnit se Davidova trůnu, ale nikoli jako o vzbouřenci (2 S 15,36; 17,15–22; 1 Kr 1,41–49); jeden z Davidových bojovníků (2 S 23,32; 1 Pa 11,34); syn Káreachův, spojovaný s Gedaljášem z období Nebúkadnesarovy nadvlády nad Jeruzalémem (Jr 40,8); písař, v jehož domě byl uvězněn Jeremjáš (Jr 37,20). Totéž jméno se vyskytuje i v době obnovy Jeruzaléma (Ezd 8,6; 10,15; Neh 12,11.14.35).

T.H.J.

JÓRAM (hebr. *j'hôrām* = Jahve je vyvýšený).

1. Lévijec z doby Davidovy (1 Pa 26,25).
2. Kníže Chamátu (2 S 8,9–12). 1 Pa 18,9–11 nasvědčuje tomu, že jeho pravé jméno bylo Hadóram.
3. Kněz v době Jósafatově (2 Pa 17,8).
4. Syn Achaba a Jezábel, král (S) Izraele (852–841 př. Kr.); poslední panovník dynastie Omriho (2 Kr 1–9). Přestože údajně odstranil jeden pohanský prvek izraelských bohoslužeb, v podstatě pokračoval v modloslužbě po vzoru jiných S králů (2 Kr 3,1–3). Musel



Rodokmen Jórama a Jósafata.

JORDÁN

se vypořádá s povstáním Moabců, kteří se vzbouřili proti svému vazalskému postavení (*MOABSKÝ KAMEN), a velkolepým způsobem, ačkoli ne definitivně, nad nimi zvítězil (3,4–27). Později byl zraněn v boji se Syřany (8,28n). Některé z dalších Elišových příběhů mají své pozadí také ve střetu mezi Izraelem a Sýrií a zmiňují se o „králi Izraele“ (5,1–8; 6,8–23; 6,24–7,20; sr. 8,1–6), ale nemůžeme mít jistotu, zda tímto králem je skutečně Joram. Když se Joram ve svém hlavním městě Jizreelu zotavoval ze zranění, usmrtil ho *Jehú, jenž po něm nastoupil na trůn (9,1–37). Tento čin podnítil Eliša, neboť ho chápal jako začátek Božího konečného soudu nad Achabem a Jezábélou, kteří byli dosud naživu a páchali v Jizreelu zlo (9,7–10,22). Takto se také naplnilo Eliášovo proroctví o Achabovi a Jezábèle (9,24–26.30–36; sr. 1 Kr 21,17–29).

5. Judský král, 848–841 př. Kr. (2 Kr 8,16–24; 2 Pa 21). Byl synem a následníkem Jósafata, ale nedržel se jahvistických zásad svého otce. Oženil se s Ataljou, dcerou izraelského krále Achaba, a tudíž sestrou izraelského krále Jórama. Vedl Izrael pohanskými a krvavými cestami Achaba a Jezábely. Edóm i Libna se v Joramově době úspěšně zbavili svého vazalského postavení vůči Judsku a jeho království začali drancovat Pelistéjci a Arabové. Zemřel nemocný, „odešel a nikomu se nezastesklo“ (2 Pa 21,20). Po něm nastoupil na trůn jeho syn Achazjáš. J.E.G.

JORDÁN Jordánská proláklina představuje jedinečný jev fyzického zeměpisu. Vznikla jako výsledek příkopového zlomu a představuje nejnižší položenou proláklinu na světě. Horní tok řeky Jordán, zásobovaný prameny, napájí Chulské jezero 70 m n. m. U Tiberiádského jezera o 10 km jižněji je řeka již téměř 200 m pod hladinou Středozemního moře a na S konci Mrtvého moře klesá dno prohlubně o dalších 177 m, takže Jordán tu teče v nížině 393 m pod hladinou moře. Řeka má skutečně výstřední jméno, neboť „Jordán“ (hebr. *Jardēn*) znamená „sestupující“. Je nejmohutnějším celoročním vodním tokem v Palestině a na své cestě od Chulského jezera po Mrtvé moře, které jsou od sebe vzdáleny zhruba 120 km, urazí nejméně dvojnásobnou trasu, protože její délka se zvětšuje četnými meandry. S žádnou jinou řekou se nepojí tolik biblických zmínek a významů.

I. Archeologická naleziště

Vykopávky ukázaly, že údolí Jordánu patří k místům nejstaršího městského osídlení na světě. K natufskému přechodu od lovu k městskému životu v Jerichu mohlo dojít již kolem r. 7000 př. Kr. Výrobci předmětů z hlíny zde začali žít asi r. 5000 př. Kr. a pozdější hmočirské výrobky (kultura neolitu B) poskytují první důkazy o spojení s dalšími místy v Jordánském údolí a se severem Úrodného půlměsíce. Měď se zde objevuje ve starší době bronzové (4500–3200 př. Kr.), např. v Telélát Ghassúlu, S od Mrtvého moře. V Ghassúlu existovaly od 4. tisíciletí tři městské vrstvy, jež svědčí o závlahovém hospodaření. S touto ghassúlskou kulturou je v Palestině spjata mnoho míst, ale převládala zejména v Jordánském údolí, v Mefdzaru, Abú Chabilu, Džiflík Bét-šeánu, Én-gédí a v Tell es-Šúne, J od Galilejského jezera.

Na konci 4. tisíciletí přišly do Jordánského údolí nejméně tři skupiny národů ze S a usadily se v neopevněných vesnicích v rovině Esdraelonu, nebo se

sem dostaly z V přes Jericho. K. M. Kenyonová nazvala toto období protourbanistické. V Jordánském údolí pak začaly vznikat městské státy, např. Jericho na J, Bét-šeán ve střední části a Bét-jerach (Chirbet Kerak) na S, které obchodovaly s Egyptem a Mezopotámií.

Kolem r. 2200 př. Kr. do údolí vtrhli emorejští kočovníci a mnoho městských středisek zničili. Je možné, že tvořili část rozsáhlé všeobecné migrace národů v letech 2300–1900 př. Kr., tj. do začátku střední doby bronzové. Abraham mohl do Jordánského údolí přijít v souvislosti s tímto obdobím pohybu národů. Následoval vpád hyksóské kultury ze S a tehdy se v městech jako Jericho začala stavět složitá hloubková opevnění. Po porážce Hyksůsů Egyptany byla velká pevnostní města v Jordánském údolí (např. Bét-šeán a Chasór) přestavěna a opatřena egyptskými posádkami. Později v době bronzové, určitě ale do r. 1220 př. Kr., přišli do Palestiny přes Jordánské údolí Izraelci. Existují důkazy o zničení měst Chasóru, Debíru a Lakiše, avšak archeologické důkazy o Jozuově dobytí Jericha nejsou průkazné.

II. Topografické rysy

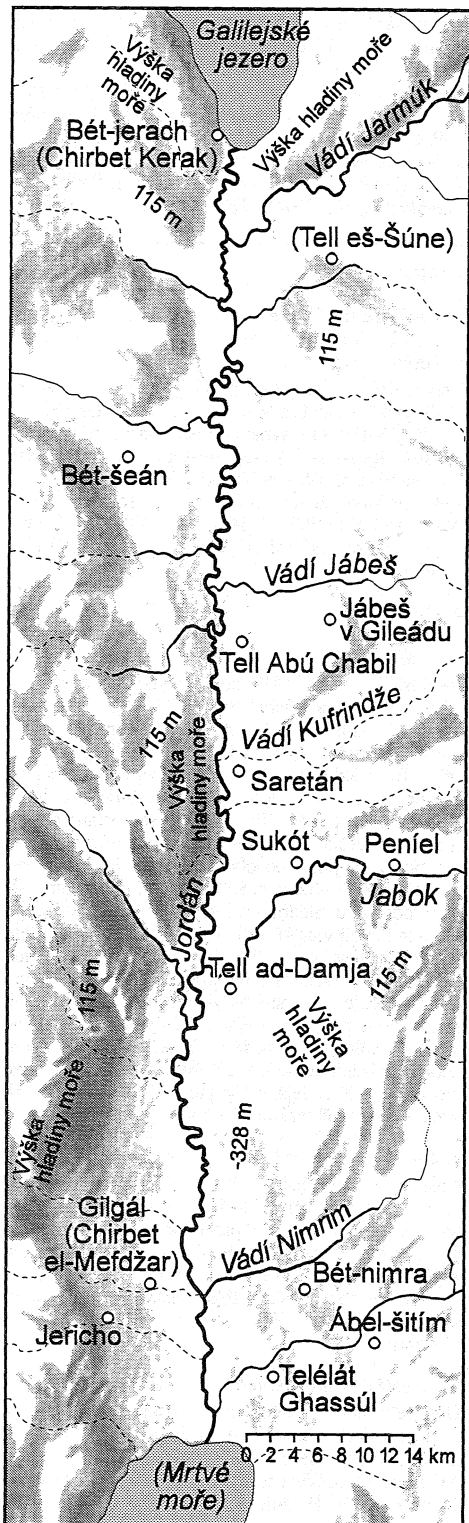
1. Chulská proláklina

Jordánské údolí začíná pod horou Chemón (2 814 m), jejíž vápencové prameny napájí horní tok Jordánu. Bantias, později nazývané Caesarea Filipova, mohlo být centrem Baal-gádu na „planině Libanónské“ (Joz 12,7). Jednalo se o území Danovců, S hranici Izraele, jehož obyvatelé ovládali životně důležitou obchodní cestu do Sýrie a byli přirovnáváni k hnízdu zmijí (Gn 49,17). Směrem dolů od homího údolí leží Chulská oblast, proláklina o rozloze asi 5 x 15 km, kde údolí zahradily proudy starověké lávy, takže Jordán na 15 km roklín prudce klesá o 280 m. Na plošině nad Chulskou rovinou se nalézají zbytky velkého kenaanského města Chasóru.

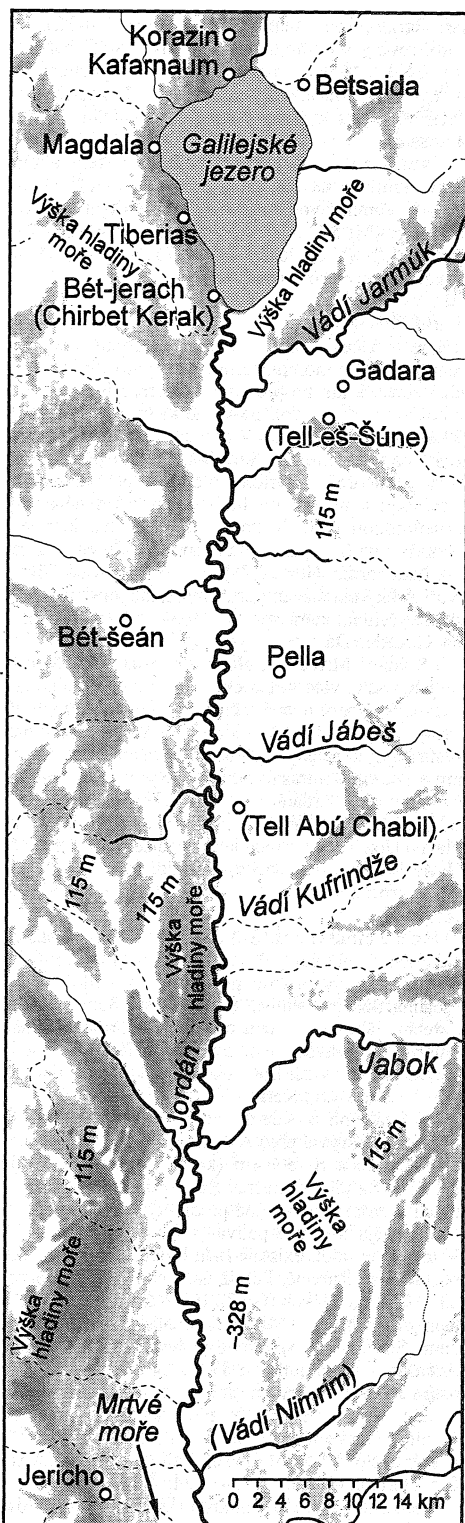
2. Tiberiádská oblast

Za Chulskými roklinami, asi 213 m pod hladinou moře, ústí Jordán do Galilejského moře – jezera ve tvaru harfy, 21 km dlouhého a asi 13 km širokého. Napájí ho četné termální prameny a v jeho čistých vodách žije mnoho ryb, přičemž maximální hloubka 50 m umožňuje vertikální stěhování ryb podle teploty daného ročního období. Ježíš tedy poradil rybářům, aby „zajeli na hlubinu“ (L 5,4) pravděpodobně v horkém letním období, kdy normální zimní teplota 13 °C je 37 m pod hladinou. Metody *rybolovu zmiňované v Evangeliích se užívají dodnes: na udici (Mt 17,27), do kulaté rybářské sítě (Mt 4,18; Mk 1,16), do vlečné sítě vyhozované z loďky (Mt 13,47n), do hlubinných sítí (Mt 4,18n; Mk 1,19n) a konečně na širém moři při spolupráci dvou člunů (L 5,10).

V Ježíšově době ležela kolem jezera hustě osídlená místa, a právě nekajicné obyvatele měst Chorazin, Betsaida a Kafamaum Ježíš odsoudil (Mt 11,20–24). „V celé Palestině neexistuje žádné jiné místo, kde by se nahromadilo tolik vzpomínek jako v Kafamaum“ (G. Dalman). V synagogách této oblasti pulzoval židovský život (Mt 12,9; Mk 1,21; 3,1; 5,22; L 4,31; 6,6; 8,41). Žil zde Jairo, představený synagogy (Mk 5,22), setník, který postavil synagogu (L 7,5) a celník Lévi (Mt 9,9; Mk 2,14; L 5,27). Na V od Kafamaum se nacházela Betsaida, odkud pocházeli Filip, Ondřej a Petr (J 1,44), a za ní se rozkládala méně lidnatá ob-



Jordánské údolí v SZ dobách.



Jordánské údolí v NZ dobách.

last Gerasa, kde pohané chovali vepře (L 8,32). Jezero, roviny a strmé skalnaté svahy, poseté balvany a ostrůvky bodláčí, skýtají dějiště pro podobnosti o rozséváči (Mk 4,2–8), zatímco na jaře zde ilustrují Ježíšova slova květinové koberce asfodelů, sasenek a kosaček.

Dominantou této jezerní krajiny se staly okolní hory, zejména na SZ, které hrály tak důležitou roli v modlitebním životě našeho Pána. Tam vyučoval své učedníky (Mt 5,1) a tam se zjevil jako vzkříšený Pán (Mt 28,16). SV cíp jezera je považován za dějiště zázraku nasycení pěti tisíců (L 9,10–17).

3. Jordánské údolí

Táhne se více než 105 km mezi Tiberiánským jezerem a Mrtvým mořem. Jarmúk, který do Jordánu přitéká zleva, 8 km po proudu od jezera, zdvojnásobuje množství vody a údolí postupně klesá až do hloubky 50 m pod dnem koryta. V této části lze rozlišit tři fyzická pásma: Ghor, širokou horní terasu plicovního koryta; Zor, což je čtvrtohorní terasa a povodňová oblast řeky; a mezi nimi hluboce rozbrázděné svahy a neúrodnou půdu Kattary. Hraniční charakter této překážky tvořily spíše Kattara spolu se Zorem než sama řeka Jordán (Joz 22,25). Severní polovina Ghoru tvoří široký obdělávaný pruh země, ale judsko-gileádská zvýšenina, která koryto přetíná, zužuje údolí na J od Gileádu. Dále se koryto stává stále vyprahlejší – u S konce Mrtvého moře činí průměrné roční srážky jen zřídka více než 5 cm. Kattarská neúrodná země, bizarně formovaná měkkým sliněm a jilem, tvoří strmý pustý spád na dno údolí. Dolní Zor, jenž si razi cestu bujným zeleným porostem, vystupuje oproti němu v ostrém kontrastu; odtud také jeho jméno *gā'ón* (= bujný růst) Jordánu (Jr 12,5; 49,19; 50,44; Za 11,3; sr. Ž 47,4; 59,12; Př 16,18). Na jaře bývá částečně zaplaven (Joz 3,15) a slouží jako napajedlo divoké zvěře (Jr 49,19). Proto lze pochopit otázku z Jr 12,5: „V pokojné zemi žijesh v bezpečí, co si počneš v houštinách Jordánu?“

Mezi Jarmúkem na S a Jabokem je devět dalších celoročních potoků, jež se zleva vlévají do Jordánu. Množství vody, kterou poskytují, vysvětluje, proč všechna důležitá sídliště (např. města Sukót, Safón, Saretán, Jábeš v Gileádu a Pella) ležela na V straně Ghoru. Díky zavlažování tato oblast zřejmě vypadala tak, že právě ji viděl Lot, „jako zahradu Hospodinovu“ (Gn 13,10). Potok Kerit mohl být sezónním přítokem Jábeše dále na S, kde se Eliáš, původem z Jábeše v Gileádu, skrýval před Achabem (1 Kr 17,1–7). Mezi Sukótem a Saretánem (který Glueck ztotožňuje s Tell es-Sa'idijem) nechal Šalomoun odlévat ve formách v zemi své měděné předměty, přičemž se užívalo tamějšího jilu a paliva (1 Kr 7,46; 2 Pa 4,17). V této části údolí existuje řada brodů, most přes řeku postavili až Římané. Poblíž ústí Jaboku řeku překročili Abraham i Jákob (Gn 32,10). Někde v těchto místech ji přebrodili i Midjiánci pronásledovaní Gedeónem (Sd 7,24; 8,4n). David jí dvakrát přešel v době Abšalóмова spiknutí (2 S 17,22–24; 19,15–18). Mezi ústím Jaboku a Mrtvým mořem je však přechod přes Jordán obtížnější, protože zde řeka plyne mnohem rychleji. K zázračnému přechodu Izraelců pravděpodobně došlo u Adamu (dnešní Tell ad-Damja), 26 km S od Jericha (Joz 3,1–17; 4,1–24; Ž 114,3,5).

Mezi Jabokem a Bét-nimrou (Iz 15,6) se do Jordánu 26 km nevlévá žádný přítok a tato oblast je jen málo osídlena. Blízko pramenů se nacházejí oázová

města, např. Jericho na Z od Jordánu, a v rovinách Moábu (Nu 20,1) ležel směrem na V Šítim, kam byli vysláni zvědové (Joz 2,1–7).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*², 1974; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, přel. P. P. Levertoff, 1935; J. a J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho*, 1948; N. Glueck, *The River Jordan*, 1946; K. M. Kenyonová, *Jericho I*, 1960; E. B. Smick, *Archaeology of the Jordan Valley*, 1973. J.M.H.

JOSEF

I. Ve Starém zákoně

1. Jméno

(Hebr. *jōšēp* = „ať [Bůh] přidá [syny]“; z rozkazovacího způsobu slovesa *jāšap* = přidat; sr. Gn 30,24). S hebr. *jōšēp* bylo srovnáváno palestinské místní jméno *jš-p-ir* (tj. *j-š-p-'El*) v eg. místopisných seznamech z 15. a 14. stol. př. Kr. Nicméně sykavky se zde liší a je téměř jisté, že tato jména spolu nesouvisí (takto W. F. Albright, *JPOS* 8, 1928, str. 249). Ohledně eg. *j-š-p-'El* sr. biblická místní jména typu Jiftach-el (Joz 19,14,27).

2. Historie

1. Rodina

Josef byl jedenáctým Jákobovým synem, prvním, kterého mu porodila Ráchel (Gn 30,24; 35,24). Jákob si ho velmi oblíbil (Gn 37,3; sr. 33,2,7). Vyprávění o Josefovi patří mezi nejbavitější a nejpříťažlivější SZ příběhy. Rozmazleného chlapce jeho žárliví bratři prodají do eg. otroctví, ale on si i v neštěstí vede dobře. Na základě nepravdivého obvinění se dostane do vězení a po určité době se díky svým mimořádným schopnostem, jimiž ho obdařil Hospodin, stane nejvyšším státním úředníkem. Moudrými přípravami odvrátí pohromu hladomoru, čímž zachraňuje Egypt, Kanaan i svou vlastní rodinu. Pak dochází ke smíření s bratry a Josefova rodina se usazuje na pastvinách Gošenu v SV Deltě. Po Jákobově pohřbu v Kenaanu Josef nařizuje, aby tam byly přeneseny i jeho kosti, až Izraelovi potomci odejdou z Egypta do zaslíbené země. Příběh, jak ho podává Genesis, nelze nikterak doplnit; následující odstavce proto předkládají pouze určité údaje o tehdejší Egyptě a historickém pozadí a zabývají se některými textovými problémy.

2. Datum

Nejpravděpodobnější je, že Josef žil v období hyksóských faraonů, asi 1720–1550 př. Kr. (*CHRONOLOGIE s. 2). Byli to semitští panovníci, kteří do Egypta pronikli z Kenaanu, ale pečlivě dodržovali tamější zvyklosti. Nejdříve převzali existující eg. úřednickou správu, ale později na vysoká místa jmenovali naturalizované Semity. Ohledně historického pozadí viz *EGYPT.

3. „Pestře tkaná suknice“

Důkazem toho, že Jákob stranil Josefovi, byla „pestře tkaná suknice“. Na základě poznatků z archeologie je možné, že šlo o hebr. *k'tōnet passim*. Semity v mnohobarevném oděvu viz in *IBA*, str. 29, obr. 25 vpravo nebo E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, barevná obálka; pozdější příklady in *IBA*, str. 35, obr. 29 nebo *ANEP*, str. 17, obr. 52.

Tyto oděvy, zejména poslední citované příklady, bývaly dlouhé a mají rukávy. Pravdivost hypotézy, že *passim* znamená „různobarevný“, měla vyplynout ze srovnání s asyr. *paspasu* = zářivě barevný pták a arabským *fasafisa* = mozaikový (Eisler, *Orientalistische Literaturzeitung* 11, 1908, str. 368–371 a sr. *ibid.*, 14, 1911, str. 509). Překlad „dlouhé roucho s rukávy“ vznikl tak, že slovo *pas* se považovalo za dlaň či chodidlo, odtud *k't'onet passim* = tunika (sahající) k dlani a chodidlům (*BDB*, str. 821a).

4. Josef prodán do Egypta

Z textu se dovídáme, že Jákob poslal Josefa k ostatním bratrům, kteří pásli stáda. Ti se ho nejprve chystali zabít, ale místo toho jej na návrh úzkostlivějšího Rúbena, jenž tajně doufal, že Josefa vysvobodí, vhodili do cisterny. Když bratři usedli k jídlu, objevila se v dále karavana izmaelských obchodníků z Gileádu. V tom okamžiku se rozhodli, že se Josefa zbaví tak, že ho prodají. „Když midjáňští obchodníci jeli kolem, vytáhli Josefa z cisterny a prodali ho Izmaelcům za dvacet šekelů stříbra“ (Gn 37,28). Jakmile karavana zmizela za obzorem, Rúben se vrátil k jámě a zděsil se, neboť zjistil, že Josef je pryč. Z toho vidíme, že Rúben celou tu dobu s bratry nebyl. Proč? Z mnoha možných důvodů je nejprostší ten, že Rúben jako nejsvědomitější z bratrů šel ve chvíli, kdy spatřil blížící se karavanu, hlídat ovce: kolemjdoucím cizincům se nedalo věřit, že neukradnou několik vybraných zvířat. V tom případě musel Rúben čekat, až odejdou. Než se vrátil, Josef byl prodán a odvezen; bratři pak poslali Jákobovi jeho krví potřísněnou suknicí.

Kdo prodal Josefa do Egypta? „A Medanci ho prodali do Egypta faraónovu dvořanu Potifároví“ (Gn 37,36), který ho koupil „od Izmaelců“ (39,1). Karavana byla izmaelská, což zahrnovalo i Midjánce či Medance; termíny se zde prolínají. Takovoto záměna je nejlépe vidět v Sd 8,24, kde se výslovně říká, že Midjánci, které Gedeón porazil, „měli zlaté nosní kroužky, byli to Izmaelci“. „Medanci“ v hebr. textu Gn 37,36 může naznačovat, že se tyto pojmy kryjí ještě s třetím; sr. Gn 25,2 (= 1 Pa 1,32), kde Medán i Midján vystupují v seznamu synů Abrahama a Ke-túry. Fakt, že jedni a tiž lidé jsou ve vyprávění označováni různými výrazy, nevypovídá o nesourodosti dokumentů, ale o typickém blízkovýchodním stylistickém prostředku. Podobné užití tří různých pojmenování na několika řádcích sr. na eg. Sebekchové stéle (asi 1850 př. Kr.), který se o jedné a téže skupině nepřátel během faraonova palestinského tažení zmiňuje jako o *Mntjw-Sst* = asijských beduínch, *Rntw hst* = odporných Syřanech a *mw* = Asijcích. U této drobné kamenné stély nepřípadá v úvahu, že by její text někdo ze své vlastní vůle sestavil z několika různých dokumentů. Podobných případů je možno uvést víc.

Kdo prodal Josefa karavaně? „Vytáhli“ (Gn 37,28) vypadá na první pohled dvojznačně, protože se může vztahovat na bratry nebo na Midjánce. V Gn 45,4n Josef viní z tohoto činu své bratry (jednoduchý tvar slovesa), což by znamenalo, že „vytáhli“ v Gn 37,28 se vztahuje na ně, nikoli na Midjánce. To odpovídá syntaxi hebr. a paralelních literatur. V jednom eg. textu se dočteme, že když král Thutmose II. „odletěl do nebe“, tj. zemřel, na trůn nastoupil jeho syn Thutmose III. a zemi spravovala „jeho sestra“ Hatšepsut. Toto „jeho“ se nevztahuje k Thutmosevi III., ale k Thutmosevi II. (Schott, *Krönungstag d. Königin Hatschepsut*, 1955, str. 197). V Gn 37,28 je výraz „midjáňští“

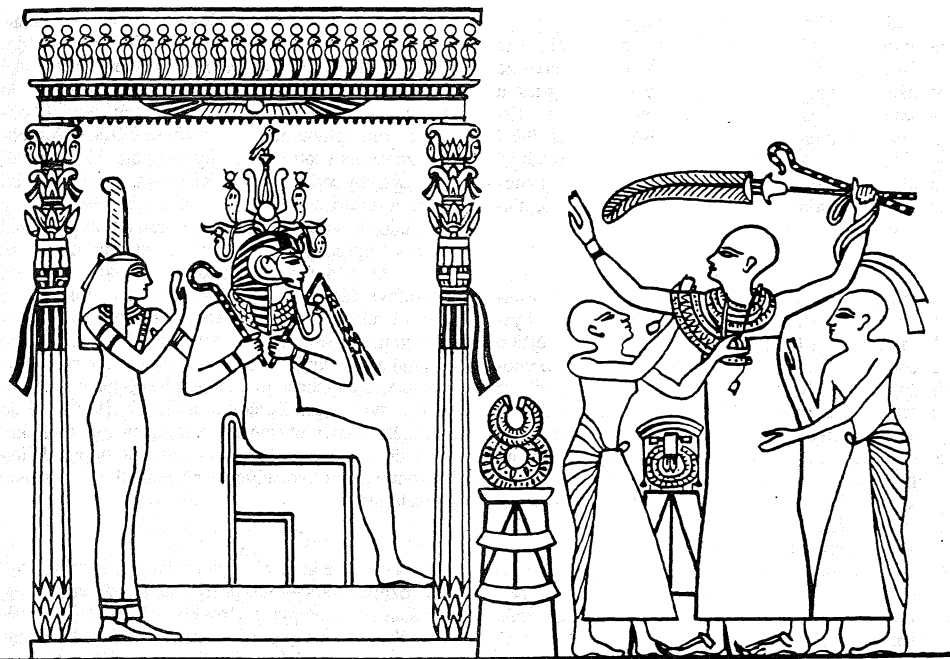
bez členu, proto může označovat etnikum nebo konkrétní skupinu. Nakonec si povšimněme Gn 40,14n, kde Josef říká číšníkovi, že byl „ukraden z hebrejské země“. Proč otevřeně nepřiznal, že ho prodali do otroctví? Důvod je naprosto jasný. Josef zoufale obhajuje svou úplnou nevinu a snaží se číšníka přesvědčit a získat na svou stranu, aby mu pomohl ven z vězení. Kdyby odhalil pokofující skutečnost, že jej pokrevní bratři prodali do otroctví, jeho obhajobu by to zničilo. V soukromí se svými bratry (Gn 45) mohl být Josef upřímný, avšak číšník by si jistě myslel, že museli mít pádný důvod k tomu, aby se ho zbavili, a Josefova žádost by vyzněla naprázdno. Josef proto neurčitě řekl, že byl „ukraden“, což odpovídalo pravdě v tom smyslu, že jeho bratři neměli žádné právo ho prodat. Nesnažíme se zde vše za každou cenu harmonizovat, ale chceme uplatnit zdravý rozum a praktickou psychologii. Zasadíme-li Gn 37; 39–40; 45 do náležitého rámce přesné exegeze, hebr. a jiné blízkovýchodní syntaxe a literárního úzu a do odpovídajícího kontextu motivovaných činů jednotlivců, význam je zcela jasný.

5. Josef v Egyptě

Josef byl jen jedním z mnoha mladých Semitů, kteří se v rozmezí 1900–1600 př. Kr. stali služebníky v eg. domácnostech. Papyrus Brooklyn 35.1446, část vězeňského soupisu (viz níže), má na své zadní straně seznam 79 takových sluhů (kolem r. 1740 př. Kr.) a nejméně 45 z nich nebyli Egypťané, nýbrž „Asijci“, tj. Semité jako Josef. Mnozí mají ovidivní SZ semitská jména, lingvisticky příbuzná se jmény Jákob, Isachar, Ašer, Jób (Ajjabúm) a Menachém. Někteří pracovali jako „domácí sluhové“ (*hrj-pr*), podobně jako Josef v Gn 39,2 („v domě“). Viz Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, 1955 a Albright, *JAOS* 74, 1954, str. 222–23.

Existuje mnoho dílčích zmínek o počtu Asijců v Egyptě v tomto období; někteří z nich dosáhli u svých pánů vysokého a zodpovědného postavení (Posener, *Syria* 34, 1957, str. 145–163), v podstatě podobně jako Josef, který se stal Potifárovým správcem (*imj-r pr*, což je běžný eg. titul). Potifarův titul *šar-hatšabbähim* = velitel stráže, tj. faraonovy tělesné stráže, vznikl překladem eg. *šhd-šmsw* = učitel dvořanů. Avšak Vergote (*Joseph en Egypte*, 1959, str. 31–35) uvádí přijatelné argumenty pro výklad jeho titulu jako „nejvyšší číšník“. Ohledně eg. originálu Potifárova jména viz *POTIFAR, *POTIFERA. Potifar i „číšník“ a „pekač“ z Gn 40 nesou označení *sáris*, což se obvykle překládá jako „úředník“, ale v semitských tento výraz znamená také často „eunuch“. Eunuchové však v Egyptě nezastávali přední místa a termínu *sáris* se v dávných dobách užívalo v obecném významu „dvořan, hodnostář“ stejnou měrou jako ve smyslu „eunuch“ (i když později začal převládat význam „eunuch“). Viz *JEK* 47, 1961, str. 160.

Epizoda s Potifarovou žádostí o výhled manželkou, která Josefa svou lží kompromitovala, se často srovnává s velice podobnou příhodou v eg. *Příběžích dvou bratrů*. Žádný jiný styčný bod však mezi těmito vyprávěními neexistuje: příběh o Josefovi je čistě biografický, zatímco v *Dvou bratrích* představuje všechno ostatní pouhý výplod fantazie. Úplný překlad viz např. in Erman-Blackman, *Literature of the Ancient Egyptians*, 1927, str. 150–161, protože výňatky in *ANET*, str. 23–25 jsou zkrácené. Prozaičtější eg. dokumenty odhalují, že Potifárova manželka nebyla je-



Farao udělil Josefovi vysoký úřad tradičním egyptským způsobem (Gn 41,42). Ilustraci takového obřadu je uvedení Pasera do úřadu vezíra Seti I. Zobrazení je podle řezby v Paserově hrobce v Thébách asi z r. 1300 př. Kr.

dinou ženou, která se dopustila takového hříchu.

Egypt. vězení sloužila k trojnásobnému účelu: jako místní věznicice podobné dnešním, jako zálohy pracovníků pro státní nucené práce a jako střediska vězňů čekajících ve vyšetřovací vazbě na soud (sr. Josef). Soudy se někdy konaly ve vězeních, která se vyznačovala výborně organizovanou správou, což dokumentuje papyrus Brooklyn (Hayes, *op. cit.*). Každý vězeň byl od okamžiku uvěznění až po vykonání rozsudku zapsán pod sedmi různými hlavičkami. Hodnost „velitel pevnosti“ (Gn 39,21–23 atd.) pravděpodobně vyjadřuje eg. titul *s'wtj n hprt* = správce vězení.

„Čišník“ z Gn 40 je překlad hebr. *mašqeh* = eg. *wšpw*, později *wb'* = nosič číší (sr. Gn 40,11,13). I pekaři byli v Egyptě dobře známi, ale vrchním pekařům se takto neřikalo. Za nejbližší ekvivalent snad lze považovat *sš wšhw nsw* = královský stolní písař. Ohledně nošení košíků s chlebem na hlavě viz *IBA*, str. 33, obr. 28. *Sny (Gn 37; 40–41) považovali za důležité i v mimobiblických zemích Východu. „Egyptští věštitelé“ (*hartumim*, eg. slovo) si získali všeobecný vzhlas a pro výklad snů používali zvláštní příručky. Podrobnosti viz pod heslem *MAGIE A KOUZELNICTVÍ, II, 2.

K soudu se musel Josef dostavit řádně oholen a oblečen do lněného oděvu (Gn 41,14). Jeho praktický přístup k hrozbě hladomoru na faraona hluboce zapůsobil, takže mu tradičním eg. způsobem – propůjčením pečeti, jemného plátna a zlatého náhrdelníku – světil vysoký úřad. O tom, jakou funkci přesně zastával, se diskutuje. Za velice pravděpodobně se jeví, že byl skutečně vezírem, druhým mužem v zemi hned po faraonovi (takto Vergote), někteří mu však připisují funkci ministra zemědělství, přímo zodpovědného králi (Ward, *JSS* 5, 1960, str. 144–150). Zmínka o vozzech (Gn 41,43) a koních (Gn 47,17) odpovídá hys-

sóskému období a bezprostředně předcházejícím desetiletím, nikoli však době dřívější. Zbytky koňských koster z doby těsně před příchodem Hyksosů se našly u Vádí Halfa (Faulkner, *JEA* 45, 1959, str. 1–2). Eg. jména Josefa a jeho manželky viz in *SAFENAT PANEAACH a *ASENAT.

Egypt se proslavil svým velkým zemědělským bohatstvím; sr. výnosy zrna, *IBA*, str. 32, obr. 27. Tato země však na druhé straně periodicky trpěla hladomorem. V jednom často citovaném biografickém textu se píše: „Když hlad přicházel po mnoho let, o každém hladomoru jsem dal svému městu zrna“ (Vandier, *La Famine dans l'Égypte ancienne*, 1936, str. 115). Egypťané odmítali jíst s Hebreji (Gn 43,32), protože měli strach z porušení různých rituálních tabu v souvislosti s jídlem (Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, str. 99–101). Je možné, že význam Gn 44,5 o věštění je: „Což jste nevzali to (= stříbrný kalich), z čeho můj pán pije a ohledně čeho bude jistě věštit?“ (sr. Gn 44,15). O možnosti věštit z číše viz *MAGIE A KOUZELNICTVÍ, II, 2.

Když farao pozval Josefovy příbuzné, aby se usadili v Egyptě (Gn 45,17–21; 46,5), poslal jim zároveň vozy a vyzval je, aby všechno opustili, protože v Egyptě budou mít dostatek. Soudě z eg. výjevů z doby asi o 200 let později šlo pravděpodobně o veliké dvoukolé vozy tažené voly. (Jejich vynikající popis a pojednání o nich přináší Aldred, *JNES* 15, 1956, str. 150–153, tab. 17.) Egypťanu Sinuhetovi, který kolem r. 1900 př. Kr. uprchl do Sýrie, prý faraon, když ho povolával zpět do vlasti, také řekl, aby všechno opustil. Narážku v Gn 46,34b opět vysvětlují odlišné zvyky. Díky tomuto opatření se Josefova rodina mohla usadit v bezpečném ústraní v Gošenu. Josefova hospodářská politika v Gn 47,16–19 ve skutečnosti učinila Egypt tím, čím teoreticky vždy byl: země se

stala faraonovým majetkem a její obyvatelé jeho nájemci. Kněží sice platili daně, ale nemuseli odvádět pétnu úrody; chrámové pozemky byly spravovány odděleně (Gn 47,22.26). Gn 47,21 pouze naznačuje, že Josef všechny obyvatele Egypta uvedl pod správu měst, kde se nacházely sýpky, aby je mohl lépe nasýtit. Gn 48–49 odráží čisté asijský zvyk v patriarchální rodině. Požehání, jaké vyslovil Jákob, se v Z. Asii v 1. polovině 2. tis. př. Kr. považovalo za právně závazné (sr. Gordon, *BA* 3, 1940, str. 8).

6. Josefova smrt

Josefa i jeho otce podle egyptského způsobu nabalžamovali (Gn 50,2n.26) a Josef byl „položen do rakve v Egyptě“. Rakve se tenkrát zhotovovaly ze dřeva ve tvaru člověka a na konci, kde byla hlava, měly tradiční portrét obličje. Doba balžamování bývala různě dlouhá; 40 dní představuje jednu z mnoha možností. Sedmdesátidenní truchlení však bylo typické. Významný je i věk 110 let, v němž Josef zemřel, neboť v eg. očích představoval ideální délku života, a proto jej chápali jako znamení Božího požehání, jemuž se Josef těšil.

Podrobné pojednání o dobovém pozadí a úplný seznam odkazů viz in J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959; o D. B. Redfordově *A Study of the Biblical Story of Joseph*, 1970 viz K. A. Kitchen, *Oriens Antiquus* 12, 1973, str. 233–242.

3. Josefovi potomci

Z Josefových synů vzešly kmeny Efrajim a Manases. Někdy se označují „(kmen) Josef“ nebo „dům Josefův“; běžně se vyskytuje název „synové Josefovi“ (Nu; Joz). Jákob tedy Josefovi žehná jako zakladatele dvou budoucích kmenů (Gn 49,22–26; sr. Gn 48) a i Mojžíš žehná „Josefovi“, přičemž má na mysli kmeny Efrajim a Manases (Dt 33,13.16). Sr. též Nu 13,11; Dt 27,12; Sd 1,22n.35; Ž 80,2 (básnický) a Ez 47,13. K.A.K.

II. V Novém zákoně

Manžel Marie. Marek se o něm nezmiňuje a odkazy v J 1,45 a 6,42 jsou nepřímé. Podle Matouše byl Davidovým potomkem (Mt 1,20). Zdá se, že L 3 neuvádí rodopis Josefův, nýbrž Mariin (viz však *RODOKMEN JEŽIŠE KRISTA). Lukáš již ukázal, že Ježíš nebyl Josefovým synem. Matouš hledá jeho právní vztah k Davidovi a Abrahamovi.

Matouš i Lukáš uvádějí, že Ježíš byl počat z Ducha svatého v době, kdy byl Josef s Marií zasnouben, ale ještě předtím, než s ní měl pohlavní styk (Mt 1,18; L 1,27.35). Lukáš zaznamenává zvěst, kterou anděl přinesl Marii, Matouš popisuje, jak se anděl zjevil Josefovi. Matouš patrně tyto informace získal od Josefa (možná prostřednictvím Jakuba, bratra Páně) a Lukáš zase od Marie.

Josef vystupoval ve vztahu k Ježíšovi jako otec. Vzal ho do Jeruzaléma kvůli očistění (L 2,22) a uprchl s ním do Egypta před Herodem. Pak se vrátil do Nazaretu a usadil se tam (Mt 2). Každý rok o Velikonocích bral chlapce do Jeruzaléma (L 2,41). Slova v L 2,49 možná naznačují, že Ježíš ve svých 12 letech věděl, že není Josefovým synem.

Je téměř jisté, že v době Ježíšovy služby již Josef nežil. Nemáme o tom žádné přímé zprávy, ale těžko bychom si jinak vysvětlili Ježíšovo slovo z kříže určené Janovi (J 19,26n) a zmínku o Marii a Ježíšových bratrech, kteří ho hledali (Mt 12,46; Mk 3,31; L 8,19).

Ježíšovi bratři byli Josefovy a Mariiny děti, které se narodily po Ježíšovi.

Mezi další nositele tohoto jména v NZ patří 3 předkové Josefa, manželza Marie (nebo předci Marie?) (L 3,24.26.30), dále Josef zvaný Barsabas, přezdívaný Justus, neúspěšný kandidát na apoštolský úřad po Jidášovi (Sk 1,23), a jeden z bratří Páně (Mt 13,55). Josef bylo také rodné jméno *Barnabáše (Sk 4,36).

R.E.N.

JOSEF Z ARIMATIE Žid z *Arimatie, „člověk dobrý a spravedlivý“, který „patřil k těm, kdo očekávali království Boží“ (L 23,50n), „Ježíšův učedník, ale tajný, protože se bál Židů“ (J 19,38), a člen židovské rady, jenž nehlasoval pro Ježíšovu smrt. Požádal Piláta o Ježíšovo tělo a jelikož byl bohatý, poskytl k jeho pohřbení jemné plátno a tělo uložil do svého vlastního nepoužívaného hrobu vytesaného ve skále (Mt 27,57–60). (Možná, že v tom Matouš vidí naplnění Iz 53,9.) J.W.M.

JOSEPHUS FLAVIUS Židovský historik, který se narodil r. 37/38 po Kr. a zemřel na začátku 2. století. Byl synem kněze Mattiáše z třídy Jójariáa (1 Pa 24,7) a činil si nárok na příbuzenství s Hasmonejci, kteří také patřili k této třídě. Po krátkém období, kdy udržoval styky s esejci a s asketou Banusem, jenž žil na poušti, vstoupil ve svých 19 letech do strany farizeů. Při návštěvě Říma r. 63 po Kr. na něho hluboce zapůsobila moc říše. Nesouhlasil s židovským povstáním proti Římu r. 66 po Kr. a nevrátil se do země. Když Římané dobyli pevnost Jotapatu, kterou bránil až do chvilje, kdy byl další odpor marný, uprchl s čtyřiceti dalšími do jedné jeskyně. Když hrozil útok i na toto útočiště, dohodli se společně na sebevraždu. Josephus zůstal nazívu jako jeden ze dvou posledních, neboť přesvědčil svého společníka, že se místo toho mohou vzdát Římanům. Podařilo se mu pak získat přízeň římského velitele Vespasiana, když mu předpověděl, že se stane císařem, což se splnilo r. 69 po Kr. Následujícího roku se Josephus zúčastnil obléhání Jeruzaléma a jako člen římského generálního štábu dělal tlumočnicka Titovi (Vespasianovu synovi a nástupci na velitelském místě v Palestině), když chtěl obráncům města nabídnout své podmínky. Po pádu Jeruzaléma odešel Josephus do Říma, kde se usadil jako císařův poddaný a rentiér, jehož rodné jméno Flavius přijal.

Samozřejmě, že Josephovo chování během války mu v očích jeho soukmenovců vyneslo nesmazatelnou pověst zrádce. Přesto svého pobytu v Římě využil tak, aby si získal jejich vděčnost. Tyto roky věnoval literární činnosti, v níž se podle svých měřítek projevoval jako pravý vlastenec, žárlivý na dobré jméno svého národa. Jeho prvním dílem byly *Dějiny židovské války*, které pro Židy v Mezopotámii napsal nejdříve aramejsky a potom vydal v řečtině. Zprávu o vypuknutí války zde uvádí až po předchozím shrnutí židovských dějin od r. 168 př. Kr. do r. 66 po Kr. Jeho dvě knihy *Proti Apionovi* představují obranu jeho lidu před protizhivovskými pomluvami ze strany alexandrijského učitele Apiona. Také zde se snaží ukázat, že Židé se mohou chlubit bohatší a delší historií než Řekové, a v jeho pojednání se dochovala řa-

JÓŠAFAT

da cenných výňatků starověkých autorů, jinak nedostupných. Josephovým nejdelším dílem jsou *Židovské starožitnosti*, kde ve dvaceti svazcích předkládá historii svého národa od počátku (své vypravování začíná v podstatě stvořením světa) až do své doby. Tuto práci dokončil r. 93 po Kr. Nakonec napsal svůj *Životopis*, ve kterém obhazuje svou válečnou minulost, o níž se velice nelichotivě vyjádřil jiný židovský autor, Justus Tiberiadský. To, co o svém jednání za války píše ve svém *Životopise*, odporuje údajům, jež uvedl ve svých starších *Dějínách židovské války*.

Pokud jde o dějiny Židů mezi vládou Antiocha Epifána (175–164 př. Kr.) a válkou v letech 66–74 po Kr., zejména však v období římské okupace po r. 63 př. Kr., mají Josephovy spisy ojedinělou hodnotu. Měl přístup k prvotním pramenům, a to uveřejněným i nepublikovaným. Detailní popis životní dráhy Heroda Velikého mu poskytl dílo jeho dvorního dějepisce Mikuláše Damašského. Dostal k dispozici oficiální římské záznamy. Různé podrobnosti týkající se počátku židovské války konzultoval s mladším Agrippou (*HERODES, 5) a samozřejmě směl spolehnout na své vlastní bezprostřední poznání mnoha jejích etap. Při charakteristice osob a líčení událostí se často nedokáže vyvarovat tendenčního přístupu, ale čtenář jej může snadno rozpoznat a brát na to patřičný ohled.

Josephovy spisy poskytují badatelům nezbytný materiál o dobovém pozadí NZ historie a intertestamentárních dějin. Setkáváme se v nich s mnoha židovskými i pohanskými postavami, které dobře známe z NZ. Někdy v jeho díle objevíme přímý komentář k NZ odkazům, např. ke zmínce o Judovi Galilejském ve Sk 5,37 a o „Egyptánovi“ ve Sk 21,38. Není však pravděpodobné, že by některý z NZ pisatelů jeho práce znal. Za obzvláště zajímavé považujeme jeho svědectví o Janu Křtiteli (*Ant.* 18. 116nn), o Jakobovi, bratru Páně (*Ant.* 20. 200) a o našem Pánu (*Ant.* 18. 63n). Tyto pasáže sice prošly určitými křesťanskými úpravami, ale v zásadě jsou autentické.

BIBLIOGRAFIE. Standardní vydání Josephových spisů v řečtině připravil B. Niese (1887–95). Loebské vydání (1926–65) v řečtině a angličtině, na němž začal pracovat H. St. J. Thackeray a které dokončili R. Marcus a L. H. Feldman, obsahuje 9 svazků. Viz též H. St. J. Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*, 1929; F. J. Foakes-Jackson, *Josephus and the Jews*, 1930; J. M. Creed, „The Slavonic Version of Josephus' History of the Jewish War“, *HTR* 25, 1932, str. 277nn; R. J. H. Shutt, *Studies in Josephus*, 1961; H. W. Montefiore, *Josephus and the New Testament*, 1962; G. A. Williamson, *The World of Josephus*, 1964; F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins outside the NT*, 1974, str. 32–53. F.F.B.

JÓŠAFAT (hebr. *j'hošāpāt* = Jahve soudí).

1. Úředník za Davidovy a Šalomounovy vlády (2 S 8,16; 20,24; 1 Kr 4,3; 1 Pa 18,15).

2. Jeden z dvanácti úředníků, které Šalomoun jmenoval nad Izraelem (1 Kr 4,17; sr. v. 7).

3. Syn a následník Ásy, čtvrtý judský král (asi 873–849 př. Kr.). Jóšafat posílil Judsko proti útokům zvenčí tím, že v S mstech buďoval nová opevnění a umísťoval v nich stálé posádky (2 Pa 17,2.12–19). Také skoncoval s dřívější metodou uzavírání paritní smlouvy s izraelským králem Achabem, když vybral jednu z Achabových dcer, Atalju, aby se provdala za jeho syna Jórama (2 Pa 18,1; sr. 21,6; 2 Kr 8,18). Toto no-

vé spojenectví zapůsobilo na ostatní národy, včetně Pelištejců a Arabů, kteří přinesli Jóšafatovi tribut (2 Pa 17,10n). Spojení s Izraelem, jenž téměř odpadl od Hospodina, však bezmála přineslo Judsku po Jóšafatově smrti zkázu (2 Kr 11,1–3).

Jóšafatova vláda se vyznačuje zachováváním Hospodinových nařízení (1 Kr 22,42; 2 Pa 20,32). Tento král téměř vymýtil pohanskou modloslužbu (1 Kr 22,43.46) a obstaral lidu učitele Mojžíšova zákona, kteří postupně obcházeli všechna judská města (2 Pa 17,7–9). Dosazením soudců do nejvýznamnějších měst reorganizoval právní systém; odvolací soud měl své sídlo v Jeruzalémě (2 Pa 19,4–11).

4. Otec *Jehúa, desátý izraelský král (2 Kr 9,2; 14,20). D.W.B.

JÓŠEBA Dcera Jórama, vlastní či nevlastní sestra Achazjáse. Zachránila život Jóašovi (2 Kr 11,2), když se Atalja snažila vyhubit veškeré královské potomstvo. Její manželství s Jójadou (2 Pa 22,11) představuje jediný zřakamenaný případ svazku mezi princeznou z královského rodu a velebnězem. M.A.M.

JÓŠIJÁŠ (hebr. *jō'sijjáhū*, 2 jako *jō'sijjā* = ať Jahve dá).

1. Syn Amóna a vnuk Menaše, sedmnáctý judský král, jehož „lid země“ po zavraždění jeho otce dosadil na trůn ve věku 8 let. Panoval 31 let (asi 640–609 př. Kr.; 2 Kr 21,24–25,1; 2 Pa 33,25–34,1).

Asýrie si sice udržovala nad Judskem nadvládu, ale byla natolik oslabena, že její vazal mohl učinit opatrné kroky směrem ke svobodě. R. 633/2 př. Kr. se Jósijáš přimkl k Hospodinu (2 Pa 34,32) a zároveň odvrátil od nucené závislosti na Asýrii a jejích božích. Do r. 629/8 př. Kr., kdy byl Aššurbanipal již dosti starý, se Jósijášovi podařilo osvobodit zemi od asyrských i od přetrvávajících místních kultických zvyků (2 Pa 34,3b–5). K tomuto procesu došlo nejen v Judsku, které Jósijáš musel vymanit z područí slábnoucích Asyřanů, ale rozšířil se i do Izraele (2 Pa 34,6n). Období náboženské reformy a politického osamostatnění bylo doprovázeno o rok později také vystoupením velkého proroka Jeremjáše (Jr 1,2).

R. 622/1 př. Kr. se při práci na opravě chrámu našla „kniha Zákona“ (2 Kr 22,8–10; 2 Pa 34,8–18). Obvykle se předpokládá, že svitek obsahoval 5. knihu Mojžíšovu nebo šlo přímo o ni, ačkoli to není dokázáno. Tato sbírka starých zákonů, která ještě více posílila tehdejší národní cítění, vedla k další politické a náboženské reformě. Na základě knihy Zákona Jósijáš vymýtil pohanskou modloslužbu (2 Kr 23,4–14), včetně falešných kněžů (*k'mārīm*, akk. *kumru*; 2 Kr 23,5) a oltáře v Bét-elu (2 Kr 23,15; sr. 1 Kr 13,2). Spolu s lidem uzavřel novou smlouvu s Hospodínem (2 Kr 23,1–3; 2 Pa 34,29–33), podle níž se nalezená kniha stala zákonem země. Slavil též hod beránka, a to tak velkolepým způsobem, jako tomu nebylo ode dnů proroka Samuela (2 Kr 23,21–23; 2 Pa 35,1–19).

R. 609 př. Kr. vyláhl farao *Néko II. z eg. základny v Megiddu do Cháranu na pomoc Asyřanům (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, str. 96, §§ II. 66–69), jejichž krále odvedli Babylónané a Médové z asyrské metropole. Jósijáš spatřoval v Egyptě hrozbu pro své království (přestože to farao popíral), a proto se s Nékem utkal na rovině Esdraelon (ř. tvar hebr. *jizr'e'l*). Tam utrpěl vážné zra-

nění a na jeho následky v Jeruzalémě zemřel (2 Kr 23,29n; 2 Pa 35,20–24).

2. Izraelec v době Zachariáše, jehož neodvlekli do Babylónu (Za 6,10).

BIBLIOGRAFIE. A. Malamet, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, str. 167–179; *Josiah und das Gesetzbuch*; John McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 1973, str. 28–44; M. Cogan, *Imperialism and Religion*, 1974, str. 71–72. D.W.B.

JOŠUA

1. Syn Jósadakův (Ag 1,1), velekněz v době obnovy Jeruzaléma r. 537 př. Kr. Za jeho působení byl znovu vybudován oltář a došlo k posvěcení chrámu. Pokrok narážel na odpor, ale r. 520 př. Kr. Jošuu posílila Ageova a Zachariášova prorocství, která mimo jiné obsahovala i pozoruhodný obraz ospravedlnění Boží milosti (Za 3). Prorocky byl označen za „Výhonek“ (*šemah*, Za 6,12). Viz J. Stafford Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958, kde se hovoří o problematických místech v knihách Ezdráš a Ageus.

2. Jošua Bětšemešský, majitel pole, na něž byla dopravena Hospodinova schrána, když ji Pelištejci poslali zpět do Izraele (1 S 6,14). J.P.U.L.

JÓTAM (hebr. *jôtām* = Jahve je dokonalý).

1. Nejmladší ze 70 legitimních synů Jerubaala (Gedeóna). Jediný, kdo přežil masakr, při němž Abimelek povraždil ostatní bratry. Jótam varoval obyvatele Šekemu před Abimelekovým podoběnstvím o stromech, které si za svého krále vybraly trnitý keř (tuto výsadu předtím odmítá cedr, oliva a vinná réva) (Sd 9,5nn). Výstraha zůstala bez odezvy a o tři roky později se vyřčená kletba splnila (v. 57).

2. Syn Uziáše (Mt 1,9) a dvanáctý judský král. Jako spoluvladař začal královat kolem r. 750 př. Kr., když se zjistilo, že jeho otec je malomocný (2 Kr 15,5), a samostatně panoval asi v letech 740–732 př. Kr. (*CHRONOLOGIE SZ). Jótam se bál Hospodina, a proto nechal postavit velkou chrámovou bránu, opevnil a rozšířil judské území a podrobil si Amónovce (2 Pa 27,3–6).

3. Johdajův syn a potomek Káleba (1 Pa 2,47). J.D.D.

JOTBA Místo narození Menašeho manželky (2 Kr 21,19), které dobyl Tiglat-pileser III. (ANET, str. 283). V římském období se jmenovalo Jotapata (Jos., BJ 2. 573). Hypoteticky se ztotožňuje s městem Chirbet Džefat (W. F. Albright, JBL 58, 1939, str. 184n), asi 20 km V od Galilejského jezera. D.W.B.

JOTBATA Místo, kde se Izraelci zastavili při svém putování pouští (Nu 33,33n; Dt 10,7 – EP Jotba). Podle Dt je to „země potoků plných vody“ a ztotožňuje se buď s Ajn Tábou v Arabě, S od Élatu, nebo – což je pravděpodobně přesnější – s Tábou, asi 11 km J od Élatu na Z pobřeží Akabského zálivu (LOB, str. 183). W.O.

JOZACHAR (KP, hebr. *józākār* = Jahve se rozpomněl). Joášův služebník, jenž se podílel na jeho za-

vraždění (2 Kr 12,21n), ale později byl na Amasjášův rozkaz popraven (2 Kr 14,5). Záměnou s podobným jménem druhého vraha čtou některé rukopisy v 2 Kr 12,22 Józabad (viz EP), které je v 2 Pa 24,26 zkráceno na Zábád. D.W.B.

JOZUE Jozue, syn Núnův, vnuk efrajimského vůdce Elíšamy (1 Pa 7,27; Nu 1,10). Jeho příbuzní mu říkali *hōšea* = spasení (Nu 13,8; Dt 32,44 hebr.). Toto jméno se několikrát objevuje v kmeni Efrajimců (1 Pa 27,20; 2 Kr 17,1; Oz 1,1). Mojžíš mu přidal Boží jméno a nazval ho *j'hōšua*, což se do češtiny převádí běžně jako „Jozue“. Ř. *tesūs* odráží aram. stažený tvar *ješu* (sr. Neh 3,19 atd.).

V době vyjití z Egypta byl Jozue mladý muž (Ex 33,11). Mojžíš si ho vybral jako svého osobního pomocníka a přikázal mu, aby z tehdy ještě neorganizovaných kmenů vybral muže, s nimiž měl odrazit nájezdy Amálekovců (Ex 17). Jako efrajimský představitel v průzkumném oddílu vyslaném z Káděše (Nu 13–14) podporoval Kálebovu radu jít vpřed a obsadit zemi. Někdy je v této souvislosti zmiňován pouze *Káleb – jako starší a vůdčí postava – ale není pravděpodobné, že by nějaká verze této epizody Jozua vylučovala nebo že by některý historik popíral, případně si neuvědomoval, že i on unikl soudu nad nevěřícím lidem.

Jozue měl dohlížet na lid, když Mojžíš pobýval sám před Bohem na Sínaji. Na Hospodina se učil čekat i ve stanu setkávání. V následujících letech se jeho udatnost nepochybně obohatila i o část Mojžíšovy trpělivosti a mírnosti (Ex 24,13; 32,17; 33,11; Nu 11,28). V rovinách podél Jordánu dostal oficiální pozeňání jako Mojžíšův nástupce ve vojenském vedení a zaujal rovnocenné postavení vedle kněze *Eleazara (Nu 27,18nn; 34,17; sr. Dt 3 a 31, kde se přirozeně zdůrazňuje Jozuova pozice). Tehdy měl pravděpodobně asi 70 let. Káleb byl pozoruhodně statný pětáosmdesátník, když začal obsazovat judské pohorí (Joz 15,13–15).

Jozue zabal a sjednotil oblast Gulgálu, vedl úspěšná tažení proti kenaanským spojeneckým vojskům a řídil i další operace, dokud bylo zapotřebí společného úsilí celého Izraele. Osídlení země záviselo na iniciativě jednotlivých kmenů. Jozue se tento proces snažil podpořit formálním rozdělením země v Šílu, kde vybudoval národní svatyni. Později nadešel čas, aby své velení ukončil a ujal se svého dědičného podílu v Timnat-serachu v Efrajimském pohorí. Snad právě v této době vyzval Izraelce, aby jako národ uzavřeli smlouvu v Šekemu (Joz 24). S touto událostí se možná pojí i k. 23, kde se loučí. Její podstata je však jiná a zdá se, že souvisí s pozdějším obdobím. Jozue zemřel ve věku 110 let a byl pohřben nedaleko svého domova v Timnat-serachu.

O knize Jozue pojednává následující stať, která se také zabývá moderními teoriemi o obsazování Kenaanu a o Jozuově roli. J.P.U.L.

JOZUE, KNIHA Kniha Jozue zachycuje události spojené s obsazováním Kenaanu a rozdělením jeho území mezi kmeny. Podrobně vypráví o tom, jak Izraelci přešli přes Jordán a zajistili předmostí, struční je popisuje dvě tažení, která zlomila dominantní postavení Kenaanců, a shrnuje další vojenský postup Izraele. Zpráva o dělení země zahrnuje úplný popis úze-

JOZUE, KNIHA

mí Judovců, zmínky o kenijském osídlení Chebrónu a o obtížích, které vznikly na S území kmene Manasesovců. Následují záznamy o lévijských osadách a o problému zajordánských kmenů. Kniha končí zprávou o Jozuově duchovní závěti, jejímž vyvrcholem je národní smlouva v Šekemu.

I. Základní obsahová linie

1. Obsazení Kenaanu (1,1–11,23)

a) *Změna velení* (1,1–4,24). Poslání; průzkum; přechod přes řeku.

b) *Předmostí* (5,1–8,35). Od Gilgálu po Aj.

c) *Tažení na jihu* (9,1–10,43). Chivejská města; porážka jeruzalémské koalice; dobytá města.

d) *Tažení na severu a další postup* (11,1–23).

2. Osídlení Kenaanu (12,1–24,33)

a) *Seznam poražených nepřátel* (12,1–24).

b) *První osídlená místa* (13,1–17,18). Nedokončené úkoly; Zajordání; Káleb; Judova země; území přidělená Efrajimovcům a Manasesovcům.

c) *Později osídlená místa* (18,1–21,45). Shromáždění v Šilu; útočištná města; lévijská města.

d) *Cesta vpřed* (22,1–24,33). Oltář svědectví; Jozuovy výstrahy; smlouva v Šekemu.

II. Skladba a účel

Hebr. Bible klade knihu Jozue jako první z knih „předních proroků“, které zahrnují izraelskou historii od obsazení země až po babylónské zajetí. Kniha bezprostředně a přirozeně navazuje na Dt – začíná okamžikem, kdy Jozue přebírá velení, a končí jeho odchodem a Eleazarovou smrtí. K. 1–11 představují souvislé vyprávění, přestože podání postupně nabývá charakteru souhrnu, a v závěru této části nacházíme celkové zhodnocení Jozuových úspěchů (11,15–23). Ať již autor svůj materiál získal v jakékoli formě, vytvořil z něho vzrušující příběh nejvyšší kvality, a to jak po stránce zpracování látky, tak i pokud jde o způsob vyprávění. Nejde zde o pouhou úpravu již dříve existujícího díla; velkou část starší látky pisatel vynechává či zobecňuje, čímž na omezené ploše vzniká rozumný obraz se správnými poropčeními.

K vyvrcholení dochází na konci k. 11, ale příběh v tomto bodě nekončí. Kniha pojednává jednak o Jozuově působení, jednak o naplnění Božích zaslíbení, že Izrael obdrží zemi, o níž „jsem se přísáhně zavázal jejich otcům, že jim ji dám“ (1,6; sr. 23,14; 24,13). Vzhledem k těmto dvěma cílům musela obsahovat zprávu o osídlování země a také ukázat, jaké postavení si izraelský národ vydobyl, než jej Jozue opustil. V této části autor hojně využívá různých zdrojů, z nichž se některé objevují i jinde (Nu, Sd, Pa). Svůj materiál pevně zvládá a do údajů o místech vnáší mnoho oprav (např. v k. 20 a zřejmě ve většině seznamů hraničních měst). Jozuovo „loučení s národem“ zachycuje k. 23, ale z prorockého hlediska se jeho působení završilo až šekemskou smlouvou, ačkoli ta mohla být uzavřena mnohem dříve (24,28).

III. Autorství, prameny, doba vzniku

Joz výrazně připomíná Dt, a to jak svým účelem, tak i jazykem. Nacházíme však zde také mnoho prvků (zejména ve 2. části) zcela odlišného ražení. Je proto přirozené, že se analýza zdrojů Pentateuchu promítla i do knihy Jozue a objevil se návrh pojmenování „Hexateuch“. Tato teorie se však většinou neujala, neboť:

1. rozkolísanost měřítek vnesla do analýzy neshody a rostoucí zmatek;

2. je velice těžké identifikovat „kněžský zdroj“ (P) a Joz vystupuje spornou otázkou, zda tento zdroj vůbec někdy existoval jako nezávislé vypravování (viz C. R. North, *The Old Testament and Modern Study*, 1951);

3. kniha má díky své základní podobě a pojetí mnohem blíže k „předním prorokům“ než k Zákonu.

S novým stanoviskem vystoupil M. Noth, jenž klade důraz na důležitost tradic a snaží se zjistit, jak vznikly. Dospěl k závěru, že autor, který patřil k „deuteronomistické škole“, upravil starší kompilace tradic spojených se svatými a zápisů o osídlování, čímž vznikla „jozuovská“ část kompletní deuteronomické historie, kterou potom dále upravil P. Toto vodítko podporují zejména Gray a Soggin (nejnovější komentáře v angličtině) a mnoho dalších. Přístup k určení doby vzniku závisí na tom, jak chápeme samotné Dt. Výraz „deuteronomistický“ se asimiluje s označením „prorocký“ a celé této teorii chybí vysvětlení, proč je v Joz tak málo prvků „deuteronomického stylu“ (sr. S. R. Driver, *LOT⁹*, str. 112, 126nn; C. F. Burney, *Judges*, 1920, str. 41nn).

Noth zdůrazňoval rozsah etiologie (příběhů vysvětlujících původ jmen a památek) v tradicích a zaujal krajně skeptický postoj k její hodnotě (toto kritizoval J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, 1956). Jiní zkoumali roli náboženských svátků ve vývoji tradic, ale tyto rekonstrukce jsou značně spekulativní.

IV. Historické zhodnocení

Zpráva o obsazování zaslíbené země bývá často kritizována jako „nerealistická“, protože na rozdíl od „střízlivějšího podání“ v Sd I hovoří o „úplném podrobení si“ Kenaanu (Gray, str. 43). Toto hodnocení představuje mylný výklad obou těchto knih. Joz neříká, že se všeho dosáhlo během dvou tažení (11,18). Obsahuje i nepřímé zmínky o problémech (15,63; 17,12–18), které bylo možné snadno vynechat. Především se však zabývá velikostí úspěchu, jehož Izraelci při obsazování země dosáhli, a jeho příčinami. Sd I naproti tomu není zprávou o obsazování země. Upozorňuje na začátky pádu, ale celá tato kniha by postrádala smysl, kdyby mu nepředcházela obrovský úspěch.

Mnoho vědců si obsazování zaslíbené země představuje jako tažení samostatných kmenů (viz H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1948). Noth dokonce vystoupil s myšlenkou, že Izrael vznikl v Kenaanu jako „amfiktyonie“ (sakrační společenství, na základě ř. analogie) (sr. Bright, *op. cit.*, str. 83nn, kde nacházíme kritické stanovisko, a B. D. Rathjen, *JNES* 24, 1965, str. 100–104. Archeologické důkazy jsou dosud velmi neúplné a jejich výklad často nejistý. Nicméně důkazů o zničení kenaanské společnosti (např. Chasór, Tell Beit Mirsim) existuje tolik, že zprávu o obsazení země je třeba brát vážně. Teorie o obsazování země po etapách nutně snižují Jozuovu roli na úlohu místního velitele nebo nanejvýš arbitra (Soggin, str. 14–18). Tyto teorie nejsou založeny ani tak na analýze knih Jozue a Soudců, jako spíše na devalvaci Mojžíšova díla.

Jádem biblické zprávy je to, že autentický základ víry Izraele, a tudíž i jeho politické existence, tvoří „sinajská tradice“ (viz Joz 24). G. E. Mendenhall (*BA* 25, 1962, str. 66–87) ji chápe jako uspěšení osvobozovacího hnutí v Kenaanu, ale tento jeho pohled je

Jozue	Nu	Dt	Téma	Poznámky
1,1-9		31	Jozue pověřen	Zejména Dt 31,6.7n, 12b.23.
1,3-4		11,24	Rozsah zaslíbení	Mírné rozdíly ve formulacích.
1,12-15	32	3,18n	Východní kmeny	Podoba s Dt, mírné rozdíly
8,30-35		11,29-32; 27	Čtení Zákona v Šekemu	Joz zkracuje, ale také píše o schráně a o cizincích.
12,1-16	21,21-35	2,26-3,17; 4,45-49	Zábory v Zajordání	Dt 3,1nn=Nu 21,33n; výrazy z Joz jsou na různých místech v Dt.
13,6-7	34,13.17		„rozděl tuto zemi“	Slovesa se liší.
13,8-12. 15-31	32,33-42	2,36; 3,8nn	Osídlení Zajordání	Odlišný popis Aróeru v Joz a Dt.
13,14.33	18,24	14,27	Žádné území pro kmen Léviho	Sr. Dt 18,1n
14,1	34,17		Jozue a Eleazar	Sr. Joz 19,51.
14,6nn	14,24	1,28-36	Kálebovo dědictví	
15,1-4	34,3-5		Jižní hranice	„Vaše“, Joz 15,4; jako Nu 34,3.
17,3-6	27,1-11		Dědictví žen	
18,4-10	34,13-29		Příkaz k dělení země	V Nu jmenováno 10 dohlížitelů, v Joz 21 mužů.
20	35,9-29	19,1-13	Útočištná města	Joz podrobně píše o procesu přijetí, jinak je stručný.
20		4,41-43	Zajordánská města	
21	35,2-8		Lévijská města	
23,3		1,30	„Bůh bojuje za vás“	Sr. Ex 14,14.
23,6		5,32	„neuchylujte se“	
23,8		10,20 atd.	„přimknete se k Hospodinu“	„připomínat“ ve v. 7 sr. s Ex 23,13.
23,13	35,55		„trny ve vašem boku“	s ^e niním pouze zde

Texty Nu a Dt připomínané v knize Jozue.

nadsazený. Biblické důkazy o pronikání neizraelských prvků do kmenového systému předpokládají samotnou existenci tohoto systému, v konečném důsledku založeného na kmenovém příbuzenství.

V. Duchovní obsah

Pro křesťany je kniha Jozue důležitá zejména proto, že:

1. ukazuje Hospodinovu věrnost smlouvě (sr. Dt 7,7; 9,5n);
2. zachycuje, jak se vyvíjel Boží záměr s izraelským národem;
3. uvádí důvody, proč Izraelci selhali, jak jsme již nastínili (17,13; 18,3);
4. nabízí analogii učednictví, protože i při obsazování zaslíbené země evidentně šlo o duchovní otázky víry, poslušnosti a čistoty.

Pod Jozuovým vedením se Izraelci po stránce morální chovali lépe než jejich otcové, ale k polyteismu a k přírodním náboženstvím neinklinovali o nic méně (Nu 25; Dt 4,3.23). Rozhodnutí vyhladit Kenaance

i s jejich náboženstvím bylo proto velice důležité (sr. Gn 15,16; Ex 20,2-6; 23,23-33; 34,10-17; Nu 31,15nn; Dt 7). Izraelci nedovedli pochopit ani uplatňovat spásitelný přístup, neboť, jak ukázaly následné události, jejich víru v jedinečného a všemohoucího Boha i jejich morální měřítko ohrožoval každodenní styk s kenaanskou kulturou. Navíc nebylo možné nabízet spasení z milosti všeobecně (jako v NZ), dokud nebyl veřejně stanoven jeho legální základ v Kristové smrti. Náznak tohoto přístupu však vidíme v jednání Hospodina s Rachabou (sr. Žd 11,31). Bůh si tehdy nekladl za cíl vyučovat křesťanství, ale připravit prostřednictvím Izraele cestu Kristu.

To, co izraelský národ prožil v Kenaanu, bylo pro nás „napsáno k napomenutí“ (1 K 10,11), podobně jako události, které se odehrály při jeho putování po poušti. Hlavním tématem knihy je to, že Hospodin dal Izraelcům odpočínutí, které jejich nevěřící otcové nezískali (Ž 95,11). Text v Žd 4,1-11 ukazuje, že jde o „model“. Princip, jež žalmista vztahoval na svoji generaci, platí stejnou měrou i pro křesťany, ale dané

JÚBAL

zaslibení se beze zbytku naplňuje (v. 8) až v odpočívání, které nám Bůh připravil v Kristu (sr. J. N. Darby, *Synopsis*, 1, str. 328). Je-li právě toto hlavní ponaučení z příběhu o dobývání zaslibené země, lze se mnohému naučit i z úspěchů, pádů a z Jozuova vedení.

VI. Text a překlady

Kromě mistopisných problémů obsahuje hebr. text jen málo nejasností. LXX se drží průměrného standardu; její hebr. originál se od *MT* v podstatě neliší.

BIBLIOGRAFIE. Text: Benjamin, *Variations between the Hebrew and Greek texts of Joshua*, 1921. Komentáře: J. A. Soggin, *Joshua*, 1972; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, 1967; J. Bright, *Joshua, IB*, 2, 1953; M. Noth, *Josua*² (německy), 1953. Historie: S. Yeivin, *Israelite Conquest of Canaan*, 1971; *LOB*; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956 a pasáže z obecných spisů týkající se tohoto tématu.)

J.P.U.L.

JÚBAL Syn Ády, Lámechovy manželky, a předek „všech hrajících na citaru (*kinnôr*) a flétnu (*‘ûgāb*)“ (Gn 4,21). (*HUDBA A HUDEBNÍ NÁSTROJE) T.C.M.

JUDA

I. Ve Starém zákoně

1. Jákobův syn

Čtvrtý Jákobův syn, kterého porodila Lea (Gn 29,35), dostal jméno Juda (*ʾjʰhūdā* = neboť je [Bůh] slaven; od kořene *jdh* = chválit). Gn 49,8 obsahuje slovní hříčku, která operuje tímto významem. Uvedenou teorii o odvození mnoho badatelů odmítá, ale žádná jiná hypotéza o vzniku jména nebyla všeobecně přijata (literaturu viz in *KB*). Juda se mezi svými bratry brzy chopil vůdčí role, což vidíme v příběhu o Josefovi (Gn 37,26n; 43,3–10; 44,16–34; 46,28). Gn 38 sice osvětluje vznik kmene Judovců, ale i zde stojí Judův charakter v jasném protikladu k Josefovi. Přísně vzato, Gn 49,8–12 nevyslovuje slib, že se Juda stane králem, ale spíše potvrzuje jeho vedoucí úlohu, budoucí vítězství a kmenovou stabilitu. Zaslibení v *Šílu ovšem v podstatě hovoří i o královském postavení. Rodopisy Judových potomků najdeme v 1 Pa 2–4.

2. Další osoby téhož jména

Po babylónském zajetí se mezi Židy jméno Juda postupně stalo jedním z nejoblíbenějších. SZ se zmiňuje o pěti mužích tohoto jména: lévíjec, předek Kadmielův (Ezd 3,9), snad otec nebo syn Hódavjše (Ezd 2,40); lévíjec, který se ze zajetí vracel spolu se Zerubábelem (Neh 12,8); lévíjec, současník Ezdráše (Ezd 10,23); přední Benjamínovec za Nehemjáše (Neh 11,9); kněz za Nehemjáše (Neh 12,36). V Neh 12,34 se slovem „Juda“ zřejmě označují členové kmene obecně. V NZ je toto jméno zastoupeno ve své helénizované podobě *Jidáš (Judas v Ju 1, zkracované na Juda).

3. Kmen Judův

a) Od vyjití z Egypta po Saula

Ve vyprávění o vyjití z Egypta a putování pouští nehraje Juda žádnou mimořádnou roli, i když je třeba uvést, že byl velitelem předvoje (Nu 2,9). Dvoji údaj

z této doby o počtu lidu se od sebe nijak výrazně neliší (Nu 1,27; 26,22).

Akán, příslušník tohoto kmene, zapříčinil porážku Izraele u města Aj (Joz 7). Možná, že právě proto dostal Juda zvláštní úkol vést samostatný útok proti Ke-naancům (Sd 1,1n). Judův dědičný podíl nebyl určen losem v Šílu (Joz 18,1–10), ale ještě před jeho dobytím (Sd 1,3). Písmo k tomu nepodává žádné vysvětlení, ale sr. obdobné jednání s Efraimovci a polovinou kmene Manasesovců (Joz 16–17). Na S hraničil s územím Danovců a Benjamínovců a táhl se přibližně na V a na Z od S konce Mrtvého moře, na J od Jeruzaléma a gibeónského čtyřměstí k Středozemnímu moři. Jeho Z a V hranice tvořilo Středozemní a Mrtvé moře a J směrem se rozprostíral tak daleko, kam až sahala úrodná půda (sr. Joz 15).

Juda nejdříve zabral většinu pobřežní nížiny, kterou zanedlouho obsadili Pelištejci (Sd 1,18), ale zřejmě brzy s dobýváním skončil (Sd 1,19; 3,3; Joz 11,22; 13,2n). Jelikož dobrovolně přenechal nejlepší část svého podílu Šimeónovi (Joz 19,1,9), lze předpokládat, že mu měl Šimeón posloužit jako nárazník mezi ním a neobsazenou pobřežní nížinou.

Příběh o obsazení J v Sd 1,1–17 se obvykle interpretuje tak, že Juda (a ostatní kmeny) vstoupil do země z J ještě před Jozuovou invazí (sr. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1950, str. 4n., 110n a literatura). Zdá se však, že celkový trend objevů moderní archeologie směřuje proti této teorii, která není přijatelná ani na všeobecnějším základě.

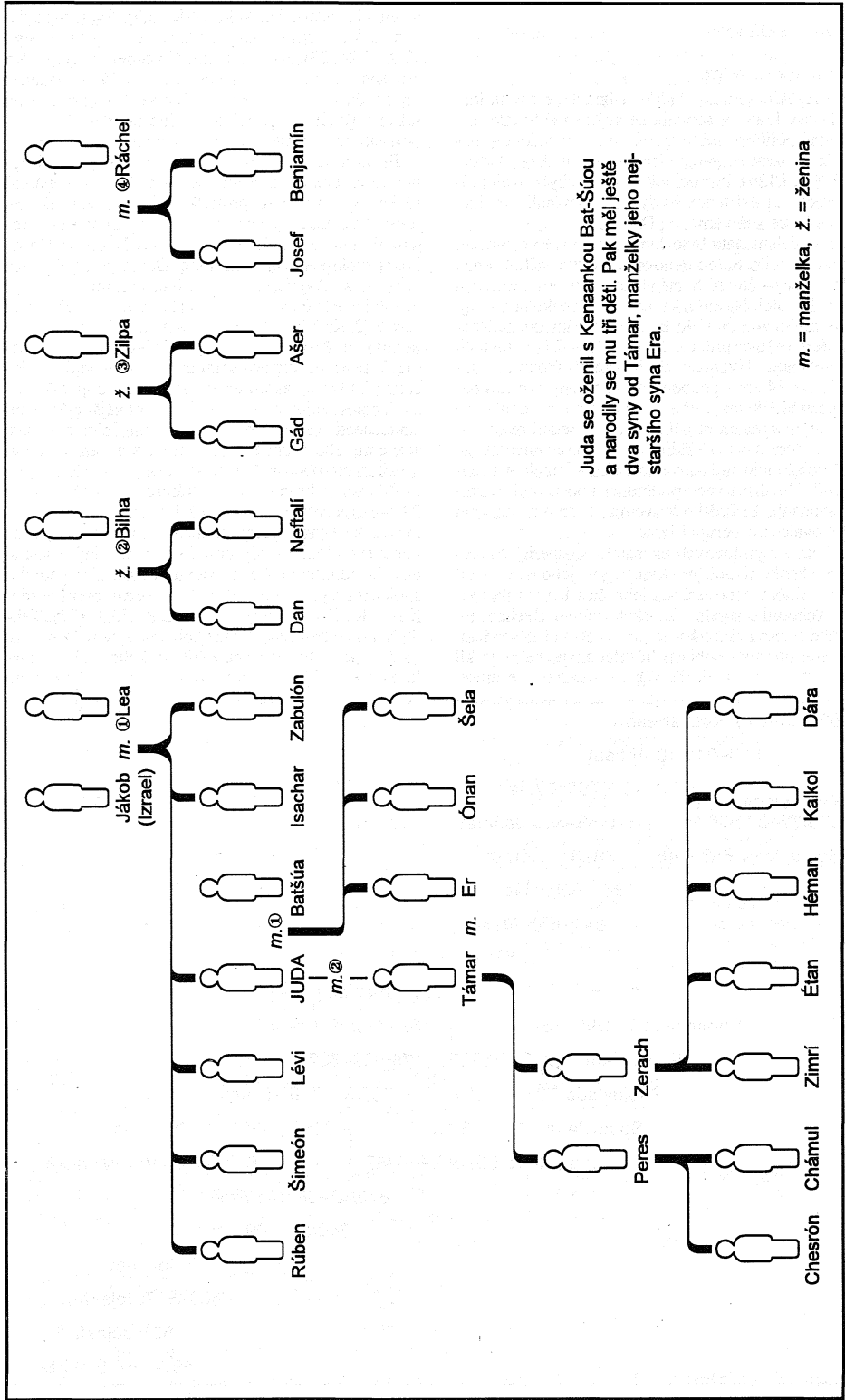
To, že si Judovci neudrželi Jeruzalém (Sd 1,8,21), vytvořilo spolu s existencí polonezávislého gibeónského čtyřměstí (Joz 9; 2 S 21,1n) psychologickou bariéru mezi Judou a kmeny žijícími ve střední části země. Stykům sice nic nebránilo (sr. Sd 19,10–13), ale Judovci se přesto stále více obraceli na J do Chebrónu než do svatyně v Šílu. Ačkoli z Judy pocházel první ze soudců, Otniel (Sd 3,9–11), a příslušníci tohoto kmene se připojili k restné výpravě proti Benjamínovcům (Sd 20,18), zdá se, že se od nich neočekávala účast v boji proti Jabínovi a Siserovi (Sd 5). V důsledku toho zřejmě ani oni nežádali ostatní kmeny o pomoc, když se dostali pod nadvládu Pelištejců (Sd 15,11), a ze strany těchto kmenů také není patrný žádný zájem o jejich osud.

Toto rozdělení se patrně všeobecně uznávalo, protože v Saulově době se setkáváme s tím, že počet mužů z Judska se často uváděl zvlášť (1 S 11,8; 15,4; 17,52; 18,16).

b) Za Davida a Šalomouna

Po Saulově smrti toto prohlubující se rozpolcení potvrdila chebrónská korunovace Davida králem nad Judou (2 S 2,4). A. Alt má pravděpodobně pravdu, když píše („The Formation of the Israelite State in Palestine“ in *Essays on Old Testament History and Religion*, 1966, str. 216nn), že když byl David korunován králem nad „celým Izraelem“ (2 S 5,1–5), stal se vládcem dvojího království, v němž si Juda zachovával svoji izolaci. Je jisté, že během Abšalómova spiknutí si Juda zřejmě udržel svoji neutralitu, zatímco S následoval vzbouřence.

Neexistují žádné důkazy o tom, že by Šalomoun Judovi prokazoval ve srovnání s ostatními kmeny nějakou zvláštní přízeň, protože „vladař představený té zemi“ se týká Judy (KP). EP čte „V té zemi (snad Judsko) byl jeden výsočný znak“.



Juda se oženil s Kenaankou Bat-Šitou a narodily se mu tři děti. Pak měl ještě dva syny od Tamar, manželky jeho nejstaršího syna Era.

Rodokmen Judova rodu podle 1 Pa 2,3-6

4. Judské království

a) Vztahy s Izraelem

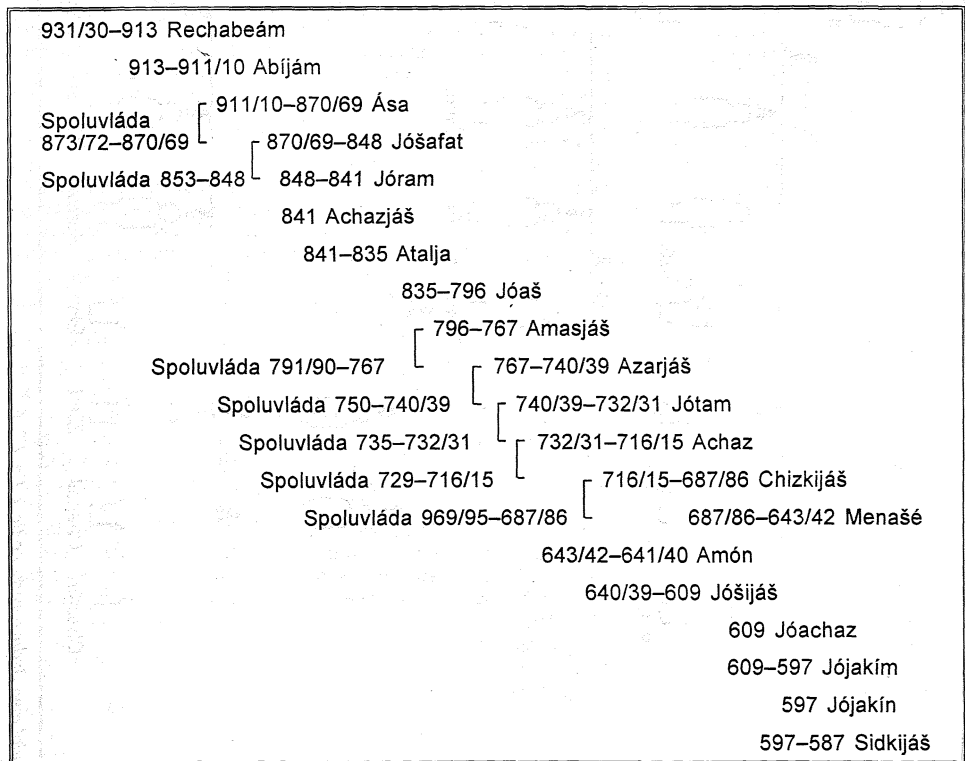
Podle A. Alta jednaly Judsko i Izrael ve chvíli, kdy přijaly své krále, v souladu se svými právy jako samostatné politické subjekty. Kromě Jarobeáma se nezdá, že by izraelští panovníci usilovali o zkázu Judska (sr. 2 Kr 14,13n). Proroci nikdy nezpochybňovali právo Izraele na existenci, i když předpovídali čas, kdy se navrátí ke své věrnosti „Davidovi“.

Při rozdělení státu bylo Judsko zdánlivě ve výhodě, protože zdědilo Šalomounovo bohatství, ačkoli jinak mělo ve srovnání se S méně úrodnou půdu a menší počet obyvatel. Navzdory tvrzením o opaku neexistují žádné důkazy o tom, že by Rechabeám později nebdal Šemajášova příkazu (1 Kr 12,22–24) a zautočil na Jarobeáma. Hypotéza, že Šišaka při útoku na Judsko (1 Kr 14,25n) podporoval jeho spojenec Jarobeám, postrádá důkazy. Přestože můžeme mít dojem, že Šišakovým vpádem utrpěl i Izrael, výsledná ztráta bohatství, které nashromáždil Šalomoun, znamenala, že od té doby mělo Judsko ve srovnání s Izraelem z materiálního hlediska vždy podřadnější postavení. Důkazy naznačují, že Judsko k svému vlastnímu rozkvětu potřebovalo prosperující Izrael.

Jedním z výmluvných ukazatelů prosperity Judska (spíše absolutní než relativní) byla jeho schopnost ovládat Edóm nebo určitou jeho část kvůli zabezpečení obchodní cesty do Akabského zálivu. Rechabeám se vůbec nesnažil udržet si po svém otci nesnadnou nadvládu nad touto oblastí. Jóšafat si zjevně podrobil celou tuto zemi (1 Kr 22,47), ale později zde musel

ustanovit vazalského krále (2 Kr 3,9). Svoji nezávislost získal Edóm zpět za vlády jeho syna Jórama (2 Kr 8,20–22). Asi o půl století později dobyl Edóm Amasjáš (2 Kr 14,7). Tentokrát se Edómu podařilo osvobodit až po 60 letech, když se Achaz dostal do těžkosti (2 Kr 16,6). Pak se již Judsko zřejmě ani nepokusilo znovu tuto oblast ovládnout.

Jistou míru rovnosti mezi oběma královstvími obnovilo až přesvědčivé vítězství Abijáše (či Abijáma) (2 Pa 13). Ása, jehož protějškem byl schopný Baeša, ji mohl udržet pouze spojenectvím s damašským králem Ben-hadadem (1 Kr 15,18–20). Dynastie Omriho, znepokojená nárůstem moci Damašku a ještě více hrozbou z *Asýrie, uzavřela s Judskem mír, který byl později zpečetěn sňatkem Achabovy dcery nebo snad sestry (2 Kr 8,26) Atalji s Jóranem. Mnozí vědci se domnívají, že v této době bylo Judsko vazalem Izraele. V příkrém rozporu s tím důkazy naznačují, že Jóšafat užil Izrael jako předsunutou linii v boji s Asyřany. To považujeme za nejpravděpodobnější vysvětlení skutečnosti, že Judsko nefiguruje na Šalmaneserově seznamu jeho nepřátel v bitvě u Karkaru ani v nápisu na „Černém obelisku“, jenž se vztahuje k téže události. Zdá se, že kromě bitvy u Rámotu v Gileádu (1 Kr 22,1–38) Jóšafat pouze přihlížel, zatímco Izrael a Damašek se snažili jeden druhého zničit. Proto se na konci své dlouhé vlády cítil dostatečně silný, takže si dovolil odmítnout Achazjášovu žádost, aby podnikli společnou výpravu do Ofiru, když se mu první nezdařila (1 Kr 22,48n ve srovnání s 2 Pa 20,35–37). Tehdejší relativní rovnost mezi oběma královstvími lze vidět na tom, že Jehú sice zabil judského krále Achazjáše (2 Kr 9,27), ale své protibaalovské tažení se do



Judská přenést neodvážil, zatímco Atalja se na druhé straně nesnažila pomstít smrt svého syna.

Zdá se, že v průběhu století mezi nástupem Jehúa na trůn a smrtí Jarobeáma II. a Uzijáše drželo Judsko co do ztrát a zisků s Izraelem krok. Je pravděpodobné, že k rozkvětu docházelo na J pomaleji, ale i pokles vnější prosperity se tam projevil o něco později než v Izraeli.

b) Cizí nepřátelé ve starší době

Historii Judska až do pádu Izraele kupodivu nepoznamenaly vojenské zásahy ostatních národů. Šišakův vpád byl posledním aktivním projevem moci Egypta ve starověku, než ho asyr. postup přinutil k sebeobraně opatřením. Pelištejci byli tak oslabeni, že je v roli útočníků vidíme jen v době největšího úpadku Judska za vlády Jóramovy (2 Pa 21,16) a Achazovy (2 Pa 28,18). Když aramejský král Chazael dosáhl vrcholu své moci a téměř zničil Izrael, donutil Jóaše odevzdávat tribut Damašku; to však nemohlo trvat dlouho. Jediné dvě vážné hrozby ve skutečnosti představovaly náhlé periodické přesuny pouštních kočovných a polokočovných národů. „Kušijec“ Zerach (2 Pa 14,8) byl patrně spíše Arab (sr. Gn 10,7) než Etiopan, tj. Súdánec. Druhé ohrožení vzniklo pohybem obyvatel zajordánské stepi (2 Pa 20,1.10).

c) Judsko a Asýrie

Dřívější výpady asyrských vojsk zřejmě tedy Judsko nezasáhly. Když Damašek a Izrael zaútočily na Achaza (2 Kr 16,5), šlo o poslední zoufalý pokus sjednotit zbytky Západu proti postupu Tiglat-pilesera III. K úvahám, že Asyřané Judsko ohrožovali, neexistuje důvod, protože dokud se nechtěli utkat s Egyptem, stěží by ho uváděli do střehu svým předčasným postupem k jeho pouštní hranici. Když Achaz akceptoval nadvládu Asýrie, v podstatě osud Judska zpečetil. Na jednu stranu zůstalo vazalským státem až do doby, než se objevily známky blížícího se zániku Asýrie (612 př. Kr.), na druhou stranu se zapletlo do intrik, jejichž původcem byl Egypt, což si právem muselo odpykat. Chizkijášovo povstání r. 705 př. Kr., které Sancherib o 4 roky později potlačil, proměnilo Judsko v pouhý stín jeho dřívější existence, přičemž nejméně dvě třetiny obyvatel zahynuly nebo byly odvečeny do zajetí a země ztratila velkou část svého území. Podrobnosti viz in J. Bright, *A History of Israel*², 1972, str. 282–286, 296–308; *DOTT*, str. 64–70.

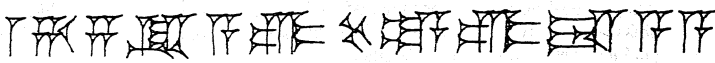
d) Obroda a pád

Obroda náboženského a národního citění za vlády mladého Jóšijáše byla zahájena těsně po Aššurbanipalově smrti (631 př. Kr.), kdy začalo být zřejmé, že moc Asýrie slábné. Jednotlivé fáze reformy (2 Pa 34,3.8) vypovídají o tom, jak jsou náboženství a politika spolu spjaty, neboť každý krok v sobě zahrnoval také odmítnutí asyr. náboženské, a tudíž i politické nadvlády. Na vrcholu reformy r. 621 př. Kr. byl Jóšijáš formálně sice stále ještě vazalem Asýrie, ale ve skutečnosti byl již nezávislý. Za souhlasu svého formálního pána (nebo bez něho) převzal pod svá křídla asyr. provincii Samařsko a V Galileu (2 Pa 34,6) a nepochybně získal zpět území, jež Chizkijáš ztratil jako trest za svoji vzpouru. Neexistují žádné spolehlivé důkazy o tom, že by skythský nájezd, který tak výrazně přispěl ke konečnému pádu Asýrie, nějakým způsobem zasáhl také Judsko.

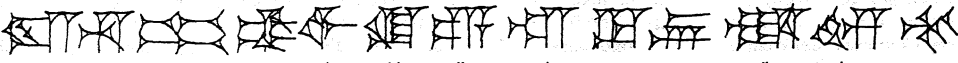
Nic nenasvědčuje tomu, že by se Jóšijáš r. 616 př. Kr. kvůli tomu, aby pomohl Asýrii, postavil na odpor proti výpravě faraona Psamteka. Nicméně když podobné tažení zopakoval r. 609 př. Kr. Neko, Jóšijáš zjevně cítil, že v nové mezinárodní situaci může nezávislost Judska zachovat jedině tak, že bude bojovat. V bitvě u Megidda však našel smrt. Teorie, že vystupoval jako spojenec nově nastupující mocnosti, *Babylónu, není podepřena žádnými důkazy, i když tuto možnost nelze zcela odmítnout.

Egypt na potvrzení svého vítězství zbavil Jóšijášova syna Jóachaza koruny a místo něho dosadil jeho bratra Jójakíma, který se však musel brzy po Nebúkadnesarově vítězství v Karkemíse (605 př. Kr.) smířit s babilýnskou nadvládou (Da 1,1; 2 Kr 24,1). R. 601 př. Kr. zastavil Nebúkadnesara v bitvě u eg. hranic Neko a Jójakím jeho ústupu využil ke vzpouře. Bab. armáda a pomocné jednotky pak Judu vyplnily (2 Kr 24,2). Jójakím zemřel nejasnou smrtí v prosinci r. 598 př. Kr., ještě než si odpykal plný trest za svou revoltu, a jeho osmnáctiletý syn Jójakín se v Jeruzalémě Nebúkadnesarovi vzdal 16. března 597 př. Kr.

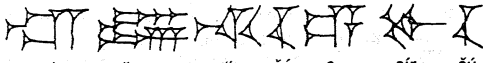
Posledním judským králem se stal jeho strýc Sidkijáš, který se však r. 589 př. Kr. vzbouřil. V lednu r. 588 př. Kr. obklopilo Jeruzalém bab. vojsko. V červenci r. 587 př. Kr. se Babilónanům podařilo prolomit hrady a Sidkijáš byl zajat a potrestán jako zrádce (2 Kr 25,6n). O měsíc později město vypálili a hradby srovnali se zemí.



ha — za — qi — a — ú mat ia — ú — da — a — a
Chizkijáš Judeje



kima išsuri qu — up — pi ki — rib al ur — sa — li — im — mu
jako ptáka v kleci ve městě Jeruzalémě



al šarru — ti — šú e — sir — šú
jeho hlavním městem jsem zavřel

„Judejec“ Chizkijáš, jmenovaný na hliněném hranolu, který popisuje rané tažení asyrského krále Sancheriba a jeho obléhání Jeruzaléma r. 701 př. Kr.

e) *Náboženství v době království*

Všeobecně rozšířené náboženství bylo v Judsku pravděpodobně stejně degradováno prvky přírodního náboženství jako v Izraeli, ale relativní izolace a otevřenost směrem k poušti zřejmě způsobila, že je méně ovlivnilo jeho kenaanské formy. Nedostatek větších svatyní – známe pouze Chebrón a Beer-šebu, spolu s Gibeónem v Benjaminovi – zvýšil vliv Jeruzaléma a tamějšího Šalomounova chrámu. Je sporné, zda se některý izraelský král kdy pokoušel o podobné centralizující reformy, jaké realizovali Chizkijáš a Jóšijáš. Král nesporně představoval vůdce národního náboženství, a to spíše díky davidovské smlouvě (2 S 7,8–16) než vlivem prostředí „úrodného půlměsíce“. Kulturní funkce mu byly odepřeny (2 Pa 26,16–21).

Králova autorita mohla sloužit k dobrému, jako např. při reformách, avšak když se zdálo, že národní politika vyžaduje uctívání Baala (např. za vlády Jórama, Achazjáša e Atalji) nebo uznání asyr. astrálního božstva (za Achaza a Menašeho), neexistovala žádná účinná moc, která se mohla královské vůli vzepřít. Autorita krále v náboženských otázkách zřejmě přispěla také k tomu, že oficiální kult se pro mnohé stal pouze vnější a formální záležitostí.

f) *Babylónské zajetí (597–538 př. Kr.)*

Kromě neupřesněného počtu obyčejných zajatců poslaných do otroctví odvěkl Nebúkadnesar r. 597 př. Kr. také elitu národa (2 Kr 24,14; Jr 52,28 – rozdíl v číselných údajích pramení z toho, že se zde počítá s odlišnými kategoriemi zajatců). Někteří z nich, včetně členů královské rodiny, se stali Nebúkadnesarovými „hosty“ v Babylónu, ostatní, např. Ezechiel, byli nuceni se usadit na jiných místech v Babylónii, kde zjevně požívali plné svobody, kromě práva měnit své bydliště. Zruční řemeslníci se stali součástí mobilních pracovních sil, jichž Nebúkadnesar užíval na stavbách. Celkový počet zajatců zvýšilo zničení Jeruzaléma (2 Kr 25,11) a Jr 52,29 poukazuje na existenci ještě další skupiny vybraných zajatců. Zavraždění Gedaljše, kterého Nebúkadnesar jmenoval správcem nad Judou, vedlo k masovému útěku do Egypta (2 Kr 25,25n; Jr 41,1–43,7). R. 582 př. Kr. pak následovala další, podle všeho trestná deportace do Babylónu (Jr 52,30).

V důsledku těchto událostí Judsko téměř zpustlo (viz W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*², 1954, str. 140–142). Zdá se, že území na J od spojnice Bét-súru s Chebrónem bylo od Judska r. 597 př. Kr. odděleno a postupem času se tam nastěhovali Edómci. Judsko pak existovalo bez této oblasti, dokud ji po r. 129 př. Kr. nedobyl Jóchanan Hyrkános. Tehdy začala násilná judaizace tamějších obyvatel. Zbytek země byl předán správci Samařska a záměrně necháván v podstatě neobydlený, o případném pronikání jiných národů neexistují žádné důkazy. Lze předpokládat, že Nebúkadnesar měl v úmyslu držet se běžné asyr.-bab. metody a osídlit zemi obyvateli jiných dobytých oblastí (sr. 2 Kr 17,24), ale z nějakého důvodu to nečinil.

5. *V době poexilní*a) *Obnova*

R. 539 padl Babylón do rukou Kýra, který rok nato nařídil přestavbu jeruzalémského chrámu (Ezd 6,3–5) a dovolil odvěcleným Židům a jejich potomkům vrátit se do vlasti (Ezd 1,2–4). Seznam jmen v Ezd 2,

kde se uvádí celkem asi 43 000 osob, pravděpodobně zahrnuje roky 538–522 př. Kr., neexistují však žádné pádné důvody, které by zpochybňovaly, že Kýrův dekret našel okamžitou a výraznou odezvu.

Zmocněncem, jehož Kýros pověřil dohledem nad přestavbou chrámu, se stal Šésbar, příslušník Davidova královského rodu. Patrně se vrátil (nebo zemřel?) poté, co navrátilci položili základy (Ezd 5,14,16). O tom, že by Judsko bylo do Nehemjášovy doby politiky odděleno od Samařska, neexistují žádné důkazy. Titul „místodržitel“, jímž je zde Šésbar označen, představuje příliš konkrétní překlad *pěhá*. Zerubábel, pravděpodobně korunní princ královského domu, zřejmě nezažíval žádné oficiální postavení a titul *pěhá* v Ag 1,1 a 2,21 byl patrně zdvořilostní – ostatně v Ezd 5,3–17 se neobjevuje. V následujících desetiletích měli titul *pěhá* i další židovští vůdci, jmenovaní Peršany.

V Ezdrášově době, ve 2. polovině 4. stol., si větší na lidi začala uvědomovat, že politickou nezávislost a obnovu davidovské monarchie lze s nadějí očekávat až ve vzdálenější budoucnosti. Ezdráš proměnil Židy z národního státu v „církve“, která spatřovala smysl své existence v dodržování Tóry. Jejím masovému vyučování vydatně napomáhala politická bezvýznamnost Judska v době nadvlády Peršanů a relativně pokojný stav země. Jediným politickým nepokojem té doby mohla být deportace do Babylónie, i když o tom mnozí pochybují (sr. Jos., *Contra Apionem* 1. 194).

b) *Konec Judska*

Výpravy Alexandra Velikého postihly Judsko zřejmě jen stěží, ale tím, že založil Alexandrii, vzniklo centrum pro západní, z velké části dobrovolnou diasporu, která se číselně brzy vyrovnala babylónské i perské a svým bohatstvím a vlivem je dokonce předčila. Rozdělení Alexandrový říše mezi jeho generály znamenalo, že se Palestina stala předmětem sporu mezi Sýrií a Egyptem. Až do r. 198 př. Kr. byla za normálních okolností v rukou eg. Ptolemaiovců, ale později tvořila součást sýrské seleukovské říše.

Výstřednosti bohatých helénizovaných horních vrstev v Jeruzalémě, většinou z řad kněží, a násilné snahy Antiocha Epifána (175–163 př. Kr.) helénizovat svou říši, které ho vedly k zákazu obřizky a dodržování sabatu a k požadavku uctívat řecké bohy, probudily náboženskou horlivost a dřímající nacionalismus. Nejdříve dosáhli Židé náboženské samostatnosti a pak, poprvé od doby Jóšijášovy, i politické svobody (140 př. Kr.). R. 76 př. Kr. se jejich hranice rozšířily v podstatě od tradičního Danu po Beer-šebu. Ohledně historie tohoto bleskového vzestupu a náhlého pádu viz *IZRAEL.

Když Římané r. 70 po Kr. odstranili poslední zbytky politické nezávislosti země, zejména však po potlačení Bar Kochbova povstání (r. 135 po Kr.), Judsko přestalo být židovskou zemí. Iméno Juda se ve svém tvaru „žid“ stalo označením všech, kdo žijí rozptýlení po celém světě a hlásí se k Mojžišovu zákonu, bez ohledu na to, z jakého kmene či národa pocházejí.

BIBLIOGRAFIE. Díky archeologickým objevům se nyní veškerá dřívější pojednání o této látce jeví jako více či méně zastaralá. John Bright, *A History of Israel*², 1972 předkládá moderní a vyvážené podání a zmiňuje se i o nejdůležitější literatuře. Viz A. R. Millard, „The Meaning of the Name Judah“, *ZAW* 86, 1974, str. 246n. K textu I. a 2. knihy Královské viz J. A. Montgomery a H. S. Gehman, *The Books of Kings*,

ICC, 1951. O mimobiblických textech, které uvádějí jméno Juda, píše J. B. Pritchard, *ANET*³, 1969; *DOTT*. Ohledně poexilního období viz W. O. E. Oesterley, *A History of Israel*, 2, 1932; F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1963. H.L.E.

II. V Novém zákoně

1. Bratr Páně (Mt 13,55 = Mk 6,3). Snad autor Listu *Judova, který se sám označuje „bratr Jakubův“ (*BRATŘI PÁNĚ).

2. Syn Jakubův a jeden z Dvanácti (L 6,16), zvaný též Lebbeus (Mt 10,3 KP) a Tadeáš (Mk 3,18; Mt 10,3 EP). Položil Ježíši otázku v horní místnosti (J 14,22). Někteří ho považují za autora Listu Judova.

3. (EP – Judas) Galilejec, který podnítl vzpuru proti Římanům (Sk 5,37). Josephus uvádí, že se narodil v Gamale (*Ant.* 18. 3), a vzpuru zasazuje do r. 6 po Kr. *Quirinius vzbouřence porazil a Judas byl zabit.

4. Žid, v jehož domě v Damašku bydlel apoštol Pavel (Sk 9,11).

5. Prorok zvaný Barsabáš, kterého spolu se Silasem vybrali představitelé jeruzalémských křesťanů, aby doprovázeli Pavla a Barnabáše do Antiochie, kde měli sdělit apoštolům rozhodnutí ohledně obřizky (Sk 15,22–33). J.D.D.

JUDAISMUS

I. Definice

Judaismus je náboženství Židů, které však není plně totožné se SZ vírou. Při jeho studiu bychom přirozeně měli začít u povolání Abrahama. To by však představovalo pouze úvod. Počátky judaismu je třeba hledat již v babylónském zajetí, ale nejlépe tento výraz vystihuje prvky, které jsou buď modifikacemi, nebo rozšířením SZ pojmů v období do r. 70 po Kr. V německých pracích se často setkáváme s poněkud zavádějícím výrazem „pozdní judaismus“, jímž se označuje židovské náboženství doby Kristovy. Vznikl díky teorii, že kněžský kodex a historie v Hexateuchu pocházejí z doby zajetí a po návratu z exilu a představují skutečné počátky judaismu.

Vhodnější je však chápat judaismus jako náboženství, které se začalo plně rozvíjet až po zničení chrámu r. 70 po Kr. a užívat pro období mezi Ezdrášem a Kristem označení „intertestamentární kult“, s výjimkou případů, kdy se zabýváme jevy, které trvaly i po této katastrofě. Za jeden z důležitých důvodů považujeme to, že zatímco prvotní křesťanství neodmítalo ani neignorovalo historický vývoj během čtyř století po Ezdrášovi, obrátilo se zády právě k tomu prvku obsaženému v judaismu, který ho odděluje jak od křesťanství, tak od SZ, konkrétně k jeho výkladu Zákona a k jeho postojům k němu.

Plně se judaismus rozvinul do r. 500 po Kr., tj. asi ve stejné době jako katolické křesťanství, a od té doby se vyvíjel jako samostatné náboženství. Tato stať se však jen zřídka zmiňuje o době po r. 200 po Kr., kdy se hlavní teze judaismu vyjasnily díky dokončení Mišny. Pokud jde o pozdější období, odkazujeme čtenáře na články o judaismu in *ERE*, *JewE*, *EJ* atd.

II. Vznik judaismu

Judaismus se počal formovat v době Jósijášových reforem, které vyvrcholily r. 621 př. Kr. Zákaz obětovat jinde než v jeruzalémském chrámu nutně znamenal,

že náboženský život mnoha lidí se začal stále více oddělovat od svatyně a obětí. Tuto tendenci značně posílilo zejména babylónské zajetí, poněvadž Boží trest zasáhl Izraelce tak, že napříště nedokázali rozvinout formální bohoslužby bez obětí, což potvrzuje i nedávný archeologický výzkum.

Babylónské zajetí bylo obdobím čekání na obnovu. Když se r. 538 př. Kr. většina odmítla vrátit, objevila se nutnost upravit náboženství, pokud chtěli navrátitci přežít jako Židé. Nestačilo jen zavést bohoslužby bez obětí (to ve svém oficiálním, jasně formulovaném vyjádření přišlo zřejmě později), bylo nezbytné získat náhled na život, který lze zcela oddělit od svatyně. Ten byl nalezen v Tóře neboli Mojžíšově zákonu. Vykládal se především jako soubor zásad, podle nichž se mohlo a mělo jednat v jednotlivých oblastech života a které byly závazné pro všechny, kdo chtěl být známými jako židé (Tóra znamená spíše „vyučování“ než „zákon“). Skutečným „otcem judaismu“ byl Ezdráš, neboť se z Babylónie nevrátil proto, aby zavedl a prosadil nějaký nový Zákon, ale nový způsob dodržování starého.

Následující století se stala svědky rozhodného odporu vůči Ezdrášově politice ze strany kněží a dalších, kteří byli za vlády Antiocha Epifána (175–163 př. Kr.) předními helénizátory. Většina obecného lidu (*'am hā-'āres*) se snažila všemu, co Tóra nedefinovala zcela jasně, vyhnout. V Z diaspoře docházelo ke stále větší asimilaci řeckého způsobu myšlení, čemuž napomáhal alegorický výklad Písma, jenž v té době převážoval.

Další mezník ve vývoji judaismu představovala helénizace předních jeruzalémských kněží a následná degenerace vítězných hasmonejských kněžských králů (zejména Alexandra Jannaea). Chrámové bohoslužby pro zbožné se staly spíše povinností než radostí. Zatímco kumránské společenství se od chrámu zřejmě odvrátilo, dokud ho Bůh neočistí od tamejších nehodných kněží, *farizeové upřednostňovali synagogu jako hlavní prostředek k uctívání Hospodina a k nacházení jeho vůle prostřednictvím čtení Tóry. V důsledku toho existovalo v Kristově době jen v Jeruzalémě několik set synagog.

Přestože zkázu chrámu r. 70 po Kr. vnímali farizeové a jejich stoupenci jako katastrofu, byli na ni od doby Antiocha Epifána připravováni jeho častým znešvácením, které nabývalo různých podob. Jejich náboženství, soustředěné do synagog, se mohlo novým podmínkám přizpůsobit velmi rychle, a to tím spíše, že byly vymýceny nebo zcela oslabeny jiné náboženské skupiny. Kolem r. 90 po Kr. se představitelé farizeů neboli rabíni cítili natolik silní, že ze synagogy začali vyučovat ty, které považovali za heretiky (*minim*), včetně židovských křesťanů. Do r. 200 po Kr. přinutili po ostrém boji *'am hā-'āres*, aby se podvolili, chtěli-li být považováni za židy. Od té doby se výrazy žid a normativní, rabínský, pravověrný či tradiční judaismus v podstatě překrývaly, dokud judaismus nezačalo ovlivňovat moderní myšlení.

Je třeba uvést, že farizeové vždy představovali menšinovou skupinu, ale na vítězství jejich názorů není nic překvapivého. Ačkoli se často netěšili oblibě, jejich stanoviska se jevila jako nejlogičtější úprava SZ pro poexilní situaci a díky tomu, jak se jich dovedně užívalo v synagoze, je mnozí začali považovat za správná.

III. Učení judaismu

Čtenáři NZ by měli chápat, že ať byly střety Ježíše Krista a apoštola Pavla na jedné straně s jejich předními protivníky na straně druhé sebestřejší, bojiště mělo přesné hranice. Obě strany přijímaly tatáž Písma (na rozdíl od saduceů) a alespoň rámcově je vykládaly velice podobným způsobem. Tato skutečnost se uznává již dlouho a náleží kumránských rukopisů dokumentuje, že helénismus ovlivnil NZ pouze okrajově. Proto lze stati říci, že většina učení judaismu se od učení SZ ani od učení konzervativního křesťanství významně neliší. Lze tedy předpokládat, že v otázkách, které zde neuvádíme, neexistoval až do r. 500 po Kr. žádný podstatný rozdíl. Měli bychom však mít na paměti, že dlouhý existenční boj judaismu tváří v tvář vítěznému křesťanství vedl často k významnému posunu důrazu, což zmenšovalo oblast shody.

1. Izrael

Základem judaismu je existence a povolání Izraele, přičemž příslušnost k němu je dána převážně narozením, i když se běžně přijímali i proselyté, a to prostřednictvím obřizky, křtu a oběti. O skutečném chápání SZ učení o „pozůstatku“ neexistují žádné důkazy. Všeobecně se přijímá aforismus „Všechn Izrael má podíl v budoucím světě“ a za jedinou překážku v jeho dosažení bylo považováno odpadlictví (chápané ovšem dost široce).

V Izraeli se všichni pokládali za bratry. Přirozené společenské rozdíly se nikdy nepopíraly, ale před Bohem záviselo zařazení člověka na znalostech Tóry a na jejím plnění. Bohoslužby v synagogách mohl proto vést každý, kdo vykazoval odpovídající zbožnost, znalosti a schopnosti. Rabíni nebyli kněžskými ani duchovními a jejich „ordinace“ spočívala pouze ve schválení jejich znalostí Tóry a následného práva působit jako soudci. Stávali se jimi ti, kdo znali Tóru tak dobře, že ji mohli vyučovat. Stačil k tomu souhlas několika uznávaných rabínů a ve výjimečných případech dokonce jen dané obce.

Žena byla chápána jako podřadnější než muž, protože se musela podřizovat autoritě svého manžela a nemohla splňovat určitá nařízení Tóry. V zásadě však judaismus vždy respektoval pravdivost Gn 2,18 a základní důstojnost ženy.

2. Vzkříšení

Judaismus zůstal natolik věrný duchu SZ, že vzkříšení těla považoval pro skutečný posmrtný život za nezbytné, přestože později dal pod vlivem křesťanství a řecké filozofie poněkud váhavý souhlas k učení o nesmrtnosti duše. 2 Tm 1,10 nadějí judaismu ve vzkříšení nikterak nepopírá, protože se na rozdíl od křesťanské víry, založené na vzkříšení Krista, odvolovala z několika náznaků ve SZ, a hledala si cestu uprostřed duchovním trýzně, která byla od doby Antiocha Epifana údělem zbožných.

Jasný rozdíl se zachovával mezi 'olām hazzē = tímto světem a 'olām ha-bā' = budoucím světem, přičemž o 'olām habbā' všichni (kromě poročených členů Z diaspory) předpokládali, že bude patřit k této zemi. Spojovaly je „dny Mesiáše“, chápané vždy jako omezený časový úsek.

3. Tóra

Zdá se, že farizeové zaujímalí postavení někde uprostřed mezi saduceji, kteří popírali autoritu (i když ne

nutně hodnotu) prorockých knih, a kumránským společenstvím, jež jim v rukou kompetentního vykladače přikládalo velmi vysokou váhu.

Farizeové tyto knihy považovali za Bohem inspirované komentáře k Tóře, Pentateuchu, který pro ně představoval dokonalé a definitivní zjevení Boží vůle. Hlavním důvodem, proč odmítali Krista a proč od něho požadovali znamení, byla skutečnost, že se odvolával na svou delegovanou autoritu, nikoli na autoritu Mojžíšovu.

Rabíni vyvedávali úlohu a hodnotu Tóry natolik, že se její zachování stalo vysvětlením a odůvodněním existence Izraele. Až později, když judaismus čelil politicky vítězné církvi, se Tóře přisoudilo celosvětové postavení a preexistence, aby v judaismu mohla zastávat stejnou úlohu jako Kristus v křesťanství. Neří těžké pochopit, proč Pavla s jeho učinem o vydání Zákona s cílem, aby vyšla najevo podstata hříchu, nemohli pravověrní židé nikdy snést.

Pro judaismus je však Pentateuch pouze *tóra še-bik'tāb* (psaná Tóra). Pokud se zachování Tóry a aplikace jejích ustanovení v praxi mělo stát osobním zájmem každého zbožného žida, aby vznikla základní jednota Izraele, musela zde existovat shoda ohledně zásad přístupu a výkladu. V hlavních rysech byly tyto principy zachovány pravděpodobně již v době Ezdrášově a spolu se zvyky dávného starověku, např. omývání rukou, je přisuzovali tradici, která sahala až k Mojžíšovi na hoře Sinaj. Tyto zásady a jejich uplatňování v každodenním životě tvoří *tóra še-b'e'alpeh* (ústní Tóru či Zákon), jež má stejnou autoritu jako psaná Tóra, protože bez ní nelze psanou Tóru správně pochopit.

Jak se ústní Tóra vyvíjela? Začalo se studiem psané Tóry s cílem najít v ní příkázání. Těch bylo napočítáno 613 – 248 pozitivních (příkazy) a 365 negativních (zákazy). Kvůli jejich ochraně pak byly vytvořeny nové zákony, jejichž dodržování mělo zaručit zachování základních příkázání – říká se tomu „stavění plotu okolo Tóry“. Nakonec se tyto rozšířené zákony vztahovaly pomocí analogie na všechny možné oblasti a situace života.

V jistém smyslu se ústní Tóra nikdy nelze považovat za úplnou, protože s civilizačními proměnami vyvstávají stále nové situace, na něž se musí aplikovat, ale obecně se soudí, že své definitivní podoby nabyla v Talmudu a v menší míře v midraších, oficiálních, především bohoslužebných výkladech ('*ag-gādā*) SZ knih.

*Talmud se dělí na dvě části. Mišna představuje kodifikaci ústní Tóry, za níž nesl zodpovědnost hlavně rabín Jehúda ha-Nasi (kolem r. 200 po Kr.). Na rozdíl od většiny midrašů se skládá z *h'alaká*, tj. zákonů, jimiž se má řídit život. Jde vlastně o komentář právní stránky Pentateuchu. Gemara je rozvláčný komentář k mišně. Nejenže upřesňuje body, které zůstaly nejasné, ale také výrazně osvětluje všechny aspekty raného judaismu. Delší babylónská verze byla dokončena v podstatě do r. 500 př. Kr., k přerušení práce na nedokončené palestinské podobě došlo asi o 100 let dříve. Ve mnohem příměřenější srovnávat Talmud se spisy církevních otců než s NZ.

4. Člověk a dodržování Tóry

Bylo by velice nespravedlivé klasifikovat judaismus jako pouhé zákonictví, i když se skutečně zabýval především Zákonem. Oblíbené texty citované z Talmudu jako důkaz zákonictví jsou typické pro kterou-

koli příručku, která se snaží o kasuistickou aplikaci Zákona na život. Tendenci k zákonitvím mírnilo nekompromisní tvrzení rabinů, že dodržování Tóry musí mít správný cíl (*karwānā*) a že ji člověk musí zachovávat pro ni samu (*lišmā*), ne kvůli odměně, kterou by to mohlo přinést. Vydání Tóry považovali za nejvyšší skutek milosti a její dodržování měla podle jejich názoru motivovat láska.

Takovýto systém směřuje k tomu, že se při zachovávaní Tóry klade důraz na míru našeho úspěchu, nikoli na selhání. Odpornost „smrtného“ hříchu a neschopnost člověka dokonale plnit Boží vůli se tak snížila na minimum a po r. 70 po Kr. tuto tendenci posílila skutečnost, že se přestalo obětovat. Judaismus nezná nic, co by se dalo přirovnat ke křesťanskému učení o prvotním hříchu. Hlásá sice, že se člověk rodí se špatnými sklony (*jēšer hā-rā*), avšak to se dá vyvážit vrozenými dispozicemi dobrými (*jēšer hā-tōb*), které bylo možné posílit studiem Tóry, takže pak získaly převahu. S tímto příliš optimistickým pohledem na hřích a lidskou přirozenost se v judaismu setkáváme všude.

Mnohem závažnější je implicitní nárok na nezávislost člověka zběhlého v Tóře. Ta sice nad ním vyhláší plnou autoritu, ale Bůh nechává na učených, aby sami zjistili, co požaduje. Zašlo to tak daleko, že Talmud (*Menahot* 29b) zobrazuje Mojžíše jako jediného, jenž nedokáže pochopit výklad rabbi Akiby, který v jeho Zákoně objevil věci, o nichž Mojžíš neměl ani tušení. Na druhou stranu někdy lidé přímá příkázání záměrně obcházel, protože se domnívali, že to slouží ke společnému dobru. Nejznámější příklad toho je Dt 15,1-3 – příklad v Mk 7,9-13 Mišna nepřebírá, možná proto, že Kristova výtka se považovala za oprávněnou. Neustále zde působila snaha zmenšit břemeno jakéhokoli nařízení, o němž se zdálo, že přilíží tíži masy (to nikterak neodporuje Mt 23,4; výsada učených mužů je užívat svých znalostí k ulehčení svých břemen!). Zřejmě právě tento jejich sebejistý postoj – těch, kdo ovládají a utvářejí zjevení Boží vůle – představoval hlavní důvod, proč Kristus обвинil farizeje z pokrytectví (viz *POKRYTEC a H. L. Ellison, „Jesus and the Pharisees“, *JTPJ* 85, 1953). Navzdory neustálým výzvám rabinů k jeho zasnívání v literatuře judaismu až příliš často tón J.749.

Poněvadž judaismus klade všechny svůj důraz na službu Hospodinu dodržováním Tóry a veškerá jeho intelektuální obratnost se využívá k zjištění plného rozsahu Božích příkázání, teologické spory, které trápí křesťany, ho téměř nezajímají. Pokud člověk uznal dokonalou jedinstvo a jedinečnost Boha, absolutní autoritu a definitivnost Tóry i vyvolení Izraele, mohl za předpokladu, že splní požadavky Zákona, zastávat jakékoli filozofické či mystické teorie podle vlastního výběru. Díky této skutečnosti lze plně podpořit názor, že judaismus vystihuje spíše termín „ortopraxe“ než ortodoxie. V období od vítězství farizejské pozice po dnešní dobu došlo mezi židy pouze k jedinému významnému incidentu, a sice k odpadnutí Karaitů (8. stol.), kdy došlo k rozkolu kvůli zásadám výkladu Tóry.

V nejkritičtějším stadiu uchránil judaismus před řeckým vlivem do značné míry historický vývoj. V důsledku toho si judaismus zachoval daleko větší rovnováhu mezi jednotlivcem a společností, než je tomu u velké části křesťanské praxe.

5. *Mesiáš

Přes značnou různost pohledů nic nenasvědčuje tomu,

že by judaismus do r. 200 po Kr. připisoval Mesiášovi nějaké nadpřirozené prvky. Ztělesňuje

a) velkého vysvoboditele od cizího útlaku a

b) toho, kdo prosazuje pravé dodržování Tóry.

Dny Mesiáše představují pojítko s budoucím světem, ale jejich délka je omezená. Shrnutí viz in J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1956, Část 3.

6. Učení o Bohu

Kterákoli antologie rabínských výroků o Bohu a první pohled ukazuje, že většinou odpovídají SZ zjevení. Od křesťanského chápání se liší hlavně v následujících bodech. Vzhledem k tomu, že budoucí svět na zemi neznamená tak úzké spojení s Věčným jako představa posmrtného života v nebi, projevuje se zde menší zájem o důsledky Boží absolutní svatosti. Poněvadž je kladen větší důraz na službu než na obecnství (s výjimkou učení mystiků), zřídka se setkáváme s otázkou smíření. Rozhodně neobjevíme ani náznak pochopení, že Izrael potřebuje smíření s Bohem. Představu vtělení judaismus *a priori* vylučuje; propast mezi Stvořitelem a stvořením je příliš veliká.

Konflikt mezi judaismem a vítězící církví vyvolal v judaismu tak velký důraz na Boží transcendentnost, že téměř vyloučil možnost skutečné Boží imanence. Imanence, jak ji neustále zdůrazňuje židovská zbožnost, má v sobě vždy něco panteistického. Boží jednota byla definována tak, že z pohledu této definice se učením o Trojici opovrhovalo. Bůh byl stále více charakterizován negativními tvrzeními, což vyvolávalo představu, že ho lze poznat jen skrze jeho skutky. Přesto však byl SZ základ judaismu tak silný, že takovéto postavení nemohlo zbožného žida uspokojovat dlouho, a proto opakovaně docházelo k pokusům obejít ho pomocí mystiky.

BIBLIOGRAFIE. H. Danby, *The Mishnah*, 1933; I. Epstein (ed.), *The Talmud*, 35 sv., 1935–1952; H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 1931; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 sv., 1927, 1930; E. Schürer, *HJP*, 1, 1973; SB; C. G. Montefiore a H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, 1938; J. Parkes, *The Foundations of Judaism and Christianity*, 1960; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961; L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, 1964; S. Safrai a M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, 2 sv., 1974, 1976; *Slovník židovsko-křesťanského dialogu*, Oikúmené, Praha 1994; J. Newman, G. Sivan, *Judaismus od A do Z*, Sefer, Praha 1992; A. Chouraqui, *Dějiny judaismu*, Victoria Publishing, Praha 1995. H.L.E.

JUDSKO Řekové a Římané označovali judsko zemi Judaea. Toto slovo je ve skutečnosti prd. jméno („židovský“), které mlčky předpokládá dodatek *gē* = země nebo *chōra* = oblast. Po římském záboru (63 př. Kr.) se s tímto názvem setkáváme jednak v širším smyslu, kdy označuje celou Palestinu včetně Galileje a Samařska, jednak v užším smyslu, tj. bez těchto dvou oblastí. Herodovo judské království (37–4 př. Kr.) tvořila celá Palestina a část území na V od Jordánu. Archelaova judská etnarchie (4 př. Kr.–6 po Kr.) zahrnovala Judsko v užším smyslu a Samařsko, což platí také o Římské provincii Judaea v letech 6–41 po Kr. Po smrti Heroda Agrippy I. (44 po Kr.) se stala její součástí i Galilea. (*IZRAEL)

„Judská poušť“ (Mt 3,1), uváděná v souvislosti s Janem Křtitelem, je pravděpodobně totožná s „Jud-

JUDŮV LIST

skou steepi“ (Sd 1,16 atd.), tj. pouští na Z od Mrtvého moře. J.D.D.

JUDŮV LIST Jeden z „obecných listů“.

I. Základní obsahová linie

List se dělí na pět částí:

1. Pozdrav (vv. 1–2).
2. Judův záměr při psaní (vv. 3–4).
3. Odsouzení falešných učitelů a předpověď jejich osudu (vv. 5–16).
4. Výzva křesťanům (vv. 17–23).
5. Chvalozpěv (vv. 24–25).

II. Autorství, doba vzniku a kanoničnost

Autor tohoto krátkého traktátu se označuje jako „Juda, služebník Ježíše Krista, bratr Jakobův“. V rané církvi známe pouze jednoho Jakuba, k němuž by se bez dalšího upřesnění mohla tato slova vztahovat – „Jakuba, bratra Páně“ (viz Ga 1,19). Podle nich se autor ztotožňuje s Judou, který se v Mt 13,55 a Mk 6,3 objevuje mezi Ježíšovými bratry, Judou, jehož dva vnuky podle Hegesippa vyslychal a propustil Domitianus, když zjistil, že patří k domu Davidovu (Eusebius, *EH* 3, 19–20). Doba vzniku tohoto dopisu nelze určit s jistotou; bylo by lákavé zasadit ho do 2. poloviny 1. stol. po Kr. po pádu Jeruzaléma (v. 17 hovoří o apoštolech v minulém čase). Muratorihó kánon i jiné dokumenty se o něm zmiňují koncem 2. stol., je však pravděpodobné, že v 2. stol. na něj poukazují i některé narážky z doby dřívější, a to v *Didaché* a v Hermově *Pastyři*. Ohledně jeho kanoničnosti se sice dlouho vedly spory, ale nakonec byla potvrzena, protože list „je plný mocných slov nebeské milosti, ačkoli se jedná pouze o pár řádek“ (Origénes).

III. Okolnosti vzniku listu a jeho záměr

Juda zamýšlel napsat jiné pojednání o „našem společném spasení“, ale pak citil povinnost psát v poněkud polemičtější tónu a důrazně hájit apoštolskou víru. Nezbytnost této obrany vyvolala skutečnost, že se v křesťanských kruzích, ke kterým se Juda obrací, začal znepokojivým způsobem šířit gnosticismus – v tomto případě nešlo o asketickou formu učení, proti níž vystupoval apoštol Pavel v Listu Koloským, ale o formu antinomistickou, která se možná odvolávala na Pavlovo vyučování o křesťanské svobodě, přičemž si ji špatně vykládala a viděla v ní „příležitost k prosazování sebe“ (sr. Ga 5,13). Vyplývá to z Judova popisu tamějších falešných učitelů jako těch, kdo „zameňují milost našeho Boha v nezřízenost a zapírají jediného vládce a našeho Pána Ježíše Krista“ (v. 4).

IV. Téma dopisu

Falešné učení je třeba odhalit. Nestačí jen postavit vedle něho pravdu a čekat, že každý pozná, co je pravda a co lež. Vyvrácení omylu je nepostradatelným korelátorem obrany víry, „jednou provždy odevzdané Božím lidu“ (v. 3).

O osudu těchto falešných učitelů se mluvilo odpradáвна. Boží soud, byť pozvolný, je jistý, a jakmile k němu dojde, již se nikdy nezmění. Vidíme to na příkladu neposlušných Izraelců, kteří zemřeli na poušti (sr. 1 K 10,5; Žd 3,17; zde evidentně šlo o běžnou rané křesťanskou „typologii“), vzpurných andělů z Gn 6,1–4 a měst nížiny (sr. Gn 19). Podobně i falešní učitelé vzdorují Bohem stanovené autoritě, na rozdíl od

archanděla Michaela, jenž se neuchýlil k urážkám ani při jednání s ďáblem (vv. 8–10). (Klement a Origenes píší, že o Michaelově debatě s ďáblem se vypráví v *Nanebevzetí Mojžíše*, ale část spisu, která tuto epizodu obsahuje, se nedochovala.) O osudu těch, kdo se v době vzniku Judova dopisu dali jejich cestou, hovoří také příklad Kaina, Balaáma a Kora (v. 11).

Falešní učitelé vnášejí do církevního obecnství, přímo do hodů bratrské lásky, problémy a hanbu. Jsou jako pastýři, kteří krmí sami sebe, a nikoli stádo, jako mraky, jež zakrývají slunce, ale nedávají žádný občerstvující déšť, jako podzemní stromy bez ovoce (v. 12). Nepřinášejí žádné plody, podobně jako bouřlivé vlny, jejichž běsnění vytváří pouhou pěnu, jsou jako bludné hvězdy, jimž navěky je připravena nejčernější tma (v. 13). Soud, který je očekává při druhém Kristově příchodu, předpověděl již Henoch (v. 14n; sr. *I Henoch* 1. 9).

Praví věřící se však činnosti těchto lidí, na jejichž vzestup i pád je apoštolské upozornili předem, nemusejí obávat. Jen ať budují svůj život na přesvaté víře, modlí se v moci Ducha, neustále pěstují společenství Boží lásky a očekávají přijetí milosrdenství a věčného života při Kristově příchodu (vv. 17–21). Všem falešným učitelům by se měli vyhýbat a oškřiv si jejich hřích, naopak ty, kdo podlehlí jejich svodům, by se měli pokusit zachránit a mít s nimi slitování (vv. 22–23).

List končí díkyvzdáním Bohu, neboť jedině on je schopen ochránit svůj lid před klopytutím, dokud se nepostaví bez poskvrny a „v radosti před tvář jeho slávy“.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Mayor, *The Epistle of Jude and the Second Epistle of Peter*, 1907; M. R. James, *2 Peter and Jude*, CGT, 1912; J. Moffatt, *The General Epistles*, MNT, 1928; E. M. Sidebottom, *James, Jude and 2 Peter*, NCB, 1967; M. Green, *2 Peter and Jude*, TNTC, 1968. F.F.B.

JULIUS Rodové jméno Caesarů, které se od jejich nástupu k moci zřejmě rozšířilo. Stalo se totiž zvykem, že novým občanům se propůjčovalo jméno smírčího soudce, pod jehož záštitou jim byla přiznána občanská práva. Do této kategorie Juliů zřejmě patří setník, jenž doprovázel apoštola Pavla do Říma (Sk 27,1), protože v této hodnosti by žádný aristokratický člen dynastie nesloužil. Jeho jednotka („Augustova kohorta“, viz *VOJSKO) byla považována (Mommson a Ramsay) za císařovy stále kurýry. Tento výraz přesně odpovídá označení *cohors Augusta*, známému z epigrafických důkazů. Fakt, že šlo o pomocnou (tj. neobčanskou) jednotku, která by ozbrojený doprovod pro Římana podle všeho nezajišťovala, nepovažujeme za závažnou námitku, poněvadž setník sám byl zjevně římský občan. Ať již mu občanská práva udělili při povýšení, nebo jej k *auxilia* odveleli z legií, patří spolu s Pavlem k hrdé a početně rostoucí skupině nových občanských rodů, které na Východě vznikaly díky římské politice.

BIBLIOGRAFIE. T. R. S. Broughton, *BC*, 1.5, str. 427–445. E.A.J.

JUSTUS Latinské jméno. Lightfoot (o Ko 4,11) si všímá jeho častého výskytu mezi židy a proselyty, kdy je většinou spojeno s nějakým židovským jménem (sr. níže 1 a 3 a viz Deissmann, *Bible Studies*,

str. 315n), a předpokládá, že mělo naznačovat poslušnost a oddanost Zákonu.

1. Jméno Josefa Barsabase, jednoho ze dvou mužů, které pokládali za potenciální nástupce Jidáše Iskariotského v kruhu apoštolů (Sk 1,23). Podle kontextu byl stálým Ježišovým učedníkem od doby Jana Křtitele. Papias znal příběh o tom, jak přežil pohanskou zkoušku jedem (Eusebius, *EH* 3. 39. 9; sr. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, 1891, str. 531, o další autoritě). Jméno „Barsabas“ („syn – tj. narozený o – sabatu“?) rozebírá H. J. Cadbury in *Amicitiae Corolla*, ed. H. G. Wood, 1933, str. 48nn. Pokud zde jde o skutečné patronymum, pak by Juda Barsabáš (Sk 15,22) mohl být jeho bratr.

2. Pohan, který navštěvoval synagogu v Korintu a bydlel v jejím sousedství. Když křesťanské kázání synagogu rozdělilo, stal se Pavlovým střediskem právě Justův dům (Sk 18,7). Jeho další jméno uvádějí rukopisy různě (Titus, Titius) nebo je úplně vynechávají (což jako původní verzi přijímá Ropes, *BC*, 3, str. 173). Na základě narážky v Ř 16,23 jej Ramsay a také E. J. Goodspeed (podrobnější výklad in *JBL* 69, 1950, str. 382nn) ztotožňují s *Gaiem z Korintu, kdy jeho jméno prezentují jako „Gaius Titius Justus“. Ve prospěch domněnky, že jde o Tita z Pavlových epistol, hovoří jen to, že je velice stará.

3. Ježíš zvaný Justus, Pavlův spolupracovník židovského původu, jehož si apoštol velmi cenil (Ko 4,11). Nic víc o něm nevíme. Podle jedné hypotézy bylo jeho jméno omylem vypuštěno z Fm 24 (sr. E. Amling, *ZNW* 10, 1909, str. 261). A.F.W.

JÚTA (hebr. *jūtā*). Opevněné město ležící na hoře, 8 km na S od Chebrónu a 5 km na JZ od Zífu. Připadlo kněžím (Joz 15,55; 21,16; sr. 1 Pa 6,59, kde se Júta v LXX vyskytuje jako *Atta*); dnešní Jatta. VL 1,39 čtou někteří vykladači v přístavku k *polin* Júta namísto „Juda“; s tím naprosto nesouhlasí F.-M. Abel (*Géographie de la Palestine* 2, 1938, str. 367). J.P.U.L.

KABSEEL Město na J Judska, rodiště Benjáše, syna Jójady (2 S 23,20). Znovu bylo osídleno za Nehemjáše (pod jménem Jekabseel v Neh 11,25). Lze je ztotožnit s Chirbet Chórou, izraelskou pevností 13 km V od Beer-šeby. Viz F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 89, 353; J. Aharoni, *IEJ* 8, 1958, str. 36–38. R.P.G.

KABÚL Jméno pohraničního města na území Ašerovců (Joz 19,27), 16 km SV od Karmelu. Ironické užití v 1 Kr 9,13 má snad své kořeny v lidové etymologii (hebr. *k'bal* = „jako nic“), ale je možné, že Kabúl představoval hlavní město oblasti nebo vyznačoval hranici mezi týrským a izraelským územím.

BIBLIOGRAFIE. G. W. van Beek, „Kabul“ in *IDB, LOB*, str. 275, 277, pozn. 51. J.A.M.

KÁDEŠ

1. Kádeš-barnea. Místo na SV Sinajského poloostrova: studně, osada a pustinná oblast (Ž 29,8). Když Kedorlaómer se svými spojenci táhl na J Zajordánskem, pronikl Seírským pohorím až k El Páranu, pak se obrátil zpět k SZ a dorazil do Ěn-mišpátu (Kádeše). Tam si podmanil Amálekovce a vzápětí změnil

směr, aby porazil krále měst nížiny (Mrtvého moře) (Gn 14,5–9). „Mezi Kádešem a Beredem“, při cestě do Šúru, se nachází studnice Beer-Lahai-roi („Živého, který mě vidí“), kde se prchající Hagar setkala s Hospodinem (Gn 16,7,14). Kádeš se zmiňuje v souvislosti s cestou do Šúru v Gn 20,1. Izraelci pobývali při svém putování oblastí Kádeše na okraji Páranské pouště a pouště Šin hned několikrát (Nu 13,26; 20,1; Dt 1,19,46). Odtud vyslal Mojžíš zvědy do Kenaanu. Z Chorébu nebo Sinaje do Kádeše trvala cesta přes pohorí Seir 11 dní (Dt 1,2). J. Aharoni zjistil, že z tradiční hory Sinaj do Dahabu na V pobřeží Sinaje a pak nahoru až do Kádeše (Tell el-Kedérát) trvá cesta opravdu 11 dní (*The Holy Land: Antiquity and Survival*, 2, 2/3, str. 289–290 a 293, obr. 7; Dahab).

Když Izraelci pochybovali o tom, že jim Hospodin může dát zaslíbenou zemi, byli v Kádeši odsouzeni ke čtyřicetiletému putování, dokud nedospěje nová generace (Nu 14,32–35; sr. Dt 2,14). Po jisté době se do Kádeše, kde byla pochována Míriam (Nu 20,1), vrátili (Nu 33,36n). Jelikož Mojžíš nevzdal čest Boží svatosti, když vyvedl vodu ze skály (Nu 20,10–13; 27,14; Dt 32,51), Hospodin mu nedovolil vejít do zaslíbené země. Proto také nadarmo vyslal posly k edómskému králi, aby získal povolení projít jeho územím (Nu 20,14–21; Sd 11,16n). Kádeš-barnea představovala J cip JZ judské hranice, která se tam stáčela k Z a pak k SZ, aby dosáhla Středozemního moře podle „Potoka egyptského“ (Nu 34,4; Joz 15,3). Také Ezechiel ji považuje za místo na pomezí (Ez 47,19; 48,28). Kádeš-barnea a Gáza označovaly JV až JZ hranice Jozuova jihokenaanského tažení (Joz 10,41).

Kádeš-barnea se často ztotožňuje s pramenem v Ajn Kudés, zhruba 106 km JZ od J konce Mrtvého moře nebo asi 80 km od Beer-šeby. Vydátost tohoto vodního zdroje je nepatrná; viz nelichotivý, ale realistický komentář Wooleye a Lawrence („The Wilderness of Zin“ in *Palestine Exploration Fund Annual* 3, 1914–15, str. 53–57 a tab. 10–12; Baly, *Geography of the Bible*, 1974, str. 250). Jméno Kudés možná s Kádešem vůbec nesouvisí (sr. Wooley a Lawrence, *op. cit.*, str. 53 a pozn. *). Ajn Kedérát, zhruba 8 km SZ od Ajn Kudés, má mnohem více vody i vegetace a je pro lokalizaci Kádeš-barneje vhodnější (k tomu viz Aharoni, *op. cit.*, str. 295–296 a obr. 1–3 naproti str. 290; Wooley a Lawrence, *op. cit.*, str. 59–62, 69–71 a tab. 13–15). Izraelci patrně používali celou skupinu pramenů a Kedérát byl pravděpodobně hlavní. Lokalizace pramenů Kedérát/Kudés celkově odpovídá topografickým požadavkům biblických vyprávění. Viz připomínky in E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, str. 6 a zvláště J. Aharoni in B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961, str. 121nn. Též T. L. Thompson, *The Settlement of Sinai and the Negev in the Bronze Age*, 1975, str. 101; 0900. 11, odkazy. Dále viz *PUTOVÁNÍ POUŠTI.

2. Kedeš (Joz 15,23) v nejnižší oblasti Judska je buď jiný, jinak neznámý Kádeš, nebo se jedná o místo totožné s Kádeš-barneou (sr. 15,3).

Oprava *Tachtím-chodší v 2 S 24,6 na „zemi Chejtejcu proti Kádeši“ není příliš přesvědčivá, zejména proto, že zmíněný Kádeš na Orontu už dávno předtím, za Davida, zanikl. K.A.K.

KADIDELNICE Pro množství obřadů v chrámu byl jeden *oltář zvláště vyhrazen pro spalování kadidel

KADIDLO

la. Měl zpravidla podobu misky a většinou stával na podstavci kuželovitého tvaru. „Kadidelnice“ je překladem hebr. *miktēreṭ*, LXX *thymiatērion*, 2 Pa 26,19; Ez 8,11. Žd 9,4 překládá „kadidlový oltář“ (B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 1903, str. 248–250). Ve Zj 8,3,5 se setkáváme s výrazem *libanotos*. Na oltář se přinášely aromatické látky (kadidlo nebo cedrové šišky), aby vznikal vonný dým (*BASOR* 132, 1953, str. 46). Archeologové často nacházejí malé kamenné oltáře na kadidlo s miskami na nožkách, případně je lze vidět zobrazené na starých freskách, viz např. oltář z Megidda, opatřený rohy. Ilustrace viz in *ANEP*, str. 575–581, 626.

Některé přenosné kadidelnice z bronzu (*maḥtā*, Lv 10,1; 16,12; Nu 16,6) nebo ze zlata (1 Kr 7,50) se užívaly k přenášení žhavých uhlíků. *Maḥtāp* z Ezd 1,9 označuje jiné nádoby (stříbrné misky).

D.W.G.

D.J.W.

KADIDLO Tvořilo běžnou součást SZ obřadu. Pálení kadidla představovalo nákladnou obět a symbolizovalo úctu k Hospodinu (sr. Mal 1,11). Uvedený termín označuje dvě věci: jednak látku, která se používala k pálení, i aromatickou vůni, která při hoření vznikla. Takto se překládají dvě hebr. slova: 1. *l'ḥōnā* a 2. *k'ṯoreṭ* z Iz 1,13. Pálit kadidlo Hospodinu mohli pouze izraelská kněží. Když Bůh dával Mojžíšovi příkazy pro Árona, zahrnovaly i přísná pravidla ohledně užívání kadidla ve svatyni (Lv 16,12n). Kadidla se také v Písmu používá jako symbolu modlitby (např. Ž 141,2; Zj 8,3n, ř. *thymiana*).

Pryskyřice/kadidlo (hebr. *l'ḥōnā*). Tuto látku tvoří pryskyřice stromů *Boswellia*, z nichž hlavní druhy jsou *B. frereana*, *B. carteri* a *B. papyrifera* v SV Africe, *B. sacra* v Dhófaru a J Arábii a *B. serrata* v SZ Indii. Tyto druhy rostou v polopouštních horách. Staly se zdrojem bohatství obchodníků, kteří se vydávali po starých cestách obchodu s kořením z J Arábie do Gázy a Damašku (Iz 60,6).

Názučlá aromatická pryskyřice se získávala nařiznutím kůry a ačkoli měla palčivou chuť, silně voněla a obsahovala jednu ze složek oleje k pomazávání (Ex 30,34). Spolu s kadidlem se při přidávavé oběti páli i další látky (Lv 6,15). Ve stanu setkávání se čistě kadidlo kladlo na chleby předkládané Hospodinu (Lv 24,7). Kadidlo lahodilo smyslům a bylo symbolem zbožné horlivosti (sr. Mal 1,11). Kadidlo, které darovali mudrci narozenému Kristu (Mt 2,11), se zpravidla považuje za symbol jeho kněžského úradu.

Viz F. N. Hepper, „Arabian and African Frankincense“, *JEA* 55, 1969, str. 66–72.

Galbanum (hebr. *ḥelb'na*, etymologie nejasná). Silné vonící koření (Ex 30,34), snad pryskyřice okličnaté rostliny *Ferula galbaniflua*, která roste v Persii.

Dalšími složkami kadidla byly stakté a onycha (*BYLINA A KÖRĚNÍ).

Viz také *OBĚT A OBĚTOVÁNÍ (SZ), IV, J; *KOSMETIKA A PARFUMERIE, V, 2 (včetně bibliografie). F.N.H.

KADMÍEL (Hebr. *qadmī'el* = Bůh/El je první). Lévičec, který se vrátil se Zerubábelem (Ezd 2,40; Neh 7,43; 12,8,24). Stál v popředí při rekonstrukci chrámu (Ezd 3,9), v den národního pokání (Ne 9,4n) i při obnově smlouvy (Ne 10,10). L. H. Brockington (*Ezra, Nehemiah and Esther*, NCB, 1969) předpokládá, že toto jméno označuje hlavně (ne-li výlučně) lévíjskou

rodinu.

J.G.G.N.

KADMÓNCI Národ, jehož jméno *qadmōnī* se svým tvarem shoduje s přídavným jménem *qadmōnī* = východní (např. Ez 47,18). Výraz může znamenat „lid z Východu“, což lze chápat jako jiné označení pro *b'ne-qadem* = *synové Východu. Pojem se však vyskytuje jako jméno jen jednou (Gn 15,19 s členem) ve výčtu zemí, které Hospodin dá Abrahamovým potomkům. Zřejmě se tedy může jednat o název kmene.

T.C.M.

KAFARNAUM

I. Jméno

NZ rukopisy převážně čtou *Kafarnaum*, přestože se v minuskulích závislých na Alexandrinském kodexu objevuje *Kapernaum*. Kafarnaum je zřejmě původní tvar, který vznikl transkripcí semitského *k'ṯar nahūm* = „Nachumova vesnice“. S touto semitskou podobou se setkáváme v *Kohelet Rabba* 1. 8 a 7. 26. Josephus (*BJ* 3. 517) podává zprávu o prameni *Kafarnaum*, což odpovídá semitskému *'en-k'ṯar-nahūm*. Jeho *Vita* 403 by se asi mělo číst *Kefarnakōn* (originál z rukopisů PRA, uznávaných Thackerayem). Jde o totéž slovo se zakončením *nūn* a s *k* místo *h*.

II. Lokalizace

Doklady z NZ, Josepha, křesťanských poutních textů a středověkých židovských popisů cest, ale i zbytky rozvalin různých památek a současný archeologický výzkum nepochybně naznačují, že odborníci správně určili dobu osídlení Kafarnaum (od 1. stol. př. Kr. do 7. stol. po Kr.) i jeho lokalizaci (*Tell Chum*). K přesnému vymezení jeho polohy by stačila sama Evangeliá, neboť sdělují, že Kafarnaum se nacházelo 1. u jezera (Mt 4,13),

2. blízko politických hranic, takže tam měli celníci (Mk 2,14) i vojenskou posádku (Mt 8,5–13; L 7,1–10), 3. nedaleko Genezaretu (Mk 6,53; J 6,22,59).

Jedná se o oblast velmi úrodné země na SZ od jezera. Kafarnaum bylo vesnicí položenou nejbližší Jordánu na SZ břehu Galilejského jezera, na místě trosk *Tell Chumu*. To potvrzuje Josephus in *Vita* 403, když poukazuje na vesnici blízko Juliady (*et-Tell*), směrem k Magdale/Tarichaeae (*Medždel*).

Kafarnaum se rozkládalo v blízkosti pramenů, které dodávaly vodu Genezaretu (*BJ* 3. 519). Jediným takovým místem je *et-Tabgha*, což nepochybně představuje zkomoleninu ř. *Heptapēgōn* = místo sedmi pramenů. O těchto „Sedmi pramenech“ se zmiňuje Egeria asi v r. 383 po Kr. (lat. *septem fontes*) a Theodosius (r. 530 po Kr.). Theodosius podává jediný detailní popis cesty podél SZ břehu Galilejského jezera, počínaje S od Tiberiady (údaje v římských milích): 2 m Magdala, 2 m Heptapēgōn, 2 m Kafarnaum, 6 m Betsaida. Kafarnaum se nacházelo 2 míle (3,5 km) S od Tabghy, což přesně souhlasí s *Tell Chumem*. Původní semitské jméno Sedm pramenů naznačovalo množství vody, ale zachoval se až fecký název. Arabština uvádí pořadí: *Medždel*, *et-Tabgha*, *Tell Chum*. První dvě jména odpovídají seznamu Theodosia, ale Chum sotva vzniklo redukcí z *Nahum* (začíná dlouhou hláskou) a na zmíněném místě se nachází pouze *chirbet* nebo *rudžm* (zřícenina nebo hromada kamení), postrádáme tedy *tell* (pahorek, kopec). Odpověď po-

skytují středověké židovské cestopisy. Mělo se za to, že se zde nacházel hrob rabína Tanchuma. Zcela přirozeně se při popisech cest začalo toto místo brzy označovat „Tanchum“, z čehož postupně vznikl název *Tell Chum* (tmavý kopec). Theodosiův seznam umísťuje Kafarnaum na S od *et-Tabghy*. Všimněte si, že *Chirbet Mundža* nebo *Minja*, starověká místa, že *Tell Chumu* konkurovala, leží J od *et-Tabghy*. Jméno se dlouho považovalo za pozůstatek *Mundžat Chišamu* nebo *el-Mundži* z arabských pramenů. Nově to potvrdily vykopávky, když odkryly ummájovskou vilu, nikoli židovskou vesnici (*IEJ* 10, 1960, str. 240–243).

Pro lokalizaci Kafarnaum jsou důležitá také architektonické památky. Egeria zmiňuje synagogu z hladkých kvádrů, k níž se vystupovalo „po mnoha schodech“. To skutečně odpovídá neobvyklému charakteru trosk synagogy v *Tell Chumu*. Archeologové zjistili, že stála na vysoké plošině a vpředu měla balkon, kam se chodilo po strmých postranních schodištích. Když Egeria přišla do Kafarnaum (asi r. 383 po Kr.), ukázali jí také kostel (*ecclesia*). Píše, že jej postavili z domu apoštola Petra, přičemž původní zdi ponechali na místě (*ita stant sicut fuerunt*). Poutník z Piacenzy (r. 570 po Kr.) říká, že vstoupil do Petrova domu v Kafarnaum, který v té době nahradila bazilika.

III. Historie

Před obrácením Konstantina Velikého (306–337 př. Kr.) se židovským komunitám v Galileji vedlo pod jejich rabíny a patriarchy poměrně dobře. Asi r. 335 Konstantina informoval Josef z Tiberiady, Žid, který se obrátil ke křesťanství, o tom, že Tiberias, Seforis, Nazaret a Kafarnaum plně obsadili Židé, kteří odtamtud nesmlouvavě vyhnali všechny pohany. Josef dostal od císaře povolení, aby v těchto místech vystavěl *ekklésiai*, tj. kostely pro Krista (Epifanos, *Haer.* 30. 4. 1 = *PG* 41. 225), přebudoval Hadrianův opuštěný chrám v Tiberiadě a vystavěl malý kostelík v Seforis. A přece trvalo až do 5. století, než křesťané z pohanů v tomto židovském „ghetu“ zdomácněli. Těžko říci, jak dalece se „židovskokřesťanská“ sekta v Kafarnaum a jinde v Galileji zabydlela. Z rabinských sdělení víme o *minim* (kacífích) v Tiberiadě, Seforis i Kafarnaum (2.–3. stol. po Kr.). V Kafarnaum prý rabbiho Chananju přesvědčil nějaký *minim*, aby porušil sobotu a jel na oslu (asi r. 110 po Kr.). Tito židovští křesťané dodržovali Zákon, navštěvovali synagogu a vyhýbali se pohanům, nicméně uzdravovali a mluvili ve jménu Ježíše. Jeroným říká, že jim farizeové říkali „nazaréni“, a že se rozmáhali ještě za jeho dnů (konec 4. a zač. 5. stol. po Kr.) „v synagogách Východu“, přičemž to nebyli ani věrní Židé, ani opravdoví křesťané.

IV. Archeologické doklady

Vykopávky v Kafarnaum (*Tell Chum*) zahájila francouzská *Custodia di Terra Santa* řízená V. Corbem r. 1968 a od té doby stále pokračují. Už dříve (1905) odkryli Kohl a Watzinger synagogu až k jejímu dláždění a datovali ji na základě srovnávání s památkami ze Severanu v Sýrii na konec 2. nebo začátek 3. stol. po Kr. Podle plánu, který zveřejnili, sestávala z dlouhého shromažďovacího místnosti se sloupořadím podél zdi. Dělíla se na hlavní loď a postranní chodby. Byla obrácena k J a na V straně na ni navazoval působivý přístavek a dvůr se sloupovím. Hala i přístavek se nacházely na vyvýšené plošině (*podium*) a v čele měly balkon, k němuž vedla po obou stranách impo-

zantní schodiště. Jistě můžeme předpokládat, že se jedná o synagogu, kterou viděla Egeria (asi r. 383 po Kr.) v Kafarnaum, k níž se vystupovalo po „mnoha schodech“.

Pokud však platí datování Egeriiny pouti, jak je navrhl Devos a přijal Wilkinson (381–384 po Kr.), pak musela vidět synagogu, když se stavěla. Archeologové v synagoze i kolem ní provedli 18 výkopů a našli střeby (pečlivě je popsal S. Loffreda) a mince, které ukazují, že stavba začala asi r. 350 a byla dokončena kolem r. 450. Štěrkovitá výplň *podia* (vrstva B) spočívá na zbořených domech (vrstva A). Shora je pokryta silnou a neporušenou maltou (vrstva C), na níž leží dlažební kameny hlavní místnosti i přístavku. Vykopávky v synagoze dosud neskončily a budou včas zveřejněny ve zvláštním svazku; zatím máme k dispozici *Caf. I* a *Stud. Hier.* (viz bibliografii). Další výkop přes celou šířku haly ve směru V–Z se plánuje (*Stud. Hier.*, str. 176). Podle publikovaného materiálu je nejdřívější možné datum pro dlažbu haly a její V kolonády r. 383, protože nejpozdější mince z uzavřené výplně pod omítkou pocházejí z let 352–360 po Kr. (*Caf. I*, str. 121, 163) a 383–408 po Kr. (*Stud. Hier.*, str. 164 pod stylobatem pro V kolonádu). Poslední mince vložená do silné vrstvy malty před jejím nanesením (výkop 2, vrstva C), je také z r. 383 po Kr. (*LA* 22, 1972, str. 15–16). Toto pozdní datování synagogy bylo naprosto neočekávané a vzbudilo velký odpor (*IEJ* 21, 1971, str. 207–211; 23, 1973, str. 37–45, 184; *Ariel* 32, 1973, str. 29–43).

V nevelké vzdálenosti od synagogy objevili archeologové další dvě svatyně, které se vzájemně naprosto liší. Starší z nich je *basilica*, kterou viděl poutník z Piacenzy – malý památník dokončený asi r. 450 v neobvyklém tvaru dvojitého osmiúhelníku. Jeho centrální shromaždiště je položeno přesně nad hlavní místností domu z 1. stol. př. Kr. Bazilika nahradila svatyni z počátku 4. stol. po Kr. a možná ji vybudoval Josef z Tiberiady. Obestavěl starý dům, přičemž ponechal původní zdi, jak to ukázali Egerii. Archeologové určili, kde se nacházel hlavní sál. Omítnuté stěny byly vyzdobeny pestrobarevnými malbami. Na spadlých kusech omítky se našly *graffiti* v řečtině (jen několik bylo semitských), včetně slov *amen*, *Pane* a *Ježíš*. Jednalo se samozřejmě o tradiční Petrův dům, který poutníci hojně navštěvovali.

Nálezky těchto památek a pěti bloků (*insulae*) domů ukazují, že Kafarnaum bylo obydleno nepřetržitě už od 1. stol. př. Kr., a to až do 7. stol. po Kr. Domy tvoří součást vesnice o rozloze zhruba 800 x 250 m, jak dokumentují střeby a ostatní zbytkový materiál. V prozkoumané oblasti hodnotíme *insulae* 1–3 jako starší, neboť vznikly někdy v 1. stol. př. Kr., *insulae* 4–5 se rozvíjely až od 4. stol. po Kr. Vědci se nejvíce zajímají o tradiční Petrův dům (*insula 1*) a budovu mezi ním a synagogou (*insula 2*). Jejich izometrické náčrty viz in *Caf. I*, tab. X, XV. Corbo odhaduje, že v *insula 2* mohlo bytlet 15 rodin, tj. 130–150 lidí. Do okolních ulic měl tento dům jen několik málo východů. Sestával z malých místností, otevřených do několika vnitřních nádvorů. Schody, které se zachovaly, vedly na ploché střeby ze slámy a hlíny (jako v Mk 2,4 při uzdravení ochmutého), protože zdi z čedičových kamenů a hliněné malty by neudržely další poschodí. Chodby byly vydlážděny čedičem a pokryty hlinou. Přestože se v *insula 2* bydlelo nepřetržitě od 1. stol. př. Kr. do 7. stol. po Kr., původní zdi se po celou tu dobu nezměnily. Střídající se vrstvy poskytují

KAFTÓR

střepey a mince pro datování.

BIBLIOGRAFIE. E. W. Masterman, *PEQ* 1907, str. 220–229; *idem*, *Studies in Galilee*, 1909; F.-M. Abel, *Capharnaum in DBS*, 1, 1928; V. Corbo, *The House of St Peter at Capharnaum*, 1969; *idem*, *Cafarnaio 1: Gli edifici della città*, 1975; *idem*, *Studia Hierosolymitana in honore di P. Bellarmino Bagatti*, 1976, str. 59–176; S. Loffreda, *Cafarnaio 2: La Ceramica*, 1974; A. Spijkerman, *Cafarnaio 3: Catalogo delle monete della città*, 1975; E. Testa, *Cafarnaio 4: I graffiti della casa di S. Pietro*, 1972; R. North, *Bib* 58, 1977, str. 424–431; *EAEHL* 1, str. 286–290. J.P.K.

KAFTÓR (*kaftór*). Domov *kaftórím* (Dt 2,23), uvedených v soupisu *národů, kteří spolu s Kaslúchany (pozdějšími *Pelištejci) patřili k potomkům Misrajima (Gn 10,14; 1 Pa 1,12). Kaftór byla země, odkud přišli Pelištejci (Jr 47,4; Am 9,7), a pravděpodobně právě o nich, prvních obyvatelích Kaftóru, mluví Dt 2,23 jako o Kaftórcích. Biblické jméno lze zřejmě ztotožnit s ugaritským *kp̄tr* a *kap-ta-ra* ve školním textu z Aššúru, který by mohl být kopií jiného textu z 2. tisíciletí. Mnozí badatelé zastávají názor, že na tuto skupinu se vztahuje též eg. *kftw*, a domnívají se, že zde pravděpodobně existuje jistá souvislost s *Kréťou. V této fázi 2. tis. př. Kr. ovládala minójská Kréta většinu egejské oblasti, což by souhlasilo s biblickým popisem Kaftóru jako *ʾi* = ostrova nebo pobřeží. Západní Asii ovlivňovali po stránce umělecké i jinak Egejci, čímž by se dal vysvětlit výskyt biblického pojmu *kaftór*. Ten se používal k popisu architektonického prvku, zřejmě hlavice sloupu (Ex 25,31–36; Am 9,1; Sf 2,14); v Ex 37,17–22 přeloženo „kalich“.

BIBLIOGRAFIE. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, I, 1947, str. 201*–203*; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, 1962, str. 106–112; T. C. Mitchell in *AOTS*, str. 408, 413; K. A. Kitchen in *POTT*, str. 54. T.C.M.

KAIFÁŠ (Mt 26,57; J 11,49; Sk 4,6). Josef zvaný Kaifáš působil jako velekněz od r. 18 do 36 po Kr., kdy ho sesadil Vitellius, správce Sýrie. Byl zetěm Annáše (J 18,13) a zřejmě s ním těsně spolupracoval. Zastával úřad velekněze v době soudu nad Ježíšem a během pronásledování křesťanů, o němž se píše v prvních kapitolách Skutků. D.R.H.

KAIN (hebr. *qajin*). Nejstarší syn Adama a Evy (Gn 4,1), při jehož narození Eva řekla: „Získala jsem (*qānītī*) muže“. Jelikož tento zápis pravděpodobně nevychází z hebrejštiny, nelze spolehnout na platnost slovní hříčky a ze zdánlivé etymologie jména nelze nic vyvozovat. Pracoval jako zemědělec (Gn 4,2), zatímco *Ábel byl pastýřem ovcí. Poněvadž byl ze zlého (*ek tū ponērū*, 1 J 3,12) a neměl správný vztah k Bohu (Zd 11,4), Hospodin jeho oběť (*minhá*) nepřijal (Gn 4,3–7). Proto svého bratra zabil (Gn 4,8). Bůh Kaina potrestal tím, že jej vyhnal, aby se stal psanecem, snad nomádem v zemi *Nód (Gn 4,9–16). Zároveň ho označil „znamením“ (*ʾót*), aby jej nikdo nezabil (sr. Gn 4,12n). Podstatu znamení Písmo neobjasňuje. Kain měl syna *Enocha. Paralely konfliktu mezi Kainem a Ábelem známe ze sumerské literatury, kde se často polemizuje o zásluhách zemědělců

a pastýřů, ale nikdy se situace nevyhrotila tak, aby zemědělec zavraždil pastýře. Tyto záznamy patrně odrážejí historickou situaci v Mezopotámii od prehistorických dob. (*NOMÁDI)

BIBLIOGRAFIE. S. N. Kramer, „Sumerian Literature and the Bible“ in *Analecta Biblica* 12, 1959, str. 192; *History Begins at Sumer*, 1958, str. 164–166, 185–192; C. J. Gadd, *Teachers and Students in the Oldest Schools*, 1956, str. 39nn; S. H. Hooke, „Cain and Abel“ in *The Siege Perilous*, 1956, str. 66nn.

T.C.M.

KAJIN (hebr. *haqqajin*, psané s členem). Jméno města na J území přiděleného Judovi (Joz 15,57). Pravděpodobně dnešní Chirbet Jakín JV od Chebrónu. Viz A. Alt, *Palästina-jahrbuch* 22, 1926, str. 76–77. LXX ztotožňuje jména Kajin a Zanóach (*ZANÓACH, 2).

J.D.D.

KAL (hebr. *š*marím*, Jr 48,11; Sf 1,12). Kal na dně džbánů s vínem. Viz *VÍNO A OPOJNÝ NÁPOJ a rozsáhlý článek pod heslem „Shemarim“ in Kitto, *Encyclopaedia of Biblical Literature*. Ve SZ se tento výraz používá jen obrazně.

J.D.D.

KALDEA, KALDEJCI Jméno země a jejích obyvatel na J Babylónie. Později se užívalo k označení celé říše, zejména v době poslední babylónské dynastie (626–539 př. Kr.). Kaldejce známe jako polonómádský kmen, který obýval poušť mezi S Arábií a Perským zálivem (sr. Jb 1,17), kde se záhy usadil a okupoval Ur „Kaldejský“ (Gn 11,31; Sk 7,4). Nelze je ztotožňovat s Aramejci. Nemáme doložen jejich původ od Keseda (Gn 22,22), ale hebr. *Kašdīm* může odrážet starší tvar jména, než je asyrský. Jméno *Kaldu* se v asyrských análech používá k označení „Přímořské země“ ze starších zápisů minimálně od 10. stol. př. Kr. Aššumasirpal II. (883–859 př. Kr.) rozlišoval její obyvatele od severnějších Babylónanů a Adad-nirari III. (kolem r. 810 př. Kr.) uvádí několik kaldejských náčelníků mezi svými vazaly. Když se Marduk-apla-iddina II. (*MERUDACH-BALADAN), náčelník kaldejské oblasti Bit-Jakín, zmocnil babylónského trůnu v letech 721–710 a 703–702 př. Kr., snažil se získat pomoc ze Z proti Asýrii (Iz 39). Prorok Izajáš varoval Judsko před podporováním kaldejských vzbouřenců (Iz 23,13) a předvídal jejich porážku (43,14), snad po počátečním vpádu Sargona r. 710 př. Kr. Jelikož měl Babylón v této době kaldejského krále, používá se označení „Kaldejec“ jako synonymum Babylónana (Iz 13,19; 47,1,5; 48,14,20). Tento pojem později Ezechiel rozšířil na všechna babylónská území (23,23).

Když na babylónský trůn nastoupil r. 626 př. Kr. rodový kaldejský vládce Nabopolassar, dostala se k moci dynastie, která Kaldejce nesmírně proslavila. Mezi jeho následovníky patřili Nebúkadnesar, Amēl-Marduk (*EVIL-MERODAK), Nabonidus a Belšasar, „král kaldejský“ (Da 5,30). Houževnatí jizané tvořili podstatnou část babylónské armády, která napadla Judsko (2 Kr 24–25).

V době Danielově se jméno opět užívalo pro Babylónií jako celek (Da 3,8) a Dareios Médský panoval nad královstvím kaldejským (Da 9,1). „Kaldejský jazyk“ (Da 1,4) tvořil snad semitskobabylónský dialekt

a jméno „kaldejský“ se používá nesprávně místo „aramejský“, byť v poslední době mnohem méně (*TARGŮMY). Prominentní postavení třídy kněží, kteří v Babylónu i jiných centrech pečovali o uchování tradic v oblasti astrologie a filozofie v klasických babylónských jazycích, vedl k označení „kaldejec“ pro skupinu kněží (Da 3,8), hvězdoporců a vzdělanců (Da 2,10; 4,6; 5,7,11).

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956; A. R. Millard, *EQ* 49, 1977, str. 69–71 o užití jména a jeho původu. D.J.W.

KÁLEB (hebr. *kālēb*).

1. Třetí syn Chesrona, syna Peresova, Jerachmeelův nejmladší bratr, Kelúbaj (1 Pa 2,9). Jeho potomky, které zplodil s Efratou, uvádí 1 Pa 2,18nn až k Besaleelovi, Mojžíšovu hlavnímu řemeslníkovi, 2,24 k Tekóji, 2,50nn k osadníkům Kirjat-jearim, Betlému, Bét-gáderu, Netófu, Sóferu, Sóreje a Eštaólu a dalších. Kinejské rody jmenované v 2,55 mohou patřit k vzdálenějším příbuzným.

2. Bratr Jerachmeela (1 Pa 2,42), snad totožný s 1. Jeho potomky lze vystopovat v městech Zif, Maón a Bét-súr (také se vyskytují jména Chebrón a Tapúach). Tento seznam se může týkat 3. otce Aksy (v. 49).

3. Syn Jefunův, významný vůdce Judy. Hospodin viděl jeho věrnost, když se ostatní bouřili, a proto jej nepostihla Boží kletba (Nu 14,24). Řídil obsazování území Judova a usadil se v Chebrónu (Joz 1; 15). Z Joz 14,6 atd. a 1 Pa 4,14–15 víme, že byl *Kenezec. K jeho potomkům patřil *Nábal.

4. (EP – Kelúb) Bratr Šúchův (1 Pa 4,11).

J.P.U.L.

KALENĀŘ

I. Ve Starém zákoně

Pro latinské *calendarium* v hebrejštině neexistuje přesný ekvivalent; části roku se označují podle měsíců, zemědělských období nebo hlavních svátků.

1. *Rok* (hebr. *šānā* – odvozeno od proměnlivosti či následnosti období) zprvu začínal podzimním (sedmým) měsícem tišrī (Ex 23,16; 34,22), v téže době začínal i sedmý rok odpočínatí (Lv 25,8–10). Židé se zřejmě během svého pobytu v Egyptě přizpůsobili slunečnímu roku o 12 měsících po 30 dnech + přidávaných 5 dní, tj. 365 dní (Hérodotos, 2. 4); pokud ano, pak později došlo ke změně a „počátek měsíců“ či první měsíc roku byl stanoven na jaro (Ex 12,2; 13,3n; 23,15; Dt 16,1,6). Potom se hebrejský rok řídil podle Z semitského kalendáře o 12 lunárních měsících (1 Kr 4,7; 1 Pa 27,1–15). Není jasné, zda se začátek roku datoval na jaře (nisanu) jen z rituálních důvodů, protože existují určité doklady, že se civilní rok někdy počítal od podzimního měsíce tišrī (*CHRONOLOGIE SZ).

2. *Měsíc* (viz tabulku). Hebrejský kalendářní rok sestával z 12 lunárních měsíců, které začínaly dnem, kdy byl při západu Slunce viditelný tenký srpek nového Měsíce. První den nového měsíce byl považován za svatý. Měsíc (hebr. *jerah* = *měsíc) trval 29/30 dní, takže lunární rok byl asi o 11 dní kratší než sluneční. Proto se musel periodicky zařazovat 13. měsíc, aby počátek roku nepřipadl na období předjaří (březen – duben). Nevíme přesně, jakým způsobem Hebrejové přizpůsobili zemědělský kalendář lunárnímu.

Mohli vkládat druhý adar (12. měsíc), nebo druhý elúl (6. měsíc) do lunárního cyklu o 3, 6, 11, 14, 17 nebo 24 letech. Existují jisté důkazy, že vkládali měsíc po adaru (Nu 9,11; 2 Pa 30,2n; sr. 1 Kr 12,32n), ale možná i po nisau (sr. 2 Pa 30,2nn), jako tomu bylo v Mezopotámii. Přísně solární kalendář se užíval v knize *Jubilejí* (asi 105 př. Kr.); sr. 1 *Henoch* 72–82.

Pro stanovení kalendáře i svátků bylo velmi důležité pozorování podzimní rovnodennosti, tj. „zakončení roku“ (viz Ex 23,16), a jarní rovnodennosti, tzv. „přelomu roku“ (1 Kr 20,26; 2 Pa 36,10). Rok začínal novým měsícem, který následoval bezprostředně po jarní rovnodennosti, když se Slunce nacházelo v souhvězdí Skopce (Jos., *Ant.* 3. 201), a Velikonoce připadající na 14. den nisau souhlasily s prvním úplňkem (Ex 12,2–6).

Starší názvy měsíců pravděpodobně vycházely z místní palestínské charakteristiky období a odlišovaly se od označení měsíců, jak se s nimi setkáváme v textech ze Sýrie (Ras Šamra, Alalah, Mari). Některá jména známe i z fénických zápisů. Z této epochy se dochovaly názvy *ábib* = zrání zrna (Ex 13,4), *ziv* (1 Kr 6,1,37), *etanim* (1 Kr 8,2) a *búl* (1 Kr 6,38) s nejasným významem. Ve všech obdobích se měsíce obvykle označovaly číselně: první (Ex 12,2), druhý (Gn 7,11), třetí (Ex 19,1), čtvrtý (2 Kr 25,3), pátý (Nu 33,38), šestý (1 Pa 27,9), sedmý (Gn 8,4), osmý (Za 1,1), devátý (Ezd 10,9), desátý (Gn 8,5), jedenáctý (Dt 1,3), dvanáctý (Est 3,7). V poexilní době se užívaly názvy podle babylónského kalendáře (viz tabulku).

3. *Roční období – zemědělský kalendář*. Ačkoli Hebrejci převzali kalendář založený na lunárních měsících, zároveň jako zemědělci běžně označovali jednotlivé části roku podle období, a to častěji než jmény nebo čísly měsíců. Podle toho se rok v Palestině přibližně rozděloval na období sucha (duben – září) a deště (říjen – březen), které se dále mohlo dělit na dobu setí (listopad – prosinec) a žni (duben – červen; Gn 8,22). Konkrétní měsíce vyjadřovali místní obyvatelé pomocí přesnějšího pojmenování, např. žně pšenice (Gn 30,14; Sd 15,1) nebo sklizeň ječmene (2 S 21,9; Rt 1,22) označuje březen – duben; žeň (Ex 34,21) se asi vztahuje k březnu; čas raných hroznů (Nu 13,20) ukazuje na měsíc *tammúz* (červen – července). „První deště“ (podle starého občanského kalendáře v měsíci *tišrī*) přicházejí v září – říjnu a „pozdní deště“ v březnu – dubnu. „Letní ovoce“ (*qājis*) ze srpna – září dalo své jméno „létu“, jemuž se také říkalo „horko“. Měsíce *tebet* a *šebát* byly chladné (viz tabulku).

S výše uvedenými SZ odkazy lze srovnávat objev zemědělského kalendáře hrubě vytesaného do kamene. Snad se jedná o palimpsest nějakého školáka z 10. stol. př. Kr., který se našel v Gezeru r. 1908. Překlad není jistý, ale poskytuje seznam zemědělských úkonů na 12 měsíců roku počínaje podzimem: „Dva měsíce uskladňování. Dva měsíce setí. Dva měsíce jarního růstu. Měsíc thrání lnu. Měsíc žně ječmene. Měsíc, kdy se sklízí všechno (ostatní). Dva měsíce ořezávání (révy). Měsíc letního ovoce“ (sr. *DOTT*, str. 201–203).

4. Kromě toho se časové údaje vyjadřovaly pomocí obecných pojmů pro označení zvláštního „času“ nebo svátku (*‘iddān*, Da 7,25; *mō‘ēd*, Da 12,7; *z‘mān*, Kaz 3,1; Neh 2,6), sr. Ž 104,27. Historické události se běžně datovaly podle tehdejších panovníků nebo se dávaly do souvislosti s nějakou pamětihodnou národní událostí, např. s exodem, pobytem v Egyptě (Ex 12,40), stavbou prvního chrámu (1 Kr 6,1), 70 lety

KALENDÁŘ

Měsíc	Předexilní jméno	Poexilní jméno	Moderní ekvivalent	Roční období	Svátky
1	ABÍB Ex 13,4, 23,15, 34,18,Dt 16,1	NÍSAN Est 3,7 Neh 2,1	Leden – Duben	Jaro Pozdní deště Sklizení ječmene a lnu	14 Hod beránka (Ex 12,18, Lv 23,5) 15–21 Nekvašené chleby (Lv 23,6) 16 Prvotiny (Lv 23,10n.)
2	ZÍV 1 Kr 6,1,37	IJJÁR	Duben – Květen	Dozrávají rané fíky	Pozdní hod beránka (Nu 9,10–11)
3		SÍVÁN Est 8,9	Květen – Červen	Sklizení hroznů	6 Letnice (Lv 23,15nn.) Svátek týdnů sklizeň
4		TAMÚZ	Červen – Červenec	Sklizení oliv	
5		AV	Červenec – Srpen	Datle a letní fíky	
6		ELÚL Neh 6,15	Srpen – Září	První deště	1 Slavnost troubení (Nu 29,1, Lv 23,24) 10 Den smíření (Lv 16,29nn., 23,27nn.) 15–21 Slavnosti stánků (Lv 23,34nn.) 22 Slavnosti shromáždění (Lv 23,36)
7	ETANÍM 1 Kr 8,2	TIŠRÍ	Září – Říjen	Orba Zimní fíky	
8	BŮL 1 Kr 6,38	MERCHAŠVAN	Říjen – Listopad	Seť	25 Svátek posvěcení chrámu (1 Mak 4,52n., J 10,22)
9		KISLEV Neh 1,1	Listopad – Prosinec	Deště (sníh ve vyšších polohách)	
10		TEBET Est 2,16	Prosinec – Leden	Kvetou mandloně	
11		ŠEBÁT Za 1,7	Leden – Únor	Sklizení citrusů	
12		ADAR Est 3,7	Únor – Březen		

Tabulka hebrejského kalendáře, ukazující roční období, slavnosti a jejich dnešní ekvivalenty.

exilu v Babelónu (Ez 33,21) nebo se zemětřesením za vlády Uzijáše (Am 1,1; Za 14,5).

BIBLIOGRAFIE. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 1964; J. B. Segal, *VT* 7, 1957, str. 250–307; *JSS* 7, 1962, str. 212–221. D.J.W.

II. Intertestamentární období

„Rok helénské éry“ (1 Mak 1,10) představuje seleukovskou epochu, která se oficiálně datuje od 1. dne makedonského měsíce Dios (září/říjen) r. 312 př. Kr. Tímto údajem se řídí 1 Mak, ačkoli v některých pramenech použitých v této knize se (pod vlivem babylónského počítání začátku roku od nisanu) uvedená éra počítá od března/dubna r. 311 př. Kr.

III. V Novém zákoně

Data v NZ se příležitostně udávají podle vlády pohan-
ských panovníků. Nejlepší příklad poskytuje L 3,1n,
kde se píše, že Jan Křtítel započal svou službu „v pat-
náctém roce vlády císaře Tiberia“ (tj. r. 27–28 po Kr.
podle počítání, jež se užívalo v dřívější seleukovské
oblasti, kde nový nástupní rok začínal v září/říjnu).
Navíc zde nacházíme zmínky o předních představite-
lích politického nebo náboženského života v Judsku
a přilehlých oblastech. Sr. odkazy na císaře Augusta
(L 2,1) a Claudia (Sk 11,28), provinčního správce Qui-
rinia (L 2,2) a Gallia (Sk 18,12) i Heroda, krále Židů
(Mt 2,1; L 1,5).

Většinou však NZ pisatelé udávají čas podle běž-
ného židovského kalendáře (nebo kalendářů). Ve vy-
právěních nacházíme poznámky o židovských svát-
cích a jiných náboženských událostech. Často se
vyskytují zejména v Evangeliiu podle Jana; sr. J
2,13,23 (Velikonoce); 5,1 (snad Nový rok); 6,4 (Veli-
konoce); 7,2 (slavnost stánků, ve v. 37 „poslední,
velký den svátků“ = osmý den; sr. Lv 23,36; Nu
29,35; Neh 8,18); 10,22 (posvěcení chrámu, 25. kís-
lev; sr. 1 Mak 4,59); 11,55nn (Velikonoce). Sr. též Mt
26,2; Mk 14,1; L 22,1 (Velikonoce a nekvašené chle-
by); Sk 2,1 (letnice); 12,3n (Velikonoce a nekvašené
chleby); 20,6 (Velikonoce); 20,16 (letnice); 27,9 (kde
„půst“ = den smíření, kdy v oblasti Středomoří končí
playba před zimou); 1 K 16,8 (letnice).

Ze dnů v týdnu je často připomínána sobota. Pátek
představuje „den přípravy“ (ř. *paraskeuē*), tj. den před
sobotou (ř. *prosabbaton*) (Mk 15,42; sr. J 19,31);
„den přípravy před svátky velikonočními“ (J 19,14)
znamená „pátek velikonočního týdne“ (ř. *paraskeuē
tou paschá*), „První den týdne“ (ř. *mia sabbatū* nebo
mia tōn sabbatōn, tj. jeden den po sobotě) získal nový
význam, protože tehdy Ježíš vstal z mrtvých; sr. (kromě
vyprávění o vzkříšení v Evangeliiích) Sk 20,7; 1 K
16,2; *, „den Páně“ (ř. *kyriakē hēmera*) ve Zj 1,10.

Židovský kalendář se v NZ době (přinejmenším
před r. 70 př. Kr.) celkově přidržoval saducejského
počítání, protože podle něho probíhaly bohoslužby
v chrámu. Den letnic připadal na 15. den po předlo-
žení prvního snopku sklizeného ječmene, tj. 5. den
(včetně) od 1. neděle po Velikonocích (sr. Lv 23,15n);
padl tudíž vždycky na neděli, jak je tomu v křesťan-
ském kalendáři. Farizejské počítání, které se ujalo po
r. 70 po Kr., vykládalo „sabat“ v Lv 23,15 jako slav-
nost nekvašených chlebů, nikoli jako běžnou sobotu.
V tom případě se letnice slavily vždycky tentýž den
v měsíci (důležitá úvaha pro ty, kdo si o letnicích při-
pomínali výročí vydání Zákona), ale ne ve stejný den
týdne.

Menší kalendární odchylky mezi saducejským a fa-

rizijským počítáním neznamenaly téměř nic ve sro-
vnání se „sektářským“ kalendářem, který známe z kni-
hy *Jubilej* a z kumránské literatury. Pokud se jím Je-
žíš a jeho učedníci řídili, mohlo by to vysvětlovat,
proč slavili Velikonoce před Kristovým zatčením, za-
tímco velekněží a jejich příznivci teprve po jeho ukři-
žování (J 18,28).

BIBLIOGRAFIE. J. C. Dancy, *Commentary on 1 Mac-
cabees*, 1954, str. 48nn; N. Geldenhuys, *Commentary
on Luke*, 1950, str. 649nn; A. Jaubert, *La Date de la
Cène*, 1957 a „Jésus et le calendrier de Qumran“, *NTS*
7, 1960–1, str. 1nn; J. van Goudoever, *Biblical Ca-
lendars*, 1959; J. B. Segal, *The Hebrew Passover from
the Earliest Times to AD 70*, 1963; J. Finegan, *Hand-
book of Bible Chronology*, 1963; E. J. Bickermann,
Chronology of the Ancient World, 1968; E. J. Wie-
senberg et al., „Calendar“ in *EJ*; W. M. O'Neil, *Time
and the Calendars*, 1975. F.F.B.

KALNÉ, KALNO

1. Kalné. Jméno města, jež založil Nimrod v zemi
*Šineáru (Gn 10,10). Jelikož v Babelónii žádné ta-
kové město neznáme, poukazují někteří badatelé na
hebr. *kullānā* = všichni (Gn 42,36; 1 Kr 7,37). Tento
stručný výraz by mohl zahrnovat staroveká města jak-
o Ur a Nippur (ztožňovaná s Kalné in *TB*). Ti, kdo
lokalizují Šineár na S Mezopotámie, považují toto
město za 2 nebo *KANÉ.

2. Kalno. Iz 10,9; Kalné, Am 6,2 (*LXX pantes* =
všichni, viz 1). Město Kullania uvedené v asyrském
seznamu plátů daní. Dává se do souvislosti s Arpá-
dem. Dnešní Kullán Kōy, 16 km JV od Arpádu (*AJSL*
51, 1935, str. 189–191).

BIBLIOGRAFIE. *JNES* 3, 1944, str. 254. D.J.W.

KÁMEN Hlavními biblickými výrazy jsou hebr.
'ēben a ř. *liṯos* a *akrogóniaios* („úhelný kámen“).

Běžné slovo „kámen“ se v Bibli vyskytuje v řá-
dě významů. Malé kameny představovaly příhodnou
zbraň (1 S 17,40), používaly se při útoku a dokonce
se staly nástrojem poprav (Nu 35,17; sr. J 8,59;
Sk 7,58n), dále sloužily jako závaží (Lv 19,36, kde se
'ēben také tak překládá) a pokud byly zaostřené, na-
hrazovaly nože (Ex 4,25). Větších kamenů se užívalo
jako poklopů ke studnám (Gn 29,2), k zakrytí otvoru
jeskyní (Joz 10,18) a hrobů (Mt 27,60), sloužily jako
mezničky (2 S 20,8), pomníky (Joz 4,20nn) a posvátné
sloupce nebo oltáře, jež se vázaly ke konkrétní nábo-
ženské zkušenosti (Gn 28,18; Dt 27,5). Kámen samo-
zřejmě také představoval prvořadý stavební materiál.

V Písmu se termín „kámen“ uplatňuje obrazně
i doslovně. Za pozornost stojí, jež představa „kamene“
slouží v NZ k popisu Ježíšovy osoby. Např. v synop-
tických Evangeliiích následuje po podobnosti o vinici
(Mk 12,1–11 a paralely) citace Ž 118,22, kterou Kris-
tus zjevně vztáhl na sebe („Kámen, ježž zavrhl stavi-
telé, stal se kamenem úhelným“). Tím získáváme dů-
ležitý klíč k Ježíšově sebeepochopení. Termín „úhelný
kámen (LXX, *eis kefalēn gōnias*) v tomto žalmu zna-
mená „klenák“, „kámen zaklenutí“, tj. pečlivě vybra-
ný a dokonale opracovaný kámen, který činí stavbu
úplnou (sr. Za 4,7). Je pravděpodobné, že původně se
zde hovořilo o samotném Izraeli – odmítnutém lidmi,
ale vyvoleném Hospodinem. Skutečný význam tohoto
verše v NZ kontextu objasňuje Petr, když před židov-
ským soudem v Jeruzalémě (Sk 4,11) cituje Ž 118,22

KÁMEN ÚRAZU

v souvislosti s Ježíšem. Bůh ospravedlnil toho, koho Židé zavrhl, a vyvýšil jej jako hlavu nového Izraele. V *Barnabášově listu* (6,4) se tato slova citují přímo z LXX (Ž 118) a také se vztahují ke Kristu.

Ve SZ se výraz „úhelný kámen“ vyskytuje jen v Jb 38,6 (LXX *lithos gōniaios*) a Iz 28,16 (LXX *akrogōniaios*), přičemž v obou případech ho pisatelé užíli obrazně (sr. Ž 144,12). Zdá se, že jde o kámen, který je součástí základů stavby a nese její váhu. Tento význam má evidentně termín *akrogōniaios* v 1 Pt 2,6, kde autor cituje Iz 28,16. Kristus je nyní úhelným kamenem církve, která se nachází na nebeském Siónu (sr. Ef 2,20, kde se objevuje totéž ř. slovo, a 1 K 3,11). Ve v. 7 tohoto oddílu však pisatel začíná citovat odkaz ze žalmu, o němž jsme se již zmiňovali (118,22, jenž zaznívá i ve v. 4), a takto pro doplnění předkládá skutečnost, že Kristus je také *hlavou* církve, protože ho Otec obhájil a vyvýšil. A ještě více, toto vyvýšení se jednou bude vztahovat i na věřící. To, že autor ve v. 8 v souvislosti s klopytnutím užívá slova *lithos*, zdá se být určitým zmatením představ, ačkoli je možné, jak uvádí J. Y. Campbell (*TWBR*, str. 53), že rohový kámen v základech mohl představovat také kámen úrazu (sr. též Ř 9,32n). Kristus je v tomto textu (v. 4) označován jako „živý kámen“ (*lithon zōnta*), jenž dává život těm, kdo jako věřící zůstávají v něm a jsou jako *lithoi zōntes* součástí duchovní stavby církve, aby uctívali Boha (v. 5) a svědčili o něm (v. 9).

BIBLIOGRAFIE. J. R. Harris, *Testimonies*, 1, 1916, str. 26–32; S. H. Hooke, „The Corner-Stone of Scripture“, *The Siege Perilous*, 1956, str. 235–249; F. F. Bruce, „The Corner Stone“, *ExpT* 84, 1972–3, str. 231–235; J. Jeremias in *TDNT* 4, str. 268–280; W. Mundle *et al.*, *NIDNTT* 3, str. 381–394. s.s.s.

KÁMEN ÚRAZU Ve SZ se hebr. kořen *kāšal* = zavravorat či klopytnout stal základem slov *miššōl*, *maššēlā* = to, o co kdokoli klopytne (Lv 19,14). Tohoto výrazu se užívá obrazně o modlách (Iz 57,14; Ez 7,19; 14,3n; Sf 1,3).

V NZ se setkáváme se dvěma pojmy. *Proskomma* (tū *lithū*) = kámen úrazu (Ř 9,32n; 14,13; 1 K 8,9; 1 Pt 2,8) označuje jakoukoli překážku. Pomocí výrazu *skandalon* (Ř 11,9; 1 K 1,23; Zj 2,14), znamenajícím původně západku pasti, překládá LXX hebr. *miššōl*, ale také *mōqēš* = osidlo, past (sr. Ž 69,23; 140,6). Sr. též Mt 16,23 – „jsi mi kamenem úrazu“ (*skandalon*; KP „ku pohoršení“). Viz W. Barclay, *New Testament Wordbook*, 1955 (s. v. *skandalon*, *skandalizein*).

J.B.Tr.

KÁMEN ZÓCHELETU (*'eben hazzōhelet*). Kámen blízko pramene Rogelu, JV od Jeruzaléma. Místo, kde Adónijáš zabil zvířata (1 Kr 1,9). Význam slova *zōhelet* je nejistý, ale obvykle se spojuje se *zāhal* = stáhnout se, odplazit se. Na základě toho pak někteří tento výraz interpretují jako „kámen uklouznutí“ a dávají jej do souvislosti se strmým a kluzkým skalnatým svahem, který Arabové nazývají *zahweileh*, nebo s břehy rybníka Siloe. Navrhovaná identifikace Ěn-rogelu s Dračí studní (Neh 2,13) vedla AV k překladu „Hadi kámen“.

BIBLIOGRAFIE. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, str. 160–162. T.C.M.

KAMENOVÁNÍ (hebr. *sāqal* = kamenovat, být kamenován; hebr. *rāgam* = sbírat nebo házet kameny; ř. *katalithazō* = kamenovat (důkladně); ř. *lithazō* = kamenovat; ř. *lithoboleō* = házet kameny). Kamenování představovalo obvyklou hebr. formu popravu (Ex 19,13; Lv 20,27; L 20,6; Sk 7,58 atd.). Svědkové obzaložby (Zákon požadoval nejméně dva) museli hodit kamenem jako první (Dt 13,9n; sr. J 8,7) a potom, pokud oběť ještě žila, vykonali rozsudek diváci; tělo zůstalo nepohřbeno do západu slunce (Dt 21,23).

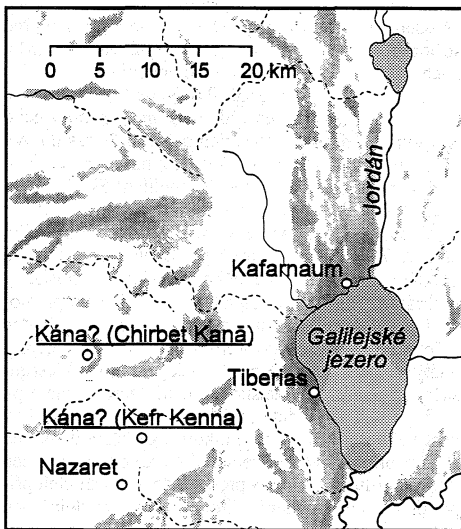
Soupis přestupků, za něž se podle Zákona kamenovalo, a další podrobnosti tohoto způsobu popravu viz in W. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times*, 1960, str. 261. J.D.D.

KÁNA (hebr. *qānā*).

1. Vádí, které se táhne směrem na Z od vodního předělu v horní části údolí Michmetatu, 8 km JZ od Sekemu. Jeho dolní část tvořila hranici mezi Efrajimem a Manasesem (Joz 16,8).

2. Město na úpatí Libanónského pohorí, jež připadlo Ašerovcům (Joz 19,28), pravděpodobně dnešní Kána, 10 km JV od Týru. J.P.U.L.

3. Galilejská vesnice (ř. *kana*, snad z hebr. *qānā* = rákosí) na vyvýšenině Z od jezera, kterou zmiňuje jen Janovo evangelium. Stala se svědkem prvního Ježíšova zázraku (J 2,1.11). Zde Kristus pouhým slovem uzdravil syna královského služebníka, jenž ležel nemocen v Kafarnaum (4,46.50), tady měl svůj domov Natanael (21,2). Dosud neznáme její přesnou lokalitu, a tak ji někteří ztotožňují s Kefr Kennou, asi 6 km SSV od Nazareta na cestě do Tiberiady. Na toto místo, kde též archeologové prováděli vykopávky, se pravděpodobně odehrály události z J 2,1–11, protože zde existuje dostatek pramenů, které zavlažují fíkovníky poskytující stín (J 1,48). Mnoho současných badatelů však dává přednost identifikaci s Chirbet Kanā, rozvalinami 14 km S od Nazareta, jež místní Arabové dodnes nazývají Kána Galilejská. J.D.D.



Místa považovaná za starověkou Kánu.

KANANEJSKÝ (ř. *Kananaïos*, z hebr. a aram. *qanān* nebo aram. *qan'an* = nadšený, horlivý). V Mt 10,4 a Mk 3,18 jde o přízvisko Šimona, jednoho z Dvanácti. V L 6,15 a Sk 1,13 se mu na základě ř. ekvivalentu říká Zélótes (*Zēlōtēs*) = Horlivec. Přítomnost *zélóty (bývalého?) mezi apoštoly vede k zajímavým spekulacím. Nemusel samozřejmě být skutečným zélóty, mohl toto označení dostat od Ježíše nebo ostatních apoštolů díky svému temperamentu. Skutečnost, že Matouš a Marek užili semitský tvar, však naznačuje konkrétnější význam. F.F.B.

KANDAKA Jméno nebo titul etiopské královny, jejíž ministr se obrátil prostřednictvím Filipovy služby (Sk 8,27). O rozsahu její říše, která se patrně rozkládala spíše v oblasti Horní Nubie (Meroje) než v dnešní Etiopii, viz *ETIOPIE. Panovníce, pravděpodobně královny-matky, používaly tento titul v období helénismu, o čemž nacházíme přesvědčivé důkazy ve starověké literatuře, např. Pseudo-Callisthénés (3. 18), Strabón (7. 820), Plinius (NH 6. 186).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; E. Ullendorff in NTS 2, 1955–6, str. 53–56. D.A.H.

KANÉ Jméno osady nebo města uvedené společně s *Cháranem a *Edenem; obchodovalo s Týrem (Ez 27,23). Jeho polohu neznáme, ale na základě zmíněného spojení lze předpokládat oblast kolem středního Eufratu, což také podporují asyrské doklady ze 7. stol. př. Kr. T.C.M.

KÁNON STARÉHO ZÁKONA

I. Pojem „kánon“

Termín pochází z řečtiny, kde *kanōn* znamená „pravidlo, měřítko“. Od 4. stol. slovo *kanōn* užívají křesťané k označení závazného seznamu knih patřících do SZ a NZ. V otázce, které spisy by se měly stát součástí SZ, se názory dlouho rozcházely. V předkřesťanské době Samařané odmítali vše kromě Pentateuchu, zatímco počínaje 2. stol. př. Kr. si status inspirovaných knih nárokovala i pseudonymní díla, zpravidla apokalyptického charakteru, a v určitých kruzích získala podporu. V rabínské literatuře nacházíme zprávu, že v prvních stoletích křesťanské éry někteří vykladači pochybovali o vnitřních důkazech kanonicity pěti knih SZ (Ezechiel, Přísloví, Píseň písní, Kazatel a Ester). V době církevních otců panovala mezi křesťany nejistota, zda se mají apokryfy řecké a latinské Bible považovat za inspirované, či nikoli. Názorové rozdíly vyvrcholily v reformaci, kdy katolická církev trvala na tom, aby apokryfy zůstaly částí SZ, stejně hodnotnou jako ostatní, zatímco protestantské církve s tím nesouhlasily. Ačkoli se některé protestantské církve dívají na apokryfy jako na cenné výchovné čtení (např. anglikánská církev je zahrnuje do svého lekcionáře „jako příklad života, který je však nevhodný k formulování jakéhokoliv učení“), přece se všechny shodují v tom, že SZ kánon tvoří výlučně knihy hebrejské Bible – tedy spisy uznávané Židy a potvrzené novozákonním učením. Východní pravoslavné církve se určitý čas od tohoto postej distancovaly, ale jejich pozdější tendence je postupně přivedly k stanovisku protestantské strany.

Knihu nekvalifikuje do kánonu SZ nebo NZ skutečnost, že je stará, poučná a užitečná nebo že ji Boží lid po staletí četl a měl ji v úctě, nýbrž skutečnost, že to, co sdělujeme, má Boží autoritu. Hospodin mluvil prostřednictvím jejího lidského autora, aby učil Boží lid, čemu věřit a jak žít. Není to pouze zpráva o zjevení, ale trvalá písemná forma zjevení. Toto máme na mysli, když říkáme, že je „inspirovaná“ (*INSPIROVANOST). V tomto ohledu se biblické knihy liší od všech ostatních.

II. První výskyt kánonu

Učení o biblické inspirovanosti se plně rozvinulo pouze na stránkách NZ. Přesto už v nejstarších počátcích izraelských dějin nacházíme určitá Pisma, o nichž panovalo přesvědčení, že mají Boží autoritu a slouží jako písemné pravidlo víry a praxe Božího lidu. Je to zřetelné v reakcích Izraelců na to, když jim Mojžíš četl Knihu smlouvy (Ex 24,7), když byla nejprve králi a potom celému shromáždění předčítána kniha Zákonu, kterou našel Chilkijáš, (2 Kr 22–23; 2 Pa 3,4) nebo když knihu Zákonu předčítal lidu Ezdráš (Neh 8,9,14–17; 10,29–40; 13,1–3). Zmíněné spisy představovaly část Pentateuchu, v prvním případě poměrně krátký úsek knihy Exodus, asi k. 20–23. Se stejnou úctou se o Pentateuchu vyjadřuje Joz 1,7n; 8,31; 23,6–8; 1 Kr 2,3; 2 Kr 14,6; 17,9; Oz 8,12; Da 9,11,13; Ezd 3,2,4; 1 Pa 16,40; 2 Pa 17,9; 23,18; 30,5,18; 31,3; 35,26.

Pentateuch je prezentován jako dílo Mojžíšovo, jednoho z prvních a určitě největších SZ proroků (Nu 12,6–8; Dt 34,10–12). Hospodin často mluvil Mojžíšovými ústy, jako to dělal i v případě pozdějších proroků, avšak připomíná se i Mojžíšova spisovatelská činnost (Ex 17,14; 24,4,7; 34,27; Nu 33,2; Dt 28,58,61; 29,19n,26; 30,10; 31,9–13.19.22.24–26). V Mojžíšově době žili i jiní proroci a očekávalo se, že budou následovat další (Ex 15,20; Nu 12,6; Dt 18,15–22; 34,10), což se také stalo (Sd 4,4, 6,8); nicméně etapa náhleho probuzení prorocké aktivity včetně literární činnosti začala až Samuelem (1 S 10,25; 1 Pa 29,29). Nejprve byly zaznamenány historické události, jež se později staly základem knih Paralipomenon (1 Pa 29,29; 2 Pa 9,29; 12,15; 13,22; 20,34; 26,22; 32,32; 33,18n) a patrně i knih Samuelových a Královských, které mají s Paralipomenon mnoho společného materiálů.

Nevíme, zda také knihy Jozue a Soudců čerpaly z podobných historických záznamů proroků, ale je to velmi pravděpodobně. Proroci příležitostně zapisovali i výroky, viz Iz 30,8; Jr 25,13; 29,1; 30,2; 36,1–32; 51,60–64; Ez 43,11; Abk 2,2; Da 7,1; 2 Pa 21,12. Samozřejmě, že zhodnocení těchto skutečností vede k přijímání SZ knih *prima facie* jako průkazně historických. Jiné názory viz in *PENTATEUCH, *DEUTERONOMIUM, *PARALIPOMENON atd.

Důvod, proč Mojžíš a proroci zapsali Boží poselství a nespokojovali se s ústním předáváním, spatřujeme v tom, že je předávali dále (Jr 29,1; 36,1–8; 51,60n; 2 Pa 21,12), a že chtěli Boží zvěst zachovat pro budoucnost jako připomínku (Ex 17,14) nebo svědectví (Dt 31,24–26) až do posledního dne (Iz 30,8). SZ pisatelé si dobře uvědomovali nespolehlivost ústního podání. Uvědomili si to při nálezu knihy Zákonu, která se ztratila za vlády špatných králů Menašeho a Amóna; její učení posluchače šokovalo, protože se na ně dávno zapomnělo (2 Kr 22–23; 2 Pa 34). Neměnnou a trvalou podobu Božího poselství tedy nepředstavovalo ústní podání, ale jeho písemná forma,

KÁNÓN STARÉHO ZÁKONA

což vysvětluje vznik SZ kánonu.

Není jisté, jak dlouho trvalo, než *Pentateuch nabyl své konečné podoby. Na příkladu Knihy smlouvy, o níž se zmiňuje Ex 24, však vidíme, že se krátký dokument o rozsahu Ex 20–23 mohl stát kanonickým díve, než nabyl rozsahu spisu, do něhož je začleněn. Také v knize Genesis nacházíme starší dokumenty (Gn 5,1), Numeri obsahuje vložku ze starověké sbírky básní (Nu 21,14n) a hlavní část knihy Deuteronomium byla uložena vedle schrány smlouvy jako kanonická ještě za Mojžíšova života (Dt 31,24–26), díve než byla připojena zpráva o jeho smrti. Je možné vidět zde analogie mezi *smlouvou z Ex 24; Dt 29–30 a starověkými smlouvami na Blízkém východě, protože smluvní dokumenty se často ukládaly na svatá místa, podobně jako desky Desatera a kniha Deuteronomium, a to ihned po uzavření dohody. Příhodná doba pro sepsání smlouvy mezi Hospodinem a Izraelem nastala nepochybně právě během exodu, kdy Hospodin formoval Izrael jako národ. Tenkrát došlo k uložení Desatera a Deuteronomia do svatyně. Zmíněný akt lze datovat podle údajů v Pentateuchu, což znamená, že i uznání jejich kanonicity je třeba klást do této doby.

Jelikož existovala poslušnost za sebou jdoucích proroků, bylo samozřejmě možné přidávat a spojovat starší svatá Pisma výše naznačeným způsobem, aniž došlo k přidání či ubrání Božích výroků, před nímž varuje Dt 4,2; 13,1; Př 30,6. Totéž lze vidět u ostatních částí SZ. Jozue začlenil smlouvu, kterou sám zaznamenal (v. 26), do své poslední kapitoly (vv. 1–25). I. kniha Samuelova obsahuje dokument o královském právu (1 S 8,11–18), který sepsal Samuel (1 S 10,25). Obě tyto listiny se hned od počátku považovaly za kanonické – první byla zapsána v knize Zákona ve svatyni v Šekemu a druhá byla předložena Hospodinu v Mispě. Ž 72,20 a Př 25,1 svědčí o objemovém růstu knihy Žalmů a Přísloví. Jednotlivé oddily ze staré sbírky básní nacházíme v knihách Jozue (10,12n), Samuelových (2 S 1,17–27), a Královských (1 Kr 8,53, LXX). O králích pojednává *Kniha příběhů Salomounových, Kniha letopisů králů izraelských a Kniha letopisů králů judských* (1 Kr 11,41; 14,19,29 atd. 2 Kr 1,18; 8,23 atd.). Kombinací posledních dvou děl bychom mohli rekonstruovat *Knihu králů judských a izraelských*, často uváděný pramen kanonických knih Paralipomenon (2 Pa 16,11; 25,26; 27,7, 28,26; 35,27; 36,8 a ve zkrácené formě 1 Pa 9,1; 2 Pa 24,27). Tato kniha zřejmě obsahovala i vyličení historických událostí z pohledu proroků (2 Pa 20,34; 32,32).

Ne všichni pisatelé SZ knih byli proroci v užším slova smyslu, někteří z nich zastávali královský úřad, jiní se proslavili jako mudrci. Nieméně jejich inspirovanost vedla k tomu, že jejich spisy také našly místo v kánonu. O inspirovanosti žalmistů hovoří 2 S 23,1–3; 1 Pa 25,1 a mudrosloví v Kaz 12,11n. Pozoruhodné je také zjevení Hospodinovo Jóbovi (38,1; 40,6) a tvrzení Př 8,1–9,6, že kniha Přísloví je dílem Boží mudrosti.

III. Uzavření první části (Zákon)

Odkazy na kanonicnost Pentateuchu (jako celku nebo jeho částí) se ve SZ knihách a v intertestamentární literatuře objevují dosti často, nepochybně také v důsledku jeho zásadní důležitosti. Hodnocení ostatních spisů ohledně inspirovanosti nebo kanonicity se ve SZ velkou měrou omezuje na jejich autory. Za hlavní výjimky pokládáme asi Iz 34,16; Ž 149,9; Da 9,2. Dal-

ším důvodem četnosti těchto referencí ohledně Pentateuchu však může být to, že představuje část SZ, která byla napsána a uznána za kanonickou jako první. Šlo totiž v zásadě o velmi rané dílo jediného proroka, vydané po jeho smrti, ale otevřené dalšímu přidávání, zatímco další části SZ psali autoři pozdějšího období a jejich počet nebyl uzavřen až do doby návratu z exilu. Nikdo nepochybuje, že Pentateuch pokládali za úplný a kanonický v době Ezdráša a Nehemjáše v 5. stol. př. Kr., avšak mohlo to být daleko dříve. Ve 3. stol. př. Kr. byl přeložen do řečtiny, a tak se stal první částí LXX. V polovině 2. stol. př. Kr. máme doloženo všech pět knih včetně Genesis; přepisovaly se Mojžíšovi (viz Aristobólos, jak jej cituje Eusebius, *Preparation for the Gospel* 13. 12). Později v témže století došlo mezi Židy a Samařany k úplné roztržce, takže podržení hebrejského Pentateuchu oběma stranami dokazuje, že již představoval jejich společné vlastnictví. To všechno svědčí o tom, že první část kánonu už uzavřena byla a sestávala z pěti známých knih s malými textovými odchylkami.

IV. Vývoj druhé a třetí části (Proroci a Spisy)

Zbytek hebrejské Bible má odlišné uspořádání než naše. Dělí se na dvě části: Proroci a Spisy. Proroci obsahují 8 knih: historické (Jozue, Soudců, Samuelovy a Královské) a prorocké (Jeremjáš, Izajáš a dvanáct tzv. malých proroků). Spisy obsahují 11 knih: básnické a mudroslovné (Žalmy, Jób, Přísloví, Kazatel, Píseň písní a Pláč); historické (Daniel [viz níže], Ester, Ezdráš–Nehemjáš a Paralipomenon). Tak vypadá tradiční pořadí, podle něhož je poslední kniha Spisů, Rút, zařazena před Žalmy jako ukončení Davidova rodopisu, ačkoli ve středověku se dostala více dozadu spolu s dalšími stejně krátkými 4 knihami (Píseň písní, Kazatel, Pláč a Ester). Stojí za povšimnutí, že v židovské tradici figurují knihy Samuelovy, Královské, malí proroci, Ezdráš–Nehemjáš a Paralipomenon jako samostatné. Může to ukazovat na kapacitu průměrného hebrejského svitku v době, kdy se tvořily a vypočítávaly první seznamy kanonických knih.

Někdy se také z neadekvátních důvodů pochybovalo o starobylosti tohoto způsobu členění SZ knih. Častěji, ale stejně málo odůvodněně, se předpokládalo, že se v tom odráží postupný vývoj SZ kánonu, jehož členění bylo historicky náhodné, a že kánon proroků se uzavřel někdy ve 3. stol. př. Kr., ještě předtím, než byly historické knihy Paralipomenon a Daniel uznány za inspirované (nebo dokonce před jejich vznikem). Podle této populární hypotézy nebyl kánon Spisů uzavřen až do židovského synodu v Jamnii asi r. 90 po Kr., kdy už otevřený SZ kánon přejala křesťanská církev. Navíc i řecky mluvící Židé v Alexandrii již akceptovali širší kánon, který obsahoval mnohé apokryfy a byl začleněn do LXX. LXX představovala SZ rané křesťanské církve. Tyto dvě skutečnosti, snad společně s essejským zájmem o pseudonymní apokalypsy, nesly zodpovědnost za neustálost SZ kánonu v době církevních otců. Potud teorie.

Realita se dost liší. Uspořádání knih nebylo libovolné, ale dalo se podle literárního charakteru. Daniel obsahuje přibližně 50% vyprávění, a proto je ve Spisech zařazen mezi historické knihy. Jestliže v Zákoně (období od stvoření k Mojžíšovi) i v Prorocích (od Jozua do konce monarchie) nacházíme historická líčení, proč by nemohla být také ve Spisech, jež pojednávají o třetím období, totiž exilu a návratu? Sbírku historických spisů uzavírají Letopisy, neboť podávají stručný

KÁNÓN STARÉHO ZÁKONA

Hebrejský kánón	Křesťanský kánón	
I Zákon	Genesis	Genesis
	Exodus	Exodus
	Leviticus	Leviticus
	Numeri	Numeri
	Deuteronomium	Deuteronomium
II Proroci	Jozue	Jozue
	Soudců	Soudců
	První a druhá Samuelova	Rút
	První a druhá Královská	První a druhá Samuelova
	Izajáš	První a druhá Královská
	Jeremjáš	První a druhá Paralipomenon
	Ezechiel	Ezdráš
	Ozeáš	Nehemjáš
	Jóel	Ester
	Ámos	Jób
	Abdijáš	Žalmy
	Jonáš	Příslovi
	Micheáš	Kazatel
	Nahum	Píseň písní
	Abakuk	Izajáš
	Sofonjáš	Jeremjáš
	Ageus	Pláč
	Zacharjáš	Ezechiel
	Malachiáš	Daniel
	III Spisy	Žalmy
Příslovi		Jóel
Jób		Ámos
Píseň písní		Abdijáš
Rút		Jonáš
Pláč		Micheáš
Kazatel		Nahum
Ester		Abakuk
Daniel		Sofonjáš
Ezdráš		Ageus
Nehemjáš		Zacharjáš
První a druhá Paralipomenon		Malachiáš



Mudroslovné spisy



Historické spisy

*viz také *apokryfy*

Tabulka kanonického uspořádání knih SZ podle křesťanské tradice ve srovnání s původním uspořádáním hebrejského kánónu.

KÁNON STARÉHO ZÁKONA

souhrn biblického vyprávění od Adama až po návrat z babylónského zajetí. Je jasné, že v době, kdy vznikaly, *nebyly* ještě uzavřeny kánon Proroků, protože Letopisy neuvádějí jako své prameny knihy Královské a Samuelovy, ale podrobnější záznamy historických událostí z pera proroků, které mohly být zdrojem i pro knihy Samuelovy a Královské. Nejstarší prvky v Prorocích, věleňené do knih Jozue a Samuelových, jsou jisté velmi staré, ale totéž lze říci o raných prvcích ze spisů, zařazených do knih Zalmů, Přísloví a Paralipomenon. Tyto prvky mohly být uznány za kanonické dokonce ještě před uzavřením první části kánonu. Poslední knihy ve Spisech (Daniel, Ester a Ezdráš–Nehemjáš) patří na konec SZ historie. Totéž však platí o závěrečných spisech v Prorocích (Ezechiel, Ageus, Zachariáš a Malachiáš). Přestože se knihy Spisů zdají být pozdější než proroci, dochází zde očividně k vzájemnému prolínání. Snad právě přesvědčení, že Spisy představují „mladou“ sbírku, mohl vést k tomu, že se jejich jednotlivé knihy datovaly do pozdější doby, než by tomu mělo být.

Poněvadž knihy v obou těchto částech pocházejí od různých autorů a zpravidla nejsou na sobě závislé, mohly být uznávány za kanonické jednotlivě v různých dobách a zpočátku tvořit jen smíšenou sbírku. Později, když prorocství na určitou dobu ustalo, dozrál názor, že počet knih je úplný, přistoupilo se k jejich pečlivému zhodnocení a byly rozděleny se do dvou skupin. „Knihy“, o nichž mluví Da 9,2, snad představovaly nepřilíš uspořádanou sbírku, která se rozrůstala a obsahovala nejen díla proroků (např. Jeremjáše), ale i žalmisty (Davida). O podobné smíšené sbírce se zmiňuje 2 Mak 2,13 v souvislosti s Nehemjášovou knihovnou: „... založil knihovnu a nashromáždil v ní knihy o králích a prorocích i spisy Davidovy a listy králů o darech zasvěcených klatbou Bohu.“ Starobyllost této tradice je zřejmá nejen v tom, že taková činnost byla po katastrofě exilu pravděpodobně potřebná, ale také ve skutečnosti, že „listy králů o darech zasvěcených klatbou Bohu“ se zachovaly díky jejich důležitosti a dosud se ještě nestaly součástí knihy Ezdráš (6, 3–12; 7, 12–26). Vyžadovalo ještě určitý čas, než byly dokončeny knihy jako Ezdráš, než byly uznány za kanonické a než se potvrdilo, že prorocký dar ustal. Teprve potom se mohlo přistoupit k rozdělení na Proroky a Spisy a pečlivě uspořádat jejich obsah. Došlo k tomu koncem 2. stol. př. Kr., když vznikla předmluva k řeckému překladu knihy Kazatel, protože právě v ní se několikrát mluví o třech částech kánonu. Zdá se, že k tomuto rozdělení se dospělo nedlouho předtím, neboť třetí část kánonu dosud neměla jméno. Pisatel nazývá první část „Zákon“ a druhou (kvůli jejímu obsahu) „Proroci“ nebo „Prorocství“, avšak třetí oddíl pouze zmiňuje. Má na mysli „ostatní, kteří šli v jejich stopách“, „další předané knihy“, „zbytek knih“. Toto vyjádření obsahuje pevnou a úplnou skupinu knih, ale nepřilíš starou a méně zavedenou. O třech částech podává zprávu v 1. stol. po Kr. Filón (*De Vita Contemplativa* 25) i Ježiš (L 24,44) a oba dávají třetí skupině nejstarší jméno „Žalmy“.

V. Uzavření druhé a třetí části

K rozdělení na Proroky a Spisy došlo kolem r. 165 př. Kr. Tradice 2. knihy Makabejské pokračuje svědectvím o druhé velké krizi v historii kánonu: „Podobně i Juda (Makabejský) shromáždil všechny knihy poztrácené ve válce, kterou jsme byli donuceni vést. Jsou u nás a jestliže je potřebujete, pošlete si někoho,

aby vám je odnesl!“ (2 Mak 2,14). Citát se zmiňuje o válce, tj. o boji Makabejců za osvobození od syrského panovníka Antiocha Epifana. V 1 Mak 1,56n se píše o Antiochovu odporu vůči Písmům (1 Mak 1,56n), takže Juda zřejmě musel po období pronásledování shromážďovat kopie. Věděl, že dar proctví už dávno ustal (1 Mak 9,27), a tak je pravděpodobnější, že když sebral rozptýlená Pisma, srovnal je a zapsal do seznamu tak, jak je to od té doby tradiční. Jelikož knihy ještě existovaly v oddělených svazcích, které bylo třeba „sebrat“, mohl vytvořit nikoli svazek, ale sbírku, a seznam knih této sbírky rozdělený do tří částí.

Při psaní seznamu Juda patrně stanovil nejen pevné rozdělení na Proroky a Spisy, ale i tradiční pořadí a počet knih v každé části. Jedná se o soupis, který známe pod názvem *baraita* ze staršího zdroje v babylónském Talmudu (*Baba Batra* 14b–15a). Již jsme se o něm zmiňovali výše – klade Paralipomenon na konec Spisů. Toto umístění Paralipomenon lze sledovat zpět až do 1. stol. po Kr., protože se odráží v Ježíšově výroku v Mt 23,35 a L 11,51, kde věta „od krve spravedlivého Ábela (Ábelovy) až po krev Zachariáše“ asi míní všechny umučené proroky od začátku až do konce kánonu, od Gn 4,3–15 po 2 Pa 24, 19–22. Tradiční počet kanonických knih je 24 (5 knih Zákona + 8 knih Proroků + 11 knih Spisů, viz výše), nebo 22 (v tom případě je Rút připojena k Soudcům a Pláč k Jeremjášovu prorocví, aby počet souhlasil s počtem písmen v hebrejské abecedě). Počet 24 poprvé uvádí 2 Ezdráš 14,44–48 (asi r. 100 po Kr.), ale může také narážet na Zj 4,4.10 atd., protože *baraita* v *Baba Batra* tvrdí, že počet SZ knih i jejich autorů byl 24, stejně jako starců ze Zjevení. Počet 22 poprvé připomíná Josephus (*Contra Apion* 1. 8) těsně před r. 100 po Kr., ale také se objevuje ve zlomcích řeckého překladu knihy *Jubilejí* (1. stol. př. Kr.?). Jak počet 22, tak i počet 24 pochází z 1. stol. př. Kr., avšak číslo 22 přesně odpovídá počtu písmen hebrejské abecedy. Jelikož byl počet 24, který spojuje některé menší knihy do celků; ovlivněn tradičním pořádkem, musí být stejně starý. Rozhodně se nepochybuje o identitě 24 nebo 22 knih – jde o knihy hebrejské Bible. Josephus říká, že byly všechny odněpatemí považovány za kanonické. Dílčí potvrzení kanonicity lze téměř pro každou z nich získat z písemností z 1. stol. po Kr. nebo dřívějších. To platí i pro 4 z 5, podle některých rabínů sporných: jen Píseň písní zůstává bez osobitého osvědčení (snad díky své krátkosti).

Z těchto dokladů vyplývá, že na začátku křesťanské éry všechny kanonické knihy dobře znali a všeobecně přijímali. Jak potom došlo k tomu, že třetí část byla uzavřena až na synodu v Jamnii, několik desetiletí po zrodu křesťanské církve? Rabinská literatura podává zprávu o sporech ohledně 5 knih, z nichž se některé vyřešily až při jednání v Jamnii, a o skutečnosti, že mnohé z LXX rukopisů zařazovaly apokryfní knihy mezi kanonické, a tak evokovaly teorii o širším alexandrijském kánonu. Objevují ukazují, že kumránské společenství mělo apokalyptické pseudoepigrafy v úctě a esseyje je snad pokládali za kanonické. Rabinská literatura však zaznamenává akademické námítky k mnoha ostatním kanonickým knihám (ačkoli na ně nenachází pohotovost odpovědi), což dokazuje, že se řešil problém vynětí knih ze seznamu (pokud by to bylo možné) a nepřidávání jiných. Navíc jedna z 5 diskutabilních knih (Ezechiel) patří do druhé části kánonu, o níž se ví, že byla uzavřena dávno před křes-

řanskou érou. Pokud se týká alexandrijského kánonu, Filón ukazuje, že se shodoval s palestinským. Podává zprávu o 3 známých částech a přisuzuje inspirovanost mnoha knihám, ale nikdy žádné apokryfní. Septuagintní rukopisy Proroků a Spisů křesťané uspořádali v rozporu s židovským pořádkem a zahrnuli do nich i apokryfy. V Kumránu se nazíralo na pseudonymní apokalypty spíše jako na esejské dodatky k standardnímu židovskému kánonu než na jeho nedílnou součást. U Filóna objevujeme narážky na tento dodatek v jeho vyprávění o Therapeutae (*De Vita Contemplativa* 25) a v 2 Ezdráš 14,44–48. Na základě objevů v Kumránu se zjistilo, že esejci považovali za kanonické přinejmenším některé ze Spisů, a to pravděpodobně ještě předtím, než začali soupeřit s hlavním proudem judaismu (od 2. stol. př. Kr.).

VI. Od židovského kánonu ke křesťanskému

LXX rukopisy se podobají spisům prvních církevních otců (v každém případě mimo Palestinu a Sýrii), kteří běžně užívali LXX nebo její starý latinský překlad. V jejich díle nacházíme jak širší, tak užší kánon. První obsahuje knihy z doby před Kristem, které se všeobecně četly a jichž si v církvi vážili (včetně apokryfů), druhé se omezuje na knihy židovské Bible, které učenci Melito, Origénes, Epifanos a Jeroným po důkladném zvážení oddělili jako jediné inspirované. Apokryfy znala církev od začátku, ale čím více postupujeme do minulosti, tím vzácněji je považuje za inspirované. V samotném NZ zjišťujeme, že Kristus uznával židovská Písma a přijímal tři části židovského kánonu i tradiční pořadí jeho knih. Na jejich počet prý naráží Zjevení a o většině uvedených knih se jednotlivě prohlašuje, že mají Boží autoritu, což však neplatí o apokryfech. Jedinou výjimku představuje odkaz na 1 Henocha v Ju 14n, což může být *argumentum ad hominem* konvertitům z apokalyptických škol, kterých zřejmě bylo dost.

Kristus předal svým následovníkům jako Písmo svaté Bibli, která obsahovala stejné knihy jako hebrejská Bible dnes. První křesťané i jejich židovští současníci dokonale znali kanonické knihy. Bible ovšem ještě netvořila jednu knihu, jednalo se o zpměti naučený seznam svitků. Roztržka s ústní židovskou tradicí (v některých bodech velice potřebná), odeizení mezi židy a křesťany a všeobecná neznalost semitských jazyků v církvi mimo Palestinu a Sýrii vedly mezi křesťany k rostoucím pochybnostem o kánonu, což bylo ještě zdůrazněno zhotovováním nových seznamů biblických knih, sestavených podle jiných principů, i zaváděním nových knih s výňatky z Písma. Tyto pochybnosti o kánonu bylo možné řešit způsobem, k němuž se uchýlila reformace, totiž návratem k učení NZ a studiem židovského myšlení, v jehož světle mu můžeme rozumět.

BIBLIOGRAFIE. S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture*, 1976; A. C. Sundberg, *The OT of the Early Church*, 1964; J. P. Lewis, *Journal of Bible and Religion* 32, 1964, str. 125–132; M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, 1972; J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, 1968; B. F. Westcott, *The Bible in the Church*, 1864; W. H. Green, *General Introduction to the OT: the Canon*, 1899; H. E. Ryle, *The Canon of the OT*, 1895; M. L. Margolis, *The Hebrew Scriptures in the Making*, 1922; S. Zeitlin, *A Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures*, 1933; R. L. Harris, *Inspiration and Canonicity of the Bible*,

KÁNÓN NOVÉHO ZÁKONA

I. Nejstarší období

Biblická teologie vyžaduje jako předpoklad pevně stanovený rozsah biblické literatury; tento rozsah je tradicí stanoven od éry velkých teologických sporů o kánon NZ. „Kánon“ je polatinštěné řecké *kanōn*, „râkos“; jež podle užívání této rostliny na měření a kreslení nabývá nového významu, totiž měřítka, měrné přímky, svazku převázaného šňúrou a také seznamu, psaného ve sloupci. Kánon je seznam knih, které církev používá při veřejných bohoslužbách; *kanōn* také znamená pravidlo nebo standard. Proto je druhotný význam kánonu seznam knih, které církev uznává jako inspirovaná Písma, závazná pro víru i život. Naše pojetí inspirovanosti vyžaduje, abychom nejen respektovali text, ale abychom také sledovali co nejpřesnější vznik pojmu kánon i vývoj kánonu samotného.

Při tomto bádání, zvláště pokud se týká nejstaršího období, je třeba jasně rozlišovat tři věci: znalost knihy dosvědčenou církevními otcí nebo jinými prameny, postoj církevních otců k takové knize jako k inspirovanému Písmu (to může ukazovat úvodní formule „je psáno“, nebo „Písmo praví“) a existenci pojmu kánon, do něhož je studované dílo zahrnuto (to se ukáže nejen aktuálním seznamem, ale také odkazem na „knihy“ nebo „apoštoly“, je-li dílo součástí literárního celku). Toto rozlišování se nedělolo vždy, z čehož pramenil chaos. I v nejstarší době můžeme nacházet citace, ale zda citace zahrnují přesvědčení, že se jedná o inspirované Písmo, je další otázkou, pro kterou často chybí přesná kritéria. Proto nepřekvapuje, že vymezení jakéhokoli kanonického seznamu nebo pojetí kánonu často není podloženo přímým důkazem a závisí pouze na domněnce.

První bod, z něhož můžeme zahájit bádání, jsou údaje, které poskytuje sám NZ. Apoštolská církev nebyla bez Písma – obracela se pro své učení k SZ, zpravidla v řeckém překladu, ačkoli se ukazuje, že někteří pisatelé užívali hebrejský text. V některých kruzích se také užívaly apokryfy, např. 1 Henoch. Můžeme-li tady užít pojmu kanonický spis, zůstává otázkou, protože židovský kánon nebyl ještě pevně vymezen, přinejmenším *de jure*, a jestliže posléze byl, pak byl ovlivňován protikřesťanskými polemikami, což je třeba připočíst k ostatním faktorům. Při bohoslužbách již církev užívala některé ze svých vlastních tradic; ve Večeři Páně byla „zvěstována“ smrt Páně (I K 11,26), snad slovem (nejstaršího pašijného vyprávění) a také ustanovenými symboly. Na zprávu o Večeři Páně se pohlíželo jako na ustanovenou „od Pána“ a tato tradice se pečlivě sřezila. Tuto terminologii také nalézáme na místech, kde se parenese zakládá na eucharistickém kontextu (sr. I K 7,10. 12. 25; Sk 20,35). Jde o hlavní ústní podání, jež, jak ukázalo kritické studium, naprosto nepřepokládá nepřesnost formální či obsahovou. Psané zdroje křesťanské tradice jsou v rané apoštolské době přinejlepším hypotetické, protože ačkoli se předpokládalo, že rčení „podle Písem“ (I K 15,3–4) lze vztahovat na dokumenty z této rané doby, nedošlo to všeobecného uznání. V tomto materiálu však nalézáme první projev toho, že církev vědomě zachovávala tradice utrpení, vzkříšení, života (sr. Sk 10,36–40) a učení Pána Ježíše. Je však naprosto zřejmé, že známá a zachovávaná tradice nevyučovala

KÁNÓN NOVÉHO ZÁKONA

platnost a hodnotu tradic zachovávaných jinde. Zachovávaní tradice je do značné míry v tomto „prehistorickém“ stupni vývoje křesťanského Pisma neuvědomělé. Pokračuje tvorbu evangelí, kde vznikly nezávisle na sobě dva hlavní proudy. Zřejmě zahrnují naprostou většinu tradice.

Materiál epistol měl také od počátku určitý nárok, pokud ne na inspirovanost, pak jistě na to, aby byl autoritativním a přiměřeným zdrojem učení i praxe. Presto je nepochybné, že každý dopis je psán konkrétním příjemcům a za zvláštních historických podmínek. K sebrání dopisů došlo zřejmě až po Pavlově smrti. Pavlovská sbírka je textově homogenní a předpoklad, rozvíjený hlavně E. G. Goodspeedem, že tato sbírka byla vytvořena najednou, k určitému datu (snad 80–85 po Kr.), má větší váhu, než dřívější názor Harnackův, že rostla ponenáhlu. Sbirka měla od počátku status autoritativní křesťanské literatury. Její dopad na církev konce 1. a začátku 2. století je zřetelný z učení, jazyka a literární formy doby. Pro jakoukoli podobnou sbírku nepavlovských spisů v tak rané době neexistuje odpovídající doklad a ani o Skutcích se nezdá, že by byly napsány primárně jako vzdělávací materiál. Zjevení Janovo však naopak nárokují přímou inspirovanost pro každý NZ dokument a je jediným dokladem výroků a vidění proroka NZ církve. Máme tedy v samém NZ několik zřetelných dokladů původního křesťanského materiálu, nepochybně také v ústním podání, které byly autoritativní a v určitém smyslu posvátné. Žádný z nich si však výslovně nenárokují, že jen on sám zachovává tradici. Na tomto stupni není ani stopa po nějakém kánónu Písem, uzavřeného seznamu, ke kterému by se již nemohlo nic přidávat. Zdá se, že to působily dva činitelé: zaprvé ústní tradice a zadruhé přítomnost apoštolů, apoštolských učedníků a proroků, kteří byli ohnisky a vykladači tradic o Ježíši Kristu.

II. Apoštolští otcové

Tytéž faktory jsou přítomny v době tzv. apoštolských otců a jsou patrné v jejich podkladech pro vymezení kánónu. Pokud se týká evangelí, *1. list Klementův* (asi r. 90 po Kr.) cituje materiál příbuzný synoptikům, ale ne v podání bezzbytku totožném s kteryinkoli evangeliem, ani neuvádí doslova citace Pisma. Janovo evangelium neznal. Ignatios z Antiochie (umučení r. 115) často mluví o „evangelii“, avšak jeho slověům lze rozumět jen ve významu poselství, nikoli dokumentu. Častá podobnost Matoušovi může dokazovat používání jeho pramenů, ale jsou možná i jiná vysvětlení. Zda znal Jana, zůstává předmětem debat; nejpravděpodobnější je, že nikoli. Papias, zlomkovitě zachovalý v Eusebiovi i jinde, podává informace o evangeliích, ale jejich přesný význam zůstává nejasný nebo protichůdný. Zvlášť preferuje „živý a přítomný hlas“ evangelia, odlišující se od učení knih. Dopisy Polykarpa ze Smyrny Filipským ukazují na dobrou znalost Matouše a Lukáše. To je první doklad jejich užití, ale, což je velmi pravděpodobné, jeho dopis byl ve skutečnosti kombinací dvou, napsaných v různých dobách (k. 13–14 asi v r. 115 a zbytek asi r. 135); potom nejde o tak raný důkaz, jak se původně myslelo. Tzv. *2. Klementův list* a *Barnabášův list* jsou datovány asi do r. 130 po Kr. V obou je přítomno ústní podání, ale také užívají synoptiky; citaci z Evangelíí přítom doplňují odkazem na příslušné místo.

U apoštolských otců je výrazná a rozsáhlá znalost Pavlových listů a jejich jazyk je silně ovlivněn slovy

apoštolovými. A přece, ač byly tyto dopisy vysoce ceněny, je z nich uvedeno jen málo citací, považovaných za citace Pisma. Celá řada pasáží ukazuje na to, že se ve všech křesťanských kruzích rozlišovalo mezi SZ a písmy křesťanského původu. Filadelfští posuzovali „evangelium“ podle „archivů“ (Ignatios, *Filad.* 8. 2); *2. Klementův list* mluví o „knihách (*biblia*) a apoštolích“ (14,2). Je to rozlišování, které přibližně odpovídá rozdělení na „Starý a Nový zákon“. I tam, kde se Evangelia vysoce oceňovala (např. Ignatios nebo Papias), týkalo se to zřejmě spíše ústní, než psané formy. Barnabáš se zabývá především výkladem SZ, *Didaché* didaktickým a etickým materiálem, společným Židům i křesťanům. Současně s materiálem kanonických Evangelíí (a s paralelním) užívá většina apoštolských otců to, co dnes označujeme jako „apokryfy“ nebo „mimokanonický“ materiál. Pro ně to ovšem tak zřejmě nebylo. Dosud jsme v období, kdy se Pisma NZ jasně neodlišovala od ostatního vzdělávacího materiálu. Tato situace *de facto* pokračuje ještě dále do 2. století a můžeme ji vidět u Justina a Tatiana. Justin podává zprávu, že „Paměti apoštolů“, zvané Evangelia, bývaly čteny při křesťanských bohoslužbách, ale jeho citace a narážky dokazují, že jejich rozsah nebyl identický se čtyřmi Evangelii, protože obsahoval i „apokryfní“ látku. Stejný materiál užil Tatianos při svém harmonizačním díle, nazvaném *Diatessaron*, nebo, podle jiného zdroje a přesněji, *Diapente*.

III. Markiónův vliv

Ke konci 2. století se začalo v myšlení křesťanů objevovat povědomí o pojmu kanonicity a závazného vymezení Pisma. Impulsem k tomu bylo působení heretických učitelů. Jedním z nich byl Markión ze Sinopy, který se rozešel s církví v Římě asi r. 150, když byl několik let předtím činný v Malé Asii. Sám se považoval za pravého vykladače apoštola Pavla a kázal dualistické učení: SZ byl podle něj dílem spravedlivého Boha, Stvořitele, krutého soudce lidí, zatímco Ježíš byl vyslancem dobrého (či milosrdného) Boha, vyššího než onen spravedlivý. Smyslem jeho poslání bylo, aby vysvobodil lidi z otroctví tomuto Bohu. Ježíš byl ukřizován ze zločve spravedlivého Boha; své evangelium předal nejprve Dvanácti, kteří zklamali v jeho zachování, a poté Pavlovi, jedinému jeho pravému kazateli. Jelikož Markión zastítl podle tohoto schématu SZ, poličoval potřebu sestavení odlišného, ryze křesťanského Pisma a tak vytvořil svůj kánón: podržel jedno evangelium, které mělo blíže neurčený vztah k našemu Lukášovi a dále deset listů Pavlových (vynechal *List Židům* a *pastorální listy*); to všechno souhrnně označil názvem *Apostolos*.

Jisté momenty při vzniku katolického kánónu, zřetelné u Justina a Tatiana, byly pravděpodobně ovlivněny markiónovskými kánónem, předkládaným církvi, zvláště dominantním postavením Pavla v protikladu k jeho relativnímu opomíjení v polovině 2. století. Předchozí generace, ovlivněné teoriemi Harnackovými, viděly přítomnost tohoto faktoru ve dvou dokumentech: zaprvé v předmluvách k Pavlovým listům v několika latinských rukopisech, o nichž de Bruyne soudí, že nesou stopy Markiónova tendenčního učení a proto je nazývá „Markiónovské předmluvy“, a zadruhé v některých předmluvách k Evangelii podle Marka, Lukáše a Jana (převážně latinských), které byly naopak zvané „antimarkiónovské“ podle domněnky, že byly předrženy jednotlivým částem

KÁNÓN NOVÉHO ZÁKONA

	Irenaeus z Lyonu asi 130 – 200	Muratoriho kánón 170 – 210	Eusebius (EH 3.25) asi 260 – 340	Athanasiiův 39. veliko- noční list	dnešní kánón
Matouš					
Marek					
Lukáš					
Jan					
Skutky apoštolské					
Římanům					
První list Korintským					
Druhý list Korintským					
Galatským					
Efezským					
Filipským					
Koloským					
První list Tesalonickým					
Druhý list Tesalonickým					
První list Timoteovi					
Druhý list Timoteovi					
Titovi					
Filemonovi					
Židům					
List Jakubův			S		
První list Petřův					
Druhý list Petřův			S		
První list Janův					
Druhý list Janův			S		
Třetí list Janův			S		
List Judův			S		
Zjevení Janovo					
Vybrané apokryfní knihy					
Moudrost Šalomounova					
Zjevení Petrovo			P		
Pastýř Hermův		□	P	■	
Skutky Pavlovy			P		
List Barnabášův			P		
Didaché			P	■	
Evangelium Židů			P		
<div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: flex-start; margin-top: 10px;"> <div style="text-align: center;"> S Sporný spis </div> <div style="text-align: center;"> P Padělek </div> <div style="text-align: center;"> Spis vynechán </div> </div> <div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: flex-start; margin-top: 10px;"> <div style="text-align: center;"> Povolena četba </div> <div style="text-align: center;"> Povolena četba, ale nikoli bohoslužebné užití </div> </div>					
Pavlovy listy byly pravděpodobně uspořádány do sbírky v letech 80 – 85.					

Některé z hlavních fází přijímání kánonu Nového zákona. Dnešní kánón (vpravo) byl na Západě přijat roku 397.

KÁNON NOVÉHO ZÁKONA

čtyř Evangelii v době jejich vzniku jako celku. Později však byly tyto hypotézy kritizovány a dnes už nejsou považovány za přijatelné.

Další hlavní heretický směr, proti němuž se vyhraňovalo vynořující se pojetí kánonu, tvořily různé směry gnosticismu. Od objevů v Nag-Hammádí (*CHENOBOSKION) jsou známy lépe, než v předchozích generacích. Je jisté, že většina knih, které později vytvořily NZ, byla v gnostických kruzích známa. Například některé pasáže z *Evangelia pravdy* se podobají Zjevení, Listu Židům, Skutkům a Evangelium. *Tomášovo* obsahuje mnoho látky příbuzné synoptikům; buď je odvozeno z nich, nebo z paralelního ústního podání. Je však důležité, že míší výroky obecné pro synoptickou tradici s jinými, o nichž v kanonických písmech není ani stopy. Evangelium samo je přitom nesenno snahou gnostických učitelů představit se jako rovné ostatním evangelijním dokumentům. Během krystalizace kánonu se proto jasně rozlišovalo mezi učením předávaným dokumenty apoštolského původu a učením soudobým, které nemělo stejnou hodnotu, ačkoli si nárokovalo za zdroj esoterickou tradici nebo přímé zjevení.

IV. Od Irenaea k Eusebiovi

V druhé polovině 2. století se objevily první jasné doklady o vytvoření pojmu kánon, ačkoli v žádné církvi nebylo rozhodnuto, aby do něj byly začleněny všechny knihy, které v něm máme dnes. Irenaeus z Lyonu ve svém díle *Proti bludným naukám* podává jasný doklad, že v jeho době bylo zařazených čtyř Evangelii axiomatické, zdůvodňované analogií se čtyřmi světovými stranami a čtyřmi nebeskými větry. Také Skutky bývají uvedeny výslovně jako Písmo. Pavlovy listy, Zjevení a některé obecné listy přijímá, ačkoli někdy ne výslovně za kanonické, ale (zvláště ve dvou předcházejících příkladech) oceňuje je dostatečně vysoko, aby ukázal, že jsou primárním zdrojem učení a autority a že je na ně třeba brát ohled v každém spomém případě. Proti tzv. esoterickému poznání svých odpůrců zdůrazňuje Irenaeus církevní tradice, odvozené od apoštolů. V těchto tradicích mají své místo Pisma NZ. Víme však, že úplně odmítl List Židům, protože údajně nepochází od Pavla.

Irenaeus současník, Hippolytos z Říma, je znám z písemných zdrojů jen částečně. Cituje většinu NZ knih, a mluví specificky o dvou zákonech a čtyřech Evangelích. Mnoho badatelů je ochotno připsávat mu neúplný seznam kanonických knih, zachovaný latinsky v jednom rukopise v Miláně a známý jako Muratorihů kánon (podle prvního vydavatele Ludovica Muratorihů). Není to však spolehlivě dokázáno, protože latinský text v tomto případě nemusí být překladem. Zmínka o současném vzniku Hermova *Pastýře* klade spis přibližně do období let 170–210 po Kr. Část dokumentu uvádí seznam NZ Písem s jakýmsi vylíčením jejich původu a záměru. Opět se zde setkáváme s čtyřmi Evangelii, uznáním pavlovských listů, a se znalostí některých obecných epištol, Skutků apoštolských a Janova Zjevení. Jako kanonickou knihu započítává také *Petrovo zjevení* (přičemž neuvádí žádnou Petrovu epištolu) a poměrně překvapivě i *Moudrost Šalomounovu*. Zmiňuje se i o *Pastýři*, ale nepovažuje ho za vhodné pro veřejnou bohoslužbu. Datace tohoto dokumentu podtrhuje jeho význam nejen jako svědectví o tom, že tehdy existoval široký pojem kánonu, ale také jako dokladu nejistot o okrajových spisech, vynechávek a uvádění spisů později

odmítnutých jako apokryfů.

Tento stav zůstal otevřený a pokračoval i do 3. století. Tertullián, Klement z Alexandrie i Origenes používali NZ Pisma jak ve věroučných disputacích a polemikách, tak i ve výkladech a komentářích uvedených knih. Znali většinu knih dnešního kánonu a přijímali jejich kanonicitu, avšak zůstávala nejistota v případě Listu Židům, některých obecných epištol a Janova Zjevení. Všichni také citují nekanonická evangelia, přičemž *agrafa* považují za autentická slova Pána Ježíše. Některá díla apoštolských otců, jako *List Barnabášův*, *Pastýře* a *1. list Klementův*, citují jako kanonická. Velké kodexy ze 4. a 5. století obsahují některé z výše uvedených: Sinajský kodex obsahuje Barnabáše a Herma, Alexandrijský kodex uvádí *1. a 2. list Klementův*. Claromontanus obsahuje seznam kanonických písem, v němž chybí List Židům, ale jsou v něm *Barnabáš*, *Pastýř*, *Pavlovy skutky* a *Petrovo zjevení*. Summa summarum, myšlenka kánonu je plně přijata a hlavní obrysy jsou již pevné. Nyní záleží na tom, které knihy z okrajových případů do kánonu budou přijaty. Situaci v církvi 3. století dobře vylíčil Eusebios (*EH* 3,25). Rozlišuje mezi uznanými knihami (*homologūmena*), spornými (*antilegomena*) a nepřijímanými (*notha*). Mezi první náležejí čtyři Evangelia, Skutky, Pavlovy listy, 1 Petrův, 1 Janův list a (podle některých) Zjevení Janovo. Do druhé skupiny (diskutovaných, avšak většinou přijatých knih) patří Jakub, Juda, 2 Petrův list a 2 a 3 Janův. Do třetí pak *Pavlovy skutky*, *Pastýř* a *Petrovo zjevení*, *List Barnabášův*, *Didaché*, *Evangelium Židů* a (podle některých) Zjevení Janovo. Tyto poslední by bývaly mohly být zařazeny do druhé skupiny, kdyby nebylo třeba vystříhat se umýšlných padělků, vytvořených v kacířském zájmu. Jako příklad Eusebius jmenuje *Tomášovo evangelium* a *Skutky Ondřejovy a Janovy*. Tyto knihy „by se neměly počítat ani mezi nepravé; měli bychom se jim vyhýbat jako zcela špatným a bezbožným.“

V. Uzavření kánonu

Ve 4. století byl kánon uzavřen v té podobě, na kterou jsme zvyklí, a to jak v Z, tak i V křesťanství. Na V stanoví definitivní mez 39. velikonoční list Athanasiusův z r. 367. Poprvé tam nacházíme přesně ohrazené NZ, jak jej známe dnes. Jasně jsou rozlišeny části kánonu, které jsou považovány za jediný závazný zdroj učení, a ty, které je pouze dovoleno číst (*Didaché* a *Pastýř*).

Kacířské apokryfy jsou označeny za záměrná fassa s úmyslem klamat. Na Z byl uzavřen kánon koncilním rozhodnutím v Kartágu r. 397, přičemž byl přijat podobný seznam, jaký uvádí Athanasios. Přibližně v téže době řada latinských autorů podává zprávu o přesném rozsahu NZ kánonu: Priscillian v Hispanii, Rufinus z Akvileje v Galii, Augustinus v S Africe (jeho stanovisko ovlivnilo rozhodnutí koncilu v Kartágu), Innocenc I., biskup římský, autor Pseudo-Gelasiovského dekretu. Všichni zastávají totožné stanovisko!

VI. Syrský kánon

Vývoj kánonu v syrsky mluvících církvích byl pozoruhodně odlišný. Pravděpodobně první Písmo známé v těchto kruzích mimo SZ bylo apokryfí *Evangelium Židů*, které ovlivnilo *Diatesaron*, jež se stal Evangelium syrského křesťanství. Tatianos zřejmě zavedl do užívání také Pavlovy listy a snad i Skutky. Tyto tři spisy jsou nazývány Písmem první syrské církve

v *Addaiově učení*, spisu z 5. století, který ve zprávách o počátcích křesťanství v Edesse mísí legendu se spolehlivou tradicí. Dalším krokem k těsnějšímu sblížení syrského a řeckého kánonu byl vznik „rozdělených Evangelii“ (*Evangelion da-Mefarres*), která nahradila *Diatessaron*. K tomu ovšem nedošlo snadno. Pešitta (textová a částečně obsahově upravená forma *Evangelion da-Mefarres*) vznikla někdy ve 4. století. Obsahovala po čtyřech Evangelích, pavlovské listy a Skutky, listy Jakubův, 1 Petrův a 1 Janův, tedy ekvivalent základního kánonu přijátého v řeckých církvích asi o století dřív. Dvě verze zbývajících knih definitivně přijátého kánonu vznikly mezi syrskými monofyzyty: *Filoxenos* se snad vyskytuje v tzv. „Pocockových listech“ a „Crawfordově zjevení“; zatímco pozdější podobu *Tomáše z Harkelu* zahrnuje 2 Petrův, 2 a 3 Janův a Judův list. Verze Zjevení, kterou publikoval de Dieu, pochází téměř jistě z tohoto překladu. Obojí svým otročským napodobováním řeckého textu i jazyka dokládají stále sílicí asimilaci syrského křesťanství s řeckým.

VII. Shrnutí

Rekapitulací můžeme provést sledováním kanonických osudů jednotlivých knih NZ. Evangelia obíhala v relativní vzájemné nezávislosti až do zformování kanonického čtyřdílného celku. Marek byl zřetelně zastíněn svými dvěma „rozšířeními“; ale nebyl jim podřízen. Lukáš, navzdory Markiónově „protěžování“, se neseťkal s odmítáním. Matouš velice brzo dosáhl významného postavení, jež zaujímá až do dnešní doby. U Jana šlo o zcela jiný případ, protože ke konci 2. století existoval v otázce jeho kanonicity nemalý odpor. Reprezentovali jej tzv. Alogoi a římský presbyter Gaius. Bylo to nepochybně proto, že existují určité nejasnosti, které dosud zahalují prostředí vzniku Janova evangelia, jeho původ a nejrannější oběh. Jakmile však bylo přijato, jeho prestiž rostla a Evangelium prokázalo svou vysokou hodnotu ve velkých věroučných sporech a formulacích. Skutky nebyly doporučovány k užívání v liturgii nebo v teologických sporech. Až do doby Irenaeovy se objevovaly zřídka. Potom však získaly pevné místo jako část Písma. Pavlovské listy jsou pevnou součástí Písma od nejrannějších dob. Jediný Markión odmítal listy pastoraální, jinak nemáme zprávy o pochybnostech, které by se jich týkaly; ostatně už Polykarpos je má za věrohodné. O Listu Židům se naproti tomu diskutovalo o několik století. Na V vedli kritické diskuse o jeho autorství Pantaenus a Klement z Alexandrie. Tento problém rozřešil až Origenés tvzením, že list obsahuje Pavlovy myšlenky, které vyjádřil anonymní autor. Eusebius a jiní podávají zprávu o pochybnostech na Z, ale po Origenovi byl na V dopis přijat. Za zmínku stojí, že tento dopis zaujímá místo hned za Listem Římanům v Chester-Beattyho papýru z 3. století. Na Z pochyby přetrvávaly od počátku: Irenaeus List Židům nepovažoval za Pavlův, Tertullian a další africké prameny mu věnovali malou pozornost, „Ambrosiaster“ k němu nenapsal komentář, a po něm ani Pelagius. Koncily z Hippa a Kartága oddělily List Židům od ostatních Pavlových dopisů při jejich kanonickém výčtu a Jeroným referuje o tom, že v jeho době stanovisko Říma hovořilo stále proti jeho autoritě. Záležitost nebylo možné považovat za rozhodnutou ještě asi sto let. Soubor obecných listů je zřejmě pozdějším dílem a klade ohraničení podstatné struktury kánonu na konec 2. století. Jeho přesné vymezení se v jednotlivých

církvích liší. První Janův list má v něm pevné místo od doby Irenaea, druhý a třetí jsou však citovány jen málo a někdy (např. v Muratorioho kánonu) si nejsme jisti, zda se o nich vůbec mluví. To samozřejmě může být důsledkem jejich krátkosti, nebo domnělého nedostatku teologického významu. Také první Petrův list má jen o málo jistější pozici (viz však nejasnosti v kánonu Muratorioho), a druhý je ještě v době Eusebiové mezi „spornými knihami“. Postavení Jakuba a Judy kolísá podle církve, doby a individuálního úsudku. (Můžeme poznamenat, že Judův a 2 Petrův list jsou zařazeny do výběru rozmanité náboženské literatury jako jeden svazek na Bodmerově papýru). O začlenění do této skupiny musely soupeřit s *Pastýřem*, *Barnabášem*, *Didaché* a Klementovou „korespondencí“; všechny tyto byly sporadicky uznávány a užívány, jakoby patřily k Písmu. Zjevení Janovo muselo dvakrát čelit odmítnutí: jednou v 2. století pro zdánlivou podporu Montanových nároků na prorockou inspiraci, podruhé ke konci 3. století z důvodu kritiky na základě srovnání s Janovým evangeliem, k čemuž došlo během sporu dvou Dionýsiů, Římského a Alexandrijského. Oba druhy pochyb jsou poplatny nedůvěře, s níž na Zjevení pohlížely řecké církve, i velice pozdnímu přijetí v syrských a arménských církvích. Naopak na Z velmi brzy došlo Zjevení mimořádně vysokého ocenění, bylo nejméně třikrát přeloženo do latiny, a bylo mu věnováno mnoho komentářů, počínaje výkladem Viktorina z Pettau (umučen r. 304).

VIII. Současný stav

Tímto způsobem se kánon tvořil a zpevňoval až do podoby, kterou známe dnes. V 16. století se katolická i protestantská větev křesťanství po jistých pokusech o rozhovor jenom utvrdily ve svém údrazu na tradici a římská církev nedávno ještě je vyjádřila tuto svou závislost. Konzervativní protestantismus také dále užívá tradičně přijatý kánon a i zástupci liberální teologie mu zůstávají věrní. Tváří v tvář dnešnímu biblickému bádání a novému poznávání neapoštolského autorství (jež se někteří badatelé cítí povinni uvádět u některých NZ knih), je třeba znovu porozumět faktorům a motivům, které ovlivnily naznačené historické procesy. Zařazení spisů do kánonu je rozhodnutím křesťanské církve o jejich závažnosti. V nejrannějších dobách církve neexistoval žádný kánon, protože ještě byli naživu apoštolové nebo jejich učedníci a také proto, že ústní tradice byla stále živá. Uprostřed 2. století byli již apoštolové mrtví, ale jejich „paměti“ a jiné doklady dosvědčovaly jejich poselství. V téže době se objevila kacířství, což vyvolalo naléhavé požadavky na teologickou teorii; heretický nárok na novou inspiraci byl důvodem akutní potřeby autority pravověří a pevné definice normativních knih. Čtyři Evangelia a Pavlovy listy, tehdy již běžně užívané, byly vyhlášeny za součást Písma, a to spolu s některými dalšími knihami, jež si činily nárok na apoštolské autorství. Věřoučné i výkladové spory doprovázely postupný proces uznávání kanonicity knih, dokud nebyl ve velké době intelektuální a církevní krystalizace křesťanství kánon uzavřen. Ke stvrzení toho, že psané dokumenty jsou pravé a věrné reprodukce hlasu a poselství apoštolských svědků, sloužila ve 2. nebo 4. století tři kritéria.

Prvním bylo přisouzení díla apoštolům, což ovšem nebylo dosažitelné ve všech případech. Evangelia Markovo a Lukášovo byla přijata jako díla blízkých

KAPPADOKIE

spolupracovníků apoštolů. Druhým kritériem bylo užívání spisu v církvi, tj. jeho uznání představitelům církve nebo církevní většinou. Tím došlo k zamítnutí některých apokryfů, někdy možná neškodných, ba dokonce obsahujících autentické výroky Ježíšovy; mnohé byly ovšem pouhými výmysly a žádny z nich nebyly přijaty většinou sborů. Třetím kritériem byl souhlas s pravověřím. V tomto bodě existovaly zpočátku pochybnosti o čtvrtém evangeliu, avšak nakonec bylo přijato. Naopak, Serapion z Antiochie odmítl *Petrovo evangelium* pro jeho doketické tendence, a to navzdory jeho nároku na apoštolský titul. Historie kanonického vývoje písem NZ nakonec vyústila v uzavření sbírky spisů přisuzovaných apoštolům nebo jejich učedníkům. V pohledu církve prvních čtyř křesťanských století byl vymezen kánon, protože přiměřeně prohlášoval a definoval apoštolské učení a protože jeho složky byly považovány za vhodné k bohoslužebnému užití. Porozumíme-li postupně krystalizaci a rozmanitosti základny kánonu, můžeme vidět, proč byly a ještě jsou problémy a pochybnosti o některých v něm zahrnutých dílech. Jelikož konzervativní protestantismus považuje uvedená kritéria za přiměřená, nenalézá dnes důvod odmítnout rozhodnutí dřívějších generací a přijímá NZ jako plně autoritativní zprávu o Božím zjevení, která byla odedávna vyhlášována lidmi vyvolenými, pověřenými a inspirovanými.

BIBLIOGRAFIE. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1888–92; M.J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, 1933; A. Souter, *The text and Canon of the New Testament*, 1954; J. Knox, *Marcion and the New Testament*, 1942; E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*, 1948; *The New Testament in the Apostolic Fathers*, 1905; J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church*, 1943; J. Hoh, *Die Lehre des heiligen Irenaeus ueber das Neue Testament*, 1919; W. Bauer, *Der Apostolos der Syrer*, 1903; idem, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1934 (rev., 1964; angl. překl. 1971); R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, 1962; J. Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, 1969; R. M. Grant, „The New Testament Canon“ (*Cambridge History of the Bible*, Vol. 1, 1970, k. 10, str. 284–308 a 593n); H. von Campenhausen, *The formation of the Christian Bible*, 1972. J.N.B.

KAPPADOKIE Hornatá provincie na V Malé Asie, v průměrné nadmořské výšce 900 m n.m., na J ohraničená pásmem pohoří Taurus, na V Eufratem a na S Černým mořem; přesné hranice jsou však nejisté. Po Archelaově smrti (r. 17 po Kr.) z ní Tiberius učinil římskou provincii. R. 70 ji Vespasianus spojil s Malou Arménií a učinil z ní velkou hraniční provincii říše. Její velikost a důležitost vzrostla za dalších císařů, zvláště za Traiana. Produkovala mnoho ovcí i koní, vedla přes ní obchodní cesta spojující Střední Asii s černomořskými přístavy a byla snadno přístupná z Tarsu Kilikijskou branou. Židé z této krajiny byli přítomni o *letnicích v Jeruzalémě (Sk 2,9). Někteří rozptýlení z diaspor, kterým psal apoštol Petr, žili v Kappadokii (1 Pt 1,1). J.W.M.

KARKEMÍŠ Město (dnešní Džarablus), které střežilo hlavní brod přes řeku Eufrat asi 100 km SV od Aleppa. Poprvé se o něm zmiňuje text z 18. stol. př.

Kr. jako o nezávislém obchodním centru (Mari, Alalah). Jako syrský městský stát uzavřelo během 2. tis. př. Kr. smlouvy s Ugaritem i jinými státy (Mitanni) a po Iní-Tešubovi (asi 1100 př. Kr.) pokračovalo jako novochetejský stát až do r. 717 př. Kr., kdy Pisiris porazil Sargon II. Potom se z Karkemíše stala asyrská provincie. Událost připomíná Iz 10,9.

R. 609 př. Kr. vytáhl egyptský faraón Néko II. ke Karkemíši přes Megiddo, aby se jej znovu zmocnil (2 Pa 35,20) a udělal z něj základnu, odkud by jeho armáda útočila na Babylóniány. V květnu – červnu však na město náhle zaútočil Nebúkadnesar II. a dobyl ho. Egypťané byli na hlavu poraženi v boji muže proti muži poblíž města (Jr 46,2) a Nebúkadnesarovi vojáci je pronásledovali až do Chamátu. Podrobnosti o této bitvě, která Babylóniánům umožnila získat nadvládu nad Z, nacházíme v Babylónské kronice.

Archeologický výzkum z let 1912 a 1914 odkryl chetejské sochy, dolní palácovou oblast s otevřeným palácem (*bít-hilani*) i důkazy o bitvě a pozdější babylónské okupaci.

BIBLIOGRAFIE. C. L. Woolley, *Carchemish*, 1–3, 1914–52; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, str. 20–27, 68–69; J. D. Hawkins, *Iraq* 36, 1974, str. 67–73; W. W. Hallo in C. F. Pfeifer, *The Biblical World*, 1966, str. 65–69. D.J.W.

KARMEL (hebr. *karmel* = zahrada, úrodná země). Slovo se užívá v hebrejštině jako obecný pojem. Jako příklad viz Iz 16,10; Jr 4,26; 2 Kr. 19,23; 2 Pa 26,10. Může též znamenat „čerstvý obilný klas“, „zrní“ (Lv 2,14; 23,14). Vápencový masiv Karmelu tedy zřejmě dostal své jméno podle nádherných houštin a lesů, které jej pokrývaly. V SZ nesla tento název dvě místa.

1. Asi 50 km dlouhý horský masiv, prostírající se od SZ k JV, od Středozemního moře (J břeh zátoky Akry) k planinám Dótanu. Hora Karmel představuje hlavní horský hřeben (max. výška asi 530 m) na SZ konci. Vystupuje z moře a pokračuje v délce asi 19 km do vnitrozemí; kdysi tvořil hranici Ašerovců (Joz 19,26). Tato hustě zalesněná a málo obydlená oblast byla přírodní překážkou, kterou pomáhaly překonat dva hlavní průsmyky, jež ústily u Megiddy a Jokneámu, a jeden menší u Taanaku. V prvním průsmyku jsou hory nižší a pustší, ale i příkřejší. Hlavní S–J cesta však vede Karmelským pohořím přes planinu Dótan na V. O bujném porostu Karmelu se zmiňuje Am 1,2; 9,3; Mi 7,14; Na 1,4. Pis 7,6 tímto názvem obrazně popisuje hustotu vlasů. Jeremjáš srovnává odstrašující postavu babylónského Nebúkadnesara, táhnoucího na Egypt, se skalnatými výšinami Karmelu a Tábora (Jr 46,18).

Mezi nepřáteli, které porazil Jozue, byl i „král jokneámský pod Karmelem“ (Joz 12,22). Na Karmelu také Eliáš v Hospodinově jménu bojoval s proroky Baala a Ašéry, božstev, jež uctívala Jezábel, a přesvědčivě nad nimi zvítězil (1 Kr 18; 19,1–2). Z textu je zřejmé, že se jednalo o Jezábeliny bohy a že porážkou byli zdiskreditováni. Jelikož pocházela z Týru, Baal byl skoro jistě tamější hlavní bůh Baal-melkart, který pronikl i do Aramu; viz *Ben-hadad a stéla jeho božstvu. *Baala uctívali na Karmelu pod jménem „Zeus Heliopolitēs Karmelský“ až do r. 200 po Kr. (Ap-Thomas, *PEQ* 92, 1960, str. 146). Alt považoval tohoto Baala za čistě místního, ale jeho názor vyvrátily biblické texty. Eisfeldt dává přednost Baal-šam-ěmovi, který však vyhovuje méně než Baal-melkart

(později také obhajovaný de Vauxem).

2. Město v Judově dědičném podílu (Joz 15,55), dnešní Chirbet el-Karmil (var. Kermel nebo Kurmul), asi 12 km JVV od Chebrónu, v kopcovité, pastevecké oblasti (Baly, str. 164), ideální pro stáda, která tam pásal Nabal v době Davidově (1 S 25). Z Karmelu pocházela jeho žena Abigajil a zřejmě i Chesrav, jeden z Davidových bojovníků (2 S 23,35; 1 Pa 11,37). Saul se touto cestou vracel po porážce Amálekovců (1 S 15,12).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *Geography of the Bible*, 1974, str. 149 (mapa 51), 172n. K.A.K.

KASTOR A POLUX (ř. *dioskūroi* = synové Diovi). Jedná se o znak alexandrijské lodi, na níž se Pavel plavil z Malty do Puteol cestou do Říma (Sk 28,11, EP „Blíženci“). Podle fecké mytologie to byli synové Ledy. Uctívali je zejména ve Spartě jako ochránce loďníků. Jejich obrazy se asi upevňovaly po obou stranách lodní přídě. J.W.M.

KAUDA Dnešní Gaydho (Gozzo), ostrůvek J od Kréty. Někteří starověcí autoři jej nazývají Klauada. Pavlova loď se nacházela nedaleko mysu Matala, když se J vtrm zřemil na silný VSV a hnal ji asi 40 km. Tak se dostala do závětrí Kaudy, kde se posádka konečně mohla připravit na bouři (Sk 27,16; *LODĚ A ČLUNY). K.L.McK.

KÁZÁNÍ V NZ je kázání „veřejným vyhlášením křesťanství nekřesťanskému světu“ (C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development*, 1944, str. 7). Nejedná se o náboženský projev před uzavřenou skupinou zasvěcených, ale o veřejné hlásání Božího vykupujícího díla v Ježíši Kristu a skrze něho. Dnešní obvyklý pohled na kázání jako na biblický výklad a etické vyučování spíše zastírá původní význam tohoto slova.

I. Biblické výrazy

Slovesa, která NZ řečtina používá pro označení kázání, nás vracejí zpět k původnímu významu tohoto výrazu. Nejtypičtějším slovesem (objevuje se víc než 60x) je *kērýssō* = hlásat jako hlasatel. Ve starověku byl zvěstovatel zprávy důležitou postavou (sr. G. Friedrich, *TDNT* 3, str. 697–714). Muselo jít o člověka dobrých vlastností, kterého zaměstnával král nebo stát, aby činil veškerá veřejná prohlášení. Kázání je totožné se zvěstováním; zvěstovanou zprávu představuje dobrá zvěst o spasení. Zatímco *kērýssō* říká něco o kázání jako činnosti, běžné sloveso *euangelizomai* = přinést dobrou zvěst (z *eus* = dobrý a *angellō* = oznamovat), které se v NZ vyskytuje více než 50x, zdůrazňuje povahu zvěstované zprávy.

Není nic neobvyklého na rozlišování mezi kázáním a vyučováním – mezi *kērýgma* (veřejným zvěstováním) a *didachē* (etikovým vyučováním). Toto rozlišení se odvolává na takové verše, shrnující Ježíšovu službu v Galileji: „... chodil po celé Galileji, učil... kázal... a uzdravoval“ (Mt 4,23) nebo na Pavlova slova v Ř 12,6–8 a 1 K 12,28 o darech Ducha svatého. I když se při přísnejší rozlišování jedná o dvě různé činnosti, mají obě stejný základ. *Kērýgma* hlásá, co Bůh učinil, *didachē* vyučuje, co z toho vyplývá pro křesťanské chování.

Přestože jsme definovali kázání v užším slova smyslu, abychom zdůraznili jeho základní NZ význam, neznamená to, že by nemělo v SZ precedens. Předchůdci apoštolských zvěstovatelů byli samozřejmě SZ proroci, kteří také na Boží popud hlásali Hospodinovo poselství. Jonášovi Bůh řekl, aby „kázal“ (LXX *kērýssō*, hebr. *qārā'* = volat), a dokonce Noe je označen jako „kazatel (*kērýx*) spravedlnosti“ (2 Pt 2,5). LXX používá *kērýssō* více než 30x, a to jak ve významu sekulárním (oficiální oznámení od krále), tak v duchovním (prorocká slova). Sr. JI 1,14; Za 9,9; Iz 61,1.

II. Novozákonní charakteristika

Snad nejvýraznějším rysem NZ kázání je skutečnost Božího puzení k němu. V Mk 1,38 máme zprávu o tom, že se Ježíš nevrátil mezi ty, kdo se od něho chtěli dát uzdravit, ale trval na tom, aby šli i do jiných městeček, *aby i tam kázal* – „neboť proto jsem vyšel“. Petr a Jan reagovali na zákaz veleřady slovy „Neboť o tom, co jsme viděli a slyšeli, nemůžeme mlčet“ (Sk 4,20). „Běda mně, kdybych nekázal,“ volá apoštol Pavel (1 K 9,16). Tento pocit nezbytnosti je *sine qua non* opravdového kázání. Kázání totiž není nezávazné předložení morálně neutrálních pravd: vstupuje do něj sám Bůh a vyžaduje od člověka rozhodnutí. Takové kázání se setkává s protivenstvím. V 2 K 11,23–28 podává Pavel seznam toho, co všechno musel pro evangelium vytrpět.

Dalším rysem apoštolského zvěstování byla transparentnost poselství i motivů. Protože kázání volá k víře, je naprosto nezbytné, aby jeho hlavní body nebyly zastíněny výmluvnými slovy a lidskou chytrostí (1 K 1,17; 2,1–4). Pavel odmítal jednat listivě nebo falšovat Boží slovo, ale snažil se objasnit pravdu, aby se mohla doporučit svědomí všech lidí (2 K 4,2). Radikální proměna srdce a myšlení, kterou představuje znovuzrození, nepřichází s přesvědčivou rétorikou, ale s přímočarým podáním evangelia v jeho jednoduchošti a moci.

III. Základní charakter kázání

Evangelia charakterizují Ježíše jako toho, jenž přišel, aby „zvěstoval království Boží“. V L 4,16–21 vysvětluje Ježíš svoji službu ve smyslu naplnění Izajášova proroctví o příchodu Služebníka-Mesiáše, skrze něhož přijde Boží království. Toto království bychom měli především chápat jako „vládu krále“ nebo jeho „svrchovaný čin“ a až druhotně jako královskou říši či její obyvatele. Boží věčná svrchovanost zaútočila na říši mocností zla a obsahem Ježíšova *kērýgma* je její rozhodující vítězství.

Když se od synoptických Evangelii obrátíme ke zbytku NZ, zjistíme výraznou terminologickou změnu. Místo „Božího království“ se nyní stává obsahem kázané zvěsti „Kristus“. K vyjádření se používají různé slovní spojení: „Kristus ukřižovaný“ (1 K 1,23), „Kristus vzkríslený“ (1 K 15,12), „Boží Syn, Ježíš Kristus“ (2 K 1,19) nebo „Kristus Ježíš jako Pán“ (2 K 4,5). Tato změna v důrazu se přičítá tomu, že Kristus *sám* je královstvím. Židé očekávali univerzální nástup svrchované Boží vlády, tzn. jeho *Království*: smrt a vzkrísnutí Ježíše Krista představovaly rozhodující Boží čin, jímž se v dějinách lidstva uskutečnila jeho věčná svrchovanost. Ruku v ruce s odvíjející se historií spasení mohla apoštolská církev hlásat Království stále jednoznačnějšími slovy, která se týkala Krále. Kázat Krista znamená kázat Království.

KÁZÁNÍ NA HOŘE

Jedním z nejdůležitějších úspěchů NZ bádání posledních let je rekonstrukce krystalizace prvotního *kérygma*, kterou provedl C. H. Dodd. Když přijmeme jeho přístup (porovnání nejranějších projevů ve Skutích s předpavlovskými věroučnými zlomky z Pavlových epístol) a budeme interpretovat údaje s poněkud odlišným důrazem, zjistíme, že apoštolské poselství spočívalo v „hlásání smrti, vzkříšení a oslavení Ježíše, které vedlo k hodnocení jeho osoby jako Pána i jako Krista, ukazovalo člověku nevyhnutelnost pokání a slibovalo odpuštění hříchů“ (R. H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching*, 1960, str. 84).

Pravé kázání je možné nejlépe pochopit v souvislosti se širším tématem zjevení. Zjevení je ve své podstatě sebezjevením Božím, které je přijímáno vírou. Jelikož Kristova oběť znamená Boží nejvyšší sebezjevení, vyvstává otázka, jak se může Bůh zjevit dnes prostřednictvím činu, jenž se udál v minulosti? Odpověď zní: prostřednictvím kázání, neboť ono tvoří nadčasovou spojkou mezi Božím vykypujícími činem a jeho lidským přijetím. Je to nástroj, jímž Bůh aktualizuje historické sebezjevení v Kristu a nabízí člověku možnost, aby na ně reagoval vírou.

BIBLIOGRAFIE. Kromě knih zmíněných výše sr. C. K. Barrett, *Biblical Problems and Biblical Preaching*, 1964; E. P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, 1961; H. H. Farmer, *The Servant of the Word*, 1950; P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind*, 1949; J. Knox, *The Integrity of Preaching*, 1957; J. S. Stewart, *Heralds of God*, 1946; J. R. W. Stott, *Portrét kazatele*, 1992 (vyd. Biblos). R.H.M.

KÁZÁNÍ NA HOŘE Kázání na hoře je obvyklý název Ježíšova učení zaznamenaného v Mt 5–7. Zda lze tímto jménem označit i svým způsobem obdobný úsek u Lukáše (6,20–49), závisí na výkladu literárního vztahu mezi těmito dvěma texty. Pasáž z Lukášova evangelia se obvykle nazývá Kázání na rovině (L 6,17), zatímco v Matouševě evangeliu zazněla Ježíšova slova „na hoře“ (Mt 5,1). Oba výrazy však pravděpodobně označují totéž místo, k němuž lze přistoupit ze dvou různých směrů (viz W. M. Christie, *Palestine Calling*, 1939, str. 35n).

Kanovník Liddon ve svých bamptonských přednáškách hovoří o Kázání jako o „nejranějším náčrtu základů křesťanství“. Pokud tomu porozumíme tak, že Kázání na hoře představuje křesťanské poselství pohanskému světu, pak budeme muset čelit připomínce, že jde zjevně o *didachē* (vyučování), a nikoli o *kérygma* (zvěstování). Žádným myšlenkovým úsilím se z něho nestane „dobrá zpráva“ pro ty, kdo mohou do Království vstoupit až po splnění jeho požadavků. (Představte si člověka, který nepatří Kristu a jenž se bez zmocnění Duchem svatým snaží převýšit spravedlnost zákoníků a farizeů.) Kázání na hoře spíše charakterizuje ty, kdo již do Království vstoupili, a popisuje kvalitu mravního života, která se od nich nyní očekává. V tomto smyslu pak „základním křesťanstvím“ je.

I. Skladba

V minulosti se považovalo za samozřejmé, že Kázání na hoře přednesl Ježíš při jedné konkrétní příležitosti. Způsob, jakým je Matouš podává, tomu jistě nasvědčuje. Učedníci se posadili (v. 1), Ježíš otevřel ústa a učil je (v. 2), a když skončil, zástupy byly jeho uč-

ním ohromeny (7,28). Většina badatelů však zastává názor, že Kázání ve skutečnosti představuje kompilaci Kristových výroků – „jakýsi výťah všech kázání, která kdy Ježíš pronesl“ (W. Barclay, *The Gospel of Matthew*, 1, str. 79). Zdůvodňuje to následujícími argumenty:

1. Na jedno kázání je zde soustředěno příliš mnoho látky. Učedníci, kteří se nevyznačovali bystrým duchovním vnímáním, by takové bohatství morálního učení nikdy nevstřebali.

2. Široký námětový rozsah (blahoslavenství, rada v záležitosti rozvodu, napomenutí ohledně úzkostnosti) je neslučitelný s osnovou jednoho jediného pojednání.

3. Úsečnost, s jakou Ježíš některé oddíly v Kázání předkládá (např. vyučování o modlitbě v Mt 6,1–11), je příliš zřejmá.

4. Třicet čtyř veršů se vyskytuje v jiných, často vhodnějších kontextech Lukášova evangelia (např. modlitbě Páně předchází u Lukáše žádost učedníků, aby je Pán naučil modlit se, L 11,1; výrok o úzké bráně zaznívá jako odpověď na otázku: „Pane, je opravdu málo těch, kteří budou spaseni?“ L 13,23). Je pravděpodobnější, že Matouš přesunul Ježíšovy výroky do Kázání, než že by je Lukáš z Kázání porůznu zmiňoval v celém svém Evangeliu.

5. Pro Matouše je typické, že vše, čemu Ježíš vyučoval, shromažďuje pod určitým tématem a pak jeho slova vkládá do vyprávění o jeho životě (sr. B. W. Bacon, *Studies in Matthew*, 1930, str. 269–325). Kázání na hoře představuje první z těchto didaktických oddílů. Jiné se zabývají tématem učednictví (9,35–10,42), královstvím nebeským (13), skutečnou veličností (18) a koncem tohoto věku (24–25).

Tyto úvahy však nikoho nenutí považovat celé Kázání za dodatečně složený útvar. Historický kontext Mt 4,23–5,1 nás vede k očekávání důležitého pojednání předneseného při konkrétní příležitosti. V Kázání na hoře nacházíme různé sekvence, které se jeví spíše jako Ježíšova „kázáníčka“ než jako námětové sbírky jednotlivých výroků. Srovnáme-li Kázání u Matouše s Lukášovým, zjistíme dost podobných rysů (obě začínají blahoslavenstvími a končí podobenstvím o stavitelích, přičemž Lukášův materiál ležící uprostřed – o lásce k nepřítelům [6,27–36] a o posuzování [6,37–42] – je řazen ve stejném sledu jako u Matouše), takže můžeme předpokládat, že se oba výčty opíraly o týž zdroj. Zřejmě zde existovala jednoduchá osnova Kázání (ještě předtím, než ho jeden nebo druhý evangelista sepsal), která odpovídala skutečnému proslvu přednesenému při určité příležitosti. Otázky, zda je Kázání u Matouševě podání originálnu bližší než Lukášova verze nebo zda Matouš vycházel z nějakého staršího zdroje, zůstávají dosud předmětem vědecké diskuse. Pro naše účely postačí závěr, že Matouš použil stručnou osnovu, kterou pro svůj konkrétní účel rozšířil uvedením příslušné látky.

II. Jazyk Kázání

Současní odborníci na aramejštinu nás učí lépe porozumět básnickému jazyku našeho Pána. (viz „The poetry of our Lord“ od C. F. Burneyho z r. 1925). I v překladu lze rozeznat různé typy paralelismu, které jsou charakteristickým rysem semitské poezie. Jako výborná ukázka tzv. synonymního paralelismu nám může posloužit např. Mt 7,6:

„Nedávejte psům, co je svaté.
Neházejte perly před svine.“

Modlitba Páně se jeví jako báseň o dvou slokách, z nichž každá obsahuje tři verše o čtyřech přízvukových slabikách (sr. Burney, str. 112n). Praktická hodnota rozpoznání poesie tam, kde se vyskytuje, spočívá v tom, že daný text pak již nevykládáme doslovně s příslušnou nepružností jako u výkladu prózy. Bylo by tragické, kdyby se někdo pokusil zbavit se své žádostivosti tím, že si „vyrvé oko“ nebo „utne ruku“ (ačkoli historie zaznamenává i takové případy). A. M. Hunter poznamenal, že „výroky Kázání jsou ve skutečnosti zásady vyslovené v krajnostech“. Měli bychom se pokaždé vyhnout tomu, abychom interpretovali paradoxy doslova. Místo toho se snažme hledat zásadu, kterou výrok obsahuje (*Design for Life*, str. 19–20).

V této souvislosti se dívejme na povahu absolutnosti Ježíšových etických imperativů. Verše typu Mt 5,48: „Bud'ťe tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ představovaly dlouhou velkou problém. Část odpovědi tkví ve skutečnosti, že nejde o „nové zákony“, ale široké zásady týkající se jednání. Spadají do kategorie prorockých příkazů, které byly vždy hlubší a požadovaly víc než pouhá litera Zákona. Navíc šlo o morální zásady nového věku, určené pro ty, kdo měli podíl na nové moci (sr. A. N. Wilder, „The Sermon on the Mount“, *IB*, 7, 1951, str. 163).

III. Okolnosti

Matouš i Lukáš datují Kázání do prvního roku Ježíšovy veřejné služby, přičemž Matouš o něco dříve než Lukáš, který ho umísťuje bezprostředně za vyvolení Dvanácti a naznačuje, že je třeba ho chápat asi jako „kázání při ordinaci“. V obou případech zaznělo předtím, než náboženští učitelé mohli zformovat svoji opozici, avšak již v době, kdy se Ježíšův věhlas rozšířil po celé zemi. Kristus kázal v prvních měsících své služby v Galileji v synagogách, ale nadšení zástupů si brzy vynutilo kázání pod širým nebem. Tomu odpovídají i změny v charakteru jeho poselství. Dřívější prohlášení „Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské“ (Mt 4,17) ustoupilo výkladu o povaze Království pro ty, kdo se doopravdy chtěli učit.

Vzhledem k tomu, že Kázání spadá do Ježíšovy služby v Galileji, přirozeně předpokládáme, že se celá scéna odehrála na úpatí některé z vysokých hor obklopujících S rovinu. Jelikož Ježíš brzy nato přišel do Kafarnaum (Mt 8,5), mohlo to být právě v této oblasti. Latinská tradice z 13. stol. uvádí horu o dvou vrcholcích Karn-Hattin, která leží poněkud dále na J, ale zdá se, že toto určení vzali vážně jen průvodci a turisté.

Kázání je určeno v první řadě učeníkům (Mt 5,1–2 i L 6,20). Fakt, že Lukáš v blahoslovenstvích užívá druhé osoby a výroky typu „Vy jste sál země“ (Mt 5,13), ale i silný etický náboj Kázání jako takového, může znamenat jen to, že je Ježíš adresoval těm, kdo opustili pohanství pro život v Království. Ovšem v závěru obou záznamů (Mt 7,28n; L 7,1) se dovidáme i o přítomnosti dalších lidí. Rozumíme tomu tak, že zde Ježíšovu vyučování naslouchal celý zástup, ale pojednání samo bylo určeno především užšímu kruhu učeníků. Příležitostně výroky, např. opakované „běda“ v L 6,24–26, nejde-li o řečnické obraty, se jeví jako „poznámky pronesené stranou“ pro ty, kdo pravděpodobně naslouchali a také napomenutí potřebovali.

IV. Rozbor

Bez ohledu na to, zda budeme Kázání chápat jako

shrnutí skutečného pojednání, nebo jako Matoušem uspořádanou mozaiku etických výroků, není pochyb o tom, že Mt 5–7 tvoří jeden celek s logickým sledem myšlenek a základním tématem. Toto téma je dáno v blahoslovenstvích a lze ho nadepsat „podstata a způsob života v Království“. V následujícím přehledu předkládáme přehlednou analýzu obsahu Kázání.

1. Požehnání těch, kdo jsou v Království (5,3–16)

a) Blahoslovenství (5,3–10).

b) Rozšíření závěrečného blahoslovenství a dodatek, který ukazuje roli učedníka v nevěřícím světě (5,11–16).

2. Vztah Ježíšova poselství ke starému řádu (5,17–48)

a) Vyslovení teze (5,17). Ježíšovo poselství „naplňuje“ Zákon, protože proniká za jeho literu a objasňuje jeho základní princip, čímž ho uvádí do dokonalosti.

b) Rozšíření teze (5,18–20).

c) Ilustrace teze (5,21–48).

1. V rámci příkazu nezabýjet si trest zasluhuje i hněv (5,21–26).

2. Cizoložství je plodem zlého srdce, které se sytí nečistou touhou (5,27–32).

3. Spravedlnost Království vyžaduje takovou poctivost, že se přisáhy stanou zbytečnými (5,33–37).

4. Zákon odplaty musí ustoupit duchu neodplácení (5,38–42).

5. Láska je v praxi univerzální (5,43–48).

3. Praktické pokyny pro jednání v Království (6,1–7,12)

a) Varování před falešnou zbožností (6,1–18).

1. V rozdávání almužen (6,1–4).

2. Při modlitbě (6,5–15).

3. Při půstu (6,16–18).

b) Přemáhání úzkosti prostou vírou (6,19–34).

c) Život v lásce (7,1–12).

4. Výzva k oddanému životu (7,13–29)

a) Cesta je úzká (7,13–14).

b) Dobrý strom nese dobré ovoce (7,15–20).

c) Království je pro ty, kdo slyší a konají (7,21–27).

V. Výklad

Kázání na hoře má za sebou bohatou historii výkladů. Pro Augustina, který psal pojednání o Kázání jako biskup hipponský (393–396 po Kr.), bylo „dokonalým pravidlem či vzorem křesťanského života“ – novým Zákonem v kontrastu se starým. Řeholní řády ho vykládaly jako „návod k dokonalosti“, určený pro několik vyvolených, nikoli pro lid. Reformátoři je považovali za „nekompromisní vyjádření Boží spravedlnosti, určené pro všechny“. Tolstoj, ruský romanopisec a na sklonku života sociální reformátor, ho rozdělil na pět příkazání (potlačení hněvu, cudnost, odmítnutí přísahy, neodporování, bezvýhradná láska k nepřítelům), která by v případě jejich doslovného dodržování odstranila veškeré existující zlo a vedla by do utopického království. Weiss a Schweitzer se domnívali, že požadavky Kázání jsou pro každou dobu příliš radikální, a proto je prohlásili za „dočasné morální zásady“ pro rané křesťany, kteří věřili, že konec všech věcí je blízko. Další vykladači poukazovali na obrazný jazyk a Kázání chápali jako vyjádření uslech-

KÁZÁNÍ NA OLIVOVÉ HOŘE

tilého myšlení – jako učení, které se zabývalo spíše tím, jaký by měl člověk *být*, než tím, co by měl *dělat*.

Vykладаč 20. stol. má tedy ke zjištění základního významu Kázání na hoře k dispozici až zarážející množství „klíčů“. Spolu s Kittlem může jeho nároky považovat za záměrně zveličené, aby člověka přivedly k pocitu selhání (a tím i k pokání a víře), s Windischem rozlišovat mezi historickým a teologickým výkladem a obhajovat splnitelnost daných požadavků. Spolu s Dibelem smí velké mravní imperativy vykládat jako absolutní morální zásady nadcházejícího Království a se Scofieldem zase celé Kázání odkázat do budoucího tisíciletého Kristova království.

Jak si tedy máme Kázání vyložit? Určitá vodítka nám poskytnou následující poznámky:

1. Prestože má Kázání básnickou formu a obsahuje symboly, vyžaduje kvalitu etického jednání, která nás svými rozměry ohromí.

2. Ježíš zde nepředkládá nový zákoník právních nařízení, ale formuluje velké mravní zásady a způsob, jakým ovlivňují životy těch, kdo jsou v Království. „Vykladači by udělali velký krok kupředu, kdyby si uvědomili, že nešlo o ustavení zákona, nýbrž o Kázání, které bylo *kázáno*“ (J. Denney).

3. Kázání nepředstavuje plán přímého zdokonalení světa – je určeno těm, kdo svět odmítli, aby mohli vejít do Království.

4. Nejedná se ani o neuskutečnitelný ideál, ani o plně dosažitelnou možnost. Slovy S. M. Gilmoura představuje Kázání na hoře „etiku transcendentního řádu, který do dějin vešel v Ježíši Kristu, našel tam své místo v církvi, ale k jeho plné realizaci dojde mimo rámec dějin, kdy Bůh bude všechno ve všem“ (*Journal of Religion* 21, 1941, str. 263).

BIBLIOGRAFIE. Kromě obsáhlé literatury, kterou citují ostatní biblické slovníky (viz např. Votawovu stať in *HDB*, zvláštní sv., str. 1–45), viz H. K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount*, 1960; J. W. Bowman a R. W. Tapp, *The Gospel from the Mount*, 1957; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 1964; M. Dibelius, *The Sermon on the Mount*, 1940; A. M. Hunter, *Design for Life*, 1953; D. M. Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount*², 1976; články A. N. Wildera in *IB*, 7, 1951, str. 155–164; H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 1951 (překlad rev. vyd. *Der Sinn der Bergpredigt*, 1929); D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, 1948; C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics*, 1957, str. 278–326; J. Jeremias, *Die Bergpredigt*¹, 1970; J. R. W. Stott, *Christian Counter-Culture*, 1978. R.H.M.

KÁZÁNÍ NA OLIVOVÉ HOŘE Někdy bývá označováno jako malá Synoptická apokalypsa a je posledním větším Ježíšovým kázáním, které zaznamenali Matouš, Marek a Lukáš (Mt 24,3–25,46; Mk 13,3–37; L 21,5–36). Představuje nejdelší a nejdůležitější část eschatologického vyučování v synoptických Evangelích. Jeho jádro se ve všech Evangelích shoduje, ale Matouš má nejúplnější formu, protože na konci připojuje několik podobností a další učení o budoucím soudu. (Není-li uvedeno jinak, odkazuje tato stať na Markovu verzi.)

I. Stavba

Úvod Kázání tvoří dotazy učedníků,

a) kdy se naplní Ježíšova předpověď o zničení chrá-

mu a

b) „jaké bude znamení, až se to všechno začne naplňovat“ (v. 4, NS).

Formulace v Matoušově evangeliu a následující kontext v Evangeliu Markově napovídají, že „to všechno“ znamená konec tohoto věku a Ježíšův druhý příchod.

Ježíš odpovídá:

1. Nenechte se svést tím, že se objeví falešný Kristus a budou války, zemětřesení a hlad; půjde o počátek utrpení, a nikoli o znamení konce (vv. 5–8).

2. Jako moji svědkové buďte připraveni snést kruté pronásledování (vv. 9–13).

3. Až se objeví „znesvěčující ohavnost“, přijde období velké tísně (vv. 14–20).

4. Nenechte se svést působením falešných Kristů (vv. 21–23).

5. Ve dnech přicházejících po soužení se zachvějí nebeská tělesa a uvidíte Syna člověka, jak přichází v moci a shromažďuje své vyvolené (vv. 24–27).

6. „Toto“ jsou znamení Pánovy blízkosti a stane se to ještě v tomto pokolení (vv. 28–31).

7. „Onen den a hodinu“ nikdo nezná, proto bděte (vv. 32–37).

II. Obtíže při výkladu

Zde uvádíme několik nejvýznamnějších bodů výkladu, o nichž se vedou spory.

1. Jednotlivé exegetické problémy

a) Výraz „znesvěčující ohavnost“ (v. 14), jedna z mnoha narážek na SZ v tomto kázání, se vrací k Da 11,31; 12,11. Prorok zde původně hovoří o vybudování pohanského oltáře v jeruzalémském chrámu r. 168 př. Kr. na pokyn *Antiocha Epifana, avšak určit pravý význam tohoto vyjádření v Synoptické apokalypse je obtížné. Příkaz „kdo čte, rozuměj“ (pravděpodobně určený čtenáři Evangelia, případně knihy Daniel) nasvědčuje tomu, že tento výraz měl být záhadný úmyslně. Někteří moderní badatelé ho spojují s neúspěšným pokusem římského císaře Gaia nechat r. 40 po Kr. postavit v chrámu svou sochu. Tvrdí, že prorocktí čerpá z této doby (nikoli tedy od Ježíše) a že se nenaplnilo. Jiní se domnívají, že termín „znesvěčující ohavnost“ hovoří o zjevení *Antikrista v poslední době, k němuž teprve má dojít, přičemž poukazují na podobný popis „člověka nepravosti“ v 2 Te 2. Další vidí naplnění prorocktí v událostech vedoucích k pádu Jeruzaléma r. 70 po Kr. a zdá se, že ve prospěch tohoto názoru vypovídá poněkud jiná verze Lukášova v 21,20. Poslední uvedené vysvětlení se jeví jako nejjednodušší, třebaže lze uvažovat i tom, že dané prorocktí má dvojitý význam, který se pojí jak s obdobím římského útoku na Jeruzalém v letech 66–70, tak s posledními dny.

b) Zmínka o úkazech na nebi a o příchodu Syna člověka ve vv. 24–27 se vykládá nejméně dvojitým způsobem. Někteří odborníci tvrdí, že jde o obrazný jazyk převzatý ze SZ s historickým poukazem na pád Jeruzaléma: příchod Syna člověka je jeho příchod ve vítězství, nikoli návrat na zem; shromažďování vyvolených Božími „posly“ znamená misijní úkol církve. Obvyklejší názor říká, že tyto verše poukazují na druhý příchod. Ve prospěch tohoto pohledu hovoří další podobně formulované texty v NZ, které se nepochybně týkají druhého Kristova příchodu (např. Mt 13,41nn; 1 Te 4,14nn).

c) Tvzení, že „nepomine toto pokolení, než se to všechno stane“ (v. 30), nastoluje zvlášť těžké otázky.

Znamená to, že k příchodu Syna člověka a ke všemu dalšímu, co se v tomto textu popisuje, dojde již během života Ježíšových současníků? Pokud tomu tak je – a pokud zmiňovaný příchod znamená druhý příchod (viz výše b) – pak se jedná o zjevně mylnou předpověď. Někteří vědci to skutečně takto vidí a prohlašují, že vzniklá chyba odráží Ježíšovo lidství. Mnohé jiné však tento názor trápí a hledají alternativní vysvětlení. Jední např. tvrdí, že vůbec nešlo o Ježíšův výrok, ale o učení rané církve (tato možnost pravděpodobně vyvolává stejné množství problémů, jaké řeší), druhí navrhuji, že slovo *genea* zde neznamená „pokolení“, ale „rasu“ nebo „druh lidí“. Tyto předkládané alternativy nezapadají dobře do kontextu. Uspokojivější vysvětlení, založené na textu, říká, že „toto“ ve v. 29 jsou *znamení* konce, a nikoli konec sám; „toto všecko“ ve v. 30 pak lze považovat za zmínku o znameních konce. Tento pohled může nalézat podporu ve v. 32, jenž sice možná jednoduše oznamuje, že Ježíš v „tomto pokolení“ nezná přesný okamžik, kdy se Syn člověka vrátí, ale lze jej také chápat jako obecné odmítnutí poznání doby, kdy přijde „onen den“ (= v biblické terminologii poslední den). Ježíš tedy ví, že znamení se objeví ještě v tomto pokolení, ale neví, kdy přijde samotný konec.

I z tohoto hlediska působí text dojmem, že příchod je blízko. Celým NZ postupuje silně vědomí bezprostřední blízkosti. Snad nejlépe jej lze vysvětlit tak, že nejde o nějaké konkrétní chronologické přesvědčení, ale o teologické poznání skutečnosti, že jestliže už Ježíš přišel, je jeho druhý příchod v Božím plánu blízko. Konec času začal v Ježíši a od té doby žijeme v dychtivém očekávání jeho naplnění.

2. Obecnější otázky

a) Mnoho badatelů má pochybnosti ohledně přísouzení celého kázání nebo jeho částí Ježíši Kristu. Někteří např. vyjadřují pocit, že apokalyptické vyučování v tomto kázání se nepodobá Ježíšovu učení jinde v Evangelích. Slavná teorie T. Colaniho *Little Apocalypse Theory*, předložená r. 1864 a od té doby po určitých úpravách mnohými přijatá, předpokládala, že vv. 5–31 představovaly židovskokřesťanské apokalyptické pojednání, které evangelista věnilo do Evangelia. Tato teorie se zakládala na mylném názoru, že Ježíš vyučoval pozemským etickým pravdám, a nikoli eschatologickému evangeliu. I když však biblisté Colaniho názor na Ježíše odmítají, někteří dosud tvrdí, že vyučování o znameních odporuje Kristovu učení o nečekanosti druhého příchodu, jež se nachází na jiných místech (např. L 17,20nn). Toto vysvětlení nebere vážně skutečnost, že v biblickém podání konce světa se učení o nenadálosti a znameních obvykle vyskytují společně. Podobnou nepřesvědčivostí se vyznačují i další námitky proti názoru, že toto vyučování pochází od Ježíše – např. že citace ze SZ jsou založeny na LXX, a nikoli na hebrejském textu.

b) S důležitými otázkami přicházejí také literární kritičtí. Rozdíly mezi Evangelii je nutí pokusit se o vysvětlení vztahu mezi jednotlivými vyprávěními; mnoho badatelů tvrdí, že dva či více evangelistů zapísali toto kázání nezávisle na sobě, a odmítají názor, že by Matouš a Lukáš prostě použili Markův záznam. Někteří se také domnívají, že jeden nebo více evangelistů vělnili do své verze materiál, který původně patřil do jiného kontextu; o Matoušovi se pak předpokládá, že pro své podání převzal pramen „Q“.

c) Důležitější než pouhé literární otázky jsou ne-

jasnosti ohledně teologického obsahu kázání v těchto třech Evangelích. Diskutuje se např. o tom, zda hlavním záměrem bylo předložit apokalyptické vyučování o znameních konce, nebo varovat posluchače a čtenáře. Pravděpodobně jsou přítomny oba tyto cíle: Ježíš své učedníky vyučoval, že vláda (neboli *království) Boží přišla s jeho službou, ale že bude plně nastolena až v budoucnu. Zde poskytuje informace o tom, co se stane před koncem, ale jeho cílem není vést k tomu, aby si lidé vytvořili časový rozvrh budoucích věcí, nýbrž aby se prakticky připravili na budoucnost. Proto zde varovný tón zaznívá velice silně. Ježíšovi učedníci se 1. nemají nechat znepokojit falešnými učitelí a zvěstmi o konci, 2. mají vydržet těžkosti až do konce a 3. mají bděle očekávat Kristův návrat.

BIBLIOGRAFIE. G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 1954; W. Lane, *The Gospel according to St Mark*, 1974; C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark*, 1959; D. Wenham, *TSTB* 71, 1975, str. 6–15; 72, 1975, str. 1–9; K. Grayston, „The Study of Mark XIII“, *BJRL* 56, 1973–4, str. 371–387. D.W.

KAZATEL, KNIHA Autor sám sebe nazývá *qōhēleṭ*. Koncovka ženského rodu zřejmě naznačuje zastávaný úřad, v tomto případě úřad svolavatele shromáždění. Průto je předklad „Kazatel“ či „Učitel“ přijatelný.

I. Základní obsahová linie

Tématem knihy je hledání klíče ke smyslu života. Kazatel zkoumá život ze všech úhlů, aby poznal, kde může nalézt uspokojení. Zjišťuje, že onen klíč má sám Bůh a že mu člověk musí důvěřovat. Je třeba oslovovat Hospodina v běžných věcech a den za dnem přijímat život z jeho ruky.

Uvnitř tohoto širšího rámce se kniha Kazatel dělí na dva myšlenkové celky:

1. marnost života,
2. odpověď praktické víry.

Oba souběžně probíhají kapitoly knihy. V níže uvedeném nástinu jsou oddíly patřící k prvnímu celku uvedeny běžným písmem, pasáže vztahující se k druhému celku kurzívou.

- 1,1–2 Stanovení tématu
- 1,3–11 Příroda tvoří uzavřený systém a historie je pouhým sledem událostí.
- 1,12–18 Moudrost zbavuje člověka odvahy
- 2,1–11 Blaženost jej neuspokojí
- 2,12–23 Moudrosti je třeba si cenit víc než těchto věcí, ale smrt zastihne moudrého stejně jako hlupáka
- 2,24–26 *Den za dnem přijímej život z Boží ruky a oslavuj Boha v obyčejných věcech*
- 3,1–15 *Žij krok za krokem a pamatuj, že jen Bůh zná celý plán*
- 3,16 Problém nespravedlnosti
- 3,17 *Bůh bude soudit všechno*
- 3,18–21 Člověk umírá stejně jako zvíře
- 3,22 *Proto musí být Bůh oslaven v tomto životě*
- 4,1–5 Problémy útisky a žárlivosti
- 4,6 *Proto je třeba hledat ztišení ducha*
- 4,7–8 Osamělý lakomec
- 4,9–12 *Požehnáni z přátelství*
- 4,13–16 Selhání králů
- 5,1–7 *Povaha pravého cítěle Boha*
- 5,8–9 Zneužití moci
- 5,10–17; 6,1–12 Peníze působí mnoho zla
- 5,18–20 *Buď spokojen s tím, co Bůh dává*

KEBAR

7,1–29 *Praktická moudrost spolu s Boží bázní představují vodítko života*

8,1–7 *Člověk se musí podřídit Božím příkazům, i když nezná budoucnost*

8,8–9,3 *Problém smrti, která přichází k dobrému i špatnému*

9,4–10 *Smrt je univerzální, proto užívej život aktivně, dokud trvá jeho síla*

9,11–12 *Nepyšni se však přirozeným nadáním*

9,13–10,20 *Další přísloví o praktickém životě*

11,1–8 *Jelikož nelze poznat budoucnost, musí člověk respektovat přírodní zákony, které jsou známy*

11,9–12,8 *Pamatuj na Boha ve svém mládí, neboť stáří oslabuje schopnosti*

12,9–12 *Naslouchej moudrým slovům*

Shrme-li obsah knihy, skládá se z napomenutí k bohohojnému životu, který počítá s tím, že jednoho dne bude muset skládat účty.

II. Autorství a datování

Pisatel o sobě hovoří jako o králi nad Izraelem (1,12). Jeho vyjadřování sice připomíná Šalomouna, ale sám nikde netvrdí, že jím skutečně je. Styl hebrejštiny pochází z pozdější doby, a byl-li autorem opravdu Šalomoun, musela kniha projít jazykovou modernizací. Také se však mohl mladší pisatel chopit Šalomounova výroku o životě („pomíjivost [marnost], samá pomíjivost, všechno pomíjí“) a užít jej jako text, aby ukázal, proč i moudrý a bohatý král něco takového vyslovil. Nedovedeme určit, v které době nabyla kniha své současné podoby, protože k tomu nemáme žádné historické podklady. Obecně se má za to, že někdy kolem r. 200 př. Kr.

III. Interpretace

(Viz výše uvedenou osnovu obsahu.) Výklad je částečně spojen s otázkou vnitřní jednoty spisu. Ti, kdo její vnitřní jednotu popírají, tvrdí, že je zde původní jádro, pocházející od skeptického pisatele, který zpochybňoval Boží aktivitu ve světě. To pak přepracovali další (jeden či dva) pisatelé; jeden se pokusil obnovit rovnováhu z hlediska ortodoxie (např. 2,26; 3,14 atd.) a druhý zřejmě zapracoval epikurejské pasáže (např. 2,24–26; 3,12–15 atd.). Zdá se však přinejmenším podivné, že by ortodoxní pisatel považoval za vhodné zachovat něco, co ve své podstatě bylo knihou skepse. A mimo to, proč by někdo skeptika označoval za moudrého (12,9)?

Jiní považují knihu za jeden celek a vidí v ní doklad uvážování přirozeného člověka. Kazatel opouští problém Boha a člověka, ale tvrdí, že nejlepší je žít tichý a normální život a vyhnout se nebezpečným extrémům (např. A. Bentzen, *IOT*, 2, str. 191). Závěrečný sumář v 12,13n naznačuje, že kniha v podstatě není skeptická a že tzv. epikurejské oddíly nejsou míněny v epikurejském smyslu. Život je záhada, k jejímuž rozluštění se kazatel snaží nalézt klíč. Smysl života nelze najít v poznání, penězích, smyslových počitcích, útlaku, náboženském vyznání či nemoudrosti. Tyto věci se buď ukáží jako prázdné, nebo se stane něco, proti čemu jsou bezmocné. Dokonce i Boží ruka někdy jedná nevypočítatelně. Člověk je stvořen tak, že se stále musí snažit najít ve vesmíru nějaký smysl, protože mu Bůh dal do srdce vědomí věčnosti. Jediný Bůh však zná smysl všeho (3,11).

Plánem pro člověka tedy je, aby každodenně přijímal život z Boží ruky, těšil se z něho a oslavoval jím

Boha. Tento závěr lze přirovnat k tomu, co Pavel říká o marnosti světa v Ř 8,20–25,28.

BIBLIOGRAFIE. C. H. H. Wright, *The Book of Koheleth*, 1883; H. Ranston, *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature*, 1925; G. S. Hendry, „Ecclesiastes“ in *NBCR*; J. Paterson, *The Book that is Alive*, 1954, str. 120–150; F. D. Kidner, *A Time to Mourn, and a Time to Dance: Ecclesiastes and the Way of the World*, 1976. J.S.W.

KEBAR Jméno řeky v Babelónii, u níž sídlili židovští vystěhovalci. Jde o místo Ezechielových vidění (1,1,3; 3,15,23; 10,15,20,22; 43,3). Její poloha není známa, ačkoli Hilprecht navrhol identifikaci s *nāri kabari* („velký kanál“). Tento název se vyskytuje v babilónském textu z Nippuru a označuje kanál Šatt en-Nil, probíhající na V města.

BIBLIOGRAFIE. E. Vogt, *Biblica* 39, 1958, str. 211–216. D.J.W.

KÉDAR (hebr. *qēdār* = asi černý, tmavý).

1. Izmaelův syn (Gn 25,13; 1 Pa 1,29), zakladatel stejnojmenného kmene.

2. Nomádský kmen ze syrskoarabské pouště mezi Palestinou a Mezopotámií. V 8. stol. př. Kr. se objevuje v J Babelónii (I. Ef'al, *JAOS* 94, 1974, str. 112). Jejich půd předpověděl Izajáš (Iz 21,16n). Stavěli „dvorce“ (Iz 42,11), pravděpodobně prostá ležení (H. M. Orlínský, *JAOS* 59, 1939, str. 22n) a bydlili v černých stanech (Pis 1,5). Jako majitelé velkých stád (Iz 60,7) obchodovali s Týrem (Ez 27,21). Zeměpisně byl Kittim (Kypr) v Z Středomoří protipólem Kédaru na V v poušti (Jr 2,10). Žalmista se vyjádřil, že žít s Kédarci znamená totéž co vyhnanství mezi barbary (Ž 120,5).

Po boku arabských kmenů (Nebajótců atd.) se Kédarci utkali s Aššurbanipalem v 7. stol. př. Kr. (M. Weippert, *Welt des Orients* 7, 1973–74, str. 67). Také babilónský Nebúkadnesar II. je r. 599 př. Kr. napadl (sr. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, str. 32), jak to prorokoval Jeremjáš (Jr 49,28). V perském období kontrolovala dynastie králů Kédaru oblast podél důležité trasy z Palestiny do Egypta a perští králové je považovali za strážce této cesty. Je znám např. *Gešem (Gašmu) – Nehemjášův odpůrce (Neh 6,1n.6) – jehož syn Kainu má na stříbrné misce ze svatyně v egyptské V deltě titul „král Kédaru“. O těchto králich píše I. Rabinowitz, *JNES* 15, 1956, str. 1–9, tab. 7; W. J. Dumbrell, *BASOR* 203, 1971, str. 33–44; A. Lemaire, *RB* 81, 1974, str. 63–72. J.D.D.

KEDEMÓT Pravděpodobně dnešní es-Sa'ferān, asi 16 km S od Arnónu, ležící uvnitř Sichoнова území a blízko V hranice Amónců. Lévijské město (Joz 21,37; 1 Pa 6,64) v dědičném podílu Rúbenovců, které dalo své jméno blízké pouštní oblasti (Dt 2,26).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Bible*, 1938, str. 69; *LOB*, str. 186. N.H.

KEDEŠ, KEDEŠ NEFTALÍJSKÁ

1. Dřívější královské město Kenaanců (Joz 12,22), které se stalo hlavním městem Neftaliovců (Joz 19,37). Někdy se označovalo jako neftalíjské (Sd 4,6), aby se

odlišilo od 2. Případlo Lévičům (Joz 21,32) a mělo funkci útočnického města (Joz 20,7). Kedeš bylo rovněž významné svou polohou v Galileji (Joz 20,7; 1 Pa 6,61).

Tuto Kedeš můžeme klidně ztotožnit s domovem Baráka, kde shromáždil své síly ze Zabulóna a Neftalího k válce proti Siserovi (Sd 4,9–11). Když asyrský král Tiglat-pileser III. vpadl do Izraele r. 734–732 př. Kr., byla Kedeš na cestě J od Chasóru prvním městem, které mu podlehl (2 Kr 15,29). Zde se také odehrála velká bitva mezi Makabejci a Démétriem I. (1 Mak 11,63,73). Kedeš je dnešní Tell Kades, SZ od Chulského jezera, kde sondy i nálezy na povrchu dokazují jeho obydlení v rané i pozdní době bronzové.

2. Město Izacharovců, které později připadlo geršomovským Lévičům (1 Pa 6,57). Ve výčtu z Joz 21,28 se nachází u Kišjónu. Ztotožňuje se s dnešním Tell Abú Kudeseem, JIZ od Megidda.

3. Město v J Judsku v blízkosti hranic Edómu (Joz 15,23), snad totožné s Kádeš-barnejí, viz *Kádeš.

BIBLIOGRAFIE. LOB, str. 115, 204, 266. D.J.W.

KEDORLAÓMER (hebr. *k'dor lā'omer*; ř. *Chodolla[ogomor]*). Elamský král, jenž utvořil a vedl koalici s *Amráfelem, *Arjókem a *Tideálem. Tito panovníci táhli proti městům Sodomě s Gomoře, které se po 12 letech poddanství vzbouřily (Gn 14,1–17). Abraham Kedorlaómera pronásledoval a nedaleko Damašku jej zabil (v. 15).

Tento vládce nebyl s jistotou identifikován, ale jméno nepochybně obsahuje elamský výraz *kutir/kudur* = služebník, po němž obyčejně následovalo jméno božstva, např. Lagamar (užito v starobabylónských jménech z Mari). Albright ztotožňuje Kedorlaómera s králem Kitír-Nahhuntím I. z doby kolem r. 1625 př. Kr. (BASOR 88, 1942, str. 33nn), ale srovnávání Nahhuntího s La'omerem není dokázáno, protože to je složité výklad, založený na tzv. „Kedorlaómerových“ tabulkách, nacházejících se v Britském muzeu (7. stol. př. Kr.), v nichž Astour identifikuje KU.KU.KU.MA-La jako krále Élamu a představitele „Východu“, a považuje tak Gn 14 za pozdní Midraš (in *Biblical Motifs*, 1966, str. 65–112, ed. A. Altman). Texty z *Ebly však dokazují možnost raného kontaktu mezi Sýrií a Élamem.

D.J.W.

KEFÍRA (*k'pīrā*). Chivejská pevnost na ostrohu 8 km Z od Gibeónu (Joz 9,17). Jedná se o dnešní Chirbet Kefiru, ovládající Vádí Katnu, jež vede dolů k Ajalónu. Patřilo k území Benjaminovců (Joz 18,26). Seznam v Ezd 2,25 a Neh 7,29 je přidružuje ke *Kírvat-jearimú. Viz J. Garstang, *Joshua–Judges*, 1931, str. 166, 369.

J.P.U.L.

KEHAT, KEHATOVCI Kehat, druhý syn Léviho, zakladatel jednoho ze tří lévijských rodů. Jeho potomci se dále rozdělila do rodů Amráma, Jishára, Chebróna a Uzíela. Mojíš a Áron byli Amrámovci (Ex 6,20). Na poušti nosili Kehatovci vybavení svatyně a nádoby a tábořili na J straně stanu setkávání. Počet mužských příslušníků rodu od jednoho měsíce stáří činil 8 600, skutečně sloužících (věková skupina 30–50 let) bylo 2 750 (Nu 3,27–32; 4,36). V zaslíbené zemi připadlo Kehatovcům, kteří byli syny Árona, a tedy kněžím, 13 měst, zbývající Kehatovci dostali

10 měst (Joz 21,4n). Při Davidově reorganizaci zastávali nejrůznější úřady, účastnili se i chrámového zpěvu (1 Pa 6,16–28; sr. 9,31n; 26,23–31). Znovu o nich slyšíme za Jósafata, Chizkijáše a Jósijáše (2 Pa 20,19; 29,12; 34,12) a při návratu z exilu (sr. Ezd 2,42 s 1 Pa 9,19; Kórachovci byli Kehatovci). Viz také *KÓRACH.

D.W.G.

KEÍLA (hebr. *q'elá*). Město v Přímořské nížině (Joz 15,44), asi neznámá Kelti z Amarských dopisů 279–280, 290 (ANET, str. 289, 487). V Saulově době je David vysvobodil z rukou Pelištejců, ale Saul tam měl příliš silný vliv, takže toto místo nebylo pro Davida bezpečné (1 S 23). Při obnove tvořilo jeho území dva obvody (Neh 3,17n). Chirbet Kila na výšince 10 km V od Bít Guvrinu ovládá cestu vzhůru do Chebrónu ze Soko na J v údolí mezi Přímořskou nížinou a horami.

J.P.U.L.

KELACH Město, které založil Ašúr, potomek Nimroda, při stěhování ze *Šineáru (Gn 10,11). Asyrské *Kalpu* (dnešní Nimrud) leží 40 km J od Ninive na V břehu řeky Tigris. Při vykopávkách Henryho Layarda (1845–8), Britské archeologické školy v Iráku (1949–63), irácké vlády a polské expedice (1970–6) se zkoumala historie města od prehistorie do doby helénistické. Výsledek sondování ukázal raný vliv z J ještě před přebudováním hlavní citadely (550 x 370 m) Šalmaneserem I. (asi 1250 př. Kr.) a znovu Aššurbanipalem II. v r. 879 př. Kr. Město se tehdy rozprostíralo na rozloze 400 2a mělo asi 60 000 obyvatel. Z Kelachu *Šalmaneser III. napadl Sýrii a na hlavním náměstí tohoto města se původně nacházel jeho černý obelisk, jenž podával zprávu o tom, jak se mu poddal Jehú, a stéla zmiňující Achaba. Nápisy Tiglat-pilesara III. a Sargona II. připomínají jejich výboje proti Izraeli a Judovi, vedené z tohoto vojenského shromáždění. Seznam osobních jmen v aramejštině může svědčit o přítomnosti zajatců, kteří tam byli zavelčeni. Sargon II., přemožitel Samařii, uložil v Kelachu svou kořist. Esarchadón tam později vystavěl palác a na hliněných tabulkách uložených v chrámů boha Nabúa zanechal zprávu o svých smlouvách s poraženými národy. Mnohé nálezy soch, slonoviny, kovových předmětů a zbraní v citadele a kasárnách „Šalmaneserovy pevnosti“ ve vnějším městě naznačují nádeheru kořisti ze Sýrie a Palestíny i moc asyrské armády. Kelach podlehl Médům a Babylóňanům r. 612 př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. M. E. L. Mallowan, *Nimrud and its Remains*, 1965; *Iraq* 13–27, 1952–65; 36–38, 1974–7.

D.J.W.

KEMÓŠ (*k'mōš*). Bůh Moábů, Kemóšova lidu (Nu 21,29; Jr 48,46). Součástí jeho uctívání bylo obětování dětí formou zápalné oběti (2 Kr 3,27). Salomoun vystavěl Kemóšovi v Jeruzalémě posvátné návrší (1 Kr 11,7), ale Jósijáš je zničil (2 Kr 23,13). (*MOÁB, *MOÁBSKÝ KÁMEN)

J.A.T.

KENAN, KENAANCI

1. Syn Chámův, vnuk Noeho. Noc nad ním vyslovil kletbu (Gn 9,18,22–27). Gn 10,15–19 vyjmenovává Kenaanovy potomky – 11 čeledí, které v minulosti obývaly především Fénicií a celou Syropalestinu.

KENANAN, KENAANCI

2. Označení semitsky hovořících lidí a jejich území, hlavně ve Fénicii. Jejich rasové zařazení je v současnosti nejisté.

I. Jméno

Pojmenování lidí a země Kanaan (hebr. *k'nā'an*) se odvozuje od předka, který se jmenoval Kanaan nebo Kna' (viz 1), a to jak na základě Gn 10,15–18, tak i podle domorodé kenaansko-fénické tradice, předané Sanchuniatonem a zachované Filónem z Byblosu. *Kna'(an)* je původní jméno Kenaanců-Fénicianů, s nímž se setkáváme jak v řeckých pramenech, tak i u samotných Fénicianů (např. na mincích; viz W. F. Albright, str. 1, pozn. 1 v jeho spisu „The Role of the Canaanites in the History of Civilization“ in *The Bible and the Ancient Near East, Essays for W. F. Albright*, 1961, str. 328–362, později citováno jako ve sv. *BANE*). Význam slova *Kn'(n)* neznáme. Mimo Bibli se jméno vyskytuje s koncovým *n* i bez něj. Může se jednat o koncové *n* běžného semitského typu, nebo o churrijskou příponu (Albright, *op. cit.*, str. 25, pozn. 50). Dříve někteří spojovali tvar *kn'(n)* s výrazy pro „purpur“, zvláště v churrijské (viz Speiser, *Language* 12, 1936, str. 124), ale to vyvrátil Landsberger (*JCS* 21, 1967, str. 106n).

II. Rozloha Kanaanu

O Kanaanu nacházíme v Písmu i v mimobiblických pramenech trojí zmínku.

1. V zásadě označuje oblast syropalestinského pobřeží a její obyvatele, obzvláště vlastní Fénicii. To naznačuje Gn 10,15–19 svým detailním výčtem „prvorozeneho“ Sidóna, *Arvejece, Siňana, Semárce a Chamá'ana v údolí Orontu. Přesněji Kenaance umísťuje Nu 13,29; Joz 5,1; 11,3; Sd 1,27nn na pobřeží, do údolí a nížin i do údolí Jordánu s Emorejci a jinými národy v okolních horách. Zápis Idrimiho, krále Alalahu, z 15. stol. př. Kr. připomíná jeho útek do Ammie na pobřeží Kanaanu (S. Smith, *The Statue of Idrimi*, 1949, str. 72–73; *ANET*³, str. 557–558).

2. „Kanaan(ec)“ však může také obecně charakterizovat širší syropalestinské území. Tak jsou v Gn 10,15–19 započítáváni také Cheteci, Jebúsejci, Emorejci, Chivejci a Girgašejci s vysvětlením, že se čeledi kenaanské rozptýlily (v. 18). Tato rozsáhlejší oblast zahrnovala území na pobřeží od Sidónu po Gázu, dále pokračovala do vnitrozemí k městům u Mrtvého moře – Sodomě a Gomoře – a zřejmě zpět na S k městu *Laša (lokalizace nejisté). Viz také Gn 12,5; 13,12; nebo Nu 13,17–21; 34,1n s následujícím vymezením Z palestinských hranic. Sd 4,2,23n nazývá Jabína (II.) z Chasóru „kenaanským králem“. Toto širší uplatnění nalézáme rovněž v raných mimobiblických pramenech. V Amamských dopisech (14. stol. př. Kr.) babylónští králové někdy užívají názvu „Kanaan“ obecně pro egyptské syropalestinské oblasti. Eg. papyrus Anastasi III A (řádky 5–6) a IV (16; ř. 4) z 13. stol. př. Kr. zmiňuje „kenaanské otroky z Chúru“, tzn. obecně ze Syropalestiny (R. A. Caminos, *Late-egyptian Miscellanies*, 1954, str. 117, 200).

3. Označení „Kenaanci“ může mít také specifičtější význam „obchodníci“, protože obchodování bylo nejcharakterističtějším povoláním Kenaanců. V Písmu se s tímto významem setkáváme v Iz 23,8; Ez 17,4; Sf 1,11. Slovo *kn't* v Jr 10,17 znamená „koupě“. Stéla faraona Amenofise II. (asi r. 1440 př. Kr.) vyjmenovává mezi jeho syrskými zajatci také „550 *marjannu*“ (= vznešených válečníků na vozech), 240 jejich žen,

640 *Kn'nw*, 232 knížecích synů, 323 knížecích dcer“ a mnoho dalších (*ANET*, str. 246). Z toho Maisler (*BASOR* 102, 1946, str. 9) usuzuje, že 640 *Kn'nw* (kenaanských), nacházejících se ve výčtu vznešené společnosti, znamená 640 zástupců obchodní „plutokracie z pobřežních a obchodních center Sýrie a Palestiny“, což však není jisté.

III. Kenaanci a Emorejci

Jak jsme uvedli výše, pojmy „Kanaan, Kenaanci“ lze použít v širším i užším významu. Podobně je tomu i s výrazem „Emorejec“. V konkrétním slova smyslu označují v Písmu Emorejci určitou část obyvatel horských oblastí v Palestině (Nu 13,29; Joz 5,1; 11,3). Ve svém širším významu se však pojmenovávají „Emorejec“ překryvá s termínem „Kenaanec“. Nejprve patří „Emorejec“ pod Kenaana (Gn 10,15n). Potom má Izrael dobýt Kanaan, tj. Palestinu (Nu 13,17–21 atd.), a osídlit země Emorejců. Přemáhá při tom vsíhlen tamní lid, zejména Emorejce (Joz 24,15.18). Abraham dospěl do Kanaanu, který mu byl zaslíben (Gn 12,5.7; 15,7.18), ale obsazení země Hospodin oddálil, protože „dosud není dovršena míra Emorejcovy nepravosti“ (Gn 15,16). Šekem bylo kenaanské knížectví spravované chivejským panovníkem (Gn 12,5n; 34,2.30), ale lze jej nazývat „emorejské“ (Gn 48,22).

Pramenná teorie literární kritiky často využívala tato překrytí nebo podvojnost označení Kenaanců a Emorejců (a dalších) jako důkazů různého autorství (viz např. S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*⁹, 1913, str. 119 nebo O. Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction*, 1965, str. 183). Tyto hypotézy však nemají oporu v nalezených záznamech a jsou tedy pochybné.

Tabulky z Alalahu (18. stol. př. Kr.) uvádějí Amuru jako součást Sýrie, zatímco dokument z Mari zmiňuje emorejská knížata ve vztahu k Chasóru v Palestině (sr. J.-R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des Rois de Mari*, 1957, str. 179–180). Poněvadž Chasór je kenaanské město par excellence na S Palestiny, dokazuje to smíšené obyvatelstva a proměnlivost termínů už v Abrahamových dobách. Ve 14./13. stol. př. Kr. se zmocnili panovníci amurského království v horské oblasti Libanónu (Abdi-aširta, Azuri a jejich následníci) díky svým výbojům a smlouvaví vlády nad úsekem fénického pobřeží a jeho kenaanskými přístavy „od Byblosu po Ugariit“ (Amamský dopis č. 98). Tuto emorejskou kontrolu pobřežního Kanaanu navíc potvrzuje nápis Ramesse II. (13. stol. př. Kr.) o bitvě u Kádeše, kde se připomíná včasný příchod bitevních sil do vnitrozemí z „přístavu v zemi Amuru“ (k této události viz Gardiner, *Ancient Egyptian Nomenclature I*, 1947, str. 188*–189* a Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Rameses II*, 1960). Jedná se o nezávislý doklad zámenného užívání pojmu Emorejci a Kenaanci v době Mojžišově. Snažit se o rozlišení pisatelů pomocí těchto termínů je tedy zavádějící. V každém případě se situace popisovaná v Pentateuchu a v knize Jozue radikálně změnila příchodem mořských národů na konci 13. stol. př. Kr. Od této doby je již nejasnost užívání těchto dvou názvů nevyvstělitelná.

IV. Jazyk

Definice toho, co je a co není „kenaanské“, je velice sporná. Ve skupině SZ semitských jazyků a dialektů se biblická hebrejščina (sr. Iz 19,18) a Z semitské poznámky i pojmy v Amamských tabulkách oprávněně

možou nazývať „J kenaanské“ spoločne s moábštinou a feničtinou. Oddelené, ale príbuzné jsou aramejščina a jaudština. Některí jaudštinu pokládají za samostatnou SZ semitskou řeč, jiní za kenaanštinu, která by se měla řadit k hebrejštině, apod. Na samotné ugaritštině vidíme historický jazykový vývoj, a tak ugaritštinu 14./13. stol. př. Kr. je hebrejštině bližší než archaický jazyk velkých eposů (Albright, *BASOR* 150, 1958, str. 36–38). Prozatím tedy můžeme na SZ semitštinu pohlízet tak, jako by zahrnovala J kenaanštinu (hebrejštinu atd.), S kenaanštinu (ugaritštinu) a aramejštinu. (K této otázce sr. S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, str. 97–100, jenž se snaží – značně radikálně – zrušit termín kenaanština; J. Friedrich, *Scientia* 84, 1949, str. 220–223.) Rozlišování mezi „kenaanštinou“ a „emorejštinou“ je záležitost spíše iluzorní. Ohledně SZ semitského *ā* oproti kenaanskému *ō* sr. Gelb, *JCS* 15, 1961, str. 42n. Liší se sotva víc než v sykavkách. Texty ze S syrského města *Eblly jsou psány v dialektu, který se jeví jako Z semitský a podle jeho rozluštětele G. Pettinata, jenž ho nazývá „paleokenaanský“, vykazuje příbuznost s J kenaanštinou (*Orientalia* n. s. 44, 1975, str. 361–374, zejména 376nn). (*JAZYK STARÉHO ZÁKONA)

V. Kenaanská historie

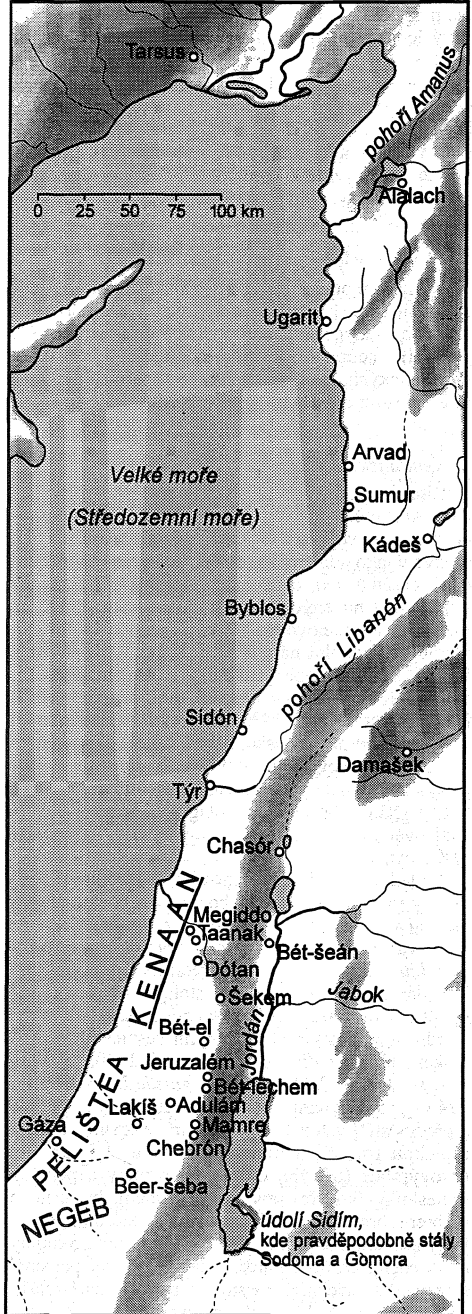
Přítomnost semitsky mluvícího lidu v Palestině v 3. tis. př. Kr. je výslovně prokázána pouze dvěma semitskými místními jmény v textu z tehdejší doby: *Ndi'*, v němž nacházíme prvek *'i(u)* = bůh, a *n.k.*, které začíná slovem *ain* = pramen. Obě tato jména se vyskytují v eg. pohřebišti z 5./6. dynastie, asi 2400 př. Kr.

Otázka, zda tato jména ukazují na přítomnost Kenaanců a na to, že se právě Kenaanci objevili v Palestině, je ještě předmětem sporů. Jistě víme, že Kenaanci a Emorejci sídlili v Syropalestině kolem r. 2000 př. Kr. a že v Eble v S Sýrii se vyskytoval lid hovořící SZ semitštinou někdy v r. 2300 př. Kr.

V 2. tis. př. Kr. se Syropalestina rozpadla do neurčitého počtu kenaanskoemorejských městských státčků. Z 19. a 18. stol. př. Kr. se dochovala jména mnoha míst i vládců v eg. Klatebních textech. Organizaci některých samostatných států v Palestině v této patriarchální době popisuje též A. van Selms, *Oudtestamentische Studien* 12, 1958 (*Studies on the Book of Genesis*), str. 192–197.

V období let 1500–1380 př. Kr. byly tyto státečky částí Egyptské říše v Asii, ve 14. stol. př. Kr. některé na S přešly pod nadvládu Chetejců, ale J zůstaly podle jména egyptské. Na začátku 13. stol. př. Kr. opět získal kontrolu nad Palestinou a pobřežní Sýrii Egypt (Chetejci se stáhli na S a do vnitrozemí Sýrie), ale jeho síla časem slábla (sr. H. Klengel, *Geschichte Syriens*, 1–3, 1965–70). Proto musel Izrael ke konci 13. stol. př. Kr. čelit nepřátelství Kenaanců/Emorejců, ale ne Egypta (s výjimkou Mernepthova nájezdu). „Výboj“ Ramesse III. kolem r. 1180 př. Kr. představoval sice frontální útok po pobřeží a hlavních cestách, byl však málo důrazný.

Koncem 13. stol. př. Kr. otfásky úpadkovou vládou kenaansko/emorejských městských států revoluční změny. Přes Jordán vstoupili do Z Palestiny pod Jozuovým vedením Izraelci, brzy získali kontrolu nad hornatou částí a porazili řadu kenaanských králů. Pro Hebreje bylo dobytí Kenaanu naplněním slibu, který dávno dostali jejich otcové (Gn 17,8; 28,4.13n; Ex 6,2–8). Měli z Kenaanu vypudit lid země jak Bohem zavržený a zničit ty, kdo zůstali (sr. Dt 7,1nn). Jedna-



Kenaan a jeho sousedé.

lo se o důsledek Božího soudu nad staletí trvající špatností tohoto lidu (Dt 9,5; sr. Gn 15,16), nikoli o nějaké zásluhy na izraelské straně.

V mezidobí vyvrátili mořské národy, o nichž se zmiňují eg. záznamy, (včetně Pelíštejců) Chetejskou říši a prošly Sýrií a Palestinou, až je na eg. hranicích zastavil Ramesse III. Některí, zvláště *Pelíštejci, se usadili na palestinském pobřeží. Nakonec v následu-

jičím století Aramejci rychle pronikli do nitra Sýrie a výsledkem bylo, že Kenaanci už ovládali jenom vlastní Fénicií s jejími přístavy a některá izolovaná města jinde. Od 12. stol. př. Kr. už někdejší Kenaanci doby bronzové figurují v nových omezených podmínkách jako přímořští *Féničané 1. stol. př. Kr. s centrem v slavném království *Týru a *Sidónu. O historii Kenaanců, zvláště o jejím fénickém pokračování viz Albright, sv. *BANE*, str. 328–362.

VI. Kenaanská kultura

Naše znalosti pocházejí ze dvou hlavních zdrojů. Jednak z literárních, ze S kenaanských a babylónských textů objevených v *Ugaritu (Ras Šamra na syrském pobřeží) s neúplnými zlomky odjinud, a potom z archeologických, které sestávají z vykopaných předmětů a nálezu z měst a hřbitovů v Sýrii a Palestině.

1. Kenaanská společnost

Většina kenaanských městských států byly monarchie. Král měl rozsáhlé pravomoci v oblasti vojenského velení, povolávání vojáků, zabírání území a jejich darování jako odměny za prokázané služby, vymáhání daní, desátků, cla, daní z nemovitosti atd. a rovněž vyžadování nucených prací v jímstu státu. Právě na to naráží Samuelovo odsouzení in statu království, kterou mají okolní národy (1 S 8, asi 1050 př. Kr.). Situaci zřetelně popisují tabulky z Alalahu (18.–15. stol. př. Kr.) a Ugaritu (14.–13. stol. př. Kr.) (viz I. Mendelsohn, *BASOR* 143, 1956, str. 17–22). Král měl přímý dohled na vojenské, náboženské a ekonomické záležitosti, královna představovala důležitou osobnost, k níž se někdy odvolávali vysocí úředníci. Dvůr byl ve větších státech, např. v Ugaritu, promyšleně organizován (viz A. F. Rainey, *The Social Stratification of Ugarit*, 1962).

Základní jednotku společnosti tvořila rodina. Hlavní rysy rodinného života v období 19.–15. stol. př. Kr. ukazují velké S kenaanské eposy z Ugaritu (viz níže 2; A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, 1954). Další informace poskytují zákonodárné dokumenty 14./13. stol. př. Kr. Pokud jde o větší společenské jednotky, mimo samozřejmých vazeb mezi městy a přidruženými vesnicemi (o ugaritském státě viz Virolleaud, *Syria* 21, 1940, str. 123–151; sr. stručně C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, str. 124 – pro srovnání viz vztah měst a jejich vesnic [„předměstí“] v Joz 13nn), můžeme zaznamenat jako typickou rozsáhlou organizaci cechů. Ty zahrnují prvovýrobcé (pastýře, drůbežáře, řezníky a pekaře), řemeslníky (kováře, pracovníky s mědi, bronzem a stříbrem, hrnčáře, sochaře a stavitele vozů a obytných lodí) a obchodníky jak místní, tak cestující. Skupiny nebo cechy tvořili i kněží, ostatní kulovní personál (viz níže) a hudebníci. Existovaly rovněž různé zvláštní skupiny válečnicků. V Palestině se našlo několik zápisů o kopinících a týkají se pozdně kenaanských žoldáckých skupin z 12./11. stol. př. Kr. Podobaly se zřejmě hordám vedeným Siserou a Jabínem (Sd 4 atd.). Zároveň dosvědčují užívání raných Z semitských abecedních rukopisů v Palestině doby soudců. Ukázalo se, že v kenaanské společnosti 13. stol. př. Kr. se ostře odlišovala vyšší patricijská třída od nižší třídy polosvobodných nevolníků. Kontrast s poměrně skromným a homogenním Izraelem lze doložit na archeologicky zkoumaných místech.

2. Literatura

Je reprezentována především S kenaanskými texty z *Ugaritu. Obsahují dlouhé, avšak neuspořádané a zlomkovitě úseky baalovské epiky (činy a osudy Baala nebo Hadada), které jazykově sahají zpět snad až do let 2000 př. Kr. Legenda o Akchatovi (osudy jediného syna dobrého krále Dan'ela), snad z r. 1800 př. Kr., historie krále Kereta (který, zbaven rodiny, vydobyl si novou ženu a vystavil se nebezpečí hněvu bohů) snad z 16. stol. př. Kr. a další fragmenty. Všechny dostupné kopie pocházejí ze 14./13. stol. př. Kr. Vznětá poezie raných eposů dobře dokládá archaické zbarvení mnohé hebrejské SZ poezie jak ve slovníku, tak v řečnických obrazech. Úplné překlady eposů, tak důležitých pro raná kenaanská náboženství, viz in C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956; A. Caquot, M. Szyner, A. Herdner, *Textes Ougaritiques I*, 1974. Výběry podává H. L. Ginsberg in *ANET*, str. 129–155, a J. Gray in *DOTT*.

3. Náboženství

Kenaanci měli rozsáhlý panteon, v jehož čele byl El. V běžném životě převládala kult *Baala („pán“), tj. Hadada, boha bouře, a *Dágonu, kteří měli chrámy v Ugaritu a jinde. Bohyně *Ašera (*AŠORETA) a Anát měly podobně jako Baal mnohostranné osobnosti a násilnou povahu – byly to bohyň sexu a války. Dále patřil do panteonu Kotar-Hasis, bůh řemeslníků (sr. Vulkán), a další a další nižší božstva.

Z tehdejších chrámů v Palestině známe dnes zbytky v Bét-šeánu, Megiddu, Lakiši, Šekemu a zvláště v Chasóru (tam existovaly nejméně tři), další chrámy se nacházely v Sýrii v Katně, Alalahu nebo Ugaritu. Ugaritské texty zmiňují různá zvířata obětovaná bohům: skot, ovce (berany a jehňata) i ptáky (včetně holubů), a samozřejmě také úlibty. Zvířecí kosti vykopané na různých místech Palestiny tento obraz podporují.

Titul velekněze (*rb khnm*) je doložen pro kenaanské náboženství v Ugaritu. Výraz *qđšm* z ugaritských textů s velkou pravděpodobností označoval kultické prostitutky. V každém případě představovaly *qđšm* nedílnou součást kenaanského náboženství, protože v Izraeli byly zakázány (Dt 23,18n atd.). Lidské oběti v kenaanském náboženství 2. tisíciletí se zatím nepodařilo archeologicky dokázat, ale podle některých známek se předpokládá, že byly obvyklé. Ugaritské texty a egyptské texty semitského původu či inspirace jasně potvrzují, že se kenaanské náboženství soustředilo na živočišnou a hmotnou stránku lidské přirozenosti (sr. Albright, *Archaeology and Religion of Israel*³, 1953, str. 75–77, 158–159, 197, pozn. 39; viz také *ZLATÉ TELE). Domyšlíme-li plný význam tohoto faktu, pak bude ještě zřejmější, že sofistikovaná krutost upadající kenaanské kultury a jedinečnost poslání vznikajícího Izraele nemohly fyzicky a duchovně existovat.

BIBLIOGRAFIE. A. R. Millard, „The Canaanites“ in *POTT*, str. 29–52. Ohledně objevů v Ugaritu viz Schaefferovy zprávy v *Syria* od r. 1929, a plně dokumentované soubory svazků *Mission de Ras Shamra* od Schaeffera, Virolleauda a Nougayrola. K.A.K.

KENAT (hebr. *q'nat* = majetek). Město v S Jordánsku, které Emorejčům ukořistil *Nóbach a dal

mu své jméno (Nu 32,42). Později je zabal *Gešúr a Aram (1 Pa 2,23). Jméno města se objevuje v různých egyptských textech z 2. tis. př. Kr. (sr. *LOB*, index). Obvykle se ztotožňuje s rozsáhlými ruinami v Kanavátu, asi 25 km SV od Bosty, ale viz F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, str. 417 a M. Noth, *Numbers*, str. 241 (sr. *PJB* 37, 1941, str. 80–81), kteří dávají přednost lokalizaci Z nebo SZ od dnešního Ammánu vzhledem k srovnání se Sd 8,11.

J.D.D.
G.I.D.

KENAZ

1. Vnuk *Ezaua a náčelník *Edómčů (Gn 36,11.15.42). Někteří vykladači mají za to, že tyto verše pokládají Kenazu za předka *Kenazejců.

2. Bratr *Kálebův a otec *Otniela a *Serajáše (Joz 15,17; Sd 1,13; 3,9.11; 1 Pa 4,13).

3. Vnuk Káleba (1 Pa 4,15). Uknaz v některých překladech pochází z hebr. slova pro „a“, které se čtlo jako část jména Kenaz.

R.A.H.G.

KENAZEJCI (hebr. *q'nizzif*). Přední edómský rod, jenž odvozoval svůj původ od nejstaršího Ezauova syna Elifaza (Gn 36,11.15.42; 1 Pa 1,36.53). Část Kenazejců se připojila k Judovcům. Jejich vliv na historii Izraele naznačuje 1 Pa 4,13nn. Verš 15 působí potíže; snad původně zněl „... (ztracená jména) byli synové Kenazovi“. Kálebův kenazejský původ se odvozuje přes Jefuna (Nu 32,12; Joz 14,6.14). Slovní spojení „Otniel, syn Kenazův“ mohlo znamenat prostě „Otniel, Kenazovec“, ale jinak by tento Kenaz mohl být Kálebův mladší bratr a Otniel Kálebův synovec. Příběh Káleba ukazuje, že jeho rodina měla v Judovi před exodem dobré postavení (sr. Nu 13,6). Snad to tedy byl Jefunův předek, který se jako první připojil ke kmeni.

Kenazejce připomíná Gn 15,19 spolu s devíti dalšími národy obývajícími zemi, kterou Hospodin slíbil Abrahamovi. Jejich území, definované názvy sídel, vzniklých až po Abrahamově době, zahrnovalo Negeb, ale nikoli vlastní Edóm (sr. Dt 2,5). J.P.U.L.

KENCHREJE Dnešní Kichries, město blízko Korintu, které sloužilo jako menší přístav tohoto centra a zabezpečovalo jeho spojení s egejskou a levantskou oblastí. V Kenchreji existoval sbor, v němž sloužila Foibé (Ř 16,1n) a jehož vznik byl zřejmě ovocem Pavlova dlouhého pobytu v Korintu. Zde si apoštol, než odešel do Efezu, ostříhal vlasy, neboť učinil slib (Sk 18,18). J.H.P.

KÉNIJCI Midjánský kmen (Sd 1,16; 4,11). Jméno znamená „kovár“ a tento výklad potvrzuje výskyt mědi JV od Akabského zálivu v kenijsko-midjánské oblasti. Kénijci se poprvé objevují jako obyvatelé patriarchy Kenaanu (Gn 15,19). Později se Mojžíš stal zetěm Reúela (Ex 2,18) a pozval jeho syna Chóbaba, aby se připojil k Izraelcům a pomohl jim svými zkušenostmi z nomádského způsobu života (Nu 10,29.31). Kénijci se přidali k Judovi v jeho dědictví (Sd 1,16; 1 S 27,10). Saul je ušetřil, když bojoval s Amálekem (1 S 15,6), a David s nimi udržoval přátelství (1 S 30,29). Z Kénijců pocházeli Rekábejci

(1 Pa 2,55), kteří vynikli v poexilní době (Neh 3,14).

„Kenijská hypotéza“ přepisuje tomuto midjánskému kmenu důležitost pro izraelské náboženství. Snaží se odpovědět na otázku: „Kde se naučil Mojžíš znát jméno Jahve?“ Někteří zamítají předmojžíšskou známost jména v Izraeli a odpovídají, že je poznal u kenijsko-midjánce Jitra. Pozdější jahvistická horlivost Rekábejců-Kénijců ovšem tuto teorii nepotvrzuje, neboť konvertité často bývají horlivější než tradiční věřící. Také Jitrova oběť (Ex 18,12) nemá takovou váhu, jaká se jí přepisuje, totiž že Jitro naučil Mojžíše, jak uctívat Hospodina, protože 18. kapitola jej ukazuje jako učedníka, kterého přivedlo k víře Mojžíšovo svědectví (v. 11). Odhlédneme-li tedy od nepřesvědčivého tvrzení, že „Kénijci byli kováři starověkých nomádských kmenů ... a Jahve byl nepochybně bůh ohně“ (Oesterley and Robinson, *History of Israel*, 1, str. 92), jediná podpora Kenijské hypotézy je ta, že jejich předek Kain nesl na sobě znamení Jahveho (Gn 4,15). Tuto teorii obhajuje např. L. Koehler, *Old Testament Theology*, str. 45, proti ní vystupuje M. Buber, *Moses*, str. 94. Genesis dosvědčuje, že jméno Jahve znali už praotcové, a to skutečně od nejranější doby (Gn 4,1.26). Hypotéza je plodem aplikace pramenné analýzy a právem si zaslouží označení „vrchol liberální vynalézavosti“ (U. E. Simon, *A Theology of Salvation*, 1953, str. 88).

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 1963, str. 48nn; *Joseph to Joshua*, 1950, str. 149nn; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961, str. 242nn. J.A.M.

KENOZE Tento řecký výraz pochází ze slova *heauton ekenōsen* = vyprázdnil sám sebe. Ve Fp 2,7 je přeložen jako „sám sebe zmařil“. Tvar podstatného jméno se používá v christologické teorii, která se snaží „definovat, jak druhá osoba Trojice může vstoupit do lidského života, aby zakušovala opravdovou lidskou zkušenost, popisovanou evangelisty“ (H. R. Mackintosh). Ve své klasické formě toto pojetí christologie nezasahuje dál než do poloviny minulého století k Thomasiovi z Erlangenu v Německu.

Podstatu původního kenotického pojetí jasně vyjádřil J. M. Creed: „Boží Logos se při vtělení vzdal svých božských vlastností vševedoucnosti a všemohoucnosti, takže ve svém vtěleném životě je Boží osoba zjevována a jediné zjevována prostřednictvím lidského vědomí“ (článek „Recent Tendencies in English Christology“ in *Mysterium Christi*, ed. Bell a Deissmann, 1930, str. 133). Toto christologické prohlášení je však snadno teologicky napadnutelné a z hlediska exegetického má také malou podporu.

Sloveso *kenūn* znamená prostě „vyprázdnit“. V doslovném smyslu ho nacházíme např. v příběhu o Rebece, jež vylila vodu ze džbánu do napajeda (Gn 24,20, v LXX je sloveso *ekenēōsen*). V Jr 14,2; 15,9 překládá LXX slovesem *kenūn* výraz *pu'alu 'amal*, který se jinde interpretuje jako „slábnout, chřadnout“. To vede k metaforickému užití, jež připravuje cestu k výkladu pasáže z Listu Filipským, kde se *kenūn* vyskytuje (pro NZ zcela netypicky) v činném způsobu a celá věta je nejen nepavlovská, ale i neřecká. Tato skutečnost podporuje domněnku, že jde o ř. interpretaci semitského originálu, a obrat se vysvětluje doslovným překladem z jednoho jazyka do druhého. Současní badatelé (H. W. Robinson, J. Jeremias) našli tento originál v Iz 53,12: „vydal sám sebe na smrt“.

KEREN-HAPÚK

Čteme-li Fp 2,7 takto, potom se „kenosis“ netýká Kristova vtělení, ale konečného zřeknutí se života v naprostém sebevzdání a oběti na kříži. I když se na tento nezvyklý výklad pohlížejí jako na poněkud násilný (kritika viz in R. P. Martin, *Carmen Christi*, 1967, k. 7), přivádí nás na správnou cestu. Slova „vyprázdnil se“ v pavlovském kontextu neříkají nic o tom, že by Ježíš opustil Boží atributy. V tomto bodě je kenotická teorie naprostým neporozuměním slovům Písma. Lingvisticky musíme výraz sebevyprázdnění vykládat ve světle bezprostředně následujícího textu, jenž se týká „předinkarnačního vydání se, shodného s aktem vzetí na sebe způsobu služebníka“ (V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958, str. 77). To, že na sebe Ježíš vzal způsob služebníka, znamenalo nutné omezení slávy, kterou musel odložit, aby se mohl narodit „jako jeden z lidí“. Tato sláva jeho preexistentní jednoty s Otcem (viz J 17,5,24) mu patřila od věčnosti, kdy „způsobem byl roven Bohu“ (Fp 2,6). Skryla se „ve způsobu služebníka“, který na sebe vzal, když přijal naši přirozenost a zjevil se v naší podobě. V téže chvíli přijal také úkol Božího služebníka, jenž se pokořil až k sebeobětování na Golgotě. „Kenosis“ začala ještě v době, kdy byl u Otce, a to předinkarnačním rozhodnutím vzít na sebe naši přirozenost. Nevyhnutelně vedla ke konečné poslušnosti na kříži, kde v plném rozsahu vydal svou duši na smrt (viz Ř 8,3; 2 K 8,9; Ga 4,4n; Žd 2,14–16; 10,5nn).

BIBLIOGRAFIE. Nejúplnější dnešní pojednání o kenotické teologii podává P. Henry, čl. „Kénoze“ in *DBS*, sv. 24, 1950, sl. 7–161; D. G. Dave, *The Form of a Servant*, 1964; T. A. Thomas, *EQ* 42, 1970, str. 142–151. Moderní teologickou diskusi nabízí R. S. Anderson, *Historical Transcendence and the Reality of God*, 1975.

R.P.M.

KEREN-HAPÚK (hebr. *qeren happúk* = roh na barvu, tj. „zkrášlovač“; LXX *Amaltheias kerat*). Jméno třetí a nejmladší Jóbovy dcery, která se mu narodila, když znovu dosáhl blahobytu (Jb 42,14). Rozbor jména viz in *KOSMETIKA A PARFUMERIE, III, 1. J.D.D.

KERETEJCI (hebr. *k*re'ij*). Lid sídlící vedle Pelíštejců v J Palestíně (1 S 30,14; Ez 25,16; Sf 2,5). Za vlády Davida byli spolu s Peletejci jeho tělesnou stráží, již velel Benajáš, syn Jójadův (2 S 8,18; 20,23; 1 Pa 18,17). Za vzpoury Abšalomovy (2 S 15,18) i Šébovy (2 S 20,7) zůstali Davidovi věrni a zúčastnili se také pomazání Šalomouna za krále (1 Kr 1,38.44). Skutečnost, že další zmínky o nich už neexistují, svědčí o tom, že jejich věrnost spočívala zřejmě na osobním vlivu krále Davida a skončila jeho smrtí.

Teoreticky lze předpokládat, že Keretejci byli Krétané a Peletejci *Pelištejci. Toto poslední jméno je snad analogickou adaptací *p*lišif* podle *k*re'ij* zároveň s asimilací *s* do následujícího *t* při formování rčení *hakk*re'ij w*happ*le'ij* = Keretejci a Peletejci. Pokud to platí, potom se lišili v tom, že ačkoli obě skupiny pocházely z Kréty, Keretejci byli rodili Krétané a Peletejci ostrovem pouze prošli během svého putování z původní domoviny.

Zdá se, že žoldnéři z egejské oblasti nebyli ani později něčím neobvyklým. Ačkoli Jójada již nezaměstnával Keretejce a Peletejce, měl ochranné setniny

(2 Kr 11,4.19).

BIBLIOGRAFIE. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, I, 1947, str. 202*; J. A. Montgomery, *The Books of Kings, ICC*, 1951, str. 85–86; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 123, 219–221.

T.C.M.

KERIJÓT

1. Město na nejzazším J Judska, známé také jako Kerijót-chesrón nebo Chasór, snad dnešní Chirbet el-Karjatín (Joz 15,25).

2. Moábské město (Jr 48,24), které bylo kdysi opevněno (Jr 48,41) a mělo paláce (Am 2,2). Pravděpodobně El-Kereját, J od Atarótu. Někteří pisatelé je ztotožňují s Arem, starověkou metropolí Moábců, protože při uvedení Aru v seznamu moábských měst je Kerijót vynechán (Iz 15–16), a naopak (Jr 48). Nacházela se v něm svatyně Kemóše, do níž Měša přivlekl Arela, náčelníka Atarótu. (*MOÁBSKÝ KÁMEN)

J.A.T.

KERÍT Přítok řeky Jordánu, u něhož Eliáš dostával potravu, když se na Hospodinův rozkaz skrýval před Achabem (1 Kr 17,3.5). Předpokládá se, že se nachází J od Gilgálu, nebo V od Jordánu. D.W.B.

KESÍTA (hebr. *q*šítá* = to, co se váží, určitá váha; z arab. slova, které znamená „dělit, stanovit“). Jednotka neznámé hodnoty, zřejmě neražený peníz, užívaný praotci. LXX, *Onkelos* a Jeroným překládají tento výraz jako „jehně“, protože v raném období se závaží často zhotovovala ve tvaru zvířat (*VÁHY A MÍRY). Kesíta snad mohla mít hodnotu ovce ve stříbře. Vyskytuje se jen v Gn 33,19 a Joz 24,32 při Jákobově koupi pole v Šekemu a v Jb 42,11 jako potěšující dar.

J.G.G.N.

KESULÓT (hebr. *k*sullót*). Joz 19,18; Kesulót pod Tábořem, Joz 19,12. Město Izacharovců v nížině Z od Táboru; Zabalón obýval hory k SZ. Dnešní Iksal zachovává původní jméno. J.P.U.L.

KETÚRA (hebr. *q*ťúrâ* = navoněná). Po smrti Sáry Abrahamova druhá žena, která mu porodila Zimrána, Jokšána, Medána, Midjána, Jišbáka a Šúacha. Ti se stali zakladateli některých S arabských kmenů (Gn 25,1–4; 1 Pa 1,32n). (*ARABIE)

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 42–45. T.C.M.

KIBRÓT-TAAVA (hebr. *qibrót hatt*'wâ* = hroby žádostivosti). Izraelské tábořiště den cesty od pouště Sín, kde lidé reptali a dychtili po masě. Hospodin jim sice poslal křepelky, ale za trest je stihl morem, který způsobil mnoho neštěstí (Nu 11,31–34; 33,16; Dt 9,22; sr. Ž 78,27–31). Vyskytly se domněnky, že událost v Taběře (Nu 11,1–3) se odehrála na stejném místě jako událost v Kibrót-taavě, avšak je zřetelné, že Dt 9,22 mluví proti tomu. Grollenberg ztotožňuje toto místo s Ruvés el-Ebejrigen, SV od hory Sínaj.

J.D.D.

KIDRÓN Potok Kidrón, dnešní Vádí en-Nar, je koryto bystřiny, která pramení S od Jeruzaléma, obtéká Chrámovou i Olivovou horu a míří k Mrtvému moři, k němuž dospívá přes judskou poušť. Jeho dnešní název „Ohnivý vádí“ svědčí o tom, že po většinu roku je koryto suché a vyprahlé sluncem. Vodou se naplní jen v krátkých obdobích dešťů. Říkalo se mu také „dolina *Jóšafat“.

Na Z straně Kidrónu se nachází pramen známý pod jménem Gichón („Hučící“). Jeho tok byl na rozkaz krále Chizkijáše uměle odkloněn, aby sloužil potřebám Jeruzaléma a chránil zdroj vody před nepřítelem v dobách války. K prameni vedlo několik tunelů a šachet, přičemž Gichón byl poslední.

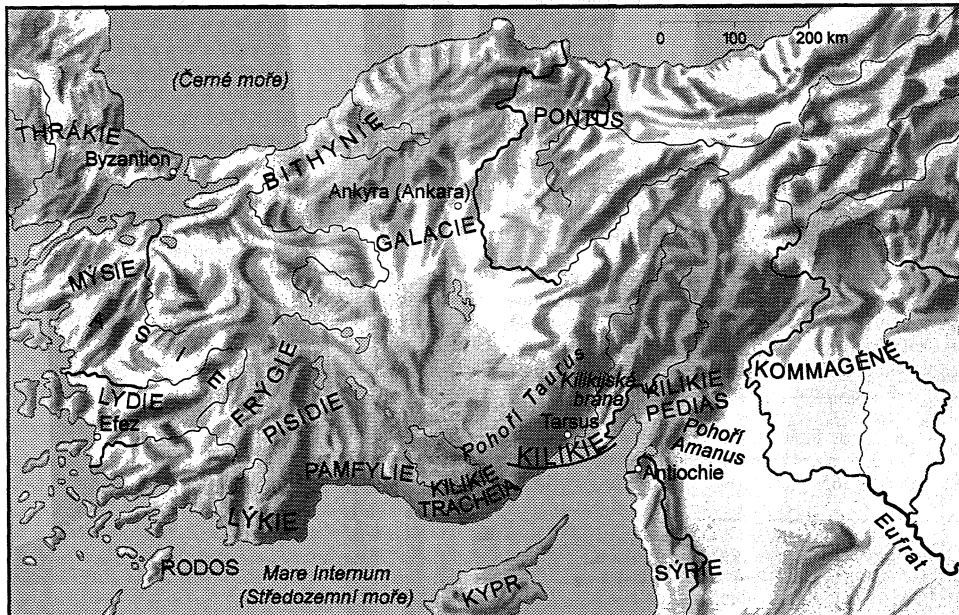
Jak by se dalo z jeho názvu soudit, voda nepřítéká stálým proudem, ale hromadí se v podzemní nádrži a čas od času se vylévá. R. 1880 byl nalezen hebr. zápis s informací o budování Chizkijášova tunelu (*SILOE). O archeologickém průzkumu píše K. M. Kenyonová, *Digging up Jerusalem*, 1974, str. 84–89, 151–159.

David přešel potok Kidrón na cestě z Jeruzaléma za Abšalomovy vzpoury (2 S 15,23). Reformní králové Ása, Chizkijáš a Jósijáš využili údolí ke zničení pohanských model, oltářů atd. a spálili je tam nebo rozdrtili na prach (1 Kr 15,13 atd.). Podle 1 Kr 2,37 a Jr 31,40 se zdá, že údolí bylo považováno za jednu z hranic Jeruzaléma.

Někteří vykladači se domnívají, že Ez 47, kde prorok vidí proud vody vyvěrající zpod prahu chrámu, tekoucí k Mrtvému moři a zürodňující půdu, hovoří o Kidrónu. Viz zejména G. Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 1931, str. 510nn; W. R. Farmer, „The Geography of Ezekiel's River of Life“, *BA* 19, 1956, str. 17nn. Zdá se pravděpodobné, že Ezechiel skutečně myslel na naplnění suchého řečiště Kidrónu uzdravujícím proudem vody, ale tento názor nelze s jistotou prosazovat. G.W.G.

KIJŮN (hebr. *kijûn*, Am 5,26). Starší badatelé předpokládali, že výraz znamená „podstavec“ nebo „stojan sochy“ (viz W. R. Harper, *Amos, ICC*, 1910, str. 139n). Vulgáta má *imaginem*, jiné překlady „svatyni“ nebo „sochu“. Dnes se většina vědců domnívá, že termín reprezentuje asyr. *kaiwanu*, jméno Ninurty, boha planety Saturn, ale že masoreti změnilí původní samohlásky slova *kaiwan* za samohlásky slova *šiqqûš* = ohyzda. Zdá se, že pojem *Rhaifan* ze LXX (*REMFAN) tento názor podporuje. D.W.G.

KILIKIE Oblast na JV Malé Asie. Z část, známou pod názvem Tracheia, tvořila náhorní plošina v pohorí Taurus. Byla to divoká země, sídlo pirátů a lupičů od časů prehistorických až do doby Římanů. V část se jmenovala Kilikia Pedias a představovala úrodnou nížinu mezi horami Amanus na J, Taurus na S a mořem. Dvěma jejími mohutnými průsmyky (Syrskou a Kilikijskou branou) procházela živá obchodní cesta spojující Sýrii s Malou Asií. Kilikie byla oficiálně prohlášena za provincii už před r. 100 př. Kr., ale organizovaná vláda se tam uplatnila teprve po Pompeiově tažení proti pirátům r. 67 př. Kr. V roce 51 př. Kr. spravoval Kilikii Cicero. Provincie zřejmě za něho císařství přestala existovat, protože Augustus odstoupil Tracheiu zčásti místní dynastii a zčásti sousedním přidruženým královstvím Galacie a Kappadokie. Pedias, skládající se z 16 autonomních měst, mezi nimiž nejvíce vynikal Tarsus, byla pod správou Sýrie až do okamžiku, kdy Tracheiu ztratil v r. 72 po Kr. Antiochos IV. Kommagénský. Vespasianus potom spojil obě oblasti do jediné provincie Kilikie (Suetonius, *Vespasian* 8). Apoštol Pavel, nejznámější občan této provincie, i Lukáš, oba historicky přesně referující o předchozím období, se vyjadřují zcela správně, když spojují Kilikii (tj. Pedias) do jednoho celku se Sýrií (Ga 1,21; Sk 15,23,41; viz E. M. B. Green, „Sy-



Důležitá římská provincie Kilikie ovládala obchodní cestu, spojující Kilikijskou branou Sýrii s Malou Asií.

KINERET

ria and Cilicia“, *ExpT* 71, 1959–60, str. 50–53 a autority tam uvedené).

E.M.B.G.
C.J.H.

KINERET Opevněné město (Joz 19,35), pravděpodobně dnešní Chirbet el-Oréma, někdy psáno také Kinarót (Joz 11,2). Dalo jméno Kineretskému moři (Nu 34,11), známému v NZ jako Genezaretské jezero (L 5,1), Galilejské moře nebo Tiberiadské jezero. Josephus užívá pojmenování Genesar (BJ 2. 573). Název by mohl pocházet ze slova *kinnôr* = harfa, podle tvaru jezera.

N.H.

KÍR V hebr. textu jméno místa exilu Syřanů (2 Kr 16,9; Am 1,5) a kraj (ne nutně týž), odkud je vyvedl Hospodin (Am 9,7). Nejde asi o jejich původní domovinu, ale o oblast obývanou v dřívějším období jejich dějin, podobně jako byl Izrael v Egyptě nebo *Pelištejci v *Kaftóru (*ARAM). V Iz 22,6 je Kír totožný s Élamem. Neznáme žádné starověké místo tohoto jména, avšak pokud prostě znamená „město“, pak se nemusí jednat o žádné konkrétní místo. LXX neuzívá v žádné z těchto pasáží vlastního jména a překládá výraz obraty „z jámy“ (Am 9,7, ř. *ek bothrú*), „nazvaný spojenec“ (Am 1,5, ř. *epiklētos*) a „shromáždění“ (Iz 22,6, ř. *synagōgē*) – což jsou přibližné překlady hebr. textu bez interpunkce. Vulgáta se přidržuje nesprávného ztotožnění s Kyrénou, které zastával Symmachos. Cheyne změnil čtení Kír na Koa' a prohlásil jej za Gutium v Kyrských horách (sr. Ez 23,23; Iz 22,5n). Problém dosud nebyl vyřešen.

A.R.M.

KÍR MOÁBSKÝ, KÍRCHAREŠET

Opevněné město v J Moábu. Králové Izraele, Judy a Edómu je nanapadli, ale nedobyli (2 Kr 3,25). Při obléhání obětoval moábský král Měša svého nejstaršího syna na hradbách jako ohnivou oběť.

Hebrejský název (*qir h'rešet*) znamená „zed' střepů“. LXX při překladu Iz 16,11 předpokládá hebr. *qir h'dešet* = nové město. Obyčejně se město nazývalo Kír Moábský (Iz 15,1). Někteří pisatelé vidí v Jr 48,36n slovní hříčku, při níž Kír-cheres je paralela s „lysý“ (hebr. *gorhá*). Má se za to, že původní moábské jméno bylo QRHH, snad město připomenuté na *Moábském kameni (řádky 22n), kde Měša vystavěl svatyni pro Kemóše a prosadil stavební projekt. Mělo by se nacházet blízko Dibónu.

Většina badatelů se však domnívá, že jde o Kerak, podle Targúmu o Kerak Moábský. Pokud je to pravda, pak město stálo na strategicky výhodném místě, na skále ve výšce 1 027 m n. m. obklopené hlubokými údolími, asi 18 km V od Mrtvého moře a 24 km J od potoka Arnónu. Dnes horu korunuje středověký hrad.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, str. 418–419; Nelson Glueck, *AASOR* 14, 1934, str. 65.

J.A.T.

KIRJAT-ARBA (hebr. *qirjat 'arba* = město čtyř, tj. „Tetrapolis“), dřívější název *Chebrónu. Podle Joz 14,15 se jednalo o „hlavní město Anakovců“ (tak LXX; MT mění číslovku 'arba' = 4 v osobní jméno). Pojmenování Kirjat-arba se vyskytuje jednou v Abrah-

mově příběhu (Gn 23,2) a několikrát ve vyprávění o dobývání zaslíbené země (Joz 14,15; 15,54; 20,7; Sd 1,10); později se zřejmě přestalo užívat. Určitý pokus obnovit je lze vystopovat v poexilní době (Neh 11,25), ale s edómskou okupací místa nedlouho potom jméno úplně zmizelo.

F.F.B.

KIRJAT-JEARÍM (hebr. *qirjat-j' 'arim* = město leští). Důležité město Gibeónanů (Joz 9,17) na hranicích mezi Judou a Benjámínem (Joz 18,14n; sr. Sd 18,12). Nejdříve připadlo Judovi (Joz 15,60), potom (za předpokladu, že je totožné s „Kirjatem“) Benjámínovi (Joz 18,28). Nazývalo se rovněž Kirjat-baal (Joz 15,60, což naznačuje, že se jednalo o staré kenaanské božiště), Baala (Joz 15,9n), Baalim Judův (2 S 6,2) a Kirjatarim (Ezd 2,25).

Sem byla přenesena Hospodinova schrána z Bétšemeše a svěčena do opatrování Eleazarovi (1 S 7,1). David jí odtud po 20 letech dal převést do Jeruzaléma (2 S 6,2; 1 Pa 13,5; 2 Pa 1,4). V Kirjat-jearimu měl svůj domov prorok Úrijáš (Jr 26,20).

Přesnou lokalizaci se dosud nepodařilo stanovit, ale souhlasná mínění upřednostňují Kurjáat el-Énab (obecně známý jako Abú Goš), malou kvetoucí vesničku 14 km Z od Jeruzaléma na cestě do Jafy. Jedná se o hustě zalesněnou oblast (alespoň v minulosti), která splňuje i ostatní zeměpisné požadavky. J.D.D.

KIRJAT-SEFER (hebr. *qirjat-sēper*). Jméno užitě pro *Debír ve vyprávění o Otnielovi a Akse (Joz 15,15nn; Sd 1,11nn).

J.P.U.L.

KIRJÁT AJIM Duálový tvar hebr. *qirjā* = město. Znamená „dvojměstí“ a v Bibli se ho užívá pro dvě města.

1. Místo v oblasti přidělené Rúbenovi (Joz 13,19), které Rúbenovci dobyli a přestavěli (Nu 32,37). Lze se domnívat, že „planina kirjájajimská“, o níž nacházíme zmínku při invazi Kedorlaómera v době Abrahamově (Gn 14,5), se vztahuje právě na tuto lokalitu, neboť *šawē* je vzácné slovo neurčitěho významu. Později se město dostalo do rukou Moábců (Jr 48,1,23; Ez 25,9). V zápisu moábského krále Měši z 9. stol. (*qrjtn*, řádka 9) se o něm píše, že bylo znovu vybudováno, takže pod izraelskou kontrolou nemohlo být déle než 3 století. Nachází se zřejmě blízko dnešního El Kurjáatu, asi 10 km SZ od Dibónu na Jordánu, ale přesné místo se dosud nepodařilo stanovit (sr. H. Donner a W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 1962–4, str. 174–175).

2. Lévijské město v dědičném podílu Neftaliovců (1 Pa 6,61), snad identické s Kartanem (*qartān*) z Joz 21,32. Poloha není známa, i když existují různé návrhy (viz *GIT*, §§ 298, 337, 357).

T.C.M.

KÍŠ (hebr. *qiš* = luk, síla).

1. Benjámínec, syn Abiela a otec krále Saula (1 S 9,1; 14,51; sr. Sk 13,21).

2. Syn Jehiela a Maaky (1 Pa 8,30), snad strýc 1.

3. Lévijec, vnuk Merariho (1 Pa 23,21).

4. Jiný Lévijec a Merariovec, který pomáhal při očištění chrámu za Chizkijáše (2 Pa 29,12).

5. Benjámínovec, praděd Mordokaje (Est 2,5).

J.D.D.

6. Jméno hlavního města městského státu asi 20 km JV od Babylónu (dnešní Tell el-Uchejmer), kde podle sumerské tradice (seznam králů) panovala 1. dynastie po *potopě. Největšího rozkvetu dosáhl v letech 3200–3000 př. Kr. jako rival *Ereku, kdy byl dáván do souvislosti s legendárním Etanou a králem Agou, který bojoval proti Gilgamešovi. Dokumenty z dřívějšího osídlení a z 2. tisíciletí jsou dostupné. Vykopávky prováděli Francouzi (1914) a spojené expedice oxfordská (Ashmolean Museum) a chicagská (Field Museum) (1922–33). Byly odkryty staré paláce, tabulky a větší naplavené vrstvy, datované do r. 3300 př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. L. C. Watelin, S. H. Langdon, *Excavations at Kish, 1925–34*; sr. *Iraq* 26, 1964, str. 83–98; 28, 1966, str. 18–51.

D.J.W.

KÍŠON Řeka, dnešní Nahr el-Mukatta, která pramení v horách S od Samarí, sbírá vodu z roviny Esdraelon a vtéká do zátoky Akra, V od hory Karmel. Ačkoli různě meandruje, lze říci, že teče v podstatě směrem k SZ, souběžně s horským hřebenem (a na SV od něj) táhnoucím se od Samarí ke Karmelu, v jehož SV průsmycích leží Taanak, Megiddo a Jokneám. Jméno Kíšon se užívá zřídka, řeka se někdy označuje zmínkou o některém z blízkých měst. Tak se snad poprvé vyskytuje v Joz 19,11, kde se o ní hovoří jako o „potoku proti Jokneámu“ v souvislosti s hranicí Zabulónovců, ač se v tomto případě zmíněné sousedství Jokneámu týká jen malé části řeky.

Nejnámější připomínka řeky je spojená s vítězstvím Izraelců pod velením Báraka nad syrským vojskem vedeným Siserou (Sd 4–5; Ž 83,10). Siserova armáda, plně vyzbrojená válečnými vozy, se rozložila na rovině a Izraelci ji napadli z hor JZ od řeky. Velký podíl na izraelském vítězství měla právě řeka, která se vyčila z břehů a rozbíhala okolní půdu, takže se do ní Siserovy vozy zabofily a nebyly schopny pohybu.

Debóřina píseň mluví o řece jako o „Vodách megdiských“ (Sd 5,19). Jelikož se v tomto textu nevyskytuje žádná jiná zmínka o Megiddu, Albright se domníval, že v té době bylo zbořeno, kdežto Taanak prosperoval. Vykopávky v *Megiddu dosvědčují mezeru v osídlení kolem r. 1125 př. Kr., mezi vrstvami VII a VI, a je možné, že vítězství Izraelců spadá právě do této doby.

Dále se o řece hovoří jako o místě, kde Eliáš pozabíjel Baalovy proroky po zkoušce na hoře Karmel (1 Kr 18,40). Je tam označena jako potok (*nahal*) a předpokládá se, že dlouhá sucha, která události předcházela, zredukovala řeku na potok. Následující deště musely všechny stopy popravky smýt.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1931, str. 394–397; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960, str. 117–118; *LOB*, str. 204n.

T.C.M.

KITEJCI Potomci jednoho z Jávanových synů (Gn 10,4 = 1 Pa 1,7, hebr. *kittim*), kteří osídlili ostrov Kypr. Jejich jméno dalo název městu Kition (dnešní Lamaka), připomínanému fénickými nápisy jako *kt* nebo *ktj*. Zabývali se námořním obchodem (Nu 24,24) a zdá se, že jejich jméno se začalo užívat pro celý ostrov Kypr (Iz 23,1.12) a pak obecněji pro všechna pobřeží a ostrovy V Středozeří (*'ijjē kittijim*: Jr 2,10; Ez 27,6). Ostraha z doby kolem r. 600 př. Kr. z Aradu

podává zprávu o *ktjm* – zřejmě žoldnících, hlavně asi řeckých, z ostrovů i pobřeží. V Danielovu čtvrtém vidění, jež se patrně týká období od Kýra po Antiocha Epifana (a jeho nezdaru při pokusu o dobytí Egypta, zaviněného římskou intervencí), se hovoří v 11,30 o „lodstvu Kitejců“, což zde musí být Řím. Autor zřejmě viděl v římském zásahu naplnění Nu 24,24, kde Vulgáta překládá Kittim jako „Itálie“ (stejně jako v Da 11,30) a Targúm Onkelos jako „Římané“. Jméno se vyskytuje ve svitcích od Mrtvého moře, pravděpodobně také ve vztahu k Římu. Objevuje se např. v komentáři k Abakukovi, kde se jim překládá prookův výraz pro „Kaldejce“ (Abk 1,6).

BIBLIOGRAFIE. A. Lemaire, *Inscriptions §§ hébraïques*, I, 1977, str. 156; J. Jadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, 1962, str. 22–26.

T.C.M.

KLÁDA (hebr. *mahpekē* = pranýř; *saq* = okovy; *šmōq* = obojek). Tohoto nástroje, o němž jsou zmínky jen v pozdějších SZ oddílech, se používalo k trestání. Skládal se ze dvou velkých kusů dřeva, mezi něž se vkládaly nohy a někdy i ruce a krk vězněného. Do klády byl sevření proroci Jeremjáš (Jr 20,2n; sr. 29,26) a Chanani (2 Pa 16,10), Jób o ní mluvil obrazně, když naríkal nad tím, co jej postihlo (Jb 13,27; 33,11).

V NZ se ř. *xylon* = dřevo objevuje v popisu incidentu ve Filipzech, kdy byli do klády dáni Pavel a Silas (Sk 16,24). (*VĚZENÍ)

J.D.D.

KLATBA (hebr. *hērem*). SZ výraz klatba označuje praxi „klatby, vyhubení, vydání Bohu“. Tak měli být zničeni lidé, kteří se oddali modloslužbě (např. *Kenaanci, Ex 23,31; 34,13; Dt 7,2; 20,10–17), nebo místa (Jericho, Joz 6,17–21; sr. Dt 2,34n; Joz 11,14). Klatba se vztahovala i na izraelskou domácnost (Akán, Joz 7,24nn; sr. Dt 20,10nn) a hrozila Izraeli kvůli jeho modloslužbě (Dt 8,19; Joz 23,15). Klatba má prvky tabu, jež nedovoluje kontakt s ohavností (Dt 7,26) či věcí svatou (Lv 27,28). V Izraeli se jednalo především o náboženskou záležitost, předměty byly oddělovány Hospodinu a jeho službě (Nu 18,14).

Podobné uvalení tabu na válečnou kořist, která se měla věnovat božstvu, známe z mimobiblických pramenů z *Mari a *Moabského kamene. Po nastolení monarchie byla tato praxe opuštěna, i když po ní proroci volali (1 S 15,9; 1 Kr 20,31.42; Mi 4,13; Iz 34,5). O klatbě ve smyslu vyloučení píše Ezd 10,8. Např. křesťané byli vylučováni ze synagogy (J 9,22; 12,42; 16,2; sr. Sk 28,16–22). NZ příklady podporují názor, že takové vyloučení se dalo vpsedu i pro dobro daného člověka (1 K 5,1–5).

BIBLIOGRAFIE. A. Malamat, „The Ban in Mari and the Bible“, *Biblical Essays* (South Africa), 1966, str. 40–49.

D.J.W.

KLEMENT Křesťan z Filip (Fp 4,3). Není jisté, zda se poznámkou míní, aby „společník v práci“, jehož Pavel oslovuje, pomáhal Klementovi stejně jako Euodia a Syntyché, nebo zda Klement, Euodia a Syntyché pomáhali Pavlovi v díle evangelia. Různé překlady se v této věci liší. Někteří z raných otců jej pokládali za Klementa, římského biskupa z konce 1. století, ale protože datum smrti Klementa Římské-

KLEOFÁŠ

ho není jisté a jednalo se o běžné jméno, musíme toto ztotožnění brát s rezervou.

R.V.G.T.

KLEOFÁŠ

1. (stažený tvar jména *Kleopatros*). Jeden ze dvou učedníků, které oslovil vzkříšený Ježíš odpoledne prvního velikonočního dne, když se vraceli domů do Emaus (L 24,18).

2. Muž, o němž se zmiňuje J 19,25. Jedna z žen stojících v blízkosti kříže byla označena Marie *hē tū Klōpa*. Mohlo jít o Kleofášovu dceru, manželku nebo matku. Názor, že Kleofáš byl otcem apoštola zvaného „Jakub, syn Alfeův“, stojí na domněnce, že Kleofáš a Alfeus jsou překlady stejného, ale různě vyslovovaného hebr. slova. V starolatinských a syrských překladech se Kleofáš z L 24,18 zaměňoval s Kleofášem z J 19,25, ale pravděpodobně se jednalo o dvě různé osoby s odlišnými jmény, protože *eo* se obyčejně stahovalo do *ū*, a ne do *ō*.

R.V.G.T.

KLEŠTĚ NA KNOTY Setkávání a upravování knoťů lamp ve stanu setkávání a v chrámu se užívalo dvou odlišných nástrojů:

1. *m^ozamm^orōt* (1 Kr 7,50; 2 Kr 12,14; 25,14; 2 Pa 4,22; Jr 52,18). Šlo pravděpodobně o jakýsi druh nůžek.

2. *melkāhajim*. Zde se jedná o kleště (sr. Iz 6,6), ale výraz se překládá různě: kleště na knoty (1 Kr 7,49; 2 Pa 4,21), nůžky na knoty (Ex 37,23; Ex 25,38; Nu 4,9). Viz G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, str. 141n.

D.W.G.

KLETBA Základní biblická terminologie sestává z hebrejských synonym *‘arar, qālat* a *‘ālā*, což odpovídá ř. *kataraoimai, katara* a *epikataratos*, hebr. *heḥ^orīm* a *hērem* koresponduje s ř. *anathematizō* a *anathema*.

Základním významem první skupiny slov je zlořečení. Člověk může vyslovit kletbu s cílem uškodit druhému (Jb 31,30; Gn 12,3). Může jí také stvrzovat svůj slib (Gn 24,41; 26,28; Neh 10,29) nebo doložit pravdivost svého svědectví před zákonem (1 Kr 8,31; sr. Ex 22,11). Kdykoli vyslovuje kletbu Bůh, znamená to, že:

1. zavrhne hřích (Nu 5,21,23; Dt 29, 19n),

2. soudí hřích (Nu 5,22–27; Iz 24,6), případně

3. označuje za prokletou osobu, která nese důsledky Božího soudu nad svým hříchem (Nu 5,21; Jr 29,18).

Tak jako nebylo pro Hebreje slovo pouhým zvukem, nýbrž poselstvím, tak i vyslovená kletba představovala aktivní skutek ublížení. Za slovem stojí živá duše, která její vytváří. Slovo, které prostrádá možnost duchovní realizace, je pouhým „zvukem rtů“, avšak tam, kde má duše moc, je i slovo mocné (Kaz 8,4). Moc slova jasně vidíme při zázracích našeho Pána (Mt 8,8,16; sr. Ž 107,20) a v jeho zlořečení neplodnému fíku (Mk 11,14–21). V Ža 5,1–4 prochází kletba, jež zosobňuje Boží zákon, zemí, odhaluje hříšníky a odstraňuje je. Kletba je nebezpečím pro hluchého i pro slepého, protože se nemohou utéci k mocnějšímu Božímu požehnání (Lv 19,14; Ž 109,28; oproti Ř 12,14). Na totéž dynamické pojetí kletby poukazuje vyhlášení požehnání a prokletí na horách Gerizim a Ébal (Dt 27,11n; Joz 8,33). Na hranicích Kenaanu postavil Mojžíš před lid „život a smrt, požehnání

a prokletí“ (Dt 30,19). Okamžik vstupu do země uvedl obojí ve skutečnost; požehnání „dopadne na“ spravedlivého, zatímco kletba „dopadne na“ neposlušného (Dt 28,2.15). Mezi těmito body osciloval duchovní život Izraele.

Hluboká vnitřní souvislost mezi poslušností a požehnáním a neposlušností s prokletím (Dt 11,26–28; Iz 1,19n) způsobuje, že např. Dt 29,11 může mluvit o uzavření smlouvy s Hospodinem pod kletbou a Za 5,3 nazývá „kletbou“ Desatero. Slovo Boží milosti a slovo soudu je totožné; slovo, které zjevuje milost, zároveň představuje odsouzení pro toho, kdo se staví proti Bohu, a stává se pro něj kletbou. Dopadá-li Boží prokletí na neposlušné lidi, neznamená to pouze jejich odstranění, nýbrž daleko spíše reálný dopad jeho smlouvy (Lv 25,14–45). Apoštol Pavel aplikuje tuto pravdu při výkladu zvěsti o vykoupění. Zákon se stává prokletím pro toho, kdo jej nenaplní (Ga 3,10), avšak Kristus je Vykupitelem právě proto, že se stal pro nás prokletím (Ga 3,13), což stvrzuje sám způsob jeho smrti, neboť „zlořečený je každý, kdo visí na dřevě“. Tento citát z Dt 21,23, kde „zlořečený Bohem“ znamená „pod Boží kletbou“, ukazuje Boží prokletí hříchu, které dopadlo na Pána Ježíše Krista, když se namísto nás stal prokletím.

Hebr. kořen *hāram* znamená „oddělit od společnosti“ (Koehler, *Lexicon*, s. v.). Plyne to ze SZ užití termínu. Obecně se slovo vztahuje na věci člověku běžně dostupné, které jsou mu však odňaty či vzdáleny s určitým cílem.

1. Lv 27,29 („oddán“) se pravděpodobně vztahuje na trest smrti. Popravě v tomto případě nelze uniknout.

2. Ez 44,29; Nu 18,14 mluví o obětech Bohu (*hērem*), oddělených výhradně ke kultickým účelům. Lv 27,21nn vede paralelu mezi *hērem* a *qōdeš* = svatost, aby se zdůraznily dvě strany bezpodmínečného zasvěcení Bohu (*hērem*). To, co je odděleno, Bůh přijímá a označuje svou pečeti (*qōdeš*), což znamená vyjmutí z lidského dosahu.

3. Charakteristicky je slova užito pro „úplné zničení“. Někdy má důvod v Božím hněvu (Iz 34,5), ale častěji slouží k odstranění zhoubné nákyze pro dobro Izraele (Dt 7,26; 20,17). Jakýkoli kontakt s „odděleným“ může vést ke sdílení jeho osudu (Joz 6,18; 7,1.12; 22,20; I S 15,23; I Kr 20,42). Akána i jeho dům nakonec postihl stejný osud jako Jericho, zatímco Rachab unikla prokletí tím, že se ztotožnila s Izraelem, čímž zachránila i svou rodinu (Joz 6,21–24; Sd 21,11).

4. Duchovně znamená *hērem* Boží soud nad hříšníkem, který nečiní pokání (Ma 3,24), sr. NZ, *anathema* (*ANATĚMA), Ga 1,8n; I K 16,22; Ř 9,3.

BIBLIOGRAFIE. J. Pedersen, *Israel*, 1–2, 1926; 3–4, 1940 *passim*; D. Aust et al., „Curse“, *NIDNTT* 1, str. 413–418; H. C. Berichs, *JBL* 13, 1963; J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*, 1962, str. 201nn, J. B. Lightfoot, *Galatians*, 1880, viz 3,10.13 a 152–154.

J.A.M.

KLÍČ (hebr. *maḥēteḥ* = otvírač; ř. *kleis* = klíč). V doslovném smyslu se slovo vyskytuje jen v Sd 3,25. Klíč představoval plochý kousek dřeva opatřený čepy, které odpovídaly otvorům západky. Zápora se nacházela uvnitř a zapadala do otvoru v zárubni. Zamykala tak, že čepy zapadaly do otvorů západky ze svislého kusu dřeva (zámku) připevněného na vnitřní straně dveří. Při otvírání bylo třeba vsunout dovnitř

ruku otvorem ve dveřích (sr. Pis 5,4) a nadzvednout čepy závory pomocí odpovídajících čepů klíče (F. F. Bruce in *NBCR*, str. 260). Obvyklejší biblický význam klíče je symbol moci a autority (např. Mt 16,19; Jz 1,18; Iz 22,22).

Viz také *MOC KLÍČŮ.

J.D.D.

KNĚŽÍ A LÉVIJCI Vztah mezi kněžskými, kteří jsou potomky Áronovými, a lévijci, ostatními členy kmenu Lévi, je jedním z nejalpověšších problémů SZ kultu. Každé pojednání o lévijcích musí počítat s biblickými důkazy, s rekonstrukcí Julia Wellhausena i s pracemi některých moderních badatelů, které reagovaly na jeho evoluční přístup.

I. Biblické údaje

1. Pentateuch

Lévijské se v Pentateuchu dostávají do popředí ve společnosti s Mojžíšem a Áronem (Ex 2,1–10; 4,14; 6,16–27). Když Áron připustil, aby lid uctíval zlaté tele (Ex 32,25nn), právě lévijské vykonali trest na přestupných. Tato ukázka věrnosti Bohu může částečně vysvětlit, proč dostal tento kmen v zákonodárství Pentateuchu tak pozoruhodnou zodpovědnost.

Úloha lévijců jako služebníků u stanu setkávání se dopodrobna vysvětluje v knize Numeri, ale naznačuje ji už Ex 38,21, kde pod dohledem Áronova syna Ítamara pomáhají při stavbě Hospodinova příbytku. V pravidlech daných pro pochod pouští je kmen Lévi Bohem oddělen od ostatních kmenů a má za úkol skládat, nést a stavět stan setkávání (Nu 1,47–54). Synové Léviho tedy tábořili okolo příbytku a zřejmě sloužili jako nárazník, chránící ostatní kmeny před Božím hněvem, který jim hrozil, pokud by se přiblížili k stanu setkávání nebo se dotkli jeho vybavení (Nu 1,51.53; 2,17).

Lévijské měli za úkol pomáhat kněžím. Kněžský úřad vykonávat nesměli, ten byl svěřen pod trestem smrti výhradně Áronovým synům (Nu 3,10). Lévijské vykonávali především manuální práce spojené s péčí o stan setkávání (Nu 3,5nn). Kromě toho významně sloužili svým soukmenovcům tím, že zastupovali jejich prvorozené, na něž měl Bůh právo, neboť při vyjítí z Egypta ušetřil izraelské prvorozence (sr. Ex 13,2nn.13). Jako zástupci prvorozených ze všech kmenů (Nu 3,40nn) byli lévijské částí „dalekosáhlého principu zástupnosti“, jehož prostřednictvím se realizovala představa o lidu, zcela závislém na svém Bohu (sr. H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1953, str. 219–221).

Na každou lévijskou čeleď připadla určitá specifická povinnost. *Kehatovci* (počet 2 750 ve věkové skupině od 30 do 50 let podle Nu 4,36) dostali na starost přenášení svatých předmětů z vybavení svatyně, které ovšem nejdříve kněží museli pečlivě zabalit, neboť pouze oni se jich mohli dotknout (Nu 3,29–32; 4,1nn). Na kehatovskou čeleď dohlížel Áronův syn Eleazar. Synové *Geršóna* (počet 2 630; Nu 4,40) pečovali o příkrývku stanu, zástěny a závěsy pod dohledem Áronova syna Ítamara (Nu 3,21–26; 4,21nn). *Merařio* synové (počet 3 200; Nu 4,44) měli za úkol nést a vztýčovat kostru stanu setkávání i sloupy nádvoří (Nu 3,35–37; 4,29nn).

Zástupnou roli lévijců symbolizují obřady jejich očištění a oddělení (Nu 8,5nn) a např. i skutečnost, že Izraelci (zřejmě prostřednictvím náčelníků kmenů)

vkládali na lévijské ruce (8,10), a tak je potvrzovali jako náhradu za sebe (sr. Lv 4,24 atd.). Kněží obětovali lévijské jako oběť podávání Izraelců (patrně je přiváděli k oltáři a potom zase odváděli; 8,11), což naznačuje, že lévijské byli dáni Izraelcům k tomu, aby za ně sloužili Áronovým synům. Jasně to vidíme v 8,16nn, kde se synové Léviho nazývají *n*šūnīm* = dary.

Služby se ujmali ve věku 25 let a setrvali v ní do 50, kdy odcházeli na jakýsi částečný odpočinek a vykonávali už jen omezené množství povinností (Nu 8,24–26). Pravděpodobně existovalo pětileté období zaučování, neboť plnou odpovědnost za péči o příbytek a jeho vybavení měli lévijské až od 30 let (Nu 4,3nn). Když David zbudoval pevné místo pro schránu smlouvy, věková hranice se snížila na 20 let, protože již nebylo zapotřebí dospělých lévijců, kteří by sloužili jako nosiči (1 Pa 23,24nn).

Úloha zastupovat lid přinesla lévijcům i jistá privilegia. Neobdrželi sice dědičný podíl půdy (tzn. nedostali žádnou část země k výhradnému užívání: Nu 18,23n; Dt 12,12nn), ale žili z desátků, které Izraelci odevzdávali. Kněžím zase patřila ta část darů, jež nebyla spálena při obětování, prvotiny stád a dobytka a desetina desátků lévijců (Nu 18,8nn.21nn; sr. Dt 18,1–4). Někdy dostávali lévijské i kněžské část válečné kořisti (např. Nu 31,25nn). Navíc měli lévijské dovoleno sídlit ve 48 pro ně vydělených městech (Nu 35,1nn; Joz 21,1nn), kolem nichž byla pro ně vymezena část pastvin. Šest z těchto měst, tři na každé straně Jordánu, sloužilo jako města *útočištná.

Přechod od putování pouští k usedlému životu v Kenaanu (anticipovaný v Nu 35 zakládáním útočištných měst) s sebou přinesl jak rostoucí zájem o blaho lévijců, tak i rozšíření jejich povinností, neboť bylo zapotřebí reagovat na decentralizovaný způsob života. V Deuteronomiu se klade velký důraz na povinnosti Izraelců vůči synům Léviho, kteří měli také mít podíl na radosti ostatních kmenů (12,12), na desátkách a určitých darech (12,18n; 14,28n) i na hlavních slavnostech, hlavně na svátku týdnů a stánků (16,11–14). Lévijské žijící rozptýlené v různých částech země se měli podílet na službě i obětech stejnou měrou jako jejich bratři, kteří sídlili při hlavní svatyni (18,6nn).

Zatímco pro knihu Numeri je typické, že nazývá kněze *syny Áronovými* (např. 10,8), Deuteronomium často používá výraz *lévijští kněží* (např. 18,1). Někteří badatelé (viz níže) proto zastávají názor, že v Deuteronomiu neexistuje rozdíl mezi knězem a lévijcem, avšak v Dt 18,3nn je kněžím přičten jiný podíl než lévijcům v 18,6nn, což svědčí o trvání rozdílu. Spojení „lévijští kněží“ (např. Dt 17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9; sr. Joz 3,3; 8,33) pravděpodobně znamená „kněží kmene Lévi“. Deuteronomický zákoník jim přidává k péči o svatyni řadu dalších povinností: působí jako soudci v případech, které se obtížně rozhodují (17,8n), kontrolují dohled nad malomocnými (24,8), střeží knihu Zákona (17,18) a pomáhají Mojžíšovi při obřadu obnovení smlouvy (27,9).

Úřad velekněze (hebr. *hakkōhēn* = kněz [Ex 31,10 atd.]; *hakkōhēn hammāšīah* = pomazaný kněz [Lv 4,3 atd.]; *hakkōhēn haggādōl* = přední kněz [Lv 21,10 atd.]) vykonával z čeledi Kehatovců nejstarší zástupce Eleazarovy rodiny, pokud se na něj nevztahovala omezení uvedená v Lv 21,16–23. Byl vysvěcen stejně jako ostatní kněží a měl tytéž každodenní povinnosti. Jen on mohl oblékat speciální kněžské roucho (Ex 28; *NÁPRSNÍK NEJVYŠŠÍHO KNĚZE, *TERBAN, *ODĚV) a vy-

KNĚŽÍ A LÉVIJCI

kládal losy (*URĪM A TUMĪM). V den *smíření zastupoval vyvolený lid před Hospodinem a postříkal krví obětího kozla stůl milosrdenství (*OBĚŤ A OBĚTOVÁNÍ).

2. Přední proroci

V knize Jozue hrají kněží důležitější úlohu než lévijci, a to především v příběhu o překročení Jordánu a dobytí Jericha. Někdy jsou nazýváni „lévíští kněží“ (např. Joz 3,3; 8,33) a častěji jen „kněží“ (např. Joz 3,6nn; 4,9nn). Jejich prvořadým úkolem bylo nosit schránu smlouvy. O stanu setkávání, o němž lévijci pečovali, se zde nemluví (s možnou výjimkou verše 6,24) až do chvíle, kdy jej po dobytí Kenaanu postavili v Šilu (18,1; 19,51). Nesení schrány bylo zjevně svěřeno kněžím a nikoli Kehatovcům (sr. Nu 4,15), neboť tyto cesty měly mimořádný význam: Hospodin, jehož přítomnost schrána symbolizovala, kráčel v čele jako dobyvatel. Lévijci se dostali do popředí, až když nastal čas rozdělení země (sr. Joz 14,3nn). Jasně se udržuje rozlišení kněží a lévijců: lévijci připomínají knězi Eleazarovi a Jozuovi Mojžišův příkaz týkající se lévíjských měst (Joz 21,1–3); Kehatovci se dělí na dvě skupiny – na ty, kdo odvozuji svůj původ od Árona (tj. kněží), a na ostatní (Joz 21,4n).

Všeobecný úpadek bohoslužebného života v době mezi dobytím Kenaanu a založením království ilustrují dva lévíjské příběhy v knize Soudců. Lévijci Mikovi (Sd 17–18) je řečeno, aby odešel z Betléma a stal se členem čeledi Judovy. Jak mohl být najednou z Léviova i Judova rodu? Odpověď závisí na tom, zda můžeme lévíjce ztotožnit s *Jónatanem, synem Gersóma (18,30). Jestliže se jedná o jednu a tutéž osobu (což je pravděpodobné), pak lévíjcovi vztah k Judovi musí být geografický a nikoli genealogický, navzdory označení „z Judovy čeledi“ (17,7). Pokud nejde o stejného muže, pak pasáž naznačuje, že v tomto období se i muži z jiných čeledí směli připojit ke skupině kněží. To by mohl být případ Efraimce *Samuela (sr. 1 S 1,1; 1 Pa 6,28). Existují určité důkazy o tom, že pojmenování *lévíjec* snad označovalo funkci a znamenalo „ten, který je zavázán přísahou“. Stejně tak mohlo být označením čeledi (sr. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*³, 1953, str. 109, 204nn); avšak T. J. Meek (*Hbrew Origins*³, 1960, str. 121nn) zastává názor, že lévijci byli nejdříve světým kmenem, který převzal kněžskou funkci nejen v Izraeli, ale snad také v Arabii. Hrnčový příběh o lévijci a jeho ženině (Sd 19) je dalším důkazem o putování lévijců a o obecném úpadku tohoto období. Absence centrální autority vedla k omezení vlivu, jenž mivala ústřední svatyně v Šilu (Sd 18,31), a umožnila vznik řady svatyní, které věnovaly Mojžišovskému zákonu jen malou pozornost.

Lévijci se objevují ve zbytku Předních proroků jen zřídka, obvykle ve spojení s povinností nosit schránu smlouvy (1 S 6,15; 2 S 15,24; 1 Kr 8,4). Když dal *Jaroabám I. postavit svatyně v Danu a Bét-elu, „na dělal se spodiny lidu kněze, kteří nepocházeli z Léviouvců“, pravděpodobně proto, aby co nejdůkladněji zpřetrhal svazky s jeruzalémským chrámem (1 Kr 12,31; sr. 2 Pa 11,13n; 13,9n). Důležitým rysem monarchie v obou královstvích byla panovníkova kontrola nad středisky kultu.

3. Letopisy

Autor knih *Paralipomenon má sklon zdůrazňovat roli lévijců a doplňuje v jejich službě řadu detailů, které autoři knih Královských vynechali. V rodopisech

v 1 Pa 6, kde se také popisuje úloha Áronových synů (6,49–53) a rozmístění lévíjských měst (6,54–81), se zvláštní pozornost věnuje lévíjským zpěvákům (Hémanovi, Asafovi, Étanovi a jejich synům), jimž David svěřil starost o chrámovou hudbu (6,31nn; sr. 1 Pa 15,16nn). Seznam lévijců v 1 Pa 9 je problematický. Podobnost mezi ním a soupisem v Neh 11 vedl některé badatele k tomu, že jej začali považovat za seznam lévijců, kteří se vrátili do Jeruzaléma z babylónského zajetí (sr. 1 Pa 9,1). Jiní (např. C. F. Keil) jej považují za soupis prvních obyvatel Jeruzaléma. Pečlivě organizované rozdělení povinností i počet zapojených lévijců (sr. např. 212 vrátných prahů z 1 Pa 9,22 a 93 z 1 Pa 26,8–11) naznačuje, že se jedná o období po Davidově vládě. Lévijci úzce spolupracovali se syny kněží (sr. 1 Pa 9,28nn), starali se o svaté nádoby a předkladné chleby, což by mohlo naznačovat, že se přísné rozdělení povinností zmíněné v Nu 4 a 18 přestalo v době království uplatňovat, snad proto, že nebyl dostatečný počet Áronových synů (počet 1 760 v 1 Pa 9,13 zřejmě označuje početní stav celého kmene, nikoli představitelů rodů) pro vykonávání kněžské funkce. A tak ke svému úkolu zpěváků a hudebníků, strážců prahů, nosičů atd. museli lévijci přidat ještě přípravu obětí, udržování nádoví a komnat, očišťování svatých předmětů, dále museli chystat předkladný chléb, přidavné oběti, nekvašený chléb, zápalné oběti atd. (23,14).

Davidovy příkazy v 1 Pa 23 ilustrují dva převládající faktory, které vedly k podstatným změnám v úřadu lévijců:

- a) schrána smlouvy byla natrvalo umístěna v Jeruzalémě, čímž začala být všechna nařízení týkající se přenašení přibýtku zbytečná.
- b) veškerá zodpovědnost za oficiální kult (a za všechny související věci) se soustředila do rukou krále. Hebr. pojetí osobnosti krále vidělo v králi velkého otce národa a charakter Izraele se odvíjel od jeho vlastností. Stejně jako David přenesl ústřední svatyni do Jeruzaléma (1 Pa 13,2nn) a zavedl pravidla jejího chodu (1 Pa 15,1nn; 23,1nn), která byla v souladu s Mojžišovými zákony, tak také Šalomoun podle plánu svého otce vystavěl a zasvětil chrám, na jehož obřady dohlížel (1 Pa 28,11–13; 2 Pa 5–8; především 8,15: „Co se týká kněží a lévijců, neuchýlili se od králova příkazu v žádné věci...“).

Podobně Jósafat vysílá prince, lévíjce a kněží, aby v Judsku vyučovali Zákonu (2 Pa 17,7nn), a ustanovil konkrétní lévíjce, kněží a představené rodů jako soudce v Jeruzalémě (2 Pa 19,8nn) pod dohledem velekněze. Jóaš (2 Pa 24,5nn), Chizkijáš (2 Pa 29,3nn) a Jósijáš (2 Pa 35,2nn) dohlíželi nad lévijci a kněžimi a znovu je uvedli do jejich funkcí podle davidovského způsobu.

Diskutabilní zůstává otázka vztahu mezi lévíjským a prorokým úřadem. Byli někteří lévijci kultickými proroky? Na tuto otázku nedovedeme jednoznačně odpovědět, ale existují jisté důkazy o tom, že lévijci někdy i prorokovali: Jachziel, lévíjec ze synů Asafových, prorokoval Jósafatovo vítězství nad moabsko-amónovskou koalici (2 Pa 20,14nn) a lévíjec Jedútún je označen jako králův *vidoucí* (2 Pa 35,15).

4. Zadní proroci

Izajáš, Jeremjáš a Ezechiel se úlohy lévijců v době po babylónském zajetí dotýkají jen stručně. V Iz 66,21 se píše o tom, že Hospodin shromáždí rozptýlené Izraelce (nebo snad obrácené pohany), aby mu sloužili

jako kněží a lévijci. Jeremjáš předvídá smlouvu s lévijskými kněžími (anebo snad kněžími a lévijci; sr. Syr. a Vulg.), která je stejně závazná jako Boží smlouva s Davidovým rodem (sr. 2 S 7). Ezechiel ostře rozlišuje mezi lévijskými kněžími, které nazývá Sádokovci (např. 40,46; 43,19) a lévijci. Sádokovci zůstali věrni Hospodinu (44,15; 48,11), zatímco lévijci odešli ze modlami, a proto se nesmějí přiblížit k oltářům a dotýkat se nejsvětějších předmětů (44,10–14). Ezechielův návrh je návratem k pečlivému dělení na kněží a lévijce, které nalézáme v knize Numeri, v protikladu k volnějšímu přístupu, převládajícímu v době království.

5. Písemnosti z poexilní doby

S Ješou a Zerubábelem se vrátilo 341 lévičů (Ezd 2,36nn), 4 289 členů kněžských rodů a 392 chrámových nevolníků (*n'fínim* = darovaní; jednalo se pravděpodobně o potomky válečných zajatců, kteří byli nuceni vykonávat službu v chrámě; sr. Joz 9,23,27; Ezd 8,20). Rozdíl mezi velkým počtem kněží a relativně nízkým počtem lévičů lze přičíst skutečnosti, že mnoho lévičů mělo v době zajetí kněžský status. Ostatní lévijci, pečující o praktickou údržbu chrámu, zřejmě s návratem otáleli (Ezd 8,15–20). Lévijci hráli důležitou úlohu při kladení základů chrámu (Ezd 3,8nn) a při jeho vysvěcení (Ezd 6,16nn). Jakmile Ezdráš sehnal pro svoji skupinu lévijce (Ezd 8,15nn), zavedl reformu, která zakazovala manželství s cizinci, protože do smíšených manželství vstupovali i lévijci a kněží (Ezd 9,1nn; 10,5nn).

Podobně i Nehemjáš zapojil lévijce a kněží do jejich povinností v plném rozsahu. Když opravili svůj úsek hradeb (Neh 3,17), začali pilně vysvětlovat lidu Boží zákon (Neh 8,7–9) a účastnili se náboženského života národa (Neh 11,3nn; 12,27nn). Měli od lidu dostávat desátky a sami zase dávat desátky Áronovým synům (Neh 10,37nn; 12,47). Úpadek kultu v době Nehemjášovy nepřítomnosti v Jeruzalémě ukázal potřebu ústřední autority, jež by posílila lévijská práva: když Amónovci Tóbijášovi povolili obsadit komoru, která sloužila jako zásobárna na lévijské desátky (Neh 13,4nn), lévijci přišli o materiální podporu, a tak opustili chrám a rozprchli se ke svým polím, aby si zajistili obživu (Neh 13,10nn).

Snad právě tohoto období se týká Mal 1,6nn; ve 2,4nn se hovoří o tom, že kněží dali přednost osobnímu zisku před odpovědností učit Zákonu, která vyplývala ze smlouvy, a že přinášeli oběti zmračených a nemocných zvířat. Pro Malachiáše bylo očistění synů Léviho jedním z ústředních Božích eschatologických pověření (3,1–4).

Nejvyšší kněžství zůstalo v Eleazarově rodu až do doby Itamarova potomka *Éliho. Kvůli spiknutí musel Šalomoun zapudít *Ebjátara (1 Kr 2,26n). Zpět do Eleazarova rodu se úřad vrátil u osobě *Sádoka a zůstal zde až do doby, kdy politické intriky vedly k sesazení Oniase III. seleukovským králem Antiochem Epifanem (asi r. 174 př. Kr.). Od té doby přešel tento úřad do rukou vládnoucí moci.

II. Wellhausenova rekonstrukce

Rozvoj pramenné hypotézy, která zdůrazňuje poexilní datum kompletizace kněžského zákoníku (*PENTATEUCH), přinesl s sebou radikální přehodnocení vývoje izraelského kultu. Klasičtým dílem tohoto nového hodnocení je *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878) od Julia Wellhausena (1844–1918).

Podle autora znamenal Ezechielův výnos, jenž lévičům zakazoval vykonávat kněžské povinnosti (44,6–16), rozhodující moment pro vztah mezi knězem a lévičem. Z toho Wellhausen vyvodil dva závěry:

1. Oddělování svatého od nečistého netvořilo součást chrámové procedury, což naznačuje využívání pohanských chrámových služebníků (viz výše).

2. Ezechiel snížil lévijce, kteří dosud vykonávali kněžskou funkci, na úroveň chrámových nevolníků. Výjimkou byli Sádokovci, protože sloužili v hlavní svatyni v Jeruzalémě a na rozdíl od lévičů se neposkvívali službou na návrších po celé zemi. Když se Sádokovci ohrazovali proti tomuto výsadnímu postavení, argumentovali jim Ezechiel „morálními“ důvody. Dá se však říci, že toto oddělení kněží a lévičů vlastně nevzniklo na základě jejich morálky, ale bylo náhodné (prostě došlo k tomu, že kněží byli v Jeruzalémě a lévijci na návrších). Wellhausen tak dochází k závěru, že kněžský zákon z Numeri v Ezechielově době neexistoval.

Jelikož je áronské kněžství zdůrazněno pouze v kněžském zákoníku, pohlíží na něj Wellhausen jako na fikci, která měla pomoci zakotvit kněžství v Mojžíšově době. Rodopisy v knihách Paralipomenon představují umělou snahu propojit syny Sádokovy s Áronem a Eleazarem.

Ústředním bodem Wellhausenovy rekonstrukce byl zářející kontrast mezi „propracovaným systémem“ náboženských obřadů na poušti a jejich decentralizací v období soudců, kdy (jak vidíme v Sd 3–16) bohoslužba hrála zjevně vedlejší úlohu. Toto druhé období vzal Wellhausen za autentickou dobu vzniku izraelské bohoslužby, jež se podle něj vytvořila tak, že představitelé rodů přinášeli své vlastní oběti a postupně některé rody (jako např. rod Éliho v Šílu) získávaly v jednotlivých svatyních výsadní postavení. Zjevným příkladem kontrastu mezi složitostí kultu v období putování pouští a jeho prostotou v době osídlení je skutečnost, že Efrajimec Samuel spal v noci vedle Boží schrány (1 S 3,3), tedy na místě, kam podle Lv 16 směl vstoupit pouze jednou do roka nejvyšší kněz.

Když Šalomoun vybudoval pro schránu tvůrčí stánek, vzrostl tím význam jeruzalémských kněží (vedených Sádokem, jehož ustavil do funkce David). Podobně tomu bylo i v Izraeli: Jarobeámovy svatyně byly místem královského kultu a byly mu přímo odpovědné (Am 7,10nn). V Judsku dosáhl proces centralizace vrcholu za Jósijášových reform, kdy došlo ke zničení svatyní „návrší“. Jejich kněží byli degradováni do podřízeného stavu vzhledem k centrální svatyni, což připravilo cestu Ezechielově snížení lévičů.

Na pozadí této evoluční schématizace zhodnotil Wellhausen různé vrstvy Pentateuchu a nalezl pozoruhodné shody. V zákonech J (Ex 20–23; 34) není kněžství uvedeno, zatímco ostatní části J označují Árona (Ex 4,14; 32,1nn) a Mojžíše (Ex 33,7–11) za zakladatele kněžstva. Zmínky o jiných kněžích (např. Ex 19,22; 32,29) Wellhausen zamítá a považoval je za interpolace. Za počátek používání jména *lévijci* pro kněží považoval D (Dt 16,18–18,22). Kněžství se stalo dědičným nikoli za Árona (jenž se podle Wellhausena „původně v J nevykytoval, ale za své uvedení vděčí redaktorovi, který spojil J a E“), nýbrž v době izraelského království, za synů Sádoka. Wellhausen rozpoznal základní autentičnost zahrnuté Léviho mezi kmeny, jež obdržely požehnání v Gn 49, ale tvrdil, že tento kmen „hned v počátcích vymizel“ a že domnělé spojení mezi oficiálním používáním výrazu *lévijec*

KNĚŽÍ A LÉVIJCI

a kmenem Lévi bylo vytvořeno umělé.

Kněžský zákoník (P) nejenom posílil moc kněžstva, ale také zavedl jeho základní hierarchické rozdělení – oddělení kněží (Aronovi synové) od lévičků (zbytek kmene). Zatímco tedy Deuteronomista mluvil o lévijských kněžích (tj. o kněžích z rodu Léviova), kněžští autoři, především pisatel knih Paralipomenon, hovořili o kněžích a lévičcích.

Další kněžskou inovací byla postava velekněze, která se objevuje mnohem více v knihách Exodus, Leviticus a Numeri než kdekoliv jinde v předexilní literatuře. V historických knihách dominoval v náboženství král, kdežto v kněžském zákoníku to byl nejvyšší kněz, jehož vznesený status mohl podle Wellhausena pouze odrážet dobu, kdy světskou vládu Judska drželi v rukou cizinci a kdy Izrael nebyl ani tolik národem, jako spíše sakrálním společenstvím – tedy v období po babylónském zajetí.

Stačí nahlédnout do reprezentativních prací (Max Loehr, *A History of Religion in the Old Testament*, 1936, např. str. 136–137; W. O. E. Oesterley a T. H. Robinson, *Hebrew Religion*, 1930, např. str. 255; R. H. Pfeiffer, *IOT*, 1948, např. str. 556–557), abychom pochopili, s jakou houževnatostí Wellhausenova rekonstrukce přetrvávala.

III. Některé reakce na Wellhausenovu rekonstrukci

Mezi konzervativními bohoslovci, kteří se pokusili vyvrátit Wellhausenovu teorii, stojí za povšimnutí tři významná jména: James Orr (*The Problem of the Old Testament*, 1906), O. T. Allis (*The Five Books of Moses*², 1949, str. 185–196), G. Ch. Aalders (*A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949, str. 66–71).

Základem Wellhausenovy teorie je předpoklad, že lévičci přizváni ke službě v hlavní svatyni (Dt 18,6n) byli vlastně kněží, zbavení své funkce po zrušení posvátných návrší za Jósijášovy reformy. Ovšem pro takový předpoklad chybí solidní důkazy. Naproti tomu 2 Kr 23,9 potvrzuje spíše opak: kněží posvátných návrší nepřišli k oltáři Hospodinu v Jeruzalémě. Klíčový názor, že Deuteronomium nerozlišuje důsledně kněží a lévičce, jsme již prodiskutovali výše a mohli jsme vidět, že mezi nimi existovala zřetelná dělící čára na základě toho, jaké měl vůči nim lid povinnosti (Dt 18,3–5.6–8). Neobstojí ani názor, že spojení „lévičtí kněží“ (Dt 17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9), které nikde jinde v Pentateuchu nenalzáme, je argumentem pro to, že Deuteronomium oba úřady záměrně spojuje. Toto označení pouze ukazuje vztah mezi kněžím a jejich kmenem. To může potvrzovat i 2 Pa 23,18 a 30,27, kde se odlišují „lévičtí kněží“ od ostatních lévičků (30,25), vrátných, atd. (23,19).

Wellhausen a někteří další badatelé často upozorňovali na viditelný rozpor mezi zákonem o *desátcích v Nu 18,21nn (sr. Lv 27,30nn), který vyděluje desátky pro lévičce, a jeho obdobou v Dt 14,22nn, kde se Izraelcům dovoluje, aby jedli z desátků při obětinném jídle společně s lévičci. Judaismus ve své tradici spojil tyto texty tak, že desátek v Deuteronomiu nazval „druhým desátkem“, např. v talmudském traktátu *Ma'aser Šeni*. Přijatelnější je však vysvětlení od Jamese Orra (*op. cit.*, str. 188–189). Tvrdí, že zákony v Dt se vztahují k době, kdy se předpisy o desátcích (a o lévijských mstech) nedaly plně uplatňovat, protože ještě nebylo dokončeno osídlení země a neexistovalo žádné ústředí, z něhož by se prosazovalo jejich dodržování. Jinak řečeno, Nu 18,21nn píše o tom, co

by mělo být pro Izrael ideálem, zatímco Dt 14,22nn předkládá prozatímní program pro dobu dobývání a osidlování.

Ústředním bodem Wellhausenovy rekonstrukce je jeho výklad Ezechielovy degradace lévičků (44,4nn), v němž vidí důkaz původního konfliktu kněží (potomků Sádokových) a lévičků (tj. kněží, kteří podlehlí modloslužbě na „návrších“). Avšak James Orr (*op. cit.*, str. 315–319, 520) upozorňuje na žalostný stav kněžstva krátce před Ezechielovým vystoupením. Ezechiel ve skutečnosti nezavedl nový řád, ale degradaci lévičků spíše znovuobnovil řád starý, neboť je nepřipravil o jejich privilegia, nýbrž o ta, která si uzurpovali v období království, a odkázal tak modloslužebné kněží do existující nižší třídy lévičků. Povaha ideálního Ezechielova prohlášení rovněž nepředpokládá doslovné uskutečnění kněžské degradace. Ezechielův tón ostře kontrastuje s kněžským zákoníkem, který neví nic o degradaci, a zdůrazňuje především Boží pomazání. Navíc nejsou kněží v P syny Sádokovými, ale Áronovými.

Wellhausenova škola časově zařadila velekněžský úřad do období po babylónském zajetí. I když se samotný titul v předexilních spisech vyskytuje pouze v 2 Kr 12,10; 22,4.8; 23,4 (textová kritika tyto verše obvykle považuje za poexilní interpolace), existenci tohoto úřadu potvrzuje titul „kněz“ s členem určitým (např. Achimelek, 1 S 21,2; Jójada, 2 Kr 11,9n.15; Uriáš, 2 Kr 16,10nn) a také skutečnost, že kněžství vyžadovalo administrativního správce, přestože hlavou kultu byl král. (Sr. J. Pedersen, *Israel*, 3–4, str. 189.)

Jechezkel Kaufmann zkoumá ve svém díle *The Religion of Israel* (1960) řadu Wellhausenových klíčových závěrů a hodnotí je jako neuspokojivé. Např. nejvyšší kněz zdaleka není královskou figurou odrážející poexilní duchovní vůdce, nýbrž věrně zrcadlí podmínky vojenského tábora, který je podřízen autoritě Mojžíše, a nikoli Árona (*op. cit.*, str. 184–187).

Kaufmann soustřeďuje pozornost na „jediny pilíř Wellhausenovy stavby, jímž pozdější kritika neotřásla“ – na rekonstrukci vztahu mezi kněžím a lévičci. Poznamenává, že neexistují žádné důkazy o tom, že by došlo k degradaci kněží z venkova, a upozorňuje na největší slabinu celé rekonstrukce: „Nic nepotvrzuje teorii, že ti kněží, kteří zbavili funkce své kolegy, viděli jako nejvhodnější obdarit je bohatými kněžskými příspěvky. Teorie je ještě nepravděpodobnější, uvědomíme-li si, jak velký počet kněží (4 289, Ezd 2,36nn) a jak malý počet lévičků (341 lévičků a 392 chrámových služebníků, Ezd 2,43nn) existoval v době obnovy“ (str. 194).

Proč kněží uchovali příběh o věmosti lévičků během Áronova selhání (Ex 32,26–29) a přitom záměrně přehlíželi modlářství, které bylo podle Wellhausena důvodem jejich degradace, a přisoudili lévičcům čest Božího povolání, a nikoli trest? Kaufmann potvrzuje, že lévičci byli v zajetí jasně oddělenou skupinou, a dokazuje, že by se nemohli vyvinout v samostatnou třídu v krátké době mezi Jósijášovou reformou (nemluvě o Ezechielově zavržení) a návratem, a to ještě na cizí půdě.

Kaufmannova vlastní rekonstrukce však také není zcela uspokojivá. Popírá dědičné spojení mezi syny Áronovými a lévičci, neboť považuje Áronovce za „staré pohanské kněžstvo Izraele“ (str. 197), a tudíž odmítá pevnou bibliickou tradici spojující Mojžíše, Árona a lévičce (sr. Ex 4,14). V události se zlatým teletem se neknižským kmenem Lévi přidal k Mojžíšovi

proti Áronovi, ale tím pádem se musel vzdát privilegia sloužit u oltáře s Áronovci (str. 198) a byl nucen spojít se s tím, že bude *hierodule*. Tím vyvstává otázka, jak mohli Áronovci bez spojení s Mojžíšem přežít krizi se zlatým teletem a pokračovat dál jako kněží. Kaufmannův názor, že deuteronomické zákony byly sebrány v pozdějším období monarchie, tedy značně později než kněžské písemnosti, znamená snad spíš návrat ke starým kritickým pozicím (např. Th. Noeldke a další) nežli nový útok proti Wellhausenovi.

W. F. Albright odmítá lineární pojetí institucionální evoluce, která byla nosným pilířem Wellhausenova postoje, a zaznamenává, že Izrael by byl mezi svými sousedy skutečně unikátem, kdyby neměl v období soudců a později svého nejvyššího kněze, jemuž se obvykle říkalo pouze *kněz* (*Archaeology and the Religion of Israel*³, 1953, str. 107–108). To, že se v období království neklade žádný důraz na velekněžský úřad, odráží úpadek, zatímco po rozpadu království získalo kněžství znovu prestižní postavení. Albright příjímá historičnost Árona a nevidí důvod, proč by se Sádok neměl považovat za Áronovce. Dochází k závěru, že lévijci měli nejdříve funkční (viz výše) a teprve potom kmenový význam. Dále poukazuje na to, že někdy mohli být lévijci povýšeni na kněze a že „nesmíme ani přehlížet izraelskou tradici týkající se kněží a lévijců, ani považovat tyto třídy za pevně vymezené genealogické skupiny“ (*op. cit.*, str. 110).

Předpoklad vlastní Wellhausenově rekonstrukci, že stan setkávání v poušti byl idealizací chrámu a nikdy historicky neexistoval, je dnes téměř bezezbytku zavvržen (akčoli sr. R. H. Pfeiffer, *Religion in the Old Testament*, 1961, str. 77–78). Archeologický výzkum dokázal existenci schrán i přenosných svatostánků u sousedů Izraele. Zdaleka nejde o výpody fantazie z pozdějšího období, nýbrž, jak poznamenává John Bright, o „dědictví prvotní víry Izraele na poušti“ (*A History of Israel*, 1960, str. 146–147).

Poslední slovo k problematice vztahu kněží-lévijci určitě ještě nebylo řečeno. Údajů z období dobývání zaslíbené země a jejího osídlování máme poskrovnu. Je nebezpečné domnívat se, že zákonodárství Pentateuchu, které poukazuje na ideální stav, se vůbec kdy doslovně uskutečnilo. Dokonce ani tak dobří králové jako David, Jósafat, Chizkijáš a Jósijáš nebyli schopni zajistit naprostou shodu stavu věcí s mojžíšovským vzorem. Avšak ještě nebezpečnější je domnívat se, že zákony neexistovaly, protože se nepodařilo uvést je důsledně do praxe. Spočívá-li argumentace v kombinaci evoluční rekonstrukce a textových úprav při absenci přímého důkazu, nejednou se takové interpretace biblické historie prokážou být příliš křečké na to, aby se trvale udržely tváří v tvář komplexnosti biblických údajů a realii semitské kultury. Wellhausenova důmyslná rekonstrukce lévíjské historie by mohla být takovým případem.

BIBLIOGRAFIE. Kromě prací uvedených výše ještě: R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, 1946, str. 65nn; R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, 1961; A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, 1969; M. Haran *et al.*, „Priests and Priesthood“, *EJ*, 13, 1970; H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, 1966.

IV. Kněžství v Novém zákoně

1. Návaznost na Starý zákon

Až na výjimku kněze Diova chrámu, který chtěl obě-

tovat Pavlovi a Barnabášovi býka v Lystře (Sk 14,13), navazují zmínky o kněžích nebo veleknězi v Evangelích a ve Skutcích jak po historické, tak po duchovní stránce na SZ. Ke knězově úkolu v příběhu o milosrdném Samařanovi (L 10,31) nebo k povinnostem „kněze jménem Zachariáš“, otce Jana Křtitele (L 1,5), není potřebný žádný výklad. Ježíš uznal ze zákona vyplývající úlohu kněží, když očistil malomocné (Mt 8,4; Mk 1,44; L 5,14; 17,14; viz Lv 14,3), a porovnával také svobodnější jednání některých SZ kněží s legalismem svých oponentů (Mt 12,4n). Neměl však žádné zásadní výhrady ohledně předepsané funkce chrámu a kněžství.

2. Konflikt s judaismem

Většinu zmínek o kněžích, obzvlášť o nejvyšších, nacházíme v kontextu konfliktu. Podle Matoušova líčení byl velekněz zapojen do evangelijních událostí od začátku (Mt 2,4) až do konce (Mt 28,11). Jejich odpor narůstá úměrně s tím, jak se vyjasňují cíle a poslání Ježíšovy služby, např. ve chvíli, kdy vznesl námitky vůči zákonickému svěcení sabatu (Mt 12,1–7; Mk 2,23–27; L 6,1–5), nebo v podobstvích, která odzuzují náboženské vůdce (Mt 21,45n). Rozhodující konflikt se očekával bezprostředně po Petrově vyznání v Caesareji Filipově (Mt 16,21; Mk 8,31; L 9,22), zesílil vjezdem do Jeruzaléma o květné neděli a vyčištění chrámu, které vzápětí následovalo (Mt 21,15.23.45n; Mk 11,27; L 19,47n; 20,1), a dosáhl svého trpkého vyvrcholení Ježíšovým zatčením a odsouzením (Mt 26–27). O tomto konfliktu podává svědectví také Janovo evangelium (J 7,32.45; 11,47, kde farizeové mají účast na zločinu; 12,10, kde se nepřátelství zaměřuje na Lazara; 18,19.22.24.35, kde je zdůrazněna Kaifášova role při soudu nad Ježíšem; sr. 19,15).

Hlavní kněží (*archiereus*) ve snaze potlačit Ježíšův vliv málokdy jednali izolovaně. Podle projednávané otázky a podle okolností se k nim připojovali další členové velerady – sanhedrinu (*archontes*, L 23,13; 24,20), zákoníci (*grammateis*, Mt 2,4; 20,18; 21,15), zákoníci a starší (*grammateis, presbyteroi*, Mt 16,21; 27,41; Mk 8,31; 11,27; 14,43.53; L 9,22) a starší (Mt 21,23; 26,3). Jednotné číslo „velekněz“ obvykle označuje kněze, který stál v čele Sanhedrinu (např. Kaifáš, Mt 26,57; J 18,13; Annáš L 3,2; J 18,24; Sk 4,6; Ananiáš, Sk 23,2; 24,1). Plurál „velekněží“ označuje členy kněžských rodů, kteří sloužili v Sanhedrinu. Byli to vládnoucí i bývalí velekněží spolu se členy hlavních kněžských rodů (Sk 4,6). J. Jeremias dokazoval, že „velekněží“ zahrnovali i chrámové úředníky, např. pokladníka a velitele stráže (*Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, str. 160nn).

Ježíšova smrt a vzkříšení konflikt nevyřešily, jak dokumentuje kniha Skutků. Apoštolské svědectví o Ježíšově zmrtvýchvstání vedlo saduceje do boje bok po boku s veleknězi a dalšími chrámovými úředníky (Sk 4,1; 5,17). Za povšimnutí stojí role kněží ve vyprávění o Saulovi z Tarsu. Plánované pronásledování křesťanů v Damašku mělo viditelně oficiální pozeňání nejvyššího kněze (Sk 9,1n.14). O putujících „židovských zařikávačích“, kteří se snažili v Efezu napodobovat Pavlovy zázraky, se v NZ hovoří jako o sedmi synech Skévy, údajně židovského velekněze (Sk 19,13n). Pavel stál podobně jako jeho Pán před veleknězem Ananiášem, jenž na něj uvalil obvinění před mistodržiteli Félixem a Festem (Sk 24,1nn; 25,1–3). Téměř nic tak zřetelně neilustruje radikálnost

KNIDOS

změny, způsobené v Pavlově životě obrácením, jako proměna jeho postoje vůči kněžím: na počátku svého životního příběhu s pronásledovateli spolupracuje, na konci naopak s pronásledovanými.

3. Vyvrcholení v Kristu

Kořen tohoto konfliktu tvoří křesťanské přesvědčení a obava Židů, že Kristův život, smrt, vzkříšení a nanebevstoupení přinesly ukončení starých kněžských struktur. Ježíš sám sebe umísťuje do středu nové sacerdotální struktury – „zde je víc než chrám“ (Mt 12,6); „zbořte tento chrám, a ve třech dnech jej postavím“ (J 2,19); „Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé“ (Mk 10,45).

Tyto motivy spojuje a uspořádává jeden z NZ pisatelů – autor Listu Židům. Ve snaze dokázat, že křesťanská víra je nadřazena SZ způsobu bohoslužby a vlastně jej nahrazuje, znovu a znovu v tomto dopise zdůrazňuje, že Ježíše poslal Bůh (5,5–10), aby se stal novým, skutečným veleknězem, jenž se dokáže zcela vypořádat s lidským hříchem. Jeho kněžství, které nezůstává při kněžství řádu Áronova (7,11), ale sahá k Malkisedekovi (7,15–17), obsahuje dokonalost, jež ve starém systému obětí chybí (7,18):

- a) Je založeno na Boží přísaze (7,20–22).
- b) Trvá navěky, protože Kristus je věčný (7,23–25).
- c) Má podíl na dokonalosti Krista, který se nepotřebuje očisťovat od hříchu jako synové Áronovi (7,26–28).
- d) Pokračuje v nebi, kde sám Hospodin zbudoval skutečnou svatyni, zatímco Mojžišův stánek byl pouze její „náznak a stín“ (8,1–7).
- e) Je naplněním Božího zaslíbení nové smlouvy (8,8–13).
- f) Kristova oběť je platná „jednou provždy“ (7,27; 9,12), nepotřebuje opakování.
- g) Neobětuje se „krev býků a kozlů“, která nedokáže odstranit hřích, ale „tělo Ježíše Krista“. Touto obětí jsou věřící posvěceni (10,4,10).
- h) Výsledkem je skutečný a otevřený přístup k Bohu pro všechny křesťany, nikoli pouze pro členy kněžského řádu (10,11–22).
- i) Zaslíbená a očekávaná jsou garantována Boží věrností a ujištěním o Kristově druhém příchodu (9,28; 10,23).
- j) Nejvyšší motivací pro život v lásce a spravedlnosti se stává dokonalé odpuštění (10,19–25).
- k) Zárukou účinnosti obětí v životě Božího lidu jsou Kristovy neustálé přímlyvy za něj (7,25). I když si Pavel Kristovo kněžství nezvolil za hlavní téma svých epistol (zřejmě proto, že se jeho služba zaměřovala hlavně na pohany, kteří museli především poznat svobodu od Zákona a své místo, jež zaujímají v Božím plánu), můžeme být vděční, že se hluboké pravdy Listu Židům nacházejí mezi Božími dary kánonu Písma. Viz G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, str. 578–584.

4. Úloha církve

Církev jako Kristovo tělo a nový Izrael (sr. Ex 19,6) je pomazána ke kněžství ve světě – má roli zprostředkovatele, který hlásá Boží vůli lidstvu a na modlitbách přináší potřeby lidí před Boží trůn. Petr zmiňuje dvě povinnosti, jež z tohoto kněžství vyplývají:

- a) přinášet „duchovní oběti, milé Bohu pro Ježíše Krista“ (1 Pt 2,5), tzn. ctít Boha a konat jeho milující vůli;
- b) hlásat „mocné skutky toho, kdo vás povolal ze tmy

do svého podivuhodného světla“, tj. nést do světa svědectví o jeho spasitelném díle (1 Pt 2,9).

Petrovo „královské kněžstvo“ se znovu objevuje ve Zj, kde je církev, již Kristus odpustil a kterou miluje, nazývána „královské kněžstvo Boha, [jeho] Otce“ (Zj 1,6; sr. 5,10; 20,6). Tato královská role s sebou nese nejen poslušnost Kristu, „vládci králů země“ (Zj 1,5), ale také spoluúčast na jeho vládě: „... a ujmou se vlády nad zemí“ (Zj 5,10; sr. 20,6). Zde se už kruh konfliktu úplně obrací: Kristův lid pronásledovaný kněžstvem, které se postavilo proti svému Pánu, bude mít podíl na vítězství triumfujícího velekněze a stane se příkladem jeho milující vlády nad nepřátelským světem.

V NZ je kněžství církve kolektivní neboli všeobecné, tj. žádný jednotlivý služebník nebo vůdce nemá titul „kněz“. Nicméně poapoštolská díla se rychle začínají ubírat jiným směrem: Klement (95–96 po Kr.) vysvětluje křesťanskou službu ve spojitosti s veleknězem, kněžemi a lévijci (1. list Klementův 40–44); *Didaché* (13,3) připodobňuje proroky k velekněžím. Tertullián (*O křtu* 17) a Hippolytos (*Vyvrácení všech herezí, Úvod*) zřejmě jako první začali používat titul „kněz“ a „velekněz“ k označení křesťanských služebníků (asi 200 po Kr.).

BIBLIOGRAFIE. T. W. Manson, *Ministry and Priesthood: Christ's and Ours*, 1958; G. Schrenk, *TDNT* 3, str. 247–251, 257–283; H. Seebas, *NIDNTT* 2, str. 232–236; J. Baehr, *NIDNTT* 3, str. 32–44. D.A.H.

KNIDOS Město v Kárii na JZ Malé Asie, kde Pavlova loď na cestě do Říma změnila kurz (Sk 27,7). Knidos měl status svobodného města a Židé tam žili již ve 2. stol. př. Kr. (1 Mak 15,23). J.D.D.

KNIHA BOJŮ HOSPODINOVÝCH

Dokument zmiňovaný a citovaný v Nu 21,14n. Citace končí slovem „moábského“ (v. 15), ale je možné, že i úryvky poezie ve vv. 17–18 a 27–30 pocházejí z téhož zdroje. Jednalo se evidentně o sbírku oblíbených písní, které připomínaly dřívější bitvy Izraelců. Jméno naznačuje, že Izraelci chápali Hospodina do slova jako svého vrchního velitele a svá vítězství přičítali jemu. Další podobnou sbírku byla pravděpodobně Kniha Přímého z 2 S 1,18, zřejmě sestavená po Davidově smrti. Kniha Hospodinových bojů se patrně objevila ve stejném období. Někteří badatelé na základě LXX chtějí text Nu 21,14 opravit tak, aby zmínka o jakémkoli takovém spisu zmizela. D.F.P.

KNIHA JUBILEJÍ Židovský spis z intertestamentární doby, který se dochoval pouze v etiopštině a částečně v latině, ale v nedávné době byly v Kurnánu objeveny i jeho zlomky v původní hebrejštině. Tato kniha byla pravděpodobně napsána koncem 2. stol. př. Kr. v (proto)jessejských kruzích, krátce před vznikem kurnánské sekty. V Kurnánu se těšila velké oblibě, a proto tam respektovali její zvláštní právní předpisy a kalendář. (Jmenovitě ji cituje CD 16. 13n.)

Kniha Jubilejí představuje parafrázi Gn a prvních kapitol Ex v podobě midraše nebo legendy. Obsahuje podrobnou chronologii biblických dějin, rozpočítanou na jubilejní období dlouhá 49 let, přičemž každé z nich je rozděleno na 7 týdnů let a každý rok představuje sluneční rok o 364 dnech. K zjevení na Sínaji

dochází v 50. jubilejním období od stvoření světa. (Několik textů z Kumránu pracuje s jubilejními obdobími v historických a eschatologických úvahách.)

Kniha Jubilejí doplňuje biblické vyprávění o legendy o praotcích, pasáže z eschatologického procvití a právníký materiál, který hovoří ve prospěch striktního sektářského výkladu Zákona. Autor se staví odmítavě vůči helénizujícím vlivům a oslavuje Zákon jako prvek, který Izraelce odlišuje od pohanů. I sluneční kalendář odděluje Izraelce od pohanů a věrné Izraelce od odpadlíků. Jedině tento kalendář zajišťuje, že se svátky budou slavit ve správné dny.

*Kalendář v *Knize Jubilejí* čerpá z knihy *1 Henoch* a dodržoval se v Kumránu. Podle něho připadá určitý den v měsíci každoročně na stejný den týdne (např. Nový rok vždy na středu). Někteří badatelé se pokoušejí problém určení data poslední večere řešit teorií, že Ježíš slavil hod beránka podle tohoto kalendáře, tj. v úterý večer.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *The Book of Jubilees*, 1902; G. L. Davenport, *The Eschatology of the Book of Jubilees*, 1971; A. Jaubert, *The Date of the Last Supper*, 1963. R.J.B.

KNIHA PŘÍMÉHO V Joz 10,13 a 2 S 1,18 se přeš o knize *jāšār* = vzpřímeného. Šalomounova slova v 1 Kr 8,12n lze podle LXX, kde jsou uvedena za 8,53, najít v „knize písní“. Jelikož „píseň“ = *šjr* značně připomíná *jšr*, může se jednat o tutéž knihu. Všechny tři uvedené citáty se vyznačují básnickým stylem. Je možné, že z této knihy pocházelo více citátů ze starověké poezie. Někteří vědci ji ztotožňují s „Knihou Hospodinových bojů“ (Nu 21,14). Vzhledem k tomu, že se tyto citace liší v metru, stylu i obecném obsahu a pocházejí z různých dob, není pravděpodobné, že by tato kniha představovala „národní epos“. Spíše jde o sbírku písní s krátkými historickými úvodry, sr. arab. antologie, např. *ħamāsa*. Určitě byla sestavena za Šalomounovy vlády nebo později. Jméno *jāšār* se patrně vztahuje k *Ješurūnovi. Tištěné knihy *Jašar* jsou padělký z moderní doby.

BIBLIOGRAFIE. S. Mowinckel, „Hat es ein israelitisches Nationalepos gegeben?“, *ZAW* 12, 1935, str. 130–152; R. K. Harrison, *JOT*, 1970, str. 669n.

A. van S.

KNIHA SMLOUVY V Ex 24,7 Mojžiš čte „Knihu smlouvy“ (*sēper habb'ri'ū*) jako základ Hospodinovy smlouvy s Izraelem při její ratifikaci na úpatí hory Sínaj. Snad se jednalo o Desatero v Ex 20,2–27. Stalo se však zvykem označovat jako „Knihu smlouvy“ oddíl Ex 20,22–23,33 (jenž zřejmě vznikl až po Desateru). V 2 Kr 23,21 a 2 Pa 34,30 představuje „Kniha smlouvy“ deuteronomistický zákon (*DEUTERONOMIUM).

Zde se budeme zabývat oddílem Ex 20,22–23,33, který se konvenčně nazývá „Kniha smlouvy“ a je každopádně nejstarší kodifikací izraelského zákona, jakou máme k dispozici. Obsahuje „rozsudky“ (*mišpā'im* = precedenty) a „statuty“ (*d'barim* = slova). „Rozsudky“ mají formu soudních zákonů: „Když člověk udělá to a to, zaplatí tolik.“ „Statuty“ mají kategorickou nebo „apodiktickou“ podobu: „(Ne)učiniš to a to.“ Někde uprostřed mezi těmito dvěma typy se nacházejí účastnické zákony (nazvané podle toho, že jsou vyjádřeny hebr. participiemi): „Kdo udělá to a to, bude usmrcen.“ Setkáváme se s nimi často tam, kde je

v případě „rozsudku“ předepsán trest smrti.

Princip, podle něhož se při sestavování zákonů postupovalo, není na první pohled zřejelý, ale znalci přesvědčivě dokázali, že každá sekce spadá do oblasti jednoho z deseti příkázání. Kodex tak lze charakterizovat jako „midraš k Desateru“ (E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1950, str. 95; sr. A. E. Guilding, „Notes on the Hebrew Law Codes“, *JTS* 49, 1948, str. 43nn).

I. Kulturní předpisy

Zákoník začíná dvěma kulturními předpisy. První zakazuje zhotovování bohů ze stříbra a zlata (Ex 20,22n), druhý předepisuje „oltář z hlíny“ (20,24–26), na rozdíl od honosnějších oltářů okolních národů, které se zpravidla zhotovovaly z otesaných kamenů a vystupovalo se k nim po schodech.

II. Rozsudky

Následuje celá řada ustanovení precedenčního práva (21,1–22,16). Týkají se různých civilních a trestních případů, např. zacházení s hebrejskými otroky (21,2–6), prodeje dcery do otroctví (21,7–11), vraždy a zabití (21,12–14), nespravedlnosti k rodičům (21,15,17), únosu (21,16), ublížení na těle (21,18–27, včetně *lex talionis* 21,23–25), trkavého vola (21,28–32), neštetší u zvířat (21,33n), zabití jednoho býka druhým (21,35n), krádeže (21,27–22,3), škody na obilí (22,4n), záruk a půjček (22,6–14), svedení (22,15n).

V této části zákoníku je nápadná příbuznost s jinými starověkými kodexy Blízkého východu – např. Ur-nammuna z Uru, Lipit-istara z Isinu, Bilalama (?) z Ešnunni a Chammurapiho z Babylónu, jež se v obecných liniích shodují s izraelským pojetím. Také chetejský zákoník se v několika detailech a uspořádání podobá Blízkého východu, ačkoli se od ostatních kodexů Blízkého východu liší tím, že odráží spíše indoevropský princip odškodnění za nespravedlnost než semitský důraz na *talio* (odvetu).

Ačkoli je izraelský zákoník srovnatelný s ostatními, odráží jednodušší způsob života. Předpokládá společenství, jehož příslušníci se již usadili, bydlí v domech a věnují se zemědělství. Nenacházíme však ještě nic propracované městské organizace nebo sociálního rozvrstvení Chammurapiho zákoníku. Dospělí muži v izraelském společenství byli buď občané, nebo otroci. V Chammurapiho zákoníku se např. trest za fyzickou újmu stupňoval podle společenského postavení poškozené osoby.

Izraelci začali osídlovat zemědělské oblasti ještě předtím, než překročili Jordán – jestli ne v Kádeš-barneji, pak jistě v Zajordání, kde dobyli království Síchona a Ōga včetně měst (Nu 21,25,35).

Uplatňování izraelského precedenčního zákonodárství v praxi líčí Ex 18: Mojžiš a jeho spolupracovníci vynášeli rozsudky v případech, které spadaly do jejich pravomoci. Možná s tím souvisí jiný název Kádeše, uvedený v Gn 14,7, totiž Ēn-mišpāt = pramen, u něhož se vyhlašují rozsudky.

III. Statuty

Tzv. apodiktické zákony, které tvoří zbývající část zákoníku, mají podobu příkazů (*tōrā*), jež Hospodin vydal prostřednictvím svého mluvčího (sr. funkci kněze v Mal 2,7) na posvátném místě. V prvním případě to byl Mojžiš na Sínaji nebo v Kádeši. Nelze je srovnávat se starověkými kodexy Z Asie, ale již víme, že se po stránce stylistické velmi podobají starověkým

KNIHA ŽIVOTA

smlouvám Blízkého východu, zejména těm, v nichž vládce klade podmínky vazalovi. Desatero, které je také vyjádřeno tímto apodiktickým stylem, představuje ustavení smlouvy uzavřené Hospodinem s Izraelem, ostatní apodiktické zákony pouze doplňují základní smluvní zákon. Mnohé z právních příkazů z Ex 22,18–23,33 se týkají toho, co bychom označili za kultovní praktiky, např. obětování prvotín (22,29n; 23,19a), milostivá léta a dny odpočinku (23,10–12), tři poutní slavnosti (23,14–17). V 23,15 nacházíme začátek nového výkladu těchto slavností – měly připomínat události dějin vysvobození Izraele. Na Ex 23,10–19 se pohlíželo jako na rituální zákoník (sr. tzv. „kénijský“ zákoník z 34,17–26). Ustanovení však obsahují etické a humanitární příkazy, které chránily ty, kdo neměli žádného přirozeného zastávce (22,21–24), zakazují přehnanou přísťnost vůči dlužníkům (22,25–27), trvají na objektivním soudu, zejména v případě cizince, který se může cítit v nevhodě (23,6–9). Je třeba zdůraznit, že Izraelci neznali tak ostré rozlišení civilního a náboženského zákona jako my dnes.

IV. Závěr

Zákoník končí Hospodinovým ujištěním, že pokud Izraelci budou jednat podle smluvního Zákona, dočkají se úspěchu a zdaru, a naléhavým varováním, aby se nespolečovali s Kenaanci.

„Statuty“ sice mají formu přímé Boží dikce, ale i „rozsudky“ odvozují svou autoritu od Hospodina.

BIBLIOGRAFIE. H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, 1946; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; A. Alt, „The Origins of Israelite Law“, *Essays on OT History and Religion*, 1966; K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, 1971; B. S. Childs, *Exodus*, 1974, str. 440–496. F.F.B.

KNIHA ŽIVOTA (hebr. *sēpēr ḥajjīm*, ř. *biblos* či *biblion zōēs* = svitek živých).

1. Užívá se o přirozeném životě (Ž 69,29), přičemž slova „necht“ jsou vymazáni z knihy živých“ znamenají „ať zemřou“. Sr. Ex 32,32n, kde se Mojžiš modlí, aby byl vymazán z Boží knihy, pokud Hospodin zničí Izrael; Ž 139,16 („bylo zapsáno v tvé knize... dny tak, jak se vytvářely“); Dn 12,1, kde všichni spravedliví, kteří „budou nalezeni v knize“, přežijí eschatologické souzení.

2. V pozdním judaismu a v NZ se vztahuje k životu v budoucím věku. V Iz 4,3 se „každý zapsaný k životu v Jeruzalémě“ týká přirozeného života, což Targum reinterpretuje jako zmínku o „věčném životě“. V NZ představuje kniha života seznam věřících, např. Fp 4,3; Zj 3,5; 22,19 atd. Ti, jejichž jména v ní chybí, budou při posledním soudu uvrženi do ohnivého jezera (Řj 20,12.15). Jde o knihu zabitého Beránka (Zj 13,8; 21,27), do níž se zapisují jména vyvolených „od stvoření světa“ (17,8). Stejnou myšlenku vyjadřuje L 10,20 („vaše jména jsou zapsána v nebesích“) a Sk 13,48 („ti, kdo byli vyvoleni [tj. zapsáni] k věčnému životu, uvěřili“). F.F.B.

KNÍŽE Tímto výrazem se překládá řada hebr. výrazů. Lze je rozdělit do dvou kategorií.

1. Slova přejatá z jiných jazyků, jež obvykle označují cizí panovníky. Např. *xšathrapavan* = „satrapa“ a *fratama* = „přední“ jsou perská slova použitá

v Dn 3,2 atd. (aram. *'aḥašdarpanjā*), 1,3 (hebr. pl. *part'mīm*). Počet *satrapů v Perské říši rostl s počtem dobytých království, Dareios však snížil jejich počet na 20 (Hérodotos 3, 89–94). Jejich moc kontrovali úředníci, kteří se zodpovídali přímo svému vládci. V mnohém se podobala moci vazalského krále.

2. Slova domácího původu, jež vyjadřovala tyto základní myšlenky:

- a) *šar* = vykonávající nadvládu (ať už nadřazenou nebo podřízenou nějakému vládci),
- b) *nāgīd* = ten, kdo je vpředu (zejména v souvislosti s vojenským velením),
- c) *nāšī'* = vyvyšovaný,
- d) *nāgīb* = dobrovolník (snad protiklad těch, kteří museli uposlechnout králova povolání do boje) a
- e) *kāšīn* = soudce.

Ezechiel často označuje Mesiáše výrazem *nāšī'*, neboť to vystihuje jeho představu o pravém Davidovi (Ez 37,24n). Daniel jej popisuje slovy *šar* a *nāgīd*, což odpovídá vojenskému charakteru obrazu vesmírného boje. Termín *šar* se také používá k označení strážných andělů jednotlivých zemí a hlavně Michaela (Dn 10,13.21).

V NZ nacházíme pojem *archōn*, který se týká satana, „vládce tohoto světa“, a v plurálu označuje římské a židovské panovníky. Jednou se uvádí v souvislosti s Kristem (Zj 1,5), „vládce králů Země“. *Archēgos* se v LXX (misto hebr. *nāšī'* a *qāšīn*) používá o Kristu (sr. Sk 5,31) a z řečtiny přejímá dodatečný význam „původce“ (Sk 3,15; Žd 2,10; 12,2). J.B.J.

KŌA Ezechiel (23,23) prorokoval, že tento lid spolu s dalšími obyvateli Mezopotámie napadne Jeruzalém. KŌa někteří ztotožňují s národem, který žil v od Tigridu v oblasti horních toků řek 'Adhajn a Dijala. Asyr. texty jej nazývají *Kutu* a často spojují s kmenem *Sutu*, jenž se stavěl vůči Asýrii nepřátelsky (snad jej lze ztotožnit s Šóa v Ez 23,23). Někteří (např. O. Procksch) spatřují KŌu v Iz 22,5, ale jenom v pochybné opravě slova, jež se zpravidla překládá „zed“. Vulgáta nesprávně vykládá KŌa jako *principes* = knížata, čehož se přidržel Luther.

BIBLIOGRAFIE. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, 1881, str. 233–237; G. A. Cooke in ICC, 1936, o Ez 23,23. J.T.

KOILÉ SYRIE (ř. *koilē syria* = vnitřní Sýrie). 1 Ezdráš 2,17 atd.; 2 Mak 3,5 atd., údolí mezi Libanónským a Antilibanónským pohorím, dnešní El-Bikáa (sr. *biq'at 'āven* = údolí Aven, Am 1,5). Jako politické území za Ptolemaiovské a Seleukovské říše často dosahovala větší rozlohy, někdy až k Damašku na S, včetně Fénicie na Z nebo Judska na J. V letech 312–198 př. Kr. byla součástí Ptolemaiovské říše, ale po bitvě u Panionu (r. 198 př. Kr.) připadla Seleukovcům. Díky římské okupaci (64 př. Kr.) se stala správní částí provincie Sýrie. Sextus Caesar ustanovil r. 47 př. Kr. za jejího vojenského prefekta Heroda, jehož v této funkci r. 43 př. Kr. znovu potvrdil Cassius. F.F.B.

KOLENO, KLEČET SZ vystihuje představu slabosti či strachu pomocí výrazů „podlomená kolena“ (Jb 4,4; Iz 35,3) nebo „kolena, která se třesou“, „tlukou o sebe“ (Na 2,10; Dn 5,6).

Při NZ zmínkách o kolenou (15x) má pisatel vždy

na myslí pokleknutí (s výjimkou Žd 12,12). Toto jednání může vyjadřovat úctu (Mk 1,40; sr. 2 Kr 1,13; Mk 15,19) nebo podřízenost (Ř 11,4; 14,11; sr. 1 Klement 57,1 „sklonil koleno svého srdce“), příp. adorace či bohoslužby (L 5,8). Klečení se tedy také považovalo za jednu z poloh při modlitbě (L 22,41; 1 Kr 8,54; sr. 18,42). Všeobecné uznání Kristovy svrchovanosti se projeví tím, že se před Ježíšem skloní každé koleno (Fp 2,10; sr. Ř 14,10n; 1 K 15,25). Sr. *TDNT* 1, str. 738–740; 3, str. 594–595; 6, str. 758–766.

E.E.E.

KOLÍK (hebr. *jāṭēd*).

1. Stanový kolík, jehož Jáel použila k zabití Sisery (Sd 4,21). Někdy se ho užívalo k zavěšování různých předmětů (Ez 15,3).

2. Kovový hřebík nebo kolík, který se zatloukal do dřeva či jiného materiálu, aby jednotlivé části držely pohromadě, nebo se nechal vyčnívat a věšely se na něj různé předměty. Ve stanu setkávání byly kolíky bronzové (Ex 27,19; 35,18; 38,20.31; 39,40; Nu 3,37; 4,32). Takového kolíku použila Delíla při spoutávání Samsona (Sd 16,14).

J.A.T.

KOLO K nejstarším doloženým kolům (hebr. *ōpān, galgal*) patří hliněné modely kol vozu a úlomky hrnčičského kola (sr. Jr 18,3, hebr. *’obnajim*) ze 4. tis. př. Kr. (viz C. L. Woolley, *Ur Excavations*, 4, 1956, str. 28, tab. 24). První kola se vyráběla z prken spojených hřeby a opatřovala se koženými obručky (viz *ANEP*, č. 163, 169, 303), ale když se kolem r. 1500 př. Kr. začalo místo volů používat koní, přišla do módy lehčí kola paprskovitá (viz *ANEP*, č. 167–168, 183–184). Bronzové stojany vyrobené pro Šalomounův chrám tvořila miniaturní kola vozu s osami, loukotěmi, paprsky a náboji (1 Kr 7,33). Daniel viděl Věkovitého, jak sedí na trůnu s ohnivými koly (7,9). Popis kol Božího vozu uvádí Ezechiel (1; 10). Rachociní vozových kol většilo blízkého se nepříteli (Jr 47,3; Na 3,2), ale ti, kdo se vůči Božímu lidu staví nevraživě, budou odváti jako vířící se prach (Ž 83,14; Iz 17,13). V pozdější hebr. *galgal* označuje *pars pro toto* celý vůz (Ez 23,24; 26,10). Kola se také používala jako součást zařízení na čerpání vody (Kaz 12,6). A.R.M.

KOLONIE Sdružení římských občanů usazených na cizích územích s místní samosprávou. Někdy mělo strategický význam, ale častěji šlo o obec vysloužilců nebo nezaměstnaných, jejichž cílem nebyla ekonomická či kulturní romanizace. Na v se kolonie vyskytovaly vzácně a často je tvořili řecky mluvící občané. Praxe vyrůstala z udělování koloniálního statusu z čestných důvodů. Sebevědomé římanství ve Filippech (Sk 16,12) tedy asi bylo výjimečné a o žádné z dalších kolonií, jež NZ připomíná, se už tak nemluví (Korint, Syrakusy, Troada, Antiochie Pisidská, Lystra, Ptolemais a snad Ikonion). V místních záležitostech cizího státu zaujímala přední postavení asociace (*conventus*) usedych římských občanů. Jako příklad mohou sloužit „přistěhovalí Římané“ v Jeruzalémě (Sk 2,10).

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940, str. 61–84; A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*², 1973; B. Le-

vick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, 1967.

E.A.J.

KOLOSKÝM, LIST

I. Základní obsahová linie

1. Oslovení (1,1–2)
2. Dikůvzdání za víru a lásku koloských křesťanů i za ovoce kázání evangelia mezi nimi (1,3–8)
3. Modlitba za jejich růst v chápání Boží vůle a v dobrých skutcích (1,9–12)
4. Sláva a velikost Krista, Božího obrazu, příčiny stvoření všech věcí a hlavy církve, jenž smířil skrze kříž všecko, co existuje (1,13–23)
5. Pavlova práce a utrpení při zjevování Kristova tajemství a při snaze přivést každého před Boha jako dokonalého v Kristu (1,24–2,3)
6. Důrazné varování před falešnými učiteli a apoštolův postoj vůči nim (2,4–3,4)
7. Nutnost odložit staré hříchy a obléci ctnosti nového života v Kristu (3,5–17)
8. Pravidla vzájemného soužití mezi ženou a mužem, rodiči a dětmi a mezi pány a služebníky (3,18–4,1)
9. Povzbuzení k modlitbě a moudrosti v řeči (4,2–6)
10. Osobní vzkazy (4,7–18)

II. Autorství

Pochybnosti o pravosti Listu Koloským se objevily teprve v 19. století. Pavlovo autorství odmítala zvláště Tübingenská škola, která vycházela z domněnky, že epistola obsahuje gnostické myšlenky z 2. století. Dnes se za daleko závažnější považují argumenty, jež se týkají slovníku, stylu a učení tohoto dopisu ve srovnání s jinými Pavlovými spisy, ale nejsou dostatečně silné, aby badatele vedly k odmítnutí Pavlova autorství. Významná podobnost s Listem *Efezským některé podnítila k tomu, aby dokazovali pravost tohoto dopisu a odmítali pravost Listu Koloským (např. F. C. Sygne, *Philippians and Colossians*, 1951), ale doklady skoro vždycky hovořily spíše v jeho prospěch. Několik vědců (např. H. J. Holtzmann a C. Masson) dokazovalo komplexnější příbuznost mezi těmito dvěma epistolami.

Pravost Pavlova Listu Koloským potvrzuje jeho souvislost s Listem *Filemonovi a charakter tohoto krátkého dopisu. List Filemonovi se týká uprchlého otroka Onezima, který se vrací ke svému pánovi. Autor dopisu píše (Ko 4,9), že spolu s Tychikem odesílá do Kolos i Onezima. Nacházíme zde také zvláštní poselství pro Archippa (4,17), jenž ve v Listu Filemonovi jmenován jako člen domácnosti (v. 2). Fm obsahuje pozdravy od Epafry, Marka, Aristarcha, Démase a Lukáše (v. 23n) a stejná jména uvádí i Ko 4,10–14. Těžko si lze představit, že by některé z těchto poznámek o určitých lidech byly neautentické a vymyšlené. Jediný způsob, jak tomu porozumět, je spojitvat epistoly Filemonovi a Koloským jako dílo téhož autora napsané ve stejné době. Jak říká C. F. D. Moule (*CGT*, str. 13): „Nepochybně se ukazuje, že List Filemonovi napsal apoštol Pavel a že existuje úzká souvislost mezi Listem Filemonovi a Koloským.“

III. Určení dopisu

*Koloso, město ve Frygii v římské provincii Asii, ležely podobně jako Hierapolis a Laodikea v údolí řeky Lykus. V NZ době hodně ztratily na významu, který

KOLOSY

ještě více omezilo ničivé zemětřesení v r. 60 po Kr. Předtím, než vznikl tento dopis, Pavel ve městě nikdy nebyl a ani tam nezaložil sbor (1,4,7-9; 2,1). Po S straně údolí Lyku procházel apoštol při své druhé misijní cestě (Sk 16,6-8). Během třetí misijní cesty působil 3 roky v Efezu (Sk 19,1-20; 20,31) a je velice pravděpodobné, že se v té době dostal evangelium do Kolos prostřednictvím Kolosana Epafry (1,7; 4,12). Většina křesťanů pocházela z řad pohanů (1,27; 2,13), ale od doby Antiocha Velikého v sousedství nacházela významná židovská osada.

IV. Doba a místo vzniku

Z Ko 4,3.10.18 vyplývá, že List Koloským byl napsán ve vězení. Vážně se uvažovalo o třech možných místech:

1. Efez. Za nejdůležitější argument se pokládá prohlášení z 2. stol. v Markiónově předmluvě k tomuto dopisu. Pokud však Listy Koloským a *Efezským vznikly ve stejné době (jak ukazuje 4,7n a Ef 6,21n), pak musíme tuto eventualitu rozhodně vyloučit.

2. Caesarea. Ve prospěch Caesareje se uvádí celá řada důvodů. Bo Reicke to zdůvodňuje ničivým zemětřesením, o němž jsme se zmínili výše, ale k Pavlovu uvěznění v Římě patrně došlo dříve, než k zemětřesení. Jeví se jako nepravděpodobné, že by všichni jmenovaní ve 4. kapitole byli s apoštolem, kdyby byl uvězněn v Caesareji.

3. Řím. Argumenty, jimiž se popírá vznik epištoly v Římě, je možné vždy logicky vyvrátit. Neznáme žádné vhodnější místo kromě Říma, kam by mohl uprchnout otrok Onezimos. Také obsah a osobní poznámky v dopisu spíše odpovídají Pavlovu uvěznění v Římě než v některém jiném městě. Pravděpodobné datum je r. 60.

V. Důvod vzniku

Pavla vedly k napsání dopisu dvě věci.

1. Psal do Kolos Filemonovi, když mu posílal zpět jeho uprchlého otroka Onezima, který se obrátil (Fm 7-21). Zároveň mohl využít příležitosti napsat celému koloskému sboru.

2. Epafras přinesl apoštolovi nejen povzbudivou zprávu o situaci ve sboru (1,4-8), ale také zneklidňující informace o falešném učení. Hrozilo nebezpečí, že odvede tamější křesťany od Kristovy pravdy. Tato zpráva přiměla Pavla k psaní.

VI. Falešné učení

Pavel se s problémem vyrovnává svým charakteristickým způsobem a konfrontuje koloský sbor spíše s kladným učním, než aby bod po bodu vyvracel bludy. Nevíme tedy přesně, o co ve falešném učení šlo, ale můžeme usuzovat na následující:

1. Sily duchovního světa v něm zaujaly významné místo na úkor Krista. V 2,18 mluví o „uctívání andělů“ a další poznámky o vztahu duchovních bytostí ke Kristu (1,16.20; 2,15) mají, jak se zdá, stejný význam.

2. Klád se velký důraz na zachovávání vnějších věcí – slavností a pŕstu, novoluní a sobot (2,16n) a snad také na obřizku (2,11). Toto vše se předkládalo jako pravá cesta sebeovládání a nepodléhání tělesným žádostem (2,20nn).

3. Učitelé se vychloubali svou „vyšší“ filozofií. Vyplývá to z 2,4.8.18 a můžeme se domnívat, že Pavel čelil takovému náhledu častým užíváním pojmů „známost“ (*gnōsis* a *epignōsis*), „moudrost“ (*sofia*), porozumění (*synesis*) a „tajemství“ (*mysterion*).

Někteří vědci (např. Hort a Peake) se domnívají, že za všechny tyto rozmanité prvky nese veškerou zodpovědnost židovské učení. Lightfoot prohlašuje, že šlo o falešné učení essejů, o nichž dnes máme značné vědomosti díky svitkům od Mrtvého moře. Nevíme však nic o přítomnosti takové sekty v údolí Lyku v 1. stol. po Kr. Jiní přičítají koloskou herezi některé z gnostických škol, jak je známe od spisovatelů z 2. století. Nedokážeme ji ale přesně určit. Tehdy v náboženství i filozofii převládá synkretismus. Zřejmě nebudeme daleko od pravdy, když nazveme toto učení judaistickou formou gnosticismu.

Apoštol Pavel pojednává o třech omylech tohoto učení takto:

1. Uctívání andělů a přeceňování funkce duchovních sil dobra i strach z mocnosti zla je projevem falešné pokory. Kristus je Stvořitel a Pán všeho na nebi i na zemi a vítěz nad všemi zlými mocnostmi (1,15nn; 2,9nn). Všechna plnost (*plērōma*) božství tkví v Kristu. (Zde zřejmě apoštol vzal a doplnil jedno z klíčových slov falešného učení.)

2. Cesta svatosti nevede přes asketismus, který vzbuzuje jen duchovní pýchu, ani přes vlastní úsilí o zvládnutí vášní. Člověk musí obléci Krista, nasměrovat se cele na něho a svléknout vše, co odporuje jeho vůli (2,20nn; 3,1nn).

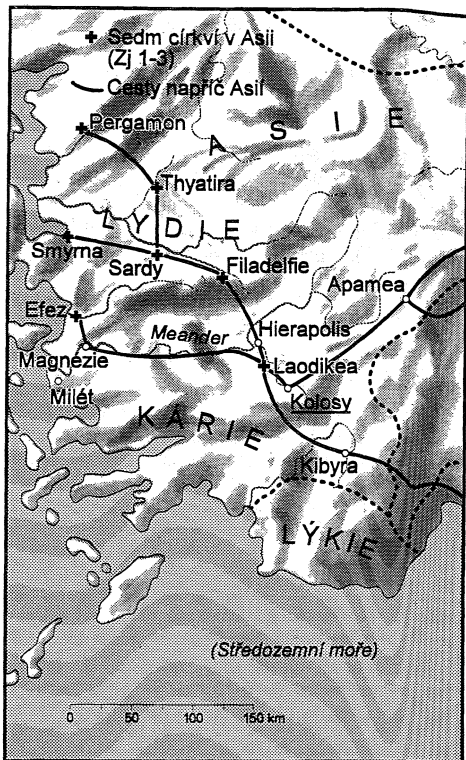
3. Pravá moudrost není lidská filozofie (2,8), ale „tajemství“ Boha zjeveného v Kristu, který přebývá v těch, kdo ho přijímají (1,27), a to bez rozlišování osob (3,10n).

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1875; T. K. Abbott, *The Epistle to the Ephesians and to the Colossians*, JCC, 1897; C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, CGT, 1957; F. F. Bruce in *The Epistles of Paul to the Ephesians and to the Colossians*, NLC, 1957; H. M. Carson, *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon*, TNTC, 1960; R. P. Martin, *Colossians and Philemon*, NCB, 1974; série článků Bo Reicka, E. Schweizera, G. R. Beasley-Murray, C. F. D. Moula, G. E. Ladda a dalších in *Review and Expositor* 70, 1973, str. 429nn.

F.F.

KOLOSY Město v římské provincii Asii, na Z dnešního asijského Turecka. Rozkládalo se asi 15 km od *Laodikeje v údolí Lykus, podél hlavní silnice vedoucí na V. Původně se v něm spojovaly důležité cesty ze Sard a Efezu. Snadno se bránilo útokům zvenčí, mj. také díky nadbytku vody. V lýdské a perské době hrálo významnou roli, ale později ustoupilo do pozadí, když se komunikace přes Sardy do Pergamonu díky nově založené a prosperující Laodikeji odklonila více na Z. Dnes je místo neobydlené. Nachází se blízko Honazu, 16 km V od města Denizli.

Evangelium do této oblasti proniklo patrně v době Pavlova pobytu v Efezu (Sk 19,10), snad prostřednictvím Kolosana Epafry (Ko 1,7; 4,12n). Když apoštol psal svůj dopis, zřejmě ještě Kolosy nenavštívil (Ko 2,1), ačkoli po tom toužil (Fm 22). Možná se tam dostal později. Filemon (Fm 1) a jeho otrok Onezimos (Ko 4,9; Fm 10) byli členy koloského sboru. V církvi zřejmě našly ohlas různé nauky, k čemuž patrně přispělo prolínání židovského, řeckého a frýžského obyvatelstva. Kolosy se tak mohly stát příhodným místem pro spekulativní kacířství a tomu měl Pavlův dopis čelit.



Poloha Kolos.

Okolí města bylo poničeno zemětřesením, které Tacitus (*Letopisy* 14. 27) datuje do r. 60. V dopise se katastrofa nepřipomíná, takže předpokládáme, že vznikl dřívě, než zpráva o zemětřesení dorazila do Říma.

E.M.B.G.
C.J.H.

KOMORNÍK Označení strážce (královské) komnaty. Na starověkém V vykonávali tuto funkci zpravidla eunuchové, a tak lze pojmy „eunuch“ a „komorník“ většinou chápat jako synonyma. Platí to o hebr. *sārīs* i ř. *eunūchos*. (*Eunūchos*, z něhož odvozením vzniklo „eunuch“, znamená doslova „strážce lože“.)

„Králov komorník“ ze Sk 12,20 je doslova v ř. *ton epi tū koitōnos tū basilēōs* = ten, který je nad královskou ložnicí. V Ř 16,23 je zmíněn *Erastus, „správce městské pokladny“ (ř. *oikomonos tēs poleōs*). Korintský nápis připomíná člověka tohoto jména jako „edila“.

F.F.B.

KÓRACH (hebr. *qōrah* = plešatost?).

1. Náčelník Edómců, syn Ezauův (Gn 36,5.14.18; 1 Pa 1,35).

2. Náčelník Edómců, syn Elifazův (Gn 36,11 a 1 Pa 1,36, někteří mají za to, že jde o poznámku).

3. Syn Chebrónův (1 Pa 2,43).

4. Vnučehata a předek skupiny svatých hudebníků („synové Kórača“), o nichž nacházíme zmínky v záhlaví Ž 42 a 11 dalších žalmů (1 Pa 6,22).

5. Lévijec (Kore v Ju 11), Kehatovec z domu Jis-

hára, snad totožný s 4. S Dátanem, jeho bratrem Abiramem a s Rúbenovcem Ónem povstal Kórach proti Mojžíšovi a Áronovi. Dovidáme se, že vzpoura měla tři důvody a tato skutečnost vedla některé vykladače k tomu, aby se přiklonili ke kolektivnímu autorství podle pramenné hypotézy. Nicméně vyprávění tvoří harmonickou jednotu. Nu 16 podává zprávu o nespokojenosti z těchto důvodů:

a) Mojžíš a Áron se povyšují nad ostatní Izraelce (vv. 3 a 13),

b) doposud je neuvědli do zaslíbené země (v. 14) a c) přivlastnili si kněžství (vv. 7–11).

Je velmi snadné tyto různé stížnosti spojit dohromady. Podobné případy známe jak ve starověké historii, tak i dnes. Když se vzbouřenci připravovali obětovat kadidlo, vzplanul Boží hněv. Mojžíš se za pospolitost přimluvil, takže Hospodin potrestal jen buřiče a jejich spojence – nejprve se otevřela země a pohltila je, poté zkázu dovršil oheň. Sr. Nu 26,9; Dt 11,6; Ž 106,17. Tvrdilo se, že toto vyprávění obsahuje dvě odlišné verze, které odrážejí různé tradice v souvislosti s bojem o vedení kultu mezi lévijskými.

T.H.J.

KORINT Řecké město na Z pobřeží šíje, která spojovala střední Řecko s Peloponésem. Mělo ve své správě obchodní cesty mezi S Řeckem a Peloponésem, což bylo zvláště důležité, protože obchodníci dopravovali své zboží raději napříč šíjí než okolo nebezpečných J výběžků Peloponésu. Korint měl dva přístavy – Lechaenum, 2,5 km Z od Korintského zálivu, spojené s městem dlouhými hradbami, a Kenchreje, 14 km V v zálivu Saronikos. Korint se tak stal kvetoucím obchodním a průmyslovým centrem. Vyřáběla se tam zvláště keramika. Městu dominoval Akrokorint (566 m), příkrá skála s plošinou, na níž stála akropolis, kde byl ve starověku *inter alia* Afroditin chrám. Náboženské obřady, při nichž se uctívala tato bohyň lásky, zapříčinily příslušnou nemravnost města, běžnou už v době Aristofana (Strabón, 378; Athenaeus, 573).

Od sklonku 4. stol. do r. 196 př. Kr. měli Korint v držení hlavně Makedonci, ale toho roku jej se zbytkem Řecka osvojil T. Quinctius Flamininus a připojil jej k Achájskému spolkovi. Po období odporu vůči Římu a po sociální revoluci za diktátora Critolaua srovnal město se zemí r. 146 př. Kr. konsul L. Mummius a jeho obyvatelé byli prodáni do otroctví.

R. 46 př. Kr. Korint znovu vybudoval Caesar a město začalo opět prosperovat. Augustus z něj udělal metropoli nové provincie Achaje, oddělené od Makedonie a obhospodařované zvláštním prokonzulárním správcem.

Pavlovův 18ti měsíční pobyt v Korintu při jeho druhé misijní cestě (Sk 18,1–18) se datuje podle nápisu z Delf, který ukazuje, že Gallio přišel do Korintu jako prokonsul r. 51 nebo 52 (Sk 18,12,17; *Pavel, II). Archeologové objevili *bēma*, soudnou stolicí (Sk 18,12) i *macellum* = masný krám (1 K 10,25). Nápis nedaleko divadla připomíná edila *Erasta, snad pokladníka z Ř 16,23.

BIBLIOGRAFIE. Strabón, 378–382; Pausanias, 2. 1–4; Athenaeus, 573; *Corinth I–VIII* (Princeton University Press), 1951; *EBR*, s. v. „Corinth“ (se starší bibliografií); výroční zprávy z vykopávek od r. 1896 in *AA*, *JHS*, *Hesperia*; J. G. O’Neil, *Ancient Corinth*, 1930. H. G. Payne, *Necrocorinthia*, 1931; H. J. Cadbury, *JBL* 53, 1934, str. 134nn; O. Broneer, *BA* 14,

KORINTSKÝM, LISTY

1951, str. 78nn; A. A. M. van der Heyden a H. H. Scullard, *Atlas of the Classical World*, 1959, str. 43n. J.H.H.

KORINTSKÝM, LISTY

I. Základní obsahová linie

1. list Korintským

1. Pozdravy a modlitba za adresáty (1,1–9)
2. Křesťanská moudrost a jednota církve (1,10–4,21)
 - a) Vymezení problému (1,10–16): Jednota sboru je ohrožena tím, že Korintáné následují různé vůdce.
 - b) „Moudrost“ a evangelium (1,17–2,5): moudrost světa je pro Boha bláznovstvím. Korintány si Hospodin nevyvolil kvůli jejich moudrosti. Pavel nekázal moudrost, ale ukřižovaného Krista v Duchu a moci.
 - c) Pravá moudrost (2,6–13): pravou Boží moudrost dostávají jenom ti, v nichž pracuje jeho Duch, takže rozumějí Božím plánům (2,9) a darům (2,12).
 - d) Status Korintánů (2,14–3,4): Duch mezi korintskými křesťany nemůže pracovat kvůli jejich neduchovnímu přístupu.
 - e) Apoštolové a církve (3,5–4,5): Pavel vysvětluje, jak se mají Korintáné dívat na apoštoly, a doporučuje, aby dobře stavěli na základech, které on položil.
 - f) Závěr (4,6–21): Korintští musí poznat, že nemohou vládnout v království nového věku, dokud se ne naučí pokoře.
3. Problémy v životě korintského sboru (5,1–6,20)
 - a) Příklad soužití jistého muže s otcovou manželkou (5,1–13): sbor se dívá shovívavě na ohavný hřích, snad se dokonce tímto způsobem holedbá „křesťanskou svobodou“.
 - b) Sudičství (6,1–11): možná vysvětlení *cause célèbre*.
 - c) Prostituce (6,12–20).
4. Odpovědi na otázky (7,1–14,40)
 - a) Je celibát křesťanský ideál? (7,1–40): Pavlovy zásady (7,1–7,17–24), jejich aplikace na různé případy (7,8–16,25–40).
 - b) Maso obětované modlám (8,1–11,1): teze (8,1–13). Konflikt s křesťanskou svobodou (9,1–27). Bolestný případ z dějin Izraele (10,1–13) a závěr (10,14–11,1).
 - c) Chování v křesťanském shromáždění (11,2–14,40): manželova autorita (11,2–16). Postoje jedněch k druhým při společném jídle (11,17–34). Principy ohledně darů Ducha: nemohou odporovat evangeliu (12,1–3), všechny jsou stejně důležité (12,4–30), rozhodujícím kritériem je láska (12,31–13,13). Praktické úvahy o užívání darů: mají pomáhat celé církvi (14,1–25), závěry (14,26–40).
5. Základní problém (15,1–58)
 - a) Základem evangelia je Kristovo vzkříšení (15,1–11).
 - b) Důsledek: i my vstaneme, až bude zahlazen „poslední nepřítel“ (15,12–34).
 - c) Vztah mezi přirozenou a duchovní oblastí (15,35–50): existují různá těla (15,31–41), vzkříšené tělo se velice liší od současného (15,42–50).
 - d) Jádru *eschatologie (15,51–58): než obdržíme Království, musíme obléci nové tělo (buď skrze smrt

a vzkříšení, nebo výjimečně proměněním) (sr. 4,8).

6. Sbírka a závěrečné poznámky (16,1–24).

2. list Korintským

1. Pozdravy a díkůvzdání (1,1–7)
2. Vysvětlení Pavlova zdánlivě protichůdného chování (1,8–2,13): Apoštol podává zprávu o tom, jakým utrpením prošel a jak ho Bůh potěšil (1,8–11). Vysvětluje, že změnil plán v dobré víře a pro dobro Korintských.
3. Ne naše sláva, ale Boží (2,14–4,12)
 - a) Triumf vítězství v Kristu (2,14–17).
 - b) Sláva nové smlouvy (3,1–4,6): Pavel nedoporučuje sám sebe (3,1–6), nýbrž slavnou smlouvu Ducha (3,7–11), která mu pomáhá statečně a čestně hlásat evangelium (3,12–4,6).
 - c) Srovnání pokladu evangelia s nádobou, v níž se nachází (4,7–12).
4. Základ Pavlovy důvěry (4,13–5,10): víru v Boha, který může křísit mrtvé, nemůže zmenšit ani blízkost smrti.
5. Apoštolova motivace (5,11–21)
 - a) Kristova láska (5,11–15).
 - b) Dobrá zpráva o usmíření (5,16–21).
6. Volání k zodpovědnosti (6,1–7,4)
 - a) Kvůli kladné odpovědi Pavlovi (6,1–13; 7,2–4).
 - b) Kvůli čistotě v životě církve (6,14–7,1).
7. Pavlova radost a důvěra, kterou skládá v korintský sbor (7,5–16): jeho dopis způsobil (7,5–13), apoštol se v křesťanech z Korintu nezklamal (7,14–16).
8. Sbírka (8,1–9,15)
 - a) Taktní připomínka, že Korintští dosud nesplnili svou původní nabídku finanční pomoci (8,1–7).
 - b) Základ křesťanského dávání (8,8–15).
 - c) Titova horlivost ve službě (8,16–24).
 - d) Povzbuzení Korintánů, aby se jimi Pavel mohl chlubit oprávněně (9,1–15).
9. Varování před falešnými apoštoly (10,1–13,10)
 - a) Vybídnutí k naprosté poslušnosti (10,1–6).
 - b) Výzva těm, kdo působili problémy (10,7–18): Pavel nepotřebuje bránit svou autoritu v Korintu, protože tam donesl evangelium jako první, kdežto tito lidé se chlubí „tím, co udělali jini“ (10,15).
 - c) Pavlovo vlastní pověření (11,1–12,13): pokud Korintští vyžadují pověřovací listiny, je má apoštol stejně dobré jako kdokoli jiný (11,1–29). Sám by se raději chlubil svou slabostí než silou (11,30–12,10). Všechno to je nerozum, důležitá je jediné skutečnost, že církev poznala znaky pravého apoštolství (12,11–13).
 - d) Pavlova obrana proti nařčení z využívání církve (12,14–18): snad tváří v tvář obvinění, že peníze na sbírku použil pro sebe.
 - e) Pavlův záměr (12,19–13,10): nešlo mu o očištění vlastního jména, ale o budování církve.
10. Závěrečné pozdravy (13,11–14)

II. Církev v Korintu

1. Prostředí

*Korint, v němž Pavel asi r. 50 kázal evangelium, byl poměrně novým městem. Starověká literatura jej charakterizuje jako sídlo nefesti. Tuto pověst však získal díky nepravdivým obviněním svého tradičního soka – Athén, a proto nepokládáme tyto informace pro naše porozumění situaci v Pavlově době za podstatné. Podle další nepodložené tradice se údajně město stalo centrem kultické prostituce k počtě bohyně Afrodité. Morálka světského Korintu nebyla zřejmě ani lepší, ani horší než u ostatních středomořských přístavů. Sk 18,4 dosvědčují, že ve městě existovala židovská komunita. R. 1898 archeologové při vykopávkách odkryli v Korintu nadpraží synagogy (pravděpodobně o něco pozdější než z Pavlovy doby).

2. Založení

Pavel o založení sboru mnoho neřká, ale stručnou zprávu lze najít ve Sk 18. Apoštol přechodně bydlel s židovskými manžely *Akvilou a Priscillou; pravděpodobně to byli křesťané, které nedávno vyhnali z Říma. Podle svého zvyku Pavel kázal v synagoze a přesvědčoval „Židy i Řeky“ (Sk 18,4), tj. Židy a proselyty, či „bohobojné“ (pohany, kteří přijali věštinu židovského náboženství, ale neučinili poslední krok, tj. nenechali se obřezat). Snad v důsledku příchodu dalších dvou členů této neortodoxní sekty Nazarénů (Sk 18,5) začali židovští představitelé Pavlovi bránit, aby dále používal synagogu pro svá kázání. Apoštol se od nich odloučil a s ním celá řada židovských konvertitů i představených synagogy a přesunuli se do domu bohobojného Títa *Justa, který bydlel hned vedle synagogy. Toto společenství se stalo jádrem rychle rostoucího korintského sboru (Sk 18,8.10). Vztahy mezi těmito dvěma skupinami zůstávaly napjaté a Židé využili změny prokonzula (*GALLIO), aby Pavla napadli u soudu, ovšem bez úspěchu. Sbor tedy mohl bez obtíží růst a apoštol zůstal v Korintu neobyčejně dlouho (celých 18 měsíců). Potom odjel s Akvilou a Priscillou do Syrie.

3. Složení

Když se Židé a proselyté připojili k Pavlovi při jeho odchodu ze synagogy, církev se asi skládala z konvertitů z židovského i pohanského prostředí. I dnes pokračuje spor o to, zda byl sbor převážně z obrátců židů nebo pohanů, neboť neexistují průkazné podklady pro žádnou z těchto dvou možností.

Po stránce sociální se vyznačoval různorodostí. Měl mezi svými členy bohatého městského pokladníka *Erasta, bývalého představeného synagogy, emigranta Akvilu i domácí otroky jako *Chloé. Ačkoli k němu v podstatě nenáleželi vysoce urození nebo vzdělaní občané (1 K 1,26), působil patrně dojmem intelektuálního prostředí (sr. E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, 1960, str. 59–61).

4. Intelektuální prostředí

Vzhledem k překvapivě rychlému vzniku tolika nedostatků ve sboru, kde vyučoval Pavel tak dlouhou dobu, se mnoho badatelů domnívá, že je třeba hledat příčinu a možné vlivy v převážně židovském prostředí (tak J. M. Ford, „The First Epistle to the Corinthians or the First Epistle to the Hebrews?“, *CBQ* 28, 1966,

str. 402–416) a v přílivu dosud ne plně rozvinutého *gnosticismu (tak W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, 1971). Než tuto otázku zodpovíme, je nutno zmínit několik informací o tehdejšímu světě.

Ve sboru jistě existovala významná židovská skupina. Judaismus v *diaspore silně ovlivňovala řada dalších myšlenkových proudů včetně řeckých filozofických škol a esoterických „protognostických“ idejí, ale dosud samozřejmě stál na Tóře, přinejmenším pokud to bylo užitečné. Obětovat se mohlo jen v Jeruzalémě (což zahrnovalo i pout, která finančně přehrahovala možnosti většiny). Židé z diaspory byli známí v řeckém světě tím, že lpěli na obřizce a sobotě a odmítali jíst vepřové maso. V mnoha kruzích se však Tóra interpretovala spíše alegoricky než doslovně (*FILÓN). Židé často, i když ne výhradně, žili pospolitě v „židovské čtvrti“ a měli jistá občanská práva, např. vlastní soud.

Obrácení pohané bývali proselyté nebo „bohobojní“, anebo přišli přímo z pohanství. Mohli dobře znát helénistický panteon a způsob bohoslužby, snad i kultickou prostituci. Extatické stavy, včetně mluvení *jazyky, se v feckoorientálních náboženstvích vyskytovaly zcela běžně, což pravděpodobně pomůže vysvětlit zneužívání křesťanských *duchovních darů a snad i extatické rouhání z 1 K 12,2n.

V náboženském, a tedy každodenním životě hrály významnou roli pohanské chrámy. Sloužily jako restaurace, společenská centra a „prodejny“ (ne však jediné) masa (*MASO OBĚTOVANÉ MODLÁM; *MASNÉ KRÁMY).

Helénistická náboženství působila jak na city a kulturní vnímání, tak také na intelekt, kde *gnosticismus nacházel úrodnou půdu. Mnohá z nich zastávala silný dualismus, tj. chápala hmotu jako iluzorní a zlou, kdežto předměty myšlení v oblasti duše jako konkrétní a dobré. Jejich soupenci tudíž zdírazňovali poznání a věřili (v helénistickém judaismu) spíše v nesmrtnost duše než ve vzříšení těla. Snad to vedlo k odporu jednak k asketismu (přičemž slovo „zlo“ se prostě odmítalo) a k libertinismu („dobrá“ duše je zachována neпокvměná, bez ohledu na skutky „zdanlivého“ těla).

Všechny tyto faktory se nějakým způsobem podílely na zvláštních problémech, které se ve sboru vyvíjely.

5. Zdroje problémů

Skrytou příčinu korintských chyb vidíme v několika dílčích faktorech.

a) *Gnosticismus. Již jsme se zmínili o Schmithalsově názoru, který však zpochybnilo nové bádání a hlavně to, že neexistuje doklad, že by gnosticismus jako systém existoval tak brzy. Schmithals také musel předpokládat, že Pavel neporozuměl situaci, protože nedokázal účinně odporovat gnostickému učení (viz C. K. Barrett, „Christianity at Corinth“, *BJRL* 46, 1963–4, str. 269–297).

b) *Změna Pavlova vlastního učení*. Práce C. J. Hurda (*The Origin of 1 Corinthians*, 1965) přinesla zpracovanou tezi, že Pavel musel během jeruzalémského jednání (Sk 15) radikálně změnit své poselství, což prý zmáto Korinťany, kteří zůstávali věmi jeho původnímu kázání o svobodě, *moudrosti a nadšení. Nemůžeme se zde touto hypotézou zabývat do všech detailů, ale tři věci zmíníme. Hurd při rekonstrukci událostí autoritativně pojednává o chronologii a historii Skutků a prohlašuje, že Pavel během dvou let kázal v Korintu, provedl názorový obrat a vybudoval

KORINTSKÝM, LISTY

svou „zralou“ pozici, jak ji vyjádřil v 1 K. Je však zřejmé, že pro takový vývoj 2 roky nestačí. Za druhé je pozoruhodné, že se Pavel nezmiňuje o apoštolském vyznání, když je nyní chce svým sborům doporučovat. Za třetí, Hurdova teze nepodává uspokojivý výklad dopisu. Podrobnější kritiku provedl J. W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?*, 1975, str. 97n.

c) *Nepavlovský vývoj Pavlova kázání*. A. C. Thiselton („Realized Eschatology at Corinth“, *NTS* 24, 1977–8, str. 510–526) nedávno prohlásil, že Korintáné rozvinuli Pavlova *eschatologii a „dotáhli“ ji tak daleko, až uvěřili, že již vládnou v království nového věku, v němž je „všecko dovoleno“ (1 K 4,8; 6,12; 10,23). Thiselton se domnívá, že na základě tohoto pohledu smí vyložit většinu dopisu, ač to při některých problémech působí velké potíže (např. při soudních sporech v k. 6).

Jiní badatelé hledali odpověď v kombinaci jednotlivých činitelů: Drane (*op. cit.*) předpokládá, že Korintáné mohli být ovlivněni myšlenkami gnosticizmu (byť ne plně rozvinutého) a špatným výkladem Pavlova Listu *Galatským. Tento postoj není neslučitelný s Thiseltonovým a některé kombinace uvedených faktorů snad poskytnou dobré podklady k výkladu dopisu.

V 2 K se objevují značně odlišné problémy. Pavel tu musí čelit útoku na svou osobu (2 K 10,10) ze strany těch, které naopak on musí označit za falešné apoštolý, nepoctivé dělníky nebo za satanovny služebníky přestrojené za apoštolý Kristovy (2 K 11,13–15). Pavel si stěžuje, že mu chybí výmluvnost, odmítá prosazovat svou apoštolskou autoritu a chlubí se svou slabostí (11,6n.30). Vede nás to k předpokladu, že tito lidé kladli důraz na své vlastní řemeslnické umění, duchovní autoritu a sílu. Byli to Židé (11,22), kteří si zřejmě osobovali autoritu mateřské církve v Jeruzalémě. Skutečně se na základě slova „veleapoštol“ (11,5; 12,11) předpokládalo, že šlo o jeruzalémské apoštolý a že máme před sebou důkaz pokračujícího rozštěpení, které Pavel připomíná v Ga 2,11n. Pavel by se však sotva vyrovnával stejnými slovy s nepřáteli, které považoval za satanské; je tedy asi nejrozumnější nahlížet na „veleapoštolý“ jako na skupinu odlišnou od „falešných apoštolů“. Pak asi měl co do činění se třemi skupinami:

1. „Veleapoštolové“ v Jeruzalémě, jejichž autorita se stavěla nad Pavlova. Pavel je však považoval za sobě rovné, nevystupoval jako jejich podřízený.

2. „Falešní apoštolové“, snad vyslanci jeruzalémských apoštolů, kteří však překročili hranice dohody z Ga 2,9 a možná vědomě ignorovali přání duchovních autorit v Jeruzalémě.

3. Sami Korintští, kteří se octli v nebezpečí svedení s cesty, avšak dosud se nestavěli proti Pavlovi (viz C. K. Barrett, „Paul's Opponents in II Corinthians“, *NTS* 17, 1970–1, str. 233–254).

III. Jednotnost dopisů

Je naprosto jisté, že Pavel měl s korintskými větší korespondenci, než je zachována v Písmu. 1 K 5,9–13 zřejmě podává zprávu o předchozím dopisu (ačkoli 5,9 lze překládat „píšu“), v němž varoval sbor, aby se oddělil od nemravnosti (tj. od nemravných křesťanů, což ovšem bylo špatně vyloženo). Tento dopis označme „Kor A“.

2 K 2,4–11; 7,7–13a také zmiňuje předcházející dopis. Není pravděpodobné, že se jedná o 1 K, a to z těchto důvodů:

(I) Tón tohoto dopisu (viz 2 K 2,4; 7,8) je sotva

tónem, jakým je psána 1 K.

(II) Tento dopis následoval po „bolestné návštěvě“ (2 K 2,1–3; 12,14; 13,1–3), což sotva platí o 1 K.

(III) Přes zdánlivou podobnost není pravda, že by se 2 K 2,5nn vztahoval ke stejné situaci jako 1 K 5,5, protože se ukazuje, že v 2 K pachatelé křivdy napadají Pavla osobně.

Pokud tedy nazveme naši 1 K „Kor B“, pak se ukazuje, že zde existoval „Kor C“ (tj. dopis připomenutý v 2 K) před naší 2 K („Kor D“). Je zřejmé, že existovaly přinejmenším čtyři Pavlovy listy Korintským. Co se stalo s ostatními? Existují dvě možnosti: buď se ztratily, nebo jsou zapracovány jako zlomky v našich 1 a 2 K. Tato druhá možnost se přitom nezakládá na přesvědčení, že *musíme* mít vše, co Pavel kdy napsal. Určité doklady v samotných dopisech dokazují, že mohou být složené.

(I) 2 K 10–13 vypadá jako „Kor E“. Ještě před vznikem hypotézy, že by 2 K mohl být složený, badatelé si všimli ostré změny tónu v k. 10, čemuž odpovídá i obsah (viz Barrett pro podrobnosti). Dále se zdůrazňovalo, že tyto kapitoly jsou srozumitelnější, když je chápeme jako napsané před k. 1–9. Sr. poznámky o Pavlových návštěvách v 10,6; 13,2 a 10 se zmínkami z 1,23; 2,3 a 9, nebo výroky o vychloubání v 10,7n; 11,18 a 12,1 s 3,1 a 5,12.

(II) 2 K 6,14 – 7,1 by mohl být „Kor A“. Obsah opět zapadá a je-li tento oddíl vzat z 2 K, pak se k tomu „ostrost“ hodí velmi dobře.

(III) Také se argumentuje, že 1 K 8–10 je snáze srozumitelný, než ostatní dva (nebo více) dopisy. Nejdůkladnější pokus o rozdělení korespondence s Korintskými do různých částí pochází od W. Schmithalse „Die Korintherbriefe als Briefsammlung“, *ZNW* 64, 1973, str. 263–288, kde je navrženo ne méně než 9 oddělených dopisů. O tom všem sr. C. K. Barrett, *I Corinthians*, str. 12–17 a 2 *Corinthians*, str. 11–21.

Avšak i nejlepší teorie dělení jsou jen radami ze zoufalství. Tvoří právě tolik problémů, kolik řeší, zvláště v otázce metody konečného redaktora. Je-li možné poznávat smysl dopisů tak, jak jsou podány, pak bychom tyto teorie měli odmítat.

IV. Pavlovo jednání s korintským sborem

Následuje pokus o rekonstrukci pravděpodobných událostí v korintském sboru, o nichž máme určité informace.

a. Bezprostředně po Pavlově odchodu

Sborem prošli jiní kazatelé a učitelé, např. vynikající Apollos (Sk 19,1) a možná i Petr, nebo snad někteří jeho vyslanci (sr. 1 K 1,12). Už na tomto stupni se projevovaly problémy a Pavel musel vyslechnout zprávy o nemravnosti ve sboru, ať už skutečné, či teprve hrozící.

b. „Kor A“

Pavel reagoval na tento problém dopisem, v němž varoval sbor, aby nic neměl se smilníkem (sr. 1 K 5,9). O dopisu nelze říct více než to, že mohl být napsán v neznalosti skutečné závažnosti situace a že mu adresátí pravděpodobně neporozuměli.

c. Zprávy z Korintu se dostávají k Pavlovi

Pavel měl předtím, než napsal 1 K, zprávy ze tří pramenů:

(I) Lidé z domu Chloé navštívili Pavla a informovali jej, že se sbor štěpí podle různých vůdců. Mohlo

jít jenom o různá témata skupin, které měly v základě stejnou víru, nebo bylo štěpení projevem rozdílu ve víře (ač Pavel v tomto dopise nenaznačuje, že by oslovoval skupiny hluboce rozdělené). Rozštěpení mohl dokonce způsobit sám dopis, když ho lidé z domu Chloé přinesli do Korintu a lidé z různých skupin jej chtěli postoupit různým autoritám.

(II) Štěpán, Fortunát a Achaikos (1 K 16,7) snad referovali o situacích, které Pavla přiměly k napsání 5. a 6. kapitoly dopisu.

(III) Korintští sami napsali Pavlovi dopis s různými otázkami, na které odpovídá v 1 K 7,1–16,4. Při odpovědi Pavel několikrát cituje z jejich dopisu. Sr. „Je pro muže lépe, když žije bez ženy?“ (7,1), „všichni máme poznání“ (8,1) a „všechno je dovoleno“ (10,23). V dopise, zdá se, byla otázka: „Je celibát křesťanským ideálem?“ (diskutovaná v 7. k. Pavlovy odpovědi). „Proč by se křesťan neměl cítit svobodný k připojování obětí modlám a jíst obětované maso, když ví, že modly nic nejsou?“ (odpověď v k. 8–10). „Neprožili jsme už jedině *vzkříšení, ke kterému směřujeme v svém novém životě v Kristu?“ (Odpověď v k. 16).

d. Pavel odpovídá: „Kor B“

Pavlova odpověď je náš list 1 K. Jeho délka a pocity vyvolané spomínými otázkami jsou více než přiměřené pro poněkud neuspokojenou formu dopisu. Zdá se však, že dopis v tomto směru nebyl účinný a v 2 K 2,1 a 13,2 čteme o nutnosti dalšího jednání.

e. „Bolestná návštěva“

Toto nové jednání na sebe vzalo formu další návštěvy Korintu, ale je zřejmé, že i tento pokus zklamal. Sbor zůstává rozdělen spory a Pavel je obdyt jedincem, který ho osobně napadl.

f. „Kor C“

Pavel se znovu pokouší dosáhnout dopisem toho, čeho nedosáhl osobně. Posílá sboru ostré napomenutí. Tento dopis doručil Titus (2 K 7,5–8), ale není znám. Když jej Pavel psal, prožíval stavy lítosti a byl tak rozrušen, že ačkoli měl možnost, nemohl práci dokončit. Nakonec své dílo opustil a sešel se s Titem, aby zjistil, jak byl dopis přijat (2 K 2,12n). Když se pak s Titem setkal, měl velkou radost z toho, že dopis byl právě tím, co bylo potřeba. Korintané činili pokání a stáli teď pevně za Pavlem. Titova zpráva byla velice povzbudivá.

g. „Kor D“

Potěšen obnovou dobrých vztahů se svým sborem, Pavel hned napsal znovu, tentokrát dopis chvály a radosti (náš 2 K 1–9).

h. Přichází další zpráva

Než Pavel tento dopis odeslal (nebo ihned poté), obdržel zprávu, že vítězství v Korintu nakonec nebylo úplné. Buďto byl Titus přehnaně optimistický, nebo došlo opět k radikální změně: ti, kteří se dosud nezúčastňovali práce, se prohlásili za „apoštoly“ a s nejvyšším pověřením napadli Pavlovu autoritu a odváděli sbor jiným směrem.

Jiná možnost je domnívat se, že Pavel věděl o existenci tohoto „centra odporu“, ale nechal si svou kritiku až na konec. Tento pohled však nevysvětluje změnu tónu a nemůže vysvětlit skutečnost, že Pavel nezměnil oslovení celého sboru na oslovení jeho menšiny.

i. „Kor E“

Pavel odpověděl mohutným útokem na tyto „falešné apoštoly“ a znovu stvrdil svou autoritu jiným dopisem, či dovětkem ke „Kor D“. To je náš 2 K 10–13. Byl tento krok úspěšný? To se můžeme jenom dohadovat. Další Pavlova korespondence se sborem není známa. Kolem r. 96 však římský biskup Klement pokládal za nutné ještě jednou napomenout tento polbludilý sbor. Sbor se opět rozštěpil, tentokrát proto, že někteří mladíci vypudili své presbytery. Klement to považoval za problém pýchy (který v Pavlových listech naprosto chybí) a spíše osobní, než věroučný konflikt. Zřejmě tedy v zásadních otázkách Pavel zvíťazil, ale toto vítězství nebylo tak úplné, jak by si přál.

V. Autenticita a datace

Cokoli lze namítat proti celistvosti obou listů, o jejich autenticitě nemůže být pochyb. Vždy byly považovány za součást Pavlova listáře. Datování dopisů může vycházet z pevného bodu, který poskytl prokonzulát *Galliův. Událost ze Sk 18,12 lze určit na střed r. 51 nebo 52 (prokonzulové nastupovali do úřadu v červnu). Pavel potom zůstal ve sboru „mnoho dní“ (Sk 18,18) a odešel snad ke konci téhož roku. Sk 19 podává zprávu o jeho dalším působení: krátce navštívil Efez, potom Jeruzalém a opět Efez, kde zůstal přes dva roky. Do této doby je nejvhodnější umístit napsání 1 K, takže jej můžeme datovat na rok 53 nebo 54. Zanedlouho potom (nejpozději r. 55) byl napsán 2 K.

BIBLIOGRAFIE. *Komentáře*: C.K. Barrett in *Black series* (1968 and 1973);

1K: Calvin; F. Godet, 1886; A. Robertson and A. Plummer, *ICC*, 1911 (ř. text); L. Morris, *TNTC*, 1958; J. Héring, 1962 (francouzsky 1948); H. Conzelmann, *Hermeneia*, 1975.

2 K: Calvin; A. Plummer, *ICC*, 1915 (ř. text); R.V.G. Tasker, *TNTC*, 1958; P.E. Hughes, 1962.

Další studie: F.F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit*, 1977, k. 23 a 24; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, 1964. D.R. de L.

KORUNA Slavnostní pokrývka hlavy, často ozdobná, kterou nosili králové a jiné vznešené osobnosti.

I. Ve Starém zákoně

Velekněžskou korunu představovala zlatá čelenka s nápisem „Svatý Hospodinu“, která se připevňovala na turban purpurově fialovou šňůrkou jako znak posvěcení (Ex 29,6; 39,30; Lv 8,9; 21,12). Po exilu r. 520 př. Kr. Hospodin přikázal Zacharjášovi (6,11–14), aby udělal stříbrou a zlatou tiáru a vložil ji na hlavu velekněze Jóšuy. Ta se (později) ukládala v chrámě na znamení Boží přiznání. Existovala možnost kombinovat stříbrou a zlatou korunu, což symbolizovalo spojení kněžského a královského úřadu v jedné osobě.

Davidova koruna svědčila o tom, že mu Hospodin světil královský úřad (Ž 21,4; sr. 132,18; odnětí Božího daru – a koruny – viz Ž 89,40; Ez 21,30n). Dochoval se popis Jóašovy korunovace (2 Kr 11,12; 2 Pa 23,11). David ukořistil zlatou korunu s vsazeným drahokamem krále (nebo boha Milkóma) Amónovců, která vážila talent (2 S 12,30; 1 Pa 20,2). Amónské sochy zpodobňují krále nebo bohy s velkými a vysokými korunami (viz F. F. Bruce, *Israel and the Nations*, 1969, tab. I). O koruně posázené drahokamy píše Za 9,16. Achašvéroš vložil velkou králov-

skou korunu své bývalé manželky Vašti (Est 1,11) na hlavu Estery (2,17). Zlatá koruna doplňovala i královský oděv, jímž byl poctěn Mordokaj (Est 6,8; 8,15).

Koruna se stala nejen znakem království (Př 27,24), ale i symbolem slávy (Jb 19,9; Iz 28,5; 62,3; Jr 13,18; Pl 5,16; Pf 4,9; 12,4; 14,24; 16,31; 17,6) a někdy (zoporně) symbolem pychy (Jb 31,36; Iz 28,1.3).

Svět Bible poskytuje mnoho příkladů rozmanitých korun. V Egyptě nosil faraó i bohové vysoké a řemeslně propracované koruny různého významu, ale i jednoduché zlaté kroužky či diadémy. Nejcharakterističtější je velická Dvojitá koruna spojeného Horního a Dolního Egypta, kterou tvořila rudá koruna Dolního Egypta (plochá čapka se spirálou vpředu a vysokým výčnělkem vzadu) a nad ní bílá koruna Horního Egypta (vysoká kuželovitá, se spounou nahore). Faraonovy diadémy měly vždycky na přední straně uraeus neboli královskou kobru. V Mezopotámii nosili asyrští králové kuželovitou čapku ozdobenou barevně vyšívanými pásky nebo drahokamy, případně prostý diadém. Babylónští vládcové nosili zakřivenou mitru zakončenou špicí; viz H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tab. 87–89, 95, 109–110, 114, 116, 120.

Při vykopávkách v Palestině se našly soubory kroužků nebo diadémů. O jednom proužku zlata ozdobeném tečkami píše W. M. F. Petrie, *Ancient Gaza III*, 1933, tab. 14: 6, 15. Viz také další příklady in K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, 1937, §§ 125–128 a obr. K.A.K.

II. V Novém zákoně

Je třeba brát v úvahu dva termíny. Důležitější z nich je stefanos = věnec nebo čelenka. Objevuje se v souvislosti s Kristovou trnovou korunou. Nevíme, o jakou rostlinu se jednalo, Písmo ji nespecifikuje. Je však jisté, že „koruna“ zde představovala posměšný symbol království a snad i božství (viz H. St J. Hart, *JTS* n. s. 3, str. 66–75). Ačkoli stefanos může označovat královskou korunu, přece se častěji užívá pro vavřínový věnec vítěze her nebo slavnostní věnec, který se dával při radostných příležitostech (Zj 6,2 atd.). V tomto smyslu se objevuje ve většině NZ zmínek. Pavel např. připomíná Korinťanům, že atlet se ze všech sil snaží, aby získal „pomíjitelný věnec“, zatímco nám jde o „nepomíjitelný“ (1 K 9,25). Ten, kdo po něm touží, musí „závodit podle pravidel“ (2 Tm 2,5). Někdy se křesťanův věnec vztahuje k současnosti, např. když Pavel mluví o obrácených jako o své koruně (Fp 4,1; 1 Te 2,19), daleko častěji však ukazuje do budoucnosti, kdy se jedná o „vavřín spravedlnosti, který v onen den dá Pán, ten spravedlivý soudce“ (2 Tm 4,8). Bible také připomíná „vavřín života“ (Jk 1,12; Zj, 2,10) a „nevadnoucí vavřín slávy“ (1 Pt 5,4). Korunu lze ztratit, a proto mají křesťané držet, „co mají, aby nebyli připraveni o vavřín vítěze“ (Zj 3,11). Bůh človeka „korunoval ctí a slávou“ (Žd 2,7) a podobně byl i Ježíš korunován „ctí a slávou, neboť měl z milosti Boží zakusit smrt za všechny“ (Žd 2,9).

Termín *diadéma* se v NZ vyskytuje sporadicky (Zj 12,3; 13,1; 19,12 – královské koruny). Vždycky představuje symbol království a cti. L.M.

I. Úvod

1. Obor

Kosmetikou rozumíme rozsáhlou oblast výroby směsí z rozemletých minerálů, rostlinných olejů a výtažků i živočišných tuků, které se užívaly od nejstarších dob k okrašlování, vylepšování či obnově osobního vzhledu (líčidla) nebo k získávání příjemných vůní (voňavky a deodoranty).

2. Obaly a nádoby

V Písmu se mnoho nemluví o krabičkách, fíolách, lahvích, lžičkách a jiných nádobách na kosmetiku, které známe z archeologie. V některých překladech Iz 3,20 čteme „krabičky na parfém“, což se však pokládá za sporné. Uvádí se velmi dobře známá alabastrová nádobka vzácného oleje nebo nardu, jímž kající hříšnice pomazala Kristovu hlavu (L 7,37; sr. Mt 26,7; Mk 14,3). Z izraelských měst v Palestině pochází mnoho malých ozdobných kosmetických nádobek z hlíny s jemnými držadly, které většinou sloužily jako lahvičky na voňavky. Z přelomu 14. a 13. stol. př. Kr. pochází z Lakiše nádherná slonovinová lahvička na masť. Vznešené egyptské dámy měly v oblibě propracované slonovinové lžičky na kosmetiku, které znázorňovaly lotosy, dívčí postavy, kachničky atd. a ty se občas užívaly také v Palestině. Barva na oči se ukládala do krabiček a rourek a nanášela se zpravidla tyčinkou (*spatula*) ze dřeva nebo bronzu. Mnoho takových nádobek i spatul (*ZRCADLO) pochází z Egypta.

3. Hygiena

Na biblickém Východě olej sloužil k pomazávání, aby změkčil sluncem vyprahlou kůži, a byl téměř tak nepostradatelný jako potravina a nápoj. Nepoužíval se pouze v období smutku; viz Dt 28,40 (symbol ztráty, kletby); Rt 3,3; 2 S 12,20 (sr. Mt 6,17). Pozoruhodný příklad je obelčení, nasycení a pomazání (ošetření) propuštěných skupin krále Achaza (asi 730 př. Kr.), jež popisuje 2 Pa 28,15. Ti, kdo si libují v přepychu a natírají se nejlepšími oleji (Am 6,6), bezpochyby skončí v nouzi (Př 21,17).

Svědectví Písma potvrzují i mimobiblické prameny. V ramessovském Egyptě (13. stol. př. Kr.) jeden papyrus uvádí 600 *hinu* oleje k mazání pro skupinu dělníků. Jiní dělníci dostávají „olej k pomazání třikrát za měsíc“ nebo „přiděl obilí a oleje“ (viz R. A. Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 307–308, 312, 470). Stejná situace byla i v Mezopotámii přinejmenším od 18. stol. př. Kr. Musíme připomenout, že orientální kosmetika sledovala spíše utilitární než dekorativní cíle. (Viz texty z Mari o přidělování oleje, J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, 7, texty 5–85).

II. Voňavkáři a výroba parfémů

V 1 S 8,13 charakterizuje Samuel typického krále „okolních národů“, který pro sebe vyžaduje služby „mastičkářek, kuchařek a pekařek“. V tomto oddílu nacházíme tři skutečnosti, jež nám osvětlují externí prameny: existenci palácových voňavkářů, souvislost přípravy kosmetiky s vařením a nakonec základní hebr. termín *rqh*.

1. Královské voňavkářství

Velkolepý palác v Mari na středním Eufratu (18. stol. př. Kr.) měl svou vlastní parfumerii *bit-raqqi*, kde se vyrábělo velké množství různých mastí pro královské hodnostáře a vojáky i parfemy pro osobní potřebu, rituály, slavnosti a královské hostiny. Viz J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, 7, 1957, *Textes Économiques et Administratifs*, str. 3–27 (texty 5–85), 176–183 (různé oleje), 183–184 (velká množství), 274, pozn. 2 a str. 360 (*bit-raqqi*).

2. Metody výroby související s vařením

Náznak z I S 8,13, kde se zároveň uvádějí mastičkáři, kuchaři a pekaři, odpovídá starověké praxi. Postupy mastičkářů měly mnoho společného s vařením. Vůně květin apod. se mohla extrahovat a zachytit třemi způsoby: namáčením do tuku (*enfleurage*), ponořováním do horkého tuku či oleje při 65 °C (*macerace*), což bylo nejrozšířenější a nejbližší vaření, a vymačkáváním (*expresse*), kdy se z naplněného vaku vytačovaly voňavé šťávy. Olej z myrhy a ostatních pryskyřic se získával zahříváním dotyčné substance s mastnou směsí oleje a tuku kvůli fixaci (plus voda, aby se neodpařovala aromatická složka). Vonná esence se tím převedla do mastné směsi oleje a tuku a mohla se ocedit jako tekutý parfém. O těchto postupech píše R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955, str. 9–10 a odkazy a A. Lucas, *JEA* 23, 1937, str. 29–30, 32–33. Severokenaanský text z Ugaritu uvádí „olej mastičkářů“ (*šmn rqh*; viz Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, str. 130) a položky jako „10 logů oleje“, „3 logy voňavky“ (*ll lg rqh*; viz Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, str. 427, č. 1354–14.13. stol. př. Kr.; taťaz míra (log) se objevuje v Lv 14,10,12.15.21.24 – džbáněk). (*VÁHY A MÍRY)

Vyobrazení zmíněných procesů občas nacházíme v eg. hrobech z 15. stol. př. Kr. Lidé nalévají a míchají směs na vyhřátých pánvích nebo tvarují kadidlo do líbivých tvarů. Typické příklady uvádí Davies, *JEA*, 26, 1940, str. 133 a tab. 22; Forbes, *op. cit.*, str. 13 a obr. 1. Kuchařský aspekt mastičkářství se také přímo odráží v eg. pojmu *ps-sgn* = mastičkář, doslova „kuchař mastí“, a v užití ohně v zpracovaných kosmetických předpisech z Asýrie (o těch viz E. Ebeling, *Parfümrezepte und Kultische Texte aus Assur*, 1950).

3. Terminologie *rqh*

Příchestí *roqah* označuje v Ex 30,25.35 a 37,29 „mísitelce“, v 1 Pa 9,30 se vztahuje na kněze, které David se Samuelem pověřili přípravou voňavek pro svatostánek. Také se vyskytuje v Kaz 10,1, kde se shoduje s ugarit. *šmn rqh* (viz výše). Podstatné jméno *raqqāh*, ž. rod *raqqāhā*, označuje profesionálního mastičkáře. První najdeme v Neh 3,8 („Chananjás, jeden z mastičkářů“), druhé v I S 8,13. (Sr. Mendelsohn, *BASOR* 80, 1940, str. 18.) Z terminů pro samotnou „vůni“ se *roqah* vyskytuje v Ex 30,25.35; *riqqāh* = masti v Iz 57,9; *reqah* o kořeněném vínu v Pis 8,2 (*POTRAVA); *merqah* = vůně v Pis 5,13; *m*raqqāhīm* – slovesné pasivum v „dovedně připravených mastích“ v 2 Pa 16,14; *mirqahat* = mast, vůně v „mísení mastí“ v 1 Pa 9,30 a ve „vonné masti odborně smísené“ v Ex 30,25; konečně *merqāhā* = kelímeček na masti v Jb 41,23 a snad imperativ v Ez 24,10 (EP „úplně je rozvař“).

III. Líčidla

1. Barvení tváře a těla

Ve starověkém Orientu si ženy již od nejstarších dob malovaly stíny kolem očí a zvýrazňovaly obočí minerálními pastami (zpravidla černé barvy). Napřed to mělo léčebný účel (chránit oči před silným slunečním zářením), ale rychle se to stalo součástí ženské módy, protože se tím zvěšovaly a zvýrazňovaly oči (doloženo v Egyptě, Palestině i Mezopotámii).

Královna Jezabel používala takovou kosmetiku už r. 841 př. Kr. V 2 Kr 9,30 čteme, že si „namalovala oči líčidlem (*pūk*) a okrášlila si hlavu“, než šla k oknu, z něhož ji pak na Jehúův rozkaz vyhodili. O dvě století později zobrazovali dva hebrejské proroci svůj modlářský národ, nevěrný Hospodinu, jako prostitutku. Jeremjáš (4,30) říká „líčíš si oči“ (barvou *pūk*) a Ezechiel 23,40 „oči si líčila (*kāhal*)...“. Pozoruhodné je také jméno třetí Jóbovy dcery (42,14) Keren-hapúk = roh oční barvy, tj. zdroj krásy. Toto oční líčidlo se připravovalo drcením minerálů na jemný prášek, který se pak mísil s vodou, příp. s lepidlem na pastu, jež se přechovávala v schránce a nanášela na tvář prstem nebo špachtlí (viz výše I, 2).

V římské době se užívala na úpravu očí antimonová směs. Latinský název pro sulfid antimonitý a pak pro antimon je *stibium*. Naneštěstí to vedlo k tomu, že se všem starověkým orientálním očním barvám říkalo antimon nebo stibium, ač tomu jejich složení neodpovídalo. V Egyptě brzy nahradil černou oční barvu zelený malachit (eg. *sdmni*). Rozbor mnoha vykopaných vzorků ukázal, že se barva skládala hlavně z galenitu (oxid olovnatý), nikdy z antimonitu, pokud nebyl náhodnou příměsí. (Viz A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*⁴, 1962, str. 80–84 a sr. str. 195–199). V Mezopotámii Babylónané nazývali svou černou oční barvu *guhlu*. Vědci se domnívají, že se vyráběla buď z galenitu (Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, str. 18, jenž však neuvádí žádný důkaz), nebo z antimonitu (R. C. Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, str. 49–51, kde uvedené doklady nedostačují, ale jeho „jehly z olova“ se hodí spíše na galenit než na antimonit). *Guhlu* = hebr. *kāhal* = líčit oči, což přešlo v arab. *kohl* = oční barva. Dnešní arab. *kohl* označuje často jen zvlhčené saze; mohou obsahovat galenit, ale ne antimonit (sr. Lucas, *op. cit.*, str. 101). Hebr. *pūk* proto daleko pravděpodobněji znamená spíš galenit než antimonit. *‘abnē pūk* v chrámových pokladech (1 Pa 29,2) by tudíž mohly být „hroudy galenitu“, *pūk* v Iz 54,11 možná představuje využití (práskového) galenitu k výrobě (tmavě zbarveného) lepidla (např. pryskyřice) pro zasazování drahých kamenů. O pryskyřici s práškovými minerály v tmavém lepidle pro zasazování klenotů pojednává Lucas, *op. cit.*, str. 12–13.

V Egyptě se často našel v hrobech krevcl (oxid železitý), který mohl sloužit k barvení tváří (Lucas, *op. cit.*, str. 104). Egyptanky také užívaly práškový pudr (Forbes, *op. cit.*, str. 20 a obr. 4) a tyčinky na rty (viz reprodukce in *ANEP*, str. 23, obr. 78). Ve starověku se rozměňovaly listy vonné rostliny heny (viz níže IV) a získávalo se z nich červené barvivo na nohy, ruce, nehty i vlasy (Lucas, *op. cit.*, str. 107). V Mezopotámii Sumerové aplikovali na tvář pudr z okru, tzv. „zlatou hlínu“, Babylónané si zase oblíbili krevcl (Forbes, *op. cit.*, str. 20). Podobné věci zřejmě těšily i pyšné hebrejské ženy (viz Iz 3,18–26).

2. Kadeřnictví a regenerační prostředky

Součástí módy Blízkého východu byl i styl účesů. V Egyptě se podíleli na tvorbě účesů (i paruk) zruční kadeřníci. Informace o přípravě kadeřníků, stylu účesů i užívaných vlásenkách viz ANEP, str. 23, 76-77 a odkazy na str. 259; E. Riefstahl, JNES 15, 1956, str. 10-17 s tab. 8-14. Také Mezopotámie měla svou módu účesů (sr. B. Meissner, Babylonien und Assyrien, 1, 1920, str. 410-411; RA 48, 1954, str. 113-129, 169-177; 49, str. 9nn). I Kanaan a Izrael poskytují příklady různé úpravy dlouhých či krátkých vlasů (viz G. E. Wright, Biblical Archaeology, 1957, str. 191 a obr. 136-137, 72). V této souvislosti si všimněme posměšku v Iz 3,24 a toho, jak si Ježabel okrášlila hlavu (2 Kr 9,30). Populární byly zdobené hřebeny (viz např. ANEP, str. 21, obr. 67). Muži semitské části světa (oproti Egyptu) si pěstovali bohatý plnovous a pečovali o své vlasy, jak o tom svědčí např. Samson (Sd 16,13,19). SZ dobře znal holiče a břitvu (např. Ez 5,1 atd.) a nejinak tomu bylo i v antickém Orientu (ANEP, str. 24, obr. 80-83). Lidé se rovněž horlivě zajímali o posilující a regenerační prostředky. Recepty nalezené v eg. lékařských papýrech obsahují spis s názvem „Kniha o přeměně starce v mladíka“, další se týkaly péče o pleť (viz překlady in Forbes, op. cit., str. 15-17).

IV. Parfémy pro osobní potřebu

1. Voňavkářství v Písni písní

Šemen (jôb) = mast (1,3; 4,10); rěah = vůně a užívá se o vyrobených mastích či olejích (1,3) i přírodních vůních (2,13). Kozlík nebo nard (1,12; 4,13n) se téměř jistě shoduje s lardu v asyrskobabylónských nápisech, kořenem závorové trávy Cymbopogon schoenanthus, dováženým snad z Arábie (viz R. C. Thompson, Dictionary of Assyrian Botany, 1949, str. 17). Nicméně NZ nardos pistikē = pravý nard (Mk 14,3; J 12,3) je zřejmě Nardostachys jatamansi z Indie (Himálaje), velice drahé zboží, importované do římské Palestiny. „Bétor“ (Pis 2,17) představuje buď místní jméno, nebo rozsedlinu v horách (spíše než koření). Myrha (Pis 1,13; 3,6; 4,6; 5,1) a mōr ôbēr = tekutá myrha (5,5,13) viz níže V, 1; kadidlo viz níže V, 2. Výraz „myrhová hora, balzámová hora, kadidlo“ (4,6; 8,14) snad poukazují na terasy (uvedené také v eg. textech), na nichž příslušné stromy rostou.

Kôper v 1,14; 4,13 může být rostlina hena s voňavými květy, jejíž rozdrčené listy poskytovaly červené barvivo. (Viz hena in Lucas, op. cit., str. 107, 355-357). Přidavné jméno m'qutteret = navoněná (3,6) pochází ze stejného kořene jako q'tōret = kadidlo; ohledně „koření kupeckého“ viz výše poznámku o pudru na konci III, 1. Karkōm ve 4,14 se obecně překládá šafrán, ale může jít o šafrán nebo kurkum, anebo o obojí; poskytují žluté barvivo (Thompson, op. cit., str. 160-161 a poznámky o asyr. azupiranu a kurkamu). Informace o třtině a skořici viz níže V, 1, o aloe viz *BYLNY. Verše 5,13; 6,2 připomínají záhony koření, bōšem se zde snad konkrétně vztahuje k balzámu z Gileádu, oproti obecnějšímu pojetí koření. O „jablíčkách lásky“ (7,13) viz *ROSTLNY. „Korěněné víno“ (8,2) znali ve starověku na Východě i jinde (*POTRAVA).

2. Voňavkářství v ostatních biblických knihách

Bošem = balzám v Iz 3,24 je obecný biblický termín

pro koření. Sr. dary královny ze Sáby (1 Kr 10,2,10), Chizkijášovy poklady (2 Kr 20,13) a zmínky v Písni písní (4,10,14,16; 8,14). Výraz tamruq v sobě zřejmě zahrnuje očistu i zkrášlení těla. Objevuje se v Est 2,3 („náležitá péče“), když Esteru spolu s ostatními připravovali pro krále Achašvéroše. V Př 27,9 nacházíme q'tōret = kadidlo. „Vonný olej“ z Káz 7,1 (jako Pis 1,3) je šemen jôb, přesně šamnu tību. Uvedený termín použil jistý hodnostář na tabulce z Mari (18. stol. př. Kr.), který se tímto olejem chce potírat (C. F. Jean, Archiv Orientální 17:1, 1949, str. 329, A 179, 1. 6). Voňavkami se stříkaly šaty (Ž 45,8) nebo lůžko (Př 7,17), drahocenný olej (opět šemen jôb) se lil na hlavu, jako při Aronovu pomazání (Ž 133). Parfémy nebo koření se spalovaly na pohřbu významných osobností (2 Pa 16,14). Ohledně Gn 37,25 viz *BYLNY (myrha, balzám, koření) a *JOSEF.

V. Rituální přípravky

1. Olej svatého pomazání

Sloužil k pomazání stánku, jeho zařízení a kněží z Aronova rodu při uvádění do úřadu, nikdy nikoli k běžnému použití (Ex 30,22-33). Podávalo se identifikovat několik jeho složek. Myrha (hebr. mōr) je voňavá pryskyřice ze stromů rodu balsamo-dendron a commiphora z J Arábie a Somálska. Její vůně pramení ze 7-8% obsahu těkavého oleje. Právě tato esence se pohlcuje do tekuté voňavky zahříváním s ustalovacím olejem/tukem a odcením (viz výše II, 2). Kromě „tekoucí myrhy“ z Pis 5,5,13 to může být „tekutá myrha“ (mor-d'rōr) z Ex 30,23 a jde asi o šmn mr z keneanských textů (přelom 14. a 13. stol. př. Kr.) z Ugaritu (Gordon, Ugaritic Literature, 1949, str. 130: texty 12 + 97, řádky 2, 8, 15 a 120, řádka 15) a z časově paralelní Amarnského dopisu č. 25, IV: 51 (šaman murri). Hebr. výraz mōr je tedy starší, nikoli pozdní, jak nesprávně tvrdí BDB, str. 600b. Eg. n'jw = myrha se také užívala v tekuté formě pro pomazávání v lékařství (Erman a Grapow, Wörterbuch der Aegyptischen Sprache, 1, str.206: 7). Tento druh tekuté myrhy je pravá stacte (Lukas, JEA 23, 1937, str. 29-33; Thompson, Dictionary of Assyrian Botany, str. 340).

Přesná identifikace qinnmon bošem = balzámová skořice (Ex 30,23; sr. Př 7,17; Pis 4,14) není jistá. Neexistuje formální důkaz, že by to znamenalo Cinnamomum ceilandicum, pocházející z Cejlonu. Lze uvažovat i o jiných rostlinách s aromatickou kůrou nebo dřevem, příbuzných skořici a kasii (sr. Thompson, op. cit., str. 189-190). Nemáme jistotu, že eg. dřevo it-šps je skořice (Forbes, Studies in Ancient Technology, 3, str. 8, tab. II a Lucas, op. cit., str. 354 implicitně). Viz též kasie níže. Ukázky vonných kosmetických dřev v Egyptě viz in Lucas, str. 119; hledal je i Šamši-Adad I. z Asýrie (G. Dossin, Archives Royales de Mari, I, č. 88, II. 27-30 - isu riku).

„Sladká třtina“ či „puškvorec“ (Ex 30,23) nebo „aromatický rákos“ je hebr. q'nē-bōšem a jeho identifikace s qānē haṭṭōb, „vonným kořenem z daleké země“ (Jr 6,20 a také skořice z Ez 27,19), není jistá. Qānē haṭṭōb však lze se vši pravděpodobností ztotožnit s qanu tību z asyrskobabylónských textů z 18. stol. př. Kr. a pozdějších dokumentů (ohledně textů z Mari viz C. F. Jean, Archiv Orientální 17; 1, 1949, str. 328). Jde asi o Acorus calamus, který má aromatické oddenky (viz Thompson, op. cit., str. 20-21). V egyptské Nové říši (15.-12. stol. př. Kr.) se aro-

matická rostlina *km* ztotožňovala s *Acorus calamus* (G. Jéquier, *Bulletin de l'Institut §§ Français d'Archéologie Orientale* 19, 1922, str. 44–45, 259 a pozn. 3; Caminos, *Late-Egyptian Miscellany*, 1954, str. 209 – *kmí-olej*). V hrobě Tutanchamūna (asi z r. 1340 př. Kr.) se našly lodyhy rostlin v hrnci s nápisem „voňavka“ (Lucas, str. 119). „50 talentů rákosu“ na tabulce z Ugaritu (Gordon, *Ugaritic Literature*, str. 130, text 120: 9–10) mezi jinými aromatickými látkami může znamenat sladký rákos, ale sotva skořici (Sukienik, *Tarbiz* 18, 1947, str. 126; viz Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, str. 479, č. 2244).

Nakonec zde máme kasii, což je překlad hebr. *qid-dā* z Ex 30,24 a Ez 27,19 (skořice). Nevíme přesně, o kterou rostlinu jde, ale je velmi pravděpodobné, že *qidā* = eg. *kāt* v Harrisově papýru I asi z r. 1160 př. Kr. (tak Forbes, *op. cit.*, str. 8, tab. II). Druhý hebr. termín *q'si'āh*, který se často překládá „kasie“, je ještě nejistější. Pokud však význam tohoto slova odpovídá arab. *salihāh* („loupání“) = asyrobab. *kasi širi* (jak předpokládá Thompson, *op. cit.*, str. 191), pak se může jednat o asyr. *qulqullānu*, dnešní arab. *qulqul*, *Cassia tora* (Thompson, *op. cit.*, str. 188–192). Sr. jméno druhé Jóbovy dcery (Jb 42,14 – Kesía). (*BYLINY, kasie)

2. Svaté kadidlo

O významu viz *KADIDLO. Zde pojednáváme pouze o jeho přípravě. Obecný hebr. termín pro kadidlo (také se objevuje jako „dým“ nebo „vůně“) je *q'toret*, známý v Egyptě od 12. stol. př. Kr. jako slovo přejaté (Erman a Grapow, *Wörterbuch d. Aeg. Sprache*, 5, str. 82: 3). Vyskytují se i jiné tvary z kořene *qtr*. Ve svatém kadidle z Ex 30,34–38 se dají nejnázat určit poslední dvě složky. Jedna z nich (hebr. *helb'nāh*) je skoro jistě galbanum, *Ferula galbaniflua*, která roste v Persii. V Mezopotámii ji znali (bab. *buluhūm*) už od 3. tis. př. Kr. (viz Thompson, *op. cit.*, str. 342–344; W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Lieferung 2, 1959, str. 101 a odkazy).

Kadidlo, hebr. *l'hōnā* = bílý, je pojmenováno podle svého vzhledu jako nejbělejší z pryskyřic, jichž se užívalo jako kadidla. Pochází ze stromů rodu *Boswellia* z J. Arábie a Somálska a je to klasičtý „františek“. Egyptská královna Hatšepsut přivezla takové stromy do Egypta kolem r. 1490 př. Kr. Malé hrušky kadidla se našly v hrobě Tutanchamūna (asi r. 1340 př. Kr.). Viz Lucas, *op. cit.*, str. 111–113. *Naṭap* = kapky překládá LXX *stacte*, ale ohledně pravého *stacte* viz výše V, 1 o myrle. Jméno označuje přirozený výpotek, vhodný pro kadidlo, snad storax (sr. Lucas, *op. cit.*, str. 116; Thompson, *op. cit.*, str. 340–342) nebo jinak balzám z Gileádu, *opobalsamum* atd., o němž píše Thompson, str. 363–364. Poslední termín *š'hēlel* je naprosto nejasný. LXX jej překládá *onyx*, proto někde *onycha* – část měkkýše, který při spalování voní (Black a Cheyne, *EBI*, pod *Onycha*). Může se však jednat i o rostlinný produkt *šihiltu*, známý z asyr. lékařství (aram. *šihlā*), Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry*, 1936, str. 73 a pozn. 1; sotva však o asyr. *sahlē* = řechička (Thompson, *Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, str. 55–61). Nicméně *šihl* v ugaritském textu 12 + 97 mezi látkami aromatickými i sloužícími za potravu (Gordon, *Ugaritic Literature*, str. 130, 1. 4; *Ugaritic Textbook*, 3, str. 488, č. 2397) může být hebr. *š'hēlel* a dokonce i asyr. *šihiltu* a aram. *šihlā*, jak jsme již uvedli. V žádném případě se však nejedná o asyr. *saḫullatu*, protože se musí číst *ḫullatu*

(Thompson, *op. cit.*, str. 69). Každý další pokus o přesnější řešení by byl v současnosti příliš odvážný.

O pokusu rekonstruovat svaté kadidlo z Ex 30 se píše in *Progress*, sv. 47, č. 264, 1959–60, str. 203–209 s ukázkou. K.A.K.

KOSTI (hebr. *'ešem*, běžné ve SZ; ř. *osteon*, v NZ jen 5x). Jako základní a nejtvrdivější část lidského těla slouží kosti k popisu nejlubších pocitů, citového rozpoložení a sounáležitosti (Gn 19,14; Sd 9,2; Jb 2,5; 30,30; Ž 22,17), často s „tělem“ jako paralelou. Pohřbení kostí či těla se považovalo za důležitou záležitost (Gn 50,25; Ez 35,19; Žd 11,22). Ten, kdo se dotkl kostí, se tím rituálně znečistil (Nu 19,16). Spálení lidských kostí na oltáři představovalo neúčinnější způsob, jak jej znesvětit (2 Kr 23,20).

Kosti v sobě podržely něco z vitality jednotlivce (2 Kr 13,21), avšak suché kosti nikoli (Ez 37,1n a obrazně v. 11). Zlámání či rozházení kostí znamenalo naprostou porážku nepřitele (Ž 53,5; Iz 38,13), nebylo však správné jeho kosti spálit (Am 2,1). B.O.B.

KOŠ Slovem „koš“ se překládá několik hebrejských slov:

1. *dūd* – kruhový koš, dost velký, aby mohl pojmut lidskou hlavu (2 Kr 10,7), běžné se však používal pro dopravu fiků apod. (Ž 81,7; Jr 24,1n).

2. *'ene* (slovo přejaté z eg. *dnjt* = koš) – sloužil v domácnosti k ukládání plodin (Dt 26,2,4) podobně jako díže (Dt 28,5,17).

3. *k'fūh* – v Amosově vidění (8,1) obsahoval ovoce, původně se však používal při chytání ptactva (viz Jr 5,27 a Amamské dopisy).

4. *sal* – plochý, otevřený koš na chléb (nekuvašený, Ex 29,3,23,32; Lv 8,2,26,31; Nu 6,15,17,19; Sd 6,19). Faraonovu pekaři se zdálo, že nesl tři koše plné bílého *chleba (hebr. *ḥōrī*) na hlavě (Gn 40,16; sr. *IBA*, obr. 28).

5. *salsillōt* (Jr 6,9, KP putna) – patrně nejde o koš, ale spíše o úponky (EP) či větve, výhonky, které se pečlivě odtrhávaly.

Rozdíl mezi nasyčením 4 000 a 5 000 zdůrazňují pisatelé Evangelii pomocí ř. *kofinos* pro koš v prvním zázraku (Mt 14,20; 16,9; Mk 6,43; 8,19; L 9,17; J 6,13) a ř. *spyris* ve druhém (Mt 15,37; 16,10; Mk 8,8,20). Obě slova znamenají koš – *kofinos* se objevuje všude v židovském kontextu, *spyris*, v němž apoštola Pavla spustili z damašských hradeb, měl větší rozměry (Sk 9,25; paralela k ř. *sarganē* = plетенá bedna, 2 K 11,33). A.R.M.

KOUPEL, KOUPÁNÍ (hebr. *rāḥaš* = mýt, drhnout; ř. *lūō*, *nīptō* [odlišeno v J 13,10]). Horko a prach v zemi způsobovaly, že bylo omývání nutné kvůli zdraví i osvěžení. Koupel faraonovy dcery v Nilu (Ex 2,5) naznačuje, že zřejmě šlo o typickou činnost – eg. kněží se podle Hérodota (2. 27) koupali 4x denně. Od hostitele se očekávalo, že přicházeli pouťovníky poskytnou vodu k omývání nohou (Gn 18,4; 19,2; 1 S 25,41; sr. J 13,1–10; *NOHA). David poprvé spatřil Bat-šebu, když se koupala (2 S 11,2). Z rozhovoru Noemi s Rút (Rt 3,3) vyplývá, že bylo zvykem se umýt předtím, než člověk navštívil někoho výše postaveného. Na základnou zmínku o omývání narazíme v 1 Kr 22,38.

O koupání, jak je známe my, Písmo hovoří zřídka.

KOZEL

Tělesnou čistotou však velmi podporovala ustanovení Zákona. Nejvíce biblických textů o mytí je spojeno s obřady (*ČISTĚ A NEČISTĚ). Nacházíme i zmínky o koupání kvůli uzdravení (2 Kr 5,14; sr. J 9,11), ovšem nezbytnou součástí zde představuje víra.

Josephus píše o horkých pramenech v Tiberiadě, Gadaře apod. na počátku křesťanské doby (*Ant.* 17. 171; 18. 36) a také o veřejných lázních (19. 336), postrádáme však důkazy o jejich existenci v Palestině před obdobím řecko-rímským. I.D.D.

KOZEL (hebr. 'azā'zēl). Výraz Azazel se vyskytuje pouze v popisu dne smíření (Lv 16,8.10[2x].26). Existují 4 možné výklady.

1. Termín označuje „kozla“ a jeho význam je třeba chápat jako „kozel“ ('ēz), který je zaháněn (z 'āzal).

2. Slova je užito jako infinitivum ve smyslu „s cílem odstranit“; sr. arab. 'azala = odstranit.

3. Popisuje poustou oblast (sr. Lv 16,22) či „propast“ (G. R. Driver).

4. Jde o jméno démona, který v této oblasti pobývá, odvozené z 'āzaz = být silný a 'ēl = Bůh.

Většina odborníků dává přednost možnosti poslední, protože ve v. 8 se toto jméno vyskytuje paralelně se jménem Hospodina. O Azazelovi jako o padlém andělovi se často zmiňuje *Henoah* (6,6 a dále), ale tuto představu autor pravděpodobně převzal z Lv 16. Význam obřadu přitom spočíval v tom, že z lidské společnosti se symbolicky odstraňuje hřích, který je pak poslán do oblasti smrti (sr. Mí 7,19). Není zde řečeno, že by se obětovalo démonovi (sr. Lv 17,7).

BIBLIOGRAFIE. W. H. Gispen, „Azazel“ in *Orientalia Neerlandica*, 1948, str. 156–161; G. R. Driver, *JSS* 1, 1956, str. 97n. A. van S.

KRÁL, KRÁLOVSTVÍ (hebr. *melek*; ř. *basileus*). Obě slova mají nejasný původ. První se běžně vyskytuje ve všech semitských jazycích a snad souvisí buď s arab. kořenem „vlastnit“, nebo asyr. a aram. výrazem „radit“. Druhé je asi přejato ze staroegyptského jazyka.

Úřad byl na Blízkém východě běžný od nejstarších dob. Panovník se vyznačoval tím, že měl moc nad osídlenou oblastí, často soustředěnou do města (Gn 14,1n; 20,1nn). Zdá se, že jeho autorita byla dědičná (ale sr. Gn 36,3 Inn) a odvozovala se od božského krále nebo boha země (viz J. A. Soggin, *Protestantismo* 17, 1962, str. 85–89), o němž se často mluvilo jako o předku nebo otci vládnoucího krále (např. Legenda o králi Keretovi z Ras Šamra). V Egyptě měli tendenci ztotožňovat faraona s bohem. V Asýrii byl spíše božským zástupcem.

V klasické řečtině označuje *basileus* zákonného dědičného vládce, který řídí život svého lidu podle své spravedlnosti (či nespravedlnosti), rozhodně však ne tyranu nebo uchvatitele. Královskou moc lze sledovat až k Diovi. Později za Platóna se objevila myšlenka krále „dobrodince“, jehož vůle je zákonem, což vedlo k ideji „božského krále“, ztělesněné v Alexandrovi a Caesarech.

I. Rané pojetí v Izraeli

V dějinách Izraele ovládali starověké nomádské kmeny rodoví patriarchové. V době vyjití z Egypta měl vládu v rukou Mojžíš a po něm následoval Jozue. Jednalo se o skutečnou teokracii s nedědičným vůdcem,

kterého povolal Hospodin a poté uznal i lid, ačkoli ne vždy bez určitých protestů (Ex 4,29nn; Nu 16,1nn). Když se Izrael usadil v Palestině, byli vedoucími kmenů většinou tzv. starší (Sd 11,5), kteří mohli povolati určitého muže, aby vedl vojsko proti nepříteli. Jiftách (Sd 11,9) požadoval, aby se stal náčelníkem, pokud převezme vedení. Neměl však syna jako následníka. Gedeón vyzvali, aby vládl (*mālak*) nad Izraelem (8,22), což odmítl, ale jeho syn Abimelek se po něm dočasně chopil vlády v Šekemu (Sd 9,6nn). Kniha Soudců končí obrazem sociálního chaosu (k. 19–21), což se připisovalo absenci krále (19,1; 21,25).

II. Od Élího k Samuelovi

V následujícím období se Izrael rozvíjel pod náboženskoso soudcovským vedením Élího a Samuela. Élí zastával velekněžský úřad v ústřední svatyni v Šílu (1 S 1,3; 4,13). Samuel byl nedědičným vůdcem (po vzoru Mojžíše a Jozua) a po zničení Šíla soudil Izrael z různých míst, která postupně navštěvoval (1 S 7,15n). Nakonec Samuel na naléhání lidu ustanovil v Izraeli krále (1 S 8,4nn). Zdá se, že se na tento akt pohlíželo jako na odklon od teokracie (1 S 8,7). Lid požadoval krále zřejmě kvůli pocitu ohrožení ze strany Filišťců, takže vyvstala potřeba mít vydržovanou armádu (8,20). Hlavní Saulovou kvalifikací pro úlohu prvního krále Izraele byly jeho válečné úspěchy. I za jeho vlády si však Samuel podržel náboženské vedení (1 S 13,9nn). Saul si nikdy neupevnil své postavení ani nezajistil následnictví.

III. Vývoj za Davida

David byl naproti tomu výjimečně úspěšný a i později ho všichni považovali za ideálního krále. Založil dynastii, která trvala přes 400 let až do rozpadu státu 587 př. Kr. Legitimitost dynastie chránila tzv. davidovská smlouva (Ž 132,11n). Hlavním městem, jež leželo na hranici pozdějšího S a J státu, se stal Jeruzalém (2 S 5,5nn). Dost možná, že David převzal něco z úlohy krále-keřežebušských panovníků, jejichž kněžství se zřejmě datuje zpět až do doby Abrahamovy (Gn 14,17nn; Ž 110). Zdá se totiž, že převzal i vedení v kultické oblasti (2 S 6,13nn; sr. též 1 Kr 8,5).

Davidovská smlouva mohla být rozšířením mojžíšovské smlouvy, zejména pokud má G. E. Mendelhall pravdu, když tvrdí, že forma mojžíšské smlouvy se podobala chetejské. Chetejský nejvyšší panovník zaručoval trvalou dynastii svému vazalovi, pokud s ním byl v příbuzenském vztahu, ale jinak nesl vždycky osobní zodpovědnost za jmenování následníka. Přípomínka krále jako syna Božího (Ž 2,6n) a slib zachování dynastie za podmínek smlouvy (1 Kr 9,4n) činí tento výklad důvěryhodným.

Král zodpovídal především za prosazování spravedlnosti (Iz 11,1–4; Jr 33,15), což naznačovala skutečnost, že mu byla svěřena smlouva nebo zákon, *tóra* (Dt 17,18nn; 1 S 10,25; 1 Kr 9,4nn; 2 Kr 11,12), a povinnost soudit (1 Kr 3,28), hájit právo a vyhlášovat zákon (2 Kr 23,2; sr. 2 Pa 17,7nn; sr. také Sd 17,6).

Mnozí králové však byli zlí, takže se v rozříštěném S království i na J nespravedlnost a špatnost mohly rozmáhat (1 Kr 14,16; 2 Kr 21,16). Návrat k mojžíšovským předpisům v souvislosti s davidovskou smlouvou představovalo Jósijášovo reformní úsilí (2 Kr 22–23). Svěvolnému jednání vzpurných panovníků bránili především proroci (2 S 12,1nn; 1 Kr 18,17–18; Jr 26,1nn). (*PROROCŤVÍ; viz též IV níže)

Je důležité, že na davidovskou dynastii se vztahují mnohé tzv. mesiášské pasáže (Ž 2, 110; 132; Iz 11,1–4; Jr 33,15). Mnoho dnešních znalců zastává názor, že to byl jejich primární význam. Zmíněné žalmy se prý zřejmě používaly v jeruzalémském chrámu při korunovaci. Neúspěch lidských vládců žít podle Božího ideálu však soustředil naději na spravedlivého krále dál a dál do budoucnosti. Pád S království a později neúspěšný pokus davidovského knížete Zerubábel (1 Pa 3,19; Ag 2,23; Mt 1,12) obnovit dynastii v poexilním státu způsobily, že očekávání vykrystalizovalo v to, co označujeme pojmem mesiášská naděje. Nicméně mnozí badatelé si myslí, že její počátky musíme hledat v mnohem dřívější době. (*MESIÁŠ)

IV. Království ministrů

Je třeba připomenout, že král zřejmě ustanovoval kněží, nikoli však proroky (1 Kr 2,27). Obojí se aktivně účastnili instalace krále (1,34), proroci se však někdy vyznačovali větší iniciativou, zvláště pokud se týkalo změny dynastie, jako tomu bylo v S království (1 Kr 19,16). K dalším královým služebníkům patřil velitel armády (2 S 19,14), tajemník (2 S 8,17; 2 Kr 12,11), písař a mnoho dalších (1 Kr 4,3nn). Písař (*mazkir* = ten, kdo připomíná) mohl plnit funkci kronikáře (sr. 2 Kr 21,25) nebo poradní a výkonnou funkci prvního ministra či velkovezira. Nabízí se i možnost, že šlo o úřad podobný eg. *whm.w* = dvorní oznamovatel či králův hlasatel.

V. Pozdější vývoj

V období 104–37 př. Kr. si někteří makabejští velekněží přisvojili titul krále a o několika se prohlašovalo, že jsou naplněním mesiášské naděje. Nicméně podstatu NZ zvěstí vidíme v tom, že se tato naděje splnila pouze v Ježíši Kristu (Mt 1,1–17; 21,5; sr. se Za 9,9 a Šalomounovou korunovaci, 1 Kr 1,33; též J 1,49). Ježíšovo poselství začínalo prohlášením „přiblížilo se království Boží“ (Mk 1,15) a oznamovalo farizeům, že království je mezi nimi (L 17,21). Ježíš zdůraznil, že se nejedná o království z tohoto světa (J 18,36), a tak se pronikavě lišil od osobností jako římský prokurátor Pilát nebo Herodes, idumejský král Judska a římský vazal (sr. Mt 2,16).

Ačkoli se termín *basileia* = království užívá ve smyslu sféry vlivu nebo panství (Mt 12,25), převládá význam „svrchovanost“ nebo „vláda krále“. Boží svrchovanost je absolutní, ale hříšný člověk ji nerozpoznává, a tak si zasluhuje zatracení. „Evangelium Božího království“ znamená, že lidé dostávají příležitost dosáhnout Království pokáním a vírou (Mk 1,15). Lze je získat prostřednictvím Krista, mesiášského krále, před nímž se musí sklonit každé koleno, ať už dobrovolně z oddanosti, nebo nuceně při soudu (Ř 14,10n; Fp 2,9–11).

Vláda pozemských králů je dočasná. Kristus požaduje, abychom se odevzdali na prvního mistě a cele jemu (Mt 6,33). Zachraňuje své „poddané“ z moci temnoty (Ko 1,13), a tak je vysvobozuje k spravedlivému životu (Ř 14,17). Kristovo království je věčné (2 Pt 1,11), ale teprve se musí naplnit (L 22,16; 1 K 15,24–28). (*KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ)

BIBLIOGRAFIE. S. Mowinckel, *He that Cometh*, 1956; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948; K. L. Schmidt *et al.*, *TDNT* 1, str. 564–593; B. Klappert, *NIDNT* 2, str.

372–390; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961; J. Bright, *The Kingdom of God*, 1953; *idem*, *A History of Israel*², 1972. B.O.B.

KRALOVNA (hebr. *malká*, ř. *basilissa*). Slovo „královna“ se v Bibli mnoho nepoužívá. Označuje ženy ze zemí za hranicemi Palestiny, které vládly jako plnoprávné panovnice. Příkladem jsou královna ze *Sáby (1 Kr 10,1; sr. Mt 12,42; L 11,31) a *Kandaka, královna *Etiopie (Sk 8,27).

Jednou se tento výraz objevuje také v izraelských dějinách, a to v souvislosti s Ataljou, která se zmocnila judského trůnu a panovala 6 let (2 Kr 11,3). V pobiblické židovské historii zastávala královský úřad po svém manželovi Salome Alexandra, vdova po Alexandru Jannaiovi, a vládla 9 let (76–67 př. Kr.).

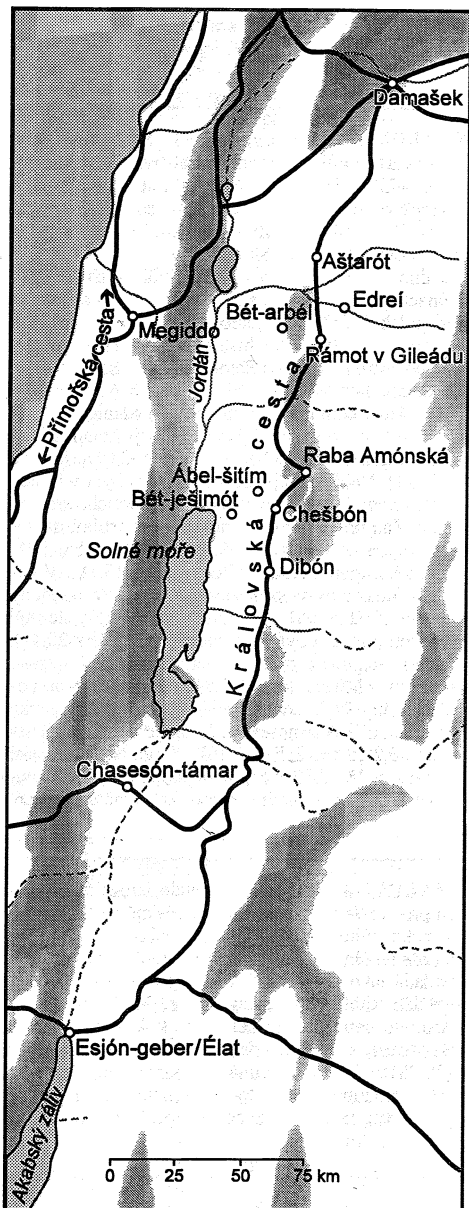
Manželka panujícího monarchy se státníckými záležitostmi obvykle nezabývala. K nejvýznamnějším výjimkám patří Bat-šeba (1 Kr 1,15–31) a Jezabel (1 Kr 21). Nejdůležitější ženou u dvora byla v Izraeli a Judsku, podobně jako v okolních zemích, králova matka. Zaujímalá přední misti mezi dvorními dámmi a seděla po panovníkově pravici (Bat-šeba, 1 Kr 2,19), s korunou na hlavě (Nechušta, Jr 13,18). V dějinách Judska byly královny-matky vždy uvedeny jménem. Král si směl vzít mnoho manželek, ale měl jen jednu matku a byl jí povinován úctou (Ex 20,12). To, že nezaujímal pouze formální postavení, vysvítá ze zápisu o Maace, která byla královnou-matkou nejen za vlády svého syna Abijáma, ale i svého vnuka Ásy, dokud ji Ása nesesadil kvůli jejímu modlářství (1 Kr 15,2.10.13; 2 Pa 15,16). V případě kaldejské královny v Da 5,10 šlo pravděpodobně o královnou-matku; totéž může platit o perské královně v Neh 2,6.

M.B.

KRALOVNA NEBES Obyvatelé Jeruzaléma vyráběli pro „*m'leket* nebes“ koláče, zřejmě ve tvaru loutek nebo pŕlměšiců (Jr 7,18), a páliji ji kadidlo jako božstvu (Jr 44,17–19.25). Toto neobvyklé slovo se překládá jako „královna“ (*malkat*) a možná představuje fén. titul Aštarté, asyr. Istar. Může označovat *Aštoretu nebo kenaanskou Anat (takto eg. 19. stol. *BĚT-ŠEĀN); sr. ženské osobní jméno (*Ham)mōleket* (1 Pa 7,18). Nabízí se i jiná možnost, že tu jde o ojedinelou podobu slova *m'leket* = nebeské dílo rukou (tj. hvězdy), které též označuje modlářskou praxi.

D.J.W.

KRALOVNA ZE SÁBY Sábská panovnice (*SABA), jejíž jméno není uvedeno a jež se vypravila do Jeruzaléma vyzkoušet Šalomounovu moudrost (1 Kr 10,1–10.13; 2 Pa 9,1–9.12). Je možné, že hlavním účelem její nákladné (1 Kr 10,10), i když úspěšné (1 Kr 10,13) návštěvy bylo projednat obchodní dohodu se Šalomounem, jehož nadvláda nad obchodními cestami ohrožovala příjem, který Sabejci získávali od karavan projíždějících jejich územím – příjem, na němž byla Sába i přes značné úspěchy v zemědělství díky příznivým srážkám a účinnému zavlažovacímu systému závislá. Typickým luxusním zbožím nákladů těchto karavan, které cestou přes oázy (např. Mekka, Medína a Téma) spojovaly zdroje v Afriky, Indie a J Arábie s trhy v Damasku a Gaze, mohlo být koření, zlato a drahokamy, jimiž si královna chtěla získat Ša-



Mapka znázorňující průběh staré „Královské cesty“.

lomounovu přízeň (1 Kr 10,3.10).

Asyrské i jihoarabské nápisy svědčí o tom, že královny v Arábii vládly již v 8. stol. př. Kr. (Viz N. Abbott, „Pre-Islamic Arab Queens“, *AJSL* 58, 1941, str. 1–22). Asi 2 000 km dlouhou cestu královny ze Sáby umožnilo to, že zhruba 200 let před Šalomounem se podařilo domestikovat velbloudy (1 Kr 10,2). Kristus srovnává její ochotu podniknout tuto náročnou cestu se samolibostí Židů (Mt 12,42). Nazývá ji „královna z jihu“, přičemž tento titul odráží semitskou konstrukci *malkat š'bhā* nebo *malkat jāmīn*, královna ze Sáby nebo z Jemenu.

Tato panovnice vystupuje v etiopských legendách,

zejména v *Kebrā Nagast* („Sláva králů“), jako královna Etiopie, která porodila prvního etiopského krále, Šalomounova syna. Tato legenda odráží úzký vztah, jenž ve starověku mezi J Arábií a V Afrikou existoval a který zaregistroval i Josephus, když tuto vládkyni nazýval „královnou Egypta a Etiopie“ (*Ant.* 8. 165–175; sr. též Řehoř z Nyssy, *Kázání na Píseň písní* 7). Arabské legendy ji připomínají jako Bilkis.

BIBLIOGRAFIE. Samuel Abramsky, *EJ*, 15, str. 96–111; J. Gray, *I and II Kings*², 1970, str. 258–262; James B. Pritchard (ed.), *Solomon and Sheba*, 1974.

D.A.H.

KRÁLOVSKÁ CESTA Název cesty, která vedla přímo od Akabského zálivu do Damasku v Sýrii, V od Mrtvého moře a jordánského údolí. Užívala se v 23.–20. stol. př. Kr. a podél ní se rozkládala raně bronzová sídliště a pevnůstky. Bylo tedy pravděpodobné, že se po ní Kedorlaómer se svými spojenci přiblížil k Sodomě a Gomoře a tudíž je také pronásledoval Abraham (Gn 14). Datovatelné trosky ze 13.–6. stol. př. Kr. svědčí o tom, že ji měli pod kontrolou Edómci a Amónci, kteří Mojžíšovi a Izraelcům bránili ji použít (Nu 20,17; 21,22; sr. Dt 2,17). V Šalomounově době hrála tato komunikace důležitou úlohu jako obchodní spojka mezi Esjón-geberem, Judskem a Sýrii. Římské milníky ukazují, že se stala součástí Traianovy cesty, vybudované v 2. stol. po Kr., kterou používali Nabatejci. Moderní dálnice sleduje část starého tahu, jenž se dodnes nazývá Tarik es-Sulṭan.

BIBLIOGRAFIE. N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, 1945, str. 10–16; J. A. Thompson, *Archaeology and the Old Testament*, 1957, str. 57–58; Y. Aharoni, *LOB*, str. 49–52.

D.J.W.

KRÁLOVSKÁ ZAHRA Otevřený prostor v Jeruzalémě poblíž „brány mezi dvěma zdmi“ (2 Kr 25,4; Jr 39,4; 52,7), těsně u rybníka *Siloe (Neh 3,15). „Dvě hradby“ (sr. Iz 22,11) asi byly hradby u „Studničné brány“, JV od Ofelu, a probíhaly podél Z strany V kopce Jeruzaléma a V strany Z kopce (S. R. Driver, *Jeremiah*, 1918, str. 239; N. Grollenberg, *Atlas*, mapy 24 B a C)

J.D.D.

KRÁLOVSKÉ KNIHY Závěrečná část vyprávění, které začíná v knize Genesis, zaměřená na historii Izraele od jeho pobytu v Egyptě do okamžiku, kdy jeho politickou nezávislost ukončili Babylóňané. Oddělení Královských knih od Samuelových je umělé, stejně jako pozdější rozdělení Knihy královské do dvou, což zavedla LXX.

I. Základní obsahová linie

Královské knihy líčí dějiny izraelské monarchie z teologického hlediska. Zachycují historii od jejího kulminačního bodu v jednotném království až do jejího největšího ponížení v exilu.

1. Šalomounova vláda (1 Kr 1–11): jeho nastolení (1–2), úspěch (3–10) a nezdar (11).

2. Rozdělené království (1 Kr 12–2 Kr 17): dochází k oddělení Judska (pod vedením Rechabeáma) od většiny S kmenů (pod vedením Jarobeáma), které si podržely název Izrael. Izrael od počátku výrazně působí pohaně, prožívá mnoho krvavých ran, až se nakonec dostává do zajetí. Judsko nepropadlo vlivu

poňanů do té míry jako Izrael, je však zachováno jen díky zaslíbení Davidovi, které Hospodin věrně plnil. Do historického dění zasahují proroci Eliáš a Eliša, zejména pokud se týká Izraele.

3. Judské království (2 Kr 18–25): navzdory Chizkijášovým a Jósijášovým reformám vede Menašeho modlářská politika k pádu Judska. Závěr knih však vyznívá nadějně (25,27–30).

II. Původ

Poslední událostí, o níž Kr podávají zprávu, je propuštění zavlečeného Jójakína z babylónského vězení r. 561 př. Kr. (2 Kr 25,27), takže knihy v dnešní podobě musí zřejmě pocházet z doby po tomto datu. I jinde můžeme najít zmínky o událostech, které se odehrály dokonce ještě později – např. datování stavby chrámu (1 Kr 6,1) snad odráží chronologické schéma, jež tuto událost časově klade přesně mezi exodus a obnovu chrámu po exilu.

Základní kompozici díla však musíme posunout do dřívější doby. Mohla vznikat v prvních letech exilu (P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, OTL, 1968, k. 5) nebo po propuštění Jójakína v r. 561 (R. K. Harrison, *IOT*, 1970, str. 730n, dle M. Notha). Podle jiného názoru se „první vydání“ Královských knih datuje do doby Jósijáše (J. Gray, *I and II Kings*², OTL, 1970). Připouštíme, že mnoho materiálu v Kr pochází z doby dlouho před exilem a některý odráží předexilní perspektivu, nicméně doklady pro skutečné „první vydání“ Královských knih za Jósijášovy vlády nebo pro předdeuteronomistickou verzi dějin jsou jen sporé.

Jakákoliv před- nebo poexilní práce na knihách musela probíhat v Palestině. Zpracování během vyhnanství mohlo probíhat v Babylónu nebo Palestině (důvody rozebírá Ackroyd, str. 65–68 a E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, 1970, str. 117–122).

Jména(o) autorů(a) Královských knih neznáme, ale obvykle se jim říká „deuteronomisté“. Tento popis odráží názor, že Královské knihy nepředstavují pouze poslední část historie, která se začala odvíjet v Genesí. Přesněji jde o poslední část „deuteronomistických dějin“, jejichž počátky nacházíme v Deuteronomiu. Podle tohoto pojetí byla historie od Joz do Kr, známá v hebrejské Bibli jako „přední proroci“, napsána nebo vydána jako celek, aby ukázala, jak působily principy vyhlášené v Deuteronomiu v izraelských dějinách od dobytí Kenaanu přes dobu soudců a sjednocené monarchie až po exil. Uvedený názor zpravidla předpokládá víru, že Deuteronomium vzniklo v pozdní předexilní době, ačkoli jí nemusí ve svém líčení zahrnovat. Je však třeba poznamenat, že důrazy deuteronomického Zákona nikterak nesouhlasí s těmi, které nacházíme v Královských knihách. Neodrážejí se v nich ani humanitární, sociální a mravní zájmy Deuteronomia. Naopak, i když Dt zdůrazňuje centrální svatyni (byť bez výslovného poukazu na Jeruzalém) a mluví o monarchii (přestože jí nepřipisuje teologický význam, jaký získala v Judsku), tyto záležitosti zde nepředstavují tak klíčovou a naléhavou roli jako v Kr.

III. Literární charakteristika

Formální struktura Kr spočívá v líčení vlád jednotlivých po sobě jdoucích panovníků. V průběhu období rozdělené monarchie se zprávy o S a J králích prolínají, aby se alespoň přibližně zachovala chronologie. Každý král je souhrnně popsán a zhodnocen po vzoru stručných zpráv o vládě Jósafata (1 Kr 22,41–50) ne-

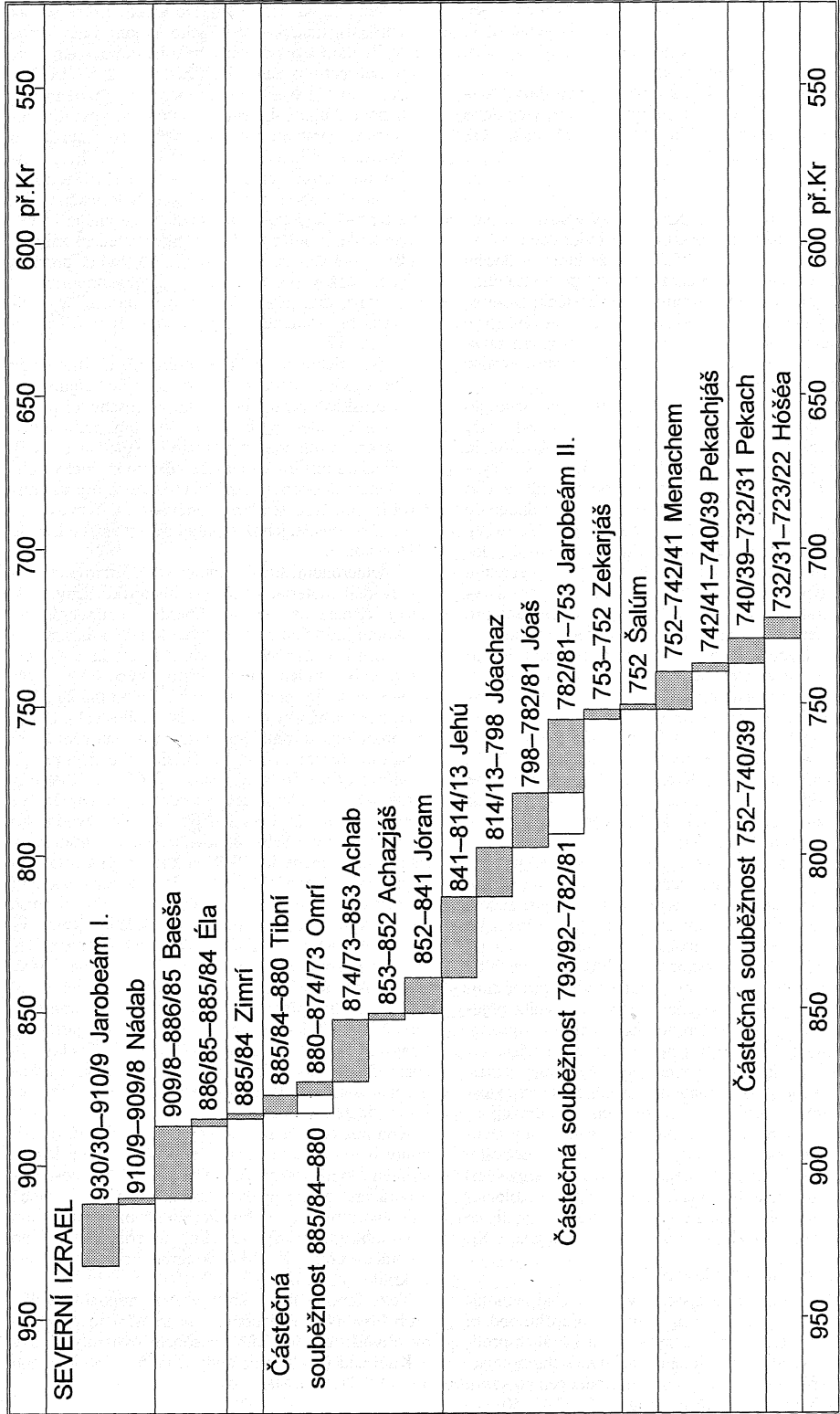
bo Amóna (2 Kr 21,19–26). Do tohoto rámce se pak vkládá další materiál, takže jeho úvodní a závěrečné prvky mohou být odděleny několika kapitolami (viz např. svědectví o panování Chizkijáše 2 Kr 18–20). Např. informace o Šalomounovi, Rechabeámovi, Achabovi, Jóramovi, Jehóvi a Jóašovi obsahují pozoruhodný narativní materiál, jenž se soustřeďuje na královské a politické záležitosti. Jiné příběhy se zaměřují na proroky, především na Elijáše, Elišu a Izájáše, neboť ti občas zasahovali i do historického dění (v 2 Kr 5–7 se dokonce ani neobjevuje jméno izraelského krále, protože není skutečným středem zájmu). Další vyprávění se týkají osobního života proroků a jejich služby (např. 2 Kr 4). „Deuteronomickou“ perspektivu díla jako celku nejspistematičtější vysvětluje rozsáhlý komentář, který uzavírá dějiny S království (2 Kr 17).

Na historickou cenu Kr se pohlíží různě. Jisté je jde o pokus psát „objektivní“ nebo „kritické“ dějiny postosvicenského stylu. Je to historie obsahující poselství. Zprávy, které podává, jsou vybrány podle jejich závažnosti vzhledem k poselství. Nejedná se tedy o politickou historii – dokonce některá politicky velice významná období (např. vláda Omrího) jsou zmiňována poměrně stručně, poněvadž mají malý význam pro pisatele, jehož zajímají dějiny vztahu Izraele k Hospodinu.

V deuteronomistickém rámci však Královské knihy uvádějí materiál uznávaný historické ceny. Odkazují čtenáře na „Knihu příběhů Šalomounových“ a „Knihu judských a izraelských králů“ s dalšími informacemi o různých vládách. Zdá se, že tyto prameny byly zdrojem mnoha historických faktů, které Královské knihy pomínlou (např. jméno matky krále a stručné poznámky o konkrétních událostech). Složitě chronologické problémy vznikají u datování králů (základní řešení nabízi E. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*², 1965; sr. *CHRONOLOGIE SZ). Navzdory těmto královským analýzám se obecně přijímá, že 1 Kr 1–2 představuje původní zakončení zprávy o Šalomounovu nástupu na trůn, která sahá zpět nejméně k 2 S 9. Pokud se týká ostatních vyprávění zařazených do Kr, Gray uznává základní historickou cenu jak materiálu, který souvisí spíše s politickým a vojenským děním, tak látky, jež se týká proroků, ačkoli se dívá na osobnější příběhy o Elijášovi a Elišovi v 1 Kr 17 a 2 Kr 1–6 jako na lidové, zčásti díky záračným prvkům, které se v nich objevují. Nicméně přesná povaha autorových pramenů, kromě konkrétních odkazů na letopisy, není jasná (sr. Gray, str. 14–35). Pro Královské knihy mají velký význam dokumenty získané při archeologickém výzkumu na území Izraele a Judy, jež pocházejí z doby železné (*ARCHEOLOGIE).

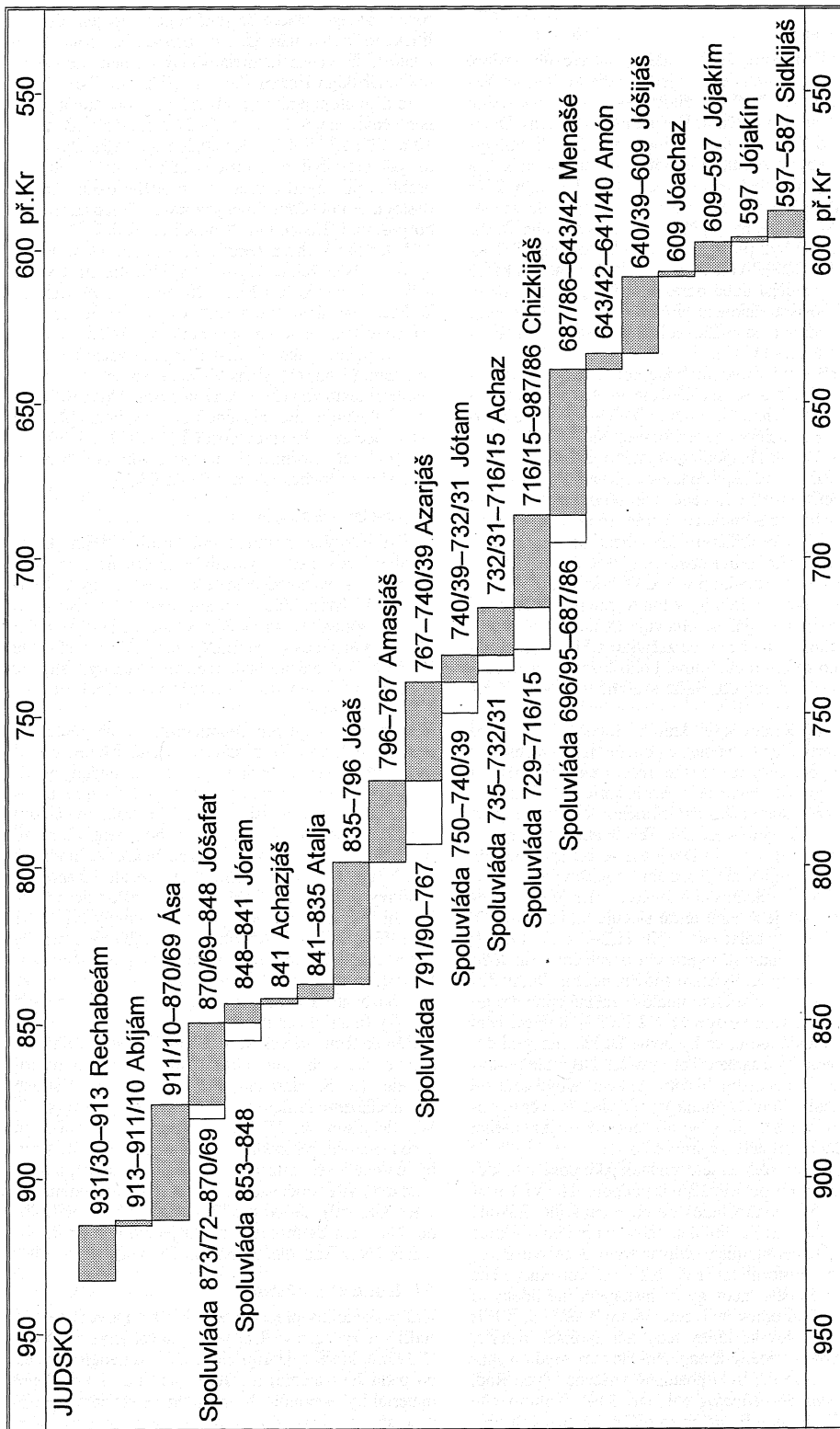
Kompozice díla naznačuje, že se nejedná o jednolitý literární celek. Autoři poskytují přístup k materiálům, které získali ze svých pramenů v dosti nespůsobané formě, a pak vtiskují celku jistý stupeň jednotnosti odlišným rámcem, do něhož zpracovanou látku vsazují. Někdy lze zdroj materiálu nebo jeho přepracovanou část plodně zkoumat metodami literární kritiky (*Semeia* 3, 1975; 8, 1977).

Text Královských knih v MT nepůsobí velké problémy. Nicméně pohled na tradiční texty z doby dřívější rozhodujícím způsobem ovlivnily objevy v Kurnánu (spolu s doklady z knih Paralipomenon a LXX) (*TEXTY A PŘEKLADY).



Chronologická posloupnost králů izraelských.

— změna vládnoucí dynastie



Chronologická tabulka králů judských.

IV. Důrazy

1. Zmínili jsme, že Kr začínají na vrcholu období deuteronomických dějin, u jednotného království. Tato skutečnost odráží důležitost davidovské monarchie a Šalomounova chrámu. Hospodinův slib daný Davidovi (2 S 7,11–16) často připomíná jak Bůh, tak vypravěč, aby vysvětlil Hospodinovu věrnost Judsku a Davidovým následníkům (1 Kr 6,12; 11,12n.36; 2 Kr 8,19; 19,34). Davidova oddanost Hospodinu se nezřídka (a do jisté míry překvapivě) stává standardem, podle něhož byli posuzováni další králové (např. 1 Kr 9,4; 2 Kr 22,2). Avšak vláda jednoho panovníka se může v pozdější době odrazit také negativně: hříchy Menaše jsou nakonec příčinou exilu (2 Kr 24,3n). Také blahobyt lidu jako celku souvisel s chováním krále (2 Kr 21,11–15).

Vyvrcholením úvodních kapitol Kr je vybudování chrámu. 1 Kr 8 se soustřeďuje na teologii Královských knih o chrámu, v němž přebývá Hospodinovo jméno. W. Eichrodt (*Theology of the OT*, 2, 1967, str. 23–45) vidí Hospodinovo jméno jako nejpomyšlenější SZ formu „spiritualizace zjevení“ = způsobu, jak hovořit o reálné zjevení Boží přítomnosti bez snižování jeho transcendence. Chrást se díky svému významu stává prubířským kamenem pro hodnocení králů. Jarobeám I. byl odsouzen, protože založil jiná místa a formy uctívání pro S království (1 Kr 12–13), a spolu s ním i ti, kdo jej v tomto směru následovali. Jeho protipól Jóšijáš se objevuje až na konci vyprávění (zatímco Jarobeám na začátku) a Písmo jej chválí za jeho reformu chrámové bohoslužby a za zničení posvátných návrší, obzvláště svatyně v Bét-elu (2 Kr 22–23).

2. Postoj Královských knih k monarchii a chrámu však ukazuje, že na ně nelze pohlížet jako na absolutní. Jsou podřízeny především Tóře. Deuteronomista si uvědomuje, že hlavní problém historie Izraele spočívá v otázce správného vzájemného poměru Mojžíše a Davida (G. von Rad, *Old Testament Theology*, 1, 1968, str. 339). Na slib Davidovi se lze spoléhat jen tehdy, akceptují-li se příkázání Mojžíšovy smlouvy. Největším hříšником dějin Judska v Kr je tedy Menaše; seznam jeho činů těsně sleduje to, co podle Dt Izraelci neměli dělat (sr. 2 Kr 21,2–9 s Dt 17,2–4; 18,9–12). Naopak ve vyprávění o velkém králi Jóšijášovi podtrhují Kr význam znovunalezení „knihy Zákona“ tím, že právě touto událostí začíná zpráva o jeho vládě (opačně ve zprávě v 2 Pa 34), a výčet jeho činů odpovídá tomu, co by podle Dt Izraelci měli dělat. Požadavky a sankce Tóry (zvláště Dt) tudíž poskytují klíč k pochopení historie Izraele. Když králové poslouchali Tóru (zejména její požadavek věrně bohoslužby v centrální svatyni), obecně se jim dařilo. V opačném případě se jim vedlo zle.

Výroky proroků Izraelci chápali jako poselství, které následovalo po Mojžíšovi, podporovalo jeho psané slovo (sr. úlohu Chuldy po objevení knihy Zákona v 2 Kr 22,13–20) a činilo si nárok na pozornost krále i lidu. „Deuteronomistu uhcavovalo působení Božího slova v historii“ (sr. 1 Kr 8,24) (G. von Rad, „The Deuteronomistic theology of history in the books of Kings“ in „Studies in Deuteronomy“, SBT 9, 1961, str. 91). Královské knihy tedy líčí „průběh historie, přetvářeny a vedeny k naplnění slovem soudu a spasení, které do něj bylo postupně vnášeno“ (von Rad, *Old Testament Theology*, 1, str. 344). Tohoto cíle dosahují pomocí dlouhých vyprávění o různých pro-

rocích, zvláště pokud se týká jejich zapojení do politického života národa. „V rozhodných politických událostech vycházela iniciativa od proroků, kteří změnili směr dějin Božím slovem“ (*ibid.*, str. 342). Také se to děje propojením vyprávění s proroctví a jejich naplněním (např. 1 Kr 11,29–39 a 12,15; 1 Kr 13,1–10 a 2 Kr 23,15–18; 2 Kr 20,16n a 24,13). Důraz na to, jak pravdivě se proroctví splnila, může odrážet problém falešných prorocství v průběhu exilu. Králův postoj k prorockému slovu je zpravidla ukazatelem jeho postoje k Hospodinu (Chizkijáš, Jóšijáš).

3. Jedním z charakteristických důrazů Dt smlouvy je to, že Bůh zehná svým věrným a dopouští velké těžkosti na neposlušné (Dt 28–30). V Královských knihách nacházíme materiál týkající se Šalomouna seřazený tak, že se na Šalomounův odklon od Hospodina pohlížejí jako na následek jeho soužití s cizozemkami (1 Kr 11). Jinak Kr uznávají, že Boží spravedlnost takto za každé vlády nepůsobí. Menaše vládl velmi dlouho a jeho odpadnutí od Hospodina přineslo své ovoce až o desetiletí později (2 Kr 21; 24,3n). Jóšijáš byl vůči Božímu slovu velmi vnímavý, a přece zemřel brzy tragickou smrtí (2 Kr 23,29).

V. Poselství a záměr

V Královských knihách má přehled dějin, který dosahuje až k exilu, vysvětlit jeho příčiny a vyjádřit doznání, že existoval dostatečný důvod, aby Hospodin soudil Izrael. Jde o určitou formu vyznání nebo „chvály spravedlnosti Božího soudu“. „Toto vyznání se zřejmým nedostatkem naděje pro budoucnost klade jediný možný základ budoucnosti“ (Ackroyd, str. 78, podobně jako von Rad), protože vede Boží lid zpět k Boží milosti.

Možnost naděje pro budoucnost, na niž poukazují teologické důrazy Kr, zůstává otevřená. Zřejmě dosud trvá Boží závazek Davidovi: snad touto nadějí vyjadřuje propuštění Jojakína, o kterém podává zprávu poslední kapitola Královských knih. Přestože byl chrám vypleněn a spálen, lid se v něm nebo směrem k němu smí modlit a Hospodin se zavázal, že takové modlitby uslyší (viz 1 Kr 8–9). Ačkoli na základě ustanovení smlouvy přišel soud, tatáž smlouva poskytuje po vykonání rozsudku možnost pokání a obnovy (viz 1 Kr 8,46–53; sr. Dt 30). Ačkoli Izrael nedbá na prorocká slova, což je dalším důvodem pro jeho potrestání, skutečnost, že se prorocké výroky o soudu splnily, může povzbuzovat naději, že se naplní i prorocká zaslíbení obnovy (např. u Jeremjáše).

Záměr Královských knih je tudíž zčásti didaktický. „Královské knihy mají ukázat Boží náhled na historii Izraele“ (R. K. Harrison, str. 722). Na druhé straně zde nacházíme přinejmenším stopy kérygmatu (sr. E. W. Nicholson, str. 75). Královské knihy otvírají cestu k budoucnosti. Na základě této možnosti se dále snaží být parenetické, čímž vyzývají exilní generaci, aby se v pokání, víře a odevzdání navrátila k Hospodinu (sr. 1 Kr 8,46–50). „Soud r. 587 neznamená konec Božího lidu – ten by mohl přivodit jedině odmítnutí obrátit se“ (von Rad, *Old Testament Theology*, 1, str. 346).

VI. Kontext a důsledky

Královské knihy představují jednu z odpovědí na pád Judska a vyhnání. Lze je srovnávat jen s *Pláčem (5 žalův, které vyjadřují city i trvalou naději Judejců po pádu Jeruzaléma) a s Jeremjášovou knihou (jejíž materiál byl sebrán a shromážděn ve stejném období a po stránce literární i teologické se s Kr v mnohém

shoduje (viz E. W. Nicholson, *op. cit.*). Události popsané v Královských knihách můžeme také studovat spolu s paralelním vyprávěním v Paralipomenon, u Izajáše a Jeremjáše (viz např. B. S. Childs, „Isaiah and the Assyrian Crisis“, *SBT* 2. 3, 1967).

Ve svazku *The Politics of God and the Politics of Man* (1972, str. 13–21), který obsahuje výklady pasáží z 2 Kr, J. Ellul předpokládá, že v Kr nacházíme dvojí rozdílný příspěvek ke kánonu Písma. Předně popisují Boží účast v politickém životě, a tak varují jak před podceněním důležitosti politiky, tak před absolutizováním této oblasti (když ukazují, jak Bůh soudí politiky). Kromě toho ukazují vzájemný vztah svobodného lidského usilování (k němuž dochází v různých politických situacích a promítá se do praxe) a svobodné a svrchované vůle Boží (která se prosazuje bez ohledu na svévolné lidské činy).

Dojde-li k nadměrnému zdůraznění pojetí Boha jako jediného, kdo v dějinách jedná, hrozí nebezpečí, že význam motivu lidské zodpovědnosti podceníme. Zdůrazňují jej především právě Královské knihy (viz J. E. Goldingay, „That you may know that Yahweh is God“: A study in the relationship between theology and historical truth in the Old Testament“, *TynB* 23, 1972, str. 58–93; aplikaci této myšlenky dnes viz in D. N. Freedman, „The biblical idea of history“, *Int* 21, 1967, str. 32–49). Bůh je ten, kdo v historii jedná se záměrem, a jeho lid může sledovat stopy jeho zásahů v dějinách, aby viděl, co činí v současnosti.

BIBLIOGRAFIE. Viz díla uvedená výše. K podrobnému studiu textů lze doporučit C. F. Keil, *The Books of the Kings* (in C. F. Keil a F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*), 1872; C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, 1903*; J. A. Montgomery (ed. H. S. Gehman), *The Books of Kings, ICC*, 1951. J.E.G.

KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ, KRÁLOVSTVÍ NEBESKÉ

Podle synoptických Evangelii je nebeské království neboli království Boží ústředním tématem Ježíšova kázání. Zatímco Matouš, který se obrací k Židům, mluví převážně o „království nebeském“, Marek a Lukáš hovoří o „království Božím“. Tento pojem má stejný význam jako „království nebeské“, ale občané nežidovského původu mu lépe rozuměli. Užívání pojmu „království nebeské“ zřejmě odráželo snahu judaismu vystříhat se přímého používání Božího jména. V žádném případě nevidíme mezi těmito dvěma termíny významový rozdíl (sr. např. Mt 3,3 a L 6,20).

I. U Jana Křtitele

První, kdo začal vyhlášovat, že se přiblížilo království nebeské, byl Jan Křtitel (Mt 3,2), a od něho toto poselství převzal Ježíš (Mt 4,17). Výraz „království nebeské“ (hebr. *mal'kut šamajim*) vznikl na základě pozdně židovského očekávání budoucnosti, kdy Bůh rozhodně zasáhne, obnoví štěstí svého lidu a osvobodí jej z moci nepřátel. Nastolení království je velkolepá perspektiva, připravená příchodem *Mesiáše, který upravuje cestu Božím království.

V Ježíšově době nabyly vývoj této eschatologické naděje mnoha forem, v nichž někdy dominoval národní prvek, jindy prvek kosmický a apokalyptický. Tato naděje se vracela k SZ prorockému vyhlášení, které se týkalo jednak obnovy davidovského trůnu, jednak obnovy světa v příchodu Hospodinově. Ačkoli se SZ o eschatologickém nebeském království přilíši

nerozšiřuje, přece v Žalmech a Prorociích patří budoucí zjevení Boží královské svrchovanosti ke klíčovým pojmům SZ víry a naděje. Také se zde dostávají do popředí různé prvky, jež vyniknou při srovnání starších proroků s prorockými zaměřenými na Boží univerzální svrchovanost a na příchod Syna člověka v knize *Daniel.

Prohlášení Jana Křtitele a po něm samotného Ježíše, že království je blízko, představovalo burcující volání úzasného a světového významu. Dlouho očekávaný bod obratu v dějinách, velkolepá, stěží představitelná Boží obnova se blíží. Proto je velmi důležité, abychom obsah NZ kázání chápali z hlediska přicházejícího království.

Jan Křtitel dává ve svých kázáních přednost oznamování Božího soudu před skutečností, která bezprostředně nastane. Sekera už je přiložena ke kofeni stromu. Příchod Hospodina jako krále znamená především blížící se očistu, třibení a soud. Nikdo se mu nemůže vyhnout. Nebudou existovat žádné výjimky, nepomůže odvolání na Abrahama jako na otce. Současně Jan Křtitel ukazuje na příchod toho, kdo přijde po něm a jehož je on sám předchůdcem. Přicházející má v ruce lopatu (vevěčku). Kvůli jeho příchodu lidé musí činit pokání a pokřtít se na obmytí hříchů, aby unikli přicházejícímu hněvu a mohli se podílet na spasení a na křtu Duchem svatým, který bude vyliť, až Boží království přijde (Mt 3,1–12).

II. Ježíšovo učení

1. Přítomnost Království

Ježíšovo proklamace ohledně království se shodují s Janem, ale mají daleko obsažnější charakter. Když Jan Křtitel určitou dobu pozoroval Ježíšovo působení, začal pochybovat, je-li skutečně tím, kterého oznamoval (Mt 11,2n). Ježíšovy výroky o Království se od Janových liší, a to ve dvou směrech.

- a) Kromě stávajícího oznámení soudu a volání k pokání se do popředí dostává spasilný význam Království.
- b) Kristus vyhlášoval Království nejen jako realitu, která se blíží, jako něco, co může nastat v bezprostřední budoucnosti, ale jako přítomnou realitu, která se odráží v jeho vlastní osobě a službě; v tom vidíme jádro jeho zvěstování. Ačkoli míst, kde Ježíš výslovně mluví o tom, že Království již přišlo, není mnoho (viz zvláště Mt 12,28 a paralely), tato skutečnost se promítá do celého jeho kázání a služby. V něm se velkolepá budoucnost již stala „přítomností“.

Aspekt přítomnosti Království se odráží v osobnosti a činech Krista rozmanitými způsoby. Hmatatelné a viditelné se projevuje ve vyhánění démonů (sr. L 11,20) a obecně v Ježíšově záračné moci. Při uzdravování těch, kdo jsou posedlí démony, se jasně ukazuje, že Ježíš vpadl do domu „siláka“, spoutal ho a může plnit jeho majetek (Mt 12,29). Království nebeské vniká do sféry panství toho Zlého. Satanova moc je zlomena. Ježíš ho vidí, že padá jako blesk z nebe. Má a udílí moc pošlapat panství nepřítelů. Pro ty, kdo jdou jako svědkové Království do světa vyzbrojeni Ježíšovou mocí, není nic nemožného (L 10,18n). Příchod Království dokazuje celá Ježíšova záračná činnost. Učedníci mohou vidět a slyšet to, po čem mnozí proroci a spravedliví mužové marně toužili – dožít se velké epochy spásy (Mt 13,16; L 10,23). Když Jan Křtitel poslal své učedníky, aby se zeptali: „Jsi ten, který má přijít, nebo máme čekat

KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ, KRÁLOVSTVÍ NEBESKÉ

jiného?“, Ježíš poukázal na své podivuhodné dílo, v němž se podle slov proroků Království projevuje: slepí zase vidí, chromí chodí, hluchí slyší, malomocní jsou očišťováni, mrtví vstávají a chudým se zvěstuje evangelium (Mt 11,2nn; L 7,18nn). O příchodu Království svědčí i poslední z těchto znamení – zvěstování evangelia. Jelikož se spasení zvěstuje a nabízí jako dar chudým v duchu, hladovým a lkajícím, právě jim Království patří. Také odpuštění hříchů se ohlašuje nejen jako budoucí skutečnost, která se naplní v nebi, ale jako prominutí nabízené dnes, na zemi, skrze Ježíše Krista. Synu, dcero, odpuštěj se ti hříchy, protože Syn člověka má moc na zemi odpuštět hříchy (viz Mk 2,1–12 *et passim*).

Z těchto posledních mocných slov vysvitá, že všechno spočívá na skutečnosti, že Ježíš je Kristus, Boží Syn. Království přišlo v něm a s ním, on je *auto-basileia*. To, že se Ježíš sám zjevuje jako Mesiáš, Syn člověka a Hospodinův služebník, představuje tajemství i obsah celého evangelia.

Ježíšovy výroky o sobě samém nelze vysvětlit v budoucím času, jak se někteří snažili. Nepodával o sobě zprávu jen jako o budoucím *Mesiáši, Synu člověka, kterého měli lidé očekávat v den příchodu v nebeských oblacích. Ačkoli v Evangelích zůstává budoucí zjevení Království základním prvkem, nelze ignorovat fakt, že je v nich Ježíšovo mesiášství přítomno zde a nyní. Nejenže ho Bůh prohlásil při křtu a na Hoře proměnění za vyvoleného a milovaného Božího (jednoznačně mesiášské označení), ale také byl naplněn Duchem svatým (Mt 3,16) a obdařen plnou Boží autoritou (Mt 21,27). V Evangelích mnohokrát dává najevo svou absolutní autoritu, často o sobě prohlašuje, že jej poslal Otec a že přišel, aby naplnil, co předpovídali proroci. V jeho příchodu a učení se naplňuje Písmo u těch, kdo mu naslouchají (L 4,21). Nepřišel zrušit Zákon, ale naplnit jej (Mt 5,17nn), přišel hlásat Království (Mk 1,38), hledat a spasit, co zahynulo (L 19,10), sloužit druhým a položit svůj život jako výkupné za mnohé (Mk 10,45). Občanem tohoto Království se člověk stává tak, že odevzdá svůj život Ježíši (Mt 7,23; 25,41). Summa summarum: středem všeho, co evangelium hlásá o Království, je osoba Ježíše jako Mesiáše. Království se soustřeďuje v něm, a to z pohledu přítomnosti i budoucnosti.

2. Budoucnost Království

Ačkoli evangelium jasně říká, že se Království projevuje zde a nyní, současně nás Písmo upozorňuje, že představuje na tomto světě pouze jisté provizorium. Proto po slovech „slepí vidí, mrtví vstávají, chudým se zvěstuje evangelium“, která svědčí o přítomnosti Království, následují slova výstrahy „Blaze tomu, kdo se nade mnou neuráží“ (Mt 11,6; L 7,23). „Urážka“ spočívá v skrytém charakteru Království v této epoše. Divy naznačují jiný řád skutečnosti, než je současný; dosud nenastal čas, kdy démoni pohltnou věčná temnota (Mt 8,29). Evangelium Království se zatím zjevuje jen jako rozsévané semeno. Vše se odehrává skrytě a právě o těchto aspektech Království Ježíš učí své učedníky (podobnosti o rozsévání, koulou mezi pšenici, hořčičné semeno nebo kvas). Sám Syn člověka, vybavený Bohem veškerou mocí, ten, který přijde v nebeských oblacích, je rozséváč, který rozsévá Boží slovo. Bible ho líčí jako člověka závislého na ostatních – jeho dílo mohou překazit ptáci, trní či lidé. Musí čekat a uvidí, co z jeho setby vzejde. Ve skutečnosti

je skrytost Království ještě větší. Král sám přichází jako služebník. Ptáci nebeští mají hnízda, ale Syn člověka (Dn 7,13) nemá, kde by hlavu sklonil. Aby všechno získal, musí se napřed všeho vzdát a dát svůj život jako výkupné. Jako tpičící Hospodinův služebník z Iz 53 má být počten mezi přestupníky. Království přichází, Království přijde. Přichází však cestou kříže a než Syn člověka nastolí svou autoritu nad všemi královstvími světa (Mt 4,8; 28,18), musí jít cestou poslušnosti Otci, aby naplnil všechno, co Bůh žádá (Mt 3,15). Manifestace Království má tedy na tomto světě své dějiny. Musí být zvěstováno každému stvoření. Jako podivuhodné semeno musí vypučet a růst, ačkoli nikdo neví, jak (Mk 4,27). Má vnitřní moc, kterou si razí cestu přes všechny druhy překážek a nic je nemůže zastavit. Pole, do něhož se semeno zasévá, je svět (Mt 13,38). Evangelium Království se šíří ke všem národům (Mt 28,19), protože král Království je také dárce Ducha. Jeho vzkříšení otevírá novou dobu, zvěstování Království a krále dosahuje do posledních končin země. Rozhodnutí už padlo, ale splnění se zatím odkládá do budoucnosti. Co zpočátku vypadá jako jediný příchod Království, co je ohlášeno jako neviditelná aktuální a blízká skutečnost, se rozšiřuje a zasahuje nová období a vzdálenosti. Vždyť hranice tohoto Království se nekryjí s hranicemi ani dějinami Izraele. Království zahrnuje všechny národy a prochází všemi věky až do konce světa.

III. Království a církev

Království tak zasahuje do dějin církve i světa. Mezi Královstvím a církví existuje souvislost, ale nejsou identické, dokonce ani v přítomném věku. Království představuje komplexní Boží vykupitelské dílo v Kristu na tomto světě, církev je shromáždění těch, kdo patří Ježíši Kristu. Snad je to možné znázornit pomocí dvou soustředných kruhů, kde církev je menším, Království větším a Kristus středem obou. Vztah církve ke Království lze formulovat mnoha způsoby. Církev je možné chápat jako společenství těch, kteří přijali ve víře evangelium Království a mají podíl na spasení v Království; znamená to odpuštění hříchů, přijetí Bohem, naplnění Duchem svatým a vlastnictví věčného života. Jedná se o lidi, v jejichž životech se Království viditelně projevuje (jsou světlem světa a solí země), o ty, kteří na sebe vzali jho Království, žijí podle příkazů svého krále a učí se od něho (Mt 11,28–30). Církev jako společenství Království má vyznávat Ježíše jako Krista a plnit svůj misijní úkol – kázat evangelium světu. Je také společenstvím těch, kdo očekávají příchod Království ve slávě, služebníkú, kteří přijali obdarování svého Pána s výhledem na jeho návrat. Církev přejímá své zřízení od Království, řídí se zjevením, postupem a budoucím příchodem Božího království, ale nikdy není sama Královstvím a také se s ním neztotožňuje.

Proto se Království neomezuje na hranice církve. Kristus kraluje nade vším. Kde převládá a je uznávána jeho vláda, tam nejen každý jednotlivec prožije osvobození, ale mění se celý způsob života a mizí kletba démonů i strach z nepřátelských sil. Nejlepším důkazem obecného a vše zahrnujícího významu Království je změna, kterou přináší křesťanství mezi lidmi ovládané přírodními náboženstvími. Působí nejen zevně jako hořčičné semeno, ale i zevnitř jako kvas. Rází si cestu do světa svou vykupující mocí. Poslední kniha Bible, která vykresluje Kristovo kralování v dějinách světa a jeho závěrečný vítězný postup, osvět-

luje zejména protiklad mezi triumfujícím Kristem – králem (sr. např. Zj 5, Inn) a mocí satana a Antikrista, která na zemi dosud přežívá a bojuje proti Kristu a církvi. I když Království vstupuje do dějin světa svým zehnaním a vysvobozováním a ukazuje se jako spásná moc proti tyranii bohů a sil nepřátelských lidstvu, musí dojít ke konečné a všeobecné krizi, aby Království jako viditelná a vše přemáhající vláda pokoje a spásy nastolila v plném rozkvětu nové nebe a novou zemi.

IV. V ostatních NZ knihách

Výraz „království nebeské“ nebo „království Boží“ se v NZ mimo synoptická Evangelia neobjevuje tak často. Jde však pouze o terminologickou záležitost, neboť Království jako znamení velkého obratu v dějinách spasení, které se do světa vlomilo Kristovým příchodem, a zároveň očekávané vyvrcholení a dokončení celého Božího díla, představuje ústřední téma celého NZ zjevení.

V. V teologickém myšlení

Na teologické pojetí nebeského království působila během různých období řada vlivů a názorů i směrů teologického myšlení. Římskokatolická teologie ztotožnila Boží království s církví v pozemské podobě, a to především díky Augustinovi. V církevní hierarchii je Kristus zpřítomněn jako král Božího království. Rozsah Království se kryje s hranicemi církevní moci a autority. Království Boží se šíří misí a rozmachem církve ve světě.

Reformátoři ve svém odporu vůči římskokatolické hierarchii kladli hlavní důraz na duchovní a neviditelnou povahu Království. Aby tuto myšlenku podpořili, pohotově (a špatně) se odvolali na L 17,20n. Nebeské království ztotožnili s duchovní svrchovaností, kterou Kristus uplatňuje kázáním svého slova a působením Ducha svatého. Zatímco reformátoři zpočátku neztráceli ze zřetelů velkolepý rozměr spásitelné historie Království, vlivem osvícenců a pietismu nabývalo Boží království stále více individualistický smysl, tj. jako panství milosti a pokoje v lidských srdcích. V pozdější liberální teologii se toto pojetí vyvíjelo moralistickým směrem (zvláště vlivem Kanta); Boží království je královstvím pokoje, lásky a spravedlnosti. Zpočátku se dokonce i v pietismu a sektářských kruzích podporovalo očekávání příchodu Božího království, ale nebyl brán zřetel na jeho pozitivní význam pro pozemský život. Kromě tohoto víceméně dualistického chápání Království existovalo sociální pojetí, které kladlo důraz na jeho viditelný a obecný význam. Tato koncepce se u některých spisovatelů vyznačuje sociálním radikalismem („křesťanství podle Kázání na hoře“ u Tolstého a dalších nebo „náboženskoscíální“ výklad, např. Kutter a Ragaz ve Švýcarsku), u jiných vírou v pokrok prostřednictvím evoluce („sociální evangelium“ v Americe). Příchod království spočívá v prosazování sociální spravedlnosti a v rozvoji společnosti.

NZ badatelé, na rozdíl od těchto spiritualizujících, morálních a evolučních výkladů Království, opět správně kladou důraz na původní význam Království v Ježíšově kázání, které úzce souvisí s historií spasení a eschatologií. Zakladatelé tohoto novějšího směru navrhovali extrémní výklad myšlenky království nebeského, takže neponechávali prostor pro pronikání Království do přítomného světového řádu (Johannes Weiss, Albert Schweitzer, tzv. „radikální“ eschatolo-

gie). Později se věnovalo více pozornosti významu Království v přítomnosti, takže se na ně začalo pohlízet z perspektivy historie spasení a postupu Boží dynamické aktivity v dějinách, která směřuje ke konečnému cíli.

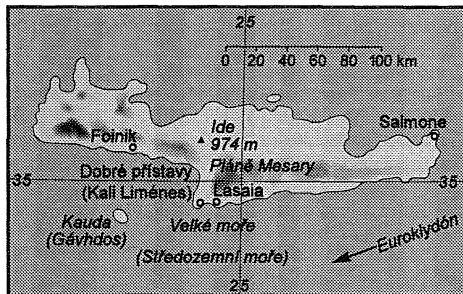
BIBLIOGRAFIE. Literatura o Božím království je velice rozsáhlá. Užiti termínu v Evangelích: G. Dalman, *The Words of Jesus*, 1902; *SB*, str. 172–184. Výklad království v historii dřívější teologie: A. Robertson, *Regnum Dei* (Bampton Lectures), 1901. Starší liberální přístup: E. von Dobschütz, „The Eschatology of the Gospels“, *The Expositor*, 7. série, 9, 1910. „Sociální“ interpretace: N. J. van Merwe, *Die sosiale prediking van Jezus Christus*, 1921; L. Ragaz, *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, 1941. Novější eschatologická interpretace (od J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892; Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 1910), H. M. Matter, *Nieuwere opvattingen omtrent het koninkrijk Gods in Jezus' prediking naar de synoptici*, 1942. Všeobecnější díla: F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936; H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, 1931; G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, 1929; J. Jeremias, *Jesus der Weltvollender im Neuen Testament*, 1929; *idem*, *New Testament Theology*, 1, 1970; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1935; W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien*, 1936; *idem*, *Promise and Fulfilment*, 1957; R. Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, 1943; W. A. Visser 't Hooft, *The Kingship of Christ*, 1947; S. H. Hooke, *The Kingdom of God in the Experience of Jesus*, 1949; O. Cullmann, *Christ and Time*, 1951; G. Vos, *The Teaching of Jesus concerning the Kingdom and the Church*, 1951; J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue*, 1959; H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, 1962; G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 1963; R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, 1963; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 1964; *idem*, *A Theology of the New Testament*, 1974; H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, 1968; R. Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition*, 1970; W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, 1971; K. L. Schmidt et al., *TDNT* 1, str. 564–593; B. Klappert, *NIDNTT* 2, str. 372–390. H.R.

KRESCENS Pavlův spolupracovník (2 Tm 4,10) ve službě v „Galacii“. Jinde Pavel používá tento termín o anatolské Galacii, ale zde může jít i o evropskou Galii, jak udává většina starých vykladačů a některé rukopisy. Je-li tomu tak, pak to spolu s odkazy na Titovu dalmatskou misií může ukazovat na pronikání pomocníků uvězněného Pavla na Z. Jméno je latinské a v řečtině není časté.

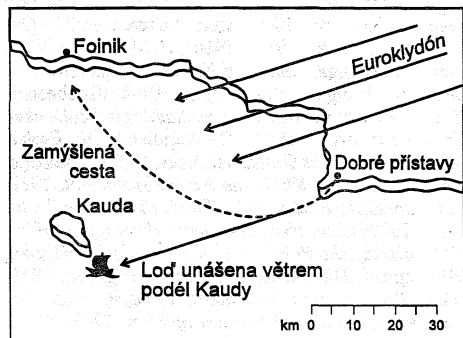
BIBLIOGRAFIE. Zahn, *INT*, 2, str. 25n.

A.F.W.

KRÉTA Hornatý ostrov ve Středozeří, ležící na J konci Egejského moře. Je dlouhý asi 250 km a jeho šířka kolísá od 56 do 11 km. V SZ se jeho název neobjevuje, ale pravděpodobně odtamtud pocházeli *Keretejci, příslušníci Davidovy tělesné stráže. S ostrovem a přílehlým pobřežím, které spadalo pod jeho moc v 2. tis. př. Kr., patrně souvisí místní jméno *Kařtor. NZ uvádí Kréřany (*Krētes*) mezi těmi, kdo byli přítomni o letnicích (Sk 2,11) v Jeruzalé-



Ostrov Kréta v NZ době. Šipka ukazuje směr větru od SV.



Diagramatická představa, jak byl Pavel na své plavbě z Dobrých přístavů zahnán silným větrem z kurzu okolo ostrůvku Kauda.

mě a později se ostrov (Krēte) připomíná ve zprávě o Pavlově cestě do Říma (Sk 27,7–13.21). Jeho loď plula okolo Salmóny na V cípu ostrova a zakotvila v Dobrých přístavech poblíž města Lasaia uprostřed J pobřeží. Pavel radil, aby tam přezimovali. Ostatní ho však přehlasovali a loď se vydala dále do Foiniku na JZ, ale zvedl se silný vítr a zahnal ji na moře a nakonec k Maltě. Po svém uvěznění v Římě Pavel zřejmě znovu Krétu navštívil, protože tam nechal *Tita, aby pokračoval v jeho díle. Nelichotivý popis Krétanů v Tt I,12 je citát z Epimenida Krétského (jeho další citace se objevuje i ve Sk 17,28a).

Naše znalosti historie ostrova pocházejí hlavně z archeologie. Již ve 4. a 3. tis. př. Kr. tam existovaly neolitické osady, ale teprve v době bronzové se setkáváme s vyspělou a mocnou civilizací. Své centrum měla v Knóssu, který objevil Sir Arthur Evans. Raná doba bronzová (raná minojská I–III, asi 2600–2000 př. Kr.) byla obdobím postupné hospodářské expanze, která pokračovala i ve střední době bronzové (střední minojská I–III, asi 2000–1600 př. Kr.). V této pozdější době se již používalo písmo (na hliněných a měděných tabulkách), napřed obrázkové (asi 2000–1650 př. Kr.) a potom zjednodušená forma, tzv. lineární A (asi 1750–1450 př. Kr.). Ani jedno z nich se nepodařilo rozluštit (C. H. Gordonova představa, že lineární A se užívalo k psaní akkadštiny, nebyla přijata).

Krétská civilizace dosáhla svého vrcholu v první části mladší doby bronzové (mladší minojská II–III, asi 1600–1400 př. Kr.). Nadále se v tomto období používalo lineární A písmo, ale v Knóssu se objevilo třetí písmo, lineární B (pozdní minojské II, známé jen z Knóssu). To nakonec rozluštil r. 1953 M. Ventris

a zjistil, že je založeno na starořeckém (mykénském). Došel k názoru, že pozdně minojské období II spadá do doby, kdy Kréťané podlehlí řecky mluvícím veterům. Podobné tabulky se také našly v Mykénách a v Pylosu na řecké pevnině, kde se písma dále užívalo po pádu minojské civilizace. Ten uspišila násilná zkáza většiny krétských měst kolem r. 1400 př. Kr., kterou měli uskutečnit piráti. Úpadek na konci doby bronzové (pozdně minojská III, asi 1400–1125 př. Kr.) pokračoval. V závěru tohoto období přišli na ostrov dórští Řekové a tím na něm začala doba železná.

Objevy v Egyptě a Ras Šamra (sr. pojmenování krále *krí* na klinopisných tabulkách), Byblos a Alalah ukazují, že uprostřed II. středního minojského období (1. čtvrtina 2. tisíciletí) krétský obchod zasahoval až do Z Asie a od těch dob tyto aktivity pokračovaly až do stěhování národů, v nichž sehráli svou roli *Pelištejci a které vrcholilo vpádem „mořských národů“ ve 14. stol. V železné době byl ostrov rozdělen na několik feudálních městských států, až si jej nakonec r. 67 př. Kr. podmanil Řím.

BIBLIOGRAFIE. J. D. S. Pendlebury, *The Archaeology of Crete*, 1939; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, 1962; H. J. Kantor, *The Aegean and the Orient in the Second Millenium BC*, 1947; J. Chadwick, *The Decipherment of Linear B*, 1958; A. Hopkins, *Crete: Its Past, Present and People*, 1978; C. H. Gordon, *HUCA* 26, 1955, str. 43–108; *JNES* 17, 1958, str. 245–255.

T.C.M.

KREV Nejprve je třeba rozhodnout, zda se výraz „krev“ používá v Bibli především v souvislosti se životem, nebo se smrtí. Někteří tvrdí, že „krev“ představuje v obětním systému SZ život, osvobozený z hranic těla a uvolněný k dalším účelům. Obřadná manipulace s krví pak podle tohoto pojetí znázorňuje odevzdání života Bohu, tj. život odevzdaný, zasvěcený, proměněný. Smrt nemá v tomto uvažování důležité postavení, možná nemá vůbec žádné. Z tohoto hlediska by „Kristova krev“ neznamenala o mnoho víc než „Kristův život“. Fakta však, jak se zdá, uvedený názor nepotvrzují.

V prvé řadě zvážíme statistické skutečnosti. Ze 362 SZ oddílů, v nichž se hebr. *dam* vyskytuje, se 203 týká násilné smrti. Jen v šesti pasážích je krev spojena se životem (v 17 případech se jedná o požívání masa s krví). Z toho je dostatečně patrné, že užitý termín spíše vyvolává asociaci smrti.

Kromě toho chybějí důkazy, které by teorii „život“ podpořily. Její zastánci se domnívají, že důkaz vyplývá z textů, jako je Lv 17,11 – „v krvi je život těla“. Tyto oddíly Písma lze však interpretovat jak ve smyslu života odevzdaného smrti, tak života vysvobozeného.

Na některých místech se jasně hovoří o tom, že vykoupení je zaručeno smrtí, např. Nu 35,33: „krev poskvrňuje zemi, a země nemůže být zproštěna viny (dosl. zem nebude vykoupena) za krev, která na ní byla prolita, jinak než krví toho, kdo krev prolil“. Viz též Ex 29,33; Lv 10,17.

SZ tedy neposkytuje podklady pro závažná tvrzení, která někdy badatelé obhajují. *Vykoupení je zajištěno spíše smrtí oběti než jejím životem, což nás uvádí do NZ. I zde se pojmu „krev“ užívá častěji ve smyslu násilné smrti než v jakémkoli jiném. Přistoupíme-li k výrazu „krev Kristova“, nacházíme některé oddíly, jež tím nejprostším způsobem naznačují, že je mluvena smrt. Máme na mysli zmínky o „ospravedlnění jeho

krví“ (Ř 5,9; paralela k „smíření ... smrti jeho Syna“ ve v. 10), „krví jeho kříže“ (Ko 1,20), a zmínku o příchodu „skrze vodu a krev“ (1 J 5,6) a další.

Někdy NZ chápe Kristovu smrt jako obět (např. krev smlouvy). Bližší zkoumání všech těchto pasáží však naznačuje, že se uvedený termín používá stejným způsobem jako ve SZ, tj. účinek oběti tkví opět ve smrti obětovaného. „Kristovou krví“ tedy máme rozumět vykupující smrt Spasitele.

BIBLIOGRAFIE. TDNT 1, str. 172–177; S. C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*², 1953; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*³, 1965; F. J. Taylor in TWBR; H. C. Trumbull, *The Blood Covenant*, 1887; A. M. Stibbs, *The Meaning of the Word „Blood“ in Scripture*, 1947. L.M.

KREVNÍ MSTITEL (hebr. *go'el haddām* = vykupitel krve). Již před dobou Mojžíšovou byl základním rysem primitivního života systém krevní msty za osobní ublížení. Souhlasně se o něm vyjadřuje Gn 9,5. Všichni členové rodu se považovali za lidi jedné krve, nicméně hlavní zodpovědnost pomstít prolitou krev připadala na nejbližšího příbuzného oběti. Toho také mohli za jiných okolností zavolat, aby vykoupil osobní majetek chudého nebo zajatého příbuzného (Lv 25,25.47–49; Rt 4,1nn, ačkoli v tomto případě hrály roli i jiné faktory). Mojžíšův trestní zákoník povoloval pomstu na vrahovi, ale na nikom jiném (Dt 24,16; 2 Kr 14,6; 2 Pa 25,4), a stanovil opatření ohledně náhodného zabítí. Zdá se, že krevní msta přetrvávala až do doby vlády krále Davida (2 S 14,7n) a Jósafata (2 Pa 19,10). (*PŘIBUZNÝ, *MĚSTA ÚTOČIŠTNÁ) J.D.D.

KRISPUS *Archisynagōgos* (*SYNAGOGA) v Korintu. Významné bylo jeho obrácení s celou rodinou. Většina korintských Židů se vůči němu chovala nepřátelsky (Sk 18,5–8), a tedy možná proto ho pokřtil sám Pavel (1 K 1,14). Jeho osobou se snad zabývají *Pilátovy skutky* 2, 4.

Jméno („kadeřavý“) je latinské, ale Židé ho i přesto užívali (sr. *TJ Jebchamot* 2. 3; 12. 2; Lightfoot, *HHT* in 1 K 1,14). Peš., Goth. (v. l.) uvádí v 1 Tm 4,10 „Krispus“ místo „Krescens“. A.F.W.

KRK

1. Hebr. *orep* označuje krk nebo týl; šiji; užívá se ho také tehdy, hovořili-li se o obrácení nepřítele na útěk (Ex 23,27). Obvykle se překládá „šije“. Vyjadřují se jím různé myšlenky v souvislosti s určitým konfliktem (Gn 49,8; Jb 16,12) a vyskytuje se také v popisných metaforách, kde tvrdá šije naznačuje zatvrzelost nebo vzpurnost (Dt 31,27; 2 Kr 17,14; Iz 48,4).

2. V Iz 3,16 překládá EP slovem „šije“ také hebr. *gārōn*, které však znamená přední část krku. Na ostatních místech je toto slovo přeloženo jako „hrdlo“ (Ž 5,10; Jr 2,25; Iz 58,1; Ez 16,11).

3. Nejběžnější hebr. výraz s tímto významem je *šawwār*, jenž označuje krk obecně. Šije obtížná jhem symbolizuje poddanství (Gn 27,40; Jr 30,8); může na ni být náhrdelník (Gn 41,42); lidé si mohou navzájem padnout kolem krku (Gn 33,4); vítěz může stoupnout na šiji poraženého (Joz 10,24).

4. Ř. *trachēlos* se užívá v souvislosti s objetím (L 15,20), poddanstvím (Sk 15,10) nebo mlýnským kamenem (velký plochý kámen s dírou uprostřed) k za-

tížení lidského těla (Mt 18,6). Apoštol Pavel také mluví o nasazení hrdla (Ř 16,4, KP), čímž poukazuje na zvyk popravovat. Z *trachēlos* pochází sloveso *trachēlizō* = odhalit krk nebo hrdlo, jež se vyskytuje v Žd 4,13 v participiu perfekta pasiva ve významu „odhalené“. B.O.B.

KŘEST

I. Křest Janův

Původ křesťanského křtu byl spatřován v obřadném omývání Židů, očistných rituálech v kumránském společenství, ve křtu proselytů, a v Janově křtu. Poslední z nich, tedy obřad, z něhož pochází Janovo přizvisko „Křtitel“, nám nabízí nejpravděpodobnější možnost; jelikož je Jan předchůdcem Ježíšovým, pak i jeho křte lze pokládat za předchůdce křesťanského křtu. Přímé spojení existuje díky tomu, že se Ježíš nechal od Jana pokřtít. Jan také téměř jistě pokřtil některé z prvních Ježíšových učedníků (J 1,35–42). Zdá se, že Ježíš nebo někteří z jeho učedníků v Janově praxi na počátku Kristova veřejného vystoupení pokračovali (J 3,22n.26; kromě 4,1n). V případě učedníků o letnicích a Apolla ovidivně nebylo zapotřebí nahradit Janův křest křtem ve jménu Ježíše (Sk 2; 18,24–28). S největší pravděpodobností církev tuto ranou praxi převzala a konala na základě Kristova pověření a v jeho jménu až po letnicích (Mt 28,19; Sk 2,38 atd.). Janův křest zřejmě vznikl z židovského rituálního omývání pod vlivem kumránského společenství.

Janův křest byl předně křtem *pokání* (Mt 3,11; Mk 1,4; L 3,3; Sk 13,24; 19,4). Přijetím křtu z Janových rukou vyjadřovali křtenci své pokání (Mt 3,6; Mk 1,5) a touhu po odpuštění.

Byl to též *přípravný a symbolický akt* – připravoval křtence pro službu „toho, který přichází“, a symbolizoval soud, který přinese. Jan tento soud přípočobněl proezáváním stromu či oddělování zrna od plev (Mt 3,10.12; L 3,9.17) nebo křtu Duchem a ohněm (Mt 3,11; L 3,16). Považujeme za velmi nepravděpodobné, že by tu Jan Křtitel mluvil o dalším obřadu, jako byl tento jeho. Spíše čerpal z působivých metafor SZ biblických oddílů, např. Iz 4,4; 30,27n; 43,2; Da 7,10 (možná opět pod vlivem Kumránu – sr. IQS 4. 21; IQH 3. 29nn). Kdyby se Boží soud dal přirovnat k proudu Božího ohnivého dechu (= Duch – totéž slovo v hebr. i ř.), pak bychom mohli službu soudu „toho, který přichází“ charakterizovat jako ponoření do tohoto proudu. Ti, kdo se podrobili aktu, jenž tento soud symbolizuje, aby tak veřejně vyjádřili své pokání, zakusili, že je tento soud očistil. Ti, kteří Janův křest spolu s pokáním odmítli, zakusí „ohnivý křest“ toho, který přichází, a budou jako neplodné stromy a plevy spáleni (Mt 3,10–12).

II. Janův křest Ježíše

Skutečnost, že Ježíš podstoupil křest pokání, působila prvním křesťanům určité potíže (sr. Mt 3,14n; Jeroným, *Contra Pelag.* 3. 2). Pro Ježíše to přinejmenším musel být výraz odevzdání se Boží vůli a službě, možná i opravdové ztotožnění s lidmi před Hospodinem.

Po křtu na Ježíše sestoupil *Duch* (Mt 3,16; Mk 1,10; L 3,21n). Mnozí to chápou jako archetyp křesťanského křtu – křest vodou a Duchem. Ačkoli evangelisté spojují sestoupení Ducha s křtem Ježíše (nastává okamžitě po jeho křtu), nečiní mezi nimi

KŘEST

rovnítko ani je neslučující pod jeden termín „křest“. Kromě toho žádný NZ pisatel nedává Ježíšův křest za vzor ostatním křesťanům. Evangelisté soustřeďují pozornost čtenáře na pomazání Duchem a na hlas z nebe (J 1,32n dokonce ani Ježíšův křest nezmiňuje; sr. Sk 10,37n; 2 K 1,21 – Bůh nás staví na pevný základ v Kristu a posvětil si nás; 1 J 2,20,27).

Proč Ježíš nepokračoval v Janově křtu, Písmo nevysvětluje. Snad proto, že jako symbol soudu byl méně vhodný pro Ježíšovu službu, která zdůrazňovala naplnění a eschatologické pozeňání a soud spíše odročený než nastávající (sr. např. Mt 11,2–7; Mk 1,15; L 4,16–21; 13,6–9). Křest ohnivým soudem, kalich Božího hněvu, představoval něco, čím musel Ježíš sám projít (kvůli ostatním) až k smrti (Mk 10,38; 14,24,36; L 12,49n).

III. Křest v prvotní církvi

Ať už vypadá pozadí křtu jakkoli, jistě byl integrální součástí křesťanství od samého počátku (Sk 2,38,41). Pavel, který se obrátil 2 či 3 roky po vzkříšení, považuje křest za počátek křesťanského života (viz níže IV). Z NZ neznáme jediného křesťana, který by nebyl pokřtěn – ať už Janem, či ve jméno Ježíše.

Křest prvních křesťanů byl podobně jako Janův křest výrazem *pokání a viny* (Sk 2,38,41; 8,12n; 16,14n,33n; 18,8; 19,2n; sr. Žd 6,1n). Mnozí soudí, že představa odpuštění hříchů prostřednictvím křtu byla přítomna od samého počátku (Sk 2,38; 10,43; 22,16; 26,18). Jiní tvrdí, že nejstarší křesťanský křest se chápal spíše jako křtěncova „proba za čisté svědomí“ (1 Pt 3,21), přičemž dar Duchů svědčil o Božím činu přijetí a obnovy (obzvláště Sk 10,43–45; 11,14n; 15,8n). Jistě to však byl pro nastávajícího křesťana rozhodující krok, kdy se cele oddal Bohu, což jistě často vedlo k jeho vyloučení ze světské společnosti a dokonce k pronásledování ze strany bývalých přátel.

Křesťané se na rozdíl od Janova křtu od počátku křtili „ve jméno Ježíše“ (Sk 2,38; 8,16; 10,48; 19,5). Tato fráze naznačuje, že se ten, kdo křtil, považoval za zástupce vyvýšeného Ježíše (sr. obzvláště 3,6,16 a 4,10 s 9,34), nebo že křtěnec chápal svůj křest jako akt rozhodnutí k následování Ježíše (sr. 1 K 1,12–16 a níže IV). Možná, že uvedená formulace zahrnovala oba aspekty.

Křest ve jméno Ježíše tedy zřejmě od začátku představoval *vstupní rituál* či iniciaci do nového společenství lidí, kteří zvykali jméno Ježíš (Sk 2,21,41; 22,16; sr. 10,10–14; 1 K 1,2). Jistě též vyjadřoval vstřícný postoj společenství ke křtěnci, který stejně jako oni věřili v Ježíše, což se někdy vyjadřovalo vzkládáním rukou (Sk 8,14–17; 10,47n; 19,6; Žd 6,2).

O vztahu mezi křtem a *darem Duchů* ve Skutcích se stále diskutuje. Někteří tvrdí, že Duch je dán:

1. skrze křest, nebo
2. prostřednictvím vzkládání rukou, anebo
3. skrze obojí; obě části obřadu se chápou jako jeden svátostný celek. Každý z těchto postojů nachází pro sebe oporu ve Sk: 1. 2,38; 2. 8,17; 3. 9,17; 3. 19,6. Bez pádnějších důkazů však velmi těžko obhájíme názor, že v rané církvi byli v této věci zajedno nebo že se Lukáš pokoušel prosadit určitý pohled. Mnohem pravděpodobnější je, že pro Lukáše a první křesťany představoval dar Duchů klíčový faktor při demonstraci skutečnosti, že se člověk podává Bohu a že ho Bůh přijímá; přítomnost Duchů se dala okamžitě rozpoznat podle účinků, jaký jeho příchod na člověka měl (Sk 1,5; 2,4; 2,38; 4,31; 8,17n; 10,44–46; 11,15–

17; 19,2). Při tomto setkání Boha a člověka hrál křest (a někdy vzkládání rukou) důležitou roli, minimálně jako výraz pokání a vydání se, jako znamení, že křtěnec vykročil na cestu následování Ježíše a vstupuje do společenství jeho učedníků, a obvykle jako kontext setkání Boha s člověkem, při němž byl dán a přijat Duch. Je toho překvapivě málo, na čem by mohlo stát „vyšší“ pojetí křtu.

IV. Křest v Pavlových epistolách

Jediné Pavlovy zmínky o křtu nacházíme v Ř 6,4; 1 K 1,13–17; 15,29; Ef 4,5 a Ko 2,12. Nejsrozumitelnější z nich je K 1,13–17, kde apoštol zřejmě považuje za jisté, že se křest dává „ve (eis) jméno Ježíše“. Užívá zde pravděpodobně formule známé z tehdejšího účetnictví, kde „ve/do jméno/jména“ znamenalo „na účet“. Křest byl tedy chápán jako smlouva, převod, akt, při němž křtěnec předával sám sebe do vlastnictví či úřednictví jmenované osobě. V Korintu zápasili s problémem, kdy se lidé chovali, jako by se stali učedníky Pavla, Kéfase nebo Apolla, tedy jako kdyby byli pokřtěni v jejich jména, a ne ve jméno Ježíšovo.

Ef 4,5 potvrzuje, že křest představoval jeden ze základních kamenů křesťanského společenství. 1 K 15,29 zřejmě ukazuje na praxi zástupného křtu, kdy některý křesťan podstupoval křest za někoho již mrtvého (Pavel tu neříká, zda s tím souhlasí, či ne).

Velmi zajímavé jsou texty Ř 6,4 a Ko 2,12. Oba mluví o křtu jako o prostředku či nástroji pohřbení s Kristem nebo jako o kontextu, v němž byl budoucí křesťan s Kristem pohřben. Apoštol zde zřetelně využívá silné symboliky křtu (pravděpodobně ponořením), čímž znázorňuje pohřbení (odstranění) starého života. V Ř 6,4 neztotožňuje symbol vymoření z vody se vzkříšením – vzkříšení s Kristem je stále věcí budoucnosti (6,5). Možná má toto spojení na mysli v Ko 2,12, kde na vzkříšení s Kristem pohlíží jako na minulost (Ko 3,1), fečtina ve v. 12 to však nevyžaduje. Měli bychom si též uvědomit, že Pavel nechápe umírání s Kristem jako jedinou událost v minulosti; ztotožnění s Kristem v jeho utrpení a smrti je celoživotní proces (Ř 6,5; 8,17; 2 K 1,5; 4,10; Ga 2,20; 6,14; Fp 3,10). Pavel tedy možná uvažoval o křtu jako o kontinuálním symbolu tohoto aspektu křesťanské existence, zatímco Duch označoval nový život v Kristu (Ř 8,2,6,10n,13; 1 K 15,45; 2 K 3,3,6; Ga 5,25; 6,8).

Vykладаči tvrdí, že v Pavlových dopisech najdeme mnohem více zmínek o křtu. Většina naznačuje, že výraz „pokřtěni v Krista“ se přímo týká křtu (Ř 6,3; 1 K 10,2; 12,13; Ga 3,27). Hodně jich zastává názor, že „v Krista“ představuje zkrácené „ve jméno Krista“. Je-li tomu tak, pak apoštol chápal křest jako záležitost velkého svátostného významu a účinku. Další dokazují, že „pokřtěni v Krista“ je zkratka vazby „pokřtěni v Duchu v Krista“ (jak výslovně uvádí 1 K 12,13). V tomto případě by Pavel opakoval metaforu, jejíž počátky jsou spjaty s Janem Křtitelem. Tim by tento výraz již neoznačoval rituální akt, ale jednoduše s Kristem (v jeho smrti), kterou křest (ponořením) tak živě symbolizuje (sr. Mk 10,38; L 12,50).

Další pasáže, o nichž se často tvrdí, že souvisí s křtem, jsou slova o umývání z 1 K 6,11; Ef 5,26; Tt 3,5 a slova o pečeti Duchů z 2 K 1,22; Ef 1,13; 4,30. Pokud by Pavel chápal křest silně svátostně, byly by narážky na křest přesvědčivé, ještě více pak, jestli apoštola v této věci ovlivnily mysterijní kultury. Na druhé straně v 1 K 1,13–17 a 10,1–12 vidíme, že se

Pavel k takovému sakramentalismu staví odmítavě. Navíc, oproti těm, kteří trvají na tom, že se křesťané mají obřezat, neuvádí (jako účinnější křesťanskou alternativu) křest, ale jejich víru a skutečnost Ducha, kterého přijali vírou (Ga 3,1-4,7; Fp 3,3). Apoštol tedy mohl klidně chápat omývání přímo duchovně, a ne svátostně (sr. Sk 15,9; Tt 2,14; Žd 9,14; 10,22; 1 J 1,7,9). Uvědomíme-li si konkrétní, viditelný charakter přítomnosti Ducha v raném křesťanství, nelze „pečet Ducha“ chápat jinak než jako samotný dar Ducha.

V. Křest v janovských spisech

Uřčit Janovy názory na křest není snadné, protože bohatá symbolika Evangelia umožňuje různé výklady. Někteří vidí sakramentální náznaky všude (v každé zmínce o „vodě“), jiní tvrdí, že Jan je antisakramentalista (např. 6,63 jako narážka na Večeři Páně v 6,51-58).

V J 3,5 („kdo se narodí z vody a Ducha“ – nejpravděpodobnější narážka na křest) se počátek nového života v Kristu pojímá buď jako důsledek křtu vodou a daru/moci Ducha, nebo tak, že vzniká z očišťující, obnovující moci Ducha (sr. Iz 44,3-5; Ez 36,25-27); nabízí se i další možnost, že vyžaduje narození z Ducha (3,3,6-8) navíc k přirozenému narození (3,4). Nicméně dominantní myšlenkou je zde očividně dílo Ducha. Z hlediska kontrastu mezi křtem vodou a křtem Duchem v 1,33 bychom si neměli dovolit zaměňovat výrazy „pokřtěn v“ a „narozen z“ ve v. 3,5. Nic totiž nenaznačuje, že pro některého NZ pisatele existovalo rovnítko mezi křtem a novým narozením (sr. Jk 1,18; 1 Pt 1,3,23; 1 J 3,9).

U Jana „voda“ vždycky symbolizuje buď Ducha, kterého poslal Ježíš (4,10-14; 7,37-39; 19,34 – jediná možná narážka na křest), nebo starý věk v kontrastu s novým (1,26.31.33; 2,6nn; 3,23-36; 5,2-9). V 1 J 5,6-8 se „voda“ vztahuje k Ježíšovu vlastnímu křtu jako trvalému svědectví o realitě Ježíšovy inkarnace.

VI. Křest nemluvnát

Praktikoval se mezi křesťany I. stol. *křest nemluvnát*? NZ se o něm přímo nevyjadřuje, přestože možnost, že děti byly pokřtěny v rámci domácnosti ve Sk 16,15.33; 18,18; a 1 K 1,16 nelze s konečnou platností vyloučit. To, že děti věřících představují součást domácích víry, lze pohotově dokázat na základě 1 K 7,14, nemluvě o Mk 10,13-16. Na druhé straně Pavel v Ga 3 tvrdí, že účast na Kristu není odvozena z tělesné posloupnosti ani není závislá na rituálním aktu (obřizce), ale přichází skrze víru a nezávisí na ničem jiném než na víře a daru Ducha, kterého člověk přijímá vírou.

Stručně řečeno, čím více chápeme křest jako výraz víry křtěnce, tím méně budeme souhlasit s křtem nemluvnát. Čím více jej pokládáme za výraz Boží milosti, tím snadněji křest nemluvnát obhájíme. V každém případě by si křesťané měli dát pozor na to, aby nepřeceňovali křest tak, jako judaisté obřizku. (*POHŘEB A SMUTEK, *OBRÁZKA, *VÍRA, *SOUD, *VZKLADÁNÍ RUKOU, *POKÁNÍ, *SVÁTOSTI, *DUCH SVATÝ, *VODA).

BIBLIOGRAFIE. K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* 1963; J. Baillie, *Baptism and Conversion*, 1964; K. Barth, *Church Dogmatics*, IV/4, 1970; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962; *Baptism Today and Tomorrow*, 1966; C. Buchanan, *A Case for Infant Baptism*, 1973; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 1970; A. George et al., *Baptism in the New Testament*, 1964; J. Jeremias,

Infant Baptism in the First Four Centuries, 1960; *The Origins of Infant Baptism*, 1963; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1967; J. Murray, *Christian Baptism*, 1962; J. K. Parratt, „Holy Spirit and Baptism“, *ExpT* 82, 1970-71, str. 231-235, 266-271; A. Schmemmann, *Of Water and the Spirit*, 1976; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St Paul*, 1964; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, 1967; G. Wainwright, *Christian Initiation*, 1969; G. R. Beasley-Murray, R. T. Beckwith in *NIDNTT* 1, str. 143-161. J.D.G.D.

KŘESŤAN Trojí výskyt (Sk 11,26; 26,28; 1 Pt 4,16) ukazuje na to, že šlo o obecně uznávané NZ pojmenování, ačkoli je zřejmé, že existovala i jiná označení, která křesťané užívali a jimž snad dávali přednost (sr. H. J. Cadbury, *BC*, 5, 1933, str. 375nn).

I. Původ jména

Zdá se, že se jedná o latinský tvar, neboť tam mohou pomnohá jména končící na *-iani* označovat vojáky určitého generála (např. *Galbiani* = Galbovi muži, Tacitus, *Dějiny* 1. 51), a tedy přívržence nějakého jednotlivce. Oba prvky se zkombinovaly v kvazivojenském *Augustiani* (viz níže). Přinejmenším na konci 1. stol. se název *Caesariani* užíval o Caesarových otrocích a služebnících. V Evangelích se setkáváme s *Herodianoi*, asi přívrženci nebo služebníky Heroda (*HERODIÁNI).

Christianoi tedy původně mohlo znamenat „Kristovi vojáci“ (Souter), „Kristovi služebníci“ (Bickerman) nebo „přívrženci Krista“ (Peterson). H. B. Mattingly nedávno dospěl k názoru, že *Christiani* představovali satirické označení, jež vzniklo ze srovnání s *Augustiani*, organizovanou skupinou zpěváků, kteří vedli veřejné pochlebování Neronovi Augustovi. Obyvatelé Antiochie se tak posmívali oddanosti věřících i směšnému holdu císařových přívrženců. Název „křesťan“ však může být starší než instituce *Augustiani*.

II. Místo a doba vzniku

Lukáš, který jistě dobře znal církev, píše, že se termín „křesťan“ poprvé objevil v Sýrské Antiochii (Sk 11,26). Latinizovaný tvar tomu není na překážku. Kontext popisuje události 40. let 1. stol. po Kr. a Peterson tvrdí, že název *Christian(o)i* vznikl za Heroda Agrippy I., jenž pronásledoval křesťany (Sk 12,1), jako paralela k jejich nepřátelům, *Herodian(o)i*. Pokud by jako model sloužilo označení *Augustiani*, pak by se titul nemohl používat před r. 59, takže ani Sk 11,26 by nenaznačovaly datování pojmenování. Máme však dobrý důvod spojovat zmíněnou událost s tím, co předcházelo, protože, jak Lukáš ukázal, v Antiochii vznikl první sbor, jehož členové byli výhradně pohanického původu, tj. zde poprvé mohli pohané vidět křesťanství jako něco jiného než židovskou sektu. Na příhodné jméno pro obrácené je spotom nemuselo dlouho čekat.

V každém případě se již v 60. letech označení „křesťan“ běžně používalo. Např. „bystří“ Herodes Agrippa II. (Sk 26,28) tímto pojmem operuje při rozhovoru s apoštolem Pavlem (Mattingly: „Málem bys mě přesvědčil, abych se dal zapsat jako *Christianus*“). Petr nabádá „vyvolené“ v Malé Asii (snad z Říma, právě před neronovským pronásledováním), aby se nestyděli, když jako křesťané trpí (1 Pt 4,16 nemusí

KŘÍŽ, UKŘÍŽOVÁNÍ

znamenat formální obvinění na soudu. Nero podle Tacita (*Letopisy*, 15. 44) zosnoval osočení sekty, „kte-rou obyčejný lid nazýval (*appellabat*) křesťané“.

III. Podklad názvu

Sloveso *chrēmatisai* ve Sk 11,26 se vykládá různě. Bickerman překládá „oslovovali se“ a zastává názor, že název „křesťan“ vytvořil sbor v Antiochii. Jeho překlad je možný, ale ne nutný a zdá se pravděpodobnější, že označení iniciovali pohané. I jinde totiž užívají tohoto titulu nekřesťané – Agrippa, osočovatelé v I Pt, „obyčejný lid“ u Tacita. Sloveso se mnohokrát překládá „byli tak veřejně nazváni“ (sr. Ř 7,3), tj. při oficiální registraci nové sekty pod jménem „křesťané“. (Registrace by snadno odpovídala latinskému názvu.) Sloveso však lze užít i volněji a možná, že tím Lukáš nechce říct nic jiného, než že se označení začalo lidově užívat ve městě, kde to bylo zapotřebí. Odtud mohlo brzo a snadno přejít do úředního jazyka a rozšířit se do vzdálených končin.

IV. Následné používání

Pokud byl název „křesťan“ původně přezdívka, ti, jichž se týkala, ji přejali, podobně jako později „metodisté“. Věřící stále častěji museli odpovídat na otázku „Jsi křesťan?“ a nevdálo jim, že se stali nositeli tohoto původně hanlivého označení, protože obsahovalo jméno Vykupitele (I Pt 4,16). Šlo o jisté přivlastnění. Soustředěovalo pozornost na skutečnost, že nové vyznání obsahuje odlišný prvek – zaměření na osobu Ježíše Krista. Přestože jménu *Christos* většina pohanů nerozuměla a někdy ho zaměňovali s obyčejným jménem *Chrēstos* = dobrý, laskavý, byla to *paronomasia*, která se mohla obrátit v dobré. A tak na začátku 2. stol. uvedený název užívá v literatuře bez rozpaků křesťanský biskup Ignatios (v Antiochii) i pohanský místodržitel Plinius (v oblasti, o níž píše I Pt).

BIBLIOGRAFIE: T. Zahn, *INT* 2, 1909, str. 191nn; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, str. 64–87; E. J. Bickerman, *HTR* 42, 1949, str. 109nn; H. B. Mattingly, *JTS* n. s. 9, 1958, str. 26nn. A.F.W.

KŘÍŽ, UKŘÍŽOVÁNÍ (ř. *stauros*, sloveso *stauroō*; lat. *crux*, *crucifigo* = upevňuji na kříž). Původně označuje rovný kůl nebo trám a sekundárně kůl užívaný jako prostředek trestu a popravy. V tomto významu se objevuje v NZ. Podstatné jméno se vyskytuje 28x a sloveso 46x. Křížování živých zločinců SZ neznal (*stauroō* v LXX z Est 7,10 je hebr. *tālā* = pověsit). Popravy se prováděly kamenováním. Mrtvá těla se však někdy věšela na kůl pro výstrah (Dt 21,22n; Joz 10,26) a byla považována za zlořečnou (proto Ga 3,13), proto bylo třeba je sundat a pochovat, než na- dešla noc (sr. J 19,31). Tato praxe vysvětluje NZ označení Kristova kříže jako „dřevo“ (Sk 5,30; 10,39; 13,29; I Pt 2,24 viz poznámky pod čarou), symbolu potupy.

Křížování prováděli Feničané a Kartáginci, později často Římané. K tomuto trestu odsuzovali pouze otroky, venkovany a nejhorší typy zločinců. Tradice, že Petr byl ukřížován jako Ježíš, ale Pavel s'tat, souhlasí se starověkou praxí.

Kromě jednoduchého sloupu (*crux simplex*), na který byla oběť přivázána nebo naražena, existovaly tři typy křížů. *Crux commissa* (kříž sv. Antonína) měl tvar T a někteří se domnívali, že se odvozoval od symbolu boha Tammuze, písmene *tau*. *Crux decus-*

sata (kříž sv. Ondřeje) se podobal písmenu X. *Crux immissa* byly známé dva trámy ve tvaru T, na jakém zemřel i Pán Ježíš (Irenaeus, *Haer.* 2. 24. 4). Potvrzují to také texty všech čtyř Evangelíí (Mt 27,37; Mk 15,26; L 23,38; J 19,19–22) zprávou, že nad Ježíšovu hlavu přibíli nápis.

Stalo se zvykem, že po odsouzení zločince oběť zbičovali důtkami (*flagellum*) s koženými řemínky, což v případě Pána Ježíše nepochybně přispělo k jeho oslabení a uspišilo jeho smrt. Pak musel nést příčné břevno kříže (*patibulum*) jako otrok až k místu svého mučení a smrti. Právě *patibulum* už nemohl Ježíš pro slabost unést, a tak mu pomohl Šimon z Kyrény. Popravivšete se vzdýcky nacházelo vně města a hlasatel před odsouzcem nesl jeho „titulus“, napsané obvinění. Odsouzeného obnažili, položili na kříž tak, aby měl příčné břevno pod rameny, a nakonec mu paže nebo ruce k němu přivázali nebo přibíli (J 20,25). Toto příčné břevno pak vedlo a připínalo na svislý trám, takže nohy, které také byly přivázané nebo přibité, měla oběť nad zemí, ale ne tak vysoko, jak se často kreslí. Hlavní váhu těla nesl zpravidla vyčínající kolík (*sedile*), na němž oběť seděla. Pak odsouzenec nechal zemřít hladem a vyčerpáním. Smrt někdy uspišili zlámáním nohou (*crurifragium*), jako tomu bylo v případě obou lotrů, ale neudělali to Ježíšovi, protože již nežil. Přesto však ho bodli kopím do boku, aby se přesvědčili, že je mrtev, a tělo mohlo být snato před sobotou, jak to Židé požadovali (J 19,31nn).

Zdá se, že se způsob křížování v různých částech Římského impéria lišil. Tehdejší spisovatelé se od podávání podrobných zpráv o tomto nejrutnějším a nejvíce ponižujícím způsobu trestu distancovali. Archeologické bádání v Judsku však vrhlo na celou záležitost nové světlo. V létě 1968 odkryl tým archeologů pod vedením V. Tzaferise čtyři židovské hroby v Giv'at ha-Mivtaru (Ras el-Masaref), Muničním pahorku poblíž Jeruzaléma. V jednom z nich objevili také urnu s několika kostmi (mladého) ukřížovaného muže s nápísem Jehochanan. Podle herodovské keramiky, kterou tam objevili, je lze datovat do let 7–66 po Kr. Odborníci provedli zevrubný průzkum příčin a povahy jeho smrti, což může značně přiblížit způsob smrti Pána Ježíše.

K *patibulo* byly přibity paže mladíka (ne dlaně), takže v L 24,39 a J 20,20.25.27 by se patně mělo překládat „paže“. Váhu těla asi neslo prkno (*sedecula*) přibité k *simplexu*, svislému trámu, jako opora pro trup. Nohy měl v kolenu ohnuty a zkrouceny tak, že lýtka ležela rovnoběžně s *patibulem* a kotníky byly pod zadkem. Jeden železný hřeb (dosud *in situ*) probil obě paže tak, že pravá byla nad levou. Obě nohy mu přerazili, zřejmě silnou ranou, jako tomu bylo u obou Ježíšových spolutrpitelů v J 19,32. Dřevěný úlomek dokazuje, že kříž zhotovili z olivového dřeva.

Pokud Ježíš zemřel podobně, pak neměl plně natažené nohy, jak to pojímá tradiční křesťanské umění. Zkroucené svaly na nohou asi způsobovaly občasnými stahy i ztmulými křečemi velkou bolest, což spolu s předchozím bičováním nepochybně přispělo ke zkrácení doby umírání na 6 hodin a uspišení jeho smrti.

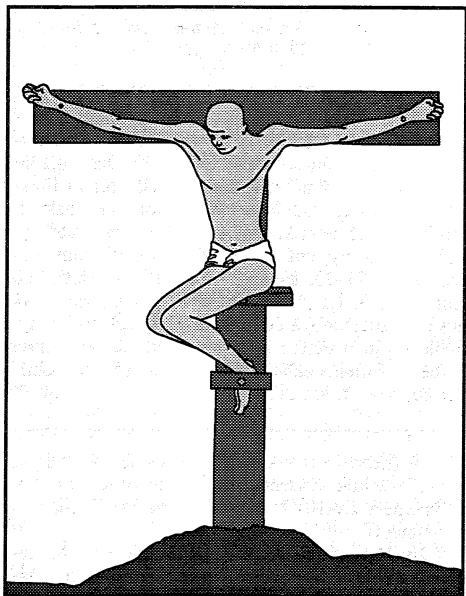
Současní spisovatelé popisují ukřížování jako nejbolestivější způsob smrti. Evangelia však nepodávají podrobný popis fyzických bolestí Pána Ježíše, ale prostě konstatují „ukřížovali ho“. Podle Mt 27,34 náš Pán odmítl jakoukoli formu úlevy v utrpení, zřejmě proto, aby si zachoval až do konce jasnou mysl, když konal Otcovu vůli. Odtud skutečnost, že byl schopen potěšit

umírajícího lotra a vyslovit sedm překrásných slov z kříže.

Zájem NZ pisatelů o kříž není ani archeologický, ani historický, ale christologický. Zaměřují se na věčný, kosmický, soteriologický význam toho, co se odhrálo kvůli nám všem smrtí Ježíše Krista, Božího Syna, na kříži. Teologicky se slovo „kříž“ užívá jako souhrnného vyjádření evangelia o spasení, že Ježíš zemřel „za naše hříchy“. Proto „kázání evangelia“ je „slovo kříže“, „kázání Krista ukřižovaného“ (1 K 1,17nn). Proto apoštol oslavuje „kříž našeho Pána Ježíše Krista“ a mluví o snášení pronásledování „pro kříž Kristův“. Slovo „kříž“ tu očividně zastupuje celou radostnou zprávu o našem vykoupení smířící obětí Ježíše Krista.

„Slovo kříže“ je zároveň „slovem smíření“ (2 K 5,19). Toto téma se jasně vynořuje v Listu Efezským a Listu Koloským. „Skrze kříž“ Bůh usmířil Židy a pohany, zbořil zeď, která rozděluje, odstranil zákon ustanovení a předpisů (Ef 2,14–16). „Krví jeho kříže“ Bůh v něm „smířil a podřídil si všechno“ (Ko 1,20nn). Toto smíření je současně individuální i kosmické. Přichází, protože Kristus vymazal zápis, který svědčil proti nám, i s jeho legálními požadavky „a přibíl je j na kříž“ (Ko 2,14).

Kříž v NZ symbolizuje hanbu a pokoření, ale zároveň i Boží moudrost a slávu zjevenou skrze něj. Řím ho používal nejen jako nástroj mučení a poprav, ale i jako pranýř hanby, určený pro spodinu společnosti. Židé jej považovali za známku prokletí (Dt 21,23; Ga 3,13). Takovou smrtí umíral Ježíš, když si ji pro něho vyžádal dav. „Podstoupil kříž, nedbaje na potupu“ (Žd 12,2). Pro Pána Ježíše znamenal fakt, že „podstoupil smrt, a to na kříži“ (Fp 2,8) největší pokoření. Proto se stal židům „kamenem úrazu“ (1 K 1,23; sr. Ga 5,11). Podivaná na oběť nesoucí *patibulum* byla Ježíšovým posluchačům tak známá, že třikrát mluvil o cestě učednictví jako o nesení kříže (Mt 10,38; Mk 8,34; L 14,27).



Kresba ukazuje pozici těla při ukřižování. Rekonstrukce vychází z nálezů kostry poblíž Jeruzaléma.

Kříž také slouží jako symbol našeho spojení s Kristem, a to nejenom v tom smyslu, že následujeme jeho příklad, ale i z toho důvodu, co udělal pro nás a v nás. Díky jeho zástupné smrti jsme zemřeli „v něm“ (sr. 2 K 5,14) a „starý člověk v nás byl spolu s ním ukřižován“, abychom skrze jeho Ducha mohli chodit v novotě života (Ř 6,4nn; Ga 2,20; 5,24nn; 6,14), přebývající „v něm“.

BIBLIOGRAFIE. M. Hengel, *Crucifixion*, 1977; J. H. Charlesworth, *ExpT* 84, 1972–3, str. 147–150; V. Tzaferis, *IEJ* 20, 1970, str. 18–32; J. Wilkinson, *ExpT* 83, 1971–2, str. 104–107; W. Barclay, *Crucified and Crowned*, 1961; B. Siede, E. Brandenburger, C. Brown in *NIDNTT* 1, str. 389–405; J. Schneider, *TDNT* 7, str. 572; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 159.

J.B.T.

KUKLY (hebr. *mispāhōt*, jen v pl. Ez 13,18.21). Termín souvisí s věšteckými praktikami. Někteří badatelé se domnívají, že označuje dlouhé pruhy sukna nebo pokrývky přehozené přes hlavu těch, kdo se radili s falešnými prorokyněmi. Tyto kukly „všech velikostí“ sahaly až k nohám a souvisely s uváděním nositele do magického kruhu. Jiní mají za to, že slovo označuje těsnou čapku (sr. hebr. *sāpāh* = připojit se), která také splňovala podmínku, že při určitých formách předpovídání nebo čarování musela být hlava pokryta. Viz též *AMULETY, *MAGIE A KOUZELNICTVÍ, 2, b; podrobný rozbor kontextu a možné výklady viz in G. A. Cooke, *Ezekiel*, ICC 1936, str. 144nn.

J.D.D.

KUMRÁN Jméno vádí a starověké zříceniny v jeho blízkosti SZ od Mrtvého moře. Původ tohoto názvu není jasný. Pokusy (např. F. de Saulcyho) spojit ho s Gomorou jsou nepřijatelné. Toto jméno zaznamenala řada cestovatelů, kteří tudy procházeli, ale místo bylo prakticky neznámé až do doby, kdy byly v nedalekých jeskyních r. 1947 objeveny vzácné rukopisy (*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE). Teprve potom byl Kumrán zanesen i na mapu. Archeologický výzkum, který v Chirbet Kumránu („zřícenině Kumránu“) probíhal v rozmezí 1951–5, je všeobecně přijímán jako důkaz, že tento komplex budov představoval sídliště komunity, již kumránské rukopisy patřily. Hřbitov ležící mezi Chirbet Kumránem a Mrtvým mořem (r. 1837 ho prozkoumal C. S. Clermont-Ganneau) byl pravděpodobně místem, kde toto společenství pohřbovalo své mrtvé. Zjistilo se, že zde odpočívá více než 1 000 pohřbených, jejichž těla leží S–J směrem, s hlavou na J.

Kumrán byl evidentně obydlen v době Judského království; do tohoto období spadá kulatá cisterna (sr. 2 Pa 26,10; *SOLNĚ MĚSTO). K nejzajímavějším etapám osídlení však patří ty, které jsou spjaty se „společenstvím svítků“. Etapa Ia (asi 130–110 př. Kr.) se vyznačovala vyčištěním staré kulaté cisterny, vytvořením dvou nových pravoúhlých cisteren a postavením několika místností a hmněšské pece. Následovala etapa Ib, kterou charakterizovala důkladná a rozsáhlá přestavba sídliště, jejímž cílem zřejmě bylo uspokojit požadavky značně rozrostlé komunity. Tato fáze skončila r. 40 př. Kr., snad kvůli vpádu Parthů. V době, kdy bylo místo dočasně neobydlené, budovy vážně poškodilo zemětřesení r. 31 př. Kr. (zmiňené u Josepha, *Ant.* 15. 12In). Lokalita zůstala opuštěná až asi do r. 4 př. Kr., kdy byly poškozené budovy opraveny

KÚŠ

a zpevněny. Tím začala etapa II, během níž toto místo zjevně sloužilo téměř účelu jako v etapě Ib. K stavbám, které lze jasně určit, patří shromažďovací sály, skriptorium, kuchyň, prádelna, hrmčířská dílna (vůbec nejlépe zachovaný exemplář z celé starověké Palestiny), mlýny, truhly na skladování obilí, pece, tavicí pece, kovárny a důmyslné soustavy cisteren, do nichž vodu přiváděl vodovod napájený z nádrží vytesaných ve skále v horách na SZ.

Na jednotlivé etapy osídlení dosti jasně poukazují nálezy mincí. Při archeologickém výzkumu jich bylo objeveno několik set. Tyto památky svědčí o tom, že II. etapa skončila kolem r. 68 po Kr. Jiné důkazy dokumentují, že konec II. etapy byl násilný. Došlo ke zničení hradeb, místo pokryla vrstva černého popela a celkový obraz dokresluje množství hrotů šípů. Je lákavé spojovat tyto události s výšifrovacími operacemi v této oblasti, když Římané obsadili Jericho (léto r. 68 po Kr.). To, zda kumránská komunita zůstala až do té doby majitelem zmíněných kvalitně postavených obytných budov, nebo zda je obsadila vzbuřenecká posádka, je dosud nejisté.

Na jejich troskách pak římská posádka postavila a obývala několik místností (III. etapa).

Po provedení archeologického výzkumu v Chirbet Kumránu mnozí badatelé ztotožňují toto místo s *essejským sídlištěm, o němž se zmiňuje Plinius Starší (NH 5, 17) a umísťuje ho nad Ěn-gedí.

BIBLIOGRAFIE. Literatura uvedená pod hesly *SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE a *ESSEJCI; dále W. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, 1972; R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973; E. M. Laperrousaz, *Qoumrán: l'établissement essentiel des bords de la Mer Morte*, 1976; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, str. 239–328.

F.F.B.

KÚŠ

1. Syn Chamův a otec lovce Nimroda (Gn 10,6–8; 1 Pa 1,8–10).

2. Oblast ohraničená řekou Gichon (Gn 2,13); pravděpodobně v Z Asii a bez jakéhokoliv vztahu k 4 (dole); viz E. A. Speiser in *Festschrift Johannes Friedrich*, 1959, str. 473–485.

3. Benjamínovec, o němž nacházíme určité zmínky v Ž 7. Hledá vysvobození a spravedlnost.

4. Oblast na J od Egypta, tedy Núbie nebo S Súdán, Etiopie antických autorů (není totožná s dnešní Etiopií). Jméno Kúš je hebr. a asyr. odvozeninou z eg. Kš (dříve K's, K'š) = Kúš. Původně označení distriktu někde mezi druhým a třetím nilským kataraktem (z doby 2000 př. Kr.). Kúš se stal pro Egypty užité také obecným pojmenováním Núbie a toto širší užití převzali Hebrejové, Ašyáné aj. (G. Posener in *Kush* 6, 1958, str. 39–68).

Ve 2 Pa 21,16 jsou za sousedy Kúšanů označeni Arabové – dělilo je pouze Rudé moře. Syéné (moderní Asuán; *SEVÉNA) ležel na pomezí Egypta a Etiopie v 1. tis. př. Kr. (Ez 29,10). O vzdáleném území Kúš/Etiopie se zmiňuje Ž 68,31; 87,4; Ez 29,10; Sf 2,12; 3,10 a možná Am 9,7; tvořilo jednu z hranic Achašvérošovy (Xerxovy) obrovské říše (Est 1,1; 8,9). Etiopské oddíly bojovaly v *Šišakově vojsku proti Rechabeámovi (2 Pa 12,3) a v *Zerachově proti Ásovi (2 Pa 14,9,12n; 16,8). Později Izajáš píše o těsném sepětí Egypta a Etiopie (11,11; 18,1nn; 20,3–5 a 43,3; 45,14), neboť za jeho života vládla „etiopská“

25. dynastie oběma zemím, např. král *Tirhák (Iz 37,9 = 2 Kr 19,9). Na 3,9 to zmiňuje také. Nejpozději od roku 660 př. Kr. se však trůny a osudy Egypta a Etiopie znovu oddělily a Ezechiel (30,4n,9) předpovídá zlý osud Egypta, aby Etiopii varoval. V Jr 46,9 představují Etiopané opět jen námezdní síly Egypta, jako tomu bylo za dnů Šišakových. Z jejich země pocházel topas (Jb 28,19) a vyznačovali se typickou tmavou pletí (Jr 13,23), což charakterizovalo Ebed-meleka na judském dvoře (Jr 38,7nn) a ministra královny Kandaky (Sk 8,27). Běžec, který Davidovi přinesl zprávu o Abšalomově smrti, byl „Kúšijec“ (2 Sa 18,21,23,31n). Etiopie figuruje v proroctvích Ezechielova (38,5) a Daniela (11,43). Ohledně Nu 12,1 viz *ETIOPSKÁ ŽENA.

K.A.K.

KÚŠAN RIŠATAJIMSKÝ Král aramského Dvojříčí (V Sýrie – S Mezopotámie), který si podrobil Izraelce na 8 let, než je z jeho područí vysvobodil soudce Otniel (Sd 3,8–10). V hebr. i ř. jde o neobvyklé složené jméno, jinak neznámé. Odborníci se pokoušeli ho ztotožnit např. s Kúšanem, což je archaické označení *Midjánců (Abk 3,7), kteří jako nomádi dospěli až do Sýrie (*ARAM, ARAMEJCI), kde se nachází místo *Qsnrm* (Kúšan-róm). Někteří jej chtěli ztotožnit se syrským Irsu, jenž vládl Egyptu 8 let kolem r. 1200 př. Kr. (JNES 13, 1954, 231–242). Starověká interpretace jména jako „Kúšan dvojnásobně bezbožný“ podtrhuje MT vokalizaci „rišátajim“; sr. také kassitské jméno Kašša-rišat nebo etiopské *Kúš.

D.J.W.

KÚT Starověké město v Babylónii (akkad. *kūtu* ze sumerského *gu-du-a*), sídlo boha Nergala, jehož obyvatele deportoval Šargon do vysídleného Samáří (2 Kr 17,24,30). Na místě, kde kdysi stávalo (dnešní Tell Ibrahim), prováděl v letech 1881–2 vykopávky Hormuzd Rassam, který dospěl k závěru, že zde muselo existovat mimořádně rozlehlé město.

BIBLIOGRAFIE. H. Rassam, *Asshur and the Land of Nimrod*, 1897, str. 396, 409–411.

T.C.M.

KVARTUS Latinské jméno, které znamená „čtvrtý“. Jmenoval se tak křesťan v Korintu, jehož pozdrav předává apoštol Pavel (Ř 16,23). Označuje ho jako „bratra“; což může znamenat buď „bratra Erasta“, zmiňovaného spolu s ním (několik korintských křesťanů mělo latinská jména), nebo „náš bratr“, tj. křesťan jako my, což by odpovídalo oslovením dalších ve vv. 21–23, anebo „váš bratr“, tj. křesťan ze Říma (sr. 1 K 1,1; *SOSTHENES). Kdyby od sebe Tertius a Kvartus nebyli odděleni dvěma dalšími jmény, mohlo by jít o třetího a čtvrtého syna jedné rodiny. Později byl tradicí zařazen mezi sedmdesát (*Acta Sanctorum*, Nov. 1, str. 585).

A.F.W.

KVAS (hebr. *ś'ôr* = kvas, kvašený chléb v Dt 16,4; *hāmēs* = cokoli kvašeného či kynutého; sr. *maššā* = nekvašené v Lv 10,12; ř. *zymē* = kvas; sr. lat. *levare* = zvednout).

V životě Hebrejů začal kvas hrát důležitou roli nejen při přípravě chleba, ale i v Zákonně, obřadech a náboženském učení. Původně se dělal ze směsi jemných pšeničných otrub hnětených s moštem, z mouky určitých rostlin (vikev setá) nebo z ječmene smíchané-

ho s vodou, jenž se pak nechal stát tak dlouho, dokud nezkyšl. Časem se začal vyrábět z chlebové mouky hnětané bez soli.

I. Při výrobě chleba

Kvasem se zřejmě rozuměl kousek těsta, které se ponechalo z předchozího pečení, takže vykynulo a zkyšlo. Ten se pak buď před přidáním mouky rozpustil ve vodě v dži, nebo zapracováno do mouky (Mt 13,33) a spolu s ní hněl. Takovému *chlebu se říkalo „kvašený“, na rozdíl od „nekvašeného“ (Ex 12,15 apod.). Nedochovalo se svědectví o jiných druzích kvasu, i když se často tvrdilo, že Židé užívali jako kvasu vinné sedliny.

II. V Zákonu a při obědích

Nejstarší mojžíšská legislativa (Ex 23,18; 34,25) zakazovala užívat kvasu v době *Velikonoc a „svátku nekvašených chlebů“ (ř. *azymos*) (Ex 23,15; Mt 26,17 apod.). Mělo to Izraelcům připomenout jejich spěšný odchod z Egypta, kdy nemohli čekat, až hmota vykyně, a proto odnesli dře i s těstem s sebou a pekli chléb cestou (Ex 12,34nn; Dt 16,3 apod.), podobně jako to dodnes dělají beduiné.

Zákaz obětovat v rámci přidavné oběti cokoli kvašeného (Lv 2,11) byl zřejmě vydan proto, že fermentace dochází k porušení a zkažení původní látky a pro Hebrejce vše, co se nacházelo ve stavu rozkladu, představovalo nečistotu. Rabínští autoři často užívali kvasu jako symbolu zla a dědičné zkaženosti člověka (sr. též Ex 12,8.15–20). Ozvěna tohoto starověkého názoru zaznívá u Plútarcha, když líčí kvas jako „výhonek zkázy, kacíř všeho těsto, do něhož je vmíchán“. Persius (*Sat.* I. 24) používá slovo *fermentum* ve významu „zkažení“.

Nepochybně ze stejného důvodu byl kvas také vyloučen z obětí kladených na oltář Jahveho. Dovoleno byly jen nekvašené placky (*massôṭ*, Lv 10,12). (*PŘEDKLADNÝ CHLÉB)

Je třeba zmínit dvě výjimky z tohoto pravidla (Lv 7,13; sr. Am 4,5). „Kvašený“ chléb doprovázel děkovnou obětí a kvašené bochníky se užívaly při obětí podávání – tedy o svátku letnic.

III. V biblickém učení

Obrazné užití kvasu v NZ do značné míry odráží předchozí pojetí, označuje tedy „zkažení a kacíř“. Ježíš varoval před kvasem farizeů, saduceů a herodiánů (Mt 16,6; Mk 8,15) – farizejským pokrytectvím a přílišným zájmem o to, jak zapůsobí (Mt 23,14.16; L 12,1), saducejskou skepsí a truhlohodným ignoranstvím (Mt 22,23.29), herodiánskou nenávisť a politickou lstivostí (Mt 22,16–21; Mk 3,6).

Toto hledisko podporují dva pavlovské oddíly, v nichž se toto slovo vyskytuje (1 K 5,6nn; Ga 5,9). První z nich navazuje na kontrast „kvasu zla a špatnosti“ s „nekvašeným chlebem upřímnosti a pravdy“ a připomíná nový význam starého svátku, totiž že „byl obětován náš velikonoční beránek, Kristus“.

Nic z toho se však netýká krátkého, přesto však hlubokého podobenství (jež následuje po podobenství o skrytých rostoucím zmu). Zde Ježíš přirovnává Boží království ke „kvasu, který žena vmísí do tří měřic mouky, až se všechno prokvasí“ (Mt 13,33; L 13,21). Jde o jasnou narážku na „skrytou, tichou, tajemnou, ale vše pronikající a proměňující činnost kvasu v ... těstě“ (*ISBE*, 3, str. 1862).

BIBLIOGRAFIE. *ISBE*; J. Lightfoot, *Horae Hebraicae*,

1959, 2, str. 232–233; O. T. Allis, „The Parable of the Leaven“, *EQ* 19, 1947, str. 254–273; R. S. Wallace, *Many Things in Parables*, 1955, str. 22–25; H. Windisch, *TDNT* 2, str. 902–906; G. T. D. Angel, *NIDNTT* 2, str. 461–463. J.D.D.

KYPR Ostrov Kypr je dlouhý přibližně 225 km a v nejširším místě měří 100 km. Nachází se ve Středozemním moři ve vzdálenosti 100 km od syrského i tureckého pobřeží.

Ve SZ se k němu patrně vztahuje označení *Elíša a v pozdějších dobách se na něm usadili *Kiteji (Gn 10). V NZ ve Skutcích nese ostrov název *Kypros*. Z Kypru pocházel Barnabáš (4,36) a několik prvních učedníků. Církev na ostrově zřejmě posílili uprchlíci z doby prvního pronásledování (Sk 11,19n; 21,16). Pavel a Barnabáš prošli ostrovem od Salaminy k Páfu na začátku své první misijní cesty (Sk 13,4–13). V Páfu se setkali s kouzelníkem *Barjosem a prokonzulem (*anthypatos*) Sergiem Paulem. Na své druhé misijní cestě Pavel ostrov nenavštívil, ale Barnabáš tam šel sám s Markem (Sk 15,39). Na zpáteční cestě ze své třetí cesty minul Pavla loď ostrov z JZ (Sk 21,3) a na cestě do Říma jim zabránil v přistání silný protivíteř (Sk 27,4). Jinou zmínku o Kypru v Bibli nenajdeme, ale tamější církev rostla a v r. 325 vyslala na nicejský koncil tři biskupy.

Na ostrově byly objeveny stopy neolitického osídlení a kultura bronzového období svědčí o kontaktech s Malou Asií a Sýrií. V 15. stol. př. Kr. se na Kypr rozšířila minójská civilizace z *Kréty, následující století pak poskytl důkazy mykénské kolonizace, která nahradila krétský vliv na ř. pevnině. V tomto století pravděpodobně došlo k extenzivní těžbě bohatých měděných ložisek, jimiž se Kypr velmi proslavil především v římské době. Ostrov také dal kovu jméno (lat. *cyprium*). Právě kvůli tomuto bohatství se o Kypru pravidelně zmiňují okolní národy (*Elíša). Bez ohledu na vnější vlivy zůstala základní minójsko-mykénská kultura dominantní, což je evidentní zejména na tzv. kypro-minójských nápisech (dvě rané sbírky z 15. a 12. stol. př. Kr.), které odpovídají krétskému lineárnímu písmu. Toto písmo se používalo až do konce I. tisíciletí spolu s ř. dialektem, velmi blízkým jazyku tabulek s lineárním B písmem, který byl pravděpodobně nahrazen v J Řecku a na Krétě dórštinou.

Kypr stál v cestě „mořským národům“ a vykopávky v Enkomi a Sindé odkryly pozdní typ mykénské keramiky, která se v Palestině vyvinula v tzv. *pelištejskou keramiku. V 9. a 8. stol. př. Kr. se na ostrově usídlili Féniciáné. Tehdy se objevuje značný počet bilingvních nápisů (nejvíce v období 600–200 př. Kr.) v kyperské minójštině a feničtině nebo řečtině. Feničané nebyli dost silní, což dokazuje tribut, který r. 672 př. Kr. zaplatili Esarchaddónovi. Je zde jmenován pouze jediný Feničan vedle devíti řeckých králů (tribut byl zaplacen také Sargonovi r. 709). V 6. stol. vládl nad ostrovem Egypt a v r. 525 se Kypr stal součástí perské říše (za Kambýsa). R. 333 př. Kr. se vzdal Alexandrovi a po krátké Antigonově vládě připadl Ptolemaiovcům. V r. 58 př. Kr. se stal římskou provincií a po různých změnách provincií Senátu (27 př. Kr.) v čele s prokonzulem (ř. *anthypatos*; sr. Sk 13,7).

BIBLIOGRAFIE. Sir G. F. Hill, *A History of Cyprus*, 1940; E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition* 4, 2, 1948 (geometrická, archaická a klasická epocha); 4, 3, 1953 (helénistická a římská epocha); V. Karage-

KYRÉNA

orghis, *The Ancient Civilization of Cyprus*, 1969.

T.C.M.

KYRÉNA Přístav v S Africe, který založili Dórové, bohatý na kukuřici, vlnu a datle. Ve 3. stol. př. Kr. tvořila součást Ptolemaiovské říše. Od r. 96 př. Kr. převládl římský vliv a v r. 74 př. Kr. se Kyrena stala římskou provincií. Josephus cituje Strabónův údaj o tom, že Kyrena podporovala židovské osídlení a Židé tam tvořili uznávanou společenskou vrstvu (*Ant.* 14. 114). Josephus zmiňuje také židovské vzpoury za Sully, Dio Cassia (68) a Traiana. K židovské komunitě z Kyreny patřil Šimon, který nesl Ježíšovy kříž (Mk 15,21 a paralely), někteří misionáři v Antiochii (Sk 11,20) a antiochenský učitel *Lucius. Kyrena měla své zástupce v davu shromážděném o letnicích (Sk 2,10) a zřejmě také svou vlastní (nebo s někým sdílenou) synagogu v Jeruzalémě (Sk 6,9).

BIBLIOGRAFIE. P. Romanelli, *La Cirenaica Romana*, 1943; A. Rowe, D. Buttle a J. Gray, *Cyrenaican Expeditions of the University of Manchester*, 1956; J. Reynolds, *JTS* n. s. 11, 1960, str. 284nn. J.H.H.

KÝROS (hebr./aram. *kôreš*; elamsky/staropersky *kūruš*; bab. *kuraš*). Perský král achajmenovské dynastie. Kýros může být rané dynastické jméno. Kýros I. byl současněkem asyrského monarchy Aššurbanipala (asi 668 př. Kr.). Zřejmě jej znal Izajáš, jenž prorokoval obnovu jeruzalémského chrámu prostřednictvím této nové velmoci, která vysvobodí Izrael z exilu (Iz 44,28). Kýros bude Hospodinovým „Pomazaným“ – vysvoboditelem a nástrojem Božího plánu (Iz 45,1).

Kýros II. (Veliký), vnuk Kýra I., nastoupil na trůn kolem r. 559 př. Kr. V r. 549 porazil svého tchána Astyaga, médského krále a svého poručníka, a založil Perskou (achajmenovskou) říši. Užíval titulu „Král Médů“ a „Král Elamu“ (A. K. Grayson, *Babylonian Historical-Literary Texts*, 1975, str. 31). Porazil Krésovo lydské království a r. 547 táhl Asýrii. Již za několik málo let ohrožoval Babylónii, ale teprve 16. října 539 Peršané pod vedením Gobryase dobyli Babylón tím, že odklonili říční tok a nečekaně zaútočili vysušeným korytem řeky (Bab. kronika; *ANET*, str. 336; *DOTT*, str. 82; Hérodotos, I. 189–191; sr. Dn 5,30). O 17 dní později vstoupil do města triumfálně sám Kýros.

SZ hodnocení Kýra jako vladaře je pozitivní. V prvním roce svého panování vydal nařízení „shromáždit všechny přesidlence a umožnit jim návrat do vlasti“ a tímž dekretem potvrdil jejich právo na znovuvybudování chrámu (Kýrův hranol; *ANET*, str. 316; *DOTT*, str. 92–94; Ezd 6,1nn). Židé, kteří neměli zobrazená božstva, tedy mohli obnovit chrám a jeho vybavení (Ezd 6,3). Během prvních tří let Kýrový vlády se Danielovi v Babylónu dařilo (Dn 1,21; 6,28; 10,1), ale potom ho podle Josepha (*Ant.* 10. 249) poslali do Médie či pravděpodobněji do Šušanu, hlavního města Persie (Dn 8,2). Ohledně teorie, že Kýros mohl mít i titul „Dareios Médský“, viz *DAREIOS. V Babylónii byl Kýrovým nástupcem jeho syn Kambýsés (II.), přičemž jistou dobu vládli společně.

BIBLIOGRAFIE. *Acta Iranica*, 1. série, 1974, 1–3.

D.J.W.

LÁBAN (hebr. *laban* = bílý).

1. Potomek Abrahamova bratra Náchora (Gn 22,20–23), syn Betúela (Gn 28,5), bratr Rebeky (Gn 24,47nn) a strýc a tchán Jáкова (Gn 27,43; 28,2). Lábanova větev rodu zůstala v Cháranu, Izák i Jákoš s ní však přesto udržovali kontakty a oba zde našli své manželky. Mezi cháranskou a palestinskou skupinou nicméně existovaly zřetelné rozdíly. Písmo označuje Lábanu jako Aramejce (Gn 28,5; 31,20). Mluvil aramejsky (Gn 31,47), praktikoval svatební vykylosti, které Jákoš neznal (Gn 29,26), a sloužil jiným bohům (Gn 31,19nn, sr. 53), i když uznal jednání Jahveho (Gn 24,50n). Ačkoli Lában projevoval pohostinnost, převládala u něho licoměrnost. Z toho, jak zacházel s Jákošem, vidíme, že sledoval především své vlastní zájmy. Využil Jákošovy lásky k Ráchel a přiměl ho k tomu, aby za svou nevěstu odpracoval 14 let. Jákoš na to odpověděl svým vlastním úskokem (Gn 29,30). Když nakonec Lábaš uprchl se svou rodinou do Palestiny, Hospodin Jábanu ve snu varoval, aby mu neublížil. Uzavřel tedy s Jákošem smlouvu (Gn 31,44–54). Lábanovy plány nakonec nezmařila Jákošova lživost, ale Boží vše přemáhající milost. Přestože o manželství Rebeky rozhodoval spíše Lában než Betúel (Gn 24,50nn), nemusíme zde usuzovat na přestoupení otcovské autority (sr. Gn 31,18–28).

BIBLIOGRAFIE. D. Daube a R. Yaron, *JSS* 1, 1956, str. 60–62; M. Greenberg, *JBL* 81, 1962, str. 239–248.

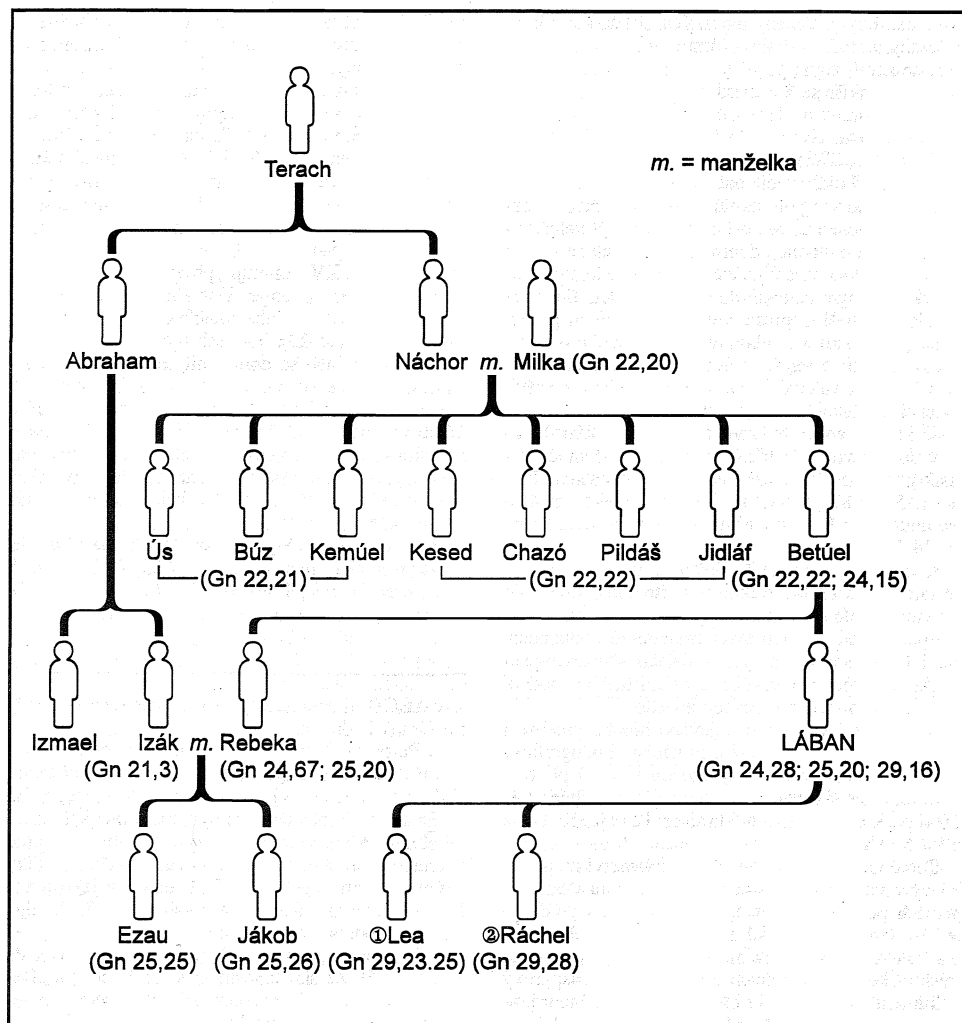
2. Neznámé místo (Dt 1,1), pravděpodobně v Moábské stepi, snad totožné s *Libnou, kde se Izraelci zastavili při putování pouští (Nu 33,20n). M.J.S.

LACHMÍ Osobní jméno (1 Pa 20,5) bratra *Goliáše Gatského. Zde o něm čteme, že ho zabil Elchánan. Není důvod to odmítat, připojujeme však, že toto čtení mohlo vzniknout chybou písaře namísto výrazu „betlémského“ (sr. 2 S 21,19) – druhá část tohoto slova se shoduje s hebrejským „lachmí“. Nicméně pro tuto domněnku neexistuje rukopisný podklad. g.w.g.

LAKÍŠ (hebr. *lākīš*, LXX *Lachis*). Velké opevněné město, totožné s dnešním Tell ed-Duvér 40 km JZ od Jeruzaléma. Na tomto místě prováděla vykopávky Wellcome-Marstonova archeologická expedice v letech 1932–38 a od r. 1966 Tel Avivská univerzita.

Ačkoli v této oblasti žili jeskynní lidé přinejmenším již od 8. tis. př. Kr., pahorek Tell ed-Duvér (nynější název) byl osídlen až asi od r. 2500 př. Kr. Opevnění města pochází zhruba z období kolem r. 1750 př. Kr. Hradby byly vybudovány na vrcholu příkrého náspu, svažujícího se do příkopu či zákopu na úpatí pahorku. V tomto období se jeskyně, které dříve sloužily k bydlení, užívaly jako hroby.

V *Amarně se našly dopisy dvou vládců Lakíše, Jabni-ilua a Zimridy (č. 328–329). V jiném listu (č. 288) z tohoto místa obviňuje jeruzalémský král Abdichiba Zimridu ze spiknutí s Ĥapiru, zatímco dopis nalezený v Tell el-Hesi říká, že uzavřel smlouvu s jiným králem, Šipti-Ba'luem. Náboženské praktiky Kenaanců dokládá řada svatyní, které se používaly v letech 1550–1200 př. Kr. Nacházely se v proláklíně na SZ straně pahorku. Oltář, k němuž se vystupovalo po schodech (sr. Ex 20,24nn), byl postaven z neopracovaných kamenů (sr. Joz 8,31). Oběti se dávaly do nádob, které se kladly na lavice ve svatyni. Bylo objeveno také více než 100 lamp, rozmístěných kolem stavby, a obrovské množství kostí mladých ovci



Rodina Lábanova.

a koz, z nichž téměř všechny identifikované vzorky pocházely z přední nohy, jež v náboženství Hebrejů připadala při oběti pokojné kněžím (Lv 7,32).

Lakišský král Jafia se stal členem emorejské koalice, která bojovala s Jozuem v Gibeónu (Joz 10,3.5). Izraelci ho po svém vítězství zabili nedaleko Makedy (Joz 10,22–27) a Lakiš připadl Jozuovi (Joz 10,31n). Ačkoli máme důkaz o zničení města kolem r. 1200 př. Kr., SZ výslovně nefiká, že by na tom měl Jozue podíl (sr. Joz 11,13). Jedním z možných vysvětlení vrstvy popela, jež toto území pokrývá, je eg. vpád do Palestiny.

Izraelci zřejmě obývali Lakiš někdy během období soudců. Přestože z této doby nemáme k dispozici mnoho důkazů, bylo objeveno několik hrobů. V jednom z nich (kolem r. 1000 př. Kr.) ležely dvě kostry a množství předmětů, mj. i železný trojzubec, což může být ukáзка „trojzubé vidlice“ (*mazlêg*, I S 2,13), která se užívala při obětování. Na pahorku archeologové odkryli malou místnost (asi z r. 925 př. Kr.), kde našli velký počet různých náboženských předmětů

včetně oltáře (*maššebá*) a kadidelnic, které spolu se zlomky postavíček nalezených poblíž dokládají přítomnost kenaanského náboženství v Izraeli. O těchto praktikách v Lakiši se možná později zmiňoval prorok Micheáš (1,13), když napsal: „... tady je počátek hříchu sijónské dcery“.

Rechabeám přestavěl město (2 Pa 11,5–10) podle zcela nového plánu jako součást rozsáhlého obranného systému proti Egyptu. Nacházely se tam velké administrativní budovy. Amasjáš se v Lakiši ukryl na útěku před jeruzalémskými vzbouřenci, kteří ho pronásledovali až do města a zabili jej tam (2 Kr 14,19; 2 Pa 25,27). Opevnění sestávalo z dvojitých hradeb – vnitřní zeď (6 m silná) stála na hřebeni pahorku, vnější ve svahu asi o 16 m níže. Za velkou tříkomorovou branou ve vnitřní hradbě se nacházela obezděná rampa, která vedla po svahu pahorku ke druhé braně. Tento obranný systém zachycuje reliéf ze Sancheribova paláce v Ninive (nyní v Britském muzeu), jenž se vztahuje k obléhání a dobytí Lakiše r. 701 př. Kr. O této bitvě svědčí hroty šípů, šupinové brnění, pra-

kové kameny a hřebeny asyrských přileb, které byly nalezeny v blízkosti brány. Město samo srovnali Asyřané se zemí, zbyla po něm jen vrstva popela a suti. Dobytím Lakiše se Sancherib vyhnul egyptskému zá-sahu při postupu na Jeruzalém, kam poslal své posly s požadavkem, aby se Chizkijáš vzdal (2 Kr 18,17; 19,8; Iz 36,2; 37,8).

Po pádu Lakiše řídil město asyrský místodržitel, přičemž jedním z jeho úkolů bylo shromážďovat pe-lišteské odvedence. Jeho sídlem mohla být velká bu-dova, kterou původně odborníci považovali za stavbu z perského období, ale později ji na základě architek-tonické analogie datovali do 7. stol. př. Kr. Jinak ar-cheologové našli z města velmi málo, zjistili pouze, že se podařilo znovu vybudovat hradby a obnovit bránu. Domníváme se, že koncem tohoto století žili ve městě skýtští válečníci, což může částečně vysvětlit absenci pozůstatků domácností.

Ani Bible, ani Bab. kronika nezmiňují zkázu Lakiše v době prvních Nebúkadnesarových tažení do Pa-lestiny. Město však bylo zničeno s pozůstatkem Jud-ska r. 588–587 př. Kr., kdy spolu s Azekou zůstalo jedinou opevněnou předsunutou hlídkou Jeruzaléma (Jr 34,7).

K znovuosídlení Lakiše došlo po návratu Izraelců ze zajetí (Neh 11,30). Ačkoli se z této doby dochovalo jen velmi málo stop, archeologové objevili dvě svaty-ně, pozoruhodné nejen svou vzájemnou podobností, ale i řadou shodných rysů s daleko starším typem z *Aradu. Během perského a helénistického období bylo město opevněno, později zpusťlo.

Nápisy. V Lakiši bylo objeveno mnoho předmětů z bronzové doby, na nichž jsou nápisy. Piktografické znaky byly vyryté na díky (kolem r. 1700 př. Kr.) a protokenaanské nápisy se objevují na střepech (asi 1600 př. Kr.), na konvích (zhruba r. 1250 př. Kr.) a na misách téhož data.

Četné nápisy z doby judského království mají vel-ký význam pro historii hebrejského písma. Našlo se prvních pět písmen hebrejské abecedy, vyrytých na jednom ze schodů velké budovy z roku 800 př. Kr. Na bule z Lakiše, která měla na rubu stopy papyro-vých vláken, naznačujících, že šlo o svinutý papyrový dokument, vědci objevili otisk pečeti se jménem krá-lovského služebníka *Gedaljše (hebr. „ten, kdo je nad domem“). Mohlo by jít o správce Judska, jehož ustanovil Nebúkadnesar (2 Kr 25,22; Jr 40,11n). Bylo též nalezeno asi 17 dalších hliněných bul a množství uch džbánů s otisky pečeti s hebrejskými jmény.

V domě u brány se našlo celkem 21 ostrak (popsa-ných keramických úlomků). Nápisy vznikly během několika posledních týdnů předtím, než město dobyl Nebúkadnesar (588–587 př. Kr.). Jsou psány biblio-ickou hebrejštinou, nicméně na mnoha úlomcích bylo kurzivní písmo téměř zničeno, což značně ztěžuje je-jich čtení. Čitelné vzorky ukazují, že se jedná o ko-respondenci Hoši'jáhu, který měl na starosti voj. základnu, se svým nadřízeným Ja'ošem, jenž velel vojenské posádce v Lakiši. Hoši'jáhu začíná dopis poz-dravem „Kéž JHWH dnes dá mému pánu slyšet zprávy o pokojí“ a pak pokračuje služebními záleži-tostmi, které se ve většině dopisů týkají odpovědi na obvinění, že četl důvěrné dopisy od krále. V dopise II odpovídá způsobem, který připomíná Davidova slova Mefibósetovi (2 S 9,8): „Kdo je tvůj služebník, (než) pes...“ At JHWH postihne ty, kdo přinášíjí (zlé) pověsti, o nichž nejsi informován.“ Objevilo se tvrže-ní, že úlomky byly uloženy v bráně, kde se konal

soud, nicméně zdá se mnohem pravděpodobnější, že v budově brány sídlilo vojenské velení, kterému byly dopisy zasílány.

Dopis IV končí větou: „Vyhlížíme signály z Lakiše, v souladu se všemi pokyny, jež můj pán vydal, protože nevidíme Azeku“. To nám připomíná situaci, o níž píše Jeremjáš (34,7), kdy Azeka, Lakiš a Jeru-zalém zůstaly jedinými opevněnými judskými městy. Azeka leží 11 km SV od Lakiše, a tak skutečnost, že Hoši'jáhu nevidí jeho znamení, může naznačovat, že toto město již padlo.

Dopis III a XVI zmiňují „proroka“. O jeho totož-nosti se dodnes diskutuje. V úvahu připadá Jeremjáš nebo Urijáš, který v době Jójakimovy vlády utekl do Egypta (Jr 26,20–22). To však vyžaduje nové dato-vání dopisů. Další se domnívají, že jde o nejmeno-vaného proroka. Ať už je tomu jakkoli, dopis svěd-čí o uznání proroků ve starověkém Izraeli a o jejich účasti ve státních záležitostech. V dopise III nachází-me zmínku o cestě vojenského velitele do Egypta, což mohl být Sidkijášův poslední pokus získat egyptskou pomoc kvůli odrazení babylónského útoku. Viz též *VÁHY A MÍRY, *PSANÍ.

BIBLIOGRAFIE. Zprávy o vykopávkách: *Lachish I*, H. Torczyner, *The Lachish Letters*, 1935; *II*, O. Tufnell, *The Fosse Temple*, 1940; *III*, *The Iron Age*; *IV*, *The Bronze Age*. Též Y. Aharoni, *Lachish V*, 1975.

C.J.D.

LÁMECH (hebr. *lemek*, snad z arab. „silný mladý muž“, tak Dillmann, Holzinger).

1. Potomek Kaina (Gn 4,18n), který zavedl poly-gamii. Jeden z jeho synů byl Túbal-kain, první řeme-slník, jenž pracoval s kovem. Lámechova píseň v Gn 4,23n se někdy považuje za hymnus oslavující váleč-né zbraně, které vyrobil jeho syn. Chlubil se tu před svými ženami, Ádou a Sílou, že zabil muže a že díky svým zbraním nepotřebuje Boží ochranu jako Kain. Možná právě to má Ježíš na mysli v Mt 18,22, když nahrazuje pomstu odpuštěním.

2. Potomek Šéta a otec Noema (Gn 5,25–31; 1 Pa 1,3; L 3,36). Ze skutečnosti, že se „Lámech“ a „He-noch“ vyskytují jak v kainovské, tak v šetovské ge-nealogii, a z dalších podobností mnozí usuzují, že jde o varianty jednoho původního seznamu podle P a J (např. G. von Rad, *Genesis*, 1961). Existují tu však i rozdíly, zvláště v charakteru toho Lámecha, který vyjádřil naději, že Noe zvrátí prokletí nad Adamem (Gn 5,29; sr. 3,17nn). EP znázorňuje odlišnost genea-logií různým psaním jmen Enoch – Henoch.

J.G.G.N.

LAMPA

I. Provedení a vývoj

Otevřené keramické misky s jednou či dvěma drob-nými hubičkami, které lze označit jako lampy (hebr. *nēr*, ř. *lychnos*, *lampas*), se objevují nejdříve ve střed-ní době bronzové. V této jednoduché podobě se uží-valy během celé doby železné, jen hubička byla více zdůrazněna. Ke konečnému vývoji došlo v helénistick-é době, kdy se řecký styl lampy s dovnitř ohnutým okrajem úplně uzavřel a zůstal jen malý otvor upros-třed pro doplňování oleje (sr. Mt 25,4). Pro výrobu lamp ve velkém sloužily formy, které se skládaly ze základu a víčka. Helénistické lampy charakterizuje

velmi dlouhá hubice pro knot. Ta byla v římské době zkrácena. Někdy měly lampy malá držadla. Do forem víčka se často vytlačovaly květinové či jiné vzory a v římské době, kdy se víčka rozšířila a vydula, to byly obrazy, které se pak na lampě objevily jako reliéf. Od 3. stol. tvoří dekorativní motivy křesťanské symboly (kříž, ryby, alfa a omega). Židovské lampy zdobí sedmiramenný svícen (*menora*). Běžná palestinská lampa z doby Evangelii byla prostá, kulatá, s poměrně širokým lemovaným plnicím otvorem a postupně se zužující nálevkovitou hubicí pro knot.

Lampy se mohly držet v ruce, stavět na polici nebo umísťovat na stojan (hebr. *m'nōrā*, 2 Kr 4,10; aram. *nebrastā*, Da 5,5; ř. *lychnia*, Mt 5,15; sr. *ANEP*, č. 657, levý okraj). Ve většině domácností se používal prostý dřevěný stojan, některé lampy doby železné však byly vybaveny silnou základnou nebo zvláštním dutým podstavcem. Tam, kde bylo třeba více světla, se používaly lampy s více hubicemi; z této a starší doby se v Palestině našly lampy se sedmi hubicemi a z římské epochy známe mnoho exemplářů, přízpodobných pro více knotů.

Keramickými tvary se nechali inspirovat i ti, kdo zpracovávali kov. Ze SZ doby se však dochovalo jen málo jejich výrobků. Ve stánku stál nádherně provedený zlatý svícen (Ex 25,31nn). Z obou stran dřívku vycházela tři ramena, zakončená lampovými držáky ve tvaru květu, přičemž dřívák také přecházel v prut, zakončený rovněž lampovým držákem. Hebrejský popis doplňují ukázky některých makkabejských mincí, kresby na kameni z herodiánské doby (nalezené v Jeruzalémě) a reliéf Titova oblouku. Lze předpokládat, že vzor z knihy Exodus se po celou dobu pečlivě napodoboval. Pro Šalomounův chrám zhotovili deset podobných stojanů na lampy (1 Kr 7,49).

V uvedených lampách se spaloval surový olivový olej nebo tuk a mohly hořet 2–4 hodiny, zřejmě za občasného přistřížení knotu, vyrobeného z líného či jiného vlákna (hebr. *pištā*, Iz 42,3; 43,17). V noci se světlo mohlo zhasnout, nebo se udržovalo (1 S 3,3; Př 31,18).

Ven se lampy vynášely v hliněných nádobách, ale jejich ukázky známe až z římské éry. Měly ploché dno a bankovitý tvar, na vrcholu držadlo a po straně otvor pro světlo. Takto snad vypadala „lucerna“ z J 18,3 (ř. *fanos*), ale mohla být i prpracovanější a kovová. Ř. *fanos* lze také přeložit jako „pochodeň“ a o tu může v tomto textu jít. Již dříve měli pochodně Geodeónovi muži (hebr. *lappid*, Sd 7,16).

II. Symbolické užití ve SZ

Lampy se od počátku dávaly do hrobů, nepochybně zčásti proto, aby osvětlovaly místnost, avšak pravděpodobně i z toho důvodu, že sloužily jako symbol života. Výraz „jeho lampa“ se takto obrazně užívá ve SZ (Jb 21,17; Př 20,20; 24,20; sr. 2 S 21,17; 1 Kr 11,36 apod.). Pro svůj účel se lampa stala symbolem radosti, prosperity a vedení: viz Ž 119,105; 2 S 22,29; Př 6,20.23 a osobní jména jako Nerijáš = Hospodin je mé světlo.

BIBLIOGRAFIE. D. M. Bailey, *Greek and Roman Pottery Lamps*, 1963; R. H. Smith, *BA* 27, 1964, str. 1–31, 101–124; 29, 1966, str. 2–27. A.R.M.

III. Symbolické a další užití v Novém zákoně

V NZ je ř. *lampas* v EP přeloženo „lampa“ (6x), „světlo“ (1x – Zj 4,5) a „pochodeň“ (2x – J 18,3; Zj 8,10). KP překládá 6x slovem „lampa“ (včetně Zj

4,5), výrazu „světla“ užívá ve Sk 20,8 (EP lampy) a v překladu termínem „pochodeň“ se shoduje s EP. Slovo *lychnos* se v KP interpretuje výhradně jako „svíce“, kdežto EP překládá 7x jako „světlo“, 5x „lampa“ a jen 2x „svíce“.

V Mt 25,1–14 (podobnosti o družičkách) však jde o „pochodně“. Běžné lampy se používaly uvnitř, kdežto při svatbě bylo zapotřebí mít pochodně (někdy se užívá i dnes; *SvĚTLNA, LOUČ). Její knot tvořily tkaniny, do nichž musel nasáknout olej. Zdá se, že pošetilé panny jej neměly (v. 3), a proto pochodně hned po zapálení zhasínaly (v. 8). Ty moudré si nesly olej ve zvláštních nádobkách, aby ho ve vhodnou chvíli mohly použít. Rozdíl mezi nimi tedy nespočívá v množství oleje, ale v tom, že buď olej měly, nebo ho neměly vůbec. Pošetilé panny mohly jít a včas si ho koupit.

Termínu *lychnos* se často používá v symbolickém smyslu. Jde o lampu, která musí stát na podstavci, aby svítila všem v domě (Mt 5,15). Jan Křtitel byl „svíce hořící a zářící“ (J 5,35), přišel, aby vydal svědectví o tom světě (J 1,7). Právě Kristus je světlo (*ōs*). V Mt 6,22 se o oku mluví jako o „světle (lampě) těla“, protože přijímá světlo zvenčí.

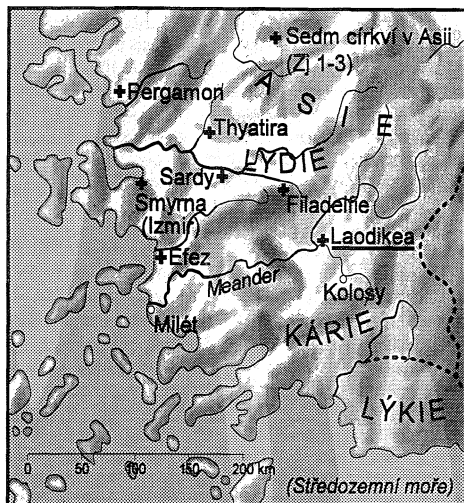
Výraz *lychnia* se překládá jako „svícen“, a to v Evangelii i v Žd a ve Zj. Sedm církví (Zj 1,12n.20; 2,1.5) i dva svědky (Zj 11,4) Bible znázorňuje pomocí svícnu, jež se podobají svícům ve stanu setkávání (Žd 9,2). R.E.N.

LANO viz PROVAZ

LAODIKEA Město v JZ Frýgii v římské provincii Asii, v Z části dnešního asijského Turecka. Založil je Seleukovec Antiochos II. ve 3. stol. př. Kr. a nazval podle své manželky Laodike. Rozkládá se v úrodném údolí řeky Lyku (přítok Maeandru) blízko *Hierapole a *Kolos a od několika dalších měst téhož jména se odlišovalo přídomek „na Lyku“. Představovalo velmi významnou dopravní křižovátku – asi ve vzdálenosti 160 km vedla hlavní cesta na Z přes Malou Asii k přístavům *Milétu a *Efezu, na V mírně klesala na centrální rovinu a odtud do Sýrie. Další cesta směřovala na S do *Pergamonu a na J k pobřeží u *Attalie.

Díky této strategické poloze se z Laodikeje stalo mimořádně prosperující obchodní centrum, a to zvláště pod římskou nadvládou. Když ji r. 60 po Kr. zničilo silné zemětřesení (Tacitus, *Letopisy* 14. 27), dokázala se obejít bez Neronovy pomoci. Představovala bankovní a směnářské středisko (sr. Cicero, *ad Fam.* 3. 5. 4 atd.). Mezi zvláštní produkty tohoto města patřila roucha z přepychové černé vlny (Strabón, *Geog.* 12. 8. 16 [578]). Proslavilo se též svým očním lékářstvím. Jeho poloha měla jedinou nevýhodu – chyběla tu dostatečná a trvalá zásoba dobré vody. Tu museli do města přivádět z větší vzdálenosti z horských pramenů na J a zřejmě se tam dostala již vlažná. O její teplotě svědčí nánosy pokrývající trosky. Původní Laodikea byla nakonec opuštěna a nově, současně město (Denizli) vyrostlo poblíž pramenů.

Evangelium se do Laodikeje muselo dostat záhy, pravděpodobně v době, kdy Pavel žil v Efezu (Sk 19,10), snad prostřednictvím Epafry (Ko 4,12n). Ačkoli se apoštol o zdejším sboru zmiňuje (Ko 2,1; 4,13–16), nepíše o tom, že by jej navštívil. Sbor evidentně udržoval úzký kontakt s křesťany v Hierapoli



Laodikea, jedna ze „sedmi cirkví v Asii“ (Zj 1–3).

a Kolosách. Mnozí vědci se domnívají, že „dopis Laodikejským“ (Ko 4,16) byl kopií našeho Listu Efeským, který v Laodikeji přijali.

Do Laodikeje je adresován poslední z dopisů „sedmi sborům v Asii“ (Zj 3,14–22). Jeho metafory málo souvisejí se SZ, avšak obsahuje zřetelné narážky na charakter a poměry ve městě. Přes všecko své bohatství nedokázalo poskytnout ani léčivou moc vody horkých pramenů jako sousední Hierapolis, ani občerstvující účinek studené vody, kterou měly Kolosy, ale jen vodu vlažnou, již se používalo jako dávidla. Pisatel obviňuje sbor z podobné neužitečnosti. Byl spíše soběstačný než polovičitý. Stejně jako město se domníval, že „nic nepotřebuje“. Ve skutečnosti byl však duchovně chudý, nahý a slepý a potřeboval „zlato“, „bílé roucho“ a „léčivou mast na oči“, účinnější, než jaké mohli nabídnout jeho bankéři, výrobci oděvů a lékáři. Jako občan nepohostinní k pouťovníkovi, který jim nabízí bezcenné zboží, zavřeli Laodikejští dveře a nedovolili vejít skutečnému Dárci. Kristus se laskavým apelem obrací k jednotlivci (v. 20).

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904; M. J. S. Rudwick a E. M. B. Green, *ExpT* 69, 1957–8, str. 176–178; C. J. Hemer, *NIDNT* 1, str. 317–319; *idem*, *Buried History* 11, 1975, str. 175–190.

M.J.S.R.
C.J.H.

LAPIDÓT (hebr. *lappidót* = pochodně). Manžel Debóry (Sd 4,4). Někteří židovští vykladači považují toto slovo za charakteristiku Debóry a překládají hebr. výraz jako „žena jiskřících očí či šlehajících plamenů“. Tento výklad však postrádá dostačující podklady. Další židovští interpreti (se stejným nedostatkem důkazů) jej ztotožňují s Bárakem (Sd 4,6), jehož jméno znamená „blesk“.

J.D.D.

LASAIÁ Pravděpodobně totéž město jako Lasos, o němž se zmiňuje Plinius (*NH* 4. 59). Jeho trosky se nacházejí asi 8 km na V od *Dobrych přístavů (Sk 27,4). Je-li toto ztotožnění správné, pak jednou z nevýhod Dobrych přístavů jakožto zimního přístavu by-

la vzdálenost od města.

K.L.McK.

LÁSKA, MILOVANÝ

I. Ve Starém zákoně

1. Etymologie

Slovo „láska“ je nejčastěji překladem hebr. *‘āhēb*, které se používá stejně ve stejném významu jako naše a patří mezi nejběžnější výrazy. Další hebr. výrazy jsou *dhā* a *ra jā* (v uvedeném pořadí se týkají vášnivé lásky a jejího předmětu, zvláště v Písni), *jādad* (např. Ž 127,2), *hāšaq* (např. Ž 91,14), *hābāb* (pouze Dt 33,3), *‘āgab* (např. Jr 4,30 o milencích) a *rāham* (Ž 18,1).

Ve SZ lásce, ať lidské či Boží, se nejvíce projevuje osobnost a nejtěsnější osobní vztahy. V nenáboženském smyslu se pojmu *‘āhēb* nejčastěji užívá pro vzájemnou přitažlivost pohlaví bez zábran a pocitu nečistoty (její nejvznešenější vyjádření viz v Písni), ale i pro množství osobních (Gn 22,2; 37,3) a neosobních (Př 18,21) vztahů, jež se sexuální pudem nesouvisejí. V podstatě jde o vnitřní sílu (Dt 6,5 „celou svou silou“), která nutí ke konání činností poskytujících potěšení (Př 20,13), k získání předmětu, jenž probouzí touhu (Gn 27,4), nebo jedince vede k sebeoběti pro dobro milované(ho) (Lv 19,18.34) a k neochvějné věrnosti (1 S 20,17–42).

2. Boží láska k člověku

a) *Její předmět*. Předně se jedná o skupinu (Dt 4,37 „vaši otcové“; Př 8,17 „kdo mne milují“; Iz 43,4 „Izrael“), i když je zřetelné, že na Božím zájmu o skupinu má podíl i jednotlivec. Jen na třech místech se o Bohu objímá říka, že miluje jednotlivce, přičemž vždycky jde o krále (2 S 12,24 a Neh 13,26 Šalomoun; Iz 48,14 ?Kýros). Zde se může jednat o zvláštní vztah proto, že izraelský král byl v jistém smyslu považován za syna Božího (sr. 2 S 7,14; Ž 2,7; 89,26n), zatímco v případě Kýra v Izajášově oddílu může jít o symbolickou postavu.

b) *Její osobní charakter*. Láska představuje neodmyslitelnou součást podstaty Boží osobnosti. Je nesrovnatelně hlubší než láska matky k dětem (Iz 49,15; 66,13). To velmi zřetelně zaznívá v Oz 1–3, kde (ať už se mají kapitoly číst v jakémkoli pořadí) vztah mezi prorokem a jeho nevěrnou ženou Gomerou ilustruje, že Boží smlouva je založena na něčem hlubším, než je vztah právní, totiž na lásce, která dokáže trpět. Boží láskou nemůže otfást hněv, neodvrátí se kvůli neposlušnosti (Oz 11,1–4.7–9; v tomto oddílu se SZ nejvíce blíží tvrzení, že „Bůh je láska“). Nemůže ji ovlivnit ani nevěra Izraele, neboť „jsem tě miloval od věkou láskou“ (Jr 31,3). Hrozbu „lásku jim už znovu neprokážu“ nejlépe vyložíme jako odmítnutí být jejich Bohem.

c) *Výběrovost*. Zejména Dt vychází z toho, že vztahu smlouvy mezi Hospodinem a Izraelem předcházela Boží láska. Hospodin se na rozdíl od bohů ostatních národů, které jim patřily z přírodních a zeměpisných důvodů, chopil iniciativy a vyvolil si Izrael, protože jej miloval (Dt 4,37; 7,6nn; 10,15; Iz 43,4). Tato láska je spontánní, nevzniká díky nějaké vnitřní hodnotě jejího objektu, spíše tuto hodnotu tvoří (Dt 7,7). Z toho vyplývá logický a zároveň pravdivý důsledek: Bůh nenávidí toho, koho nemiluje (Mal 1,2n). Přestože se na různých místech, zvláště u Jonáše a v Izajášových

pisních o trpícím Služebníkovi, objevují náznaky účení o univerzální lásce, není nikde konkrétně vyjádřeno.

3. Láska jako povinnost věřícího.

a) *K Bohu*. Bůh požaduje, abychom jej milovali celou svou bytostí (Dt 6,5), což ovšem rozhodně neznamená pouhé doslovné zachovávaní nějakého neosobního Božího zákona. Spíše jde o výzvu ke vztahu osobní odevzdanosti, který vzniká a rozvíjí se prostřednictvím Božího díla v lidském srdci (Dt 30,6).

Spočívá v prosté radostné zkušenosti společenství s Hospodinem (Jr 2,2; Ž 18,2; 116,1), kterou člověk získává každodenní poslušností jeho příkázání (Dt 10,12 „miloval ho a sloužil Hospodinu, svému Bohu“; Joz 22,5 „milovat Hospodina, svého Boha, chodit po všech jeho cestách“). Tato poslušnost je díky povaze lásky k Bohu nezbytnější než jakýkoli jiný cit. Hospodin sám bude posuzovat její opravdovost (Dt 13,3).

b) *K člověku*. Bůh ustanovil, aby láska představovala normální, ideální lidský vztah, a jako taková je potvrzena láskou Boží (Lv 19,18), ačkoli paralelní zákaz nenávisť s odkazem na srdce (Lv 19,17) ukazuje, že i to jde hlouběji než pouhý právní vztah. Nikde se neříká, že má člověk milovat nepřítele, i když je třeba mu pomoci (Ex 23,4n), ačkoli z poněkud sobeckých důvodů (Př 25,21n).

II. V Novém zákoně

1. Etymologie

Nejběžnějším ř. slovem v NZ pro všechny formy lásky je *agapē*, *agapaō*. V klasické řečtině patří mezi nejméně frekventovaná. V těch několika případech svého výskytu vyjadřuje nejvyšší a nejušlechtlejší podobu lásky, která ve svém objektu vidí něco nekonečně cenného. Užítí tohoto slova v NZ je spíše odvozeno ze LXX (než z klasické řečtiny), kde se objevuje v 95 % všech překladů hebr. slova „láska“, všude, kde jde o Boží lásku k člověku i lásku člověka k Bohu a k bližnímu. Význam, který toto slovo v NZ nabylo, pramení z toho, že se stalo nositelem SZ zjevení. Je naplněno SZ asociacemi.

Alternativním výrazem k *agapaō* je *fileō*. Označuje přirozený důvěrný cit (J 11,3,36; Zj 3,19) a zálibu v příjemných činnostech (Mt 6,5), často se však užívání obou slov značně překrývá. Mnohé exegeze J 21,15–17 poukazují na Petrovu ochotu říci *filō se* („jsem tvůj přítel“, J. B. Phillips) a zřejmou neochotu vyznat *agapō se*. Je těžké rozhodnout, proč by autor, jenž psal tak prostou řečtinou jako Jan, užil v této souvislosti dvou různých pojmů, pokud by nechtěl využít rozdílu mezi oběma významy. Tímto problémem se vážně zabývá mnoho badatelů. Starověcí vykladači tuto odlišnost nezachycují, snad až na Ambrože (Lukáš 10. 176) a Vulgátu, kde se v tomto oddíle pro překlad *agapaō* a *fileō* objevují výrazy *diligo* a *amo*. (B. B. Warfield, „The Terminology of Love in the New Testament“, PTR 16, 1918; J. H. Bernard, St John, ICC, 2, 1928, str. 701nn.)

2. Boží láska

a) *Ke Kristu*. Vztah mezi Otcem a Synem je vztahem lásky (J 3,35; 15,9; Ko 1,13). Slovo „milovaný“ (*agapētos*), které má také význam „jediný milovaný“, se u synoptiků užívá pouze o Kristu, buď přímo (Mt 17,5; Mk 1,11) nebo to vyplývá z kontextu (Mt 12,18; Mk 12,6) (B. W. Bacon, „Jesus' Voice from Heaven“, AJT 9, 1905, str. 451nn). Tato láska je vzájemná (J

14,31; sr. Mt 11,27). Jelikož historicky předchází stvoření (J 17,24), vyplývá z toho, že ačkoli ji lidé znají jen ze zjevení v Ježíši Kristu a ve vykoupení (Ř 5,8), vyjadřuje nejvladnější povahu Boží Trojice (1 J 4,8,16) i skutečnost, že Ježíš Kristus, vtělená a zosobněná láska (1 J 3,16), je Božím sebezjevením.

b) *K člověku*. V synoptických Evangelích Ježíš slova *agapaō* a *fileō* k vyjádření Boží lásky k člověku neuzívá. Spíše ji zjevuje svými nesčetnými činy uzdravení, plnými soucitu (Mk 1,41; L 7,13), učením o tom, že Bůh přijímá hříšníka (L 15,11nn; 18,10nn), svým zármutkem nad lidskou neposlušností (Mt 23,37; L 19,41n) a tím, že se sám stává přítelem (*filos*) celníků a vyděděnců (L 7,34). Jan označuje toto spásné jednání jako demonstraci Boží lásky, která lidem daruje věčný život (J 3,16; 1 J 4,9n). Celé drama vykoupění, soustředěné na Kristovu smrt, je Boží aktivní láskou (Ga 2,20; Ř 5,8; 2 K 5,14).

Boží láska si vyvoluje, podobně jako ve SZ. Jejím objektem již není starý Izrael, ale nový Izrael, církev (Ga 6,16; Ef 5,25). Boží láska a volba spolu úzce souvisejí. Svědčí o tom nejen Pavlova slova, ale i některé výroky samotného Ježíše (Mt 10,5n; 15,24). Ti, kdo Syna odmítají, jsou „dětni hněvu“ (J 3,35n; Ef 2,3nn) a „ďábla“ (J 8,44). Bohu však očividně jde o spasení celého světa (Mt 8,5; 28,19; Ř 11,25n), který se stal předmětem jeho lásky (J 3,16; 6,51), prostřednictvím kázání evangelia (Sk 1,8; 2 K 5,19). Bůh miluje každého člověka v rámci nové smlouvy (Ga 2,20), i když odpověď na jeho lásku představuje také společenství s Božím lidem (1 Pt 2,9n, oddíl, o němž mnozí soudí, že souvisí s křtem).

3. Láska jako povinnost věřícího

a) *Vůči Bohu*. Přirozeným stavem člověka je být Božím nepřítelem (Ř 5,10; Ko 1,21) a nenávidět ho (L 19,14; J 15,18nn). Co takové nepřátelství znamená, vidíme u ukřižování. Tento postoj se mění v postoj lásky tím, že Bůh jedná a miluje člověka jako první (1 J 4,11,19). Boží láska k člověku a láska člověka k Bohu spolu tak úzce souvisí, že je často obtížné rozhodnout, zda výraz „Boží láska“ představuje subjektivní či objektivní genitiv (např. J 5,42).

Ačkoli Ježíš sám svou autoritou přijímal a potvrdil dvojpříkazání lásky (Mk 12,28nn) a očekával, že lidé budou milovat Boha a sebe sama, i tam, kde mají přirozený důvod jednat opačně (Mt 6,24; 10,37n; L 11,42; J 3,19), přesto o ideálním vztahu člověka k Bohu raději mluvil jako o vztahu víry (Mt 9,22; Mk 4,40). Zdá se, že pro něj slovo láska dostatečně nezdržovalo pokornou důvěru, kterou považoval pro vztah člověka k Bohu za životně důležitou. A tak i když se na jiných místech v NZ láska k Bohu prokazovaná službou bližnímu přikazuje (1 K 2,9; Ef 6,24; 1 J 4,20 5,2n), pisatelé povětšinou následují Ježíšova příkladu a požadují víru.

b) *Vůči bližnímu*. Vzájemná láska, stejně jako ve SZ, má být ideálním vztahem mezi lidmi. Ježíš tehdejší židovské myšlení opravil ve dvou směrech.

1. Trval na tom, že příkazání lásky k bližnímu nepřetavuje ustanovení, které by člověka omezovalo (L 10,29), jako v mnohé rabínské exezezi Lv 19,18, ale spíše znamená, že prvním objektem lásky, charakteristické pro srdce křesťana, má být bližní, protože je nejbližší (L 10,25–37).

2. Rozšířil požadavek lásky na nepřátele a pronásledovatele (Mt 5,44; L 6,27), přestože tento postoj lze očekávat pouze u nového Božího lidu, neboť tento po-

LATINA

žadavek patří k novému věku (Mt 5,38n), představuje nadpřirozenou milost („odměnu“, Mt 5,46; „uznání“, L 6,32nn; „víc“, Mt 5,47) a týká se skupiny těch, kdo „slyší“ (L 6,27) a radikálně se liší od hříšníků (L 6,32nn) a celníků (Mt 5,46n).

Tento nový postoj je naprosto vzdálen sentimentálnímu utopismu, protože musí vyústit do praktické pomoci těm, kdo se octli v nouzi (L 10,33nn). Nejedná se ani o nějakou povrchní ctnost, poněvadž vyžaduje zásadní odpověď srdce (1 K 13 *et passim*) na předcházející lásku Boží (1 J 4,19) a přijetí díla Ducha v hlubinách lidského bytí (Ga 5,22).

Charakteristickou formou této lásky v NZ je láska k ostatním křesťanům (J 15,12.17; Ga 6,10; 1 Pt 3,8; 4,8; 1 J 2,10; 3,14) a láska k těm, kdo stojí mimo, která se vyjadřuje evangelizačním úsilím (Sk 1,8; 10,45; Ř 1,15n) a trpělivým snášením protiventství (1 Pt 2,20). Křesťan miluje svého bratra,

1. aby napodobil Boží lásku (Mt 5,43.45; Ef 5,2; 1 J 4,11),

2. protože v něm vidí člověka, za něhož Kristus zemřel (Ř 14,15; 1 K 8,11) a

3. poněvadž v něm vidí samého Krista (Mt 25,40). Už sama existence této vzájemné lásky, ústící do jednoty křesťanského lidu (Ef 4,2n; Fp 2,1nn), je znamením *par excellence* ostatnímu světu o realitě křesťanského učeďnictví (J 13,35).

BIBLIOGRAFIE. J. Moffatt, *Love in the New Testament*, 1929; A. Nygren, *Agape and Eros*, Pt. 1, překl. P. S. Watson, 1953; W. Günther, C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 538–551; G. Quell, E. Stauffer, *TDNT* 1, str. 21–55.

F.H.P.

LATINA Toto slovo se v NZ nachází jen 2x (J 19,20; L 23,38 KP, v EP pod čarou). Jedná se o indoevropský jazyk, jež nejrve používaly v Římě a přílehlém Latii etnické kmény, které do Itálie přišly před r. 900 př. Kr. Pravděpodobně ze S. Latina byla omezena na latinskou enklávu ohraničenou ze S cizím jazykem Etrusků a na V a J přibuznými jazyky Osků a Umbrů, kteří dorazili s další vlnou přistěhovalců, patrně přes Jaderské moře. Latina se rozšířila s Římským impériem a stala se druhou řečí západního Středomoří. Je předchůdcem románských jazyků a výrazně přispěla ke slovní zásobě jazyků germánských a slovanských. Latinská slova vyskytující se v NZ: *as, charta, census, centurio, colonia, custodia, denarius, forum, flagellum, grabbatus, legio, lenteum, libertini, lolium, praetorium, quadrans, macellum, membrana, modius, raeda, semi-cinctium, scarius, speculator, sudarium, taberna, titulus, zizanium*.

E.M.B.

LAZAR A BOHÁČ V příběhu v L 16,19–31, není boháč jmenován. Jeho provinění spočívalo v tom, že si nevášmal bídy Lazara, zebrajícího u vrat jeho domu. Po smrti byl Lazar přenesen do *Abrahamovy náruče, kdežto boháč se dostal do pekla (ř. „podsvětí“). Kontakt mezi nimi nebyl možný, ani nemělo smysl, aby Abraham poslal Lazara k boháčovým bratřům, protože vše, co potřebovali k pokání, poskytoval Zákon a Proroci.

Příběh poukazuje na nebezpečí bohatství, které člověka činí slepým k potřebám bližních, a ukazuje, že o svém příštím údělu ve věčnosti rozhodujeme během svého pozemského života. Podobnostvím se nechce

řící, že chudoba je ctností a bohatství zlem, protože i Abraham byl bohatý. Boháč se však nepoučil z lekce nepoctivého správce (L 16,9). Zmínka o vzkříšení se spíše týká vzkříšení Krista než Lazara z Betanie. (*PROPAST)

BIBLIOGRAFIE. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, 1978, str. 632–639.

R.E.N.

LAZAR Z BETANIE Čtenáři NZ dobře znají dvě sestry z Betanie, ale nevědí zřejmě nic o charakteru a povaze Lazara. Teorie, že by mohl být totožný s bohatým mladým mužem z Mk 10,17–22, je pouhá fantazie. (Tato myšlenka se poprvé objevila v apokryfní vsuvce mezi verše 34 a 35 v Mk 10, citovaná v dopise připisovaném Klementu Alexandrijskému; sr. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, 1973). Lazar se v Evangelích nenachází kvůli svým mimořádným osobním kvalitám či nějakému pronikavému úspěchu, ale pouze díky velikému zázraku, který se s ním stal. Zřejmě byl obyčejným, nápadným člověkem, o němž „půl kilometru od domova nikdo neslyšel“, a přece právě jemu se tato věc přihodila.

Usilovné pokusy, jimiž se mnozí snažili zázrak vysvětlit či naopak popřít, byly zavrženy pro svou zřejmou absurditu. Podle Renana se učeďníci s Lazarem domluvili, že bude předstírat smrt, aby pak Ježíš mohl získat slávu jeho domnělým vzkříšením z mrtvých. Souhlasit s ním a věřit tomu, že by se Ježíš skutečně zúčastnil takového podvodu, je šokující *tour de force* vynalézavé skepse. Příběh působí nejpřirozeněji jako stízlivá a přesvědčivá zpráva o tom, co se skutečně stalo.

První část J 11 čteme jako svědectví člověka, který na vlastní oči viděl a na vlastní uši slyšel to, co je zaznamenáno, člověka, jenž byl s Ježíšem na V straně Jordánu a divil se, proč Mistr poté, co se dozvěděl o Lazarově nemoci, tam ještě dva dny zůstal (v. 6). Tento svědek byl schopen zapsat překvapivě Ježíšovy výroky, jako např. o počtu hodin (v. 9), nebo ohromující tvrzení zaznamenané ve v. 25. Znal přesnou vzdálenost Betanie od Jeruzaléma, nepochybně proto, že ji mnohokrát prošel (v. 18), a jistě mohl opakovat slova, která pronesl Tomáš a další učeďníci (vv. 8.12–16). Uvedené skutečnosti tvoří jen zlomek mnoha dokladů toho, že čtvrté Evangelium sepsal ten, kdo viděl Ježíšovy činy, slyšel jeho slova, znal myšlení, obavy i těžkosti učeďníků, protože byl, téměř jistě, jedním z nich, a předal nám informaci z první ruky.

Vypráví-li události první části kapitoly věrně a stízlivě, proč bychom jej měli ve chvíli, kdy se dostává k Lazarovu hrobu, obvinít z přehánění? *Petrovo evangelium* ve svém fantastickém líčení Ježíšova vzkříšení Ježíše ukazuje, co dokáže vynalézavá lidská mysl, když se pokusí popsat událost, kterou žádné lidské oko nevidělo. Na druhé straně se zdá, že stízlivě a jasně vyprávění o dění u Lazarova hrobu dokazuje, že pochází od člověka, jenž hovoří o tom, co viděl, přesně tak, jak to viděl. A. T. Olmstead píše, že příběh je podán „se všemi podružnými detaily přesvědčeného očitého svědka. Má úplné jinou formu než literární příběhy o zázracích. Jako u mnoha vyprávění, nacházejících se v našich nejlepších pramenech, historik nemůže nic, než je bez hledání psychologických či jiných vysvětlení opakovat“ (*Jesus in the Light of History*, 1942, str. 206).

Je snad pravděpodobné, že by člověk, který by si

událost vymyslel a který, jak tvrdí skeptické teorie, měl v úmyslu rozšířit vyprávění o další zázračné detaily, představil Ježíše krátce předtím, než vyvolal Lazara z hrobu, jak pláče? Zmínku o Ježíšových slzách můžeme považovat za nepřímé potvrzení autenticity vyprávění, protože „neúčastný křesitel mrtvých s chladným srdcem by náležel do oblasti fikce“ (E. W. Hengstenberg).

Lze konstatovat, že to, co příběh neříká, je stejně výmluvné jako sám jeho obsah. Nezaznamenává ani jedno Lazarovo slovo. Nedožíváme se nic o tom, co zakoušel během „oněch čtyř dnů“, neposkytuje žádné zjevení, týkající se života na onom světě.

Vyvstaly dosud nevyřešené otázky ohledně vztahu tohoto Lazara a Lazara z L 16,19nn, jemuž *nebylo* dovoleno se navrátit zpět ze smrti. Výrok v J 12,10n, že se velebnější domlouvali na zabít Lazara, neboť mnozí Židé kvůli němu věřili v Ježíše, může ilustrovat názor vyslovený v L 16,31: „Neposlouchají-li Mojžíše a Proroky, nedají se přesvědčit, ani kdyby někdo vstal z mrtvých.“

BIBLIOGRAFIE. J. N. Sanders, „Those whom Jesus Loved“, *NTS* 1, 1954–5, str. 29–41.

A.R.
F.F.B.

LEA (hebr. *lě'á* = divoká kráva?). Starší dcera Aramejce Lášana. Díky otcovu podvodu se stala Jákobovou manželkou, protože místní zvyky nedovolovaly, aby se mladší dcera vdávala dříve než starší (Gn 29,21–30). Není divu, že na svou atraktivnější sestru Ráchel žárlila.

Jako matka Rúbena, Šimeóna, Léviho, Judy, Isachara, Zabulóna a Díny se stala spolu s Ráchel jednou z pramatek izraelského domu (Rt 4,11). Lea a Ráchel se spojily s Jákobem proti Lábanovi. Když se měli setkat s Ezaueem, Leji připadlo místo uprostřed průvodu.

Byla pohřbena v Makpele v Chebrónu, pravděpodobně před Jákobovým stoupením do Egypta (Gn 49,31).

M.B.

LĚB QÁMAJ Jde o uměle vytvořené slovo (Jr 51,1, EP pod čarou), vzniklé způsobem známým jako *atbaš* (vysvětlení viz *ŠĚŠAK). Hebr. souhlásky *l-b-q-m-j* vlastně představují *k-s-d-j-m*, tj. *kašdím* = Kaldejci. Samohlásky přidáné masorety dávají slovu jiný smysl: „srdce mých protivníků“ (EP), „povstávající proti mně“ (KP). Verš sám o Babylónu hovoří na-prosto otevřeně, takže zde jde spíše o slovní hříčku než o šifru.

D.F.F.

LEDVINY Hebr. slovo *k'lajót* se překládá jako ledviny, pokud se vztahuje na tělesný orgán obětních zvířat, hlavně v knize Leviticus (3,4; 4,9; 7,4 atd.). Při oběti se obě ledviny spolu s tukem a částí jater spalovaly na oltáři jako Hospodintův podíl a obětující nepochybně zkonzumovali zbytek. Mělo se za to, že ledviny, krev a ostatní vnitřní orgány na sebe vážou život; na ledviny se nahlíželo jako na vybraný díl, snad proto, že byly obaleny tukem. Sr. Dt 32,14, kde *hěleh k'lajót*, doslova „tuk ledvin“, je přeloženo jako „to nejlepší“ (z pšeničného zrna).

Totéž hebr. slovo se překládá různě, týká-li se (většinou obrazně) lidských orgánů, o nichž se věřilo, že mají psychické funkce. Např. „srdce“ může být „roztrpčené“ (Ž 73,21) a Bůh jej „zkoumá“ (Jr 11,20).

V Př 23,16 se objevuje výraz „zajásá mé ledví“. V NZ se ř. *nefos* = ledviny vyskytuje jen jednou a překládá se jako „nitro“ (Zj 2,23).

Srovnání ukazuje, že srdce a ostatní vnitřní orgány (*STŘEVA, *SRDCE) se považovaly za střed osobnosti i vůle a že se mezi nimi jasně nerozlišovalo.

Zmínka o *k'lajót* = ledví, které člověka napomíná (Ž 16,7) (s paralelou v textech z Ras Šamry: „jeho nitro ho učí“), naznačuje další podobné užití, s nímž je třeba srovnat pozdější židovské pojetí, že jedna ledvina vede člověka k tomu, aby činil dobro, a druhá, aby činil zlo (TJ, *Berachót* 61a).

B.O.B.

LEGIE Ř. *legeōn* (z lat. *legio*), v NZ se objevuje 4x. Jednalo se o hlavní oddíl římského vojska, který sestával z 4 000 – 6 000 mužů. Děлил se na 10 kohort a každá z nich pak na 6 centurií. Někdy k ní patřil i malý oddíl jízdy (*ala*) asi v počtu 120. V 1. stol. po Kr. sloužily v Sýrii 3–4 legie, v Palestině bylo až do počátku první židovské vzpoury r. 66 po Kr. jen málo legionářů. Předtím vykonávaly dozor pomocné kohorty. Slova se v NZ užívá k označení velkého množství, např. v Mt 26,53 (o andělech) a v Mk 5,9,15; L 8,30 (o démonech, jimiž byl posedlý gerasenský muž).

R.P.G.

LEHÁBANÉ Potomci třetího Misrajimova syna (Gn 10,13; 1 Pa 1,11). Jméno (hebr. *l'hābīm*) se vyskytuje pouze v těchto dvou zmínkách. Mnozí badatelé by je však ztotožnili s *lūbīm* v 2 Pa 12,3 atd. (*LŮBICI), o kterých se obecně má za to, že to jsou Libyjci. Podporuje to čtení LXX (*Labieim*) a také skutečnost, že o tomto lidu, figurujícím v eg. starověkých nápisech jako *rbw*, se nikde jinde v Gn 10 nemluví, ledaže by se *lūbīm* (v. 13) četlo jako *lūbīm*, jak tvrdí někteří odborníci (*LŮD, LŮBANÉ). Záležitost tedy zůstává nejasná.

T.C.M.

LECHÍ (hebr. *l'hí, lehí* = čelist, Sd 15,9.14.19; Rámat-lechí v Sd 15,17). Místo na území Judy, kde Samson pobil 1 000 mužů oslí čelistí. Polohu neznáme, ale viz F. F. Bruce in *NBCR*, str. 271.

J.D.D.

LEMŮEL Král *Masy. Pokyny jeho matky ohledně dobré vlády i nebezpečí smyslnosti a nadměrného pití vína zaznamenává Př 31,1–9. Dnešní badatelé obecně nepřijali rabínskou tradici, která říká, že Lemúel a jména v Př 30,1 představují Šalomounovy atributy; jde o pokus připsat celou knihu Přísloví Šalomounovi (sr. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, 6, 1946, str. 277). Viz W. McKane, *Proverbs*, 1970, str. 407–412.

D.A.H.

LEN (hebr. *pištá* v Ex 9,31 a Iz 42,3; jinde ve SZ *pišteh*; ř. *linon* v Mt 12,20). Používal se hlavně k výrobě *plátna. Len (*linum usitatissimum*) je nejstarším textilním vláknem. Rostlina často dorůstá výšky až 1 m, má krásné modré květy a z jejich lesklých semen se lisuje iněný olej.

Len pěstovali Egypťané v době před exodem (Ex 9,31) a Kenaanci před dobytím země. Ti sušili lodyhy na střeších (Joz 2,6). Mezi Boží tresty ve dnech Ozeášových patřilo i odnětí lnu (Oz 2,11).

LES

V jediném NZ odkazu (Mt 12,20), který hovoří o tom, že len hoří pomalu, Matouš cituje z Iz 42,3.

J.D.D.

LES

1. Hebr. výraz *hōreš* = houština, les, zalesněná výšina se vyskytuje v mnoha oddílech (např. Ez 31,3), ale v jednom případě (2 Pa 27,4) jde pravděpodobně o chybu v textu a mělo by jít o vlastní jméno.

2. Hebr. slovo *pardēs* = park, převzaté z perského výrazu *pari-daeza* = obora, se užívá o sadu nebo parku se stromy (Neh 2,8), o ovocném sadu (Pis 4,13) a vysázených *zahradách (Kaz 2,5).

3. Hebr. pojem *ja'ar* (= rozlehlé místo) je nejběžnější slovo a ve SZ se vyskytuje 35x. V biblické době pokrývaly lesy většinu hor. Vedle obecného užívání slova připomíná Písmo několik lesů a pralesů jménem, např. Libanónský les (1 Kr 7,2n). (*hesla pod těmito místními jmény)

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*², 1974, str. 105–110.

J.D.D.

LEŠA Zřejmě správně *leša'*, které se vyskytuje pouze na konci verše Gn 10,19 a v zájmu prozodie (nauky o stavbě verše) se píše *laša'*. Objevuje se ve vyznačení hranic kenaanského území v kontextu, který naznačuje, že člověk, cestující od pobřeží Středozemního moře, na ně narazí jako na nejvzdálenější vnitrozemí od měst Sodomy, Gomory, Admy a Sebójímu. Naznačuje to lokalitu někde poblíž JV pobřeží Mrtvého moře, ale žádné místo tohoto jména tam není známo. Starobylá tradice je ztotožňuje s horkými prameny *Kallirrhoe*, dnešním Zerka Ma'in JZ od Mada-by poblíž V pobřeží Mrtvého moře. Někteří dnešní badatelé dávají přednost jeho ztotožnění s *lajiš* v *Danu, nic z toho však nelze prokázat.

T.C.M.

LETNICE, SVÁTEK V Lv 23,16 má LXX *pentekonta hēmeras* pro hebr. *h' mišišim jōm* = 50 dní. Jedná se o počet dnů uplynulých od obětí podávání, k níž byl přinesen snopek na počátku Velikonoc. Padesátého dne začal svátek letnic. Protože mezinoc uplynulo 7 týdnů, nazýval se tento svátek *haš šāwu' ot* = svátek týdnů (Ex 34,22; Dt 16,10). Jednalo se vlastně o konec žní, jež začínaly prvním přiložením srpu ke stojícímu obilí (Dt 16,9), kdy se Hospodinu nabídl snopek podáváním „druhého dne po dni odpočinku“ (Lv 23,11). Bývá také pojmenován *haš haqqāšir* = slavnost sklizně a *jōm habbikkūrīm* = den prvních snopků (Ex 23,16; Nu 28,26). Tento svátek se neváže pouze na období Pentateuchu, ale o jeho dodržování se hovoří i v dobách Šalomounových (2 Pa 8,13), kdy se slavil jako druhý ze tří každoročních svátků (sr. Dt 16,16).

Tento svátek byl vyhlášen jako „bohoslužebné shromáždění“, kdy lidé nebudou konat žádnou všední práci a kdy každý muž izraelské pospolitosti přijde do svatyně (Lv 23,21). Ze svého sídliště měl každý přinést dva kvašené chleby z jemné bílé mouky a dát je knězi, jenž je předložil Hospodinu spolu s obětmi zvířat za hřích a obětmi pokojnými (Lv 23,17–20). Jelikož se jednalo o den radosti (Dt 16,16), každý zbožný Izraelita vyjadřoval uspokojení z požeňnané úrody a strach z Pána (Jr 5,24). Bylo to ale dikůvzdání i bázeň vykoupeného lidu, protože tato bohoslužba se neobe-

šla bez obětí za hřích a pokojných obětí, a navíc představovala připomínku izraelského vyjití z Egypta (Dt 16,12), které znamenalo vysvobození pro lid smlouvy (Lv 23,22). Aby mohla oběť být přijata, musel se nejdříve odstranit hřích, aby došlo k usmíření s Bohem.

V intertestamentárním období a později se letnice považovaly za výročí vydání Zákona na hoře Sinaj (*Kniha Jubilejí* 1,1 s 6,17, TB, *Pesaḥim* 68b; *Midrās, Tanḥuma* 26c). Saduceové jej slavili 50. dne (včetně) od první neděle po Velikonocích („sabat“ Lv 23,15 považovali za týdenní sabat); jejich počítání ovlivnilo veřejné dodržování tohoto svátku v době, dokud stál chrám, a církev tedy oprávněně připomíná první křesťanské letnice v neděli (svatodušní neděle). Farizeové však vysvětlovali „sabat“ Lv 23,15 jako svátek nekvašených chlebů (sr. Lv 23,7) a jejich počítání se stalo normou v judaismu od r. 70 po Kr., takže podle židovského kalendáře svátek letnic připadá na různé dny daného týdne.

V NZ máme tři zmínky o letnicích:

1. Sk 2,1 (ř. *tēn hēmeran iēs pentēkostēs*). O tomto dni se po Kristově vzkříšení a nanebevstoupení (asi r. 30) Ježíšovi učedníci sešli v jednom domě v Jeruzalémě a dostali znamení z nebe. Sestoupil na ně Duch svatý a bylo patrné, že obdrželi nový život, novou moc a nové požehnání. Petr událost vysvětlil jako naplnění Jéhoela proroctví.

2. Sk 20,16. *Pavel se rozhodl neztráčet čas v Asii a spěchal do Jeruzaléma, aby tam byl o dni letnic (57 po Kr.)*.

3. 1 K 16,8. *Pavel se rozhodl zůstat v Efezu až do letnic (r. 54 nebo 55 po Kr.), protože se mu tam otevřela příležitost k službě*.

BIBLIOGRAFIE. Mišna, *Menachót* 10,3; Tosefta, *Menachót* 10,23, 528; TB, *Menachót* 65a; L. Finkelstein, *The Pharisees*, 1946, str. 115nn.

D.F.

LEV Z JUDY Zkrácená forma jednoho z Kristových mesiášských titulů. Nachází se ve Zj 5,5: „lev z pokolení Judova“. Jde o zřejmou narážku na Gn 49,9: „Mladé lví je Juda“. Tento titul zobrazuje Krista jako vrchol odvahy, moci a bojovnosti pokolení Judova. Satan se jako lev plížil kolem svatých (1 Pt 5,8), ale Kristus je vítězný lev, hodný otevřít sedm pečeti soudu. Užítí termínu „lev“ (*ZVÍŘATA V BIBLI) ve spojení se soudem může být ozvěnou oddílů Iz 38,13; Pl 3,10; Oz 5,14; 13,8, kde se Boží soud připodobňuje k útoku lva. Etiopští cisařové, přesvědčení o tom, že pocházejí z pokolení Judova jako potomci Šalomouna a královny ze Sáby, si hrdě přivlastňovali tento titul („Vítězný lev z Judy“) až do svržení krále Haile Selassieho r. 1974.

C.A.H.

LÉVI Třetí syn Jákoba a Leji (Gn 29,34). Jméno (hebr. *lěvī*) zde souvisí s kořenem *lāvā* = připojit. Hříčka s tímto významem se nachází v Nu 18,24.

Jediný nám známý detail z jeho života, pokud nepočítáme příběhy společné všem Jákobovým synům, je jeho záudný útok na Šekem, který podnikl spolu se Šimeónem (Gn 34,25n). Přirozený smysl Gn 34,13.27 naznačuje, že tito dva bratři jednali s tichým souhlasem ostatních. Oba dva měli v této věci zvláštní zájem, protože Dína byla jejich vlastní sestra. Mladíci mohli uskutečnit masakr díky pomoci služebníků svého otce.

Téměř všeobecně se ujal názor, že s tímto inciden-

tem souvisí Gn 49,5–7, je to však velmi nejisté. Rozdily verzí v poslední větě v. 6 nemají žádný zvláštní význam (KP „vyvrátili zed“; hebr. a EP „ochromili býky“ je viditelně v protikladu s Gn 34,28). Lepší je chápat slovesné časy ve v. 6. jako „perfekta zkušenosti“ a překládat „v hněvu povraždí muže, ve svém rozvášněném ochromí býky“ (RSV). Lévi a Šimeón si za svůj život plný násilí a krutosti, v němž událost v Šekemu představovala pouze první výrazný příklad, vysloužili kletbu. Pozdější historie měla ukázat, že věrnost potomků Léviho Jahvemu může tuto kletbu proměnit v požehnání a že příslušníci tohoto rodu byli v Izraeli rozdělení a rozptýlení jako jeho představitelé. Přesto všechno se zdá, že kletba zasáhla Léviho velmi těžce. Celkový počet mužů starších jednoho měsíce, uvedený v Nu 3,22.28.34, je překvapivě nižší než všechna čísla kmenových počtů v Nu 1, kde jsou sčítáni muži od dvaceti let. Příčina se neuvádí. Lévi měl nejspíš jen tři syny, Geršóna, Kehata a Merariho. Všichni se narodili předtím, než sestoupil s Jákobem do Egypta.

Moderní kritická věda zpochybnila biblický příběh o původu Léviho kmene různými způsoby, z nichž většina však dnes již zapadla. Zmíníme jenom Legardovu domněnku, že lévíjci byli těmi Egyptyany, kteří „se připojili“ k Izraelcům při exodu, a hypotézu Baudissinovu, že to byli „připojení“, tj. ti, kteří doprovázeli schránu – jinými slovy kněžský služebníci. Mnohem významnější je Hommelovo spojení slova *lěwi* s výrazem *lawi'a* = kněz z minejských S arabských nápisů. Fakta a hodnotnou diskuzi lze najít v díle G. B. Graye, *Sacrifice in the Old Testament*, str. 242–245. Poukazuje na to, že Minejci mohli tento termín převzít od Izraele. Ve skutečnosti se však převážná většina badatelů shoduje v tom, že Gn 49,5–7 je nesporným důkazem, že Lévi musel vzniknout jako nekněžský kmen. Zmínka o Aronovi jako lévíjci v Ex 4,14 působí obtížně, nejlépe ji lze vysvětlit jako pozdější dodatek pisáře.

O Lévim, synu Alfeovu, jednom z Dvanácti (Mt 2,13), viz *MATOUŠ. Toto jméno se též 2x vyskytuje v rodokmenu našeho Pána (L 3,24,29). H.L.E.

LEVITICUS, TŘETÍ KNIHA MOJŽÍŠOVA

Třetí kniha Pentateuchu se v židovském úzu nazývá *wajjiqra'* = I zavolal. Jsou to slova, jimiž v hebrejštině začíná. V Midraši má kniha různé názvy: *tórat kôh'nim* = kněžský zákon, *sěper kôh'nim* = kněžská kniha, *tórat haqqorbanim* = obětní zákon, vztahující se ke kontextu knihy. V LXX se nazývá *Leuitikon* či *Leuitikon (sc. biblion)*, „Lévijská (kniha)“. Latinská Vulgáta ji nadepisuje *Leuiticus (sc. liber)*, což se dá také přeložit jako „Lévijská (kniha)“. V některých latinských rukopisech se jméno objevuje ve tvaru *Leuiticum*. Pešitta ji nazývá „knihou kněží“.

Proti jménu Leviticus lze namítnout, že si kniha všimá daleko víc kněží než lévíjců. Ovšem kněží tu jsou kněží lévíjští (sr. Žd 7,11 – KP levitské kněžství). Název Leviticus dostatečně jasně naznačuje, že se kniha zabývá kultem; jméno mohlo být vskutku vybráno proto, že slovo „lévijský“ bylo chápáno ve smyslu „kultický“ či „rituální“.

I. Základní obsahová linie

Obsahem knihy jsou především zákony, přičemž historický rámeček vydání těchto zákonů tvoří pobyt Izraele na Sinaji. Knihu lze rozdělit následujícím způsobem:

bem:

1. Předpisy, týkající se obětí (1,1–7,38).
2. Zavedení služby ve stanu setkávání (8,1–10,20).
3. Ustanovení ohledně čistoty a nečistoty (11,1–15,33).
4. Den smíření (16,1–34).
5. Různé předpisy (17,1–25,55).
6. Zaslíbení a varování (26,1–46).
7. Dodatek: ocenění a vyplacení (27,1–34).

Jak vyplývá z tohoto nástinu, obsah převážně tvoří rituální zákony. Zároveň je třeba si všimnout, že záměrem knihy je pokračovat ve vyprávění o zkušenosti Izraele na Sinaji. Zjišťujeme to jasně hned z prvních slov knihy i z opakující se formule „I promluvil Hospodin k Mojžíšovi“ (1,1; 4,1; 5,14 *et passim*), s níž bychom mohli srovnat „Hospodin promluvil k Áronovi“ (10,8) a „Hospodin promluvil k Mojžíšovi a Áronovi“ (11,1; sr. 13,1 apod.). Nesmíme opomenout historické prostředí. Jako součást Pentateuchu zaujímá tato kniha své zvláštní místo v celém vyprávění.

U hory Sinaj Hospodin vybavuje izraelský národ pro úkol, který lze vyjádřit slovy „budete mi královstvím kněží, pronárodem svatým“ (Ex 19,6). Izrael již obdržel Desatero, Knihu smlouvy a předpisy týkající se stanu setkávání. Místo, kde měl Bůh přebývat, již stálo uprostřed tábora (Ex 40). Je možné, že zákony o obětech (Lv 1–7) kdysi existovaly jako samostatný celek (sr. 7,35–38). Dobře však zapadají do kontextu Pentateuchu, v němž se nyní nacházejí. Historie obětí a obětování, o kterých kniha Leviticus poskytuje tolik důležitých informací a o něž by křesťané měli mít zvláštní zájem, neboť jejich nejhlubší smysl byl naplněn poslušností Ježíše Krista, začíná v Pentateuchu již v Gn 4,3–5. Existují i další pasáže předcházející knize Leviticus, kde se zmiňují oběti a obětování. V knize Leviticus však Hospodin upravuje celou obětní službu a jako prostředek smíření pro Izrael ji ustanovuje ve zvláštní podobě. Lv 17,11 zdůvodňuje zákaz požívání krve („v krvi je život těla“); zákaz sám už byl vydán v 3,17 a 7,26n, na žádném z těchto míst však není jasně zdůvodněn. Prolévání krve a kropení krví, stanovené v k. 1–7, bychom měli vidět právě ve světle v. 17,11. Dokazuje to jednotnost celé knihy.

Dalším náznakem jednoty je skutečnost, že v. 17,11 nás připravuje na přechod k předpisům ohledně nečistoty, jež se objevují a detailněji probírají v k. 11–15. Podobně 10,10 očekává přechod k podrobnějšímu rozlišení mezi čistým a nečistým, který je v k. 11. Bereme-li v úvahu celou knihu Leviticus, pak zákony o čistotě a nečistotě ukazují k tomu, že Izrael je povinen se hříchům vyhýbat. Právě hřích totiž způsobuje oddělení Hospodina a jeho lidu. Přístup k Bohu zprostředkovávají oběti (k. 1–7) a kněžství (k. 8–10). Lv 16,1 těsně navazuje na 15,31 a zpětně souvisí i s 10,1n. Ve v. 20,25 máme jasný odkaz na zákon týkající se čistých a nečistých zvířat v k. 11. Tento verš tvoří užší pojítko mezi příkazy k. 18–20 a k. 11–15. To ovšem nepodporuje názor těch, kdo míní, že kdysi existoval zvláštní Kodex svatosti, který se zachoval v k. 17–26. Ve 21,1–22,16 nacházíme výrazy podobné pojmům z 11,44n; 19,2; 20,7 opakované v souvislosti s kněžními (např. 21,8: „svatý jsem já Hospodin; já vás posvěcující“). Lv 25,1 prohlašuje, že slova, jež následují, zjevil Hospodin Mojžíšovi na hoře Sinaji. Přesně totéž se tvrdí i o zákonech smutných v 7,37n.

Kniha Leviticus, tak jak ji dnes máme, tvoří pevný a souvislý celek. Historická část je rozsáhlejší, než by

LEŽ, LHANÍ

se na první pohled zdálo (sr. 10,1-7; 24,10-23; k. 8-10 a formule „i promluvil Hospodin k Mojžíšovi“).

Pozornost se věnuje též manželství a sexuální čistotě, posvěcení každodenního života a postoji Izraele k přikázáním Hospodina (sr. 18,3-5.30; 19,1-3.18.37; 20,26; 22,31-33; 26 apod.).

Se zřetelem na celý obsah můžeme knihu Leviticus nazvat „knihou svatosti Jahveho“. Její základní požadavek zní: „Budete svatí pro mne, neboť já Hospodin jsem svatý. Oddělil jsem vás od každého jiného lidu, abyste byli moji.“ (20,26).

II. Autorství a skladba

V knize Leviticus není uveden její autor. Jahve si ce opakovaně mluvil k Mojžíšovi, k Aronovi nebo k oběma, nedostali však příkaz k tomu, aby byla jeho slova zachycena písemně. Obsah knihy pochází ze zjevení, daného v době Mojžíšově na hoře Sinaji (sr. 7,37n; 26,46; 27,34), to však neřeší otázku jejího autorství. Mojžíš není uveden ani jako autor některé dílčí části knihy, jak je tomu např. u jistých oddílů knihy Exodus (sr. Ex 17,14; 24,4; 34,27). Možná, že pozdější pisatel uspořádal mojžíšovsky materiál, z něhož se kniha skládá, a stejně dobře mohl materiál uspořádat sám Mojžíš do podoby, která se traduje až do naší doby.

Otázka autorství souvisí s celým problémem skladby Pentateuchu. Leviticus je obecně připisován Kněžskému kodexu (P). Obecné námitky proti této prameně hypotéze platí stejně, aplikují-li se na Leviticus. Název „Kodex svatosti“, užívaný pro Lv 17-26, pochází od Augusta Klostermanna, jenž r. 1877 napsal pro *Zeitschrift für lutherische Theologie* článek nazvaný „Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz“ („Ezechiel a Zákon svatosti“), který byl přetištěn v jeho knize *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* (Pentateuch: Příspěvek k jeho pochopení a historie jeho vzniku), 1893, str. 368-418. Název „Kodex svatosti“ se začal užívat, a mnozí jej považovali za obzvláště vhodný pro výslovný a opakovaný důraz na svatost a posvěcení v 19,2; 20,7n.26; 21,6-8.15.23; 22,9.16.32. Není možné zde probrat celý problém, jen bychom měli zmínit hypotézu samostatné existence „Kodexu svatosti“ (KS), založenou na odlišných rysech stylu a jazyka, jak dokazuje např. S. R. Driver, *LOT*, str. 47nn. Poukazuje se na těsný vztah KS a Ezechiela, někteří dokonce vidí v Ezechielovi autora či redaktora KS, zatímco jiní zastávají názor, že Ezechiel KS znal. Většina badatelů však má za to, že KS je starší než Ezechiel.

Patrně žádný z argumentů pro názor, že Lv 17-26 by měl být považován za samostatný kodex zákonů, není bezezbytku platný. Nesmíme zapomenout, že zde, stejně jako všude jinde, je SZ badatel ovlivněn postojem, jaký k Písmu svatému jakožto Božím slovu zaujímá. Např. argument, že Lv 26 je nutno datovat do doby exilu, protože v této kapitole je exil předpovězen, zdaleka neodpovídá Božím zjevení. Absenci zvláštního nadpisu na počátku Lv 17 nejlépe vysvětluje názor, že v tomto místě kniha docela obyčejně pokračuje.

III. Význam

Kniha Leviticus má velký význam z mnoha hledisek.

1. Poskytuje nám výklad bohoslužebného pozadí všech ostatních knih Bible. Chceme-li porozumět zmínkám o obětech a očistných obřadech či ustanov-

ením, jako je např. sedmý rok nebo jubilejní rok, musíme se poradit právě s touto knihou.

2. Je zajímavá z hlediska obecně náboženského. Díky archeologickým vykopávkám můžeme porovnat nařízení probíraná v knize Leviticus s předpisy jiných národů, např. Féniciánů, Kenaanců, Egyptanů, Babyloňanů a Chetejců.

3. Ortodoxní Židé až dodnes v této knize nacházejí své závazné směrnice – např. v souvislosti s jídlem. Hoffmann, židovský vykladač knihy Leviticus, poukazuje na to, že ostatní významy, která čerpají ze SZ, se ve svém studiu omezují především na knihu Genesis, zatímco Židé věnují hlavní pozornost knize Leviticus.

4. Leviticus křesťanům oznamuje, jakým způsobem Hospodin bojuje s hříchem v Izraeli. Zápasí s ním prostřednictvím ustanovení obětí a očišťování – s hříchem společenství se vypořádává určením sedmého a jubilejního roku, se sexuálními hříchy prostřednictvím zákonů o čistotě – a též pomocí zaslíbení a varování. V tomto boji s hříchem nám kniha Leviticus představuje Krista jako prostředek smíření a očištění, jako Velebného, Proroka a Učitele, Krále, který nám vládne skrze svá nařízení. V tom tkví význam knihy Leviticus, který přetrvává dodnes. Je to kniha o posvěcení, o zasvěcení života (oběť zápalná předznamenává celou knihu), o vyvarování se hříchu a o smíření, kniha o boji proti hříchu a o jeho odstranění zprostředkovaně Hospodinova lidu. Ústřední místo v ní zaujímá Den smíření (Lv 16); obřad se dvěma kozly, pro tento den předepsaný, nám připomíná, že „jak je vzdálen východ od západu, tak od nás Hospodin vzdaluje naše nevěrnosti“ (Ž 103,12). (*ZAKON)

BIBLIOGRAFIE. A. A. Bonar, *Commentary on Leviticus*⁴, 1861, přetisk 1959; S. H. Kellogg, *The Book of Leviticus*, EB, 1891; S. R. Driver a H. A. White, *The Book of Leviticus*, 1898; A. T. Chapman a A. W. Stronach, *The Book of Leviticus*, CBSC, 1914; W. H. Gispen, *Het Boek Leviticus*, 1950; N. Micklem, *Leviticus*, IB, 2, 1955; H. Cazelles, *Le Lévitique, Bible de Jérusalem*, 2, 1958; L. G. Vink, *Lévitique*, 1962; J. L. Mays, *LBC*, 1963; K. Elliger, *HAT*, 1966; N. H. Snaith, *NCB*, 1967; M. Noth, *Leviticus*, 1968; W. Kornfeld, *Das Buch Leviticus*, 1972; B. Maarsingh, *Leviticus*, 1974; A. Ibáñez Arana, *El Levítico*, 1975; G. J. Wenham, *Leviticus*, 1978. W.H.G.

LEŽ, LHANÍ (hebr. *šeqer* = falešnost, podvod; *kā-zāb* = lež, klamná věc; ř. *pseudos* a slova příbuzná). V podstatě je lež úmyslné tvrzení něčeho nepravdivého, s cílem oklamat (Sd 16,10.13). Bibliční pisatelé vážně zavrhnou těžké projevy lži, např. ty, které vedou k podvodu (Lv 6,2n) nebo mají za následek protiprávní odsouzení (Dt 19,15), a také svědectví falešných proroků (Jr 14,14). Lež se dá vyjadřovat slovy (Př 6,19), způsobem života (Ž 62,10), omylem (2 Te 2,11), nebo falešnou formou bohoslužby (Ř 1,25). Proroci považovali lež za konkrétní projev principu zla (Oz 12,1). Lhaní je pro svůj protispoločenský účinek (Př 26,28) zakázáno, protože se nesrovnává s morálním svědomím Izraele (Př 19,22). Nadto je neslučitelné s Boží povahou (Nu 23,19). Ježíš prohlašuje satana za otce lži (J 8,44). V křesťanském společenství se zakazuje veškerá faleš (Ko 3,9).

Lhaní se projevuje různými způsoby, např. jako vyhýbavá Kainova odpověď (Gn 4,9), úmyslný Jákobův podvod (Gn 27,19), Géchazího špatná reprezen-

tace jeho mistra (2 Kr 5,21–27) nebo podvod Ananiáše a Safiry (Sk 5,1–10). Lež je hřích antikristův (1 J 2,22) a všichni, kdo mají ve zvyku lhát, ztrácejí věčné spasení (Zj 21,27).

1 S 16,2 neospravedlňuje lež z nouze. Bůh jen navrhuje záminku k Samuelově návštěvě Betléma, přičemž prorok nebyl povinen rozhlásit pravý důvod svého příchodu. Také 1 Kr 22,20–23 naznačuje, že Bůh povolil úskok, aby mohl být vykonán jeho spravedlivý soud nad Achabem. U těchto pasáží (podobně i Gn 12,10–20) je jasné, že zde podvod není uveden proto, aby se stal příkladem k následování. (*PRAVDA)

BIBLIOGRAFIE. John Murray, *Principles of Conduct*, 1957, k. 6; HDB, 3; H. Conzelmann, *TDNT* 9, str. 594–603; U. Becker, H.-G. Link, *NIDNTT* 2, str. 467–474. A.F.

LIBANÓN Pohoří v Sýrii. Jméno se též volněji užívá pro přilehlou oblast (Joz 13,7) a v současnosti označuje stát.

I. Jméno

Hebr. výraz *l'banón* je odvozen od kořene *lbn* = bílý. Pohoří za své jméno vděčí dvěma skutečnostem: bílému vápenci vysokého Libanónského horského hřebene a zejména jiskřivému sněhu, který pokrývá vrcholky hor po 6 měsíců v roce, sr. J 18,14. O Libanónu se mluví ve starověkých záznamech již nejméně od 18. stol. př. Kr. (viz níže IV). Asyřané jej nazývali *Lab'an*, pak *Labnanu*, Chetejci *Niblani*, Egypťané *rmn* či *rbrn* a Kenaanci sami, např. v Ugaritu, stejně jako Hebrejci *Lbnn*.

II. Topografie

Jižní cíp Libanónského pohoří je přímým pokračováním vrchoviny S Galileje. Od ní ho odděluje pouze hluboká roklina dolního toku řeky Litani, vedoucí od V na Z. Řeka se vlévá do moře několik km S od Týru. Libanónské pohoří je tvořeno asi 160 km dlouhým horským hřebem, sledujícím spád Fénické pobřeží od JZ na SV, od oblasti za Sidónem na sever k údolí řeky Nahr el-Kebir (starověká řeka Eleutheros), které vede od V na Z a odděluje Libanón od dalšího horského hřebene, sahajícího dál na S (pohoří Nuseiri nebo Ansarija).

V Libanónském pohoří vyniká řada štítů. Hlavní z nich, postupujeme-li od J na S, se nachází za Sidónem – Džebel Richán, Tomat a Džebel Niča (asi od 1 630 m do 1 900 m), za Bejrútem – Džebel Barúk, Džebel Kunejisa a Džebel Sunnin (v uvedeném pořadí vysoké asi 2 200 m, 2 100 m a 2 600 m), VJV od Tripolisu se tyčí nejvyšší Kurnet es-Sauda (kolem 3 000 m) a na S Kurnet Arúba (asi 2 230 m). Tyto vysoké hory a pruh kolem pobřeží jsou hojně zasořeny deštěm, avšak Damašek a S polovina pláně Bikáa, ležící v oblasti „dešťového stínu“, mají méně než 250 mm srážek ročně a jsou závislé na vodních tocích.

Západní úbočí pohoří se svažuje přímo ke Středomořnímu moři a ponechává kenaanským a fénickým městům jen úzkou pobřežní planinu. Místy sahá až k moři, takže v takových předhořích si musel člověk prosekát cesty. Typický příklad tu představuje předhoří Nahr el-Kelb hned S od Bejrútu. Východní úbočí Libanónu klesá k pláni Bikáa. Tato pláň, či široké údolí, je nejvyšší v sousedství Baaľbeku a tvoří „Libanónskou planinu“ (*biq'at*) z Joz 11,17. Sestupuje na

S s řekou Orontes a na J s řekou Litani a hlavním přítokovým pramenem Jordánu. To je klasická „nížinná Sýrie“ (*KOLĚ SÝRIE), která se svou V stranou spojuje s obdobným pohořím Antilibanónu. Ten se také táhne od JZ na SV a je rozdělen na dvě části planinou, z níž stéká řeka Barada na V a zavlažuje mimořádně bohatou damašskou oázu. Nejvyšší štít představuje hora Chermón (přes 2 800 m) v J polovině pohoří. Strukturu celé oblasti přehledně zobrazuje diagram in D. Baly, *Geography of the Bible*, 1957, str. 11, obr. 3. O cestách spojujících pláň Biká', Antilibanón a Damašek viz *ibid.*, str. 110–111.

Horu Chermón v Antilibanónském pohoří nazývali Sidónané (tj. Fénicáné) Sirjón a Emorejci Senír (Dt 3,9). Obě jména jsou ve starověku dosvědčena z nezávislých pramenů. Senír zmiňuje jako Saniru asyřský Šalmaneser III. r. 841 př. Kr. (*ANET*, str. 280b; *DOTT*, str. 48). Kromě chetejské poznámky o Sirjónu jako o Sarijaně kolem r. 1320 př. Kr. (*ANET*, str. 205a) potvrzují kenaanské/fénické užití jména Sirion pro Chermón texty z Ugaritu ze 14./13. stol. př. Kr., které říkají, že-Sirjón a Libanón poskytovaly dříví pro stavbu Baalova chrámu (*ANET*, str. 134a, § 6). Často se má za to, že Chermón je „hora Bášan, hora strmých štítů“ ze Ž 68,15, avšak Baly naznačuje (*op. cit.*, str. 194, 220, 222), že by mohlo stejně dobře jít o impozantní štíty Džebel Drúzy. (*BAŠAN, *CHERMÓN, *SENİR, *SIRJÓN)

Bibličtí pisatelé někdy obecně definují zaslíbenou zemi tak, že se rozprostírá „od pouště po Libanón, od Reky, řeky Eufratu, až k Zadnímu moři“ (Dt 11,24; podobně Joz 1,4), tj. uvnitř těchto J-S a V-Z hranic. Pro fénická města představovalo Libanónské pohoří přirozenou bariéru, která je chránila před vpádem z vnitrozemí. Asyřský král Šamši-Adad I. dospěl k Lab'anu v 18. stol. př. Kr. (*ANET*, str. 274b) a chetejský vládce Šuppiluliumaš jej učinil svou JZ hranicí ve 14. stol. př. Kr. (hora Niblani, *ANET*; str. 318b), aby jakkoli znepokojili pobřežní města.

III. Přírodní bohatství

Libanón se v minulosti proslavil především svým lesním porostem. Hojně listopadové a březnové vodní srážky a vápencové horské hřebeny umožnily vznik mnoha pramenů a potoků, plynoucích na V a na Z (Pis 4,15; J 18,14). Pobřeží, Biká' a níže položené horské svahy jsou vhodné pro zahrady, olivové háje, vinice, ovocné sady (moruše, filky, jablka, meruňky, ořechy) a polička (Rawlinson, Phoenicia, str. 17). Výše se zvedá lesnatý porost myrt a jehličnanů, který na vrcholu přechází v háje mohutných cedrů. Nadměrné odlesňování však způsobilo, že tyto cedrové lesy téměř vymizely. Zachovaly se pouze asi dva izolované háje. Hlavní se nachází u Bšary JV od Tripolisu (obrázek in L. H. Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, str. 13). Úrodnost a plodnost libanónské oblasti se odráží nejen v textech Písma (např. Ž 72,16; Pis 4,11; Oz 14,5–7), ale i v nejstarších nápisech (Thutmose III., 5. a 7. tažení, 15. stol. př. Kr., *ANET*, str. 239a, b). Lovila tam i divá zvěř (např. 2 Kr 14,9; Pis 4,8).

Mocné cedry představovaly v bibličtí metaforice příhodné symboly majestátu a síly, sr. Sd 9,15; 1 Kr 4,33; 2 Kr 14,9 (= 2 Pa 25,18); Ž 92,13; 104 16; Pis 5,15; Iz 35,2; 60,13. Kromě toho symbolizovaly pozemskou pýchu, která probouzí Boží hněv, sr. Ž 29,5n; Iz 2,13; 10,34; Jr 22,6; Ez 31,3–14; Za 11,1n. Tyto lesy také poskytovaly útočiště (Jr 22,23). Na

prvním místě však libanónské cedry a jehličnany (jedle, cypríše apod.) dodávaly nejlepší stavební dřevo starověkého Východu, vyhledávané vládci Egypta, Mezopotámie i Syropalestiny. K nejproslulejším dodávám patřila zásilka týrského krále Chirama I. Šalomounovi na stavbu jeruzalémského chrámu (1 Kr 5,6,9.14 [= 2 Pa 2,8.16]; 7,2; 10,17.21 [= 2 Pa 9,20]). Ohledně ceny, kterou za tento vzácný materiál zaplatil Šalomoun potravinami, viz *POTRAVA (zásoby potravy v Šalomounově paláci). Libanónské a antilibanónské (sirjónské) jedle umožnily Týru stavbu lodí (Ez 27,5) a Egyptu výrobu posvátných člunů (ANET, str. 25b, 27a; asi r. 1090 př. Kr.) i nábytku (Pis 3,9). Také na stavbu druhého jeruzalémského chrámu se těžilo dřevo v Libanónu (Ezd 3,7).

IV. Historie

Dějiny Libanónu tvoří v podstatě historie měst na fénickém pobřeží a těžby jeho nádherného dřeva. Kenaanská/fénická města, z J na S Týr, Achlab, Sarepta, Sidón, Bejrút, Byblos (Gabal, dnešní Džebél) a Simyra (S od Tripolisu), měla kromě svého námořního obchodu jako své zázemi i bohatství Libanónu. O jejich podrobné historii (kromě Bejrútu a Simyry) viz hesla *KENAAN a *FÉNICIE.

Libanónský obchod se stavebním dřevem sahá až do nejstarších dob. Snofru, faraon 4. dynastie, si dovezl 40 lodí naložených cedry již kolem r. 2600 př. Kr. (ANET, str. 227a) a řada jeho nástupců se v pozdějších staletích řídila jeho příkladem. Zvláště Byblos se prakticky stal závislým na Egyptu a jeho vládaři se úplně přizpůsobili egyptské kultuře, dokonce psali svá semitská jména pomocí hieroglyfů (sr. ANET, str. 229a). Výměnou za dřevo města dostávala od faraonů 12. dynastie (asi v letech 1800–1800 př. Kr.) hojnost zlatých šperků.

Když faraoni Nové říše dobyli Sýrii, vymáhali pravidelný roční tribut „pravého libanónského cedru“ (ANET, str. 240b: Thutmose III., asi r. 1460 př. Kr.). Reliéf Setchi I. (asi r. 1300 př. Kr.) aktuálně zobrazuje sýrská knížata, porážející libanónské dřevo pro faraona (ANEP, str. 110, obr. 33; Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, str. 14; sr. ANET, str. 254, § c, závěr). Později (20. dynastie) museli faraonové za takové dřevo draze zaplatit (sr. Šalomoun), jak ke své škodě zjistil Venamun, vyslanec Ramesse XI. (ANET, str. 27a).

Ze samého Kenaanu 2. tis. př. Kr. zmiňují ugaritské eposy o Baalovi, Anát a Akchat „Libanón a jeho stromy; Sirjón, jeho vzácné cedry“, poskytující stavební dřevo na stavbu domu (tj. chrámu) Baala (ANET, str. 134a, § 6; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, str. 34) a dodávající materiál na oblouk (ANET, str. 151b, § 6; Gordon, *op. cit.*, str. 90).

Také Ašyrané vymáhali od Libanónu tribut v podobě dřeva na stavbu chrámu – tak Tiglat-pileser I. kolem r. 1100 př. Kr. (ANET, str. 275a) a Esarchadón asi r. 675 př. Kr. (ANET, str. 291b) – ale často čerpali také z amánských lesů dále na S (ANET, str. 276b, 278a); sr. zde, 2 Kr 19,23; Iz 37,24. Nebúkad-rezzar je v tom následoval (ANET, str. 307; DOTT, str. 87). Abakuk (2,17) zmiňuje oloupení Libanónu Babylónany, které prorokoval i Izajáš (14,8).

BIBLIOGRAFIE. Kromě děl, která již byla uvedena výše v souvislosti s konkrétními body, viz ještě P. K. Hitti, *Lebanon in History*, 1957; *History of Syria with Lebanon and Palestine*, 1951; J. P. Brown, *The Liba-*

non and Phoenicia, 1, 1969 (o starověkých prame-nech).

K.A.K.
A.K.C.

LIBNA (hebr. *libnā*).

1. Významné město v Přímořské nížině, jež dobyl Jozue a přidělil kněžím (Joz 10,29n; 15,42; 21,13). Vymanilo se z područí Jórama (2 Kr 8,22), obléhal je Sancherib (2 Kr 19,8.35). Místo narození Jósijášovy manželky Chamútal. Proti Blissově a Macalisterově ztotožnění tohoto města s Tell es-Sáfi (křížácké Blanchegarde) na vápencové skále 7 km Z od Azeky se nyní ozývají protesty – Sancherib by je těžko pomínil, aby nejprve napadl Lakiš, a Joz 15,42 naznačuje polohu dál na JV. Jiných možností se ukazuje málo. Tell Bornat (W. F. Albright, *BASOR* 15, str. 19) je příliš malý, Tell Džudajda (Tel Goded), S od páneve Bit Guvrin, představuje návrh lákavý, ale neprokázaný. Viz Kallai-Kleinmann, *VT* 8, 1958, str. 155; G. E. Wright, *BA* 34, 1971, str. 81–85.

2. Blíže neurčené tábořiště v poušti (Nu 33,20; snad též Dt 1,1).

J.P.U.L.

LIBNÁT Říčka, která tvoří část J hranice území kmene Ašerovců (Joz 19,26). Pravděpodobně dnešní Nahr es-Zerka, tekoucí J od hory Karmel (*EGYPTSKÁ ŘEKA). Viz *GTT*, str. 190, pozn. 78; L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1957, str. 58–59. Aharoni (*LOB*, str. 237–238) ji ztotožňoval s *Kišonem. T.C.M.

LIBNÍ Geršónův syn, zmíněný v Ex 6,17; Nu 3,18; 1 Pa 6,17.20. V 1 Pa 6,29 je Libní jmenován jako syn Merariho. Patronymum „čeledí libníjská“ (KP Lebnišská) se nachází v Nu 3,21; 26,58. Libní je v 1 Pa 23,7n a 26,21 „Ladeán“ (KP Ladan). R.A.H.G.

LID

1. Hebr. výraz *l'óm*, občas v sg., obvykleji v pl. *l'ummim*, může znamenat:

- rasu nebo etnickou skupinu (Gn 25,23, sg. a pl.);
- celkový počet veškeré populace podřízené určitému panovníku – jedná se o totéž jako a), ale z jiného hlediska (Př 14,28, sg.);
- celou populaci nebo větší část etnického společenství, která je považována za předmět i činitele soudu (Př 11,26, sg.);
- výjimečně židovský lid (Iz 51,4, sg.);
- často, v pl., nežidovské národy (např. Iz 55,4).

2. Hebr. *gój* = pronárod, lid; označení nemá etymologické zdůvodnění, vzniklo spíše asociací jako technický termín pro pohany, nebo, pokud se vztahuje na Izraelce, odpadlíky a ty, kdo jsou z náboženského hlediska nevěřní (Sd 2,20; Iz 1,4 atd.). Tento výraz se objevuje v Jl 1,6 jako metafora pro houf dravé zvěře; LXX pravidelně překládá výraz *gój* jako *ethnos*, přestože NZ někdy používá *ethnos* pro Izrael. Z toho vidíme, že na těchto termínech nelze bezzbytku lpět.

3. Až na nepatrné výjimky (sr. Gn 26,11 „Pelištejci“; Ex 9,15 „Egyptané“) označovalo hebr. slovo *am* = lid výhradně Izrael jako vyvolený národ. Nejedná se však o původní význam tohoto pojmu, získal jej dodatečně. Ekvivalentem v LXX je *laos*. Další výjimky, kdy se toto slovo nevztahuje na Izrael, tvoří metaforické obrazy mravenců a damanů, kteří žijí ve

společenstvih (Př 30,25n). Neobvyklý negativ, připojený v Dt 32,21 hned ke jménu, upírá lidu z masa a kostí ty charakterové rysy, které by ospravedlňovaly jejich označení (sr. „Lóami“, Oz 1,9). Biblické spojení *'am hā'āres* označuje ve starých knihách obyčejný lid země oproti vládcům a aristokracii. Za dnů Ezdráše a Nehemjáše se toto spojení užívalo pro ty Palestince, jejichž judaismus obsahoval i příměs jiných náboženství nebo byl podezřelý a s nimiž ortodoxní Židé nemohli vstupovat do manželství; sr. Ezd. 9,1n atd. V rabínské literatuře tento výraz (nyní používaný v sg. o jednotlivcích, v pl. [*'ammē hā'āres*] o skupině) začal označovat všechny ty, kdo nedodržují celý tradiční Zákon do všech detailů. Jak těmito lidmi rabini opovrhovali, můžeme vytušit z J 7,49.

4. Běžným NZ ekvivalentem slova *'am* je *laos* nebo *dēmos* oproti *ochlos* = zástup. R.A.S.

LILIT (hebr. *lilit*). S tímto výrazem se setkáváme v Iz 34,14 a překládá se různě: LXX *onokentēuros*; Symm. a Vulg. *lamia* (Jeronym „mstivá lítice“); angl. překlady: „noční obluda“, „noční čarodějnice“, „noční příšery“. KP používá pojem „noční přeluda“ a EP „upír“.

Toto slovo se objevuje v popise hrozného zpuštění Edómu a působí překladatelům velké obtíže. Zdá se, že v době, kdy sílil babylónský a perský vliv, bylo „lilit“ zřejmě slovem odvozeným od asyrského ženského démona noci *Lilitu*.

Spojovat zmíněného tvora nutně s nocí by mohlo být zavádějící: temnotu, v níž si prý někteří démoni libují, mohly způsobit pouštní bouře (sr. sumerský *LIL.LA* = bouřkový vítr a rovněž možný závěr z výše zmíněného Jeronymova překladu). Někteří badatelé považují lilit za ekvivalent slova „upír“ (viz EP).

Pozdější židovská literatura zmiňuje Lilit jako první manželku Adama, která utekla a stala se démonem, jako bájného netvora, jenž kradl a hubil nemluvuřata, a jako démona, proti němuž se užívala kouzla, aby nevstupoval do lidských příbytků a nepřinášel nemoc.

Pro setrvávání na mytologickém výkladu však neexistují reálné důkazy a snad je významné, že většina dalších tvorů jmenovaných v Iz 34 jsou skutečná zvířata a ptáci. Pokud překlad LXX chápeme jako živočiška blízkého bezocasé opici (sr. G. R. Driver, *loc. cit.*, str. 55), jedná se o velmi nepravděpodobného obyvatel opuštěného místa. Podobná námitka se vztahuje i na pušitka a noční sovu, protože nejsou obyvateli pouště. Driver navrhuje lelka či kozodoje, jejichž nákolik druhů žije v pustině.

BIBLIOGRAFIE. *JewE*; G. R. Driver, „Lilith“, *PEQ* 91, 1959, str. 55–58. J.D.D.

LINUS Římský křesťan, který pozdravuje Timotea v 2 Tm 4,21. O jeho vztahu k ostatním zde uvedeným viz *CLAUDIA. Jméno (syn Apollův) není běžné. Seznamy apoštolské posloupnosti zmiňují Lina, jehož Irenaeus (*Adv. Haer.* 3. 3. 2) a další pisatelé ztotožňují s Timoteovým přítelem, prvním římským biskupem po apoštolech. K problematice těchto seznamů sr. Lightfoot, *Clement I*, str. 201–345; A. Ehrhard, *The Apostolic Succession*, 1953. Pisatelé ovlivnění pozdější praxí (např. Rufinus, úvod ke *Klementovskému románu*) usilují o harmonizaci apoštolského jmenování jak Lina, tak *Klementa. Linus zanechal v tradici a legendách poměrně starší stopy. (Skrovné zmínky

viz in *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, 1, str. 53, 121; ohledně mučednictví Petra a Pavla viz Tischendorf, *Acta Apocrypha*, str. 19n). A.F.W.

LIS, VINNÝ LIS Obdélníková dutina vyhloubená do kamene nebo umělé zhotovená, v níž se nohama rozšlapávala vinná réva. Vymačkaná šťáva stékala do nádržky umístěné níže. Slovem lis se označuje celé toto zařízení. Jeho naplněnost symbolizovala bohatství, prázdnota naopak nouzi.

Obraz vinného lisu používají metaforicky proroci v Iz 63,3 a v Jl 3,13, kde plný lis a přetékající šťáva naznačuje velikost hrozičích krveprolití. V Pl 1,15 představuje působivé přirovnání a ve Zj 14,18–20 tvoří součást apokalyptického jazyka, který následuje po předpovědi o pádu Babylónu.

BIBLIOGRAFIE. M. Noth, *The Old Testament World*, 1966. F.S.F.

LITERATURA MOUDROSTI

Literární žánr běžný ve starověku na Blízkém východě, který formuluje pokyny pro správný a úspěšný život nebo uvazuje o složitostech lidské existence. Existují dva hlavní typy:

1. Mudrosloví v příslovích (*PŘISLOVÍ) – krátkých, hutných výroch, jež uvádějí pravidla pro osobní štěstí a blaho (např. kniha Přísloví).

2. Mudrosloví v úvahách – monology (např. Kazatel) nebo dialogy (např. Jób), které se snaží prozkoumat problémy jako smysl života nebo vztahy mezi Bohem a člověkem. Tato moudrost v úvahách je praktická a empirická, nikoli teoretická. O problémech lidské existence se zde hovoří na základě konkrétních příkladů: „Byl muž... jménem Jób.“

Kořeny mudroslovné literatury zřejmě tkví v krátkých a jadrných lidových rčeních, jež formulují pravidla úspěchu nebo běžné postřehy o životě. SZ příklady lze najít mj. v 1 Kr 20,11; Jr 23,28; 31,29. K přesunu od ústního vyjadřování moudrosti k písemnému dochází kolem r. 2500 př. n. l. v Egyptě (např. *Naučení vezíra Ptah-Hotepa*) a krátce nato v Sumeru. Po celém Blízkém východě vznikla skupina pisarů a moudrých mužů, jejichž vysoce ceněným úkolem, obvykle pod záštitou dvora či chrámu, bylo tvořit nebo sbírat a upravovat moudré výroky (Kaz 12,9). Zdroji těchto rčení mohla být kmenová moudrost, výuka ve školách, případně úslovi kolující mezi aristokracií. Významný podíl na obohacení této oblasti se připisuje dvěma izraelským králům: Šalomounovi (1 Kr 4,29–34) a Chizkijášovi (Př 25,1). Do 7. stol. získal moudrý muž (*hākām*) v Judsku takové postavení, že se řadil k prorokům a kněžím (Jr 8,8n; 18,18), ovšem vyvstává zde otázka, zda se na něho stále ještě pohlíželo jako na člověka s touto profesí nebo pouze jako na mimořádně moudrého občana. Když v perském a řeckém období postupně zanikl fenomén prorocství, dosáhli moudří muži vyššího postavení, o čemž svědčí významné apokryfní spisy Sírachovec a Moudrost Šalomounova a také talmudský traktát *Pirkej Avot* (Výroky otců).

Jako pomůckec k snadnějšímu zapamatování používali mudrci několika literárních prostředků. Nejčastějším z nich byl básnický paralelismus – syntetický (např. Př 18,10) nebo antitetický (např. Př 10,1). Běžně se vyskytují i srovnání (např. Př 17,1) a řady po sobě jdoucích číselných údajů (např. Př 30,15nn), ob-

čas také aliterace a akrostich (např. Ž 37; Př 31,10–31). Součástí repertoáru mudrců jsou hádanky (Sd 14,12nn; sr. 1 Kr 10,1), bajky (např. Sd 9,7–15; Ez 17,3nn; 19,1nn), podoběnství, která představují rozšířenou podobu výše zmíněných srovnání (např. 2 S 12,1–4; Iz 28,4), a alegorie (např. Iz 5,1–7). Tento přehled svědčí o vlivu mudroslovné literatury na historické a prorocké spisy. H. Gunkel považuje některé žalmy za poezii moudrosti: Ž 127; 133 (jednoduchý typ přísloví); Ž 1; 37; 49; 73; 112; 128. S. Mowinckel tyto žalmy označil za ukázky díla „vzdělaných žalmistů“. Předmětem diskuse nadále zůstává otázka, zda příběhy, které vyučují zodpovědnému jednání jako cestě k úspěchu (např. vyprávění o Josefovi [Gn 37; 39–50], sled vyprávění v 2 S 9–20; 1 Kr In a příběhy o Ester a Danielovi) nesou známky literatury moudrosti. (Sr. R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, 1974; kontra J. L. Crenshaw, „Method in Determining Wisdom Influence upon ‚Historical‘ Literature“, *JBL* 88, 1969, str. 129–142.) Podíl mudroslovné literatury nejlépe vidíme, když se text vyznačuje jednak její příznačnou slovní zásobou a typickými postupy, jednak didaktickým nábojem. Tento vliv nacházíme v NZ nejen ve vyučovacích metodách Ježíše Krista, který jako nejmoudřejší z mudrých užívá podoběnství a přísloví, ale i v Listu Jakubových (např. 1,5nn; 3,13nn).

Ačkoli se literatura moudrosti stala mezinárodním jevem, což SZ bez okolků uznává (obzvláště proslavený byl Edóm [1 Kr 4,31; Abd 8; Jr 49,7] a Egypt [Gn 41,8; 1 Kr 4,30; Iz 19,11–15]), přesto měla v izraelském podání zvláštní charakteristické rysy. Izraelští mudrci vyznávali, že pravá moudrost pochází od Hospodina (sr. Jb 28). Vliv proroků Izraele na jeho mudrce nelze opomíjet. H. Wheeler Robinson (*Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, str. 241) jde tak daleko, že směr literatury moudrosti definuje jako „*obor, jehož pomocí se vyučovalo, jak uplatňovat prorockou pravdu v životě jednotlivce z hlediska zkušenosti*“.

Kromě toho proroci jako Ámos, Izajáš a Jeremjáš někdy pro obohacení a zesílení svých výpovědí užívali forem, postupů a učení literatury moudrosti, jak na to poukázali S. Terrien („Amos and Wisdom“ in *Israel's Prophetic Heritage*, ed. B. W. Anderson a W. Harrelson, 1962, str. 108–115), H. W. Wolff (*Amos, the Prophet: the Man and His Background*, 1973) a J. W. Whedbee (*Isaiah and Wisdom*, 1970).

BIBLIOGRAFIE. J. Wood, *Wisdom Literature*, 1967; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; J. L. Crenshaw, „Wisdom“, in *Old Testament Form Criticism*, ed. J. H. Hayes, 1974, str. 225–264; *idem*, „Wisdom in the OT“, *IDBS*, 1976, str. 952–956; R. E. Murphy, *Seven Books of Wisdom*, 1960; W. McKane, *Prophets and Wise Men*, 1965; R. B. Y. Scott, *The Way of Wisdom in the Old Testament*, 1971; M. Noth a D. W. Thomas (ed.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, 1955; O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, 1936; H. Ranston, *The Old Testament Wisdom Books and Their Teaching*, 1930; J. C. Rylaarsdam, *Revelation in Jewish Wisdom Literature*, 1946. D.A.H.

LIVJÁTAN je přepis hebr. slova, které se nachází jen v pěti odřezcích ve SZ. Obecně se má za to, že jde o tvar kořene *lāwā*. sr. arab. *lawā* = ohnout, počít. Jeho doslovný význam by tedy byl „stočený“, tj. „stahující se do záhybů“. Někteří badatelé tvrdili, že by

mohlo jít o cizí převzaté slovo, snad bab. původu. Kontext, v němž se ve SZ užívá, naznačuje nějakou formu vodní nestvůry. V Ž 104,26 zřetelně pobývá v moři a většinou se znalci domnívají, že jde o velrybu, i když se uvažovalo i o delfinovi. 2x je tohoto slova užito symbolicky v Iz 27,1 a označuje říši Asyrskou (KP hada dlouhého, EP útočného – myslí se řeka Tigris) a Babylónskou („had stočený“ je řeka Eufrat). V Ž 74,14 se vyskytuje v souvislosti s faraonem a exodem v paralele k hebr. *tammīn* = mořská či říční nestvůra. Toto slovo se opět symbolicky objevuje v Ez 29,3–5 a ztělesňuje faraona a Egyptány. Popis šupin a čelistí ukazuje, že se jedná o krokodýla.

O livjátanovi se dvakrát mluví v knize Jób. Ve 3,8 se většinou považuje za draka, který měl podle starověké lidové mytologie ovinitím kolem slunce způsobit zatmění. Nejdlejší charakteristikou livjátana obsahuje Jób 41,1–34 a většina badatelů se shoduje v tom, že zde jde o krokodýla (*ZVÍŘATA). Někteří namítali, že by se o krokodýlovi neřikalo, že se k němu nelze přiblížit, a že ve SZ není ani zmínky o krokodýlech v Palestině. Autor však měl pravděpodobně na mysli nilského krokodýla a popis nepřemožitelnosti zvířete je rétorický. Jediná alternativní interpretace, která by mohla mít nějaký smysl, považuje livjátana za mýtickou nestvůru, snad ztotožnitelnou s bab. bohyňi-matkou Tiámat (otec Apsu), která v eposu O stvoření „odfíkává čáry a kouzla“ dokonce i v boji s Mardukem. Slovo je příbuzné s ugaritským *lm*, sedmihlavou nestvůrou, jejíž charakter („hbitý had, ...zkroucený had“, zabítý Baalem) tolik připomíná jazyk Iz 27,1.

BIBLIOGRAFIE. C. F. Pfeiffer, „Lotan and Leviathan“, *EQ* 32, 1960, str. 208nn; J. N. Oswalt, „The Myth of the Dragon and OT Faith“, *EQ* 49, 1977, str. 163nn.

D.G.S.

LODĚ A ČLUNY Poněvadž Egypt i Mezopotámie byly rozděleny řekami a kanály, úspěšný obchod a komunikace vyžadovaly vývoj vodní dopravy. Vory stavěné se svazků rákosu se používaly již od velmi raných dob a zhruba od r. 3500 př. Kr. se objevují jako raný piktografický znak na hliněných tabulkách. Oblíbeným dopravním prostředkem zůstaly v bažinách J Mezopotámie vory. Hliněný model loďky asi z r. 3500 př. Kr. nalezený v Eridu se velice podobá kulatým koraklům (*quffa*), vyráběným ze dřeva a kůže, které jsou zobrazeny na asyr. reliéfech asi z r. 870 př. Kr. a jež se dodnes používají na Eufratu. Další starověké plavidlo s dlouhou a souvislou historií představují vory z kůže, duté nebo plněné slámoou. Oficiální doprava v Sumeru se však uskutečňovala v plavidlech s dlouhou přídílí a zádí, poháněných pádly nebo tyčemi, případně tažených z přístavu. Model plavidla tohoto typu byl nalezen v hrobu z Fary asi z r. 3000 př. Kr. a umožňuje spolehlivou rekonstrukci skořápkovitěho tvaru, který se objevuje také na sumerských válečkových pečeti a na eg. rytinách z téhož období. Během 3. tisíciletí se zámořský obchod rozvinul z Mezopotámie přes Perský záliv a do severní části Indického oceánu. O plavidlech, která tento podnik umožnila, toho známe velmi málo, přestože se jeden text asi z r. 2000 př. Kr. zmiňuje o plavidle, které vážilo 300 *gurū* (28 400 kg).

V Egyptě byly nejstaršími dřevěnými čluny kopie rákosových plavidel. Ačkoli se jako lépe vyhovující dřevu vyvinul skořápkovitý tvar, nadále se na člunech objevovaly ozdobné motivy, např. zakončení ve tvaru

lotosového květu, běžné u plavidel rákosových. Kromě mnoha zobrazení lodí ve výzdobě hrobů napomohl pochopení eg. plavidel objev dochovaných člunů. Nejstarší z nich o délce 43,4 m byl odkryt v těsné blízkosti Cheopsovy pyramidy v Gíze (asi 2600 př. Kr.), dva další, asi desetimetrové, archeologové objevili v Dašúru a patří 12. dynastii (1991–1786 př. Kr.). Jelikož Egypt dobré dřevo neměl, muselo se dovážet z Libanónu, a proto se stavěly námoňní lodě. Přítomnost eg. plavidel u pobřeží Palestiny osvětluje Mojžíšovo varování, že se Izrael může do Egypta vrátit na lodích (Dt 28,68), zejména proto, že doprava asijských otroků loděmi do Egypta je zobrazována již za vlády Sahurého, asi r. 2500 př. Kr. Výpravy se konaly také po Rudém moři, v lodích asi 30 m dlouhých a poháněných plachtami a vesly. Výrazným rysem eg. raných námoňních lodí je lanový raks kolem obou konců plavidla nad vidlicovitě se rozbihajícími tyčemi nad palubou, kde byl napnut. Toto zařízení bylo nutné jako náhrada kýlu, protože při vlnobití udržovalo stabilitu lodi.

I. Ve Starém zákoně

Hebrejové sice nebyli mořeplavecký národ, ale jejich zeměpisná poloha je nutně přiváděla do kontaktu s námořníky a jejich loděmi. Kmenům Zabulonovců, Isacharovců, Danovců a Ašerovců v určitou dobu patřila území při mořském pobřeží (Gn 49,13; Dt 33,19; Sd 5,17) a izraelští sousedé, *Féničané a *Pelištejci, představovali vedoucí námoňní mocnosti. Loď však přesto pro Židy zůstala zdrojem údivu (Př 30,19) a bezpečná plavba byla považována za projev Boží dobroty a moci (Ž 107,23–30). Pohyb lodí připomínal opilce (Př 23,34) a její rychlý chod plynutí života (Jb 9,26).

Obecné hebr. slovo pro loď, *'oniija*, označuje většinou námoňní obchodní plavidla (např. Př 31,14), popisovaná často jako „zámořské lodě“ (1 Kr 22,48n). Jedno se o féničské dálkové obchodní lodě. Barnett (*Antiquity* 32, 1958, str. 226) se domnívá, že jde o tentýž typ, jaký představovala féničská přepravní plavidla s kulatými příděmi, jež zachycují Sancheribovy reliéfy (asi 700 př. Kr.). Tyto čluny uvádějí do pohybu dvě řady vesel, a i když je pravda, že obchodní galéra zůstala ve Středomoří, kde vládlo celé léto bezvětří, cenným plavidlem, je ztotožnění zmiňovaných lodí s nimi diskutabilní, protože galéry neměly plachty. Féničská loďní doprava se vyvinula během 2. tis. př. Kr. a známe ji z eg. náhrobních maleb a z textů. Z maleb je patrné, že na rozdíl od eg. lodí se keňaanská (raná féničská) plavidla stavěla s kýlem a podél paluby měla konstrukci podobnou ohradě, jež podle některých sloužila jako boční plachta, zatímco jiní se domnívají, že měla zabezpečovat náklad. V dokumentu z Ras Šamry (asi z r. 1200 př. Kr.) se uvádí, že jedna z těchto obchodních lodí vezla náklad těžký 457 000 kg, a nic nenaznačuje, že by takový náklad byl něčím neobvyklým. Tak veliké plavidlo potřebovalo pro svůj pohon plachty a vesla je mohla pohánět jen v nouzi a krátkodobě.

Loď, na níž v Jafě nastoupil Jonáš, je nazvána *s'e-pinā* (Jon 1,5), což může naznačovat, že šlo o velké plavidlo s palubou, pravděpodobně podobné ř. obchodní lodí namalované na poháru z r. 550 př. Kr. Obsluhovali jí námoňníci, hebr. *mallaḥīm* (Jon 1,5), jimž velel tzv. *raḥ habōbēl* = vrchní lodivod (Jon 1,6).

Menších plavidel užívali Féničané při přepravě zboží na kratší vzdálenosti. Uváděla se do pohybu

pádly a vyznačovala se vysokou příďí a zádi s vyřezanou koňskou hlavou, a proto jim Řekové zcela přirozeně říkali *hippos*. Asyr. reliéf asi z r. 710 př. Kr. zobrazuje tato plavidla při přepravě klád, jež se nepochybně podobala těm, která vypravil k Salomounovi týrský král Chiram (1 Kr 5,23).

Další hebr. výraz pro loď je *šif* a zdá se, že označuje válečné lodě. Toto plavidlo zmiňuje prorok spolu s „veslicí“, *'oni šajit* (Iz 33,21), v prohlášení, že až bude Jeruzalém v míru, žádná taková loď se k němu nepřiblíží. Tyto válečné lodě se vyznačovaly trupem aerodynamického tvaru, který zvyšoval jejich rychlost a vpředu měl kloun. S cílem zkrátit plavidlo a zvýšit jeho ovladatelnost bez ztráty rychlosti tvořili veslaři, *šāṭīm* (Ez 27,8), na každé straně dvě řady. V bojích v těchto plavidlech prokázali mimořádné schopnosti zejména Řekové a je možné, že právě na to poukazuje zmínka o obávaném „lodstvu Kitejců“ (Da 11,30; sr. Nu 24,24). Válečné lodě se díky své rychlosti obzvláště dobře hodily k doručování naléhavých vzkazů po vodě (Ez 30,9; Thukydidés 3. 49. 3).

BIBLIOGRAFIE. G. Bass, *A History of Seafaring*, 1972; B. Landström, *The Ship*, 1971; L. Casson: *Ships and Seamanship in the Ancient World*, 1971.

C.J.D.

II. V Novém zákoně

1. Na Galilejském moři

Galilejské čluny se používaly hlavně k rybolovu (např. Mt 4,21n; Mk 1,19n; J 21,3nn), ale také k udržování spojení přes jezero (např. Mt 8,23nn; 9,1; 14,13nn; Mk 8,10nn). Ježíš občas vyučoval z loďky, aby ho zástup, který se k němu často tlačil příliš blízko, neomezoval v projevu (Mk 4,1; L 5,2n).

Tato plavidla nebývala velká: do jednoho se mohl vejít Ježíš se svými učedníky (např. Mk 8,10), ale neobvykle velký úlovek v jediné síti dokázal přetžit dvě taková plavidla (L 5,7). Byla sice nepochybně opatřena plachtami, ale každé z nich mělo také vesla, aby se dalo ovládat jak v bezvětří, tak také v prudkých bouřích, které se někdy přes jezero přehnaly (Mk 6,48; J 6,19).

2. Na Středomořím moři

Hlavní rysy středomořských lodí se během několika staletí změnily jen málo. Válečné lodě („dlouhé lodě“, jejichž délka byla 8x nebo 10x větší než jejich šířka) se obvykle poháněly vesly a zřídka se vzdalovaly od pobřeží. Obchodní lodě („kulaté lodě“, jejichž délka byla 3x až 4x větší než šířka) se pohybovaly pomocí plachet, ale pro nouzové případy mohly být vybaveny i vesly. I ty většinou zůstávaly blízko u pobřeží, ale za příznivějších podmínek se odvažovaly vplout na širé moře (*PATARÁ). Většina námoňních lodí vážila 70 až 300 tun, ale Plinius se zmiňuje o lodi, která vážila zřejmě 1 300 tun.

Většinu svých misijních cest Pavel podnikl pravděpodobně v malých pobřežních plavidlech, ale na své cestě do Říma se plavil ve dvou velkých obilných lodích na trase mezi Egyptem a Itálií, které snadno unesly 276 osob, tj. členy posádky a cestující (Sk 27,37). Přibližně v téže době cestoval Josephus v lodi, která vezla 600 lidí (*Vita* 15). Lúkiános (*Navigium* 1nn) popisuje velkou obilnou loď asi z r. 150 po Kr. a podmořští archeologové nedávno prozkoumali řadu vraků starověkých lodí. Takto si můžeme alespoň částečně představit Pavlovu loď zvanou „Blíženci“ (Sk

LÓDEBAR

28,11; *KASTOR A POLUX). Takový koráb měl hlavní stěžeň s dlouhými ráhny nesoucími velkou čtvercovou hlavní plachtu a možná i malou košovou plachtu, malý přední stěžeň, který se nakláníl dopředu skoro jako čelena a na němž byla kosatka (ř. *artemón*). Tě se užívalo k řízení, když nebylo žádoucí pohnět loď plnou silou větru (Sk 27,40), k obrácení lodi a ke kontrole jejího unášení v bouři („stáhli plachty“ ve Sk 27,17 může znamenat „natáhli kosatku“ nebo „spustili kotvu“ či „vyřadili hlavní stěžeň“). S napnutými plachtami mohly tyto lodě plout asi do 7 stupňů síly větru.

Vrchol obloukovitě zdvižené přídě zdobila vyřezávaná nebo malovaná postava, která představovala jméno lodi (Sk 28,11). Na zádi, rovněž prohnuté vzhůru (většinou do tvaru husího krku), se nacházela socha boha, jenž byl patronem domácího přístavu daného plavidla. Dvě velká vesla na zádi sloužila jako kormidla a dala se otáčet buď obě současně, nebo každé zvlášť. Obsluhovala se pomocí kormidlových pák nebo lan, připevněných ke střední části zařízení. Při špatném počasí mohla být v dané poloze uvázána (Sk 27,40).

Kotvy se někdy zhotovovaly celé ze železa, ale většina jich měla dřevěnou kostru s olověnými nebo kamennými rameny. Mohly vážit přes 600 kg a připevňovaly se k nim malé značkovací bójky. Loď mívala na palubě obvykle tři i více kotev. Když kotvila poblíž břehu, jedna až dvě se spouštěly z přídě a kotevní lana ze zádi se upevnila na pobřeží. Při manévrování nebo při bouři se však kotvy mohly spouštět ze zádi (Sk 27,29). Ke kontrole hloubky v blízkosti mělčín (Sk 27,29) se používalo hloubkovací olovnice (Sk 27,28), která se někdy potírala tukem, aby se na ni přichytily vzorky dna.

Malý člun byl za dobrého počasí tažen za lodí, ale při bouři se vyťahoval na palubu (Sk 27,16n), aby se nepotopil nebo neroztránil. Užívalo se ho spíše v přístavu než jako záchranného prostředku: v případě ztroskotání se ti, kdo přežili, museli spoléhat na břevna. Pavel před svou cestou do Říma ztroskotal třikrát (2 K 11,25).

Riziko bylo při každé plavbě veliké, ale pokud se zdařila, přinesla veliké zisky (sr. Zj 18,19). Majitel lodi byl často také jejím velitelem, pomáhal mu snad profesionální kormidelník nebo navigátor; ve sporných situacích se však na rozhodování mohli podílet i cestující (Sk 27,9–12; setník měl zodpovědnost za svoji skupinu, nikoli za loď). Na velké obchodní lodi mohly být až tři paluby a několik přepychově zařízených kajut. Většina cestujících nicméně nocovala na palubě nebo v nákladovém prostoru.

Na období od poloviny listopadu do poloviny února byly lodě obvykle zbaveny stěžňů a nepoužívaly se, aby v bezpečí přečkaly zimní bouře (Sk 20,3,6; 28,11; 1 K 16,6n; 2 Tm 4,21; Tt 3,12). Dobu měsíc před a měsíc po tomto období považovali námořníci za nebezpečnou (Sk 27,9). Zdá se, že hlavní problém způsobovala bouřkovými mraky zahalená obloha, která znemožňovala navigaci podle slunce a hvězd. Zpoždění způsobená počasím byla běžná. Podle Josepha (BJ 2. 203) trvalo tři měsíce, než se jeden dopis od císaře Gaia v Římě dostal k Petroniovi v Judsku (*SAMOTHRÁKÉ).

Existují určité pochybnosti o významu výrazu „převázat loď“ ve Sk 27,17. Podle tradičního a nejpravděpodobnějšího názoru šlo o zajištění lodi ovinitými lany, tj. loď byla zespuď převázána lany, aby její

břevna držela pohromadě; (u velkých lodí s palubami se zřejmě takovýto způsob zpevňování neprováděl). Někteří však tento výraz vysvětlují jako používání raku k čištění trupu lodi.

3. Obrazné užití

Metafory z oblasti mořeplavectví se v NZ vyskytují jen zřídka. V Žd 6,19 se naděje nazývá kotvou duše a Jk 3,4n přirovnává jazyk ke kormidlu.

BIBLIOGRAFIE. L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, 1971; J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*⁴, 1880; C. Torr, *Ancient Ships*², 1964; K. L. McKay, *Proceedings of the Classical Association* 61, 1964, str. 25n; H. J. Cadbury in *BC*, 5, str. 345nn. K.L.McK.

LÓDEBAR Místo, kde žil Mefibošet předtím, než ho David povolal (2 Sa 9,4); V od Jordánu (sr. 2 S 2,29; 17,27), možná *DEBĚR, 3. J.D.D.

LOGOS Běžné řecké slovo, které se v janovských spisech používá v kvazitechnickém smyslu jako titul Krista. Má mnoho různých významů: základním je „slovo“, tedy smysluplný výrok, a odtud se odvozuje řada dalších – „tvrzení, prohlášení, proslav, námět, učení, záležitost“ nebo jiným odvozením „rozum, důvod, příčina, zřetel“. Jako gramatický termín znamená určitou větu, v logice prohlášení, definici či úsudek, v rétorice správně uspořádanou řeč. Stoa ho, podle Hérakleita, užívala jako psychologický a metafyzický termín k označení božské funkční moci, která dává vesmíru jednotu, soulad a smysl (*logos spermatikos* = „semenné Slovo“, které jako semeno dává podobu beztvare hmotě). Člověk je učiněn podle tétoho principu a je o něm řečeno, že vlastní Logos jak vnitřně (*logos endiathetos*, rozum), tak vyjádřený řečí (*logos profanikos*). Termínu se též užívá jako vzoru či normy, podle níž člověk žije „v souladu s Přírodou“.

V LXX se výrazem logos překládá hebr. *dābār*. Jeho kořen vyjadřuje „to, co je za“, a když jej přeložíme jako „slovo“, znamená to také smysluplný zvuk. Kromě toho může označovat též „věc“. V souladu s obecným rysem hebr. psychologie je *dābār* člověka v jistém smyslu považováno za rozšíření jeho osobnosti a dále jako něco, co má svou vlastní reálnou existenci. Slovo Hospodinovo je tedy Božím sebezjevením skrze Mojžíše a proroky; může být užito k označení jak jednotlivých vidění či výroků, tak celého obsahu všeho zjevení, zvláště pak Pentateuchu. Slovo má moc toho, který je vyslovuje (sr. Iz 55,11), a uskutečňuje jeho vůli bez překážek. Proto se může tento termín týkat i stvořitelské Boží moci. V mudroslovné literatuře se o Hospodinově stvořitelské moci mluví jako o jeho moudrosti a v řadě oddílů jako o *hypostasi* od něj odlišné (viz obzvláště Pr 8,22–30; Mdr 7,21nn).

Filón, ovlivněný jak SZ, tak helénistickým myšlením, užíval termínu Logos velmi často a dal mu ve svém teologickém schématu vysoce rozpracovaný smysl a ústřední místo. Odvodil tento termín ze stoických pramenů a použil ho, v souladu se svým objevem ř. myšlení v hebr. Písmu, na základě oddílů, jako je Ž 33,6, k vyjádření způsobu, jakým může transcendentní Bůh být Stvořitelem vesmíru a zároveň tím, kdo sám sebe zjevil Mojžíšovi a praotcům. Podle řeckého myšlení identifikuje Logos s platónskou představou světa idejí, takže je jak Božím plá-

nem, tak Boží stvořitelkou mocí. Z hlediska biblické exegeze je Logos ztotožněn s andělem Páně a s Božím jménem a popsán četnými termíny jako Velekněz, Kapitán, Kormidelník, Přímiluvce (Paraklétos) a Syn Boží. Je označeno za druhého Boha, na druhé straně pak za ideálního člověka, vzor Bohem stvořeného člověka na zemi. Navzdory vši této personifikující terminologii však termín zůstává – nevyhnutelně, při pohledu na Filónův striktní judaismus (alespoň zamýšlený) – termínem a nástrojem filozofickým a teologickým.

Dalším možným určujícím faktorem pro aplikaci výrazu Logos v oddělech, které musíme vzít v úvahu, je označení poselství evangelia. Termínu se užívá absolutně (např. kázání Evanga) a s řadou genitivů (Slovo Boží, Kristovo, kříže, smíření, života atp.), což ukazuje, že evangelijní příběh se v NZ chápe v podstatě jako představení Ježíše samého – on je Slovo, které se káže. To však z této slovní vazby v žádném případě vždy nevyplývá.

Existují tři místa, která souvisí s použitím slova Logos v technickém smyslu – J 1,1.14; 1 J 1,1–3; Zj 19,13.

J 1,1 představuje jediný nejednoznačný případ. Máme tu před sebou vysoce metafyzický prolog k Evangelii, v němž se teologicky interpretuje Kristův význam. O identifikaci původního pramene těchto veršů a o hlavním významu slova Logos existuje mezi badateli nesouhlas. Odborníci se pokoušeli nejprve spojit prolog výlučně se SZ užitím *dāḥār* nebo s rabinským učením týkajícím se Tóry, avšak neuspěli, neboť jejich koncept není dostatečně odlišen od první osoby Trojice, aby mohl beze změny stát ve v. 14. Představa moudrosti poskytuje více paralel, ale v našich pramenech prostrádá identifikaci se Slovem: učení o prvním či nebeském člověku, kterého se jini dovolávali, se příliš zakládá na dohadech. Jen Filónovo učení o Logu poskytuje jasné teologické schéma, v němž Slovo má určitou podobu s Bohem i zřetelnou odlišnost od něj, a ve kterém se mu připisuje jak stvořitelská a udržovatelská činnost ve vesmíru, tak aktivita při zjevení člověku. Navíc představuje jedinečný koncept vtělení správný vývoj ztotožnění Filónova Logu s ideálním člověkem. Za veršem může být buď přímé užití Filóna, nebo podobné pozadí z intelektuálních kruhů hellenistického židovstva.

V 1 J 1,1 považujeme za nepravděpodobné, že výraz „slovo života“ má význam Logos v přísně teologickém smyslu; odporuje tomu jak kontext, tak smysl. Dokonce i kdyby pocházel od stejného autora jako Evangelium (což někteří badatelé považují za pochybné), může být dopis datován do doby před přijetím vyspělého učení o Logu. Kontextu nejlépe odpovídá význam „křesťanské evangelium“.

Za titulem Logos Boží udělovaným vítězné postavě ve Zj 19,13 může být význam „evangelium“. Sr. 6,2, kde podle některých exegetů postava na bílém koni představuje vítězíci evangelium na postupu.

Lze vzít v úvahu i metaforiku Mdr 18,15n. Jelikož se však o postavě ve Zjevení mluví výslovně jako o Králi králů a Pánu pánů, musí tu být skryté přítomen ještě další metafyzický význam. Literární druh knihy dostatečně vysvětluje, proč zde tento význam není rozvinut stejným způsobem jako ve čtvrtém Evangelii.

Všechna tři místa ilustrují, jak plnost Krista soustavně zahrnuje a překonává všechny předběžné představy a myšlenky a jak si mnohá místa žádají exegezi,

kteří pro dostatečný výklad musí čerpat z mnoha pramenů. Ježíš dává nový smysl terminologii, která ještě před ním vyjadřovala méně významné tajemství.

BIBLIOGRAFIE. Pauly-Wissowa, čl. „Logos“; D. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954; A. Debrunner *et al.*, *TDNT* 4, str. 69–143; H. Haerbeck *et al.*, *NIDNTT* 3, str. 1078–1123. J.N.B.

LÓIS Timoteova babička, pravděpodobně matka *Eunike (2 Tm 1,5). Pavel nepochybně poukazuje na její křesťanskou víru, protože byla prostou a zbožnou Židovkou; je méně pravděpodobné, že by znal také její oddanost. V daném období se dá velmi obtížně najít ke jménu paralela. A.F.W.

LOM (hebr. š *ḥārīm*). Místo, kde se dobývá kámen. V Joz 7,5 se jako „lomy“ označuje místo, kam Izraelci uprchli po svém neúspěšném útoku na Aj. Kámen se v Palestině těžil po staletí. Dobrý vápenec se na většině míst nachází pod povrchem a dobývá se lámáním kamene podél jeho štěpných linií. Tzv. Šalomounovy stáje v Jeruzalémě blízko chrámové oblasti jsou s nejvyšší pravděpodobností staré lomy. (*TĚŽBA) J.A.T.

LOPATA

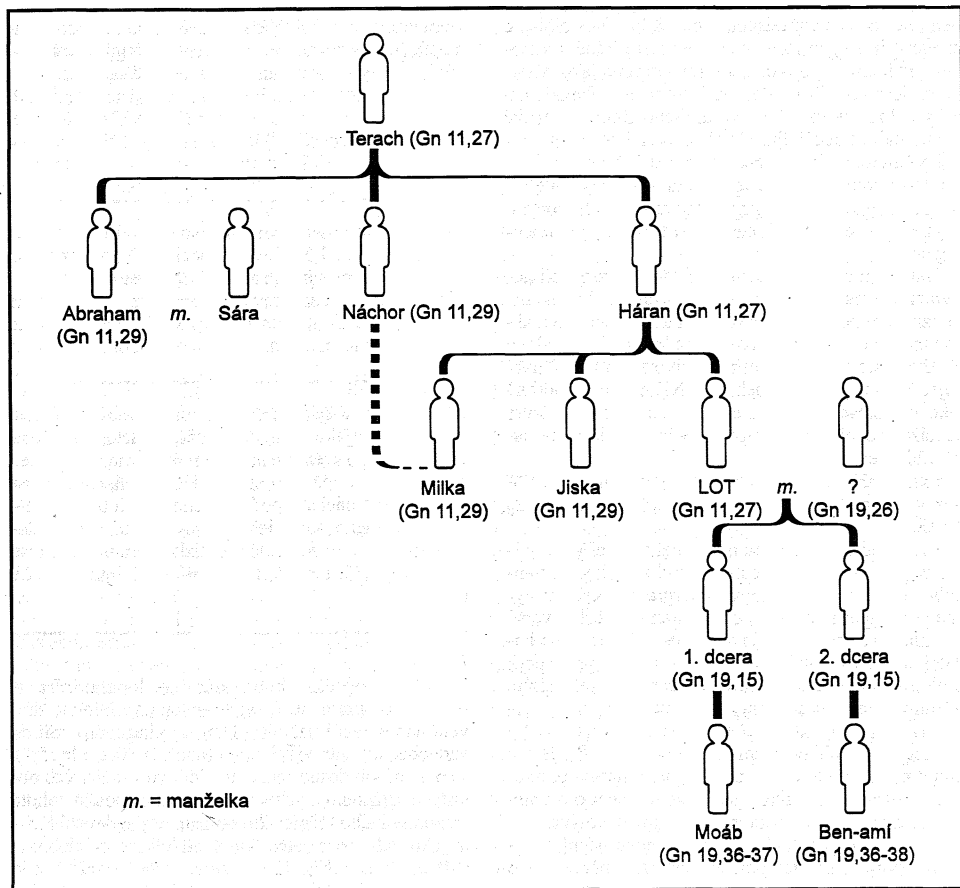
1. (KP věječka; hebr. *mizrē* = lopata; *zārā* = rozhazovat, převívat; *ḥ. p̄yon* = lopata). Dlouhé dřevěné vidle, které užívali mlatci k vyhazování zrní do vzduchu, aby vítr odvál plevy (např. Iz 30,24; Jr 15,7). Tento způsob dosud můžeme vidět ve vzdálených oblastech Blízkého východu. Jan Křtitel použil tohoto srozumitelného řečnického obrazu, aby vykreslil Krista jako velkého Mlatce, který oddělí zlé od dobrého (Mt 3,12; L 3,17). Hebr. výraz *raḥaṭ* použitý v Iz 30,24 pravděpodobně také označuje dřevěnou lopatu. (*ZEMĚDĚLSTVÍ.)

2. (hebr. *jā*?). Bronzové lopaty, vyráběné k odstraňování popela z oltářů pro zápalné oběti (Ex 27,3). Později je Chiram zhotovoval pro Šalomounův chrám (1 Kr 7,40.45). Byly objeveny také některé kenaanské lopaty, např. v Megiddu (BA 4, 1941, str. 29 a obr. 9). J.D.D. A.R.M.

LOT (hebr. *lōṭ* = závoje?). Syn Hárana, Abrahamova nejmladšího bratra, tudíž Abrahamův synovec. Mimo zprávy o jeho životě v knize Genesis se ve SZ toto jméno nevyskytuje (pouze zmínky o jeho potomcích v Dt 2,9.19; Ž 83,9). V NZ jej však připomíná Pán Ježíš v L 17,28–32 a Petr v 2 Pt 2,7n.

Doprovázel Teracha, Abrama a Sárú na cestě z Uru do Cháranu a šel dál s Abramem a Sárú do Kenaanu, dolů do Egypta a pak opět do Kenaanu (Gn 11,31; 12,4n; 13,1). Slabiny jeho charakteru se poprvé projevily ve chvíli, kdy si sobecky vybral dobře zavlažované údolí Jordánu (Gn 13,8–13). To jej přivedlo mezi hříšné obyvatele Sodomy a musel být z důsledků své bláhovosti vysvobozen, nejprve Abrahamem (Gn 14,11–16) a potom dvěma anděly (Gn 19). Při druhé události se ukázala jak jeho slabost, tak i sklon ke kompromisu. Gn 19,29 jasně spojuje jeho záchranu ze Sodomy s tím, že Bůh pamatoval na Abrahamu.

Když byl Lot opilý, jeho dvě dcery s ním otěhot-



Lotova rodina.

něly a porodily syny. Ti se stali praotci Moábců a Amónců (Gn 19,30–38; sr. Dt 2,9,19; Ž 83,9).

Ježíš vyožil učení o svém návratu pomocí příběhu Lota a jeho ženy (L 17,28–32) a tím potvrdil jeho historicitu. 2 Pt 2,7n důrazně vyhláší Lotovu spravedlnost. Apoštol Petr zde pravděpodobně záměrně naráží na Abrahamovu modlitbu za „spravedlivé“ v Sodomé. G.W.G.

a Jb 9,30 (KP dané místo vyjadřuje jinak). (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA, III, 8).

BIBLIOGRAFIE. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955; R. Campbell Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 1936, str. 14; M. Levey, *Chemistry and Chemical Technology in Ancient Mesopotamia*, 1959, str. 122. J.D.D. T.C.M.

LOUH

1. (hebr. *neter*). Moderní překlad tohoto hebr. slova označuje hydroxid sodný, ale biblický výraz označuje natron (uhličitan sodný), který se získával především ze „sodných jezer“ Dolního Egypta. V Př 25,20 se vliv písní na sklíčené srdce srovnává s účinkem octa na louh (KP sanitr) – tj. působí silné kypění. V Jr 2,22 se louhu užívá v čistěním smyslu – smíchaný s olejem vytvářel něco jako *mýdlo.

2. (hebr. *bōriṭ*, odvozené od *bārar* = čistit). Výraz nacházíme v Mal 3,2; Jr 2,22 (KP mýdlo). Pravděpodobně označuje louh, tj. roztok potaše (uhličitan draselný) a sody (uhličitan sodný) ve vodě, který působí jako jednoduchý čistící prostředek. Získává se filtrováním vody přes popel z rostlin, přičemž vznikají různé zásadité soli, mezi nimiž převládá potaš. „Lauh“ je též nejlepším překladem hebr. slova *bōr* v Iz 1,25

LOUKA

1. (hebr. *’āhū*, převzaté z eg. *’ḫj*), oba výrazy znamenají „houština papyru“. Obráz dobytky pasoucího se na papyrových porostech a blatech (Gn 41,2.18) je typicky egyptský. Krávy se tak zobrazují i na malbách v hrobkách a texty připomínají „nejlepší trávu z papyrových mokřin“ pro dobytek. Vyjádření v Jb 8,11 je paralela (*gōme’* a *’āhū*): rákosy nebo síťina potřebují bahno a vodu stejně jako houština papyru. V Oz 13,15 lze překládat *’āhīm* spíše jako „rákosový porost“ než „bratři“. Kompletní reference viz in J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, str. 59–66 (zvlášť 62nn); o dalších příbuzných eg. a ugarit. pojmech piše též T. O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, str. 146.

2. V Sd 20,33 se *ma’arē-geba’* někdy překládá jako „gibejské louky“. Může jít o „pusté místo“ u Geby, případně o blízké Maareh-geba, nebo dokonce (jako

v LXX) o čtení *ma'rab-geba'* = (na) západ od Geby.

K.A.K.

LOV, LOVEC Vyprávění z doby praotců zobrazují Hebreje, jak se zabývají zejména chovem stád a jinou polokočovnou zemědělskou činností. Lovu se věnovali zřídka, ve volném čase, a většinou jen tehdy, když je k tomu nutil hlad nebo když bezpečnost lidí a jejich stád ohrožovala divoká zvířata (Sd 14,5; 1 S 17,34), jimiž ve starověku Palestina oplývala (Ex 23,29). Někteří jedinci, např. Izmael (Gn 21,20) a Ezau (Gn 25,27), se však svou loveckou zdatností proslavili.

Naproti tomu starověcí obyvatelé Mezopotámie a Egypta trávili na honech mnohem více času. Množství asyrských pomníků a basreliefů zobrazuje lovecké scény, což vypovídá o dlouhé tradici lovu, která možná sahá až k Nimrodovi, velkému lovcovi starověku (Gn 10,8), jenž osídlil Asýrii (Gn 10,11). Zatímco Mezopotámci lovili lvy a jiné dravé šelmy, Egypťané dávali přednost lovné zvířata a drovkým ptákům. Tohoto lovu se často účastnili psi a kočky.

Strohou židovskou stravou ve starověku příležitostně obohacovali pochoutky jako koroptev (sr. 1 S 26,20), gazelí a jelení maso (Dt 12,15). Zásoby pro Šalomounův stůl obsahovaly též smíci (1 Kr 5,3). SZ odkazuje na lov jsou tak všeobecné, že se v nich málokdy zmiňují konkrétní druhy zvířat a o metodách nebo výstroji lovců se neříká vůbec nic. V Hassuně v Iráku archeologové odkryli lovecký tábor, v němž objevili zbraně, skladovací nádoby a nástroje pocházející asi z r. 5000 př. Kr. Biblické odkazy hovoří o luku a šípech (Gn 27,3), kyji (Jb 41,21), kamenech do praku (1 S 17,40), sítích (Jb 19,6), *osídlech lovců (Z 91,3) a jámách na větší zvířata, např. na medvědy (Ez 19,8).

Ačkoli tedy lov nepatřil ve starověké Palestině k běžným zaměstnáním, jeho metody byly natolik známé, že se uchovaly v obrazné řeči (Jb 18,10; Jr 5,26). I NZ užívá několik loveckých metafor (L 11,54; Ř 11,9; Mt 22,15).

BIBLIOGRAFIE. E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, str. 112nn.

R.K.H.

LÚBIJCI První zmínku o nich nacházíme v eg. textech z 13.–12. stol. př. Kr. jako o *Rbw* (= Libu), tj. o nepřátelském libyjském kmeni (Sir A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1, 1947, str. 121*–122*). Libu se jako *lūbīm* stalo hebr. označením Libye a Libyjců a v podobě *libys* přešlo v obecný ř. termín označující zemi a lid Z od Egypta. Tak hebr. a ř. výrazy zahrnují kromě *Rbw* i další „Libyjec“. V průběhu 12.–8. stol. př. Kr. pronikli Libyjci do Egypta jako nájezdníci, osadníci i jako vojáci eg. vojsk. Odtud významně postavení Libyjců v jednotkách *Šišaka (2 Pa 12,3), *Zeracha (2 Pa 14,9; 16,8) a etiopského faraona, který nedokázal ochránit No-Amón (Théby) před asyrským ničením (Na 3,9). *Lubīm* v Da 11,43 může být totéž slovo. (*LECHABANÉ, *PŮT)

K.A.K.

LUCIFER (lat. „světloňoš“). Toto slovo označovalo planetu Venuši, nejjasnější nebeské těleso na obloze pro Slunci a Měsici, která se jednou objevovala jako večerní, jindy jako jitřní hvězda. V Iz 14,12 je překladem výrazu *hēlēl* = svítící (LXX *heōsforos* = světloňoš; sr. arab. termín pro Venuši *zuhratun* = „třpytivá hvěz-

da“) a používá se zde jako posměšný titul pro babylónského krále, který se svou slávou a okázalostí „zařadil“ mezi bohy. Toto jméno je vhodné, protože civilizace Babylónu vznikla v temném starověku a byla úzce spjata s astrologií. Babylóňané a Asyřané personifikovali jitřenku jako Belit a Ištar. Někteří se domnívali, že se výraz „syn jitra“ může týkat přibývajících měsíců; sr. Gray in ICC, *ad loc.*; jiní (např. S. H. Langdon, *Expt* 42, 1930–1, str. 172nn) navrhuji identifikaci s planetou Jupiter. Podobnost popisu v tomto textu s L 10,18 a Zj 9,1 (sr. 12,9) vedla k užití tohoto titulu pro satana. Zj 22,16 ukazuje, že ve skutečnosti náleží Pánu Ježíši Kristu v jeho slávě.

D.H.W.

LUCIUS Ř. *Lūkios*, přepis či napodobenina římského jména. *Lukas* (Lukáš) představuje zdobnělinu (sr. Ramsay, *BRD*, str. 370–384).

1. Lucius z Kyrény, prorok a učitel v Antiochii (Sk 13,1), zřejmě jeden z prvních misionářů v tomto městě (sr. Sk 11,19–21). Neobvyklý afričtí citát Sk 13,1, kterého si všiml Zahn (sr. *INT*, 3, str. 28n), dodává „který žije dodnes“. Zřejmě tento pisatel (podobně jako Efrém Syrský *in loc.*) ztotožňuje Lucia s tradičním antiochenským Lukášem.

2. Pavlův společník v Korintu, jenž posílá pozdravy v Ř 16,21. Je Pavlovým „příbuzným“, tj. Židem (sr. Ř 9,3). Origenés *in loc.* si všimá jeho ztotožnění s Lukášem.

Není pravděpodobné, že by některý z nich byl Lukášem. V obou případech se nepochybně jednalo o Židy, kdežto Lukáš měl téměř jistě pohanský původ (viz Ko 4,11,14).

BIBLIOGRAFIE. H. J. Cadbury, *BC*, 1, 5, str. 489–495.

A.F.W.

LÚD, LŮĐANÉ V Gn 10,22 a 1 Pa 1,17 je Lúd jedním z potomků Šéma. Josephus (*Ant.* 1, 144) uvádí jako jeho potomky Lydijské (*LYDIE). Hérodotosova zpráva o Lydijských nevylučuje semitský původ. Iz 66,19 popisuje Lúd jako pohanský národ charakteristický tím, že užívá luk (zřejmě se netýká Lydie); v Ez 27,10 se vyskytuje jako spojenec Týru a v 30,5 jako spojenec Egypta. O Lydii jako takové (*Lūdu*) existují zmínky v Novobabylónských análech.

V Gn 10,13 a 1 Pa 1,11 figurují Lúd'ané jako potomci Cháma a Jr 46,9 o nich říká, že to byli luky ozbrojení spojenci Egypta. Může zde jít o neznámý afričtí národ, někteří badatelé však opravují na *Lubim* (Libye), na některých místech dokonce i singular *Lud* na *Lub*.

K.L.McK.

LŮCHITSKÝ SVAH Místo v Moábu, kam utekl lid před Babylóňany (Iz 15,5; Jr 48,5). Eusebius je situuje mezi Areopolis a Sóar, nebylo však dosud s jistotou identifikováno.

J.D.D.

LUKÁŠ V Listu Koloským vyřizuje apoštol Pavel pozdravy od svých spolupracovníků, mezi nimiž nacházíme i „milovaného lékaře Lukáše“ (ř. *Lukas*). Tato charakteristika naznačuje, že zřejmě poskytl Pavlovi lékařskou péči, nepochybně během jeho pobytu ve vězení. V Listu Filemonovi (Fm 24), napsaném pravděpodobně ve stejné době, se o něm mluví jako

LUKÁŠOVO EVANGELIUM

o Pavlova spolupracovníky, což napovídá, že jeho práce pro evangelium se neomezila jen na lékařskou péči. Třetí zmínku o něm nacházíme v jednom z posledních Pavlových vzkazů: „Jediný Lukáš je se mnou“ (2 Tm 4,11). Potvrzuje to úzkou vazbu mezi oběma muži. Obecně se má za to, že Lukáš měl pohanský původ, ale E. E. Ellis (str. 51–53) tvrdí, že Ko 4,11 se týká zvláštní skupiny uvnitř širšího kruhu křesťanů ze Židů a že tedy Lukáš mohl být křesťanem židovského původu v diaspoře.

První, kdo mluví o Lukášovi, je Irenaeus (kolem r. 180 po Kr.), jenž ho uvádí jako pisatele třetího Evangelia a Skutků. Tutéž tradici nacházíme v Muratorioho kánonu a tzv. antimarkiónovském prologu k Evangelii podle Lukáše. Poslední z těchto dokumentů nám o Lukášovi prozrazuje, že pocházel ze Syrské Antiochie a že sloužil Pánu až do své smrti (zemřel ve věku 84 let v Boiótii), aniž by ho při tom rozptylovala manželka či rodina. Stáří a spolehlivost této tradice však nejsou jisté.

Tradici, že Evangelium podle Lukáše a Skutky sepsal Lukáš, lze vysledovat nejdále do 2. století. Skutečnost, že Markiion, extrémní stoupenc Pavlovy teologie, vybral L jako jediné Evangelium, které byl ochoten uznat, pravděpodobně naznačuje, že je považoval za dílo Pavlova spolupracovníka. Ve Skutcích existuje řada pasáží psaných v 1. os. pl., které ličí události z pohledu někoho, kdo je prožil spolu s Pavlem (Sk 16,10–17; 20,5–21,18; 27,1–28,16). Skutečnost, že se pisatel Skutků nepokusil přepsat tyto oddíly do třetí osoby, lze nejlépe vysvětlit tím, že jde o původního autora. Mezi možnými Pavlovými spolupracovníky, jež známe z jeho epistol, ale kteří nejsou ve Sk jmenováni, vyvstává Lukáš jako pravděpodobný autor Skutků, a tedy i Evangelia. Tuto identifikaci nacházíme ve variantním čtení Sk 20,13 („Já Lukáš a ti, kdo byli se mnou, jsme nastoupili na loď“), které může pocházet už z počátku 2. století.

Tato argumentace vnitřním důkazem ze Skutků je dostatečně pádná. Potvrzuje ji vnější důkaz výše citované tradice z 2. století a zvláště skutečnost, že na autorství knihy Skutků nikdy nebyl navržen jiný kandidát. Tvrzení, že tradice spočívá na dedukci z toho, co uvádí NZ, a že nemá nezávislou hodnotu, je pouhou hypotézou. Za mnohem vážnější považujeme námitku, že obraz první církve a zvláště apoštola Pavla ve Skutcích není takový, jaký bychom od Pavlova společníka čekali. I na tuto výhradu však lze odpovědět (F. F. Bruce, *NBCR*, str. 968–973).

Literární styl L a Sk naznačuje, že jejich autor byl značně vzdělaný člověk s pozoruhodnou vyjadřovací schopností. Stopy lékařského jazyka a zájem o medicínské záležitosti podporují názor, že pisatelem je „milovaný lékař“. Lukášových kvalit historika si všimli mnozí badatelé, kteří posuzovali jeho dílo vzhledem k antickému pozadí a ve srovnání s nejlepšími starověkými historiky je hodnotili příznivě.

V knize Skutků je patrný Lukášův obdiv k apoštolu Pavlovi. Z blízkého kontaktu s ním a s dalšími křesťanskými osobnostmi i díky návštěvám Jeruzaléma a Caesareje (sr. Sk 21,17nn) měl Lukáš dostatek příležitosti k tomu, aby se z první ruky dozvěděl o Ježíšově životě a poznal historii první církve. Právem mohl v prologu k Evangelii tvrdit, že je pro svůj úkol plně kvalifikovaný, vždyť pečlivě a důkladně prozkoumal všechny dostupné skutečnosti, které mu předali zodpovědní svědkové v církvi (L 1,1–4).

Získáváme obraz muže, který soucítí s lidmi, sám

zůstával v pozadí a považoval se za služebníka Slova. Svým pozoruhodným literárním, historickým a teologickým obdarováním se dobře hodil k úkolu vyprávět příběh počátků křesťanství novým způsobem a přizpůsobit jej potřebám druhé generace církve.

BIBLIOGRAFIE. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950, str. 15–50; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, str. 1–40; C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, 1961; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke?*, 1974, str. 2–62; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971. I.H.M.

LUKÁŠOVO EVANGELIUM

I. Základní obsahová linie

1. Úvod (1,1–4).
2. Narození a dětství Ježíše (1,5–2,52).
3. Jan Křtitel a Ježíš (3,1–4,13).
4. Služba v Galileji (4,14–9,50).
5. Cesta do Jeruzaléma (9,51–19,10).
6. Služba v Jeruzalémě (19,11–21,38).
7. Umučení a vzkříšení Ježíše (22,1–24,53).

II. Prameny Evangelia

Svým stylem se L podobá dalším dvěma synoptickým *Evangeliiím. S Matoušem sdílí zájem o Ježíšovo narození, i když každý z nich vypráví tento příběh z jiného pohledu. Pak následuje obvyklý nástin Ježíšovy služby, jak se nachází u Mk (i u Mt), obsahuje však výrazně delší úsek o Ježíšově cestě z Galileje do Jeruzaléma. Ať už Mk původně zahrnul některé zprávy o zjevování vzkříšeného Ježíše, nebo ne, oba (L i Mt) podávají o těchto událostech své vlastní svědectví.

Obsah L se většinou kryje s ostatními Evangelii. Panuje všeobecná shoda v tom, že jedním z hlavních Lukášových pramenů byl Mk a že načerpal z tohoto nejstaršího Evangelia větší část svého popisu Ježíšovy služby a jeho činů, podobně jako Matouš. Do L je zahrnut téměř celý Mk, L jej však přepisuje vyspělejší literárními stylem. L též obsahuje velkou část Ježíšova učení, které se také nachází u Mt (ne však u Mk). Obecně se má za to, že tato dvě Evangelia čerpala z jiného společného zdroje (či sbírky pramenů) – ústního nebo psaného. V mnohem méně pravděpodobně, že by jedno Evangelium tento materiál přebíralo z druhého. I když vztah mezi prameny Jana a ostatních Evangelii zůstává nejasný, je zřejmé, že L i J vycházeli z některých společných tradic, zvláště v příběhu o utrpení, smrti a vzkříšení. Mimo to existuje značné množství informací o Ježíši, které zaznamenal pouze L. Většina z nich se nachází ve vyprávění o Ježíšově cestě do Jeruzaléma. Na některých místech, kde Lukáš na první pohled čerpá z Mk (např. ve zprávě o posledních večeři), měl zřejmě přístup i k jiným tradicím.

To vše znamená, že Lukáš při sestavování Evangelia vycházel z rozmanitých zdrojů informací. Dokládá to i jeho vlastní prohlášení (L 1,1–4), že se již mnozí pokusili sepsat vypravování o událostech, které se staly. Tentýž výrok naznačuje, že Lukáš znal nejen písemné zprávy o Ježíšově službě, ale i lidi, kteří byli očitými svědky popisovaných událostí, a že psal Evangelium po pečlivém prozkoumání různých pramenů.

III. Autorství, doba a místo vzniku

Řešení otázky autorství L úzce souvisí s identifikací

autora Sk. Obě knihy představují části jednoho díla a pokusy popřít, že mají společného pisatele, se setkaly s neúspěchem. Tradice připsuje obě knihy *Lukášovi a tento názor se jeví stále jako nejpravděpodobnější. Důkaz je v podstatě odvozen ze *Skutků. Co se Evangelia týče, to obsahuje jen málo konkrétních argumentů pro či proti tomuto tradičnímu pohledu. Tvzení, že je ovlivněno atmosférou poapoštolské doby (tj. doby po Lukášově smrti), je příliš subjektivní na to, aby mělo přesvědčivou váhu.

Současná diskuse o autorství ukázala, že Lukáš svým teologickým stanoviskem nebyl pouhým epigonem apoštola Pavla. Měl svůj vlastní osobitý pohled na křesťanskou víru. Jím sepsané Evangelium proto v žádném případě není novou pavlovskou interpretací Ježíšova příběhu, ale představuje Lukášovo vlastní, nezávislé zhodnocení Kristova významu, založené na tradicích předávaných první církvi. Nevíme, jak Pavel viděl Ježíšův pozemský život, protože jej ve svých dopisech málokdy zmiňuje, a proto nemáme možnost porovnat jeho názory s Lukášovými. Nedovedeme-li však stanovit míru jejich shody, nemůžeme ani předpokládat, že mezi nimi existoval nějaký nesouhlas.

Určení autora nám v jistém smyslu samotné Evangelium osvětluje jen velmi málo, protože o něm, kromě toho, co můžeme vyčíst v L a Sk, téměř nic jiného nevíme. Z jiného hlediska je však znalost autorovy totožnosti cenná, protože potvrzuje, že se jednalo o člověka dobře kvalifikovaného (v souladu s jeho výslovným tvrzením) k tomu, aby se seznámil s obsahem evangelijních tradic a nově je uspořádal. Také historická věrohodnost Evangelia je větší, než kdyby bylo dílem neznámé postavy z pozdější doby.

Nevíme, kdy a kde Evangelium vzniklo. Ohledně datování lze seriózně uvažovat o dvou možnostech: buď to byla 60. léta, nebo poslední desetiletí 1. století. Rozhodnutí závisí na tom, kam časově zařadíme vznik Markova evangelia a zda Lukáš psal po Ježíšově předpovědi pádu Jeruzaléma. Datum před r. 70 po Kr. rozhodně nemůžeme u Mk vyloučit. V případě L mohou být poměrně časté a přesnější odkazy na pád Jeruzaléma, založené na skutečném Ježíšově prorocství, považovány za projev zájmu o jeho naplnění. Na druhé straně fakt, že kniha Sk se pádu Jeruzaléma téměř nedotýká, a způsob, jakým končí své vyprávění před Pavlovou smrtí, ukazuje na dobu před r. 70 př. Kr. Je možné, že většina knihy byla sepsána před tímto datem, ale její kompletace mohla proběhnout později.

Existuje také tradice neznámého data, která klade vznik Evangelia do souvislosti s Achajou, v textu samotném však nenajdeme nic, co by tento názor podpořilo. Pravděpodobnější by bylo spojení Lukášova evangelia s Římem (kde byl Mk dostupný a kam se Lukáš dostal s Pavlem) nebo s Antiochií v Sýrii (s níž se Lukáš [podle tradice mnohem spolehlivější] také spojuje a kde zřejmě došlo k sestavení pramene Q, společného pro L i Mt). Jeho pozadí však nakonec tvoří tradice běžné v Palestině. Lukášův kontakt s první církví v Palestině a Sýrii je vpsledu mnohem významnější než otázka, kde mohlo dojít k sepsání Evangelia.

IV. Záměr a charakter

Lukáš hned na počátku Evangelia sám sděluje jeho záměr. Zároveň lze vyvodit některé závěry z charakteru díla samotného. Lukáš toužil předložit Ježíšův příběh takovým způsobem, aby vyzdvihl jeho význam a spolehlivost pro ty, kdo v něj uvěří. Učinil to ve svém

dvousvazkovém díle, jež rozvádí příběh první církve a ukazuje, jak se zvěst evangelia, v souladu s proroctvím a s Božím příkazem, rozšířila do všech končin světa a přinesla spasení těm, kdo ji přijali. Lukáš psal pro lidi, kteří již byli zeměpisně i časově od Ježíšovy služby vzdáleni. Oslovuje jistěho *Teofila, jehož totožnost zůstává ovšem neznámá. Užívá však nejde o nic jiného než o literární dedikaci pisatelovu příteli a kniha sama má oslovit širší okruh čtenářů a posluchačů. Věnování napovídá, že se určení členům církve, což ostatně potvrzuje i obsah knihy. Zároveň se však mohla užívat jako příručka či nástroj evangelizace. Její vnější forma, blízká dobovým historickým a literárním dílům, zřetelně napovídá, že se obrací k početnějšímu publiku.

Lukáš psal jako kulturní a vzdělaný člověk a jeho spis představuje mnohem promyšlenější literární dílo než ostatní Evangelia. Je zřejmé, že autorem byl sečtělý člověk, znalý řeckého SZ i současného literárního stylu, schopný vytvořit dílo, jež obohatilo evangelium svou literární kvalitou. I když E. Renan chtěl Lukášovo evangelium spíše odsoudit než pochválit, když je označil za „nejkrásnější knihu, jaká kdy byla napsána“, v jeho charakteristice je mnoho pravdy. Literární umění zde stojí ve službě evangelia.

Lukáš zároveň píše specificky jako historik. Jeho historický zájem i schopnosti se více vynikají ve Sk, ale i Evangelium lze chápat jako historické dílo s cílem ukázat spolehlivost tradice o Kristu. Tam, kde jeho příběh můžeme srovnat s jinými prameny, vidíme, že je Lukáš věrně reprodukoval, i když ne s otrockou doslovností.

Literární umění i historická zdatnost tu však vědomě slouží evangelizačnímu a teologickému záměru. K centru Lukášova zájmu nás přivádějí dvě důležité skupiny slov. První je sloveso „kázat evangelium“ (*euangelizomai*), výraz, který charakterizuje křesťanskou zvěst (L 1,19; 2,10; Janovo kázání (L 3,18), Ježíšovu službu (L 4,18.43; 7,22 a další) a činnost první církve (Sk 5,42; 8,4 atd.). Skutečnost, že toto sloveso, mnohokrát přítomné u Pavla, prakticky chybí v ostatních Evangelích (Mt 11,5; častěji se užívá odpovídajícího podstatného jména), svědčí o tom, jak bylo významné pro Lukáše a jeho popis podstaty Ježíšova díla a první církve. Dalším klíčovým termínem je pojem „spasení“ (a jeho odvozeniny). Představa Boha, který daruje svému lidu Spasitele, se vynořuje zvláště zřetelně v příbězích o narození (L 1,47.69.71.77; 2,11.30). I když se toto slovní spojení jinde v L a Sk tak viditelně nenachází, úvodní důraz poskytuje klíč k povaze poselství Evangelia, tak jako Janův prolog o Slovu otvírá porozumění jeho Evangelium. Na rozdíl od Marka vysvětluje Lukáš povahu Ježíšova poselství o království Božím jako spasení zahynulých a tam, kde má Matouš tendenci představit Ježíše jako Učitele pravé spravedlnosti, Lukáš více zdůrazňuje jeho spásitelné jednání. Tyto důrazy však mohou být zavádějící, pokud bychom je chtěli dotáhnout do extrému.

Lukáš ukazuje, jak Ježíšova služba naplňuje SZ prorocství (L 4,18–21; 10,23n; 24,26n.44–47). Nastává nová doba spásy, charakterizovaná kázáním dobré zvěsti o království (L 16,16). Ačkoli plně uskutečnění Boží vlády patří budoucnosti (L 19,11), Hospodin již nyní začal vysvobozovat lidi z moci satana a démonů (L 11,20; 13,16) a hříšníci se mohou radovat z odpuštění a z obcenství s Kristem. V Pánu Ježíši se manifestuje spásná moc samotného Boha (L 7,16; Sk 10,38).

Ten, jehož prostřednictvím Bůh takto jedná, je jistě

prorok pomazaný Duchem, nicméně Lukáš v něm vidí někoho, kdo převyšuje dokonce tak jedinečného proroka, jakým byl Mojžíš (L 24,19–21; Sk 3,22n).

On je pomazaný Král, jenž bude vládnout v budoucím království (L 22,29n; 23,42) a už teď se o něm může mluvit jako o „Pánu“. Tento titul naznačuje Ježíšovu úlohu, potvrzenou jeho vzkříšením a vyvýšením (Sk 2,36). V pozadí těchto Kristem naplněných rolí stojí jeho jedinečná podstata Syna Božího (L 1,32).

Při popisu Ježíšovy služby věnuje Lukáš zvláštní pozornost jeho zájmu o vyvržené. O tomto nepochybném historickém faktu svědčí všechna Evangelia, ale právě Lukáš se jím rád zabývá (L 14,15–24; 15; 19,1–10). Ukazuje Kristův zájem o ženy (L 7,36–50; 8,1–3), Samařany (L 9,51–56; 10,30–37; 17,11–19) a pohana (L 7,1–9), přesto však respektuje historickou skutečnost, že Ježíš sloužil téměř výhradně Židům, a náznaky rozsáhlejšího šíření evangelia omezil na Sk (L 2,32; 13,28n; 24,47). Dále Lukáš upozorňuje na Ježíšovu péči o chudé a tlumočí jeho varování bohatým, kteří žijí sami pro sebe, a zavírají si tak před sebou dveře do Božího království, v němž jsou lidské hodnoty podrobeny radikálnímu přehodnocení. Není v něm místa pro soběstačné, kteří si myslí, že je světské bohatství ochrání před soudem (L 6,20–26; 12,13–21; 16,19–31), ani pro samospravedlivé, kteří nevidí potřebu pokání (L 18,9–14). Naopak, vstup do Království se otvírá chudým, tj. těm, kdo vědí o své chudobě, a proto důvěřují Bohu, a činíc pokání, kteří si uvědomují svůj hřích a svěřují se Boží milosti. Takové pokání znamená odvrácení celého srdce od hříchu a připravenost následovat Ježíše za jakoukoli cenu (L 9,23). Cena následování může znamenat i zřeknutí se majetku (L 14,33; 19,8).

Lukáš nepochybně chce svým vykreslením Ježíše poskytnout příklad a vzor pro jeho učedníky. Vyplyvá to ze srovnání Kristova života v Evangelii s popisem církve a jejích údů ve Skutcích: právě tak, jako byl Ježíšův život řízen Božím plánem, částečně zjeveným ve SZ proctívá, i život církve ve všech oblastech vede a usměrňuje Bůh. Kristus konal své dílo v moci Ducha (L 4,14.18) a rovněž první církve přijala pro svůj svědecký úkol naplnění Duchem (L 24,49). Ježíš byl mužem modlitby, ve spojení s Bohem nacházel vedení a čerpal inspiraci (L 3,21; 6,12; 9,18.28n; 22,32); podobně se má i církve ustavičně modlit k Bohu (Sk 1,14).

Takto ve stručnosti vypadá Lukášův charakteristický obraz Ježíše a jeho učení. Má řadu významných rysů:

1. Předkládá Ježíšův příběh z hlediska naplnění proctví. Pro Lukáše má kategorie zaslíbení a naplnění velký význam a tvoří strukturu jeho historického myšlení.

2. Lukáš velmi zdůrazňuje skutečnou přítomnost spasení v Kristově službě. Důraz je spíše položen na to, co Ježíš uskutečnil, než na budoucnost, i když budoucí rozměr v žádném případě nechybí.

3. Lukáš spojuje Ježíšovu službu se vznikem rané církve a ukazuje, jak církve z této služby vyrůstá. Uvědomuje si, že počátku křesťanství se týká jak obsah Evangelia, tak i Skutků.

Cílem těchto úvah je ukázat, že pro Lukáše představoval Ježíšův příběh součást dějin. Do diskuse o Lukášovi přispěl nejvýznamnějším způsobem v dnešní době H. Conzelmann myšlenkou, že Lukáš viděl Kristovu službu jako střed historie (předcházený dějiny Izraele a následovaný obdobím církve). Tvr-

dí, že šlo o nové pochopení Ježíše a že stálo v protikladu k předchozím názorům. Starší pohled považoval Krista za hlasatele bezprostředního příchodu Božího království. Lukáš psal v době, kdy se církve začala těšit stabilitě a naděje budoucích dovršení Království se zdála být nenaplněna. Opustil prakticky naději na brzký konec světa a pochopil Ježíšovu službu spíše jako střed dějin Božího jednání s lidmi než jako bezprostřední předeheru konce. Tím vlastně přeformoval křesťanskou teologii tak, aby vyhovovala druhé generaci a generacím následujícím. Křesťanská výzva k pokání tváří v tvář nastávajícímu konci se proměnila v historickou zprávu o příchodu Ježíše a očekávání budoucího Božího království bylo nahrazeno obdobím církve, v jehož průběhu Duch svatý povede její členy v misi.

Jako mnohá jiná prohlášení tohoto druhu, i Conzelmannovo pochopení Lukáše je jednostranné a nadsazené. Jeho přínos však tkví v tom, že prezentoval Lukáše jako důkladného teologa a povzbudil další badatele k tomu, aby podali vyváženější vysvětlení jeho teologie. Je třeba říci, že poselství Ježíše a první církve nebylo tak jednostranně futuristické, jak Conzelmann tvrdí, a že Lukáš prostě upoutává pozornost k přítomným rysům této zvěsti. „Dějiny spásy“ však v žádném případě nelze považovat za Lukášův objev. Lukáš se také nikterak nevdává naděje na příchod konce a jeho dílo si uchovává prvek napětí mezi současným děním a budoucí nadějí, který je pro rané křesťanství typický. Kromě toho chce odvést církve od hledání apokalyptických znamení bližšího se konce a soustředit její pozornost na úkol šíření evangelia.

Musíme naznačit rozdíly mezi vnějšími faktory, které ovlivňovaly Lukášovo dílo, a vědomými záměry, jimiž řídil své psaní. Mezi vnější faktory zahrnujeme potřebu znovu předložit Ježíšův příběh způsobem, který by jej zaktualizoval pro církve jeho doby. K vědomým cílům patří touha zvěstovat Krista jako Spasitele a ukázat, jak Boží Duch ustavil církve jako svědka o Ježíši. V kombinaci těchto faktorů a záměrů můžeme najít klíč ke zvláštní povaze tohoto Evangelia, v němž se historický záznam stal prostředkem vybavení církve k evangelizaci.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře k anglickému textu: T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949; J. N. Gendehuis, *NIC/NLC*, 1950; A. R. Leaney, *BNTC*, 1958; F. W. Danker, *Jesus and the New Age*, 1972; E. E. Ellis, *NCB*², 1974; L. Morris, *NTC*, 1974; k řeckému textu: A. Plummer, *ICC*,⁵ 1922; J. M. Creed (Macmillan), 1930; I. H. Marshall (Paternoster), 1978; v němčině: K. H. Rengstorf, *NTD*, 1937; W. Grundmann, *THNT*³, 1966; H. Schürmann, *HTKNT*, 1, 1969; J. Ernst, *Regensburger NT*, 1977; G. Schneider, *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT*, 1977.

N. B. Stonehouse, *The Witness of Luke to Christ*, 1951; H. Conzelmann, *The Theology of St Luke*, 1960; H. Flender, *St Luke: Theologian of Redemption History*, 1967; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 1970; S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, 1973; C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, 1974; E. Franklin, *Christ the Lord*, 1975; J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, 1976.

I.H.M.

tēr, koilia nebo *mētra*). První dva pojmy v obou případech označují také obecně břicho, což poukazuje na hebr. nejasnost v otázkách vnitřní fyziologie (*BRŮCHO, *STŘEVA). Odkazy se zpravidla pojí s místem nebo časem počátku života (Jb 1,21; Iz 49,1), takže přeneseně může lůno poukazovat i na začátek něčeho jiného (Jb 38,29). Útváření dítěte v lůně představuje pro biblické autory nádherné tajemství, které z pocho-pitelných důvodů připisují Božimu přímému působení a péči (Jb 31,15; Kaz 11,5). O přítomnosti živého dítěte v lůně nějaký čas před narozením nacházíme zmínku v NZ (L 1,41). *Neplodností se rozumí uzavření lůna, přičemž někdy se konkrétně říká, že je uzavřel Bůh (1 S 1,5). Pro ženu se neplodnost stává příčinou smutku a hanby (v. 6). *Prvorozený je ten, kdo otvírá lůno, a je považován za svatého (Ex 13,2; L 2,23).

B.O.B.

LÚZ Dřívější jméno *Bét-elu. Město přejmenoval Jákob, když poblíž něho přenocoval a měl sen o žebříku, který sahá až do nebe (Gn 28,19; 35,6; 48,3). Jákob dal nový název spíše místu svého pobytu než samotnému městu (Joz 16,2). Později se však místo stalo tak významným, že se jméno začalo vztahovat i na město (Joz 18,13; Sd 1,23). Kenaanští obyvatelé ovšem město stále znali jako Lúz. Když Izraelci během obsazování země město dobyli, Kenaanec, kterého přinutili, aby jim výměnou za svůj život ukázal východ do města, utekl do země Chetejců a založil tam město téhož jména (Sd 1,24–26).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 371.

T.C.M.

LYDDA Město ležící asi 18 km JV od Jafy, na Šefelské planině. Téměř jistě je lze ztotožnit se SZ Lódem, o němž se zmiňuje karnacký seznam Thutmose III. V izraelských dobách patřilo Benjamínovcům a po babylónském zajetí bylo znovu osídleno. Později spadalo pod moc samského prokurátora a Židé je získali zpět až v r. 145 př. Kr. (1 Mak 11,34). Za Neronovy vlády bylo vypáleno. Po pádu Jeruzaléma (r. 70 po Kr.) se stalo na nějakou dobu rabínskou střediskem. V prvních křesťanských stoletích mělo biskupa. Od té doby neslo několik jmen – Diospolis, Ludd a (dnes) opět Lód.

D.F.P.

LYDIE

1. Žena z lydijské Thyatiry, která se díky Pavlovi službě ve Filipech stala první křesťankou v Evropě. Otevřela svůj dům Lukášovi, Silasovi a Pavlovi (Sk 16,14n.40). Výraz „Lydie“ může stát jako přídavné jméno a znamenat „lydijská žena“ (taková etnická jména byla běžná), nebo představovat osobní jméno (např. Horatius, *Od.* 1. 8; 3. 9). Zřejmě se jednalo o ženu z vyšších vrstev (sr. Sk 17,4.12), která byla hlavou domácnosti, a tedy buď svobodná, nebo vdova. Lydijský purpur, s nímž obchodovala, byl proslulý (sr. Homér, *obr.* 4. 141). Šlo o židovskou proselytku, která světla sabat a trávil je v modlitbách a rituálním omýváním na břehu řeky. Její spojení s židovskou vírou se možná datovalo od dob kolonie v Thyatire. Ohledně křesťanského sboru, který tu vznikl, sr. Zj 1,11; 2,18–29. Lydie se možná týká zmínka ve Fp 4,3. Není však uvedena jménem, takže usuzujeme, že mohla zemřít či opustit město. Její pohostinnost se sta-

la pro místní sbor tradicí (sr. Fp 1,5; 4,10). B.F.H.

2. Oblast uprostřed Z části Malé Asie. Zahrnovala údolí Kayster a Hermos, nejurodnější a nejvyšší území poloostrova, mezi nimiž se tyčí pohorí Tmolos, sahající do výše 2000 m. Zdejší města (včetně *Sard, Thyatiry a *Filadelfie) se díky jejímu přírodním bohatství a své poloze podél hlavních cest od pobřeží do vnitrozemí Malé Asie stala významnými obchodními centry. Lydie hraničila s Mysii, Frýgií a Kárii. Někte-rá pobřežní města (včetně Smyry a Efezu) se někdy považovala za lydijská, jindy za řecká.

Původ lydijského etnika je obestřen tajemstvím, mohlo však obsahovat semitské prvky (*LŮD). Kró-sos, poslední král Lydie, vládl nad celou Malou Asií, dokud jej r. 546 př. Kr. neporazil Kýros Perský. Nad oblastí pak vládl Alexandr a jeho nástupci, stala se součástí attaljovského království Pergamonu a pak r. 133 př. Kr. byla připojena k římské provincii Asii. Archeologové objevili některé lydijské nápisy ze 4. stol. př. Kr., ale počátkem křesťanské doby se všeobecně rozšířila řečtina a podle Strabóna se lydstina užívala jen málo.

Lydie byla prvním státem, který užíval mince, a kolébkou některých inovací v hudbě.

K.L.McK.

LYKAONIE Území na J střední Malé Asie, jež dostalo své jméno od *Lykaonů*, kteří se v něm usadili. Zmiňují je starověcí pisatelé již od Xenofóna (poč. 4. stol. př. Kr.). Když Pompeius osídlil západ Malé Asie (64 př. Kr.), připojil Z část Lykaonie ke Kilikii, V část ke Kappadokii a S část ke *Galacii, která se stala římskou provincií r. 25 př. Kr. Východní Lykaonie se později ze závislosti na Kappadokii vymanila a od r. 37 se stala součástí království Antiochia, krále Kommagéné, a byla známá jako Lykaonie Antiochova. V NZ označuje „Lykaonie“ tu část území, které tvořilo oblast provincie Galacie, Lykaonie Galatská. Sk 14,6 uvádějí jako „lykaonská města“ Lystru a Derbe, a to v kontextu, jež naznačuje, že Ikonion leželo na frýgijské straně hranice, která dělila obě území zvaná Lykaonie Galatská a Frýgie Galatská. W. M. Ramsay přiznal, že právě tato zeměpisná informace ho přivedla k tomu, že „poprvé změnil názor“ na historickou hodnotu Skutků. Pavel a Barnabáš si na své první misijní cestě (r. 47–8 po Kr.) bezpochyby uvědomili, že mezi Ikoniem a Lystrou překročili jazykovou hranici, protože v Lystrě (poblíž dnešního Hatun-saray) slyšeli místní obyvatelstvo mluvit „lykaonsky“ (Sk 14,11, ř. *lykaonisti*). Lykaonská vlastní jména odborníci rozpoznali na nápisech v okolí, např. na jednom v Sedase, který zaznamenává dedikaci Hermovy sochy Diovi (sr. Sk 14,12). Když Pavel s Barnabášem opustili Lystru a šli do Derbe (dnešní Kerti Hüyük), kde založili sbor, vydali se na zpáteční cestu. Kdyby šli dál, museli by dorazit do království Antiocha. Neměli však v plánu evangelizovat území, která nebyla součástí římské říše.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *Historical Commentary on Galatians*, 1899, str. 185n, 215nn; M. H. Bal-lance, *AS* 7, 1957, str. 147nn; 14, 1964, str. 139n; B. Van Elderen, „Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey“ in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque a R. P. Martin, 1970, str. 156–161.

F.F.B.

LÝKIE Malá oblast na J pobřeží Malé Asie. Zahr-

LYSÁ HORA

nuje široké údolí řeky Xantu, hory sahající do výše přes 3 000 m a přístavy *Patar a *Myra (Sk 21,1; 27,5). Přestože se dochovaly některé sochy a nápisy, je původ lýkijského národa zahalen tajemstvím. On však jako jediný ze všech národů Z Malé Asie dokázal odolat lýdským králům, nicméně r. 546 př. Kr. podlehli Peršanům.

V následujícím století lýkijský národ osvobodili Řekové. Vliv řecké kultury byl tak veliký, že se nakonec dobrovolně poddal Alexandrovi. Přijal řecký jazyk i písmo a v době, kdy se dostal pod římskou nadvládu (2. stol. př. Kr.), byl už důkladně helénizován. R. 43 po Kr. připojil Claudius Lýkii k Pamfýlii, Nero jí však zřejmě vrátil svobodu, protože Vespasianus jí opět přisoudil status provincie (Suetonius, *Vespasianus* 8). Během všech těchto změn si federace lýkijských měst uchovala v základních rysech svůj vlastní politický rámeček.

K.L.McK.

LYSÁ HORA (hebr. *hālāq* = hladký, lysý). Hora (dosl. „lysá hora“) v Judsku, která označovala J hranici území, jež zabral Jozue (Joz 11,17; 12,7). Její polohu Bible popisuje slovy „zvedající se k Seiru“. Pravděpodobně jde o dnešní Džebel Chalak, Z od Akrabimské vrchoviny.

J.G.G.N.

LYSTRA Neidentifikované město na lykaonské náhorní plošině (dnešní Hatunsaray), jež si Augustus vybral za sídlo z řady římských kolonií, které měly tvořit novou provincii Galacii. Jeho výhody neznáme. Odlehlá poloha a blízkost k neosídleným horám naznačuje nutnost obrany, a mluví pro to i existence významné latinsky mluvící osady, doložené z dochovaných nápisů. Pokud Pavla a Barnabáše při jejich spěšném odchodu z Ikonii (Sk 14,6) upoutala bezpečnost tohoto místa, dočkali se velkého zklamání. Pověrečná účta, kterou apoštolové odmítli, se proměnila v otevřené nepřátelství vyvolané židovskými agitátory, kteří si zřejmě zajistili oficiální souhlas ke kamenování Pavla (v. 19). Nenajdeme tu jedinou zmínku o římském pořádku či spravedlnosti. NZ nemluví ani o tom, že jde o kolonii. Žilo tam v podstatě nehelénistické obyvatelstvo (v. 11) spolu s Řeky a Židy (Sk 16,1). Přesto tam vznikl sbor (Sk 14,20–23), jenž dal Pavlovi v Timoteovi (pokud nepocházel z nedalekého Derbe, což je také možné, Sk 16,1n) nejoddanějšího „syna“.

BIBLIOGRAFIE. B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, 1967.

E.A.J.

LYZANIAS Podle L 3,1 *abilenský tetrarcha (asi r. 27–8 po Kr.). Josephus (*Ant.* 20, 138) mluví o „Abile, která je územím tetrarchy Lyzania“. Jeho jméno se objevuje na nápisu v Abile z let 14–29 po Kr., který zachycuje věnování bývalého otroka „tetrarchovi Lyzaniiovi“ (CIG, 4521). Není jisté, zda se mince s nápisem „tetrarcha a nejvyšší kněz Lyzantias“ týkají tohoto, anebo jméno Lyziana, „krále Itureje“ (tak Dio Cassius), jehož asi r. 36 př. Kr. dal popraviti Antonius (Jos., *Ant.* 15, 92; sr. 14, 330). CIG, 4523 uvádí dva příslušníky této rodiny, kteří patřili k různým generacím a byli nositeli tohoto jména.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, „Lysanias of Abilene Inscriptions“ in *Documents of NT Times*, ed. A. R. Millard (chystaná publikace).

F.F.B.

MAAKA

1. Maaka je jméno těchto mužů: otce Šefatjáše, jednoho z Davidových stoupenců (1 Pa 27,16); otce Chánana, jednoho z Davidových bojovníků (1 Pa 11,43); otce *Akíše, krále Gatu za časů Davida a Šalomouna.

2. Jedná se rovněž o jméno některých žen: Kálebovy ženy, matky Šebera a Tírchana (1 Pa 2,48); ženy Makí, matky Pereše (1 Pa 7,16); ženy Bibeóna čili Jeiele, jednoho ze Saulových předků (1 Pa 8,29; 9,35); dcery gešúrského krále Talmaje, s níž se oženil David, matky Abšalóma a Támara (2 S 3,3); milované ženy Rechabeáma, matky Abiáše a dcery Abšalóma (1 Pa 11,20–22); matky krále Ásy, kterou Ása kvůli jejímu modlářství zbvavil královského postavení (2 Pa 15,16). (*KRÁLOVNA)

3. Jméno dítěte Abrahamova bratra Náchora a jeho ženy Reúmy. Písmo neudává jeho pohlaví (Gn 22,24).

4. Jméno malého státečku JZ od hory Chermón, na okraji území poloviny kmene Manases (Dt 3,14; Joz 13,8–13). Snad dosahoval přes Jordán až k Abel-bét-Maacce. Za Davidovy vlády si jeho aramejský král nájal 1 000 vojáků, když se spolu s Amónci pokoušel rozdrtit Izrael. Po porážce u Chélamu pravděpodobně království muselo platit Davidovy poplatky (2 S 10). Později Maaku absorbovalo damašské království, které se obnovilo během Šalomounovy vlády (1 Kr 11,23–25).

BIBLIOGRAFIE. B. Mazar, Geshur and Maacah, *JBL* 80, 1961, str. 16nn.

M.B.

A.R.M.

MADMANA (*madmanná*). Město v JZ Judsku. Kdysi královské (1 Pa 2,49), snad připadlo Šimeónovi a stalo se známým pod názvem Bet-markabót (sr. Joz 15,31 s 19,5; W. F. Albright, *JPOS* 4, 1924, str. 159n). Jako možné umístění se uvádí Chirbet um-Dejma 6 km JZ od Dachrítje a Chirbet Tatrít, 2,5 km dále na J.

J.P.U.L.

MADMÉN Moábské město, proti němuž prorokoval Jeremjáš (48,2).

Jeikož toto místo jinak neznáme, předpokládá se, že buď hebr. text zní *gm-dmm tdm* = také ty (Moábe) budeš zcela umlčen (LXX, Syr., Vulg.), nebo že to znamená Dimon, možná (ale nepravděpodobná) změna jména metropole *Dibón*. Snad se jedná o dnešní Chirbet Dimna. Pochybujeme, že Madmén je totožný s *Madmanou, která leží v Negebu (Joz 15,31; 1 Pa 2,49), nebo *Madménou S od Jeruzaléma (Iz 10,31).

D.J.W.

MADMÉNA Místo zmíněné v Izajášově popisu cesty, po níž se asyrská armáda od S přibližovala k Jeruzalému (Iz 10,31). Předpokládá se, že jde o Šú'fat, 2 km S od hory Scopus.

A.R.M.

MADÓN (hebr. *māḏōn*). Město v S Kenaanu (Joz 11,1; 12,19; LXX *marrōn* jako v 11,7 pro *Meróm). Pokud jsou jména totožná (tak *LOB*, str. 106, 111, 206), pak *d* vzniklo omylem při přepisování *r*. *Mān* v seznamu Thutmose III. (č. 20) není ekvivalentní.

Chirbet Maddžan/Karn Hattin viz heslo *ADAMA.
J.P.U.L.

MAGBÍŠ Bud'ťo město v Judsku (GTT, str. 380), nebo jméno rodu. Ezd 2,30 podává zprávu, že 156 jeho „synů“ (nebo „obyvatel“) se vrátilo z exilu. V souběžném seznamu v Ne 7 tato informace z nevysvětlitelných důvodů chybí.
D.J.A.C.

MAGDALA, MAGDALÉNA Jméno Magdala se vyskytuje v NZ jen jednou (Mt 15,39), přičemž nejlepší rukopisy čtou Magadan. Některé překlady uvádějí Magdalu nebo Magadan místo *Dalmanuty (jinak neznámé) v Mk 8,10. Město Magdala (nebo Tarichea) se nacházelo na Z břehu Galilejského jezera, S od Tiberiady a Chamátu a J od Kafarnaum. Jméno pochází z hebr. *migdāl* = věž. Na jeho místě dnes pravděpodobně stojí Chirbet Medždel. Magadan bylo území na Z břehu jezera, k němuž se Ježíš přeplavil po nasycení zástupů, a zřejmě zahrnuje i město Magdalu. Z tohoto města nebo kraje zřejmě pocházela Marie Magdalena (*MARIE, 3).
s.s.s.

MAGIE A KOUZELNICTVÍ

I. Biblický pohled

Magie a kouzelnictví se pokouší ovlivňovat události nadpřirozenými nebo okultními prostředky. Mohou souviset s nějakou formou předpovídání. *Věštění samo představuje pokus využít nadpřirozené prostředky k odhalení událostí bez jejich ovlivňování.

Magie je obecně rozšířená a může být „černá“ nebo „bílá“. Černá magie se snaží působit zlo pomocí takových metod, jakými jsou kletby, kouzla, ničení figurek nepřítele a spojení se zlými duchy. Často má podobu čarodějnictví. Bílá magie se pokouší kletby a čary zrušit a užívat okultní síly pro dobro sebe i druhých. Kouzelník se snaží donutit démona nebo ducha, aby pro něj pracoval, nebo užívá okultních praktik, aby podřídil psychické síly své vůli. Magie a kouzelnictví bezpochyby nejsou vždycky pouhé pověry, mají v sobě něco reálného. Písmo nás vede k tomu, abychom jim vzdorovali a přemáhali je Boží silou ve jménu Ježíše Krista.

1. Biblické pojmy

Písmo používá k označení magických technik a praktik tyto základní termíny.

a) Ve Starém zákoně

1. *kšp*. Kouzelník, kouzelnictví, čarodějnictví. Kořen asi znamená „řezat“ a může se vztahovat na rostliny řezané pro kouzla a kletby (Ex 22,18; Dt 18,10; Iz 47,9,12; Jr 27,9 atd.).

2. *hrtm* = kouzelník. Tento termín je odvozen z egyptského *hrj-tp* = předák (kněz-učitel), titul nejproslulejších egyptských kouzelníků (Gn 41,8; Ex 7,11 atd.).

3. *hbr* = očarování, kouzelník (Dt 18,11; Iz 47,9,12 atd.). Kořen obsahuje myšlenku spoutání, zřejmě pomocí amuletů a kouzel.

4. *kašdīm* = Kaldejci. V Da se pojmu užívá raso- vě (Da 5,30; 9,1) i k označení zvláštní třídy spojené s kouzelníky (Da 2,2,4,10 atd.) V podobném smyslu se objevuje u Hérodota (1. 181n) a snad bylo dříve

běžné. Viz A. R. Millard, *EQ* 49, 1977, str. 69–71).

5. *qsm* = věštba, předpovídání. Týká se speciálně budoucnosti (Dt 18,10; Ez 13,6), ale i falešných pro- roků (Jr 14,14; Ez 13,6).

6. *lt* = tajná umění. Faraonovi kouzelníci (Ex 7,22).

7. *nhš* = očarování. Prostřednictvím zaklínání (Nu 23,23; 24,1).

8. *lhš* = znalec kouzel (Iz 3,3). Zařikávání hadů (Ž 58,5; Kaz 10,11; Jr 8,17).

b) V Novém zákoně

1. *magos* = kouzelník, kouzlo, v Mt 2 mudrci. Původně mág, příslušník rasové skupiny v Médii, později jde o technický termín (jako Kaldejec) (např. Sk 8,9,11; 13,6,8; vyskytuje se jen u Mt a ve Sk; *MUDRC).

2. *farmakos* (a slova příbuzná) = kouzelník, kouzelnictví, čarodějnictví. Základní pomůckou jsou totiž drogy a nápoje (Zj 9,21; 18,23; 21,8; 22,15, jinde jen v Ga 5,20).

3. *goēs* = podvodník, svůdce (2 Tm 3,13), též kouzelník, zaklínač. Má magický smysl v klasické a helénistické řečtině.

4. *periērga* = magické umění (Sk 19,19). Přídavné jméno obsahuje myšlenku nadměrného zaměstnání, zabývání se záležitostmi jiných lidí a ovlivňování jiných magickým uměním.

5. *baskainō*. V Ga 3,1 metaforicky o Galaťanech oblouzených falešnou vírou.

2. Biblické hodnocení kouzel

Odkazy v první části hesla ukazují, že Písmo vždy kouzla a čarování odmítalo. Magie je nepřitelem pravého křesťanství, ač ji lze provozovat ve spojení s falešnými náboženskými myšlenkami. Pravé náboženství spočívá v osobní zkušenosti s jediným Bohem. Věřící člověk se snaží žít podle jeho vůle, chodí s ním, modlí se k němu a přijímá životní okolnosti tak, aby jej oslavily. Magie však má co do činění s nižšími nadpřirozenými bytostmi, případně se pokouší vynutit si něco užitím psychických sil bez ohledu na to, poslouží-li výsledek k Boží slávě, nebo ne. Bible odsuzuje zejména:

a) Nošení amuletů

V seznamu ženských ozdob v Iz 3,18–23 má výraz přeložený „amulety“ (v. 20) kořen *lhš* (viz výše 1, a, 8). Někteří si myslí, že to mohlo původně být *nhš* = had, pak by amulet měl podobu hada. Ve stejné pasáži nacházíme ve v. 18 zmínku o půlměsíci (*šah^arōnīm*). Jde evidentně o napodobeninu Měsíce; tento termín se objevuje ještě v Sd 8,21,26, kde půlměsíčky nosí velbloudi a midjáňští králové. Předchází *š^ahšim* v Iz 3,18, překládané „náčelníky“, se vyskytuje pouze v Písmu, ale podobný výraz na tabulkách z Ras Šamra zřejmě označuje přívěsky ve tvaru slunce.

V Gn 35,2–4 je pravděpodobně zmínka o kouzlech, když Jákob a členové jeho domácnosti odložili „cizí bůžky“ a své „náušnice“, ale asociace s modlami ukazuje, že šlo o kouzla určitého druhu.

b) Mágy, kouzelníky, čarodějnice

Genesis a Exodus mluví o eg. kouzelnících a 2 Tm 3,8 dva z nich jmenuje: Jannés a Jambrés. Zpráva Exodu udává, že napodobili Mojžíše, když proměnili své hole v hady (7,11), při přeměně vody v krev (7,22) a ve vyvedení žab (8,7), ale nedokázali přivolat komáry (18,18n) a sami byli postuženi vředy (9,11). Písmo ponechává na nás, abychom rozhodli, zda se

MAGIE A KOUZELNICTVÍ

jednalo o chytré kejkliře, nebo o okultisty.

V samotném Izraeli nacházíme málo přímých zmínek o kouzelnících a čarodějích. Není správné mluvit o „čarodějnicích z Ěn-dóru“ (1 S 28), protože Bible ji charakterizuje jako médium, ne jako toho, kdo se zabýval magií. Víme, že kouzel užívala Jezábel (2 Kr 9,22) a Mí 5,11 naznačuje, že to v Izraeli rozhodně nebyla výjimka. Menaše tyto praktiky (kromě ostatních zlých věcí) osobně podporoval (2 Kr 21,6).

Náznak magie nacházíme v Iz 28,15, kde se lidé zasměovali do magické smlouvy, která, jak věřili, je měla ochránit před smrtí.

Nejpozoruhodnější svědectví o hebrejském kouzelnictví podává Ez 13,17–23. Židovské prorokyně tam provozovaly magii kvůli záchraně nebo zničení jednotlivců. Zacházely dál než falešní proroci z Mí 3,5, kteří lidem zvěstovali dobré nebo zlé podle toho, kolik jim byli ochotni zaplatit. Podrobnosti magických praktik se zde nedají vysledovat snadno. Náramky a závoje (*kukly) nosily jak oběti (18), tak i čarodějky (20–21). Kouzelnická praxe ukazuje na psychickou vazbu mezi kouzelníkem a klientem, která vznikala výměnou předmětů ovlivněných dobrými nebo zlými kouzly. Kukly se zhotovovaly podle velikosti (18) a možná, že čarodějka přitom usilovala o to, aby představovaly něčího nepřitele. Pak je kouzelnice určitý čas nosila a naplnila zlými kouzly (sr. užívání figurky). Náramky měly nositeli přinést štěstí. J. G. Frazer ve své práci *Folk-Lore in the Old Testament* píše, že ženy předstíraly, že chytají duše a zamotávají je do pásků usitých z látky. Jejich uvěznění mělo způsobit chřadnutí vlastníků duší. Duši mohla představovat nějaká část obětí, např. krev, vlasy nebo nehty.

3. Schvaluje Bible magii?

Nyní se soustředíme na několik pasáží, které by mohly vyvolávat dojem, že Písmo podporuje kouzla a pověry.

a) Užívání mandragory

Po celá staletí ženy na V užívaly mandragoru, aby otěhotněly (sr. Gn 30,14–18). Moderní badání ukázalo, že primitivní léky často obsahují nějakou účinnou látku, a bylo by tedy pošetilé uvádět tento příklad jako kouzlo.

b) Jákob a oloupané pruty

V Gn 30,37–41 byl Jákob asi ovlivněn primitivní myšlenkou o účinku viděného předmětu na nenarozené mládě. V. 40 však ukazuje, že se výsledek ve skutečnosti dostavil výběrovým pěstováním (viz D. M. Blair, *A Doctor Looks at the Bible*, 1959).

c) Samuel a voda

Tato příhoda (1 S 7,6) se často považuje za sympatické kouzlo, při němž lze slavnostním vyléváním vody vyvolat bouři. Text to však ani v nejmenším nenaznačuje. Voda vylitá na zem podle 2 S 14,14 je symbolem lidské slabosti a nestálosti a Samuelův čin bychom měli interpretovat jako znamení pokory a ponížení před Hospodinem.

d) Samsonovy vlasy

Frazer a jiní sebrali historiky ze všech částí světa, v nichž duše nebo síla přebývá ve vlasech či v některém vnějším předmětu. Biblické vyprávění (Sd 16) však ukazuje, že Samsonovy nestříhané vlasy svědčily o tom, že složil *nazorejský slib. Bůh jej posiloval tak dlouho, dokud zůstal tomuto slibu věrný (např. Sd

13,25; 14,19). Ti, kdo se snaží vše vyložit přirozenou cestou, mohou tvrdit, že ztráta síly mohla mít psychologický podklad, když Samson poznal své provinění. Známé případy hysterické slepoty, paralýzy atd.

e) Probouzení livjátana

Jób žádá, ať zatračí den jeho narození ti, kdo proklínají den a dovedou vyburcovat livjátana (Jb 3,8). Někteří v tom spatřují odkaz na kouzelníky, o nichž se myslelo, že dokážou vzbudit draka, aby spolkl Slunce a došlo k zatmění. Pokud tomu tak skutečně je, pak tato slova představují část exaltovaného Jóbova jazyka, kterým volá na každého, falešného nebo pravdivého, kdo by mohl zatračit den jeho narození.

f) Moc požehnání a kletby

Na ni klade SZ velký důraz. Praotcové žehnali svým dětem a Izák už nemohl vzít zpět, co slibil Jákobovi (Gn 27,33,37). Bileám měl zlořečit Izraeli (Nu 22n). V SZ narazíme na mnohé nahodilé zmínky. Je třeba říci, že Bible nemluví o nikom, kdo vyslovil požehnání nebo zlořečení, které by působilo proti Boží vůli. Praotcové věřili, že jim Hospodin ukazuje budoucnost jejich potomků a že to svým žehnáním veřejně vyhláší. Bileám nemohl účinně zlořečit těm, jimž Bůh žehnal (Nu 23,8,20). Žalmista ví, že Hospodin dokáže změnit nazaslouženou kletbu v požehnání (Ž 109,28). Davidovo váhání zakročít proti Šimeimu způsobily obavy, že toto zlořečení nařídil Bůh za něco, čím se David provinil (2 S 16,10).

g) Záznaky

Pohanský svět se díval na záznaky jako na kouzla (Sk 8,9–11), ale Písmo nikdy nepovažuje Boží divy za něco magického, tj. není při nich třeba zařikávání, vyzývání duchů nebo kouzel. Mojišův neumlčel faraonovy mágy tím, že byl ještě lepší kouzelník, ale jednal prostě jako Boží zástupce a choval se tak, jak mu Hospodin řekl. Jeho hůl nebyla kouzelná; představovala symbol Božího pověření. Byla to „Boží hůl“ (Ex 4,20).

Pokud se týká ryzího uzdravování, nikoho snad nepřekvapí, že se jazyk evangelijní zvěsti podobá zprávám o pohanských kouzlech – slovník demonologie a nemoci je totiž omezen. Nikdo nikdy však Krista ani jeho učedníky neviděl, že by užívali nějakých magických praktik. Úplný jazykový rozbor viz in John M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, 1974. J.S.W.

II. Egypt, Asýrie a Babylon

1. Starověké kouzelnictví

V oblasti, kde běžné vztahy a způsoby života vycházely z pozorování obvyklých příčin a následků a mohlo se jednat podle získaných znalostí nebo dovedností, nebylo kouzel zapotřebí. Kde však příčiny jeví halo-tajemství a obvyklejší prostředky k dosažení žádoucích výsledků nestačily, tam působilo kouzlo přitažlivě. Kouzlo spočívalo ve využívání záračných nebo okultních sil přesně vymezenými metodami, aby se dosáhlo toho, co bylo jinak nedostupné.

Kouzlo a náboženství spolu úzce souviselo. Moc kouzel se vždycky uplatňuje tam, kde „společnost“ zásadně zatahuje mezilidské vztahy a „náboženství“ vztah mezi božstvem a člověkem. Sr. *Sources Orientales 7: Le monde du sorcier*, 1966.

2. Egyptské kouzelnictví a Bible

Největší eg. kouzelníci (*hrj-hbt, hrj-tp*, později v době Mojižišově [13. stol. př. Kr.] zkráceno na *hrj-tp*) byli hlavně učitelé i kněžími. Vyučili se ve svatých písmech, rituálech a kouzlech, praxi získali v „Domě života“ (chrámová škola, kde se tato i jiná literatura sepisovala, opisovala a vyučovala). Právě z jejich eg. titulu pochází hebr. *harfōm*. Tento v podstatě eg. termín se opakuje v asyr. dokumentu (7. stol. př. Kr.) jako *har-tibi* a jako *hrtb* v příbězích o kouzelnících z 1. stol. po Kr. (Viz A. H. Gardiner, *JEA* 24, 1938, str. 164–165 a obsažněji in J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, str. 66–94 s úplnými odkazy.) Spojení „kouzelníků“ s „mudrci“ obecně v Gn 41,8 a Ex 7,11 tedy odráží autentickou eg. tradici (viz níže a a c).

BIBLIOGRAFIE. Dobrou formální analýzu eg. kouzelnictví podává A. H. Gardiner in *ERE*, 8, str. 262–260. Mnoho materiálu (texty + ilustrace) nabízí F. Lexa, *La Magie dans l'Égypte Antique*, 3 sv., 1925.

a) Kouzelníci a faraonovy sny za Josefa

V Gn 41,8 faraó svolává věstce a mudrce, aby mu vyložili jeho sny. To ukazuje na důležitost snů ve starém Egyptě a na V. Sny a jejich interpretace se shromažďovaly do příruček k vykládání snů, tzv. snářů. Originál jednoho z nich představuje Chester Beattyho papýrus 3 (19. dynastie, 13. stol. př. Kr.) a může se datovat až do éry Střední říše. Papýrus Carlsberg 13 a 14 z 2. stol. po Kr. obsahují další sbírky ze starých pramenů. Obecně se soudilo, že když někdo vidí sám sebe ve snu něco dělat nebo prožívat, je to buď dobré, nebo špatné a znamená to, že to dotyčného postihne. Tímto tématem se zabývá A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956; *Sources Orientales 2, Les Songes et leurs interprétations*, 1959.

b) Josef a věštění

V Gn 44,4n.15 Josef hraje před svými bratry učeného Egyptřana, mistra věsteckého umění. Tuto příhodu lze vykládat dvojím způsobem.

1. Josef podle běžného překladu v. 5 prostřednictvím svého správce řekl, že věštil a přitom použil svého stříbrného kalicha. To by ukazovalo na znalost věštění z kalichu (lekanomantie) v hyksóském období v Egyptě (kolem r. 1700 př. Kr.). Při tomto způsobu se znamení k výkladu získávala pozorováním pohybu a seskupení kapiček oleje na povrchu vody v kalichu. Tato technika pochází z Mezopotámie a zřejmě jí užívali už Sumerové (viz B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2, 1925, str. 284). Příručka o této technice se zachovala na dvou klinopisných tabulkách z 19.–17. stol. př. Kr., tj. z obecně přijímané doby Josefových.

Máme však k dispozici pouze dva důkazy o tom, že se v Egyptě věštilo z nádob, z nichž jeden je pochýbný. Jde o dvě malé sošky pocházející z doby Střední říše (asi 1900–1700 př. Kr.). Postavy klíč s bradou na nádobce, kterou drží v rukou, a je tedy možné, že znázorňují věštění z kalicha (J. Capart, *Chronique d'Égypte* 19, 1944, str. 263). Další informace o věsteckých technikách v Egyptě poskytují až papýry z 2. stol. po Kr. Babylónský vliv včetně věštění se v Palestině projevil v 2. tis. př. Kr. Babylónské věstecké praktiky jsou dokázány v Chasóru. V chrámu II. z 15. stol. př. Kr. se našel hliněný model jater popsáný klinovým písmem (viz J. Jadin, *BA* 22, 1959, str. 7, obr. 5). Tyto důkazy tedy potvrzují, že v Pales-

tině Josefových doby měli jisté znalosti o formách věštění v Mezopotámii nebo v bezprostředně sousedící V Deltě, tehdy pod kontrolou Hyksosů (Semité).

2. Na druhé straně mohla řeč Josefova správce znít ve smyslu: „Není to tento kalich, z něhož pije můj pán a který používá k věštění?“, tj. šlo o odhalení krádeže. V tomto podání představuje Josefův kalich jen nádobu na pití a neměli bychom v tom vidět nárazku na věštění z nádob. Způsob jeho předstíraného věštění tedy zůstává naprosto nespecifikovaný. To souhlasí s v. 15, kde Josef říká svým bratrům: „Což nevíte, že muž jako já všecko uhodne?“, tzn. předstírá, že zjistil jejich krádež pomocí věštby, aby získal svůj kalich zpět. Tento názor prezentuje J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, str. 172–173.

c) Mojižiš a čarodějové

Když Áron na Mojižišův příkaz hodil před faraona svou hůl, která se před jeho očima proměnila v draka (Ex 7,8–13, KP hada), jeho mudrci a čarodějové dosáhli svými kejklemi téhož (v. 11). Eg. kobru (arab. *nađža haje*) lze znehybnit (katalepsie), když se jí stiskne svalstvo v zátylku; sr. L. Keimer, *Histoires de Serpents dans l'Égypte ancienne et moderne (Mémoires, Institut de l'Égypte*, 50, 1947 str. 16–17). Had se musí předem očarovat, pak uchopit za hřbet, jak vidíme na několika starých eg. amuletech ve tvaru skaraba (Keimer, *op. cit.*, obr. 14–21), a tím dočasně znehybní (sr. H. S. Noerlinder, *Moses and Egypt*, 1956, str. 26; *EBR*¹¹, 6, str. 613). Áronův had proměněný v hůl však plně ukazuje Boží všemohoucnost. Ohledně dalších pohrom viz *EGYPTSKÉ RÁNY.

3. Asyrsko-babylónské kouzelnictví

a) Jeho úloha

Obranné a léčebné kouzelnictví se užívalo hlavně k ochraně před neštěstím – nemocí, posedlostí, duchy atd. Exorcista pak mohl při rituálu a čarování vycházet z „příručky“ *Šurpu* = „Hofiči“ (očistný obřad) a zaznamenávat každou myslitelnou chybu, jíž se trpící mohl dopustit. Počítalo se i s tím, že neštěstí způsobují rovněž zlé čary některého kouzelníka. Jak tomu čelit radila připojená „příručka“ tabulek *Maklu* = rovněž „Hofiči“ (tentokrát podle voskových nebo dřevěných sošek kouzelníků), neboť tak, jako se rozpouzí a rozplyvá tato figurka, se může rozpadnout i kouzelník a kouzelnice (E. A. W. Budge, *British Museum: A Guide to the Babylonian and Assyrian Antiquities*, 1922, str. 201). Vznikly též sbírky modliteb pro rozvázání a rozhrštění. Existuje i zcela moderní překlad *Šurpu* od E. Reinera, *Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, 1958; *Maklu* in G. Meier, *Die Assyrische Beschwörungssammlung Maklu*, 1937.

Prognostické kouzlo, tj. věštění, se zakládalo na přesvědčení, že každou událost, ať dobrou nebo zlou, může ohlásit nějaká předzvěst, kterou člověk dokáže zpozorovat. Učení kněží systematicky spojovali dlouhé řady znamení s jejich výklady, a tak vznikaly ověřené příručky referenci. Znamení se odvozovala buď z jevů v přírodě, nebo se hledala zvláštními technikami.

1. Přírozená znamení vycházela z celé škály lidských pozorování: kruhy kolem Měsíce a Slunce a jejich zatmění, konjunkce nebeských těles atd. (astrologie), let ptáků, činy a stavy zvířat a hmyzu, narození zvířat a lidí, zvlášť abnormální – to všechno se zaznamenávalo na tabulkách. V případě nemocného by dobrá nebo špatná znamení rozhodovala o jeho přežití

nebo zániku (viz R. Labat, *Traité Akkadien de Diagnostics et Prognostics Médicaux*, 2 sv., 1951). Tyto postupy krizituje Iz 47,9–13.

2. Mezi zvláštní techniky předpovídání řadíme pozorování konfigurace ovčích jater a jejich částí (hepatoskopie, extispicie) a pozorování vzorů oleje na vodě (nebo naopak) v misce (lekanomantie). Výklad nebo zprávy o játrech viz in A. Goetze, *JCS* 11, 1957, str. 89–105. Tento nejslavnější způsob babylónského věštění se rozšířil mezi Chetejci v Malé Asii a Kenaanici v S Sýrii a Palestině (viz výše II, b). Sr. také s Eg. 21,26n. Vykládání snů bylo stejně důležité jako v Egyptě. Sr. též *La divination en Mésopotamie ancienne (Rencontre, Strasbourg)*, 1966; A. Caquot, M. Leibovici, *La divination*, 1–2, 1968.

b) Jeho vykonavatelé

I v Mezopotámii, podobně jako v Egyptě, kouzelnictví provozovali kněží spojení s chrámy. Exorcismus prováděli kněží *āšipu* (sr. hebr. *ʾaššāpīm* = kouzelníci, Da 1,20) prostřednictvím bohů Ea a Marduka, božstev kouzelníků. Kněží *bārū* se zase specializovali na věštění. Ti, kdo se chtěli tomuto propocovanému oboru věnovat, museli být fyzicky dokonalí, dlouho studovat a být zasvěceni. Někteří z nich žili u dvora a panovník si je mohl kdykoli povolát, aby vysvětlili všechno dění. Viz G. Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, 1954, str. 281–283, 286–295.

BIBLIOGRAFIE. O mezopotámském kouzelnictví přise stručně L. W. King, *ERE*, 4, 1911, str. 783–786; 8, 1915, str. 253–255. Užitečné poznámky nabízí E. Dhorme a R. Dussaud, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie ... des Hittites etc.*, 1949, str. 258–298. Podrobný přehled kouzelnictví a předpovídání s mnoha překłady textů se nalézá in M. Jastrow, *Die Religion Babylonien und Assyrien*, 1–2, 1912. Zvláštní studie jsou G. Contenau, *La Magie chez Assyriens et les Babyloniens*, 1940; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 2, 1925, str. 198–282.

4. Asyrsko-babylónské kouzelnictví v Bibli

a) Bileám

Bileám z Nu 22–24 je zjevně věstec, jenž se na Hospodinův popud stal prorokem. Balák vyslal posly s odměnou za věštění, aby Bileáma získali (Nu 22,7; sr. v. 18). Ten se nejprve uchýlil k zaklínadlům, která nejsou specifikována (Nu 24,1). Balák zřejmě žádal na Bileámovi zlá kouzla, aby Izraelce proklel. V Katně se našel jeden astrologický text (*Revue d'Assyriologie* 44, 1950, str. 105–112) a texty věštců *bārū*, kteří působili v Alalahu v 18. a 14. stol. př. Kr. (D. J. Wiseman, *The Alalach Tablets*, 1953, str. 158 pod „*bārū*“), obojí v S Sýrii. Dále archeologové objevili pečet' ze začátku 2. tisíciletí jednoho „Manum *bārū* (věstce)“, a to v Bét-šeánu v Jizreelu ve vrstvách z 13. stol. př. Kr., tedy z Bileámovy doby, do níž lze jeho věšty lingvisticky datovat (W. F. Albright, *JBL* 63, 1944, str. 207–233). Plně to souhlasí se známou skutečností, že si moábský král mohl najmout věstce ze S Sýrie (Petór nad Řekou [Eufrat]) v zemi synů Amav (Nu 22,5; sr. Albright, *BASOR* 118, 1950, str. 15–16, pozn. 13).

b) Zákon a kouzelnictví v Kenaanu

Zákazy v Mojžišově zákoně proti kouzelnictví praktikovanému jinými národy (např. Lv 19,26; 20,27; Dt 18,10–14) v podmínkách tehdejšího Kenaanu byly

velice závažné. Babylónský vliv viz výše. Severokenaanská epika z *Ugaritu/Ras Šamra (tabulky z 14./13. stol. př. Kr.) ukazuje, jak Danil líbá rostoucí rostliny a obilí a tím přivolává požehnání na Akchat (*ANET*, str. 153; 60nn). Pugatovy činy byly daleko méně spojeny s čarováním. Je třeba poznamenat, že Ex 22,18 výslovně odsuzuje čarodějnice.

c) *Daniel

Proces výchovy významných židovských mládenců v babylónském zajetí, jak to určil Nebúkadnesar (Da 1,4), přesně odpovídá tomu, čím obvykle procházeli *bārū*, mudrci-kouzelníci.

Smyslem výkladu snů bylo „vysvětlit nesnadné“ (Da 5,12.16) tj. rozptýlit obavy způsobené (dosud nevysvětleným) snem nebo znamením (sr. Da 4,5). Nek lze přijmout požehnání dobrého snu a magicky se vyhnut hrozbě snu zlého. Viz A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, str. 218–220, 300–307. Toto zdůrazňování snů je charakteristické pro novobabylónské krále, zvláště Belšararova otce Nabonida. O jeho snech píše Oppenheim, *op. cit.*, str. 202–206, 250 a částečně T. Fish in *DOTT*, str. 89n. Nové texty o dalších snech Nabonida a jeho ctihodné matky pocházejí ze stély tohoto krále v Haranu; viz C. J. Gadd, *AS* 8, 1958, str. 35–92 a tab. 1–16, zejména str. 49, 57, 63; *ANET*³, str. 560–563. Da 4 se velmi podobá „Nabonidova modlitba“ ze svitků od Mrtvého moře, v níž král pozve moudrého židovského vystěhovalce (jméno se nezachovalo), aby vysvětlil příčinu jeho neštěstí. (M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, 1958, str. 400; text publikoval J.-T. Milik, *RB* 63, 1956, str. 407–415; stručné komentáře poskytuje D. N. Freedman, *BASOR* 145, 1957, str. 31–32.)

BIBLIOGRAFIE. „Magic (Jewish)“ in *ERE*; E. Langton, *Good and Evil Spirits*, 1942; *idem*, „The Reality of Evil Powers Further Considered“, *HJ* 132, červenec 1935, str. 605–615; F. M. Unger, *Biblical Demonology*, 1952, str. 107–164; A. D. Duncan, *The Christian Psychotherapy and Magic*, 1969; D. Basham, *Deliver us from Evil*, 1972. K.A.K.

MAGISTRÁT viz SOUDCE

MAGNIFICAT Název Mariina proroctví (L 1,46–55), stejně jako ostatních chvalozpěvů v L 1–2, pochází z latinské Vulgáty. Místo „Marie“ (L 1,46), což může být druhotné čtení, někteří vykladači přijímají méně ověřené čtení „Alžběta“. Možná, že Lukáš původně napsal prostě „ona řekla“ a že jak Marie, tak Alžběta je důsledek pokusu opisovačů přiřadit tuto píseň určité osobě. Obecně se přijímá čtení „Marie“. Odborníci se neshodují v otázce, zda se obsah hymnu hodí spíše pro Marii, nebo pro Alžbětu. Epizoda tvořící pozadí představuje přechod ke zvěstování po vyprávění o narození. Úzce souvisí se zvěstováním a pokračuje v mesiášském tématu. Nejspíš proto Lukáš považoval tento hymnus za píseň *Mariinu*, s pohledem upřeným na Krista.

Tato lyrická báseň se formálně podobá SZ žalmům a je zvláště blízká písni Chany (I S 2,1–10). Sekvence vyprávění se řídí Lukášovým tématem. Na hymnus se nemůžeme dívat jako na Mariinu spontánní či přímou odpověď. Nelze ji však považovat za rekonstrukci pisatelovu. Její význam pro Lukáše tkví v tom, že jde

o Mariino proroctví, tj. že obsah vyjadřoval její mysl a srdce.

Tato lyrika tvoří vrchol oddílu, ale i uvnitř Magnificatu je patrný růst citu až po exaltaci. Dělí se na čtyři sloky, jež popisují

1. Mariino radostné vytržení, vděčnost a chválu za její osobní pozhánání,
2. podstatu Boha a jeho láskyplnou přichylnost ke všem, kdo ho ctí,
3. jeho svrchovanost a zvláštní lásku k pokorným lidem a
4. jeho milost pro Izrael. Důvodem Mariina zpěvu je skutečnost, že si Hospodin ráčil vyvolit ji, venkovanku nízkého původu, aby naplnil naději každé židovské dívky. Je zřejmé, že v judaismu byla nehlubší radostí a významem mateřství možnost mít syna-Mesiáše.

Poslední část básně popisuje Boží mesiášské vysvobození a ve skutečnosti parafrázuje SZ pasáže. Téma vykopení zaznívá ve smyslu národního vysvobození od lidských utlačovatelů, což představuje typický způsob chápání předkřesťanského mesianismu. NZ tomu neprotirečí, ale soustřeďuje se na mesiášskou paruzii v eschatologickém „budoucím světě“ (sr. Sk 1,6nn). Na tyto Boží mesiášské skutky se pohlíží tak, jako by se již uskutečnily (s touto praxí se setkáváme i ve SZ proroctvích). Boží zaslíbení má stejnou hodnotu jako sama skutečnost (sr. Gn 1,3), jeho slovo je slovem moci. Zvláštním předmětem Boží milosti je „jeho služebník Izrael“ (L 1,54n; sr. Sk 3,13.26; 4,27.30). Není jisté, vztahuje-li se zde toto označení na celý národ, nebo pouze na „spravedlivé“ (ostatek spravedlivých). Pojem se často objevuje v nediferencovaném celku a kontrast ve v. 51–53 může naznačovat pouze rozdíl mezi židovským národem a pohanskými vladaři. V pojetí Lukáše a jeho prvňích čtenářů nechybí určitě odlišné křesťanské pojetí pojmu „Izrael“ (viz L 24,21–26; J 12,13; Sk 1,6; Ř 9,6), „služebník“ a „semeno“ (J 8,39; Ga 3,16.29), což ovlivňuje jeho chápání a interpretaci Mariina proroctví. (*ZVĚŠTOVÁNÍ, *BENEDICTUS)

BIBLIOGRAFIE. J. M. Creed, *The Gospel according to St Luke*, 1942, str. 21–24; R. Laurentin, „Les Évangiles de l'enfance“, *Lumière et Vie* 23, 1974, str. 84–105. E.E.E.

MAGÓR-MI-SÁBÍB (hebr. *māgôr missābīb* = kolem děs). Symbolické jméno, které dal Jeremiáš Pašchúrov, synu Iméra (Jr 20,3; viz *PAŠCHÜR, 1).

J.D.D.

MAHANEH-DAN (hebr. *maḥⁿnēh-dān* = Danovský tábor). Zde Samsona ponoukal Duch Hospodinův (Sd 13,25). Jedná se o první zastávku Danovců při dobývání jejich dědičného podílu (Sd 18,12). Zeměpisné poznámky, které ho lokalizují „mezi Sorejí a Éštaólem“ a „Z od Kirjat-jearimu“, nelze dát do souladu a jméno samo ukazuje na to, že šlo o přechodné stanoviště. Jelikož Danovci neměli své dědictví v bezpečí (Sd 18), což způsobil pravděpodobně tlak Pelíštějců, nebylo by nic podivného, kdyby dvě místa nesla stejné pojmenování. Nefekvapí nás ani fakt, že po těchto dočasných tábořištích nezůstala ani stopa.

A.E.C.

MAHER-ŠALAL-CHAŠ-BAZ Symbolické jméno

„Rychle za kořisti spěchá lupič“ (jen česky v Iz), které dal *Izajáš jednomu ze svých synů, aby naznačil, jak rychle odstraní Ašyfané nepřátele Judska – Sýrii a Izrael. Mělo k tomu dojít, než se dítě naučí volat „otče“ a „matko“ (Iz 8,3n). E.J.Y.

MACHAIRÚS Pevnost V od Mrtvého moře (dnešní el-Mekavar), blízko J hranic Pereje, kterou vybudoval Alexandr Jannaeus (103–76 př. Kr.) a zničil ji římský velitel Gabinius (57 př. Kr.). Znovu ji postavil Herodes (37–4 př. Kr.), neboť si cenil nedalekých horkých pramenů v Kalirhoe (Vádí Zerka Ma'in). Zde podle Josepha (Ant. 18. 112, 119) uvezlil Herodes Antipas Jana Křtitele a později ho nechal popravit. Antipova první žena, dcera nabatejského krále Aravé IV., tam také přerušila svou cestu domů do hlavního města svého otce v Petře, když se s ní Antipas kvůli Herodiadě rozvedl. Když byla Perea připojena k provincii Judeji (r. 44 po Kr.), obsadila Machairús římská posádka, která evakuovala místo při vypuknutí války r. 66 po Kr. Pak ji zabrali židovští vzbouřenci, ale vzdali se guvernérovi Luciliu Bassovi r. 71 po Kr.

BIBLIOGRAFIE. Josephus, *BJ* 7. 163–209. F.F.B.

MACHANAJIM (hebr. *maḥⁿnajim* = dva tábory). Místo v Gileádu, kde Jákob uviděl Boží anděly, než dorazil do Penielu a setkal se s Ezauem (Gn 32,2). Stalo se lévijským městem (případlo celedi Merariovců) na území Gádovců (Joz 21,38; 1 Pa 6,80) a hraničilo s Gileádem Manasesovců (Joz 13,26.30). Krátce bylo hlavním městem Saulova syna Iš-bóšeta (2 S 2,8.12.29), později Davidovým útočištěm před Abšalómem (2 S 17,24.27; 19,32; 1 Kr 2,8) a poté sídlem oblastního Šalomounova správce (1 Kr 4,14). Poloha Machanajimu není dosud jistá, sr. J. R. Barlett in *PO-TT*, str. 252 pozn. 47. Zpravidla se lokalizuje do Chirbet Machna uprostřed S Gileádu, 20 km S od potoka Jabok, ale jako Gádova hranice by mělo sledovat směr jeho toku, a proto se pklánáme spíše k umístění na (nebo nad) S břeh Jaboku. Podle 2 S 2,29 se Machanajim nacházelo v jisté vzdálenosti od Jordánu, Bitrón však potřebuje výklad. Pokud, jak se obecně přijímá, Bitrón znamená „rozsedlina, strž“, pak Abnér šel do Machanajimu od Jordánu vzhůru údolím Jaboku na V jeho zúženou částí. Ke své cestě potřeboval celou noc, takže se Machanajim snad nacházelo v oblasti Jeraše nebo 10–15 km JJZ od Jeraše s vyhlídkou na S břeh potoka Jaboku. Viz K.-D. Schunck, *ZDMG* 113, 1963, str. 34–40. (*GAD, *GILEAD) K.A.K.

MACHLÍ (hebr. *maḥlī* = slabý, neduživý).

1. Nejstarší syn Merariho a vnuk Léviho (Ex 6,19; Nu 3,20; 1 Pa 6,4.14; 23,21; 24,26.28; Ezd 8,18). O jeho potomcích nacházíme zmínku v Nu 3,33; 26,58.

2. Syn Mušiho, jiného syna Merariho (1 Pa 6,32; 23,23; 24,30), proto synovec 1. J.D.D.

MACHÓL (hebr. *māḥól* = tanec). Otec jistých mudrců, které Šalomoun předělil svou moudrostí (1 Kr 4,31). 1 Pa 2,6 je však označuje „synové Zerachovi“. Synové může každopádně znamenat potomci, nicméně „synové Machóla“ může představovat popisné jméno s významem „synové tance“. Takový tanec by

MAJETEK

pak byl součástí bohoslužebného obřadu, např. Ž 149,3; 150,4 (sr. též nadvpis Ž 88). J.G.G.N.

MAJETEK SZ i **NZ** považují bohatství za Boží požehnaní. Typickým příkladem zámožného bohobojného muže je Abraham (Gn 13,2). Žalmité oslavují hmotná obdarování. Zbožný muž je na tom tak dobře, „jako strom zasazený u tekoucí vody“ (Ž 1,3). „Jméni a bohatství“ nechybí v domě muže, který se „bojí Hospodina“ (Ž 112,1.3). Materiální bohatství je výsledkem Boží štědrosti: „... v Boha, který nás štědrě opatřuje vším, co potřebujeme“ (1 Tm 6,17).

Vlastnictví jmění však s sebou přináší povinnost velkorysě štědrosti vůči těm, kdo jsou v nouzi (1 Tm 6,18; 2 K 8 a 9). (*ALMUŽNA) Za příklad nám může sloužit sám Kristus: „... byl bohatý, ale pro vás se stal chudým, abyste vy jako chudobou zbohatli“ (2 K 8,9). Věrnost u užívání majetku přináší duchovní odměnu (L 16,11), protože pravým jméním a bohatstvím jsou duchovní dary od Boha, a nikoli požehnaní hmotné (L 12,33; 16,11).

Bible vidí, že vlastnictví materiálního jmění může představovat velké nebezpečí. Např. hrozí, že člověk přestane uznávat jako zdroj požehnaní Boha (Dt 8,17n; Oz 2,8). S tím je spojena tendence spoléhat se na bohatství (Ž 52,9). Ježíš si uvědomoval velikost tohoto ohrožení, a proto řekl, že movitý člověk jen nesehná do nebeského království, přičemž tento tvrdý výrok objasnil pomocí opisů „ti, kdo mají bohatství“. Učedníci z toho správně vyvodili, že k tomuto hříchu inklinují všichni lidé, na což jim Ježíš odpověděl, že změnit srdce může jedině Bůh (Mk 10,23,27). Dalším duchovním nebezpečím spojeným s bohatstvím je materialismus, kdy člověk staví majetek do středu svého zájmu. To byl případ bohatého sedláka v L 12,21 a církve v Laodikeji (Zj 3,17). O pokušení, které s sebou majetek přináší, čteme v podobnosti o rozseváči (Mt 13,22), kde bohatství duši slovo, které pak v životě člověka nenese žádné ovoce. (*MAMON)

Před hrabivostí a touhou být bohatý nás Písmo často varuje. Lásku k penězům je kořenem všech druhů zla (1 Tm 6,9n). Spokojenost s tím, co Bůh dává, pokládá Bible za ctnost. Opakovaně se o ní zmiňuje SZ i NZ (Ž 62,11; 1 Tm 6,8; Žd 13,5).

Kvůli léčkám, do nichž lidé v důsledku svého bohatství často upadají, Písmo na několika místech majetné jako společenskou vrstvu kritizuje, např. L 6,24n a Jk 5. Pro chudé však vyhlazuje požehnaní (L 6,20nn), neboť chudoba by měla probouzet víru v Boha, kterou bohatství tak často umrtvuje.

BIBLIOGRAFIE. J. Eichler *et al.*, *NIDNTT 2*, str. 829–853. D.B.K.

MAKABEJŠTÍ *Makkabaios* byla řecká forma přízviska židovského hrdiny Judy ben Matitjáše (1 Mak 2,4), které se později rozšířilo na jeho rodinu i skupinu. Výklad je dost temný, běžně se interpretuje jako „kladivář“ nebo „vyhlazovatel“. Podle Josepha se zdá, že jejich rodinné jméno je Hašmōn, proto se o nich v rabínské literatuře píše jako o Hasmonejcích.

I. Odboj Makabejských

Palestina byla stálým dějištěm mocenské politiky seleukovských a ptolemaiovských dědiců řecké říše Alexandra Velikého, což na jedné straně vedlo k růstu

prosyrské a proegyptské skupiny v Judsku a k napětí mezi těmito skupinami, nerozlučně spjatými s židovskou vnitřní politikou a rodinnými neshodami, na druhé straně ke střetům s „liberalními“ Židy, kteří přijímali zvyky a standard řeckého světa. K otevřenému konfliktu došlo v důsledku vměšování Sýrie. Šílený, zlý a nebezpečný seleukovský král Antiochos IV. (Epifánés) prodal velekněžství tomu, kdo nejvíce nabídl, totiž Menelaovi, který na tento úřad neměl žádné právo. Když bylo jeho jmenování r. 168 př. Kr. zamítnuto, Antiochos poslal svého důstojníka, aby vydrancoval Jeruzalém a pobil jeho obyvatele.

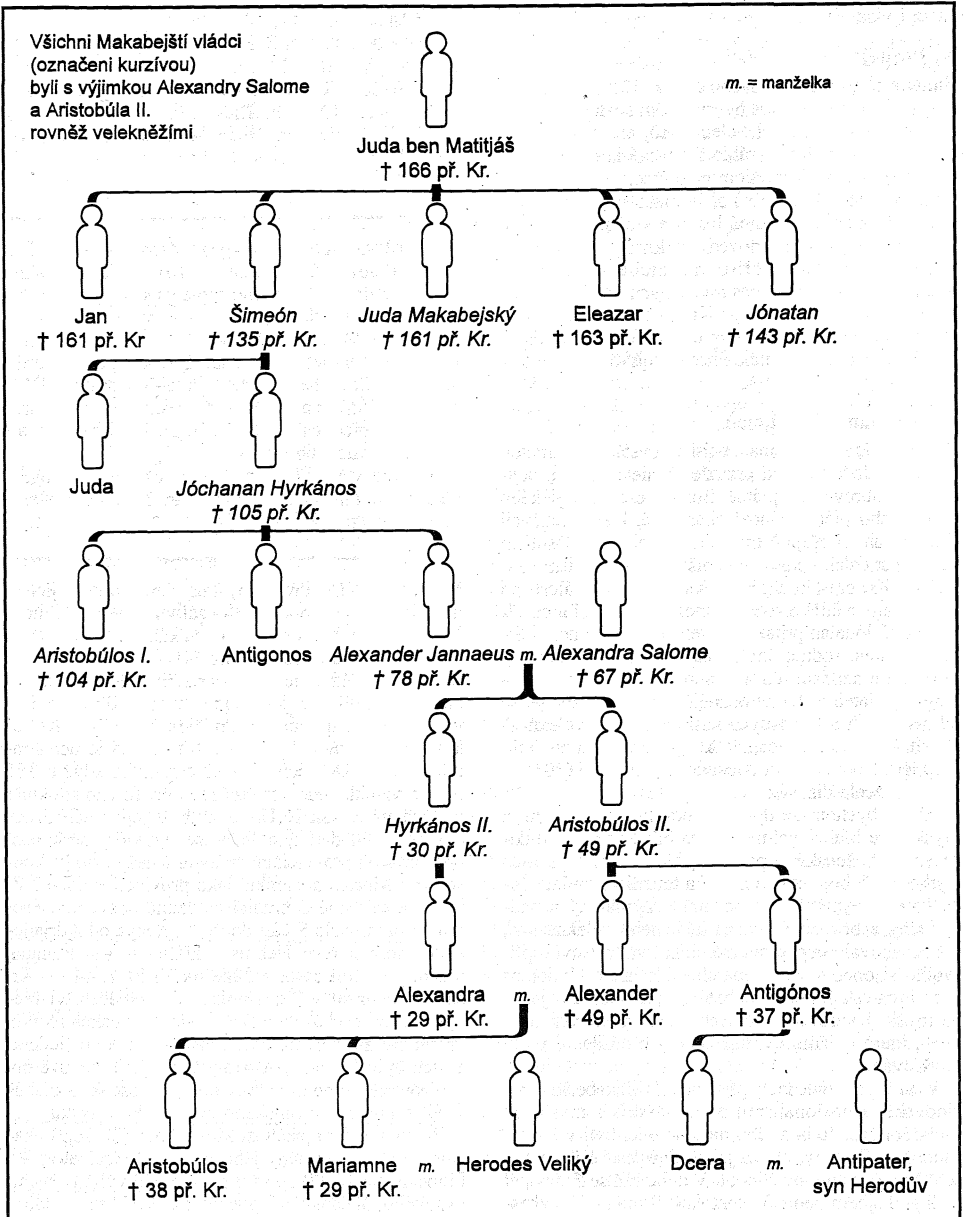
Vzápětí Antiochos zahájil nebyvalé kruté náboženské pronásledování. Zakazoval dodržování soboty i obřizku, a to pod trestem smrti. Nařídil v chrámu pohanské oběti a prostituci. Židy, kteří milovali Zákon, všemožně ponižoval a dopouštěl se na nich násilí (sr. Da 11,31–33). Mnozí se nepochybně podíleli, ale jiní hrdinně snášeli trápení (1 Mak 1,60nn; 2,29nn; 2 Mak 6,18nn). Antiochos nedokázal ocenit přísnou důslednost chasidů (mužů smlouvy), kteří se za Zákon dobrovolně obětovali (1 Mak 2,42). K ještě drastičtější události došlo v Modéinu, asi 30 km od Jeruzaléma, kde letitý Matitjáš v afektu zabil Žida, jenž přišel obětovat na královském oltáři, i syrského důstojníka, který na to měl dohlédnout. Matitjáš pak vyzval všechny horlivé stoupence Zákona, aby s ním a jeho pěti syny (Jóchananem, Šimeónem, Judou, Eleazarem a Jónatanem) odešli do hor. Tím začal makabejský odboj.

II. Juda Makabejský

Judské hory byly pro partyzánskou válku velmi vhodné. K Matitjášovi a jeho synům se připojilo mnoho chasidů. Zprvu se spokojovali terorizováním odpadlíků, bořili oltáře a podporovali Zákon. Když Matitjáš zemřel, ukázal se jako vůdce Gedeónova typu a vzrůstu jeho třetí syn Juda. Snad žádná armáda neměla tak vysokou morálku jako vojsko, s nímž získal skvělé vítězství i přes početná převaha syrských sil. Antiocha zaměstnávaly vleklé války s Parthy a jeho regent Lýsiás neměl jinou možnost než sjednat s Judou mír a za ponižujících podmínek r. 165 př. Kr. od táhnout. Juda s velkou radostí vstoupil do Jeruzaléma, slavnostně očistil chrám a obnovil bohoslužbu (1 Mak 4) – tuto událost připomínají slavnosti chanukka neboli svátek posvěcení chrámu (J 10,22).

Úspěch Makabejců měl za následek zuřivě pronásledování židovských menšin v městech se smíšenou populací. Juda razil heslo: „Dnes bojujete za své bratry“ (1 Mak 5,32). Se svým bratrem Jónatanem podnikl několik úspěšných trestných výprav do Zajordánie a Šimeón zase do Galileje. Po smrti Antiocha Epifána se Juda pokoušel zmocnit Akry, syrské zmnosti v Jeruzalémě, symbolu nadvlády Seleukovců. Padl do pastí a hrozila pohroma, avšak právě v té době došlo v Sýrii k politickému převratu a Syřané se museli spokojit se smlouvou zaručující *status quo*.

Nakonec uplatnil svůj nárok na trůn Démétrios I. (Sótér) a ustanovil za velekněze prosyrského Alkima. Mnozí chasidé chtěli tohoto muže podporovat, protože pocházel z Áronova rodu, ale jeho násilnické činy nahrávaly Judovi. Juda se mstil na dezertérech a to vedlo k povolání velkého syrského vojska. Syřané byli sice u Adasy poraženi, ale zanedlouho poté rozprášili židovskou armádu u Elasy, kde v bitvě r. 161 př. Kr. Juda padl.



Tabulka makabejských vládců.

III. Jónatan

Po něm se stal hlavou makabejských sil nejmladší z bratří, Jónatan. Po dlouhou dobu se spokojil s partyzánským bojem v horách. Vnitřní rozpory v říši Seleukovců přetrvávaly, takže ho Syřané nechávali na pokoji. V té době byl opravdovým vládcem Judeje a o jeho přízeň se ucházeli stoupenci domácího odporu vůči Seleukovcům. Jeden z nich, Alexander Balas, ho r. 153 př. Kr. ustanovil veleknězem a r. 150 vojenským i civilním guvernérem. Jónatan pokračoval ve využívání úpadku Seleukovců až do r. 143 př. Kr.,

kdy jej zrádně zavraždil člověk, který spojení s ním pouze předstíral.

IV. Šimeón

Šimeón byl poslední žijící Matitjášův syn, stejně rozhodný jako jeho bratři. Vedl tuhý boj s Démétriem II., kterého donutil až k tomu, že se ve skutečnosti vzdal svrchovanosti nad Judou, a tak z Izraele spadlo pohanské jho (1 Mak 13,41). Syřané byli vyhnáni z Akry, území Judska se na úkor svých sousedů na různých místech zvětšilo a začalo období relativního klidu a prosperity s Šimeónem jako veleknězem a de

MAKEDA

facto i vládcem.

V. Pozdější Hasmonejci

Šimeón zemřel rukou svého zetě r. 135 př. Kr. Jeho syn Jóchanan Hyrkános byl přinucen se dočasně podřídit rozpadající se říši Seleukovců, ale v době jeho smrti r. 104 př. Kr. dosáhlo židovské království největší rozlohy od dob Šalomounových. Jeho syn Aristobulos (104–103 př. Kr.) si formálně nárokoval titul krále, čímž začíná smutná historie vražd, intrik a rodné zářlivosti, která dovedla židovský stát k tomu, že se stal snadnou kořistí rozpínajícího se Říma. Antigonos, poslední z hasmonejských velekněžských králů, byl popraven r. 37 př. Kr. a s prořímským *Herodem Velikým začala nová éra. Několik pozdějších členů Herodova rodu mělo i hasmonejskou krev z matčiny strany.

VI. Význam Makabejců.

Podle Da 11,34 bylo makabejské povstání jen „malou pomocí“ Božímu lidu, protože Daniel popisuje události na obrovském plátně Božího eschatologického milostivého plánu. Mnozí chasidové, kteří očekávali Boží zásah, si zřejmě mysleli, že vojenské působení zašlo dost daleko, když byl zrušen zákat judaismu a r. 164 př. Kr. očištěn chrám. Všechny další události po tomto datu svědčí o rozkolu mezi Makabejci a chasidy. Když Jónatan přijal úřad velekněze a po něm i Šimeón a jeho rodina, kteří sice všichni měli kněžský původ, ale nepocházeli z Áronovců, bylo to pro chasidy nepřijatelné. Jejich pozdější dědici, farizeové, se od světských a tyranských hasmonejských velekněžských králů, kteří dospěli ke grotesknímu vrcholu v opilém a pomateném Alexandru Jannaevovi (103–76 př. Kr.), zcela distancovali.

Přesto bychom se dopustili omylu, kdybychom si mysleli, že Makabejci na prvním místě usilovali o dosažení náboženské a pak i politické svobody. Juda a jeho bratři bojovali za *Izrael* a toužili ve jménu Boha Izraele sejmout „jho pohanů“. Výmluvný je jednoduchý a přirozený proces dědičného velekněžství, jež obsahovalo nepopíratelně civilní vůdcovství a přisvojilo si obnovenu monarchii. Jóchanan Hyrkános a hasmonejští králové měli při svých taženích jasně na mysli davidovské království a na některých územích, která ovládli, existují zprávy o násilném požidovšování.

V určitých ohledech představují Makabejští vzor židovského nacionalismu a mesiášských myšlenek v období NZ. Juda a jeho následovníci byli vždycky zadobře s Římany, ale za jejich dnů ještě Řím nebyl schopen Palestínu ovládnout. V době NZ se Židé opět octlí pod „jhem pohanů“, tentokrát Římanů. Nevyhaslo však povědomí, že Izrael v Božím jménu vzdoroval pohanské říši, utkal se s ní v jediné bitvě, zvítězil a jeho hranice se přiblížily slavné davidovské říši. „Ježíšova služba spadá do doby, ...kdy měli Židé stále na paměti makabejský triumf a neměli tušení o hrůzách obležení za Tita“ (T. W. Manson, *The Servant-Messiah*, 1953, str. 4).

W. R. Farmer poukázal na převahu makabejských jmen mezi protirímskými agitátory v době NZ a ztožnil *zelótskou stranu s makabejskými ideály a reakci zástupu při triumfálním vjezdu našeho Pána do Jeruzaléma s vítězstvími Judy a Šimeóna.

Kdysi módní zvyk datovat mnohé žalmy do makabejského období je dnes překonaný. Dalšími literárními otázkami si zabývají hesla *APOKRYFY, *DANIEL, KN-

HA, *PSEUDOEPICRAPHY, *ZACHARJÁŠ.

BIBLIOGRAFIE. 1. a 2. kniha Makabejská (*APOKRYFY); Josephus, *Ant.* 12–14; E. Schürer, *HJP*, 1, 1973, str. 146–286; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 1949; E. Bickerman, *The Maccabees*, 1947; W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, 1956 (sr. *JTS* n. s. 3, 1952, str. 62nn).

A.F.W.

MAKEDA (hebr. *maqgēdā*). Město v Šefele, které dobyl Jozue (Joz 10,28; 12,16), v okrsku Lakíše (15,41). Adonisedek a jeho spojenci se po své porážce skrýli v blízké jeskyni (10,16nn). Eusebius (*Onom.* str. 126) klade Makedu 8 římských mil od Bít Guvrínu. Zdá se, že Chirbet el Chejsum, SV od Azeku, je příliš daleko, zatímco Tell Borna (Kallai-Kleinmann, *VT* 8, 1958, str. 155) se nachází pouze 3 km od Bít Guvrínu. Kdysi se upřednostňoval El-Mughar JV od Jibny, ale není to pravděpodobné.

BIBLIOGRAFIE. *GTT*, str. 273; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, str. 378; J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, str. 181. J.P.U.L.

MAKEDONIE Přebásněný kus země, protínající se na pláních kolem Soluňského zálivu a zasahující údolím velkých řek vzhůru do balkánských hor. Byla známa jako zdroj stavebního dříví a drahého kovu. Kdysi jí ovládali jezdcí podřízení helénizovanému královskému dvoru; její panovníci rozhodovali o dění v Řecku od 4. stol. př. Kr. Po Alexandrovi vládly makedonské dynastie V Středomoří, dokud je nenahradili Římané. Domácí monarchie zanikla, když r. 167 př. Kr. vznikla federace čtyř republik (o této struktuře podává zprávu Sk 16,12), a tak byla jejich helénizace dovršena. Později tyto federace vytvořily seskupení pod římskou provinciální správou a než došlo ke konsolidaci Moesie a Thrákie jako provincií v době NZ, byly na neklidné S hranici důkladně opevněny. Provincie zahrnovala S část dnešního Řecka od Adriatického moře k řece Hebrus a křížila ji Via Egnatia, hlavní pozemní cesta z Itálie na V. Po r. 44 př. Kr. sídlil prokonsul v Tessalonice, ale společenství řeckých států se scházelo v Beroji, sídle císařského kultu. Provincie zahrnovala šest římských kolonií, jednou z nich byly Filipy. Existovaly tam také kmenově organizované komunity. Přes tuto různost se o území v NZ mluvilo podle římského zvyku jako o celku.

Pavlovo vidění jakéhosi Makedonce (Sk 16,9) ukazuje na etapu proměny jeho metod evangelizace. Ve Filipzech (Sk 16,37) apoštol poprvé užil výhody svého vysokého občanského postavení. Tešil se podpoře vzdělaných kruhů, k nimž přirozeně patřil (Sk 16,15; 17,4,12), na rozdíl od nepřátel z předcházejících úseků jeho cesty (Sk 13,50; 14,5). Staral se o Makedonii s velkou láskou (1 Te 1,3; Fp 4,1) a vždycky se tam rád vracel (Sk 20,1; 2 K 1,16). Makedonci ochotně přispěli do sbírky pro Jeruzalém (2 K 8,1–4) a několik z nich se připojilo ke skupině jeho pravidelných pomocníků (Sk 19,29; 20,4). Zdá se, že se Pavel naposledy ukázal jako nezávislý vůdce misie právě v Makedonii.

BIBLIOGRAFIE. J. Keil, *CAH*, 9, str. 566–570; J. A. O. Larsen, *Representative Government in Greek and Roman History*, 1955, str. 103–104, 113–115; *idem* in T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome*, 5, 1940, str. 436–496. E.A.J.

MAKÍR (hebr. *mākír*).

1. Vnuk Josefa a syn Manasesův (Gn 50,23). Byl otcem Gileáda, zakladatele gileádské čeledi (Nu 26,29). Jeho děti později zabraly Gileád a podrobily si Emorejce (Nu 32,39n). Gileád později připadl Makírovi (Joz 17,1–3). Ohledně dalších odkazů sr. Dt 3,15; Joz 13,31; Sd 5,14; 1 Pa 2,21–23; 7,14–17.

2. Syn Amielův, který ochraňoval Mefibošeta v Lódebaru (2 S 9,4n). Později byl Makír jedním z těch, kdo přinesli Davidovi potravu (2 S 17,27–29).

E.J.Y.

MAKPELA Jméno pole, jeskyně a okolí. Abraham toto území zakoupil jako pohřební místo pro svou ženu Sáru (Gn 23) od Chetejce Efróna za 400 šekelů stříbra (v. 8–16). Leželo V od Mamre (v. 17) u Chebrónu. Později zde byli pochováni Abraham (Gn 25,9), Izák a Rebeka (Gn 49,31) a Jákob (Gn 50,13).

Hebr. *hammakpēlá* ukazuje, že jméno je svým způsobem popisné a ř. *to diplūn* (= dvojí) se bere jako upřesnění tvaru jeskyně v Gn 23,17 (LXX). Název Sichem pro Chebrón ve Sk 7,16 může pocházet ze souhrnného charakteru záznamu proslovu, v němž se původně mluvilo také o Josefově pohřbu v Šekemu.

Dnešní lokalita pohřební jeskyně (60 x 34 m) je určena do J části Haram al-Halílu v Chebrónu a velice ji uctívají jak Židé, tak křesťané a muslimové. Žárlivě ji stráží mohutné kamenné zdi, zřejmě herodovské dílo, ačkoli starobylost jeskyně samé a jejího zařízení nebyla ověřena archeologickým průzkumem. „Keno-taf Sáry“ lze dodnes vidět v měsitě nad jeskyní (viz Vincent, MacKay and Abel, *Hébron, le Haram al Chalil*, 1923).

Znalci se zprvu domnívali, že starobylost detailů Abrahamovy koupě Makpely (Gn 23) podporují stře-doasyrské a chetejské zákony z doby před 1200 př. Kr. (*BASOR* 129, 1953, str. 15–23), ale dnes se o tom pochybuje (*JBL* 85, 1966, str. 77–84). D.J.W.

MAKTEŠ Místo v Jeruzalémě nebo blízko něj (Sf 1,11). Jméno znamená „moždí“ nebo „díže“. Nejprve se ztožňovalo s údolím Kidrón (Targúm), ale dnes větší badatelé uznávají, že šlo o část Sýraského údolí uvnitř městských hradeb, kde se shromažďovali cizí obchodníci; sr. NEB „Dolní město“. D.F.P.

MALACHIÁŠ, KNIHA

I. Autorství, doba vzniku a historické pozadí

LXX nepovažuje označení knihy za jméno, ale za obecný pojem s významem „můj posel,“ což je význam hebr. slova. Mnoho badatelů se přidružuje LXX a věří, že jméno autora není udáno. Nicméně analogie ostatních prorockých knih spíše podporuje názor, že titul knihy poukazuje na autora. Přiklání se k tomu i Targúm, jenž přidává dovětek „jeho jméno zní Ezdráš, písař“.

Přibližné datum prorocství lze určit z vnitřních důkazů. Obětovalo se v chrámu (1,7–10; 3,8), z čehož vyplývá, že chrám stál, a to již určitou dobu. Tato skutečnost ukazuje na 5. stol. př. Kr., což opodstatňuje poznámka v 1,8 o *pehā* čili perském místodržiteli. Zdá se, že se uvažovala smíšená manželství (2,10–12). Věta „dcera cizího božstva“ znamená „žena, vyzná-

vající cizí náboženství“. Zřejmě se tato praxe sňatků mimo lid smlouvy rozšířila natolik, že se na dřívější zákaz již dávno zapomělo. Dále se příliš nedbalo ani na přinášení obětí (1,7). Kněží opovrhovali Hospodinem a dávali to nejavo tím, že obětovali poskvrněný chléb. Vadné oběti svědčí o vlažném přístupu, jenž se neshoduje s původní horlivostí, kterou projevovali navrátilci z exilu. K tomu navíc přistoupilo zanedbávání nezbytných desátků (3,8–10). Malachiáš kritizuje tyto zlořády, jež se snažil napravit Jeremjáš.

Knihu nedokážeme datovat přesně, ale připouštíme, že mohla být sepsána během Nehemjášovy návštěvy v Šúšanu. Prinejmenším se zdá, že pochází přibližně z této doby.

II. Základní obsahová linie

Kniha se dělí na dvě hlavní části a o jejím účelu se nejlépe přesvědčíme podrobným studiem jejího obsahu. První část (k. 1 a 2) se zabývá hříchem Izraele a druhá část (k. 3 a 4) jednak soudem, který postihne viníky, jednak požeňáním přicházejícím na ty, kdo činí pokání.

1. Nadpis (1,1)

Existuje určitá souvislost mezi úvodem a začátkem k. 3. Bez ohledu na to, zda Malachiáš představuje reálné jméno nebo ne, vidíme, že opravdu je Božím poslem.

2. Hospodinova láska k Izraeli (1,2–5)

Bůh vyznává svou lásku ke svému lidu tím, že si vyvolil Jákoba a zavrhl Ezaua. Tuto skutečnost potvrzuje historie: Edóm je devastován a edómští uprchlíci nikdy nebudou schopni přijít zpět a znovu ho vybudovat, zatímco Izrael se již vrátil do zaslíbené země.

3. Vylíčení hříchů Izraele (1,6–2,9)

Prorok začíná odvázně popisovat hlavní a charakteristické hříchy národa, které přivolovaly na jeho hlavu Boží hněv. Hospodin je otec lidí, protože je živil a vychovával. Otec si zaslouží čest a lásku, ale Izrael Bohu nic takového neprojevoval. Toto obvinění prorok směřuje především na kněze, neboť zastupují lid před Hospodinem. Kněží, kteří by měli být příkladem zbožné bázně v bohoslužbě, ve skutečnosti jménem Páně pohrdají. Nehodná služba charakterizovala už jejich předchůdce v 8. a 7. stol. př. Kr., než byl Juda deportován. Teď již doba exilu pominula, ale dodnes se z ní nepoučili. Hospodin jim umožnil návrat do vlasti, bohoslužba v chrámu byla obnovena, a Juda hřeší stejně jako dřív.

Obžaloba Izraele je vedena formou dialogu. Při každém Hospodinovu obvinění zaznívá otázka nebo vybidnutí. Např. Bůh vytýká kněžím, že obětují poskvrněnou potravu. Ptají se: „Čím jsme ti poskvrnili?“ (1,7). Výslovná odpověď zní, že kněží přinášeli vadné oběti, což znamenalo přímé přestoupení Zákona, který předepisoval, aby oběť byla dokonalá. Místo toho přinášeli slepé a kulhavé kusy a tím dokazovali, že Hospodinem pohrdají.

Když tedy z jejich rukou Hospodin dostává takové oběti, jak mohou očekávat, že je jako jednotlivce přijme a že si získají jeho přízeň? (1,9) Bylo by lepší chrám zavřít, než aby se přinášely takové oběti (1,10). Pro Boha není přijatelný ani obětující, ani oběť a lidé kněžím opovrhují.

Hospodin o takové oběti nestojí, vždyť i mezi pohany je jeho jméno veliké, takže mu obětují čisté oběti

MALCHOS

(1,11). Tato slova se nevztahují na oběti, které pohanské národy přinášeji svým bohům, ale na dobu, kdy se právě evangelium rozšíří po celém světě a všichni lidé budou uctívat pravého Boha. Izrael však znesvětil stůl Páně, služba ho nudila a došlo až k tomu, že podváděl a byl sobecký.

Pokud kněží nebudou činit pokání, postihne je kletba. V 2,5–7 Hospodin jasně ukazuje na opravdovou službu kněží, a tak upozorňuje na obrovský kontrast mezi tím, jací by kněží měli být a jací ve skutečnosti jsou. Místo aby lidi učili, jen je svým špatným příkladem odvádějí od Boha. Při vyučování strani osobám (2,9b).

4. Odsouzení smíšených manželství a rozvodu (2,10–17)

Izraelci měli společného Otce; Hospodin z nich vytvořil národ. Proto by měl být jednotný. Izrael však místo toho jednal zrádně. Hanobil Hospodinovu svatost uzavíráním smíšených manželství. Ti, kteří takto jednali, budou vyhlazeni. Docházelo také k rozvodům a Bůh rozvod nenávidí. Lidé si ovšem tyto hříchy přikrášlovali a racionalizovali. Hospodin prohlašuje, že ho lidé svými slovy unavují. Ignorují ho a jednají, jako by nebyl.

5. Přicházející den Páně (3,1–6)

Malachiáš poté přechází do slavnostního jazyka proctví a prohlašuje, že Boží posel opravdu přijde a připraví den pro Pána, kterého lid hledá. Přijde jako tavič, aby pročistil a přetavil národ. Kdo však snese den jeho příchodu? Díky jeho činnosti obětní dary Judy a Jeruzaléma Hospodina potěší (3,4). Tento příchod však bude znamenat i soud, který postihne ty z národa, kdo utlačují druhé. Přesto Jákob nebude úplně vymazán, protože Hospodin se nemění a věrně plní své sliby (3,6).

6. Pokání a desátky (3,7–12)

Odpadnutí národa není nic nového, trvalo už odedávna. Projevovalo se např. zadržováním desátek, které Bůh nařídil. Tím docházelo k okrádání Hospodina. Pokud by národ přinesl desátky, jak má, Bůh odpoví na pravou bohoslužbu a vyleje na něj úžasně požehnaní, takže mu budou blahorečit všechny ostatní národy.

7. Zaslíbení vysvobození zbožných (3,13–21)

Národ vedl pohoršlivé řeči vůči Hospodinu. Lidem se zdálo, že se služba Bohu nevyplácí. Byli však mezi nimi i takoví, kteří se „báli Hospodina“ a ti se navzájem povzbuzovali. Bůh o nich ví a nejenže je ušetří, ale také přijme za své vlastnictví. Den soudu jistě přijde a postihne pyšné, ale těm, kdo se bojí Hospodinova jména, vzejde slunce spravedlnosti a na jeho paprscích bude zdraví, radost a vítězství.

8. Závěr (3,22–24)

V závěru proctví zní napomenutí, aby národ pamautoval na Mojžíšův zákon, a zpráva, že Eliáš přijde dříve, než nastane veliký a hrozný den Hospodinův.

BIBLIOGRAFIE. J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi, TOTC*, 1972; D. R. Jones, *Haggai, Zechariah and Malachi, TBC*, 1962; J. M. P. Smith in Mitchell, Smith a Brewer, *Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah, ICC*, 1912.

E.J.Y.
J.G.B.

MALCHOS (ř. *Malchos* z hebr. *melek* = král). Služebník velekněze, jemuž Petr při zatýkání Ježíše v getsemanské zahradě utal ucho (Mt 26,51; Mk 14,47; L 22,50; J 18,10). Jeho jméno uvádí jen Jan, čímž dokazuje svou důvěrnou známost s veleknězem Kai fášem a členy jeho domácnosti (sr. J 18,15). Uzdravení ucha připomíná pouze Lukáš. *Malchos* je běžné arabské jméno v nabatejských nápisech z Palmyry. J.D.D.

MALKÁM

1. Benjaminovec, syn Šacharajima a Chodeši (1 Pa 8,9).

2. Bůh Amónovců, snad jejich hlavní božstvo (Am 1,15; jejich král), téměř jistě se dá ztotožnit s *Mil-kómem (1 Kr 11,5,33; 2 Kr 23,13; Jr 49,1,3) a *Molekem či Molochem (Lv 18,21; 1 Kr 11,7; Jr 32,35 atd). Všechny tyto pojmy mají základní kořen *mlk* = král, království. V některých překladech se *malkám* interpretuje jako „jejich král“. Sr. Sf 1,5 (EP Melek). J.A.T.

MALKIJÁŠ (Jahve je král). Obecně rozšířené SZ jméno, někdy překládané jako Malakijáš. V Bibli se takto jmenovali:

1. Potomek Geršóma a předek Asafa (1 Pa 6,25).
2. Kněz, otec Pašchúra (1 Pa 9,12; Jr 21,1).
3. Hlava kněžské třídy (1 Pa 24,9), snad též jako 2.
- 4–6. Tři Izraelci, kteří si v poexilní době vzali cizozemky (Ezd 10,25,31). V 3 Ezd 9,26,32 se nazývají Malkijáš, Asibjáš a Malkijáš.
7. Syn Rekábův, který opravoval Hnojnou bránu (Neh 3,14).
8. Syn zlatníka, možná totožný s 4, 5, 6 nebo 7, který pomáhal opravovat hrady (Neh 3,31).
9. Jeden z těch, kdo stáli vedle Ezdráše, když předčítal Zákon (Neh 8,4).
10. Jeden z těch, kteří zpečetovali smlouvu, snad též jako 9 (Neh 10,4).
11. Kněz, jenž se zúčastnil očišťování hradeb (Neh 12,42), možná totožný s 9 nebo 10.
12. Majitel cisterny, v níž byl uvězněn Jeremjáš, pravděpodobně člen královského rodu (Jr 38,6).

J.D.D.

MALKÍSEDEK (hebr. *malkišedeq* = Sedek je [můj] král nebo v Žd 7,2 „král spravedlnosti“). Král Sálemu (asi Jeruzaléma) a kněz „Boha nejvyššího“ (*'el 'eljôn*), jenž pozdravil Abrama při návratu z jeho tažení proti *Kedorlaómerovi a jeho spojencům. Podaroval ho chlebem a vínem, požehnal mu ve jménu Boha Nejvyššího a přijal od něj desátou část kořisti, kterou odebral nepříteli (Gn 14,18nn). Poté Abram odmítl nabídku krále Sodomy, aby si ponechal všechny kořisti kromě zachráněných zajatců, a složil přísahu Bohu Nejvyššímu, že nikomu nedovolí, aby jej obohacoval (v. 22, kde *MT* [ne samařský], LXX a Pešitta přidává Jahve před *'el 'eljôn*, čímž dává najevo, že obě jména označují jednoho a téhož Boha). Událost spadá asi do střední doby bronzové (*ABRAHAM). Malkisedekovo jméno lze přirovnávat k jménu pozdějšího jeruzalémského krále Adonisedeka (Joz 10,1nn).

V Ž 110,4 je davidovský král osloven prorockou přísahou jako „kněz navěky podle Malkisedekova řádu“. Podkladem tohoto pozdravu je Davidovo dobytí Jeruzaléma asi r. 1000 př. Kr., čímž se David a jeho potomci stávají dědici Malkisedekovy kněžské dynastie. Takto titulovaného krále ztotožnil Ježíš a jeho současníci s davidovským Mesiášem (Mk 12,35nn). Protože Ježíš je davidovský Mesiáš, musí být „knězem navěky podle Malkisedekova řádu“. Tento nevyhnutelný závěr dotahuje pisatel Listu Židům, který rozvíjí téma nebeského kněžství našeho Pána na základě Ž 110,4. Interpretuje jej ve světle Gn 14,18nn, kde se Malkisedek náhle objevuje a mizí, aniž by řekl něco o svém narození a smrti, předcích i potomcích, a to takovým způsobem, že se ukazuje jeho nadřazenost Abramovi a v důsledku toho i áronovskému kněžství pocházejícímu od Abrama. To zdůvodnilo svrchovanost Krista a nadřazenost jeho nového řádu SZ lévíjským ustanovením.

Zlomkový text z 11. jeskyně v Kumránu (11Q Malk.) identifikuje Malkisedeka jako předem ustanoveného soudce nebeského soudního dvora a v tomto smyslu vykládá Ž 7,7nn a 82,1nn (sr. A. S. van der Woude, „Melchisedech als himmlische Erlösergestalt“, OTS 14, 1965, str. 354nn).

BIBLIOGRAFIE. Komentáře ke Genesis, Žalmům a Listu Židům; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, NIC, 1964, str. 94nn, 133nn; H. H. Rowley, „Melchizedek and Zadok“, *Festschrift für A. Bertholet* (ed. W. Baumgartner et al.), 1950, str. 461nn; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1959, str. 83nn; J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the NT*, 1971, str. 221–269; F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 1976; B. A. Demarest, *A History of Interpretation of Hebrews 7:1–10 from the Reformation to the Present*, 1976. F.F.B.

MALTA (ř. *Meliġ*; Sk 28,1). Ostrov uprostřed Středozemního moře, 100 km J od Sicílie, o ploše asi 246 km² (nelze ji zaměňovat s ostrovy Mljet nebo Melitene na pobřeží Dalmácie; sr. O. F. A. Meinardus, „St Paul Shipwrecked in Dalmatia“, BA 39, 1976, str. 145–147). K Maltě zahnal Pavlovu loď od Kréty VSV vítr Euroklydón (27,14; *VÍTR). Když ztroskotali, strávil na ostrově 3 měsíce a potom pokračoval na své cestě do Říma přes Syrakusy, Regium a Puteoli (Sk 28,11–13). Apoštol tam uzdravoval a k celé skupině se tamější obyvatelé chovali s velkou úctou.

Maltu okupovali od 7. stol. př. Kr. Feničané. Název ostrova znamená v jejich řeči „útočiště“ (J. R. Harris, *ExpT* 21, 1909–10, str. 18). Pak na ostrov přišli sicilští Řekové. Na Maltě se zachovaly dvojjazyčné nápisy z 1. stol. po Kr. R. 218 po Kr. přešel ostrov z kartáginského područí pod římskou správou (Livius, 21. 51), později získal právo „civitas“. Jeho obyvatelé byli *barbaroi* (28,2,4) jen v tom smyslu, že nemluvili řecky. Lukáš se ve Sk 28,4 zmínil o jednom z jejich bohů, o bohyni spravedlnosti *Dikē*. Publius, „správce ostrova“ (v. 7), asi sloužil pod propraetorem ze Sicílie. Jeho titul (ř. *prōtos*) potvrzují nápisy (CIG, 14. 601; CIL, 10. 7495).

Znalci se domnívají, že ke ztroskotání došlo v „zátoce sv. Pavla“, 13 km SZ od dnešní Valletty (sr. W. M. Ramsay, *SPT*, str. 314nn).

BIBLIOGRAFIE. J. Smith, *Voyage and Shipwreck of Paul*⁴, 1880; W. Burridge, *Seeking the Site of St*

Paul's Shipwreck, 1952; J. D. Evans, *Malta*, 1959; C. J. Hemer, „Euraquilo and Melita“, *JTS* n. s. 26, 1975, str. 100–111. B.F.H.

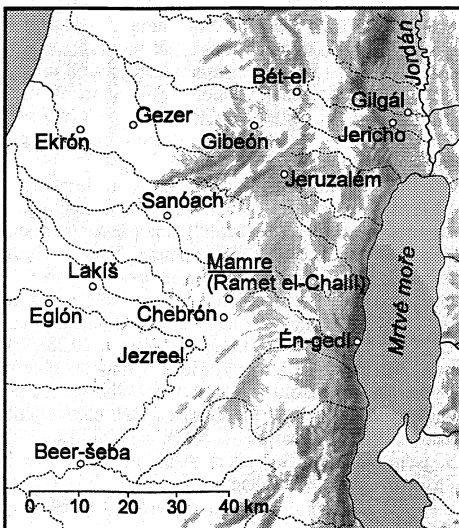
MAMON Toto slovo se v Bibli vyskytuje pouze v Mt 6,24 (KP) a L 16,9,11,13. Jedná se o transliteraci aram. *māmōnā* = majetek, bohatství nebo zisk, ale Kristus tímto pojmem mluví sobeckou závistivostí, která se zmocňuje srdce člověka a tím ho odcizuje Bohu (Mt 6,19nn). Když člověk něco vlastní, jeho vlastnictví ve skutečnosti vlastní jeho. (Sr. názor, že se mamon odvozuje z bab. *mimma* = úplně všechno). „Nespravedlivý mamon“ (L 16,9) je nečestný zisk. (F. Hauck, *TDNT* 4, str. 388–390) nebo jen zisk motivovaný sobectvím (sr. L 12,15nn). Peníze užité pro druhé se mohou změnit v opravdové bohatství v nadcházejícím věku (L 16,12).

BIBLIOGRAFIE. C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 836–840; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970. E.E.E.

MAMRE (hebr. *mamrē*).

1. Místo v oblasti Chebrónu, Z od Makpely (Gn 23,17,19; 49,30; 50,13), spojené s Abrahamem (Gn 13,18; 14,13; 18,1) a Izákem (Gn 35,27). Abraham se na delší dobu usadil pod stromem v Mamre a vystavěl tam oltář. Tam se také dověděl o zajetí Lota, tam mu Hospodin slíbil syna, tam se přimlouval za Sodomu a odtud viděl stoupat ze Sodomy a sousedních měst kouř. Mamre se ztotožňuje s Rámát el-Chalilem, 4 km S od Chebrónu. Zde Konstantin vybudoval baziliku vedle starého stromu, který se za jeho dnů (i za Josepha o 250 let dříve) ukazoval jako strom, pod nímž Abraham nevědomky hostil anděly (Gn 18,4,8). Za monarchie tam stála svatyně, ale místo se považovalo za posvátné již před Abrahamem, v rané době bronzové.

2. Emorejský náčelník v Mamre, který se se svými bratry Eškólem a Anérem účastnil Abrahamova tažení proti Kedorlaómerovi (Gn 14,13,24).



Mamre, ztotožňovaná s dnešním Ramet el-Chalilem.

MANA Substance, která se stala hlavní potravou Izraelců během jejich 40letého putování po poušti (Ex 16,35). Když si lidé stěžovali na nedostatek jídla v poušti Sín, Hospodin jim dal „chléb z nebe“ (Ex 16,4; Ž 78,23n) a navzdory jejich reptání toto jeho zásobování nepřestalo, dokud nepřišli do Kenaanu a nedjedli chléb té země (Joz 5,12). Izraelci si směli každý den nasbírat jeden ómer na osobu, šestého dne pak dvojnásobek, aby jim vydržel na sobotu, protože tehdy se žádná mana neobjevila. Obvykle se mana nedala uchovat přes noc – zčervivěla a páchla, ale dávka na sobotu se zachovala, mj. předchozím pečením nebo vařením (Ex 16,4n.16–30). Každý den, když přestala padat rosa, se na zemi objevilo cosi šupinatého, jemného jako jíní, bílého jako koriandrové semeno nebo bdélium, sladkého jako med. Mohlo se to vařit a péci. Lid říkal: „Co (hebr. *man*) to je?“ – odtud název *mana* (Ex 16,14n.31; Nu 11,7–9). Jeden plný ómer zachoval Áron na Boží příkaz pro budoucí generace (Ex 16,33n; Žd 9,4).

Mnozí uvažovali o přesné definici many. V současné době známe několik podobných jevů. Dodnes jistý hmyz produkuje na Sínaji na tamaryškových větvičích výpotek jako medovou rosou, a to vždy několik týdnů v červnu. V noci padají tyto krupěje ze stromů na zem, kde leží, dokud slunce neprobudí mravence, aby je sebrali. Tyto kapičky jsou malé, lepkavé, světlé a mají sladkou chuť. Pozoruhodně odpovídají popisu v Ex 16 a Nu 11. Na Sínaji i jinde produkují sladké krupěje např. také určité cikády. Na tyto produkty se však biblický popis nehodí přesně. Píše o tom F. S. Bodenheimer, *BA* 10, 1947, str. 1–6, foto tamaryškových větví s kapičkami viz in W. Keller, *The Bible as History*, 1956, tab. mezi str. 112 a 113. V J Alžiru r. 1932 (a také asi 70 let předtím) po mimořádných vedrech „padala bělavá moučka bez vůně a chuti, která pokrývala každé ráno stany i rostlinstvo“ (A. Redle Short, *Modern Discovery and the Bible*³, 1952, str. 152). Též roku pokryla bělavá substance podobná maně jednu ráno na farmě v Natálu plochu 640 x 18 m a domorodci ji jedli (H. S. Gehman in *WDB*, str. 375a). Žádný z těchto úkazů však nevystihuje biblické údaje a zásobování manou zůstává v oblasti zážraků, zvláště svou vytrvalostí, množstvím a šesti-denní periodou. Částečné podobnosti (viz výše) nicméně mohou upozornit na fyzikální základy, které Bůh mohl využít.

Bůh dal pomocí many lidem lekci o duchovní a fyzické stravě. Rekl Izraelcům, že při nedostatku jiné potraviny („nechal tě hladovět“) jim přisunem many „dával poznat, že člověk nežije pouze chlebem, ale že člověk žije vším, co vychází z Hospodinových úst“ (Dt 8,3 sr. v. 16). Využil toho, že se mana objevovala jen šest dní v týdnu, aby učil národ poslouchat a usvědčil jej z neposlušnosti (Ex 16,19 sr. v. 20.25–30). Ježíš Kristus použil many, Bohem daného chleba z nebe, jako symbolu sebe sama, pravého chleba života, a ukázal na svůj předobraz: „Vaši otcové jedli manou na poušti a zemřeli“ (J 6,49), ale mohl také říci: „Já jsem chléb života... který sestoupil z nebe; kdo jí z tohoto chleba, živ bude navěky“ (J 6,35.1 a sr. v. 26–59 *passim*). Věčný život je člověku dostupný díky Kristově smrti (v. 51). „Skrutá mana“ ve Zj 2,17 ukazuje na duchovní výživu zprostředkovanou Du-

MANAHEM Ř. tvar hebr. jména Menachem = Utěšitel. Byl vychován spolu s Herodem Antipou, ale jeho život se ubíral jiným směrem než tetrarchův. Manahem se stal jedním z křesťanských vůdců v Antiochii, společně s Pavlem a Barnabášem (Sk 13,1). Snad šlo o příbuzného dřívějšího Manaena nebo Menahema, essejce, který byl podle Josepha (*Ant.* 15. 373) přítelem Heroda Velikého. J.D.D.

MANACHAT

1. Syn Šóbal, syna Chorejce Seira (Gn 36,23; 1 Pa 1,40), epomymní předek kmene z hory Seír, jenž později splynul s Edómem.

2. Jméno města, kam přivedli některé zajaté Benjamínovce. Snad se nacházelo někde v blízkosti Betléma (tak *GTT*, str. 155). *ISBE* a Grollenberg je ztotožňují s Manochem, městem v hornaté části Judska, uvedeném v Joz 15,59 a v LXX, snad dnešní Malicha, JZ od Jeruzaléma. Manachat také může být „Nona“ ze Sd 20,43, protože obě jména znamenají „místo odpočinku“. Amarnský dopis 292 (*ANET*, str. 489) se zmiňuje o Manchatu v oblasti Gezeru, což je pravděpodobně totéž místo.

Menúchoťany, obyvatelé Manachatu, připomíná 1 Pa 2,52.54. Jedná se o potomky Káleba. Polovina z nich byli potomky *Šóbala, zbytek Salma (*SALMÓN). J.D.D.

MANASES („Který dává zapomenout“).

1. Starší Josefův syn narozený v Egyptě z egmatky *Asenaty, dcery *Potifery, kněze z Ónu (Gn 41,51). Izrael přijal Manasesa a Efrajima jako rovné s Rúbenem a Simeónem, ale Manases ztratil právo *prvorozeného* (*b'kór*) ve prospěch svého mladšího bratra Efrajima (Gn 48,5.14). Zajímavá starobylá obdoba se našla v ugaritské *Legendě o Keretovi* (Tab. 128, 3. 15). „Mladšího z nich učiním *prvorozeným* (*abrkn*).“

2. Kmen Manasesovců se odvozuje ze sedmi rodin: jedné z Makíra a zbývajících šesti z Gileádu. Osídlili zemi po obou březích Jordánu. V část přidělil Mojíží, Z Jozue (Joz 22,7). Po přeroceňování Jordánu a usídlení v zemi Jozue dovolil polovici Manasesova kmene spolu s Rúbenovci a Gádovci, aby se vrátili na území, které získali po vítězné bitvě s chešbónským králem Síchonem a bášanským králem Ógem (Nu 32,33). V část poloviny Manasesova kmene pokryla část Gileádu a celé území Bášanu (Dt 3,13). Z části kmene připadlo území S od podílu Efrajimovců a J od Zabulónovců a Izacharovců (Joz 17,1–12). Z část byla rozdělena na 10 dílů, 5 dostaly rodiny s mužskými potomky a 5 Manasesův šestý rod, tj. muži z potomstva Chefera a Selofchadovy dcery (Joz 17,3). Z Manases zahrnoval řetěz kenaanských pevností a opevněných měst, mezi něž patřilo *Megiddo, *Taanak, *Jibleám a *Bét-šeán. Tato města nedokázali ovládnout, ale nakonec donutili jejich obyvatelé, aby jim platili daň. Ačkoli los přidělil Manasesovcům i Efrajimovcům velký kus země, stěžovali si u Jozua a žádali, aby jim ještě přidal. Jozue je vyzval, ať ukáží, že za něco stojí, a vykácení nezabrané lesní oblasti (Joz 17,14–18). Gólan, město v Bášanu, na V území Manasesovců, bylo jedním ze šesti *útočištních měst (Joz 20,8;

21,27; 1 Pa 6,71).

Kmen byl proslulý svou odvahou, mezi jeho hrdiny patřil na Z Gedeón (Sd 6,15) a Jiftách na V (Sd 11,1). Někteří z Manasesova kmene se přidali k Davidovi v Siklagu (1 Pa 12,19n); také se shromáždili v Chebrónu, aby jej podpořili (v. 32). Manasesovci byli mezi těmi, které Tiglat-pileser odvedl do Asýrie (1 Pa 5,18–26).

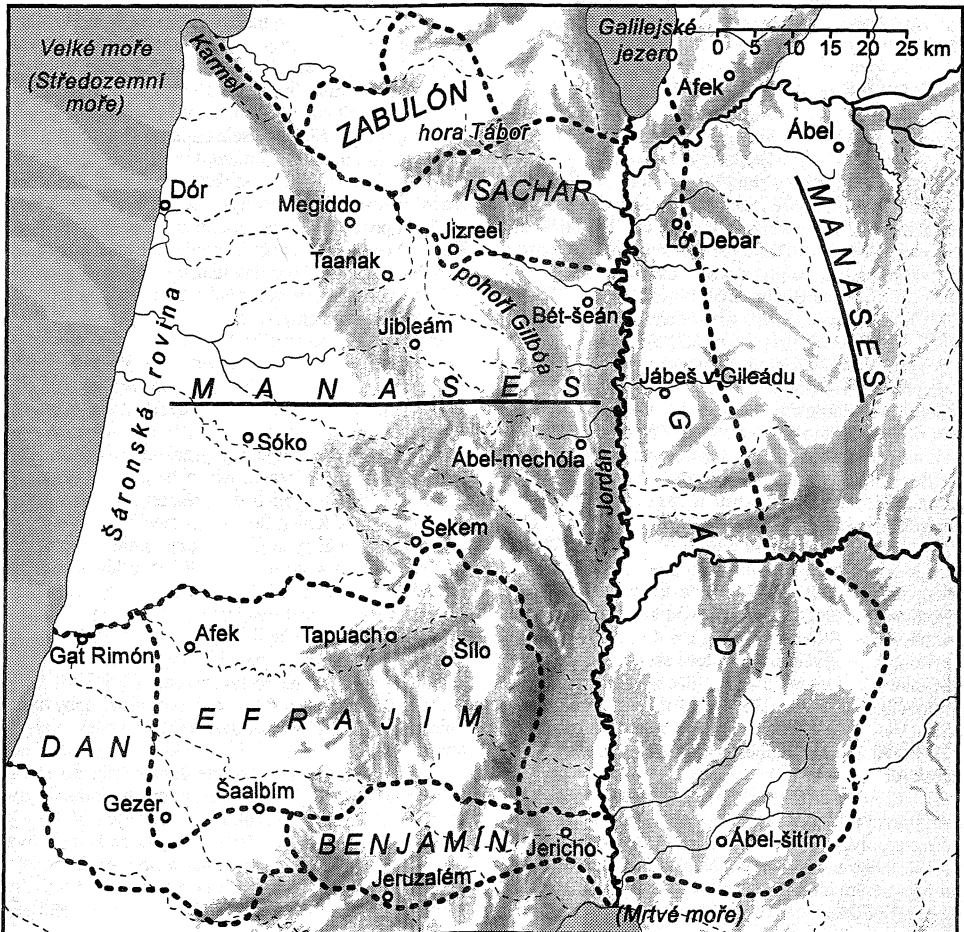
V genealogiích Manasesovců se vyskytly nesrovnalosti (Nu 26,28–34; Joz 17,1–3; 1 Pa 2,21–23; 7,14–19 (viz *HDB* o „Manasesovi“)). Bereme-li však ohled na porušení text 1 Pa 7,14n, je možné soulad obnovit. Slova Šupim a Chupim byla pravděpodobně vsunuta do v. 15 z v. 12 a výraz Asriel je snad ditto-graf.

Srovnání hebr. textu těchto veršů s LXX, Syr. Pešittou a Vulgátou ukazuje, že původní text mohl mít slova: „Synové Manasesovi (Asriel) ... , kterému jeho syrská ženina ... porodila Makíra, otce Gileáda, a Makír si vzal ženu ... jméno jeho sestry bylo Ma-aka a jméno ... bylo Selofchad a Selofchad měl dcery...“ Kromě těchto veršů rodopisy souhlasi.

3. Syn Chizkijáše a Chefšibah. Začal kralovat v Jeruzalémě ve 12 letech a vládl 55 let (2 Kr 21,1; 2 Pa 33,1). Zpočátku asi jako spoluvládce se svým otcem

(696–686 př. Kr.), později jako samostatný panovník (686–642 př. Kr.) (E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 1951, str. 154nn). Jeho vláda představovala dobu náboženského úpadku, který byl způsoben asyrským tlakem a vlivem jeho kultů. Tím došlo k synkretismu baalismu, kultu Aštorety na „posvátných návrších“ a uctívání hvězd se spiritismem a věštěním. Jeho dlouhá vláda byla krvavá, zpátečnická a smutně proslula zaváděním nezákonných oltářů do chrámových nádvoří a „prováděním svých synů ohněm“ v údolí syna Hinómova.

Jméno „Manases, král judský“ se objevuje na hranolu Esarchaddóna (*Me-na-si-i šar la-ú-di*) a na hranolu Aššurbanipala (*Mi-in-si-e šar la-ú-di*) mezi 22 poplatníky Asýrie (*ANET*, str. 291, 294). Bible vypráví o Manasesově deportaci do Babylónu, jeho pokání a vysvobození (2 Pa 33,10–13). Podobá se to situaci, kdy Aššurbanipal zajal a později propustil faraona Néka I. (*ANET*, str. 295). Poněvadž k odboji proti Asýrii došlo za Manasesovy vlády za podpory Šamaš-šum-ukína, vícekrát Babylónu, mohl v tom být snadno zapleten (*ANET*, str. 298). Manasesova reformace se jeví jako povrchní a jeho syn ji zrušil. R.J.A.S.



Mapa území přiděleného Manasesovi.

MANOÁCH Samsonův otec. Jméno se tvarově shoduje s výrazem „místu odpočinku, stav odpočinku“ z kořene *nwh* = odpočívát (*BDB*) a s Vádí el-Munáh, které ústí do Vádí Šarâr z Tibny (= Timna). Manoách byl Danovec ze Soreje (*sor'á*) (Sd 13,2) a jedno jméno může být odvozeno z druhého. Ztotožňování s Manachařany z 1 Pa 2,54 je pochybnější. Představovali Kálebovy potomky z Judy (1 Pa 2,50nn) a mohli patřit k těm Judejcům, kteří bydleli v Soreji v poexilní době (Ne 11,29). Rozbor těchto shod viz in C. F. Burney, *Book of Judges*, 1920, str. 341. Manoách se stal nejvíce známým díky tomu, že mu anděl zvěstoval Samsonovo narození. Byl mužem modliteb a Boží bázně. Pokoušel se odradit svého syna od manželství s cizozemkou (Sd 14,3). Zemřel dříve než Samson (Sd 16,31).

A.G.

MANŽELSTVÍ Manželství je vztah, v němž muži a ženy mohou spolu žít v duševním, duchovním a sexuálním souznění se souhlasem své sociální skupiny. Cizoložství a smilstvo představují vztahy, které Bůh neustanovil, a proto je neuznává. Tuto definici potřebujeme k tomu, abychom ukázali, že SZ polygamie není sexuálně nemravná, protože jde o uznávaný manželský vztah, ač se všeobecně ukazuje jako nevhodná.

I. Právní postavení manželství

Manželství se považuje za normální stav a ve SZ neexistuje výraz pro starého mládence. Zpráva o stvoření Evy (Gn 2,18–24) ukazuje na jedinečný vztah manžela a manželky a slouží jako obraz vztahu Boha a jeho lidu (Jr 3; Ez 16; Oz 1–3) i Krista a jeho církve (Ef 5,22–33). Hospodinova výzva, aby Jeremjáš zůstal svobodný (Jr 16,2), je jedinečné prorocké znamení. NZ připouští, že pro zvláštní úkoly může být celibát pro křesťana Božím určením (Mt 19,10–12; 1 K 7,7–9), běžnější je ovšem manželství a rodinný život (J 2,1–11; Ef 5,22–6,4; 1 Tm 3,2; 4,3; 5,14).

Vyprávění o Adamovi a Evě zdůrazňuje monogamii, protože Hospodin stvořil pro Adama jen jednu ženu. Přesto polygamie existuje již od doby Lámecha (Gn 4,19) a Písmo ji nezakazuje. Zdá se, že Bůh nechal na člověku, aby ze zkušenosti poznal, že původní instituce monogamie je nejlepší. Vidíme, že polygamie s sebou nese těžkosti a často vede k hříchu, např. Abraham (Gn 11), Gedeón (Sd 8,29–9,57), David (2 S 11 a 13), Šalomoun (1 Kr 11,1–8). Vzhledem k orientálnímu zvykům jsou před ní židovští králové varováni (Dt 17,17). Vede k vzniku žárlivosti v rodině jako u Elkánových dvou žen, kde se jedna z nich stává protivnicí druhé (1 S 1,6; sr. Lv 18,18). Těžko můžeme vědět, jak dalece se polygamie praktikovala, ale z ekonomických důvodů se zřejmě vyskytovala spíše u zámožných než u prostých lidí. Herodes Veliký měl devět žen najednou (Jos., *Ant.* 17,19). Polygamie se dodnes vyskytuje mezi Židy v islámských zemích.

Z vyprávění a ze zákona lze shrnout, jak vypadalo právní postavení a vztah žen v době, kdy se praktikovala polygamie. Bylo přirozené, že jedna přítahovala manžela víc než druhá. Např. Jákob, který byl do polygamie vmanévrován, miloval Ráchel víc než Leu (Gn 29). Elkána dával přednost Chaně, bez ohledu na její neplodnost (1 S 1,1–8). V Dt 21,15–17 se připouští, že manžel může jednu ženu milovat a druhou

nenávidět.

Poněvadž bylo důležité mít děti, aby dál nesly rodné jméno, bezdětná žena mohla manželovi dovolit, aby měl děti od její otrokyně. Tak to připouští zákon v civilizované Mezopotámii (např. Chamurapího zákoník, §§ 144–147) a jednali podle toho Sára s Abrahamem (Gn 16) i Ráchel a Jákob (Gn 30,1–8). Jákob šel ještě dál a přijal také Lejinu služebnici, ačkoli Lea mu už děti porodila (Gn 30,9). V těchto případech byla práva ženy zaručena – to ona dávala svou služku manželovi pro zvláštní příležitost. Není snadné pojmenovat postavení služby v takovém vztahu. Zaujímala patrně nižší pozici než druhá žena, ačkoli když muž ve vztahu k ní pokračoval, získala status ženy. Snad proto Gn 35,22 označuje Bilhu za Jákobovu ženu, zatímco Hagar v Gn 25,6 mezi Abrahamovy ženiny zařazena nebyla.

Izraelci se měli ženit s Židovkami (např. Neh 13,23–28). Zasnoubení a svatba pak probíhala podle obvyklého vzoru (viz níže). Někdy se ženy kupovaly jako hebrejské otrokyně (Ex 21,7–11; Neh 5,5). Všeobecně se prosazovalo, že pán domácnosti měl právo sexuálně žít se všemi svými otrokyněmi. Bezpochyby existovaly křiklavé příklady promiskuity, ale Bible o nich nic neříká. Za zmínku stojí, že Ex 21,7–11 a Dt 15,12 rozlišují mezi otrokyní, která měla být propuštěna po sedmi letech, a takovou, kterou si pán vzal za ženu nebo ženinu a už ji nemohl automaticky propustit. Poněvadž její práva potvrzoval zákon, hlava domu nebo jeho syn museli podstoupit určitý obřad, ježž zákon musel vzít na vědomí. Když mluvíme o jejich právech, tato pasáž nezavisela na jejím slovu proti slovu hlavy domu, ani na tom, zda mu (nebo jeho synovi) porodila dítě. Těžko můžeme říct, jaké bylo její právní postavení. Bezpochyby se měnilo podle toho, zda byla první, druhá, nebo jenom „žena“ pána domu. Když připadla jeho synovi, mohla mít plné postavení jeho ženy. Tento zákon, jak ukazuje kontext, nicméně pojednává o jejich právech jako otrokyně, a ne přednostně jako manželky.

Muž si mohl vybrat ženu také z válečných zajatkyň, za předpokladu, že se nejednalo o Palestinky (Dt 20,14–18). Někteří pisatelé na ně pohlížejí jako na ženy, ale právní ustanovení z Dt 21,10–14 je uznávají za normální manželky.

O ženínách neexistuje žádný zákon a nevíme, jaká měly práva. Zřejmě zaujímaly nižší pozici než manželky, ale dědictví jejich dětí záleželo na dobré vůli otce (Gn 25,6). Kniha Soudců podává zprávu o růstu moci Abímeleka, syna Gedeónovy ženy (Sd 8,31–9,57), a také vypráví tragický příběh o lévjičce a jeho ženíně (Sd 19). Ze Sd 19,2–4 nabýváme dojem, že ženina mohla svobodně opustit svého „manžela“ a že na něm záleželo, zda ji přemluví k návratu domů. David i Šalomoun napodobili orientální monarchy v tom, že si brali mnoho žen a ženin (2 S 5,13; 1 Kr 11,3; Pís 6,8n). Z posledních dvou pasáží nabýváme dojem, že ženy pocházely z nižších vrstev obyvatelstva.

Po uzavření sňatku obvykle žena přišla do manželova domu. Sd 14–15 však popisují jinou formu manželství, kterou praktikovali Pelištejci. V Izraeli o něčem podobném nemáme zprávy. Zde Samsonova žena zůstává v domě svého otce a Samson ji navštěvuje. Lze namítat, že si ji Samson zamýšlel vzít po svatbě domů, ale kvůli jejímu úskočnému jednání odešel ve zlosti sám. Žena žila v domě svého otce, i když ji mezitím provdali za Pelištejce (Sd 15,1).

II. Svatební zvyky

Svatební zvyky v Bibli se soustřeďují na dvě události, zasnuby a svatbu.

1. Zásnuby

Na Blízkém východě je zasnoubení (talmudské *ḥ-rūsín* a *qiddušín*) téměř tak závazné jako sama svatba. V Písmu se někdy zasnoubená žena nazývá „manželka“; měla dostát slibu věrnosti (Gn 19,21; Dt 22,23n; Mt 1,18,20). Analogicky zasnoubeného muže oslovovali „manžel“ (Jl 1,8; Mt 1,19). Bible neobsahuje zákony pro zrušení zasnoubení, ale Chammurapiho zákoník (§§ 159–160) ustanovuje, že když budoucí manžel zruší zasnoubení, nevěstin otec zadrží nevěstin dar; pokud si to však otec rozmyslí, manžel zaplatí dvojnásobnou sumu daru (viz také kodexy zákona Lipit-Ištar, 29 a Ešnunny, 25). Pravděpodobně zde existovalo nějaké formální prohlášení, ale rozsah publicity záležel na ženichovi. Např. Josef chtěl zrušit zasnoubení s Marií co nejdiskrétněji (Mt 1,9).

Hospodin líčí svou lásku a věrnost ke svému lidu pomocí obrazu zasnub (Oz 2,21–25). Zásnuby probíhaly v následujících krocích:

a) *Volba partnerky*. Chof mladého muže zpravidla vybírali jeho rodiče. Ti také zařídili svatbu, např. Hagar Izmaelovi (Gn 21,21) a Juda Erovi (Gn 38,6). Někdy si syn vybral sám a rodiče to projednal, jako v případě Šekema (Gn 34,4,8) a Samsona (Sd 14,2). Zřídka se někdo ženil proti vůli rodičů, jako to udělal Ezau (Gn 26,34n). Někdy se dívky ptali, zda souhlasí, třeba v případě Rebeke (Gn 24,58). Příležitostně našli rodiče dívky vhodného muže, aby se stal jejím manželem, např. Noemi (Rt 3,1n) a Saul (1 S 18,21).

b) *Výměna darů*. V Písmu se zasnub týkají tři druhy darů:

1. V Gn 34,12 *mōhar*, dar za Dinu; Ex 22,15 věno za svedenou dívku; 1 S 18,25 věno za Míkal. *Mōhar* se vyskytuje (i když se výslovně neuvádí) např. v Gn 24,53 za Rebeku nebo v Gn 29,18, sedmiletá Jákobova služba za Ráchel. Taktip lze vykládat i Mojžíšovu péči o ovce jeho tchána (Ex 3,1). Byl to dar ženicha rodině, jakási náhrada za nevěstu. Stvrzoval smlouvu a vázal obě rodiny dohromady. Někteří badatelé mysleli, že *mōhar* byla cena nevěsty, avšak žena se nekupevala jako otrok.

2. *Věno*. Dar nevěstě nebo ženichovi od jejího otce. Někdy jím bylo služebnictvo (Gn 24,59,61 Rebece, 29,24 Leji), území (Sd 1,15 Akse, 1 Kr 9,16 faraonově dceři provdané za Šalomouna) nebo jiné vlastnictví (Tób 8,21 Tóbijášovi).

3. *Ženichův dar nevěstě*. Dával jí zpravidla klenoty a šaty (Gn 24,53 Rebece). Biblické příklady ústních smluv představuje Jákobova nabídka sedmileté služby Lábanovi (Gn 29,18) a Šekemův slib, že dá rodině Díny dary (Gn 34,12). V babylónském Talmudu se zasnubní smlouva nazývá *š'ar qiddušín* (*Moed Katan* 18b) nebo *š'ar ḥ-rūsín* (*Kiddušín* 9a). V dnešní době jsou na Blízkém východě příspěvky každé rodině pevně stanoveny písemnou zasnubní smlouvou.

2. Svatební obřady

Důležitým rysem svatebních ceremonií bylo veřejné uznání manželského svazku. Následuje soupis toho, co se během staletí stalo součástí svatební obřadů, přičemž ne všechny se vždy uplatňovaly.

a) *Šaty nevěsty a ženicha*. Nevěsta nosila vyšiva-

né šaty (Ž 45,14n), klenoty (Iz 61,10), zvláštní svatební pás (Jr 2,32) a závoj (Gn 24,65). Ženicha mohla zdobit čelenka (Iz 61,10). Ef 5,27 a Zj 19,8; 21,2 připomíná obrazně bílé roucho církve jako nevěsty Kristovy.

b) *Druzičky a mládenci*. Ž 45,15 mluví o družkách královské nevěsty a domníváme se, že i na skromnějších svatbách bývaly druzičky. Ženich měl jisté skupinu družbů (Sd 14,11). Jeden z nich odpovídal družbovi na našich svatbách a v Sd 14,20 a 15,2 se mu říká „družba“ a v J 3,29 „ženichův přítel“. Snad jej lze ztotožnit se „správcem hostiny“ v J 2,8n.

c) *Průvod*. V podvečer svatebního dne se ženich a jeho přátelé vydali v průvodu k domu nevěsty. Tam se mohla obdývat svatební hostina: někdy si to vynutily okolnosti (Gn 29,22; Sd 14), ale možná šlo o běžný zvyk, protože z podobnosti o deseti družkách v Mt 25,1–13 vyrozumíváme, že ženich šel do domu nevěsty na hostinu. Dalo by se ovšem spíše čekat, že ženich doprovodil nevěstu na hostinu do svého domu nebo do domu rodičů, ačkoli o tom nacházíme zmínky pouze v Ž 45,15n; Mt 22,1–4 (královská svatba) a snad v J 2,9n.

Průvod se ubíral za doprovodu zpěvu, hudby a tance (Jr 7,34; 1 Mak 9,39) a když nastala tma, svítilo se lampami (Mt 25,7).

d) *Svatební slavnost*. Zpravidla se konala v domě ženicha (Mt 22,1–10; J 2,9), a to často v noci (Mt 22,13; 25,6). Zúčastnilo se jí mnoho příbuzných a přátel, takže snadno mohlo dojít vno (J 2,3). Na průběh dění dohlížel správce nebo přítel (J 2,9n). Odmítnout pozvání na svatební slavnost se rovnalo urážce (Mt 22,7). Očekávalo se, že hosté se svátečně obléknou (Mt 22,11n). Za zvláštních okolností mohla slavnost probíhat v domě nevěsty (Gn 29,22; Tób 8,19). Slavnostní shromáždění Krista a jeho svatých v nebi se obrazně nazývá „svatba Beránkova“ (Zj 19,9).

e) *Zakrytí nevěsty*. Ve SZ byly ve dvou případech (Rt 3,9; Ez 16,8) zakryvá ženu svým pláštěm, snad na znamení, že jí bere pod svou ochranu. D. R. Mace podle J. L. Burckhardta (*Notes on the Bedouin*, 1830, str. 264) říká, že na arabských svatbách to dělal některý ženichův příbuzný. J. Eisler in *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910 píše, že mezi beduiny ženich příkrývá nevěstu zvláštním pláštěm a pronáší slova: „Od této chvíle tě nesmí příkrývat nikdo jiný než já.“ Biblické odkazy naznačují, že se praktikoval druhý z těchto zvyků.

f) *Požehání*. Rodiče a přátelé manželskému páru zehnali a přáli mu vše nejlepší (Gn 24,60; Rt 4,11; Tób 7,13).

g) *Smlouva*. Další náboženský prvek představoval slib věrnosti (viz Pf 2,17; Ez 16,8; Mal 2,14). Podle Tób 7,14 ženichův otec sestavil písemnou svatební smlouvu, která se v Mišně nazývá *k'ṭūbā*.

h) *Nevěstina komůrka*. Zvlášť se připravovala svatební komnata (Tób 7,16). Hebr. název této místnosti je *ḥuppā* (Ž 19,6; Jl 2,16), původně nebasa nebo stan, ř. termín je *nymfōn* (Mk 2,19). Výraz *ḥuppā* se dodnes mezi Židy užívá a týká se baldachýnu, pod nímž nevěsta s ženichem během obřadu sedí nebo stojí.

i) *Zakončení*. Nevěstu a ženicha doprovodili do této místnosti většínou rodiče (Gn 29,23; Tób 7,16n; 8,1). Než se spolu novomanželé milovali (židovský idiom „poznali“), oba se pomodlili (Tób 8,4).

j) *Důkaz panenství*. Ukazovala se krví potřísněná látka nebo košile (Dt 22,13–21). Tento zvyk se na některých místech Blízkého východu udržel dodnes.

MANŽELSTVÍ

k) *Slavnosti*. Svatební slavnosti pokračovaly celý týden (Gn 29,27, Jákob a Lea), někdy až dva týdny (Tób 8,20, Tóbijáš a Sára). Vyznačovaly se hudbou (Z 45; 78,63) a žertováním (Samsonovy hádanky, Sd 14,12–18). Někteří vykládají Píseň písní na základě zvyklostí syrských zemědělců, kteří během slavností po svatbě nazývají ženicha a nevěstu „král“ a „královna“ a velebí je písněmi.

III. Případy zákazu manželství

Podrobný a úplný výčet podává Lv 18, částečný pak Lv 20,17–21; Dt 27,20–23. Podrobně je analyzoval David Mace, *Hebrew Marriage*, str. 152n. Domníváme se, že platí zákaz přijmout druhou ženu během života první nebo se po smrti své manželky oženit s jinou ženou. Příkaz ohledně její sestry může v Lv 18,18 znamenat, že si nesměl vzít sestru své manželky za jejího života, ale mohl se s ní oženit, když jeho žena zemřela.

Abraham (Gn 20,12) a Jákob (Gn 29,21–30) si vzali za ženy své blízké příbuzné, což bylo později zakázáno. Skandál v korintském sboru (1 K 5,1) vznikl snad kvůli sňatku s macechou po smrti otce, ale jelikož dotyčnou nazývají „žena jeho otce“ (ne vdova) a skutečnost se označuje za smilstvo, zdá se daleko pravděpodobnější, že jde o případ nemravného vztahu s otcovou mladou druhou ženou.

IV. Levirátní zákon

Termín se odvozuje z lat. *levir* = manželův bratr. Když ženatý muž zemřel bez dětí, očekávalo se, že se s jeho ženou ožení bratr zesnulého. Děti z tohoto manželství se počítaly za děti prvního manžela. Tento zvyk se vyskytuje i u jiných národů než u Židů.

Uplatňuje se ve vyprávění o Ónanovi v Gn 38,8–10. Ónan si vzal ženu svého zemřelého bratra, ale odmítal s ní mít dítě, protože „mu potomstvo nebude patřit“ (v. 9) a jeho vlastní děti by se staly druhořadými dědici. Tento verš neposuzuje regulaci početí jako takovou.

V Dt 25,5–10 se zákon vztahuje na dva bratry bydlící pohromadě, ale dává bratrovi možnost odmítnout.

Kniha Rút ukazuje, že levirátní zákon se rozšířil dále než na manželova bratra. Zde má nejmenovaný příbuzný přednost tuto povinnost splnit a jen když odmítá, může se Bóaz oženit s Rút. Další změnu v úzu vidíme v tom, že se za Bóaza vdala Rút, a ne Noemi, patrně proto, že byla příliš stará, aby mu mohla dát potomky. Dítě je nazváno „syn Noemi“ (4,17).

Levirátní zákon se neaplikoval v případě, když se narodily dcery. Pokyny ohledně dědictví dcer nacházíme v Nu 27,1–11, kde se píše o Selofchadových dcerách. Může se zdát divné, že vv. 9–11 neodpovídají, ba přímo odporují levirátnímu zákonu. Lze namítnout, že Dt 25,5–10 ještě nebylo vyhlášeno. Na druhé straně, pokud zákon vznikne na základě zvláštních okolností, pak je třeba přesně znát fakta k posuzování toho, co je obsahem zákona. Kdyby Selofchadova žena zemřela dříve než její manžel, nedošlo by k žádnému rozporům s levirátním zákonem. Zákon se zde sám omezuje na podobné případy. Nu 27,8–11 by platilo, kdyby tu byly jenom dcery, kdyby bezdětná žena zemřela dřív než manžel, kdyby bratr zemřelého odmítl vzít si bezdětnou vdovu nebo kdyby žena zůstala po sňatku s bratrem svého zesnulého manžela bezdětná.

V Lv 18,16 a 20,21 nacházíme zákaz vzít si ženu svého bratra. Ve světle levirátního zákona to jistě znamená, že se s ní nemůže oženit, pokud ji manžel bě-

hem svého života propustil, nebo zůstala opuštěná buď s dětmi při jeho smrti. Jan Křtitel káral Heroda Antipu za to, že se oženil s manželkou svého žijícího bratra Heroda Filipa (Mt 14,3n).

V NZ použili levirátní zákon saduceové, aby položili otázku ohledně problému vzkříšení (Mt 22,23nn).

V. Rozvod

1. Ve Starém zákoně

V Mt 19,8 Ježíš říká, že Mojžíš připustil rozvod kvůli tvrdosti lidských srdcí. To neznamená, že jej Mojžíš nařídil, ale že upravil existující praxi. V tomto smyslu bychom měli chápat Dt 24,1–4, kde se dovidáme, jak se rozvody prováděly: žena dostala rozlukový list a pak se mohla znovu vdát.

Důvody rozluky jsou zde uvedeny v tak obecných pojmech, že to neumožňuje přesný výklad. Manžel nalézá „něco odporného“ na své ženě. Hebr. výrazy *'erwat dābār* (doslovně „nahota věci“) se dále vyskytuje pouze v Dt 23,14. Krátce před dobou Pána Ježíše Krista je Šammajova škola interpretovala jen jako nevěru, zatímco Hillelova škola rozšířila pojem na všecko, co bylo manželovi protivné. Je třeba připomenout, že Mojžíš tu neuvádí důvody pro rozvod, ale přijímá ho jako existující skutečnost.

Rozvod je zakázán ve dvou situacích: když muž falešně nařkne ženu z předmanželské nevěry (Dt 22,13–19) a když muž obcoval s dívkou a její otec ho přinutil, aby si ji vzal (Dt 22,28n; Ex 22,16n).

Při dvou výjimečných příležitostech se rozvod požadoval. Poprvé tehdy, když si navrátilci z exilu vzali pohanské ženy (Ezd 9–10 a snad Neh 13,23nn, ač se s rozvodem spíš počítá, než že se prohlašuje). O druhém případě píše Mal 2,10–16, kdy se někteří muži odloučili od svých židovských žen a vzali si pohanky.

2. V Novém zákoně

Srovnáme-li Mt 5,32; 19,3–12; Mk 10,2–12 a L 16,18, zjišťujeme, že Ježíš označuje rozvod a následující sňatek za cizoložství, ale neříká, že člověk *ne-může* rozdělit to, co Bůh spojil. V obou úsecích u Matouše se smilstvo uvádí jako jediný důvod, kvůli němuž smí muž propustit svou ženu, kdežto u Marka a u Lukáše takové vymezení nenajdeme. *Smilstvo* se obecně chápe jako *cizoložství*, podobně se i chování národa jako Hospodinovy manželky označuje za smilstvo (Jr 3,8; Ez 23,45) a cizoložství (Jr 3,2n; Ez 23,43). V Sr 13,23 se o nevěrně ženě říká, že cizoložila ve smilstvu (sr. též 1 K 7,2 – smilstvo).

Důvod, proč Marek a Lukáš pomínuli dodatek, lze hledat v tom, že žádný Žid, Říman ani Řek nikdy nepochyboval, že na základě cizoložství může dojít k rozvodu, a evangelisté to brali jako samozřejmost. Podobně Pavel v Ř 7,1–3 při zmínce o židovském a římském zákonu vynechává možnost rozvodu pro cizoložství, kterou oba tyto zákony mají.

O významu Kristových slov existovaly i jiné teorie. Někteří prohlašují za *smilstvo* předmanželskou nevěru, kterou manžel objeví po svatbě. Jiní navrhuji případ, kdy partneri zjistí, že uzavřeli sňatek v rámci zakázaných příbuzenských vztahů. To se však mohlo stát velice zřídka, aby na tuto výjimku Ježíš upozorňoval. Římstí katolíci se drží výkladu, že slova opravňují rozluky, ale ne nový sňatek. Z Mt 19,9 lze těžko vyloučit povolení k opětovnému sňatku a mezi Židy nebyvalo zvykem se bez povolení k novému sňatku rozvést.

Někteří zpochybňovali autentičnost Mk 10,12, protože židovská žena nemohla běžně propustit svého muže, ale měla možnost odvolat se k soudu, když s ní manžel špatně zacházel, a soud mohl manžela donutit, aby ji propustil. Mímoto Kristus snad myslal na řecký a římský zákon, kdy žena mohla propustit svého muže, jako se Herodias rozvedla se svým prvním manželem.

Mezi protestanty i katolíky vládne přesvědčení, že 1 K 7,10–16 uvádí další důvod k rozvodu. Pavel tam opakuje učení, které Pán dal, dokud žil na zemi, a pak pod vedením Ducha vyučuje ještě něco víc, protože vznikla nová situace. Když se jeden z partnerů v pohanském manželství obrátí ke Kristu, nemají jeden druhého opouštět. Pokud však nevěřící trvá na tom, že křesťana opustí, bratr nebo sestra nejsou v takových případech vázání. To ovšem neznamená, že zůstávají sami, ale že jsou svobodní uzavřít nový sňatek. Tento další důvod, který lze používat jen omezeně, je známý jako „pavlovské privilegium“.

V současném moderním chaosu okolo manželství, rozvodů a opětovných sňatků je křesťanská církev při jednání s obrácenými a kajícími členy často nucena přijímat situaci tak, jak je. Obrácený, který už byl rozveden, ať už z jakýchkoli důvodů, a jenž se znovu oženil, se nemůže vrátit k původnímu partnerovi, a současně manželství nelze označovat za cizoložné (1 K 6,9,11).

BIBLIOGRAFIE. W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1903; E. A. Westermarck, *The History of Human Marriage*, 3 sv., 1922; H. Granquist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, 2 sv., 1931, 1935; M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage*, 1938; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 1944; D. R. Mace, *Hebrew Marriage*, 1953; J. Murray, *Divorce*, 1953; D. S. Bailey, *The Man-Woman Relation in Christian Thought*, 1959; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961; E. Stauffer, *TDNT* 1, str. 648–657; W. Günther *et al.*, *NIDNTT* 2, str. 575–590; M. J. Harris, C. Brown, *NIDNTT* 3, str. 534–543.

J.S.W.

J.T.

MAÓN, MAÓNCI

1. Potomci kálebovské větve kmene Judova. Maón byl syn Šamajův a otec obyvatel Bét-súru (1 Pa 2,45). Maón se vyskytuje ve výčtu měst v Joz 15,55. V této oblasti se skrýval David se svými muži před Saulem (1 S 23,24–25) a žil tam i zatvrzelý Nabal (1 S 25,2). Maónci jsou uvedeni v oficiálním seznamu navrátilců z exilu (Ezd 2,50 Meúnejci, stejně Neh 7,52). Starobylé místo se dnes nazývá Chirbet el-Ma'in, 14 km J od Chebrónu a 65 km Z od Gázy. Byly tam objeveny střepy hliněných nádob z mladší doby železné a pozoruhodná synagoga s mozaikami z 4.–6. stol. po Kr. Místo obklopují pastviny, snad „poušť Maón“, kde David hledal útočiště před Saulem (1 S 23,24–25) a byl zachráněn vpádem Pelištejců (1 S 23,27n).

2. Neprátelský lid v Zajordánii, který spolu s Amálekovci a Sidónci utlačoval Izraelce (Sd 10,12). Pastevci, jež napadl Chizkijáš (1 Pa 4,41) a Uzijáš (2 Pa 26,7). Jejich spojení s Araby a Amónci (2 Pa 20,1) naznačuje, že jejich domovem byl *Ma'an*, JV od Petry.

J.A.T.

ňovaného tábořiště Izraelců po přechodu Rudého moře. Název Mára odrážel skutečnost, že tam byla pouze hořká voda (Ex 15,23; Nu 33,8n) a snad vyplynul i ze srovnání se sladkými prameny nilského údolí, na které byli Izraelci zvyklí. Podle pravděpodobné domněnky, že cesta po přechodu moře vedla k horám na J Sínajského poloostrova, se Mára často ztotožňuje s dnešním Ajn Chavara, asi 75 km JJV od Suez. H. H. Rowley (*From Joseph to Joshua*, 1950, str. 104) a J. Gray (*VT* 4, 1954, str. 149n) však spojují Máru s *Ká-dešem. Tento názor vyvrací *GTT*, str. 252, pozn. 218; B. Rothenberg a J. Aharoni, (*God's Wilderness*, 1961, str. 11, 93n, 142nn) uvádějí obě možnosti. (*PUTOVÁNÍ POUŠTI)

BIBLIOGRAFIE. B. S. Childs, *Exodus*, 1974, str. 265–270.

I.D.D.

G.I.D.

MARANATHA Transliterovaná aram. formule, která se bez vysvětlení objevuje v 1 K 16,22. V *Didaché* (10. 6) je součástí eucharistické liturgie. Výraz snad lze chápat jako *māranā ʾā* = přijď, náš Pane! (viz G. H. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinisch Aramäisch*, str 120, pozn. 2; 297, pozn. 2; také *Jesus-Jeshua*, 1929, str. 13, kde se *māran ʾā* interpretuje v tomtéž smyslu). Očekávání a touha vyjádřená v této rané křesťanské modlitbě by se mohla odrážet v 1 K 11,26 (sr. kontext v *Didaché*) a ve Zj 22,20. Výskyt formule v 1 K 16,22 se odvozuje z předchozí myšlenky soudu (v. 21), což úzce souvisí s ideou druhého příchodu (sr. se starolatinským rukopisem g a etiopskou verzí, kde se *maranatha* překládá „při příchodu Páně“).

V ř. rukopisech s přízvukem a interpunkcí se výraz často píše jako *māran ʾā* = náš Pán přišel. Vzhledem ke kontextu, kde se objevuje myšlenka eucharistie a soudu, to považujeme za méně pravděpodobné.

BIBLIOGRAFIE. T. Zahn, *INT*, 1909, 1, str. 303–305; K. G. Kuhn, *TDNT* 4, str. 466–472; W. Mundle, C. Bown, *NIDNTT* 2, str. 895–898; C. F. D. Moule, „A Reconsideration of the Context of *Maranatha*“, *NTS* 6, 1959–60, str. 307nn; Arndt, s. v. J.N.B.

MAREK, JAN Podle tradice je autorem druhého Evangelia zřejmě Žid narozený v Jeruzalémě. Jeho hebr. jméno bylo *jōhānān* = Jahve ukázal milost (sr. 2 Kr 25,23 atd.), v č. zkráceně Jan. Důvod, proč přijal latinské jméno Marcus, neznáme. Někdy židovské rodiny, které se po válce dostaly do otroctví a později znovu nabýly svobody, přijaly jako „propuštěnci“ jméno římské rodiny, v níž sloužili. To však zřejmě v tomto případě nepřichází v úvahu, neboť Marcus je vlastní jméno, nikoli příjmení. Pro křesťany židovského původu v 1. století nebylo neobvyklé mít řecké nebo římské jméno přidané k jejich hebrejskému; další příklad lat. příjmení (ne ř.) viz Sk 1,23. Tento fenomén je mezi Židy běžný i dnes. Pochází-li Markova stará přezdívká *kolobodaktylos* = krátkoprstý opravdu z tradice (viz protimarkionovská předmluva k Markovu Evangelium, datovaná z konce 2. století, což předstává nejstarší důkaz), pak se může vztahovat buď na jeho fyzickou zvláštnost, nebo na některé osobité stylistické rysy Evangelia, které udivovaly vykladače všech věků. Mohou to však být jen pozdější dohady, vzniklé záměnou Marcus za lat. přidávající jméno *mancus* = zkomolený, zmračený.

MÁRA (hebr. *mārā* = hořká). Jméno prvního zmi-

Písmo podává velice jasné zprávy o jeho rodině a existují také některé domněnky s různým stupněm pravděpodobnosti. Markova matka se jmenovala Marie a byla příbuzná s Barnabášem (Ko 4,10), bohatým lévícem z Kypru, který vlastnil pozemek (Sk 4,36) a pobýval v Jeruzalémě v době prvních kapitol Skutků. Marie byla zřejmě bohatá křesťanka s dobrým postavením. Měla přinejmenším jednu služku a jistě dost velký dům, aby pojal větší počet lidí. Scházela se v něm první církev, dokonce i v časech pronásledování (Sk 12,12). Petr po vysvobození z vězení nepochyboval, že tam najde shromážděné křesťany. O otci Jana Marka se v Písmu nemluví. Z toho, že Sk 12,12 označují dům za Mariin, se zřejmě právem usuzuje, že tehdy už nežil a Marie byla vdovou. O Janu Markovi samém nemáme žádný určitý raný záznam, ač se mladík, který se zachránil potupným útekem (Mk 14,51), obvykle za něho pokládá. (Spal snad v zahradním domku a hlídal, aby někdo netrhal ovoce?) Jistě by nebylo bezpečné ani obvyklé, aby autor zveřejňoval své jméno za takových okolností (s podobnou záměrnou anonymitou se setkáváme v J 21,24). Méně pravděpodobná je teorie, že se poslední večere z Mk 14 odehrála v domě Jana Marka, protože zčásti závisí na výše uvedeném zkusmé identifikaci. Hospodář zmíněný ve v. 14 by pak byl otec Jana Marka, tehdy ještě nazívaný, ale mrtvý ještě před datem ze Sk 12,12.

Jan Marek patrně bydlel doma do té doby, než jej vzali s sebou do Antiochie Barnabáš a Pavel, kteří se vrátili z Jeruzaléma, kam nesli sbírku (Sk 12,25). Když se o něco později oba vydali na Kypr na první misijní cestu, připojil se k nim, aby je doprovázel a jako nejmladší jim posluhoval (Sk 13,5). Když však dorazili do Perge na maloasijské pevnině, Jan Marek je opustil a vrátil se do Jeruzaléma (Sk 13,13). Barnabáš s Pavlem pak pokračovali dál sami. Pavel to zřejmě považoval za dezerci, takže rozhodně odmítl, když chtěl Barnabáš vzít Marka jako průvodce na druhou misijní cestu (Sk 15,38). Postoj obou mužů k Janu Markovi nelze chápat jako zaujatost; šlo o principiální věc (sr. Sk 9,27 a 11,25 kvůli Barnabášově charakteru), tudíž nezbylo než se rozjít. Barnabáš si vzal za druhou návštěvu Kypru s sebou Marka a Pavel si místo něho vybral Silase.

Pak se ve Sk Marek ztrácí z zřetel, ale objevuje se občas v epištolách. Podle zprávy z Ko 4,10 pobývá ve společnosti uvězněného Pavla, pravděpodobně v Římě. Pavel zřejmě zamýšlel poslat ho s poselstvem do Kolos, takže mu už dávno musel odpustit a zapomenout na to, co se stalo. Také Fm 24 ho připomíná ve stejné apoštolské skupině, k níž patřil i Lukáš. V době psaní 2 Tm 4,11 je Marek pryč s Timoteem, ale ve vztahu už nezeje žádná trhlina. Asi to znamená, že Pavel poslal Marka na misií do Malé Asie, kterou plánoval už dřív, pokud byl Timoteus skutečně v Efezu.

V petrovské korespondenci nacházíme důležitou zmínku v 1 Pt 5,13, kde formulace svědčí o „otcovském“ vztahu mezi starším a mladším učedníkem. Pokud „Babylón“ v tomto verši znamená „Řím“, což považujeme za pravděpodobné, pak tradice o římském původu Markova Evangelia může být pravdivá. Tradice, že Marek později založil sbor v Alexandrii (Eusebius, *EH* 2. 16), nemá podklad. Jelikož římské jméno Marek patřilo k nejrozšířenějším, tvrdili někteří, že se biblické odkazy týkají více osob. V takových případech však Bible rozlišuje (např. J 14,22), takže tuto námitku můžeme odmítnout.

Ohledně bibliografie viz *MARKOVO EVANGELIUM.
A.C.

MARÉŠA (hebr. *mārē šā*). Město v Přímořské nížině (Joz 15,44) na cestě z Vádí Zejty do Chebrónu, nyní Tell Sandachanna (Tel Maréša). Obyvatele se považují za potomky Šély (1 Pa 4,21). Město opevnil Rechabeám a Ása v této oblasti porazil Kúšijce Zeracha. Narodil se tam prorok Elíezer (2 Pa 11,8; 14,9; 20,37). Později se stalo sidónskou kolonií a důležitou pevností Idumeje (1 Mak 5,66; 2 Mak 12,35; Zenón, Káhírské muzeum, pap. 59006; Jos., *Ant.* 12. 353; 14. 75). Parthové Maréšu zničili r. 40 po Kr. (*Ant.* 14. 364) a na jejím místě vyrostlo Eleutheropolis, dnešní Bit Guvrín nebo Džibrín, 1,5 km na S; vesnice na Z je dnes Chirbet Mar'aš. Jméno asi vzniklo z *mārēš* = hlava a patrně nebylo jediné (Rudolph o 1 Pa 2,42).

J.P.U.L.

MARI Vykopávky v Mari, dnešním Tell Hariri v JV Sýrii, asi 12 km SSZ od Abú Kemalu na Eufratu, řídil v letech 1933–9 a 1951–64 André Parrot po Musée de Louvre. I když se o tomto místě SZ nezmiňuje, prokázalo se, že bylo metropolí velkého *emorejského městského státu v 2. tis. př. Kr. Více než 22 000 popsaných klinopisných tabulek, z nichž 1/4 představuje státní korespondenci, poskytuje důležité informace pro dobové pozadí *doby praotců.

Mari vzniklo ve 3. tis. př. Kr. a bylo již mocným centrem, když se na čas dostalo do područí Ebruma z *Ebly. Později je dobyl Sargon z Agade (asi 2250 př. Kr.). Poté mu vládl guvernérí podřízený *Uru, dokud je neosvobodil Emorejec Išbi-Irra. Kolem r. 1820 př. Kr. celou oblast až ke Středozemnímu moři ovládl silný panovník Jahdun-Lim, syn Jaggid-Lima, jenž řídil okolní polonómáské kmeny tvrdě a spravedlivě, mezi nimi kmeny Sutu, Amnanum, Ben-Jamini (Ben-jaminovci) a později Chabiru (Hebreje), které však nelze ztotožnit s jejich biblickými protějšky. Jeho následovníci Jasma-Adad a Zimri-Lim (asi 1775 př. Kr.) byli sice mocní, ale byli sveřeni silnými městskými státy – Aleppem (Jamchad), Asýrií (Ninive) a Babylónem. Dynastie podlehla kolem r. 1760 př. Kr. *Chammurapimu z Babylónu, o němž jeden z Zimri-Limových vládních činitelů prohlásil, že to „není dopravdy silný král. Deset z patnácti králů se spojilo s babylónským Chammurapim, stejný počet s Římsínem z Larys, s Ibal-pí'elem z Ešnunny a s Amut-pí'elem z Vatanu. Dvacet jich následuje Jarimlima z Jamchadu“.

Hlavním předmětem mezinárodní korespondence a výměny darů mezi panovnicí byla diplomacie (*Iraq* 18, 1958, str. 68–110). Ti, kteří zaujímali stejné postavení, se oslovovali „bratři“, a vazalové označovali své nadřízené titulem „otec“ nebo „pán“. Náčelníci kmenů se také nazývali „otec“ a místní příslušníci (jako např. v Eble) měli v rukou podřízení místopředsedů (*šāpīṭum*; sr. hebr. *šofeṭ*, často špatně překládaný jako „soudec“), kteří zodpovídali za zákon a pořádek, vybíráni daní, pohostinnost pro cestující hodnostáře atd. Podobnou roli plnil i Abraham (*BS* 134, 1977, str. 228–237). Vztahy mezi sousedy se řídily písemným ujednáním nebo *smlouvou. Podobaly se dohadám, jež se uzavíraly v Sýrii, Mezopotámii a Palestině v následujících stoletích. V Mari byly některé smlouvy ratifikovány rituálním požadavkem „zabití osla“

(*hajaram qatālum*), což praktikovali i Hebrejové, a zdá se, že se tento úzus zachoval mezi Šekemci (Beně Chamór, „synové osla“), kteří uzavřeli smlouvu s Jákobem (Gn 33,14; 34,1-3). V Mari komunikovali s božstvem proroci *āpil(tu)*, „mužští (nebo ženští) zprostředkovatelé“; mohli konat svou povinnost ve skupině a vydržovali je stát. Jiní, *muhhū*, byli níže postavení, zřejmě extatičtí proroci kultu, kteří mluvili ústy božstva v první osobě. Dalším se říkalo *qabbātum*, tj. mluvčí, a každý z nich byl ve spojení s nějakým božstvem nebo chrámem. Také laikové vydávali božská prohlášení nebo podávali zprávy o viděních. Někteří chrámoví úředníci (např. *assinnu*), kteří měli na starost hudbu, prolašovali: „Tak to říká bůh...“ Jedna zpráva od Itur-Asdua králi Zimri-Limovi vypráví o zjevení ve snu v Dágonově chrámu ve městě Terqa. Poselství nebylo příznivé, protože král neinformoval pravidelně své božstvo. „Kdyby to byl dělal, dostal bych šejky Benjaminovců do rukou Zimri-Lima.“ Stejným způsobem byl král zpravován o potřebných obětech. Zdá se, že jiný prorok předpověděl pád města. Taková činnost záležela vesměs ve věšteckých a *magických praktikách – snech, čteních z vnitřnosti obětovaných zvířat a jistých astronomických pozorováních. Výrazně se to liší od transparentnosti, dosahu, obsahu a účelu prorocství v Izraeli. Sčítání lidu mělo v Mari, tak jako v Izraeli, zejména náboženský a rituální význam, spíše než politický, vojenský nebo hospodářský (sr. 2 S 24). Ač zahrnovalo politickou reformu a otázky vlastnictví země, soudlilo se, že se týká očistování lidu (hebr. *kōper*, Mari *tebitum*), jejich počtu (*pađ* = povolán k sečení; sr. Ex 30,13n) a postavení. Mnohé seznamy ukazují osobní jména kosmopolitního rázu, některá podobná, ač ne zतोžnitelná s osobami SZ: Ariukku (sr. Arjók z Gn 14,1), Abarama, Jakúb-’el nebo titul *dawidum* = náčelník (sr. David; dnes se má za to, že slovo znamená „porážka“; JNES 17, 1958, str. 130). V textech se objevují místní jména z okolí Har(r)anu (Cháran), Nahuru (Náchor), Til-Turachi (Terach) a Sarugu (Serúg; sr. Gn 11,23n). Jediné přímo zmíněné místo v Palestině je *Chasór.

Texty nám umožňují detailně nahlédnout do všedního života, především do královského paláce s 300 místnostmi (15 akrů) a různými archivy, kde se uchovávaly zprávy nejen o mezistátních událostech, ale i podrobnosti o dovozu vína, medu, oleje, vlny, ledu a jiných druhů zboží. Další poznámky obsahují údaje o zásobách v paláci, jednak kvůli královským hostinám, jednak kvůli rituálním slavnostem, které souvisely s uctíváním mrtvých předků. Panteon v Mari zahrnuje Slunce (Saps), Měsíc (Sin, Jerach), boha bouře (Adad) i bohyni Ištar, ‘Attar, boha Dagona (*DAGON), Ba’ala, ‘Ela, Rasapa (bůh podsvětí) a mnoho dalších (včetně Lima, „tisíce bohů“). Tyto všechny mohl znát Terach (Joz 24,2). Takové množství pramenů, včetně informací o postavení žen a rodiny, psaných v semitském dialektu, jež se velice podobá jazyku prvních knih Pentateuchu, nesmíme pomáhat objasnit život v době praotců.

BIBLIOGRAFIE. A. Parrot, *Mari, Capitale fabuleuse*, 1974; G. Dossin et al., *Archives royales de Mari*, 1-15, 1941-78; J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; B. F. Batto, *Studies in Women at Mari*, 1974. Ohledně prorocství v Mari viz *VT Supp.* 15, 1966, str. 207-227; *VT Supp.* 17, 1969, str. 112-138; *HTR* 63, 1970, str. 1-28; *VT* 27, 1977; str. 178-195; E. Noort, *Untersuchungen*

MARIE Jméno se v NZ vyskytuje jako *Marie* nebo *Mariam*. Obojí představuje počítanou formu hebr. jména Mirjam, které se v LXX objevuje jako *Mariam* (o Mojžíšově sestře). Jméno se také může odvozovat od eg. *Marjē* = milovaná (ale viz A. H. Gardiner, *JAOS* 56, 1936, str. 194-197). V NZ se vyskytuje v souvislosti s těmito ženami:

1. Marie, matka Páně. Naše informace o Kristově matce se omezují na vyprávění o Ježíšově dětství v Mt a L. Tam se dovidáme, že když anděl navštívil Marii, aby jí zvěstoval narození Ježíše, žila v Nazaretě v Galileji a byla zasnoubena s tesařem Josefem (L 1,26n). Lukáš nám říká, že Josef pocházel z Davidova rodu (*ibid.*), a přestože se o Mariině rodokmenu nezmiňuje, mohla mít tytéž předky, zvlášť z toho důvodu, že *rodokmen Ježíše Krista v L 3 lze sledovat přes jeho matku. K početi došlo „z Ducha svatého“ (Mt 1,18; sr. L 1,35) a k narození na konci vlády Heroda Velikého v Betlémě (Mt 2,1; L 1,5; 2,4). (*NAROZENÍ Z PANNY)

Jak v Mt 2,23, tak u L 2,39 čteme, že rodina po Ježíšově narození žila v Nazaretě. Jen Matouš připomíná útěk do Egypta, kam se Josef s Marií a dítětem uchýlili před žárlivým hněvem Heroda. L mluví o Mariině návštěvě u její sestřence Alžběty, která ji pozdravila jako „matku svého Pána“ slovy: „Požehnaná jsi nade všechny ženy“ (1,42). Lukáš také uvádí Mariin chvalozpěv (1,46-55, kde několik starých rukopisů uvádí místo „Marie“ jako jméno mluvčího „Alžběta“; *MAGNIFICAT). Jediná připomínka Ježíšova dětství se objevuje v L 2,41-51. Slyšíme typicky mateřská úzkostná Mariina slova, když našla ztraceného chlapce (v. 48), i velice známou odpověď: „Což jste nevěděli, že musím být tam, kde jde o věc mého Otce?“ (v. 49).

V Evangeliích nacházíme už jen málo dalších odkazů na Marii, ostatně ne příliš informativních. Zřejmě se nepřipojila k našemu Pánu na jeho misijních cestách, i když s ním byla na svatbě v Káně (J 2,1nn). Ježíšova výta: „Co to ode mne žádáš?“ (v. 4) vyjadřuje spíše podiv než tvrdost (sr. L 2,49 a něžné užití stejného slova *gvai* = žena v J 19,26; viz též Mt 3,31nn, kde Pán stává duchovní věrnost nad rodinné svazky; s v. 35 sr. L 11,27n). Naposled se s Marií setkáváme pod křížem (J 19,25), kde Ježíš pověřuje svého milovaného učedníka, aby o ni pečoval, a naopak (vv. 26n). Jediná další výslovná NZ zmínka o Marii je v Šk 1,14, kde se píše, že se učedníci modlili s Marií, matkou Ježíšovou.

Stručná charakteristika Marie a jejího vztahu k Ježíši ponechává ve zprávách mnoho mezer, jež neváhaly vyplnit zbožné legendy. Neměli bychom však překračovat historické meze Evangeliálních zpráv a musíme se spokojit poznáním Mariiny pokory, poslušnosti a zřejmé oddanosti Kristu. A poněvadž byla matkou Božího Syna, nemůžeme o ní říci méně než její sestřence Alžběta, totiž že je „požehnaná mezi ženami“ (KP).

BIBLIOGRAFIE. J. de Satgé, *Mary and the Christian Gospel*, 1976; R. E. Brown (ed.), *Mary*, 1977; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, 1975.

2. Marie, sestra Marty. Její jméno uvádí jen L a J. V L 10,38-42 nacházíme zprávu, že po návratu sedmdesátí přišel Ježíš do „vsi“ (identifikované posléze

MARIE

v J 11,1 jako Betanie, asi 2 km V od Olivové hory), kde jej do svého domu přijala *Marta, která měla sestru Marii. V následující zprávě Pán pokáralu Martu za to, že si stěžovala na svou sestru Marii, která raději naslouchala jeho slovům, než aby jí pomáhala s prací.

J 11 nám popisuje Ježíšovo setkání s Martou a Marií při příležitosti smrti jejich bratra Lazara. Téměř bezprostředně poté, co ho Kristus vzkřísil z mrtvých (11,34n), vypráví pisatel o tom, jak Marie „pomazala Pána olejem a vytírala jeho nohy svými vlasy“ (12,1nn).

Všechna čtyři Evangelia obsahují zprávu o tom, že Ježíše pomazala nějaká žena (Mt 26,6–13; Mk 14,3–9; L 7,37–50; J 12,1–8). Těžko lze tvrdit, že se tyto čtyři zprávy vztahují k téže události, nebo že se týkaly více žen. Svědectví u Mt a Mk si víceméně odpovídají, ale Lukášovo podání se dost liší (zejména tím, že umísťuje událost do Galileje, do doby, kdy byl Jan Křtítel ve vězení, a nikoli do Betanie krátce před Kristovou smrtí); Janova zpráva je na ostatních zcela nezávislá. Jméno ženy se uvádí jen u Jana a tam, jak jsme viděli, jde zcela zřejmě o Marii, sestru Marty. Pouze Lukáš dodává, že žena byla „hříšnice“ (7,37), Mt a Mk zasazují scénu do „domu Šimona malomocného“ a oba se oproti L a J shodují v tom, že žena pomazala Ježíšovu hlavu, a ne jeho nohy.

Znalci se již mnohokrát pokoušeli tyto nesrovnalosti vyřešit. Jedna z možností je předpokládat, že L popisuje jinou situaci, ale že šlo o tutéž ženu. Potíž tohoto pojetí (většinou zastávaného v katolické církvi) tkívá v označení svaté Marie z Betanie jako bývalé „hříšnice“. Tento popis však spolu s nedostatkem dalších informací vedl středověké učence k ztotožňování hříšnice z Lukášovy zprávy s Marií Magdalenou (rozpravu o ní viz níže 3) a samotné Magdaleny s Marií z Betanie. Jan však jistě znal pravou totožnost obou Marií a určitě mu nešlo o to, aby mátl čtenáře. Ve skutečnosti nás nic neopravňuje k tomu, abychom Marii z Betanie ztotožňovali s Marií Magdalskou nebo keroukoli z nich s hříšnou ženou z L 7.

Druhý převládající názor je, že během pozemské služby Ježíše Krista došlo dvakrát k jeho pomazání – jednou od kající hříšnice v Galileji a podruhé od Marie z Betanie. Druhou událost připomíná zmínka o Marii, jež „pomazala Pána“, v J 11,2. Jedinou neshodu vidíme v opakování toho, co Ježíš evidentně považoval za jinak jedinečnou událost, jež charakter chtěl očividně podtrhnout (Mt 26,13; Mk 14,9). Tento výklad se zdá být neuspokojivější a řeší více problémů, než jich nastoluje. Origénes si myslel, že došlo nejméně k trojímu pomazání, a to od dvou nebo třech odlišných žen.

Mariin skutek je považován za spontánní výraz odanosti Kristu, který svým charakterem i časově předjímá jeho smrt, a tudíž na ni ukazuje.

3. Marie Magdalena (Magdalská). Jméno se zřejmě odvozuje od galilejského městečka *Magdaly. Objevuje se pouze u L 8,2 před pašijním vyprávěním, kde čteme, že mezi ženami uzdravenými od zlých duchů a nemocí, které se připojily k Pánu a k jeho učedníkům při jejich evangelizační službě, byla „Marie zvaná Magdalská, z níž vyhnal sedm démonů“ (sr. Mk 16,9 v delším zakončení).

Není možné (na základě biblických důvodů) omezovat nemoc, z níž byla Marie uzdravena, jen na jednu oblast, ať fyzickou, duševní nebo etickou. To je další důvod k odmítnutí jakéhokoli ztotožňování Marie Magdaleny s hříšnou ženou z L 7 (viz

výše 2). Kdyby Lukáš věděl, že Marie z k. 8 je táž osoba jako hříšnice z k. 7, neuvedl by toto spojení explicitně?

Marie se znovu objevuje při ukřižování, v doprovodu ostatních žen, které přišly s Pánem z Galileje (viz níže 4). V Janově zprávě o vzkříšení nacházíme popis toho, jak se Pán zjevil samotné Marii. Markova verze zakončení je stručná a chronologicky nezařazená. Mírně rozdíly se vyskytují ve zprávách o příchodu žen ke hrobu. Marie vychází s ostatními (Mt 28,1; Mk 16,1), ale zřejmě je předbílá a přichází k hrobu první (J 20,1). Pak říká Petrovi a milovanému učedníkovi, co se stalo (J 20,2), a připojuje se k ní ostatní ženy (L 24,10). S Petrem a milovaným učedníkem se vrací k hrobu a zůstává tam v slzách po jejich odchodu (J 20,11). Teprve pak vidí dva anděly (v. 12) a nakonec samotného vzkříšeného Krista (v. 14), který jí oslovuje příkazem noli me tangere (v. 17). Mariin vztah k Pánu po jeho zmrtvýchstání je zcela nový a pokračuje v jiné dimenzi.

4. Marie, matka Jakubova, „jiná Marie“, Marie *,Kleofášova“. Je velmi pravděpodobné, že se všechna tato tři jména vztahují k jedné osobě. Marie, matka Jakuba a Josefa, se spolu s Marií Magdalskou objevuje mezi ženami, které provázely Ježíše do Jeruzaléma a byly přítomny ukřižování (Mt 27,55n). Zdá se, že ve v. 61, kde jsou Marie Magdalská a „jiná Marie“ uvedeny bezprostředně po sobě a píše se o nich, že „seděly naproti hrobu“ po pohřbu, má autor na mysli Marii, matku Jakubovu. „Jiná Marie“ se znovu objevuje s Marií z Magdaly ráno při vzkříšení (Mt 28,1).

Další detaily poskytují ostatní synoptikové. Marek o ní píše (15,40) jako o „Marii, matce Jakuba mladšího a Josefa“, která byla přítomna při ukřižování spolu s Marií z Magdaly a Salome. V Mk 15,47 se nazývá Maria *hē losētos* a v 16,1 se objevuje znovu jako „Marie, matka Jakubova“ se Salome a Marií z Magdaly, které přinesly vonné věci ráno v den vzkříšení ke hrobu, aby pomazaly Ježíšovo mrtvé tělo. Lukáš dodává (24,10), že Jana s Marií z Magdaly a Marií, matkou Jakuba, patřily k ženám, jež byly svědky Kristova utrpení a zvěstovaly jeho zmrtvýchstání apoštolům.

Jan v případě této Marie užívá popisný termín *Klōpa* (Kleofášova), když píše (19,25), že pod Ježíšovým křížem stály jeho matka, sestra jeho matky, Marie Kleofášova a Marie Magdalská. Zřejmě je správnější překládat genitiv *Klōpa* jako „manželka Kleofášova“, nikoli „dcera Kleofášova“. Z výčtu v Mk 15,40 a zmínky výše lze dospět k závěru, že Marie Kleofášova (podle Jeronýma) = Marie Jakubova. Hegesippos říká (viz Eus., *EH* 3. 11), že *Kleofáš byl bratrem Josefa, manžela panny Marie (Kleofáš z L 24,18 je jiné jméno).

5. Marie, matka Markova. Jediný zápis o této Marii v NZ máme ve Sk 12,12. Po úniku z vězení (12,6nn) šel Petr nejprve do jejího domu v Jeruzalémě, kde se zřejmě konalo shromáždění křesťanů. Protože *Marek vystupuje jako Barnabášův bratranec (Ko 4,10), byl Barnabáš zřejmě Mariiným synovcem.

6. Marie, kterou nechává pozdravovat Pavel. Její jméno se objevuje mezi 24 lidmi (Ř 16), jimž apoštol posílá pozdrav (v. 6). Píše o ní, že „tolik pracovala“ v církvi a pro církev. To je vše, co o ní víme.

s.s.s.

MARKOVO EVANGELIUM

I. Základní obsahová linie

1. Prolog (1,1–13)

Janova služba (1,1–8); Ježíšův křest a pokušení (1,9–13).

2. Počátky služby v Galileji (1,14–6,44)

Boží království v Galileji (1,14–45); začátek konfliktu (2,1–3,6); konflikt se prohlubuje (3,7–35); roztržka (podobenství o Království) (4,1–34); Ježíš opouští synagogu a zvěstuje sám sebe Izraelcům (4,35–6,44).

3. Pokračování služby v Galileji (6,45–9,50)

Ježíš odstraňuje překážky a zvěstuje sám sebe panuhám (6,45–8,10); odmítá dát znamení farižeuům, a když je dává, učedníci je nevidí (8,11–26); vyznání a proměnění (8,27–9,10); předpověď utrpení (9,11–50).

4. Cesta do Jeruzaléma (10,1–52)

Rozhovory v Pereji (10,1–34); kdo je největší? (10,35–45); uzdravení Bartímea (10,46–52).

5. Služba v Jeruzalémě (11,1–13,37)

Vjezd do Jeruzaléma (11,1–14); vyčištění chrámu (11,15–19); napomenutí a rozhovory (11,20–12,44); rozhovor na *Olivové hoře (13,1–37).

6. Utrpení a vzkříšení (14,1–16,8)

Poslední večere (14,1–25); zápas v Getsemane (14,26–42); zatčení (14,43–52); Ježíš před veleradou (14,53–72); Ježíš před Pilátem (15,1–15); ukřižování (15,16–41); pohřeb a zmrtyvýchvstání (15,42–16,8). (16,9–20 představuje pozdější dodatek k Evangelium.)

Rozsah Markova Evangelia se shoduje s raným apoštolským kázáním, které začínalo Janem Křtitelem a vrcholilo vzkříšením (sr. Sk 10,36–43; 13,24–37). Badatelé, kteří tvrdí, že Marek původně končil v 13,37, přinejmenším v „prvním vydání“ (např. E. Trocmé), by řekli, že verše jako 9,9 předpokládají svědectví o zmrtyvýchvstání, takže obsah Evangelia zůstává stejný.

II. Autorství

Tradice tvrdí, že tuto zprávu o Kristově službě, nejkratší a nejprostší ze všech Evangelii, sepsal Jan Marek z Jeruzaléma, který byl v různých obdobích mladším spolupracovníkem Pavla, Barnabáše a Petra (*MAREK, JAN). Jiné moderní názory se upínají k evangelistovi Filipovi.

1. Papiovo svědectví

První prohlášení o původu tohoto Evangelia pochází od Papija (zachovalo se u Eusebia, *EH* 3, 39): „Marek byl Petrovým tlumočnickem a pečlivě zapsal všechno, co si zapamatoval. Přesto se nevázal na pořadí, co kdy Kristus mluvil a činil. Vždyť o Pána neslyšel ani nebyl v jeho družině. Později však, jak již bylo řečeno, pobýval s Petrem, který výuku zařizoval podle potřeby svých posluchačů, ne však v přesném pořadí, jak to Pán řekl. Tím se Marek nedopustil žádné chyby, napsal-li něco tak, jak si to zapamatoval. Jediné se staral, aby to, co slyšel, neopomenul nebo aby nefekl něco nepravdivého.“ (přel. J. J. Novák)

Papiovy informace (přibližně z r. 140 po Kr.) doplnili zhruba o generaci později antimarkiónovská

předmluva k Markovi a Irenaeus. Z antimarkiónovské předmluvy se nám zachovala pouze část. Dozvídáme se z ní, že Markovi říkali *kolobodaktylos*, protože měl vzhledem k ostatním částem těla poměrně krátké prsty. Byl Petrovým tlumočnickem a po jeho odchodu sepsal své Evangelium někde v Itálii. Irenaeus (*Adv. Haer.* 3, 1, 1.) zmiňuje, že Evangelium vzniklo, „když Petr a Pavel hlásali evangelium v Římě a založili tam sbor“, a dodává, že „po jejich odchodu (*exodos*) Marek, učedník a tlumočnick Petřův, také napsal, co Petr hlásal, a nám odevzdal. Obě tyto autority tedy předpokládají datum vzniku Evangelia krátce po Petrově smrti, ač pozdější církevní otcové tvrdí, snad tendenčně, že bylo sepsáno ještě za Petrova života.

2. Petřův vliv

Markovu Evangelium se někdy lidově říkalo Petrovo (je třeba odlišit od pozdějších heretických děl s tímto či podobným názvem), a to nejenom kvůli svědectví spisovatelů z 2. stol., ale také proto, že ačkoli byl pisatelem Marek, hlas zůstal Petřův, o čemž svědčí povaha událostí, volba témat i způsob jejich zpracování. Toto vše lze ovšem vysvětlit i jinak (viz Nineham a Trocmé), přesto však je kumulované svědectví hodně silné. To, že jde o záznam autentických Petrových kázání, který se původně předával křesťanským katechumenům v Římě nebo na řeckém Východě a k jehož redukcí došlo v důsledku smrti či ohrožení života jeho ústního zdroje, nemusí být jenom nepodloženou tradicí. To by určilo datum napsání Evangelia někdy do 2. pol. 1. století, snad mezi Petrovu smrt r. 65 a pád Jeruzaléma r. 70, pokud k. 13 vznikla před pádem, jak se to podle paralelních pasáží u Mt a L zdá být nejpravděpodobnější. Pokud je měl využít Matouš a Lukáš, pak za nejzazší termín považujeme r. 75 po Kr.

Jiní je charakterizují jako Evangelium napsané pro Římany (stojí-li za tím vliv římského sboru, pak by se dalo snadno vysvětlit jeho rychlé a univerzální přijetí), nebo Evangelium pro pohany. První z těchto pojetí mohlo vzniknout na základě latinského jména Marek, které bylo přidáno k pisateli hebr. jménu Jan, bez ohledu na obsah knihy. Pokud se týká druhého, pak by si označení Evangelium pro pohany více zásluhovalo Evangelium Lukášovo. I když si Bůh použil Petra k obrácení pohana Kornelia (Sk 15,7), přece jej raná církev všeobecně uznávala za apoštola židů (Ga 2,8), ne pohanů, jímž byl Pavel. Je tedy *a priori* nepravděpodobné, že by se Petr ve svém způsobu vyučování hned od počátku zaměřoval na pohanské posluchače a přizpůsoboval se jim. Každopádně současná věda ukazuje stále více na převážně židovský základ všech Evangelii, ačkoli je pravda, že Marek s obtížemi vysvětluje pohanské helénistické veřejnosti židovské termíny a zvuky.

III. Vztah k Matoušovi a Lukášovi

Otázka vztahu Marka k ostatním Evangelii přitahuje pozornost NZ badatelů už přes sto let, od vzniku studií Lachmannových. Kromě Evangelia podle Jana, které v mnoha ohledech stojí samostatně, je zřejmé, že mezi zbývajícími třemi (tzn. synoptická Evangelia) existuje těsná vazba, protože společně předkládají velmi podobný obraz Ježíšovy služby a jeho učení. Případnou přímou literární závislost jednoho Evangelia na druhém nebo obou na nějakém třetím dokumentu, ať skutečném nebo domnělém, zkoumá vědní obor

MARKOVO EVANGELIUM

zvaný kritika pramenů.

1. Prvotnost Markova Evangelia

Mnoho protestantských badatelů v čele s Lachmanem zastávalo názor, že Markovo Evangelium je nejstarší ze všech tří synoptických Evangelii, ne-li v dnešní podobě, pak přinejmenším v tzv. „prvním vydání“, které obsahovalo k. 1–13. Většina současných badatelů skutečně uznává, že Marek byl autorem literární formy *Evangelia*, která se později stala velice populární (L 1,1–3) díky tomu, že evangelisté dokázali spojit jednotlivé a vzájemně nesouvisějící Ježíšovy výroky a skutky a zasadit je do svého vlastního rámce. O tom, jak dalece je tento rámec chronologický a teologický, se vede diskuse. Někteří znalci tvrdí, že právě tento rámec byl v církvi dán tradicí. Pokud mají pravdu, pak by pro oba, Matouše i Lukáše, představoval Marek hlavní zdroj. Druhým předpokládaným pramenem raného data byla sbírka Ježíšových výroků, které nacházíme jak u Mt, tak u L, ale chybí v Mk. Vědci je oddělili a označili symbolem Q, podle německého Quelle = pramen. Marek a Q by tak byly nejstarší vrstvy v tradování Evangelia, ač se uznávalo, že i Matouš s Lukášem měli svůj vlastní materiál, pro nějž se také přijaly vhodné abecední symboly. Marek byl v tomto systému považován za produkt let bezprostředně předcházejících pádu Jeruzaléma r. 70 po Kr. a za první napsané Evangelium. To vysvětlovalo některé osobité rysy, které s sebou nesla „prvotní“ podstata díla. Jelikož se zjistilo, že Matouš a Lukáš čerpali z Marka, existovalo nebezpečí, že by se mohli považovat za méně spolehlivé, jako by přizpůsobovali svůj pramen určitému vlastnímu pojetí. Je však stále zřejmější, že i Marek vybíral svůj materiál z daleko větší „pramenné základny“ (viz J 21,25) a seřadil jej z hlediska teologického záměru (i když se týkal celé církve), takže takováto zúžení nepovažujeme za oprávněná. Věrohodnost evangelistů stojí a padají společně na základě kritéria historičnosti jejich materiálu.

2. Prvotnost Matoušova Evangelia

Římskokatoličtí badatelé se těmto otázkám dlouho nevěnovali, ale dnes situace vypadá zcela jinak. Pro ně představovalo Matoušovo prvenství jeden z článků víry a svůj postoj bránili velmi dovedně. Nicméně mimo okruh svých vlastních řad nepřesvědčili nikoho. Argumentují tím, že Matoušovo prvenství přijímala již raná církev. Proč by jinak kladla Markovo Evangelium na druhé místo? Způsobu uspořádání knih v různých částech NZ však dodnes rozumíme velmi málo a rozhodně ne tak, aby tento psychologický argument mohl platit. Kdyby jejich pohled byl správný, stala by se z Marka podružná autorita a jeho slova by bylo možné považovat za méně podstatná než Matoušova. To je velice nepravděpodobné: můžeme např. hledat důvody, proč Matouš Marka „uhlazuje“ nebo „tlumí“, ale nenajdeme příklad obráceného postupu. Bitva pokračovala, matematické symboly se množily a velký počet předpokládaných literárních zdrojů nakonec vedl k roztržitosti. Místo Evangelii zbyla snůška dokumentů a badatelé skončili v literárním agnosticismu. Existovala odtud cesta ven? Stejně jako v současném SZ bádání, literární kritika se zhroutilá vlastní vahou.

3. Kritika formy

Mezitím se mimo hlavní proud bádání objevil nový

směr, jenž svým postojem celý zápas téměř anuloval a znehodnotil – kritika formy. U jejího zrodu kolem r. 1920 stál M. Dibelius, jehož bezprostředně následoval R. Bultmann. Jde o odklon od studia celku ve prospěch jednotlivých částí a původně šlo pouze o popisnou a klasifikační vědu. Různé příhody a výroky zaznamenané u Marka (tzv. perikopy, z f. slova pro „odstavce“) se nyní zkoumaly a třídily podle povahy a obsahu. Až potom bylo vše v pořádku. Klasifikace se prováděla z nového úhlu a dosáhla určitých pozitivních a cenných výsledků. Ale příští krok, snaha přezkoumat hypotetické okolnosti a praktické náboženské potřeby společenství, jež vedly k uchování každého výroku. Vycházet při výkladu z hypotetické rekonstrukce je ovšem velmi nebezpečné. V případě extrémní kritiky to znamenalo, že se příběh vytvářel nebo přizpůsoboval podle potřeb rané církve. Méně radikální badatelé by konstatovali, že příběh byl vybrán a reprodukován podle těchto nároků. To, co začalo jako naprosto neutrální hnutí, přerostlo v rozsuování historičnosti textu Písma. V jistém smyslu postrádá literární zhodnocení přívrženců této školy jakýkoli smysl, neboť místo hypotéz, jež by vycházely z pramenů, dostala podle nich přednost ústní tradice, stejně jako v současném bádání o SZ. Lze však pochýbovat, zda existuje zásadní rozdíl mezi uvažováním nad množstvím psaných dokumentů nebo nad komplexem ústní tradice v rabinském světě 1. století.

Tento důraz na kritiku formy a ústní tradici spíše prodloužil léta trvající diskusi, než aby něco vyřešil. Navíc způsobil, že se otázka datování Markova Evangelia nedá zodpovědět a stává se téměř bezvýznamnou. Vědec může pokusně datovat kompilaci tradice do dnešní literární formy, ale počátek Markova Evangelia je třeba každopádně hledat mnohem dál, v ústní tradici generace současníků svědků ukřizování a vzkříšení. To má ovšem i své klady, neboť čtenář je přímo konfrontován se vzpomínkami očitých svědků událostí (L 1,2). Práce vedená v těchto liniích se často vyznačuje konstruktivností a obezřetností a přináší cenné výsledky. Zvláště se ukazuje, že mnohé tradice, kterých Marek užil, patřily spíše mezi „církevní“ než „osobní“ tradice: příběhy, jež uvádí, již byly staré a reprezentují svědectví církve o Kristu (snad sboru v Římě?).

4. Dějiny tradice

Novější studium se pokouší objevit, jakým způsobem dosáhla ústní tradice dnešní formy, a to tak, že prozkoumává preliterární historii textu. To je svou podstatou ještě hypotetičtější. Je možné říci, jak se typický markovský výrok nebo příhoda změnila u Matouše nebo Lukáše, a lze se pokusit o zdůvodnění, ale v současnosti není možné proniknout za Markův text, nechceme-li pouze odhadovat. Musíme vystačit s textem, který máme: jediný Kristus, kterého známe, je Kristus Evangelii. Říkat, že to je Kristus, v něhož věříme, je správné, popírat, že je to historický Kristus, je nepodložená domněnka.

5. Kritika redakce

Jiný současný směr se zabývá příspěvky samotných evangelistů (kritika redakce). V případě Markova Evangelia to vede ke zkoumání Marka jako teologa. Evangelista si bezpochyby materiál vybíral, ale je třeba zbavit se dojmů, že předkládal vlastní typ teologie.

6. Liturgický přístup

V současné době sílí tendence (spíše reprezentující ducha času než nějaký nový objev) vysvětlovat nejen Matouše, ale i Marka jako „Evangelium církve“ a považovat např. pašijní vyprávění za písemně zachycené události „liturgického svatého týdne“ v rané církvi. Někdy to souvisí s přesvědčením, že uspořádání Evangelia může souhlasit s původním liturgickým kalendářem, což však není objektivní a zdá se být příliš propracované na tak ranou dobu, zvláště mimo Jeruzalém. Jindy to souvisí s názorem, že Markovo Evangelium napsal „rozhněvaný mladý muž“ v 1. století, aby potěšil určité církevnícké a nemisijní názory první církve, což je zase příliš moderní vysvětlení. V tehdejší době mladí muži takto nejednali. V žádném případě Marek nebudí dojem sebevědomého individualisty, ale spíše běžného člena církve, jenž věrně reprodukuje společnou tradici, ať už v liturgickém kontextu, nebo mimo ni.

7. Současné objevy

V poslední době promluvily proti ústní tradici a ve prospěch raně sepsaných pramenů egyptské nálezy ř. papyrů se starými psanými dokumenty, jež obsahovaly úseky kanonických i nekanonických Evangelii. Jejich časná datování posunulo vznik psaných Evangelii v dnešním smyslu slova nejméně na konec 1. stol. po Kr. Tyto nálezy, byť je pokládáme za velmi důležité, zastínily objevy v jeskyních blízko Kumránu v jordánské oblasti (r. 1947 a v následujících letech), kde byly objeveny rukopisy v hebrejštině, aramejštině a řečtině, tzv. „svitky od Mrtvého moře“. Jsou většinou předkřesťanského data a zřejmě patřily poloklástermi mu společenství židovských sektářů. Sama existence těchto rukopisů ukazuje, že nelze *a priori* odmítnout existenci křesťanských dokumentů v 1. stol. (v ř. nebo aram.), zejména „mesiášských prorocství“ nebo „svědectví“, které mohly sloužit jako prameny Evangelii.

8. Aramejské vlivy

Objev semitských dokumentů znovu nastolil spornou otázku, diskutovanou již přes půl století, zda byla původním jazykem pramenů Evangelii (v tomto případě Markova) řečtina nebo aramejšťina. Ve světle kritiky formy to vůbec nemusí být otázka, protože všechno záleží na tom, který stupeň tradice označíme za „prameny“ Evangelia. Čím dále nazpět totiž postupujeme, tím je pravděpodobnější, že jsou psány aramejsky, a to zejména v Galileji. To vede k další otázce, totiž do jaké míry není Markova řečtina pouze *koiné*, *lingua franca* 1. stol. římského Středomoří, (*JAZYK NZ), ale skutečným „řeckým překladem“. Časté semitismy v Markově Evangelii by pak nebyly způsobeny jen reminiscencemi na SZ, vlivem „řeckého překladu“, Septuaginty (ř. SZ) nebo dokonce semitskými obraty přetvářejícími v jazyku palestinských Židů (Markovo místní znalost lze sotva vysvětlit jinak), nýbrž tím, že ačkoli pisatel obvykle, přinejmenším v pozdějších letech, mluvil řecky, měl původně před sebou aramejské originály. Badatelům sledujícím tuto linii se zdály mnohé obtížné verše v Markově Evangelii být buď neporozuměním, nebo špatným překladem ztraceného aram. originálu, ať už písemného nebo ústního. Podle ustnulých aram. slov a vět, což je zřetelné v ř. textu (sr. Mk 5,41; 15,34), usuzujeme, že mateřským jazykem Ježíše i jeho apoštolů byla aramejšťina. Ač se teorie C. C. Torreye o úplném překladu Evangelii vše-

obecně mezi badateli neprosadila, neboť ji někteří považují za příliš extrémní a podepřenou příliš mnoha násilnými argumenty, přece by málokdo mohl popírat důležitost aram. základu každého Evangelia a cenu znalosti aram. slovníku a idiomů, pokud se v řeckém textu objeví nejasnosti. Tradiční oporu pro některé takové překlady poskytuje Papias (dochováno se u Eusebia). Když však tvrdí, že Marek byl tlumočnickem Petra, sotva tím chce říci, že Marek převáděl Petrovo aram. kázání do řečtiny. Latinismy u Marka mohou dokazovat římský původ díla, na druhé straně mohou prostě dokladat lidovou řečtinu ve V části říše. V žádném případě nejsou tak významné jako jeho semitismy.

IV. Zvláštní charakteristiky

Markovo Evangelium je v podstatě nejhutnější a nejsevtvenější ze všech. Matouš má mnoho specificky židovského a Lukáš zase „lékařského“ a „lidského“ podání, které v Markovi nenajdeme (např. tři slavná podobanství v L 15). Problém představuje Markovo náhlé ukončení, ačkoli bychom se na to měli dívat spíše jako na problém textový než teologický. Různé alternativy v rukopisech předpokládají, že originál náhle končil na stejném místě, ať už náhodou, nebo záměrně. Poslednímu lze těžko věřit. Lze namítnout, že výše zmíněné pojetí je čistě negativní definicí povahy a obsahu Markova Evangelia. Proto se v rozkvětu kritiky pramenů na Marka pohlíželo jako na nejranější a nejjednodušší Evangelium a jako na pramen, z něhož čerpali zbývající dva synoptikové. Když se však všechny pramenné zdroje ve zmatku ústní tradice ztrácejí, co potom? Základní zhodnocení povahy a stylu Markova Evangelia přetrvává. A není to čistě subjektivní dojem z druhé poloviny 20. století. Papias z Hierapole ukazuje, že tento problém stejně ostře poctívali i v 2. století. Pokud Marek znal o Kristu více faktů, proč o nich nevyprávěl? Z jakého důvodu vylučává tolik materiálů, o němž podávají zprávu druhí evangelisté? Jak to, že je však na druhé straně jeho vyprávění obecně podrobnější a živější než paralelní zprávy ostatních Evangelii? Navíc se na první pohled zdá, že Markovo Evangelium je vystavěno na chronologickém rámci Kristova života, a tak se přibližuje „životopisu“ v helénistickém a dnešním smyslu slova (ačkoli nás sám Marek varuje, že nejde o biografii, ale o Evangelium; Mk 1,1). Je však Marek skutečně takto uspořádaný? A ne-li, lze rozpoznat nějaký princip uspořádání? Dříve se badatelé pokoušeli přetvořit ostatní Evangelia do předpokládaného Markova chronologického rámce, což se ovšem nepodařilo, přestože Matouš i Lukáš sice sledují stejnou linii, ale zapracovávají do ní svůj vlastní materiál (možná podle schématu obecně známého a přijatého). Odpověď snad najdeme v obezřetném užití nového chápání povahy a důležitosti ústní tradice jako podkladu současného Markova Evangelia. Z praxe víme, že stále ústní opakování nevede k různosti, ale k uniformitě, zvláště pokud nejde o tvůrčí úsilí. Zejména u starších učitelů dochází k tomu, že nevedou své svědence k přemýšlení, ale pouze je chtějí vyučovát. Pokud se vyprávění zaměřuje k čistě didaktickému cíli, nevtví se, ale naopak zjednodušuje až na základní informace. Různá vyprávění nevyvrstávají v takovou tradici z jednoho originálu, ale podvědomě mají tendenci asimilovat původní varianty. Badatelé to vždycky nepoznali, protože příliš často posuzovali první křesťanské tradenty ve světle zkušných arabských, keltských nebo skandinávských vyprávěčů podle kulturního schématu,

kteří již znali. Starý učitel nedělní školy ve venkovském sboru může vyprávět stále stejně, protože ve své trvalé praxi „modliteb bez přípravy“ získává sklon stát se za takových okolností téměř liturgickým a neměnným ve formě. Z tohoto pohledu Marek není nejjednodušším a nejméně rozvinutým Evangeliiem ani jakýmsi opakováním skutečnosti, k nimž druzí pisatelé na základě své vlastní představitivosti přidali podrobnosti. Markovo Evangelium lze naopak v jistém smyslu považovat za nejdokonalejší, protože se užíváním třbil, až zůstaly pouze významné skutečnosti. Je to záznam učebních forem, které odolaly zkouškám času. Nakonec, přesně toto tvrdil Papias.

Nic z toho ovšem nepomůže určit datum vzniku dnešní podoby Markova Evangelia. Empiricky zjišťujeme známky (zřetelnější než u ostatních Evangelii) toho, že se jednalo o skutečnou příručku učitele v I. století, tedy soupis faktů, nemilosrdně okleštěný o vše, co nebylo důležité. Naproti tomu Lukášovo Evangelium vznikalo *de novo* jako psaný dokument, u vědomí existence ostatních spisů (L 1,1–4), a jako promyšlený výtvor stojí v ostrém kontrastu k takovým nesouvislým zprávám, jež zaznamenává Marek. Lukášovo Evangelium si právem činí nárok být uznáváno za literární dílo stejně jako Skutky (Sk 1,1), kdežto Markovo Evangelium nikoli. Určité stylistické nedostatky lze vysvětlovat tím, že Marek zřejmě nedošel takového vzdělání jako Lukáš či Pavel. Nicméně ani jeho čtenáři nepatřili mezi vzdělance. Navíc se Marek nesnažil dosáhnout literární dokonalosti, nýbrž chtěl sdělit pravdu. I Matouš a Jan se vyznačují pečlivým stylem, ač každý z nich vycházel z jiných principů, ale v případě Marka je způsob uspořádání mnemotechnický. Vyprávění a výroky jsou řazeny spíše podle klíčových slov nebo příbuzných témat než přísně chronologicky. Jestliže se pořadí událostí oproti Mt a L liší, bývá to zřejmě proto, že Mk užívá jiné klíčové slovo nebo souvislost.

To všechno dokonale zapadá do výše uvedeného náčrtu vzniku a povahy Markova Evangelia; když uvážíme, že to přesně souhlasí s nejstaršími tradicemi o Evangelii, je případ ještě jasnější. Vždyť Papias, nejstarší svědek ve výše citovaném seznamu, brání Marka právě před těmi nařčeními, která proti němu mohou vznášet dnešní badatelé, např. obvinění z vnechávaní významných podrobností a nesprávné chronologické řazení. Obhajoba tkví v samé povaze Evangelia, které, jak říká Papias, představuje pouze záznam Petrova učení, zachovaný pro potomky v době, kdy původní zdroj již nebyl dostupný. Podle Papias nebylo pro Petra typické důsledné chronologické řazení a úplný soupis skutečností, protože to si apoštol ani nekladal za cíl. Ten byl čistě praktický a vyučující. Nelze mít někomu za zlé, že nezařadil něco, co bylo jeho úmyslu cizí. Je-li tomu tak, pak je s Markem i Petrem všechno v pořádku a snadno pochopíme důvody mnoha dalších rysů jeho Evangelia. (*EVANGELIA)

BIBLIOGRAFIE. Komentáře: B. Menzies, *The Earliest Gospel*, 1901; H. B. Swete, 1913; C. H. Turner, 1928; A. E. J. Rawlinson, 1936; V. Taylor, 1952; C. E. B. Cranfield, *CGT*, 1960; R. A. Cole, *TNTC*, 1961; D. E. Nineham, 1963; W. L. Lane, 1974; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1946; G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, 1957; N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, 1958; A. M. Farrer, *A Study in St. Mark*, 1951; E. Trocmé, *The Formation of the Gospel according to Mark*, 1975; R. P. Martin, *Mark-*

MARNOST, MARNÝ V hebr. se používají tři hlavní výrazy, které se do č. překládají „marnost“, a vyskytují se na různých místech: *hebel*, *šāw*, *šāw*, *Jb*, *Ez*, *tōhū*, *Iz hebel* = pára, dech (sr. *Ž* 78,33; 94,11; *Iz* 57,13 atd.), naznačuje neplodnost lidského snažení. Takový je přirozený život člověka (*Jb* 7,3; *Ž* 39,6). Přeneseně vyjadřuje *hebel* myšlenku nepodstatného, bezcenného – odtud „marnost model“ (sr. *Jr* 10,15; 51,18, *KP*). Uctívání něčeho takového je k ničemu (*Dt* 32,21; *1 S* 15,23; *Ž* 4,3; 24,4 atd.). Neuziteční jsou také ti, kdo se k takovým marným věcem obracejí (*1 S* 12,21; *2 Kr* 17,15; *Iz* 41,29; 44,9). Modlářství představuje uctívání „lžiboha“, jež Hospodina popouzí (*Dt* 32,21; *1 Kr* 16,13.26 atd.) a stojí v kontrastu s pravou bohoslužbou (sr. *Iz* 30,7; 40). Jelikož modly a jejich uctívání vyvolávají marné naděje, podobně bezcenné musí být i výroky falešných proroků (*Jr* 23,16; *Ez* 13,1–23; *Ja* 10,2). „Šalebné obětní dary“ (*Iz* 1,13) označují vnější rituál bez spravedlnosti srdce. „Marně“ nabyté jmění se zmenšuje (Pr 13,11; *LXX* „snadno“ nabyté; sr. 21,6). *Hebel* se týká lidského života: člověk, „i kdyby stál pevně“, je „jen vánek pouhý“ (*Ž* 39,6; sr. v. 12; 62,10; 78,33 atd.). O tomto *hebel* veškeré lidské existence se komplexně hovoří v knize *Kazatel*.

S šāw se jej představuje „hanebného“, „ošklivého“, „zleho“ (např. *Jb* 31,5 – chování; *Ž* 12,3; 41,7 – řeč; *Ez* 13,6.9 [sr. v. 23]; 21,29; 22,28 – zrak). Slovo *šāw*, znamenající „dech“, je také přeloženo jako „ničinnost“ (*Jb* 15,35; *Ja* 10,2), neboť spíše než marnost má význam nespravedlnosti, zloby, iluze a svodu. *Tōhū* = pustina (sr. *Gn* 1,1; *Dt* 32,10 atd.) a přeneseně (prázdnota, marnost; taktó Hospodin vidí pronárody (*Iz* 40,17, sr. v. 23). *Ž* 4,3 a *Abk* 2,13 obsahují slovo *riq*, překládané do č. jako „marnost“; dosl. znamená „prázdnota“ (sr. *Jr* 51,34) a přeneseně označuje něco neuzitečného.

V NZ se slovo marnost nebo marný vyskytuje v č. překladech tam, kde se užívá čistě biblický a církevní výraz *mataiotēs* (výraz *LXX* pro *hebel* a *šāw*).

1. V *Ef* 4,17 se vztahuje k chování a „zahmuje morální i intelektuální bezcennost či pošetilost. Tato marnost je zde přisouzena všemu, čemu říkáme *nous* = chápání srdce. Slovo marnost obsahuje vše, co se v následujících verších říká o slepotě a zkaženosti srdce“ (C. Hodge, *The Epistle to the Ephesians*, 1856, *ad loc.*).

2. V *2 Pt* 2,18 (*KP*; *EP* řeční prázdně) se píše o řeči „zbavené pravdy“ a „nevhodné“. V *R* 8,20 jde o „slabost“, „nedostatek síly“. „Smyslem je zde hledání toho, co člověk nenachází – tedy bezvýslednost, frustrace, zklamání. Tuto zhoubu přinesl na stvořený svět hřích; pohled na svět se tak stal nutně pesimistickým. *Hypetage*: čas, na který se zde poukazuje, znamená dobu pádu lidstva, kdy Hospodin kvůli člověku prohlásil zemi za prokletou“ (J. Denney in *EGT*).

Pohanská božstva představují marnost, marné věci (*Sk* 14,15; sr. *Jr* 2,5; 10,3 atd.). Od termínu „marnost“ se odvozuje před. jméno „marný“, doslova „prostý smyslu a účelu“. Jako takové označil Ježíš pohanské bohoslužby a farizejskou zbožnost (*Mt* 6,7; 15,9; *Mk* 7,7), stejným výrazem ohodnotil apoštol Pavel pohanskou filozofii (*R* 1,21; *Ef* 5,6 atd.). Může tak vypadat i křesťanská služba, pokud se nevykonalá věrně (sr. *1 K* 9,15; *2 K* 6,1; 9,3; *Fp* 2,16; *1 Te* 3,5). Tam,

kde lidé popírají Kristovo vzkříšení, je kázání klamně či prázdně (1 K 15,14) a víra postrádá smysl (1 K 15,17). Něco podobného platí v případech, spoléhajících na Zákon: víra přestává mít smysl (Ř 4,14) a Kristova smrt je zbytečná (Ga 2,21). Víra bez skutků je však stejně marná jako skutky bez víry (Jk 2,20).

BIBLIOGRAFIE. E. Tiedtke, H.-G. Link, C. Brown, *NIDNTT* 1, str. 546–553. H.D.McD.

MARTA Jméno se odvozuje z aram. tvaru, který v hebr. neexistuje a má význam „paní“ nebo „dáma“. Vyskytuje se pouze v NZ a týká se jediné osoby (L 10,38–41; J 11,1.5.19–39; 12,2). Marta byla sestrou Marie, která pomazala Pána olejem krátce před jeho smrtí (Mt 26,6nn a paralely). Jejich bratra Lazara Ježíš vzkřísil z mrtvých (J 11). Podle J 11,1 pocházela rodina z Betanie, vesnice asi 4 km od Jeruzaléma na cestě do Jericha. Zdá se, že Lukáš umísťuje ve svém podání Martin dům do Galileje (L 10,38). Tato nerosrovnalost zmizí, připustíme-li možnost, že Lukáš zařadil událost chronologicky nesprávně (tak *HDB*, 3, str. 277), nebo když předpokládáme, že se odehrála při jedné z Ježíšových cest do Jeruzaléma během posledních šesti měsíců jeho pozemského působení (sr. J 10,22).

Matouš, Marek a Jan píší, že Pán Ježíš byl pomazán v Betanii, a Matouš i Marek upřesňují (za předpokladu, že jde o tutéž událost), že k tomu došlo v domě Šimona malomocného. Podle Lukáše byl Ježíš přijat v domě Marty. Ta také obsluhovala stolovníky v Šimonově domě v Betanii, zatímco Marie během večere pomazala Pána. Objevíly se názory, že Marta byla Šimonovou manželkou (nebo snad vdovou po něm). Vůdčí úloha, kterou hraje při obou příležitostech, svědčí o tom, že byla starší než její sestra.

V Lukášovu vyprávění (10,38nn) Kristus Martu jenně pokáral za její netrpělivost vůči sestře a za přílišný zájem o praktické záležitosti související s pohostěním (v. 40). Její oddanost Pánu nebyla menší než Mariina (sr. její odpověď víry v J 11,27), ale nerozpoznala, jaký způsob přijetí by jej nejvíc potěšil – „jediného je třeba“. V některých překladech čteme „málo je věcí potřebných, nebo jenom jedna jediná“. Ono „málo“ se přednostně vztahuje na materiální opatření, „jediná“ na duchovní chápání.

Viz J. N. Sanders, „Those whom Jesus loved“, *NTS* 1, 1954–5, str. 29nn; komentář k L 10,38–42 in E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, 1974, str. 161n. (**MARIE*, 2) s.s.s.

MASA Sedmý z dvanácti synů Izmaela (Gn 25,14 a 1 Pa 1,30), jenž se zřejmě usadil v Arabii. Tento kmen je asi třeba ztotožňovat s kmenem *Mas'a*, který platil spolu s Témou poplatky Tiglat-pileserovi III. (*ANET*, str. 283), a s *Masanoi*, které Ptolemaios (5, 19, 2) umísťuje SV od Dumy. Snad by se Mešech v Ž 120,5 mohl opravít na Masu, které tvoří paralelu ke Kédaru. *hammaššā'* = výnos (Př 30,1; 31,1) by se snad mohlo číst jako vlastní jméno. Pokud jsou Agur a *Lemúiel původem Masajci, pak jejich sbírky přísloví slouží za příklad mezinárodního charakteru hebr. *literatury moudrostí, kterou Izraelci záměrně přizpůsobili a přetvořili, aby odpovídala jejich víře.

D.A.H.

MASNÉ KRÁMY (ř. *makellon*; lat. *macellum*). Židovský zákon zakazoval nakupovat na pohanských trzích, kde se prodávalo maso rituálně nečistých zvířat. V 1 K 10,25 Pavel radí svým čtenářům, aby se vystríhali toho, co se později považovalo za přílišnou užkostlivost. O mase na trhu v Korintu viz *JBL* 80, 1934, str. 134–141. J.D.D.

MASO viz TĚLO

MASO NEZBAVENÉ KRVE (ř. *pnikta*). Ve Sk 15,20.29 a 21,25 označuje tento pojem zvířata, která byla zabita bez vylištění krve. Židé měli přísné zakázané takové maso jíst (sr. Lv 17,13; Dt 12,16.23). Obecné principy obsahuje heslo ***MASO OBĚTOVANÉ MODLÁM**. J.D.D.

MASO OBĚTOVANÉ MODLÁM Mezi otázkami, které měl apoštol Pavel na žádost křesťanů v Korintu zodpovědět, se jedna týkala „jídla obětovaného modlám“ (ř. *eidōlothyta*). Pavel se k tomuto problému dostává v 1 K 8,1–13 a 10,14–33. Nejdříve stručně nastíníme dobové pozadí.

I. Historické pozadí

Starověký systém obětování, který se stal v řecko-římském světě 1. stol. nejen středem náboženského, ale také rodinného a společenského života, spočíval v tom, že se božstvu odevzdávala v chrámu jen část oběti. Pak následovala kultická hostina, kdy se zbytek posvěceného jídla snědl buďto v prostorách chrámu, nebo doma. Někdy se zbylé potraviny daly na trh k prodeji (1 K 10,25).

Doklady o stolování v chrámu nám poskytují známý papyrus *Oxyrhynchus*, který Lietzmann označil za „šokující paralelu“ k 1 K 10,27: „Chaeremon vás zve na večeri u stolu pána Serapise (jméno boha) v Serapeu zítra 15. na 9. hodinu“ (= 3 hodiny odpoledne) (citováno a rozebráno v esejí „The Papyrus Invitation“, *JBL* 94, 1975, str. 391–402). Takové pozvání na jídlo do chrámu nebo do rodiny představovalo běžnou součást společenského života ve městě a pro věřícího vystávala palčivá otázka, zda je přijmout. Křesťanský postoj k masu obětovanému modlám ovlivňoval i další aspekty života v kosmopolitním Korintu. Bylo třeba zvážít, zda se křesťan smí účastnit svátků, které začínaly pohanskými bohoslužbami a oběťmi. Vystávala otázka, zda může křesťan být členem nějakého obchodního cechu (což mělo vliv na jeho společenské postavení), protože to mj. znamenalo sedávat „za stolem v pohanském chrámě“ (1 K 8,10). Dokonce i běžný nákup začal být pro upřímného křesťana problémem. Jelikož hodné masa, které se prodávalo na trhu, pocházelo z chrámů, křesťané se ptali: má křesťanská hospodyně svobodu koupit obětní maso, které muselo být bez poskvy, a tudíž představuje nejlepší maso na trzisti? Kromě toho se v chrámových prostorách pořádaly bezplatné hostiny, které byly pro chudé naprostým přepychem. Pokud 1 K 1,26 naznačuje, že někteří z korintských věřících patřili k nemajetným vrstvám, jednalo se o velmi praktický problém.

II. Různé reakce

V církvi došlo k ostrému rozdělení názorů. Jedna skupina ve jménu křesťanské svobody (6,12; 10,23; sr. 8,9) a na základě domněle vyššího poznání (*gnōsis*, 8,1n) neviděla nic špatného v tom, že byl někdo pozván na kultické jídlo nebo chtěl koupit a sníst maso původně zasvěcené v chrámu.

Tento postoj ospravedlňovalo za prvé vědomí, že jídlo v prostorách chrámu bylo pouze společenskou záležitostí. Zastánci tohoto postoje tvrdili, že nemělo žádný náboženský význam. Za druhé argumentovali, že pohanští bohové přece neexistují. Jejich obhajoba zněla, že „modly ani bohové tohoto světa nic nejsou a že jest jen jeden Bůh“ (8,4; zřejmě citát z dopisu, který poslali Korintštím Pavlovi).

Oproti tomu skupina „slabých“ (8,9; sr. Ř 15,1) se na věc dívala jinak. Pociťovala odpor k jakémukoli spojení s modlářstvím, protože věřili, že démoni skrývají se za modlami stále mají zlý vliv na obětované jídlo, které je nyní „poskveměno“, a proto pro věřící naprosto nevhodné (8,7; sr. Sk 10,14).

III. Odpověď apoštola Pavla

Pavel začíná odpovídat na dotaz korintských křesťanů souhlasem s jejich tvrzením, že „jest jen jeden Bůh“ (8,4). Nicméně po tomto přímém vyznání monoteismu vzápětí následuje připomínka, že existují i tak zvaní bohové, kteří démonicky ovládají svět. Přitakává Korintským, když říká, že „pro nás“, kteří věříme v jednoho Boha a jednoho Pána, byla moc démonů zlomena křížem, takže Korintané už nejsou jejich otroky (sr. Ko 2,15n; Ga 4,3.8n). Ne všichni korintští věřící však v Kristu našli takovou svobodu. Na ně je třeba brát ohled, aby jejich nejisté svědomí nebylo takovým jednáním poskveměno (8,7–13). Apoštol k tomu dodává ještě vážnější slovo v 9. kapitole.

S hrozbou modlářství se apoštol vyrovnává v 10,14nn. Tyto verše začínají významem stolu Páně ve světle podílu na Kristově těle a krvi (10,16). Dále se mluví o jednotě církve – Kristova těla (10,17), o moci, kterou mají démoni nad těmi, kdo se účastní modlářských slavností, jež nakonec vedou ke společenství s démony (10,20), a nakonec o tom, že je nemožné sloužit dvěma pánům a mít účast na stolu Páně i stolu démonů (10,21n). (*VEČERĚ PÁNĚ)

V tomto oddíle se apoštol se vši vážností staví ke konečným důsledkům účasti na pohanských hodech (sr. 10,14). Ve shodě s rabinským učením, které bylo později kodifikováno v talmudském traktátu *Avoda Zara* („Cizí bohoslužba“), absolutně zakazuje jezení a pití v pohanském chrámu (10,19n; sr. Zj 2,14), bezpochyby na základě tvrzení rabinů, že „jako je mrtvé tělo znečištěno zastíněním, tak také oběť modlám způsobuje znečištění zastíněním“, tzn. tím, že je přinesena pod pohanskou střechu a tímto kontaktem se stává rituálně nečistou.

Ohledně jídla, jež bylo nejprve obětováno v chrámě a potom určeno ke spotřebě, Pavel píše, že je lze konzumovat na základě Ž 24,1 (1 K 10,25nn). Maso obětované modlám, které se nyní prodává na tržišti, mohou křesťané kupovat a jíst, protože je součástí toho, co Bůh stvořil (1 Tm 4,4n). To je jasný odklon od rabinských řádů (a nakonec i od apoštolského výnosu ze Sk 15,28n). Jedná se o praktické naplnění Ježíšových slov v Mk 7,19: „*Tak prohlásil všechny pokrmu za čisté*“ (sr. Sk 10,15). Jedině, co křesťané musí dodržovat, je „zákon lásky“ (TDNT 2, str. 379), takže

křesťanova svoboda jíst takové jídlo musí jít stranou, pokud by se to dotklo svědomí „slabšího“ bratra a mohlo by ho to přivést ke klopýtnutí (10,28–32) nebo kdyby takové jednání pohoršilo nějakého pohana (10,32). Tyto verše souvisejí s otázkou přijetí pozvání k jídlu do soukromého domu (10,27). Za těchto okolností věřící může jíst jídlo, které mu hostitel nabídné, a nemusí se ptát, jakou má „minulost“, tedy zda bylo či nebylo obětováno v pohanské svatyni. Jestliže však při jídlu nějaký pohan na jídlo upozorní a řekne „Toto bylo obětováno božstvům“ (použije při tom výrazu *hierothyton*), potom musí křesťan jídlo odmítnout, ne snad proto, že by bylo „nečisté“ nebo nevhodné k jídlu, ale poněvadž se tím „ten, kdo jí, dostává do nepravdivého světla a rovněž kvůli svědomí druhých“ (Robertson a Plummer, *1 Corinthians*, str. 219), především pohanského hostitele (10,29). Tento výklad se liší od pohledu Robertsona a Plummera, kteří považují mluvčího z v. 28 za křesťana z pohanů, jenž používá výrazy z doby, kdy ještě nebyl křesťanem. Přesto se zdá vhodnější pokládat tohoto člověka za jednoho z nevěřících ve v. 27. Potom apoštolova slova souhlasí s altruistickým postojem rabinů, kteří učili, že zbožný Žid nepříjde do styku s modlářstvím, aby nepovzbudil svého pohanského bližního k chybě, za niž by pak nesl odpovědnost (*Avot* 5. 18; *Sanhedrin* 7. 4, 10).

BIBLIOGRAFIE. Komentáře k 1 K (C. K. Barrett, J. Héring, F. F. Bruce, H. Conzelmann). Dále A. Ehrhardt, *The Framework of the New Testament Stories*, 1964, k. 12: „Social Problems in the Early Church“, str. 275–290; C. K. Barrett, *NTS* 11, 1964–5, str. 138nn. R.P.M.

MASSA Podle Dt 6,16 jde o místo v pustině, kde Izrael nedovoleně prodobřil Hospodina zkoušce: Massa (z *nissá* = zkoušet) znamená „pokušení“. V Ex 17,7 se jméno objevuje společně s Meribou („svár“, z *riš* = namáhat se, stěžovat si) ve vyprávění ze starších zdrojů Pentateuchu, kde si Izraelci stěžují na nedostatek vody v *Refidimu u hory Choréř (v. 6). Obě jména znovu uvádí Ž 95,8 jako varování budoucím generacím, které se možná vztahuje k této události.

Jméno Meriba se také vyskytuje (bez Massy) ve spojení s *Kádešem, a to jednak ve výčtu pomezi (Ez 47,19), jednak jako místo, kde se odehrála podobná událost (převzatá hlavně z P), která znamenala pro Mojžíše i Árona to, že jim Hospodin odepřel výsadu vejít do zaslíbené země (Nu 20,1–13 [sr.v. 24]; 27,14; Dt 32,51; Ž 106,32).

Obě vyprávění jsou etiologická, tj. naznačují, že název místa vznikl v důsledku události, které se tam v Mojžíšově době odehrály. Kvůli legálním konotacím slovesa *riš* se však často udávalo, že Meriba byla především místem, kde probíhaly rozhovory o zákoně (sr. Ěn-mišpát = pramen úsudku, jiné jméno pro Kádeš [Gn 14,7]). Může jít o pouhou hypotézu, nicméně zde existují i jiné důvody k pochybnosti o tom, zda je přímé vysvětlování jmen historicky správné.

Vědci se často pokoušeli vyprávění o Masse a Meribě v Ex 17,1–7 oddělit, ale ačkoli se tu nečekaně objevuje opakování (vv. 2n), k rozložení do dvou nezávislých událostí odvozených z rozdílných pramenů to nestačí. Totéž platí pro Nu 20,1–13. Jako pravděpodobnější se jeví určitě rozšíření původní zprávy pozdějším autorem. V Ex 17,1–7 by se tomuto rozšíření mohla přičíst nářezka na Meribu (a snad i Massu)

ve vv. 2 a 7.

Tato jména uvádí i Dt 33,8 a Ž 81,7, ale sotva se mohou vztahovat na stejné události, protože tu nenajdeme žádný odkaz na reptání a tím, kdo „zkouší“; je Hospodin, nikoli izraelský lid. S tématem Boží zkoušky Izraele se setkáváme v Exodu několikrát (15,25; 16,4; 20,20). Zdá se, že se s těmito místy mohly spojovat i jiné biblické (ale možná i nebiblické) události (Ex 32?). K datování nám ostatní oddíly Písma mnoho nepřispějí, a tak je možné, že literární a historické problémy nelze vyřešit. Některé důmyslné, ale spekulativní konstrukce viz in H. Seebass, *Mose und Aaron*, 1962, str. 61nn.

BIBLIOGRAFIE. B. S. Childs, *Exodus*, 1974, str. 305–309. G.I.D.

MAST (hebr. *mirqaḥat*, *šemen*; ř. *myron*). Masti různého druhu měly po celém starověkém Blízkém východě široké použití. Převážně se uplatňovaly v kosmetice a pravděpodobně pocházely z Egypta. Na mnoha místech v Palestině byly objeveny toaletní skřínky, k nimž mj. patřily i alabastrové nádobky na olej.

Egyptané zjevně zjistili, že masti uklidňují a občerstvují. Při jejich slavnostech se stalo zvykem položit hostům na čelo malou kostku vonného oleje. Tělesné teplo jej postupně rozežhálo, takže začal stékat po obličejí na šaty, čímž vznikala příjemná vůně. Tuto praxi přejali Semité (Ž 133,2) a přetrvala až do NZ dob (Mt 6,17; L 7,46).

Jiné starověké národy po vzoru Egyptanů aplikovaly olej na odřeniny a zmírňovaly jím podráždění způsobené horkem. V místech, kde byla voda vzácností, sloužily aromatické masti k překrytí zápachu potu. Jindy se uplatňovaly spolu s kosmetikou v rámci osobní toalety. Masti připravovali lékárníci (2 Pa 16,14), voňavkáři (Ex 30,35), kněží nebo soukromí výrobci, a to z nejrůznějších vonných látek.

Olej svatého pomazání (Ex 30,23–25), který se směl používat pouze při obřadech ve stanu setkávání, museli připravovat voňavkáři podle přesného receptu. Obsahoval olivový olej, myrhu, skořici, puškovec a kasií, přičemž pevné látky se pravděpodobně drtily a vařily v olivovém oleji (sr. Jb 41,31). Výroba tohoto přípravku nepovolnými osobami byla přísně zakázána (Ex 30,37n).

Podle Plinia se masti nejlépe uchovávaly v alabastrových nádobkách. V takových podmínkách postupem času nabývaly na kvalitě a po několika letech se staly nesmírně cenným artiklem. Alabastrová nádoba, o níž se hovoří v Evangelích (Mt 26,7; Mk 14,3; L 7,37), tedy byla velice drahá a obsahovala nárd (*Nardostachys jatamansi*). Tato bylina, příbuzná s kozlíkem lékařským, se dovážela ze S Indie a Židé i Římané ji hojně používali k pomazávání mrtvé (L 7,37). Určující příd. jméno *pisitíkē* v Mk 14,3 a J 12,3 může znamenat buď „tekutý“, nebo „pravý“.

V kvazisakramentálním smyslu masti představovaly nedílnou součást obřadu pomazání nového krále. Samuel takto pomazal Saula (1 S 10,1), Eliáš Jehúa (2 Kr 9,3) a Jóada Jóaše (2 Kr 11,12). Palestínští pastýři připravovali z olivového oleje mast, kterou potírali ovčím poraněným hlavou (sr. Ž 23,5). V NZ dobách byli při bohoslužbách často pomazáváni nemocní (Jk 5,14). Mastmi s vůní myrhy balzamovali mrtvé (L 23,56; Mk 14,8).

BIBLIOGRAFIE. H. N. a A. L. Moldenke, *Plants of the*

Bible, 1952, str. 148n; R. K. Harrison, *Healing Herbs of the Bible*, 1966, str. 49–54. R.K.H.

MATĚJ Nástupce Jidáše Iškariotského v kruhu Dvanácti (Sk 1,15–26). Volba i její způsob se někdy považovaly za sporné, ukvapeně a neduchovní. Matěj prý obsadil místo, které měl zaujmout Pavel (sr. např. G. Campbell Morgan, *Acts*, 1924, *ad loc.*), nicméně Lukáš nic takového nenaznačuje: základem losování s jeho SZ precedentem (sr. 1 S 14,41, *URĪMA TUMĪM) byl fakt, že si Bůh již předtím svého apoštola vyvolil (v. 24). Viděl totiž jako dobré, aby byl počet apoštolů při vylití Ducha na církvev a jejím prvním kázání (*APOŠTOL) úplný. To, že Matěj splňoval podmínku v. 21n, naznačuje, že mohl být jedním ze sedmdesáti, jak prohlašuje Eusebius (EH 1. 12).

O jeho pozdějším osudu není nic známo. Jeho jméno bylo často zaměňováno s Matoušovým, což bezpochyby zapříčinily gnostické skupiny, které od něj odvozovaly tajné tradice (Hippolytos, *Philos.* 7.8). Knihu této tradice znal Klement Alexandrijský (*Strom.* 2.9,3,4; 7.17). Vycházely z něho i další apokryfní spisy.

Rané ztotožnění Matěje se Zachem (Klement, *Strom.* 4.6) může mít rovněž příčinu v zaměňování s celníkem Matoušem. Nahrzení Matěje Tholomaeem v starosyrském překladu Sk 1 nelze uspokojivě vysvětlit.

Jméno Matěj je pravděpodobně staženinou jména Matijáš. A.F.W.

MATOUŠ Matouš se objevuje ve všech výčtech dvanácti apoštolů (Mt 10,3; Mk 3,18; L 6,15; Sk 1,13). V Mt 10,3 je označen jako „celník“. V Mt 9,9 ho Ježíš vidí v celnici a volá jej k následování. V paralelních oddílech u Mk a L se tento celník jmenuje Levi a Marek k tomu přidává „syn Alfeův“. *Petrovo Evangelium* také mluví o Levim, synu Alfeovu, jako o Ježíšovu učedníkovi. Později se s Kristem setkáváme, jak stoluje s mnoha celníky a hříšníky. Mt 9,10 ani Mk 2,15 neupřesňují, kde se tato hostina konala, ale L 5,29 říká, že „Levi mu připravil velkou hostinu ve svém domě“. Na základě těchto důkazů se zpravidla předpokládá, že Matouš a Levi byla jedna osoba.

Papiovo tvrzení, že Matouš „sestavil výroky“ (*ta logia synetaxeto*) v hebrejštině, pokládala první církvev za důkaz, že Matouš byl považován za autora Evangelia, které se označovalo „podle Matouše“. Většina dnešních badatelů se přiklání k tomu, že Papias referoval o Matoušově kompilaci Ježíšových výroků nebo mesiášských textů ze SZ. Možná, že pozdější začlenění některých těchto výroků či textů do Evangelia se stalo důvodem, proč bylo od poloviny 2. stol. označováno „podle Matouše“. Bibliografie viz *MATOUŠOVO EVANGELIUM. R.V.G.T.

MATOUŠOVO EVANGELIUM

I. Základní obsahová linie

1. Události spojené s narozením Mesiáše Ježíše (1,1–2,23).

2. Ježíšův křest a pokušení a začátek jeho služby v Galileji (3,1–4,25).

3. Ježíš učí etice Božího království (napomínání a ilustrace) (5,1–7,29).

4. Ježíš demonstruje svou moc nad nemocí, d'áblem

MATOUŠOVO EVANGELIUM

a přírodními živly (8,1–9,34).

5. Ježíš pověřuje Dvanáct a posílá je kázat (9,35–10,42).

6. Ježíš chválí Jana Křtitele, laskavě zve obtíženě, prohlašuje se za pána soboty, zdůvodňuje, proč nemůže být Belzebulem, a vysvětluje podmínky pro členství v jeho nové rodině (11,1–12,50).

7. Ježíš vyslovuje 7 podobností o nebeském království (13,1–52).

8. Občané města Nazareta Ježíše zavrhuji a Jan Křtitel je popraven (13,53–14,12).

9. Ježíš koná další zázraky a Petr ho vyznává jako Krista. Později se Ježíš proměňuje před třemi učedníky a předpovídá svou blížící se smrt a vzkříšení (14,13–17,27).

10. Ježíš učí učedníky, aby byli pokorní, dbali na své chování a hodně odpouštěli (18,1–35).

11. Ježíš putuje do Jeruzaléma. Cestou předkládá učení o rozvodu, o postavení dětí, o svodech bohatství, o hříšnosti židovského Božího lidu a uzdravuje dva slepce u Jericha (19,1–20,34).

12. Po triumfálním, ale pokorném vjezdu do Jeruzaléma Ježíš veřejně projevuje svou autoritu – čistí chrám, proklíná neplodný fíkovník, útočí na velekněží a farizeje a odporuje jim (21,1–23,35).

13. Ježíš předpovídá pád Jeruzaléma a svůj slavný druhý příchod (24,1–51).

14. Ježíš uvádí tři podobnosti o soudu (25,1–46).

15. Ježíš je zrazen, zapřen, posmíván, ukřizován a pochován (26,1–27,66).

16. Ježíš je vzkříšen a zjevuje se svým přátelům (28,1–10).

17. Ježíš dává poslední pokyny před návratem k Otci do nebe (28,11–20).

II. Charakteristika a autorství

Prvním výrazným rysem knihy je skutečnost, že se v ní události Ježíšova života, jež tvoří „Evangelium“ kázané apoštoly, prolínají s Kristovým etickým učením v daleko větší míře než kdekoli jinde v NZ. Kromě toho Evangelium vyniká uspořádaností zpracovávaného materiálu. Díky tomu se již od nejstarších dob stalo nejčtenějším a v určitých ohledech nejpůsobivějším ze všech čtyř Evangelii. Moderní badatelé vážají přijímat tradiční názor, že je sepsal apoštol *Matouš. Zdá se totiž, že autor Evangelia vycházel z dokumentu neapoštolského pisatele, Markova Evangelia, do té míry, že lze o Matoušově autorství jako apoštola vážně pochybovat. Komplexní diskusi ohledně otázky autorství viz v autorově Úvodu v *TNTC*.

III. Markův vliv

Matouš zapracovává téměř celého Marka, ačkoli značně zkracuje jeho vyprávění o zázracích, aby získal prostor pro nemarkovský materiál, který chce vložit (*EVANGELIA, *MARKOVOEVANGELIUM). K Markovu svědectví evangelista přidává mnoho Ježíšových výroků, jež zřejmě převzal z pramene, z něhož čerpal i Lukáš. Ty pak srovnává s těmi, které nacházíme pouze v jeho Evangelii. Výsledné členění vytváří pět bloků učení, k. 5–7; 10; 13; 18 a 24–25, přičemž každý z nich končí formulí „když Ježíš dokončil tato slova“. Kromě toho evangelista přidává několik příběhů, které nenajdeme nikde jinde. Zdá se, že jde většinou o část zpracovaných tradic, kterých křesťané užívali k apologetickým účelům při obraně proti židovským obviněním. Styl dokazuje, že tato speciální vyprávění poprvé zapsal sám evangelista (viz G. D. Kilpatrick,

The Origins of the Gospel according to St. Matthew, 1946).

IV. Rozdíly mezi Matoušovým a Markovým Evangeliiem

Matoušovo Evangelium vzniklo v ř. mluvící křesťanské komunitě, což se projevuje tím, že klade zvláštní důraz na různé kompoziční elementy prvních křesťanských kázání a používá typický způsob podání Ježíšova učení. Téma *naplnění* zní výrazněji než v Markově Evangeliiu. Autor má zvláštní zájem ukázat, že Ježíšovo pozemské působení bylo co do původu, účelu i způsobu aktivitou samého Boha, který tím naplňoval svá vlastní slova vyřčená proroky. Žádné jiné Evangelium nespojuje tak těsně SZ s NZ a žádný NZ spis neukazuje tak jasně osobu Ježíše, jeho život a učení jako naplnění „Zákona a Proroků“. Evangelista jednak přidává k pasážím převzatým z Marka SZ odkazy (např. k 27,34 a 43), jednak na různých místech vyprávění uvádí naléhavou formuli „aby se naplnilo, co řekl prorok“ jedenáct speciálních citací ze SZ, jejichž výsledný efekt je pozoruhodný (viz 1,23; 2,18; 2,23; 4,15n; 8,17; 12,18nn; 13,35; 21,5 a 27,9n). O událostech se hovoří jako o tom, co se stalo tak, jak to Hospodin chtěl. Neodehrály se izolovaně a nepochopitelně. Došlo k nim „podle Písem“, která vyjadřovala Boží vůli.

V. Vyprávění o Ježíši

Zpráva o událostech Ježíšova života a smrti, která je pro křesťanské evangelium zvlášť důležitá a významná, pisatel z větší části převzal od Marka. Do k. 8 a 9 zařadil mnoho materiálu z markovských vyprávění o Ježíšových divech (tři větší celky po třech svědectvích) a v k. 11 a 12, kde kombinuje látku z Marka s dalšími prameny, píše o Ježíšově vztahu k významným lidem jeho doby, např. k Janu Křtiteli a farizeům. Nepokouší se utřídit zpracovávaný materiál chronologicky. Výjimku tvoří pašijní vyprávění, které zřejmě vždy respektovalo časový sled, jelikož představuje centrum křesťanského evangelia. Matouš však doplňuje Markovu verzi Ježíšova životopisu *rodokmenem, tradicí o jeho dětství a svědectví o jeho dvojím zjevení po vzkříšení. Příběhy z Ježíšova dětství u Matouše neobsahují zprávu o jeho narození, které se jen zběžně připomíná v 2,1. Zdá se, že evangelista chtěl genealogii ukázat, že ačkoli se Ježíš narodil z panny, přesto zákonitě pochází z Abrahamova semene a je synem královského rodu Davidova. Materiálem v 1,18–25 chtěl reagovat na pomluvu, že Ježíš je nelegitimní Mariino dítě, a bránit Josefovo jednání. Následující historie útěku do Egypta zčásti odpovídá na otázku provokujících Židů, proč Ježíš, známý jako Nazaretský, prožil většinu svého života v Nazaretě, když se ve skutečnosti narodil v Betlémě.

Matouš se zřejmě pokusil vhodně zakončit markovské vyprávění, a to svědectvím o dvou zjeveních vzkříšeného Krista (28,9–10.16–20). Náhlosti Markova ukončení se vyhýbá tvrzením, že ženy namísto toho, aby nikomu neřikaly, co slyšely a viděly, poslechny andělův příkaz a šly oznámit učedníkům, že mají jít do Galileje a setkat se tam s Ježíšem. Cestou se pak setkaly se vzkříšeným Pánem. Matoušovo Evangelium vrcholí zjevením vzkříšeného Ježíše v Galileji, kde vyhlazuje své vítězství nad smrtí a univerzální vládu. Nakonec pověřuje své učedníky, aby šli zvěstovat evangelium světu, a ujišťuje je, že s nimi bude až do skonání tohoto věku.

Zprávami o Ježíšově dětství a o událostech po vzkříšení Matouš doplňuje Markovo svědectví o Ježíši. Tam, kde rozšiřuje markovské vyprávění, přidává zpravidla takový materiál, který odráží tehdejší zájmy křesťanské církve. Např. příběh o Petrovi, krácejícím k Ježíši po vodě (14,28–31), a slavný petrovský oddíl v 16,18n byly velmi důležité v době, kdy apoštol zastával v církvi vedoucí roli. Problém daní, zvláště po r. 70, kdy byly po zničení chrámu daně určené k jeho provozu převedeny do chrámu Jupitera Kapitolského, mohla určitým způsobem osvětlit pasáž 17,24–27. Časem se biografické kuriozity ovšem množily a v Ježíšově životopisu se věnovalo více pozornosti podružným věcem. Matoušovo líčení osudu Jidáše Iškariotského (27,3–10) a snu Pilátovy ženy (27,19) mělo pomoci zodpovědět nelehké otázky, co vedlo Jidáše k tomu, aby zradil svého Pána, a proč Pilát odsoudil Ježíše.

Ve své zprávě o ukřižování a vzkříšení se Matouš důsledně drží Marka, přidává však také čtyři vlastní dodatky. Připomíná, že ve chvíli Ježíšovy smrti došlo k zemětřesení a k zmrtvýchstání svatých, kteří předpověděli Mesiášův příchod. Ti nyní vstali, aby vzdali hold jeho smrti na Golgotě (27,51–53). Tři zbývající Matoušovy doplňky k Markově zprávě o vzkříšení mají apologetický charakter: zvláštní ostraha a zabezpečení hrobu (27,62–66), selhání těchto opatření v důsledku ochrnutí strážě po dalším zemětřesení, přítomnost anděla, jenž odvalil kámen od hrobu (28,2–4) a podplacení strážě, aby rozšířila zprávu (v evangelistově době stále živou), že Ježíšovi učedníci v noci přišli a ukradli tělo (28,11–15). Důvodem byla snaha vyloučit možnost, že by Kristovo tělo mohlo zmizet z hrobu jinak než nadpřirozenou mocí. V mnoha ohledech lze Matoušovo Evangelium nazvat křesťanskou apologetikou.

VI. Nový Izrael

Hlavním důsledkem Ježíšova života a jeho smrti v Matoušově podání je přechod k univerzální Boží církvi, novému Izraeli, v níž nacházejí své místo nejen Židé, ale i pohané. Evangelium začíná proctvím, že Ježíš je Immanuel, „Bůh s námi“ (1,23), a končí zaslibením, že tentýž Ježíš, nyní vzkříšený Kristus, bude se svými učedníky ze všech národů až do konce. Myšlenka všeobecnosti, která se objevuje hned na začátku, když je Ježíš ukázán mudrcům, se znovu ozývá v závěrečném rozkazu, aby učedníci šli do celého světa získávat Ježíšovi učedníky ze všech národů. Evangelista si uvědomuje důležitost toho, že Ježíšova služba částečně probíhala v Galileji pohanů (4,15), a charakterizuje Krista jako Božího služebníka, který „vyhlásil soud národům... a v jeho jménu bude naděje národům“ (12,18.21). Křesťanská církev a její univerzální členství však není něčím novým. Jde o starý Izrael, proměněný a rozšířený, protože většina Židů Ježíše zavrhl. Kristus sám prohlásil, že byl poslán přednostně „ke ztraceným ovcím z domu izraelského“ (15,24). A právě těmto ztraceným ovcím měli apoštolové na základě Ježíšova pověření ohlašovat příchod Království (10,6). Pán však nalezl větší viru u římského setníka než u kteréhokoliv Izraelce (8,10), a proto na mesiášské hostině obsadí místa, která nevyplnili Židé, věřící z Východu i Západu, a synové Království zůstanou stranou (8,11n). Ježíšovo mesiášství se Židům stalo „kamenem úrazu“, a proto jim Království bylo odňato a dáno národu, „který nese jeho ovoce“ (21,42n). Apoštolové, praotcové nového

Izraele, se budou podle Ježíšových slov podílet na konečném Mesiášově vítězství jako přisedlíci u soudu (Mt 19,28); evangelista to zdůrazňuje vsunutím slov „s vámi“ v markovských výroci, vložených do 26,29.

VII. Ježíš jako soudce

Čtvrtým prvkem v raných kázáních byly výzvy k pokání, neboť Ježíš se jednou vrátí jako soudce živých i mrtvých. Toto volání zaznívá u Matouše velmi naléhavě. Jan Křtěl v evangeliu nabádá Izrael k pokání stejnými slovy jako Ježíš, protože stál na prahu Mesiášovy služby (3,2). Na konci Ježíšova vyučování čteme podobenství o posledním soudu, které se objevuje pouze v tomto Evangeliu (25,31–46). Obsahuje výroky a ilustrace zaměřené výhradně na příchod Mesiáše jako soudu. V době, kdy evangelium vznikalo (asi na počátku 80. let 1. stol.), již část Božího soudu Izrael postihla v podobě pádu Jeruzaléma. Slova 21,41 a 22,7 se již ve skutečnosti splnila.

Na nevyhnutelnost a závažnost soudu ukazují i mnohá Matoušova vlastní podobenství – o koukolu mezi pšenící, o nemilosrdném služebníkovi, o svatebním šatě a o deseti družičkách. Právě v nich se opakovaně vyskytují výrazy typické pro toto Evangelium: „vnější tma“, „konec věků“, „pláč a skřipění zubů“. Poslední Kristův příchod je naprosto jistý, nicméně není považován za bezprostřední, protože závěrečné prohlášení vzkříšeného Krista zahrnuje období neurčitěho trvání, během kterého je už Ježíš přítomen a vládne v církvi ještě před svým příchodem. Zdá se tedy, že ve světle učení Evangelia jako celku lze vyloučit dvě velmi obtížná místa v 10,23 a 16,28 tak, že se týkají Kristova vyvýšení na pravici Boží po jeho triumfálním zmrtvýchstání, když převzal plně vládu rozšířenou i do srdcí svých následovníků. Jinak jsme nuceni dospět k neuspokojivému závěru, že tato proctví zůstala buďto nenaplněna, a tedy byla falešná, nebo nešlo o autentické Ježíšovy výroky.

VIII. Etické učení

Matoušovo Evangelium je také pozoruhodně rozsáhlé a způsobem, jímž se v něm vykládá Ježíšova etika. Evangelista uznává, že existuje tzv. „zákon Kristův“, spolu s křesťany z řad Židů a apoštolem Pavlem, autorem tohoto označení. Někteří vykladači se domnívají, že pisatel Matoušova Evangelia považuje pět bloků, týkajících se učení, za paralelu k pěti knihám Zákonu. V každém případě představuje Ježíše jako velkého Učitele, který z hory (5,1) vyhláší revidovaný zákon pro nový Izrael, stejně jako Mojžíš oznámil Hospodinův zákon ze Sínaje. Mesiáš nevolá Izraele jen k pokání, ale také si přeje, aby konali dobré skutky. Jejich činitelům přináší ochota k utrpení požehnaní (5,6.10). Spravedlnost Kristových učedníků musí být větší než spravedlnost farizeů (5,20). Ačkoli farizeové svými tradicemi, pedantským dodržováním izolovaných textů a nepochopením širších důsledků Zákonu mnohde z něho vyprázdnili, Zákon zůstal nedílnou součástí Božího zjevení. Právě tento Zákon došel svého naplnění v Kristu, který nepřišel proto, aby jej zrušil, ale aby doplnil to, co chybělo, a opravil nesprávnou zákonickou interpretaci (5,17). Proto velká část Kázání na hoře souvisí s výkladem Desatera. Ježíš sám položil mravní základ, podle něhož se budou posuzovat jeho učedníci.

Jednou z největších obtíží Matoušova Evangelia je fakt, že ukazuje Ježíše, jak stvrzuje platnost Mojžíšova zákona, ale zároveň si osobuje nárok „naplnit jej“

MĚ-ZAHAB

způsobem, který zdánlivě Zákonu odporuje. Z nekompromisního vyjádření v 5,17–19 vysvětluje, že chápal SZ jako trvale platné Boží slovo. Zároveň pisatel zdůrazňuje závazný nárok Kristova vlastního výkladu, až se v určitých případech zdá být trvalost SZ popřena. Nicméně vzhledem ke kategorickému prohlášení o platnosti Zákona evangelista nemohl chtít, aby čtenáři usuzovali, že existuje rozpor mezi výroky, které obsahuje, a tím, jak je Ježíš vysvětloval. V Kázání na hoře Kristus Gm staví svá vlastní prohlášení proti tomu, co bylo řečeno předtím, tj. odvolává se na Mojžišův zákon, případně z něho přímo cituje.

Správně se však poukazuje na to, že výroky v k. 5. „slyšeli jste, že bylo řečeno...“ nebo „bylo řečeno...“ neodpovídají přesně slovům „je psáno...“, která Ježíš užívá, když zdůrazňuje autoritu Písma. Tímto způsobem soustřeďuje pozornost nejen na to, co stanovil Zákon, ale i na výklad, který lidé slyšeli z úst jeho interpretů. V judaismu zaujímal Zákon nejvyšší postavení. V křesťanství toto postavení nahrazuje sám Kristus. V židovskokřesťanském Evangelium podle Matouše má Ježíš dominantní postavení. Jen tady čteme jeho láskyplné a zároveň naléhavé pozvání: „Pojďte ke mně všichni, kdo se namáháte a jste obtíženi břemeny, a já vám dám odpočinout. Vezměte na sebe mé jho a učte se ode mne, neboť jsem tichý a pokorného srdce: a naleznete odpočinutí svým duším. Vždyť mé jho netlačí a břemeno netíží“ (11,28–30).

BIBLIOGRAFIE. G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 1963; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, 1964; J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, 1975. Viz též komentáře W. F. Albright a C. S. Mann, 1971; F. V. Filson 1960; H. B. Green, 1975; D. Hill, 1972; E. Schweizer, 1976; R. V. G. Tasker, *TNTC*, 1961. R.V.G.T.

MĚ-ZAHAB Děd Mehetabely, ženy edómského krále Hadara (Gn 36,39 = 1 Pa 1,50). Jméno představuje spíše označení místa než osobní jméno (*mē zāhāb* = vody zlata), ale člověk může někdy nést jméno místa, s nímž má něco společného. T.C.M.

MEÁ Jeruzalémská věž, která stála mezi Ovcí a Rybnou branou, pravděpodobně blízko SV rohu města (Neh 3,1). Hebr. název *hammē'ā* = sto. Číslovka se možná týká výšky věže (snad 100 loket) nebo udává počet jejích schodů, příp. sílu její posádky. (*JERUZALÉM) D.F.P.

MED, MEDOVÁ PLÁSTEV (hebr. *d'baš* = med, obvyklé slovo; *nōpēt* = ščáva, kapání; *ja'ar* = plástev; *ja'ra'at had-d'baš* = plástev medu; *šūp d'baš* = tečební medu; f. *mēli* = med; *mēlission kērion* = medová plástev). V biblických dobách oblíbená *potrava (Př 24,13; sr. Sír 11,3). Nacházel se ve skalních dutinách (Dt 32,13; Ž 81,17), ve stromech (1 S 14,25n, ačkoli zde je hebr. text nejasný), v sudské poušti (Mt 3,4; Mk 1,6) a ve zdechlinách zvířat (Sd 14,8).

Medu se používalo při pečení koláčů (Ex 16,31) a přisuzovalo se mu léčivé účinky (Př 16,24). Představoval vhodný dar (2 S 17,29; 1 Kr 14,3), cennou zásobu (Jr 41,8) a exportní surovinu, neboť ho bylo dost (Ez 27,17, ale někteří se domnívají, že v tomto verši a v Gn 43,11 se možná myslí hroznový nebo

datlový sirup [arab. *dibs*]; sr. Jos., *BJ* 4. 469). Nesměl se přidávat do žádného pokrmu obětovaného Jahvemu (Lv 2,11), protože mohl snadno zkvasit (takto Plinius, *NH* 11. 15), ale patřil mezi desátky a prvotiny (2 Pa 31,5), což mimočodem poukazuje na existenci domácích včel (*ZVÍŘATA v BIBLI). Je možné, že se Židé v pozdějších dobách zabývali včelařstvím.

O Kenaanu se hovoří jako o zemi „oplývající mlékem a medem“ (Ex 3,8 atd.; sr. *ANET*, str. 19–20). Rozpravu na toto téma viz v poznámce T. K. Cheynea (*EBi*, 2104). Podobně Bible popisuje i Gošen (Nu 16,13).

Med jako „nejsladší ze sladkostí“ je součástí mnoha obrazných vyjádření, např. Ž 19,10n; Př 5,3 (sr. Pís 4,11); Př 24,13n (sr. Sír 39,26); Ez 3,2n; Zj 10,9.

J.D.D.

MEDÁN Abrahamův syn z *Ketúry (Gn 25,2; 1 Pa 1,32). Jména některých jejích dalších synů a potomků (např. Midján a Dedán), se později stala označením S arabských kmenů (*ARABIE), a tak lze předpokládat, že Medán také sídlil v této oblasti, i když se jeho jméno v mimobiblických pramenech neobjevuje. Gn 37,36, *MT* uvádí Medánce spolu s Midjánci při prodeji Josefa. T.C.M.

MÉDEBA (hebr. *mēd'bā'*, snad „voda utišení“). Nížina a město Rúbenovců (Joz 13,9,16) S od Arnónu. Staré moábské město, které zabal Sichon (Nu 21,21–30). Syřští spojenci Amónovců je měli za tábořiště, když je porazil Jóab (1 Pa 19,6–15). Zdá se, že později několikrát změnilo držitele. Záznam na *Moábském kameni říká, že je ukořistil Omrí, snad Moábšcům, a znovu získal a opevnil Měša. Potom je opět uchvátil od Moábů Jarobeám II., ale v Iz 15,2 je opět moábské.

Figurovalo také v historii intertestamentárního období (1 Mak 9,36nn jako Medaba; Jos., *BJ* 1,63), než je po dlouhém obléhání dobyl Jóchanan Hyrkános (Jos., *Ant.* 13. 11, 19).

Místo dnes nazývané Mádabā leží 10 km J od Chešbónu. Během r. 1896 tam při vykopávkách na místě bývalého chrámu archeologové objevili mozaikovou mapu z 6. stol. po Kr., která zobrazuje část Palestiny od Bét-šeánu k Nilu. Viz M. Avi-Jona, *The Madaba Mosaic Map*, 1954. Navíc našli pozoruhodné trosky, pocházející hlavně z křesťanské éry, včetně rozlehlého chrámu a velkých cisteren. Odkryli tam také hroby z doby železné. J.D.D.

MÉDOVÉ, MÉDIE (hebr. *madaí*; asyr. (*A*)*mada*; staroperský *Mada*; f. *Medai*).

Médie bylo pojmenování SZ Íránu, JZ od Kaspického moře a S od pohorí Zagros. Dnes toto území zabírá Azerbajdžán a část perského Kurdistanu. Obyvatele se nazývali Médové nebo Médijci a odvozovali svůj původ od Jefeta (Gn 10,2). Jejich žijící původ potvrzují Hérodotos (7. 62), Strabón (15. 2. 8) i přežívající stopy jejich jazyka. Médové žili ve stepích a jejich jméno poprvé připomíná Šalmaneser III., který je r. 836 př. Kr. napadl, aby od nich získal proslavené koňské plemeno. Pozdější jej asyrští králové v tomto směru následovali a snažili se udržet V průsmyky otevřené pro obchodníky. Adad-nirári III. (810–781 př. Kr.) prohlašuje, že dobyl „zemi Médů

a Parsua (Persie)⁶⁶, jako se to předtím podařilo Tiglat-pileserovi III. (743 př. Kr.) a Sargonovi II. (716 př. Kr.). Poslední z nich přesídlil do Médie Izraelce (2 Kr 17,6; 18,11), když obsadil část země, kde panoval Da-jaukku (Deiocés), jehož vyhnal na čas do Chamátu.

Esarchadón uzavřel se svými médskými vazaly smlouvu (*Iraq* 20, 1958, str. 1–91), ti se však brzo vzbouřili a vytvořili proti upadající asyrské moci po r. 631 př. Kr. koalici se Skyty (Ašguza) a Kimmery. Otevřený odboj vypukl pod vedením Fraorta a vyvrcholil v okamžiku, kdy města Ninive (612 př. Kr.) a Cháran (610 př. Kr.) padla do rukou médského krále Kyaxara a jeho bab. spojenců. Médové dobyli všechny země na S od Asýrie a bojovali s Lydií až do uzavření míru r. 585 př. Kr.

R. 550 př. Kr. porazil *Kýros z Anšanu (*ÉLAM) Astyaga a ovládl Médii, zmocnil se hlavního města Ektabany a přidal ke svým titulům „král Médů“. Mnozí Médové zastávali zodpovědné funkce a jejich zvyky i zákony se smísily s perskými (Da 6,8.15). Jako Médie se někdy označovala i Persie, ale daleko častěji se obě jména používala společně, přičemž Médie stála na prvním místě jako větší část novle konfederace (Da 8,20; Est 1,19). Médové měli podle proroka Izajáše (13,17) a Jeremjáše (51,11–28) největší podíl na babylónském zajištění (Da 5,28). Nový vládce Babylónu Darjaveš (*DAREIOS) se nazýval „médský“ (Da 11,1), protože byl synem Achašvéroše, který měl médský původ (Da 9,1).

Médové se později za Dareia I. a II. r. 409 př. Kr. vzbouřili. Historii Židů v Médii zachycuje kniha Ester (1,3.14.18n) a o období, kdy se Médové ocitli pod nadvládou Syřanů (Seleukovců) a Parthů, píše 1 Mak 14,1–3 a Josephus (*Ant.* 10. 232). Médie byla územně rozdělena na 11. a 18. satrapii. Médové, Parthové a Élamci jsou zmíněni ve Sk 2,9. Po Sásanovcích se výraz Médie užívalo jen jako zeměpisného pojmu.

BIBLIOGRAFIE. G. Widengren, *POTT*, str. 313nn.

D.J.W.

MEFIBOŠET Původní tvar jména by mohl být Merib-ba'al, snad *,Baal je obhájce“ (1 Pa 8,34; 9,40a) nebo Meribba'al = Baalův rek (1 Pa 9,40b). V Lúkiánově revizi textu LXX (vyjma 2 S 21,8) se objevuje tvar Memfibaal, snad „ten, který rozřezává Baala na kusy“ (sr. Dt 32,26). Tato přechodná forma se pak snad dále změnila nahrazením *ba'al* slovem *bōšet* = hanba (sr. Išbošet, Jerúbešet v 2 S 11,21; „proroci hanby“ místo „Baalovi proroci“ v 1 Kr 18,19.25, LXX). Viz *BDB*; Smith, *ICC, Samuel*, 1899, str. 284–285; R. S. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*², 1913, str. 253–255 s poznámkami. Na druhé straně Mefibošet a Merib-baal mohou být různá jména (*Iš-BOŠET).

Toto jméno dostali dva muži:

1. Syn Jónatana, vnuk Saula. Když Jónatan se Saulem zahynul v bitvě, měl Mefibošet 5 let a zchroml následkem zranění, které utrpěl při útěku se svou chůvou (2 S 4,4). David ušetřil jeho život, zajistil mu z lásky k Jónatanovi čestné místo u dvora a přidělil mu Síbu, jednoho ze Saulových otroků, aby mu sloužil (2 S 9; 21,7). Síbovu zradu a Mefibošetovo smíření s Davidem v době Absalómovy vzpoury popisuje 2 S 16,1–6; 19,24–30.

2. Saulův syn, kterého mu porodila jeho ženina Rišpa. Gibeónané jej popravili, aby svou smrtí odpykali

masakr, k němuž došlo za vlády jeho otce (2 S 21,8).

A.G.

MEGIDDO Důležité SZ město v oblasti Karmelu, asi 30 km JJV od dnešního přístavu Chejfa.

I. Biblické doklady

Megiddo (hebr. *m'giddó*) se poprvé objevuje ve výčtu měst, která dobyl Jozue při obsazování Palestiny (J 12,21). Později bylo přiděleno Manasesovcům na území Isacharovců (Joz 17,11; 1 Pa 7,29). Manasesovci však nevyhubili tamější kenaanské obyvatelstvo, pouze je podrobili nuceným pracem (Sd 1,28). Zvláštní nepřímá poznámka o Megiddu se vyskytuje v Debóřině písni, kde čteme, že se *Taanak nacházel „při Vodách megiddských“ (*'al-mē m'giddó*, Sd 5,19), ale nenajdeme zde zmínku o Megiddu jako městě postaveném při tomto vodním toku (*Kišon). Další informace o městě pochází z doby krále Šalomouna, kdy bylo začleněno do 5. okrsku, který spravoval Baana, syn Achilúduv (1 Kr 4,12). Spolu s Chasórem a Gezerem se stalo jedním z hlavních opevněných měst vedle Jeruzaléma a mělo budovy pro vozy a ustájení koní (1 Kr 9,15–19). V Megiddu zemřel judský král Achazjáš, když byl zraněn na útěku před Jehúem (2 Kr 9,27). Později zde našel svou smrt Jóšijáš, když se pokoušel zabránit egyptskému faraonovi *Nékoví, aby pomohl Asýrii (2 Kr 23,29n; 2 Pa 35,22.24). Jméno se ve tvaru *m'giddón* vyskytuje v Za 12,11 a v této podobě se s ním setkáváme v NZ – *Harmagedon (Zj 16,16) z *har-m'giddón* = pahorek Megidda.

II. Mimobiblické prameny

Archeologové dospěli k závěru, že starověké Megiddo se nacházelo na místě dnes opuštěného pahorku Tell el-Mutesellim na S straně pásma Karmelu, v blízkosti nejdůležitějšího průsmyku z pobřežní nížiny do údolí Esdraelon. Tell sahá téměř do výšky 21 m a má rozlohu více než 10 akrů. Starší města, o nichž svědčí hlubší vrstvy, byla ještě větší.

První vykopávky zde prováděla německá expedice pod vedením G. Schumachera v letech 1903–5. Vyhledali sondu napříč vrcholem pahorku a odkryli několik budov, ale vzhledem k tehdejší malé znalosti keramiky poznali jen málo. V průzkumu se pokračovalo až r. 1925, kdy si Orientální institut chicagské univerzity pod vedením J. H. Breasteda vybral toto místo jako první větší projekt náročného plánu vykopávek na Blízkém východě. Práce řídili postupně C. S. Fisher (1925–7), P. L. O. Guy (1927–35) a G. Loud (1935–9). Původní záměr byl odkryt celý pahorek, vrstvu po vrstvě, až k základně a kvůli tomu se musel u úpatí připravit prostor pro ukládání zemin z tellu. Když se podařilo vymezit celou výměru města z doby železné, přerušila dilo válka, takže starší vrstvy zůstaly téměř netknuty. Další vykopávky probíhaly r. 1960 a 1966–7 pod vedením J. Jadina. Kladly si za cíl osvětlit některé problémy, které vznikly při předcházejícím průzkumu.

Archeologové identifikovali 20 hlavních vrstev osídlení, jejichž datace sahá až do chalkolitičtých osad počátku 4. tis. př. Kr. (vrstvy XX–XIX). Zajímavý je nálež z XIX. vrstvy – malá svatyně s oltářem. V rané době bronzové (3. tis. př. Kr.) zde existovalo poměrně velké město (vrstvy XVIII–XVI). Vědce zaujalo okrouhlé ploché místo z balvanů se

MEKÓNA

schody, pokryté zvřecími kostmi a střepy keramiky. Může to být *bāmā* neboli posvátné návrší. Tato plošina se užívala i ve střední době bronzové (vrstvy XV–X; 1. pol. 2. tisíciletí), v období eg. vlivu, jehož začátek se vyznačuje rozsáhlou přestavbou, při níž se toto místo stalo jádrem tří chrámů ve tvaru megaronu s *oltáři. V těchto vrstvách se také našla mohutná třípilířová brána mezopotámského typu. O nutnosti stavby pevných bran svědčí pozůstatky několika větších destrukcí i v pozdějším období, které vyvrcholilo velkým zpusošením, jež lze pravděpodobně spojit s novými nájezdy Egyptanů do Palestiny po vyhnání Hysosů z Egypta.

Důkazy periodického dobývání v pozdně bronzové době (vrstvy VIII–VII) jsou méně časté a ač šlo o dobu egyptské nadvlády, kulturu Palestiny převážně formovala kenaanská civilizace na S. Z této doby pochází nejlépe popsaná bitva starověku, v níž Thutmoše III. r. 1468 př. Kr. na hlavu porazil asijskou koalici u Megidda. Zbytky architektury této epochy představuje chrám, palác a brána. Severní kulturní vliv se zřetelně projevuje ve velkém pokladu více než 200 předmětů vyřezávaných se slonoviny, které byly objeveny v podzemní pokladnici pod VII. vrstvou paláce. Jedná se o jednu z nejstarších sbírek umění, jaké dobře známe v železné době ze *Samař a z Asýrie, a ačkoli dosud prakticky žádný příklad archeologové neobjevili ve Fénicii, je pravděpodobné, že mnohé umělecké předměty vznikly buď ve fénických dílnách, nebo je zhotovili přesídlení fénické řemeslníci. Fakt, že v této době byly styky s Mezopotámií živé, ukazuje nedávný nález zlomku bab. eposu o Gilgamešovi na okraji pahorku. Podle klínového písma ho odborníci datovali do 14. stol. př. Kr.

Dalším objevem, snad z tohoto období, byl městský systém zásobování vodou. V nezastavěné oblasti pahorku byla vykopána jáma do hloubky 37 m. Spodní část tvořila šachta se schodištěm po straně, vytesaná ve skalním podloží. Schodiště vedlo od dna šachty do tunelu, který nakonec asi o 50 m dál ústil do jeskyně se zdrojem vody ve vzdálenějším konci. Zdálo se, že tento pramen vyvěral původně (VIa) ve svahu mimo město, ale později k němu jeho obyvatelé prokopali z města tunel a jeskyni ze strategických důvodů zvenčí uzavřeli a zamaskovali.

Podle různých známek došlo ke zničení města na konci 12. stol. př. Kr., zanedlouho po příchodu Izraelců. Existují i důkazy o tom, že potom dočasně zpusťlo, nicméně lidé, kteří znovu pahorek osídlili (V), zřejmě nebyli Izraelci. To by souhlasilo s biblickou zprávou, že obyvatelé Megidda nebyli vyhnáni v době dobývání země, ale později je Izraelci podrobili nuceným pracem (Sd 1,27n). Těmto Kenaancům, kteří navzdory Hospodinovu rozkazu přežili, zřejmě patřilo množství nalezených kultických předmětů, kadidlové *oltáře s vápencovými rohy, hliněné kadidelnice a košíky na přenašení žhavého uhlí z této a následujících vrstev. Podle J. Jadina souvisí šestikomorová městská brána a přilehlá kasematová zeď zřejmě s vrstvami IVa–Vb (*ARCHITEKTURA). Vybudovali je podle téměř shodného plánu opevnění v Chasóru a Gezeru a datují se s velkou pravděpodobností do Šalomounovy doby. Tuto skutečnost osvětluje I Kr 9,15–19.

Předválečné vykopávky odkryly velký počet stájí, které mohly pojímat 450 koní. Archeologové je spojovali s Šalomounem, který byl známý tím, že svou armádu vybavil *vozy. Pátrání J. Jadina však ukázalo,

že tyto stáje pocházejí z pozdější části vrstvy IV (IVa) a že byly asi znovu postaveny poté, co Šalomounovo město zničil faraon *Šišak. Stáje tedy téměř jistě vybudoval Achab, o němž ze Šalmaneserových letopisů víme, že měl vozovou armádu o 2 000 vozech. Poslední izraelské osídlení (III) pravděpodobně r. 733 př. Kr. zničil Tiglat-pileser III., a Megiddo se stalo metropoli asyrské provincie. S ústupem slávy Asýrie město (II) ještě jednou patřilo na území Izraele, nicméně porážka a smrt Josiáše r. 609 př. Kr. pravděpodobně znamenala jeho zkázu.

Vykopávky v Megiddu ukázaly, s jak silnou a obávanou civilizací se Izraelci setkali, když pod Juzoovým vedením vpadli do země.

BIBLIOGRAFIE. G. Schumacher a C. Steuernagel, *Tell el-Mutesellim*, 1, *Fundbericht*, 1908; C. Watzinger, 2, *Die Funde*, 1929; R. S. Lamon a G. S. Shipton, *Megiddo I: Seasons of 1925–34*, 1939; G. Loud, *Megiddo II: Seasons of 1935–1939*, 1948; H. G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult*, 1935; P. L. O. Guy a R. M. Engberg, *Megiddo Tombs*, 1938; G. Loud, *The Megiddo Ivories*, 1939; W. F. Albright, *AJA* 53, 1949, str. 213–215; G. E. Wright, *JAOS* 70, 1950, str. 56–60; *idem*, *BA* 13, 1950, str. 28–46; Y. Yadin, *BA* 33, 1970, str. 66–96; *idem*, *Hazor* (Schweich Lectures, 1970), 1972, str. 150–164; A. Goetze a S. Levy, „Fragment of the Gilgamesh Epic from Megiddo“, *Atiqot*, 2, 1959, str. 121–128; *IDBS*, 1976, str. 583–585.

T.C.M.

MEKÓNA Město blízko Siklagu, které obsadili Židé za Nehemjáše (Neh 11,28). Simons (*GTT*, str. 155) je ztotožňuje s Madmannou, ale Grollenberg s kálebovským sídlištěm Makbenou (1 Pa 2,49). Jeho polohu neznáme.

J.P.U.L.

MELZAR Nižší úředník, který měl na starosti Daniela a jeho přátele a jehož Daniel žádal o změnu stravy (Da 1,11–16). V některých překladech se tento výraz považuje za vlastní jméno (Theodotion, Lúkiános, Syr., Vulg. a Arab. verze), LXX uvádí „Abiesdrí“ a ztotožňuje ho s páнем еучуудъ z v. 3. Většina badatelů jej dnes považuje za titul, snad vypůjčené slovo z asyr. *maššaru* = strážce (viz *BDB*). Pravděpodobně je třeba číst „opatrovník“ (EP), „služebník“ (KP), „správce, dohliztel, strážce“ (J. A. Montgomery, *Daniel*, *ICC*, 1926).

J.G.G.N.

MEMFIS (eg. *Mn-nfr*; hebr. *Mōp* a *Nōp*). Město ležící na Nilu, asi 24 km od ústí delty. Založil je faraon Ménés (Bílý zádi), který sjednotil Horní a Dolní Egypt. Jméno *Mn-nfr* je zkratka pro zakladatele Pjopjevovy pyramidy (asi r. 2400 př. Kr.). Memfis se stal metropolí Egypta za Staré říše a hrál významnou roli až do doby, kdy jej dobyl Alexandr Veliký (332 př. Kr.). Mezi jeho hlavní bohy patřili Ptah, démiurgos, Sechemet, Nefertum a Sokar. Původ názvu Egypta lze hledat ve jménu *Hwt-k'-Pth* = sídlo Ka Ptaha. Z města živých (*Mit-Rahina*) se zachovalo velmi málo, více je známa nekropolis s důležitými troskami Džóserovy pyramidy u Sakkary, pyramidy Džedefrovy v Abú Ravaši, pyramidy Cheopsovy, Chefrenovy a Mykerinovy v Gíze a pyramidy z 5. dynastie v Abusíru. Ramesse II., Merneptah a Psamtek budovali v regionu rozsáhlé stavby. Chrám popsal Hérodotos (2. 153)

a staří spisovatelé zmiňovali místo, kde chovali živého Apise. V éře Nového říše začali v důsledku asijského přístěhovalectví v Memfisu uctívat cizí bohy Kádeše, Aštoretu a Baala.

Město zabrali Etiopané (Pianchi, 730 př. Kr.), Asyřané (Esarchaddón 671, Aššurbanipal 666 př. Kr.) a Peršané (Kambýsés 525 př. Kr.).

Od 7. stol. př. Kr. vznikaly v Memfisu kolonie cizinců, po zničení Jeruzaléma i židovská (Jr 44,1). Město několikrát připomínají proroci (Oz 9,6; Iz 19,13; Jr 2,16; 46,14.19; Ez 30,13.16).

BIBLIOGRAFIE. F. Petrie, *Memphis*, 1, 2, 3, 1909–10; Kees in *RE* s. v.; Porter a Moss, *Topographical Bibliography*, 3, 1931. C.D.W.

MENACHÉM (hebr. *m'naḥēm* = těšitel, 2 Kr 15,14–22). Gadfův syn a vojenský místodržitel z Tirsy, dřívějšího hlavního města Izraele.

Když Šalúm v době anarchie uchvátil trůn, Menachém se vzbouřil a napadl jej v Samarii, zmocnil se města, vydal usurpátora na smrt a sám se prohlásil za krále (asi 752 př. Kr.). Určitá opozice vůči němu přetrvávala a v městě Típsach potlačil závažnou vzpou, zřejmě velmi krutě. Aby posílil své postavení, stal se vazalem asyrského krále Púla (*Tiglat-pileser III.; *DOTT*, str. 53–58; *ANET*, str. 283). Tato výsada stála Menachéma 1 000 talentů, které vymáhal od bohatých lidí ve svém království. Spojenectví mělo pro Izrael katastrofální důsledky, protože nakonec vedlo k asyrské okupaci národa. Menachémově politice odporovala v Izraeli protiasyrská skupina, ale král si svou pozici udržel až do své smrti (asi 742/1 př. Kr.), kdy po něm nastoupil jeho syn Pekachjáš. Menachém byl poslední izraelský král, po kterém nastoupil na trůn jeho syn.

Chronologii jeho vlády sestavil H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana*, 8, 1961, str. 248–266. J.D.D.

MENÉ, MENÉ, TEKEL Ú-PARSÍN

Nápis na zdi při Belšasarově hostině (Da 5,25). Ú v *ú-parsin* je spojka „a“, po níž se *p* mění na dyšné *f*. V Danielově výkladu (vv. 26–28) se *m'ne'* odvozuje od aram. *m'ne'* = počítat a ukazuje na to, že dny kaldejské říše byly *sečteny* a chýlí se ke konci, *t'qel* je odvozeno z aram. *t'qal* = vážit (sr. hebr. *šāqal*, odtud šekel), což naznačovalo, že Belšasar byl *zvážen* na Božích vahách a shledán nedostatečný, a plurál *parsin* je nahrazen singulárem *p'rs* z aram. *p'ras* = rozdělit, který oznamoval, že říše bude *rozdělena* mezi Médy a Peršany (*pārās*, související s kořenem *prs*).

Tajemství nespočívá v rozřešení aram. slov, ale

v jejich významu. Označovala sadu závaží či peněžních jednotek (mina, šekel a půlšekel [bab. *parisu*]) nebo, pokud první slovo považujeme za imperativ slovesa *m'ne'*, „počítej minu, šekel a půlšekel.“ Nenačázíme však zde žádný kontext, který by umožňoval vztahovat tato slova na krále nebo jeho umrče.

Různí badatelé se snažili vztahovat jednotlivé jednotky na posloupnost vládců Babylónu, např. Nebúkadnesar (mina), Belšasar (šekel), Médové a Peršané (dělení) (C. S. Clermont-Ganneau, A. H. Sayce); Evil-merodak a Neriglissar (dvě miny), Labaši-marduk (šekel), Nabonidus a Belšasar (dvě půlminy) (E. G. Kraeling); Nebúkadnesar (mina), Evil-merodak (šekel), Belšasar (půlmina), (H. L. Ginsberg); Nebúkadnesar (mina), Nabonidus (šekel), Belšasar (půlmina) (D. N. Freedman, který vyvozuje z kumránského spisu *Nabonidova modlitba*, že Danielovo vyprávění původně znalo jen tyto tři kaldejské krále). Tyto pokusy jsou zajímavé, ale nepřesvědčivé.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře ke knize Daniel: J. A. Montgomery, 1927; E. W. Heaton, 1956; A. Jeffery, *IB*, 6, 1956 a J. G. Baldwin, *TOTC*, 1078 *ad loc.*; C. S. Clermont-Ganneau, *Journal Asiatique*, série 8.1, 1886, str. 36n; A. H. Sayce, *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments*, 1895, str. 530n; E. G. Kraeling, *JBL* 63, 1944, str. 11nn; H. L. Ginsberg, *Studies in Daniel*, 1948, str. 24nn; O. Eissfeldt, „Die Menetekel-Inschrift“, *ZAW* 62, 1951, str. 105nn; D. N. Freedman, *BASOR* 145, únor 1957, str. 31n.

F.F.B.

MEONENIM, STROM Z Jedná se o výklad jména *'ēlōn m'ōn'nīm* v Sd 9,37 (EP posvátný strom mrakopavců; KP rovina Monenim). Slovo *m'ōn'nīm* je zesilovací příslovce slovesa *'ānan* = věštit, které nacházíme např. v 2 Kr 21,6 = 2 Pa 33,6 a Lv 19,26, kde je tato praxe zakázána. Příslovečný tvar má význam „věštec“ (*VĚŠTĚNÍ) a vyskytuje se také v Dt 18,10.14 a Mi 5,12 (13, Žd), ale jako vlastní jméno se uvádí jen ve verši z knihy Sd. Poznámka se asi vztahuje na strom, kde kenaanští nebo odpadlí židovští věštky provozovali své praktiky. Polohu místa neznáme. T.C.M.

MÉRAB Saulova prvorozená dcera (1 S 14,49). Saul jí slibil Davidovi, ale potom jí dostal Adriel Mechólatský (1 S 18,17–20). LXX tento příběh nezaznamenává. Mnozí badatelé zaměňují v 2 S 21,8 MÉRAB za MÍKAL, neboť zde došlo k chybě starověkého opisovatele. Po MÉRABINĚ smrti byli její synové vydáni Gibeónanům. Jejich zavraždění bylo odvetou za to, že

Mene, mene, tekel a parsin (mn'mn'tql prs), napsané aramejským písmem z 6.–5. stol. př. Kr. Nápis vyložil Daniel na Belšasarově hostině.

MERARÍ, MERARÍOVCI

je kdysi jejich otec nechal pobít, čímž porušil smlouvu, kterou obě strany uzavřely (Joz 9). M.B.

MERARÍ, MERARÍOVCI Třetí syn Léviho, zakladatel tří velkých lévijských rodin. Jeho rodina se dál dělila na rody Machlí a Muší. Na poušti Merariovci nosili části stanu setkávání (desky), přepážky a sloupy na nádvoří, svorky a šňůry. Tuto práci jim usnadňovaly 4 vozy a 8 volů. Tábořili na S straně svatostánku. Celkem jich bylo 6 200 mužů, z toho 3 200 těch, kteří skutečně sloužili (věková skupina 30–50 let) (Nu 3,33–39; 4,42–45; 7,8). V Palestině dostali 12 měst (Joz 21,7).

Při Davidově reorganizaci se merariovská rodina Étanova (Jedútín) podílela na chrámovém zpěvu a ostatní sloužili jako vrátní (1 Pa 6,27–33; 25,3; 26,10–19). Merariovci se zúčastnili přenesení schrány (1 Pa 15,6) a později se podíleli na postupné očistě chrámu za Chizkijáše a Jóšijáše (2 Pa 29,12; 34,12). Někteří také sloužili za Ezdráše (Ezd 8,18n) a Nehemjáše (sr. Neh 11,15 s 1 Pa 9,14). D.W.G.

MERATAJIM (hebr. *m'raťajim*). Termín se vyskytuje v Jr 50,21 a má dvojitý význam: „dvojití hořkost“, nebo „dvojití vzbouření“. Někteří mají za to, že duál vyjadřuje intenzitu vzpoury proti Hospodinu (sr. v. 24), jiní badatelé předpokládají, že jde o slovo shodné s bab. *nār marrātu* (Perský záliv) = J Babylónie (tak BDB; GTT), ale není to jisté. J.D.D.

MERÓDAK Hebr. tvar jména babylónského boha Marduka. Za časů *Chammurapiho (asi 1750 př. Kr.), na jehož stéle je snad tento bůh znázorněn (IBA, obr. 24), převzal bůh Marduk (sumersky *amar. utu*) mnoho atributů boha Enliha. Marduk představoval základní božstvo *Babylónu. Později ho nazývali jeho epitetem *Bēl* (Ba'al), takže jeho porážka znamenala zároveň i porážku jeho lidu (Jr 50,2), což platilo i v případě staršího kenaanského *Ba'ala. Babylónská epika o stvoření (*enuma eliš*) připomíná vítězství boha nad mocnostmi zla a jeho poctění jako „Krále bohů“. Meródač se vyskytuje jako božský prvek v hebr. překladěch babylónských jmen *Evil-merodak, *Meródač-baladán a *Mordokaj. D.J.W.

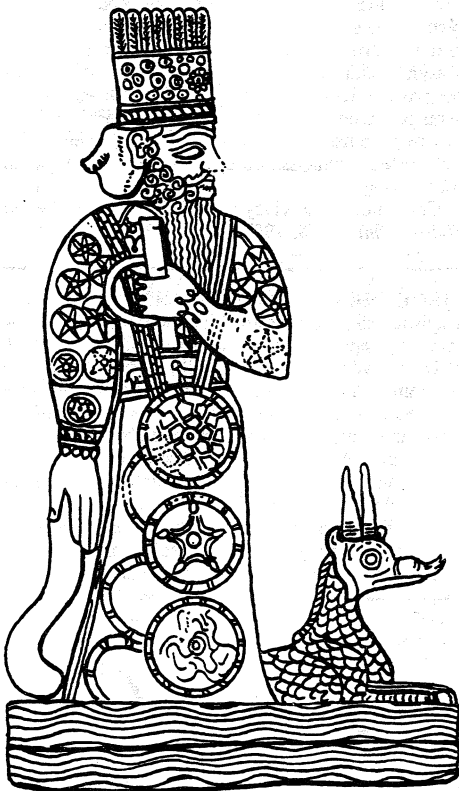
MERÓDAK-BALADÁN Je známý z klínopisů jako Marduk-apla-iddina II., král Babylónu, který vyslal poselství k Chizkijášovi (Iz 39,1). Hebr. přepis odráží souhlásky jména podle způsobu transkripce, který se užíval v 8. a 7. stol. př. Kr. (*mrđkblđn*; 2 Kr 20,12, Beródač-baladán má fonetickou obdobu), a samohlásky přidala pozdější tradice. Jeho otec, o němž se klínopisné prameny nezmiňují, by se mohl jmenovat Bēl-iddin, neboť při transkripci do hebr. obdržíme stejné souhlásky jako Baladán (*blđn*) (Iz 39,1). Viz *TynB* 22, 1971, str. 125–126.

Vládl v kaldejské oblasti Bít-Jakín, S od Perského zálivu, a prolašoval se za potomka babylónského krále Eriba-Marduka (782–762 př. Kr.). Když r. 731 př. Kr. pronikl do Babylónie Tiglat-pileser III., Meródač-baladán mu přinesl dary do Sapie a podporoval Asyřany proti vzpurnému šejkovi Ulkín-zérovi (*Iraq* 17, 1953, str. 44–50). Jakmile r. 721 př. Kr. nastoupil na trůn Sargon, Meródač-baladán vstoupil do Ba-

bylónu a nárokoval si trůn. Asyřané odpověděli a následujícího roku napadli jeho élamské spojence. Výsledek bitvy je nejasný, víme pouze, že Meródač-baladán setrval na trůnu až do r. 710 př. Kr., kdy Sargon bez odporu vstoupil do Babylónu (ovšem ještě předtím porazil Élamce). Když Asyřané odtáhli na J do Bít-Jakínu, Meródač-baladán setrval v postavení místního panovníka a během své další vlády proti svému pánu otevřeně nevstoupil.

Nicméně po Sargonově smrti r. 705 př. Kr. se začal pokoušet o nezávislost. Pravděpodobně v této době vyslal posly k Chizkijášovi, jenž jim ukázal své poklady (2 Kr 20,12–19; Iz 39), aby povzbudil akce proti Asýrii ze Z. Meródač-baladánovy plány nezkržili pouze Izajášův odpor vůči Asýrii, ale zmařili je předem sami Babylóňané, když si r. 704 př. Kr. ustanovili za svého představitele Marduk-zakír-šuma. Ten sesadil nově nastoleného krále v Babylónu a vládl z blízké Borsippy. Pres snahy élamských vojsk vedených Imbappou, jež vyslal Šutur-Nahndu, Šancherib rebely porazil v bitvách u Kútu a Kíše a vstoupil do Babylónu, kde dosadil na trůn Bel-ibniho, Bít-Jakín byl vyloupen a Meródač-baladán prchl do Élamu, kde později zemřel.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Brinkman, „Merodach Baladán II“ in *Studies presented to A. L. Oppenheim*, 1964, str.



Babylónský Bůh Marduk (hebr. Meródač) má královskou korunu a drží prut a kruh, symboly moci. Je zobrazen stojící na svém symbolu, mýtickém stvoření (mušruššu) s tělem hada. Převzato z vyřezávaného válečku, nalezeného v Babylóně.

MERÓM, VODY (hebr. *mēróm*). Shromaždiště chasórské koalice proti Jozuovi, který ji překvapil a na hlavu porazil (Joz 11,5,7). Není jisté, zda Meróm je

1. dnešní Mejron, vesnice 5 km ZSZ od Safedu (Safat) blízko pramenů zavlažujících Vádí Lejmún, nebo Z Mejron (M. Noth, *Joshua*², str. 67),

2. Marún er-Ras, 15 km S, nad údolím vedoucím k Chulskému jezeru S od Chasóru (*LOB*, str. 205n; J. Garstang, *Joshua-Judges*, 1931, str. 191nn, 395).

Ať to je či není *Madón, zdá se, že Meróm bylo důležité místo (Thutnose III., seznam č. 85; *ANET*, str. 283). V Mejronu se po něm ovšem nenašly žádné stopy (E. Meyers, *BASOR* 214, 1974, str. 2n). J.P.U.L.

MERONÓTSKÝ Jechdejáš (1 Pa 27,30) a Jadón (Neh 3,7) byli Meronótsí. Zdá se, že Neh 3,7 situuje Meronót do sousedství Gibeónu a Mispy, ale Misa je problematické čtení (*GTT*, str. 387). Grollenbergův *Atlas* jej podle starších studií identifikuje jako Beitúnje SZ od Gibeónu. A.R.M.

MERÓZ (hebr. *mēróz*). Obec (zkusmo zotožňovaná s Chirbet Maruš, 12 km J od domova Báraka z nefalíjské Kedeše), nad kterou Debóra vyslovila kletbu, protože neposkytla pomoc v tažení proti Siserovi (Sd 5,23). Tvrdost kletby ukazuje na to, že uposlechnutí Bárakovy výzvy měli její obyvatelé považovat za svou svatou povinnost. F.F.B.

MESIÁŠ

I. Ve Starém zákoně

Tento titul je oficiálním označením osoby, jejíž příchod Izraelci očekávali. V podstatě je produktem pozdního judaismu. Jeho význam ovšem plně využívá až NZ. Ve SZ se termín vyskytuje pouze 2x (Dt 9,25n).

V SZ se velmi často hovoří o „pomazaní“ či pomazané osobě. Tyto pojmy pomůže vysvětlit jeden případ jejich výskytu, který někdy SZ badatelé působí obtíž. V Iz 45,1 je Peršan Kýros označen jako „jeho (tj. Hospodinův) pomazaný *m'šihō*“. Jeho pět charakteristik nám ve světle ostatního Pisma pomůže vymezit hlavní linie SZ mesianismu. Kýros je muž, kterého si Bůh vyvolil (Iz 41,25), aby vykoupil Izrael (45,1-13) a vykonal soud nad jeho nepřáteli (47). Hospodin mu svěříje vládu nad národy (45,1-3) a sám je činitelem, jenž stojí za všemi Kýrovými skutky (45,1-7). Povah Kýrova pomazaní ukazuje, že jde o „sekulární“ užití mesiášské terminologie (sr. „pomazání“ Chazaela v 1 Kr 19,15 a označení Nebúkadnesara jako Božeho služebníka v Iz 25,9). Máme zde nejlepší shrnutí SZ pojetí „pomazané“ osoby. Je zřetelné, že těchto pět bodů platí i o Ježíši Kristu, který sám sebe viděl jako naplnění SZ mesiášských očekávání. Z tohoto hlediska pokládáme za nejlepší a nejjednodušší považovat za „mesiášská“ všechna proroctví, která umísťují do ohniska zájmu lidí jakoukoli osobu, která přináší záchranu (tak Vriezen).

Jak staré je mesiášské očekávání? Stoupenci jedné z hlavních názorových linií (např. Mowinckel) tvrdí,

že Mesiáš je eschatologická postava *par excellence*, protože není jenom objektem budoucí naděje, ale patří výlučně k „posledním dnům“. Jelikož se všechny pasáže označené jako eschatologické ohlížejí zpět na pád davidovské monarchie jako na skutečnost dávné historie, musí Mesiáš patřit do poexilní doby, a proctví o něm tedy nelze hledat v předexilních dokumentech. Zdánilivě mesiášské odřady z doby monarchie je třeba vykládat jako prosté oslovení panujícího krále bez mesiášského (tj. eschatologického) významu. Jejich následná redakce mohla být mesiášsky upravena a pozdější mesiášští pisatelé z nich mohli čerpat jisté představy, ale ve skutečnosti nejde o mesiášské texty.

Proti tomu vystupují jiní (např. Knight) se závažným argumentem, že lze sotva uvěřit tomu, že by pisatelé Bible oslovovali krále (které známe z Královských knih) pomocí termínů, s nimiž se setkáváme např. v královských žalmech. Než tuto skutečnost prodiskutujeme, spokojme se s výrokem, že tyto pasáže odrážejí pojetí izraelského království jako takového a neočekávají tedy Mesiáše mimo královský úřad. I když Mowinckel správně poukázal, že Mesiáš musí být eschatologická postava, rozhodně ne všichni SZ badatelé by souhlasili, že eschatologie je nutně poexilní (sr. např. Vriezen); můžeme se ovšem také ptát, nedefinoval-li koncept eschatologie příliš strnule. Když např. odmítá přívlastek „eschatologický“ u odřadů, v nichž se popisuje přežití pozůstatku a jeho život po Božím zásahu, pak logicky dospívá k popření toho, že Ježíš Kristus je eschatologická postava, čímž protřečí biblického pohledu na „poslední dny“ (např. Zđ 1,2; 1 J 2,18). Za daleko vhodnější považujeme definovat Mesiáše jako „teleologickou postavu“. Izraelci chápali dějiny zcela jedinečným způsobem. Po vědomí o smyslu historie, které měli od počátku (sr. Gn 12,1-3), se potom odrazilo v pojetí dějin jedinečným ve starověkém světě.

Zvláštní spojení této naděje s osobou budoucího krále přitom nezávisí na historickém pádu monarchie. Davidovská linie byla ostatně od začátku pochybená a očekávání královského Mesiáše, byť toužebné, není nutné datovat do doby pozdější než Salomounovy. Naším úkolem tedy bude hledat ve SZ postavu „zachránce-spasitele“ a spojení těchto výsledků s izraelskou teologií (spíše než s úžce pojatou eschatologií) bude možné dokázat, že mesiášskou nadějí vyvolený lid brzy přijal, neboť spatřoval její počátek v „protoevangelii“ v Gn 3,15.

1. Velké historické osobnosti jako předobraz Mesiáše

Již jsme se zmínili, že teleologický pohled Izraelců na pozemský život měl kořeny v poznání jediného Boha, který jim zjevil sám sebe. Hospodinova věrnost a stálost byla klíčem k budoucnosti do té míry, že vírou rozeznávali nadcházející věci. Bůh charakteristicky a podle určitého „spasitelného“ schématu zasahoval do života některých významných osobností v minulosti, a jelikož se nemění, bude tak jednat i dál. Mesiášskému modelu se podobají zejména tři biblické postavy: Adam, Mojžíš a David.

a) *Mesiáš a Adam*. Jisté rysy mesiášské budoucnosti velice zřetelně připomínají stav v ráji. Obvykle je členěno do dvou oblastí: prosperity (Am 9,13; Iz 4,2; 32,15,20; 55,13; Ž 72,16) a pokoje (harmonie světa živých stvoření, Iz 11,6-9; světa lidských vztahů, Iz 32,1-8). Tyto hodnoty svět ztratil kvůli pádu,

jako důsledek Boží kletby. V okamžiku, kdy je kletba zrušena a Boží Člověk obnovuje všechny věci, rájská scéna se znovu objevuje. Není to jen toužebná myšlenka, ale logické a jasné rozšíření nauky o stvoření světa svatým Bohem. Všechny výše citované pasáže se týkají mesiášského krále a způsobu jeho vlády a království. Nacházíme zde *de facto* rekapitulaci prvního člověka, jenž „panoval“ nad ostatními stvořenými tvory (Gn 1,28; 2,19n), ale který padl, když přistupil, aby se jeho vlády zmocnil jiný (sr. Gn 3,13). Panství bude obnoveno v Mesiášovi. Je pravda, že představa Mesiáše jako nového *Adama není zvlášť široce rozvinuta, „ale je pravděpodobné, že královská ideologie byla ovlivněna představou rájského správce“ (Mowinckel). NZ učení o „druhém Adamovi“ má své kořeny v citovaných pasážích.

b) *Mesiáš a Mojžiš*. Nemělo by být překvapením, kdyby exodus a jeho vůdce ovlivnili myšlenky Izraele natolik, že by se i na budoucnost pohlíželo podle stejného vzoru. Model prvního exodu vytvořilo věčné Boží zjevení (Ex 3,15), které bylo zaznamenáno a předávalo se následujícím generacím národa. Pojetí druhého exodu nemá vždy vyslovené mesiášský důraz. Někdy se podtrhuje skutečnost, že Hospodin znovu učiní to, co předivně vykonal při vyjití, avšak bez zmínky o jakémkoli muži, skrze něhož bude Bůh jednat podobně jako kdysi prostřednictvím Mojžiše (např. Oz 2,14–23; Jr 31,31–34; Ez 20,33–44 – viz „králování“ ve v. 33; je možné, že Mojžiš je v Dt 33,5 nazván „král“). Někdy je však předpověď o druhém exodu mesiášská, např. Iz 51,9–11; 52,12; Jr 23,5–8. V případě Mojžiše však můžeme se studiem pokročit dále, protože máme jeho vlastní proroctví o tom, že Pán vzbudí proroka „jako jsem já“, zaznamenané v Dt 18,15–19.

Výklad tohoto oddílu se obvykle zaměřoval na výlučnou obhajobu jednoho nebo druhého názoru; buď je zde předpovězen Mesiáš, nebo je nutno chápat poznámku pouze jako Bohem dané zaslíbení pokračující linie proroků. V současnosti většina badatelů zastává druhý názor, i když některé připouští, byť sekundárně, mesiášský význam. Zdá se však, že pasáž sama vyžaduje obojí výklad, protože některé její rysy lze vysvětlit jen ve vztahu k linii proroků a jiné pouze mesiášsky.

Pro první názor mluví velmi silně kontext. Mojžiš své posluchače naléhavě varuje před kenaanskými ohavnostmi a zdůrazňuje zejména věštecké praktiky poznávání budoucnosti. Varování podpírá svým proroctvím o mesiášském prorokovi. Zde, říká Mojžiš, se Izraeli nabízí jiná možnost vztahu k budoucnosti. Živí se nemají vyptávat mrtvých, protože Bůh Izraele bude mluvit k svému lidu prostřednictvím muže, který kvůli tomu povstane. Vypadá to jako slib trvale přítomného zjevení; předpověď vzdáleného Mesiáše by neuspokojila potřebu instrukce, o níž Mojžiš mluvil.

Vv. 21n stanovují kritérium pravosti proroků. Lze je považovat za anticipaci situace, která často vznikala ve dnech kanonických proroků a tolik sužovala Jeremjášovu duši (23,9nn). Tato úvaha však nemá stejnou váhu jako předchozí, protože není myslitelné, aby existovalo jakékoli kritérium pro pravost Mesiáše. Falešný Mesiáš je totiž v zásadě podobný falešnému prorokovi; z tohoto důvodu Ježíš zakládal své nároky výlučně na shodě svých slov a činů, zatímco jeho židovští odpůrci ho stále žádali o jednoznačné mesiášské známení.

Chápeme-li Mojžišův výrok jako proroctví o linii

proroků, pak se ovšem naplnilo. Každý pravý prorok byl „jako Mojžiš“, protože učil Mojžišovu zákonu. Jeremjáš (23,9nn) i Ezechiel (13,1–14,11) rozlišovali proroka pravého od falešného podle obsahu jeho zvěstí: pravý prorok mluvil slova proti hříchu, falešný nikoli. Teologie pravého *proroctví pochází ze Sinaje. Tuto pravdu učí i Dt, neboť otázka falešného proroctví se projevuje v k. 13. Pisatel výslovně požaduje, aby se výroky každého proroka porovnávaly se zjevením Exodu (vv. 5, 10) a s učením Mojžišovým (v. 18). Mojžiš pro něj představuje normu a každý pravý prorok v tomto smyslu musí být „jako Mojžiš“.

Tento oddíl však má i jiný výklad. Podle Dt 34,10 je Mojžiš jedinečný a jemu podobný prorok se ještě neobjevil. Tento verš ukazuje na mesiášský význam Dt 18,15nn, bez ohledu na datování Dt. Ať už je Deuteronomium tak pozdní, jak se někteří domnívají, nebo 34,10 představuje pozdější komentář redaktora, jsme zde informováni o tom, že žádný prorok ani prorocká skupina nesplnili předpověď z 18,15nn.

Když přistoupíme k vlastnímu oddílu, musíme v otázce srovnání s Mojžišem věnovat zvláštní pozornost velmi specifickým termínům. Oddíl neříká obecně a neurčitě, že přijde prorok „jako Mojžiš“, ale že to bude zcela mimořádný prorok, který se ve své osobě a díle bude moci srovnávat s Mojžišem na Chorébu (v. 16). Tomuto kritériu ovšem nedostal žádný SZ prorok. Mojžiš na Chorébu byl zprostředkovatelem smlouvy, kdežto proroci byli zvěstovateli smlouvy a prorokovali jejího nástupce. Mojžiš byl původcem, proroci pokračovateli a kazateli. S Mojžišem vstoupilo náboženství Izraele do nové fáze, proroci bojovali za udržení této úrovně a připravovali cestu pro budoucí rozšíření, jež vyhlíželi. Náročnému požadavku vv. 15n může tedy vyhovovat pouze Mesiáš.

Jak potom lze tyto dva výklady harmonizovat? Jak již bylo řečeno, vzhledem k trvalé potřebě Izraelců slyšet Boží hlas by představa vzdáleného Mesiáše nespĺňovala potřebnou úlohu. Toto konstatování ovšem budí dojem, jakoby starověké Hebrej mohli mít znalosti z 20. století. Oddíl zřetelně předpovídá proroka-Mesiáše, ale neříká nic o jeho časové vzdálenosti. To začalo být zřejmé až po uplynutí dlouhého období. Tady vidíme soulad: v postoji k prorokům se Izrael nacházel ve stejné situaci jako v postoji ke králům (viz níže). Panovnícká linie pokračovala ve stínu zaslíbení příchodu velkého krále a každému novému vládcovi vzdávali Izraelci hold pomocí vědomě mesiášských termínů – jednak aby mu připomněli jeho povolání k určitému typu panování, jednak tímto způsobem vyjadřovali touhu národa, aby Mesiáš konečně přišel. Stejně tomu bylo s proroky. I ti žili ve stínu zaslíbení, i oni měli před sebou vzor, k němuž spěli. Každý král se měl co nejvíce podobat králi v minulosti (Davidovi), až do příchodu Toho, který bude schopen znovu naplnit davidovskou úlohu a stát se králem budoucnosti. Také každý prorok se musel co nejvíce podobat proroku minulosti (Mojžišovi), až do příchodu Jediného, který dokáže obnovit mojžišský předobraz a být prorokem, zákonodárcem a prostředníkem nové smlouvy.

c) *Mesiáš a David*. Umrávající Jákob připomíná (a neexistuje důvod pro pochybnost o tomto připsu), že prorokuje o budoucnosti svých synů. Velkou pozornost přitahovalo právem proroctví o Judovi (Gn 49,9n). Diskuse se nutně zaměřily na význam „ad kī jābō šilōh. Zdá se, že Ez 21,32 vede k výkladu „dokud nepřijde ten, jemuž přísluší soud“, což jistě pova-

žujeme za solidní přístup k problému. Později byl přijat názor, že tu jde o vypůjčené akkadské slovo, které znamená „jeho (tj. Judův) vládce“. V každém případě získal kmenovému vládu Judovců a předpokládalo se, že panství završí některý vynikající judský král. V původním a zároveň normativním smyslu k tomu došlo v Davidovi z kmene Judova, k němuž pak byli přirovnáváni všichni jeho následníci, ať dobří či špatní (např. 1 Kr 11,4,6; 14,8; 15,3,11–14; 2 Kr 18,3; 22,2). Je však rozdíl v tom, vidět že David ve skutečnosti představoval normu krále, a definovat, proč právě on by měl být typem krále, který má přijít. Nátanovo proroctví (2 S 7,12–16) netvrdí, že půjde o jediného krále, ale spíše předpovídá pevnou dynastii, království a trůn pro Davida. Musíme předpokládat, že když v pozdějších letech došlo k Šalomounovu selhání a úpadku, Davidovy dny zářily v paměti Izraele jasněji a naděje krystalizovala do „Davida“ budoucnosti (např. Ez 34,23). Toto očekávání zvlášť vyniká ve dvou skupinách biblických oddílů.

1. Žalmy. Některé žalmy se soustřeďují na krále a velmi přesně popisují jeho charakter a životní dráhu. Shrňme, že proti tomuto králi se postaví svět (2,1–3; 110,1), ale on zvítězí (45,3–5; 89,22n) a s Boží pomocí (2,6,8; 18,46–50; 21,1–13; 110,1n) dosáhne světovlády (2,8–12; 18,43–45; 45,17; 72,8–11; 89,25; 110,5n), založené na Sijónu (2,6) a vyznačující se přednostním zájmem o morálku (45,4,6n; 72,2n,7; 101,1–8). Jeho vláda bude věčná (21,4; 45,6; 72,5), jeho království plné pokoje (72,7), prosperity (72,16) a trvalé bázně před Hospodinem (72,5). Ač vyniká mezi lidmi (45,2,7), přáteli se s ubohými a staví se nepřátelsky vůči utlačovatelům (72,7). Neupadne v zapomenutí (45,18), má věčné jméno (72,17) a je předmětem nepřetržitého díkůvzdání (72,15). Od Hospodina neustále přijímá požehnání (45,3), je dědicem Davidovy smlouvy (89,28–37; 132,11n) a Malkisedekova kněžství (110,4). Náleží Bohu (89,18) a je mu oddán (21,1,7; 63,1–8,11). Je jeho synem (2,7; 89,27), sedí po Hospodinově pravici (110,1) a sám je božský (45,7).

Zřetelné zde vystupuje mesiášský vzor odvozený z Kýra. Není myslitelné, že by tyto znaky nesl přímo někdo z linie králů, kteří vládli po Davidovi v Judsku. Bud' to jde o cynické pochlebování, nebo je to úžasný ideál. Určitý výklad vyžaduje přídomek „božský“ v Ž 45,7. Bezpochyby existují cesty, jak se lze vyhnout označování krále jako „Boha“ (viz Johnson), ale takové interpretace nejsou ve světle SZ očekávání Božího Mesiáše potřebné. Není argumentem proti, že 8. verš žalmu oslovuje krále „božský, tvůj Bůh“. Jistě si máme být vědomi, že existuje rozdíl mezi Bohem a králem, přestože se o králi může mluvit jako o „Bohu“. To nás však nemusí překvapovat, protože jde o jev typický pro mesiášské očekávání; něco podobného vidíme např. v postavě *anděla Páně, který je božský, a přece se od Boha liší.

2. Izajáš 7–12 atd. Nejlépe rozpracované pojednání o davidovskomesiášském tématu najdeme v Iz 1–37 a zvlášť v uzavřeném celku k. 7–12. Od r. 745 př. Kr. nutil tlak asyrského imperialismu směrem na Z všechny palestinské státy, aby dbaly o svou bezpečnost. Aram a Izrael (Efrajim) se spojovali k obraně a hledali další pomoc v jednotné palestinské frontě. Když se zdálo, že se Judsko od této syrskoefrajimské aliance distancuje, vzrostl tlak na J království. Není nutné podávat přehled sídla událostí (sr. 2 Kr 15,37–16,20;

2 Pa 28), spíše se soustředíme na Izajášův pohled na věc. Je jasné, že hrozbu viděl jako přechodnou záležitost (7,7,16), ale přítomnou chvíli považoval za rozhodující okamžik pro budoucnost Božího lidu. Když král tváří v tvář této hrozbě odmítne spoléhat vyhradeně na Hospodina a bude hledat jistoty v politické smlouvě, pak prorok neobviní z nevěry pouze toho, kdo je právě u moci (Achaza), ale celou davidovskou dynastii, protože by tím vědomě a definitivně zavrhl zaslíbení svého Boha, který je schopen svůj lid obhájit, a následovala by záhuba. Proto zotoužuje Achaza s dynastií (7,2,13,17), volá po politice úplného spolehnutí na Hospodina (7,4) a upozorňuje, že o prospěchu dynastie a národa rozhodne víra (7,9). Nabízí ve jménu Hospodina tak velké znamení, že vypusobí skutečnou víru (7,10n), a když je to zamítnuto, mluví o jiném znamení, o Immanuelovi, zatímco politické naděje pohasínají v triumfu Asýrie (7,14nn).

V úseku 7,1–25 je zřetelná logika. Nastává chvíle, kdy se rozhoduje mezi vírou a záhubou, která postihne nevěřící. Pro Izajáše to však nastoluje právě tolik problémů, kolik jich řeší. Jedna věc je říci, že Achaz svou nevěrou hubí nejen sebe, ale strhává s sebou do zkázy i dynastii a celý národ. Avšak co bude se zaslíbeními? Dodrží Bůh své slovo? Neselže zaslíbení davidovskému králi prostě proto, že jej Achaz bezbožně odmítá? Je Boží mesiášský plán natolik závislý na rozhodnutí člověka? Izajáš mluví sám k sobě v tomto oddílu knihy a řešení soustřeďuje do osoby Immanuela.

Klíč k postavě Immanuela hledejme v tom, co je řečeno o jeho narození. Je charakterizováno jako „znamení“ a narození z *'almá*. Izajášův náhled nelze v žádném případě považovat za jednoznačný. Výraz „znamení“ může ve SZ označovat aktuální prostředek přesvědčování (jako v 7,11; sr. Dt 13,1), ale i určité potvrzení budoucnosti (např. Ex 3,12). V jakém smyslu je znamením Immanuel? Ohledně Immanuelovy matky zastává většina badatelů názor, že slovo *'almá* označuje dívku ve věku na vdávání, kterou vzhledem k tomu, že je těhotná, musíme pokládat za vdanou, a že kdyby Izajáš měl na mysli *virgo intacta*, použil by jiného výrazu, totiž *b'š'f'š'f'š'*. Tento závěr však není tak jistý, jak by někteří badatelé rádi předpokládali. „Z pohledu dostupných mimobiblických důkazů vyplývá, že slovo *'almá* nebylo nikdy použito o vdané ženě,“ říká E. J. Young (*Studies in Isaiah*, 1954, str. 170), a z 9 případů, kdy se tento pojem objevuje v Bibli, v žádném z nich není důvod předpokládat stav „vdaná“. Mimořádné pozoruhodný je oddíl Gn 24,14.16.43: Abrahamův sluha se modlí za dívku (v. 14, *na'ará*). Když se objevuje Rebeka, poznává, že je schopna vstoupit do manželství, ale že není vdaná (v. 16 *b'š'f'š'f'š'*, dívka, kterou muž nepoznal). Když tato fakta zjistí, vypravuje vše Rebečině rodině a užívá *'almá* (v. 43). Je skutečně důležité ptát se, zda *b'š'f'š'f'š'* představuje technický termín pro pannu, a je třeba to doložit řadou důkazů, např. v Gn 24,16 (sr. Lv 21,3; Sd 11,39; 21,12). Ve skutečnosti existuje pevný základ, o který se můžeme opřít při tvrzení, že Izajáš užil *'almá*, protože jde o významově nejbližší hebr. slovo označující *virgo intacta*. Matouš se nedopustil vědomého zkreslení, když přijal překlad *parthenos* (1,23).

Za druhé, Izajáš staví Immanuela do kontextu naděje Izraele. K. 7–11 tvoří nedílnou součást prorockého učení, kde 7,1–9,7 se zaměřuje na J království (Judsko) a 9,8–11,16 na S (Jákoab, 9,8). Každý oddíl má čtyři shodné pododdíly: chvíle rozhodnutí (7,1–

17; 9,8–10,4), soud (7,18–8,8; 10,5–15), pozůstatek (8,9–22; 10,16–34) a slavná naděje (9,1–7; 11,1–16). Když toto pořadí sledujeme, zázračné dítě Immanuel (vlastník 8,8 a bezpečí 8,10 svého lidu) se stává královským vysvoboditelem z 9,1–7 a spravedlivým králem z 11,1–16. V obou oddílech vládne nad světem (9,7; 11,10) a tajemství, jímž je obestřena jeho osoba, zůstává. V 9,6 je ten, kdo sedí na Davidově trůnu (v. 7), zároveň „mocný Bůh“ (ve světle shodné stylizace, která jednoznačně ukazuje na Hospodina v 10,21, pokládáme za exegeticky nevhodné odmítnat zde buď překlad, nebo jeho zřetelný význam) a v 11,1,10 je ten, kdo vypučel z Šisajova pařezu, zároveň jeho kořenem.

Za třetí je třeba vysvětlit vztah Immanuela a Maher-šalal-chaš-baza (8,1–4). Již jsme naznačili problém, že rozumíme-li Immanuelovi jako znamení, musíme jej považovat za přítomného přesvědčovatele či budoucí potvrzení. Za řešení problému lze považovat smysl 7,15–17, že by se totiž narodil jako dědic asyrského zpusťování Judska. A přece se zdá, že Izajáš s jistým důrazem a rozvahou přenáší úkol být bezprostředním znamením na svého vlastního syna (8,1–4) a ve zbytku k. 8–9 nacházíme prostý kontrast mezi jeho dítětem s čtyřmásobným jménem zpusťování (8,1–4) a tím, k jehož narození dojde později (9,1) a který nese čtyři slavná jména (9,5). Změnil snad Izajáš své pojetí Immanuela a data jeho narození? Jak máme rozumět tomuto zvláštním napětí? Nejbližší k vyřešení se dostaneme, když předpokládáme, že Izajáš od začátku viděl narození Immanuela jako přícházející potvrzení toho, že Hospodin zavrhl Achaza i davidovskou dynastii, jak jí tento panovník reprezentoval. Slavný očekávaný král by se narodil v Achazově linii, aby zdědil prázdny titul, bezvýznamnou korunu a podrobený lid. Kdyby se Immanuel narodil tehdy a tam, pak by to byl jediný možný konec. Víme však, že Immanuel se narodil právě do takové situace. Izajáš proto citlivě klade narození Immanuela mimo přítomnost do nedatované budoucnosti tím, že je nahrazuje narozením svého vlastního syna a odložením data do pozdějších dnů (9,1).

2. Další mesiášské postavy

a) *Služebník*. V Iz 40–55 převládá mesiášská postava Služebníka (42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12). Služebník je Hospodinův pomazaný (42,1), schopný vykonávat funkci „soudece“ (*mišpāt*, 42,1.3n) a připravený panovat (53,12). Nese výrazné známky proroka (49,1n; 50,4), rozšiřuje svou službu na pohany (42,1.4; 49,6b) a Izrael (49,5–6a), přináší celému světu zjevení (42,1.3–4) a spásu (49,6). Ne jako kněz, ale jako zástupná obět se dobrovolně poddává smrti, kterou Izajáš vykládá pomocí lévijské obětní terminologie (53,4–6.8.10–12).

Spojovací článkem mezi první Služebnickovou písní a jejím kontextem je možné vidět v dvojím „hle“ v 41,29 a 42,1. První verš představuje vyvrcholení Izajášova povědomí o potřebě pohanů, druhý uvádí Toho, který přinese pohanům *mišpāt*. (= víra v Hospodina viděná jako systém praktických nařízení; Skinner, *Isaiah*, 1905, *ad loc.*). Bůh Izraele je jediným Bohem jak pro stvoření (40,12–31), tak pro celé dějiny (41,1–29). To tvoří základ potěšujících slov pro Izrael (40,1–11; 41,8–20), ale zároveň ukazuje smutný stav většiny stvořeného a dějinného světa (40,18–20.25; 41,5–7.21–24.28n). Hospodin Služebníka vybavuje (42,1), aby těmto potřebám mohl vyjít vstříc

(42,1b.3b–4).

Mezi prvním a druhým Služebnickovým zpěvem dochází k výraznému posunu myšlení. První píseň nezodpovídá otázku totožnosti Služebníka, ale soustřeďuje se na jeho úkol. Hospodin potvrzuje, že tento úkol se shoduje s jeho vůlí (42,5–9), a bere jej na sebe (42,10–17), přičemž prorok odhaluje nesnáze Izraele (42,18–25). Nad touto významnou pasáží se musí hluboce zamyslet každý, kdo chce porozumět jádru izajášovské literatury: izraelský národ je slepý, hluchý (vv. 18n), ujařmený (v. 22), souzený kvůli hříchu (vv. 23–25a) a duchovně nevnímavý (v. 25b). Z řady kapitol zjišťujeme, že Služebníkem nemůže být národ. Izajáš se však nezabývá totožností Služebníka a pokračuje výčtem zaslíbení (43,1–44,23), v nichž ukazuje, že politické (43,1–21) i duchovní (43,22–44,23) potřeby uspokojí Hospodin. V první oblasti zasáhne prostřednictvím Kýra (44,24–48,22), jenž porazí Babylón (46,1–47,15) a propustí Izraelce ze zajetí (48,20–22).

Iz 48 se především zamýšlí nad hříšností Izraele (vv. 1.4n.7n.18.22). Stojí zde vedle sebe dvě věci: propuštění z Babylónu a setrvávání v hříchu. Vrchol kapitoly a zároveň vhodný úvod k druhému zpěvu představuje v. 22. Změna oslovení (od Babylónu k domovu) neznámá proměna srdce. Lid se může vrátit do vlasti, ale ještě zbývá návrat k Hospodinu. Co bylo zaslíbeno jako duchovní vykoupení (43,22–44,23), naplní Služebník, jenž zdědí jméno, které ztratili (49,3; sr. 48,1), a k úkolu přinést spasení pohanům, přibývá úkol přivést Jákoeba k Hospodinu (49,5n).

Třetí píseň znázorňuje Služebníka jako dokonale poslušného, jenž pro poslušnost snáší i utrpení; její kontext ho dokonce vyděluje z kruhu věrných v Božím lidu. Na rozdíl od malomyslného a nepřístupného Sijónu (49,14–26; 50,1–3) Služebník Bohu odpovídá (50,4n) s nadějnou vírou (50,6–9) a stává se vzorem pro všechny, kdo se bojí Hospodina (50,10). Bez Služebníka je totiž každý člověk ponechán svým vlastním snahám o sebeosvícení a Bůh na něj pohlíží s neshledáním (50,11).

Příkaz bdít (hle, 52,13) představuje vrchol mnoha oslovení věrných (51,1.4.7), ať už reprezentují skutečné osoby, nebo symbolizují Jeruzalém/Sijón (51,17; 52,1). Tak Izajáš pokračuje v odlišování Služebníka od pozůstatku, až nakonec o něm začne používat termínů „jednoznačně individuálních“ (H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1965, str. 52); hovoří o triumfujícím mezi národy (52,13–15), o tom, který je zavržený (53,1–3), nese hřích (53,4–6), nevinně a dobrovolně trpí za nezákonost, má mít hrob se světovníky a nalézt smrt s bohatcem (53,7–9), a přece žít, aby rozdával užitek svého umírání. Je důstojným příjemcem Božího povýšení, a proto mu Hospodin dá „podíl mezi mnohými a s četnými bude dělit kořist“ (53,10–12). V tom všem se nezapomíná na univerzálnost Služebnickova vykupitelského díla. Volání směřuje předně k nepodléhajícímu Sijónu (54,1–17), aby oddržel pokoj (54,10) a zdědil spravedlnost (54,14.17), a pak k celému světu, aby přijal spasení zdarma (55,1n) a těšil se z milosti zaslíbených Davidovi (55,3).

Ačkoli tím získáváme bezprostřední a ucelený obraz Služebníka, jeho osoba si ponechává určitý prvek tajemnosti člověka mezi lidmi (53,2n), který je zároveň „paží Hospodinovou“ (53,1). Mowinckel klade důraz správným překladem: „Kdo by uvěřil tomu, co jsme slyšeli? Kdo by v tom viděl paži Hospodinovu?“ (53,1). „Paže Hospodinova“ není nic jiného, než Hos-

podín sám (52,10), jenž jedná stejně jako při exodu a u Rudého moře, aby vykoupil a zaplatil (51,9–11).

b) *Pomazaný vítěz*. Mesiášskou předpověď doplníuje třetí oddíl izajášovské literatury. Izajáš v k. 1–37 ukázal krále světa, ale ještě neoznámil, že budou shromáždění pohané a jak k tomu dojde. Při líčení Služebníka předpověděl celosvětové spasení a to, že všichni vykoupení přejdou pod davidovskou vládu. Obě tyto sekce hovoří o Hospodinově pomstě na jeho nepřátelích, i když na to není kladen zvláštní důraz (např. 9,3–5; 42,13,17; 45,16; 49,24–26). Toto téma převládá ve chvíli, kdy na scéně vystupuje postava krále (11,2,4) a Služebníka zároveň (42,1; 49,2), pomazaného Duchem a Slovem.

Vidění celosvětového domu modliteb (56,1–8) je ohroženo sobeckými vůdci (56,9nn), náboženskou korrupcí (57,3nn), neschopností pozvednout se k vyšším vpravdě duchovním bohoslužbám (58,1nn) a nalézt cestu pokoje (59,1nn). Za těchto okolností, kdy není jiného zachránce, Hospodin sám na sebe bere plášť spasení (59,16–20) a Vykupitel se ubírá k Sijónu. Následuje smlouva, kterou adresuje tomu, kdo je naplněn Hospodinovým Duchem a mluví jeho slova (59,21), nicméně toto dílo, orientované na Sijón, se týká celého světa, protože zde náhle zaznívá všeobecné pozvání (60,1nn). Způsobem, který připomíná literární styl k. 40–55, prorok vkládá ujištění, že Hospodin spěšně splní velkolepé vidění (60,22), do svědectví o Tom, jenž je naplněn Duchem a slovem utěchy (61,1–2a) i pomsty (v. 2b). Dílo potěšením zaměstnává proroka až do konce k. 62 – nyní dává rouchu spásy, které dříve poskytoval sám Hospodin (59,16n), tento Obdařený (61,10n). Silný oddíl 63,1–6 spojuje dílo vykoupění s pomstou, kde její vykonavatel sám (jako byl sám Hospodin, 59,16) tlačí lis a požaduje plný trest.

Svou osobou se tento mesiášský Vítěz sotva liší od krále a Služebníka. Má stejné duchovní obdarování, je to člověk mezi lidmi. Někdy se však o něm dovidáme další dvě věci. Za prvé ho prorok popisuje jako dobyvatele Edómu. Tím se mezi izraelskými králi stal pouze David (sr. Nu 24,17–19). Nemůžeme zde vidět totožnost pomazaného vítěze s davidovským Mesiášem? Za druhé je to On, kdo při rozvíjení tématu nese rouchu spásy i pomsty, jímž se oděl sám Hospodin (59,16nn). Opět tu zaznívá mesiášský motiv: shodnost a odlišnost Hospodina a jeho Pomazaného.

c) *Výhonek*. Tento mesiášský titul překrásně sjednocuje řadu předpovědí. Jr 23,5nn a 33,14nn jsou ve skutečnosti totožné výroky. Hospodin vzbudí Výhonek „Davidovi“. On je králem a v jeho dnech dojde Izrael spásy. Jeho vláda se vyznačuje soudem a spravedlností. Jeho jméno je „Hospodin – naše spravedlnost“.

Druhý z těchto oddílů spojuje proctví o Výhonku s ujištěním, že kněží již nebudou žádat, aby lidé přinášeli oběti. To by se mohlo jevit jako něco mimořádného, kdyby totéž o mesiášské postavě nepsal Zachariáš. Za 3,8 označuje Jóšuu a jeho druhy za předzvěst toho, že Hospodin přivede svého služebníka, zvaného Výhonek, který dovrší kněžské dílo tím, že odstraní nepravosti v jediném dni. V 6,12nn se Zachariáš znovu vrací k Výhonku, který vyraší odspodu, postaví Hospodinův chrám a bude knězem na svém trůnu v dokonalé shodě s Hospodinem. Výhonek tudíž очевидно představuje Mesiáše v jeho královském a kněžském úřadu. Je naplněním Ž 110, jenž označuje krále jako věčného malkisedekovského kněze.

V této fázi je třeba mluvit o Iz 4,2–6. Mesiášská poznámka ve v. 2 se stala předmětem sporu a často je odmítána, ale vzhledem k tomu, že následující verše přesně souhlasí s užitím Výhonku v již citovaných pasážích, lze připustit, že se i zde jedná o Mesiáše. On je Hospodinův Výhonek, jemu náleží kněžský úkol umývat špínu z dcer Sijónu (v. 4) i královská Hospodinova vláda v Jeruzalémě (vv. 5n). Obraz výhonku slučuje do jedné postavy to, co Izajáš jinde rozšiřoval a analyzoval jako dílo krále, služebníka a vítěze. Objevují se zde mesiášské motivy lidskosti a božství i podobnosti a odlišnosti v rámci božství, protože Výhonek „patří Davidovi“, a přece je „Hospodinův“ – velmi živě vylíčení původu a podstaty. On je „můj služebník“, přesto však jeho jméno zní „Hospodin – naše spravedlnost“.

d) *Semeno ženy*. Prorok zejména podtrhuje lidskost Mesiáše. Často se zdůrazňuje jeho lidský původ přes pozemskou matku. Malé detaily se snadno přeceňují, přesto bychom si měli všimnout, že toto platí jak o Immanuelovi (Iz 7,14), tak o Služebníku (Iz 49,1) Podobně Mi 5,2 mluví o té, která porodí, a téměř jistě se i obtížně verš Jr 31,22 vztahuje k počertí a narození výjimečného dítěte. Nejvýznamnější proctví o semenu ženy, z něhož celá představa může pocházet, najdeme v Gn 3,15. Většina vykladačů odmítá názor, že zde jde o mesiášskou zmínku, a považují tento verš za „zcela obecné tvrzení o lidstvu a hadech v zápasu mezi nimi“ (Mowinckel). Domníváme se však, že při výkladu těchto kapitol knihy Genesis není správně izolovat tento verš z jeho kontextu a zacházet s ním etiologicky. Abychom viděli, jakou moc má zaslíbení v 3,15, musíme dbát na roli, kterou hrál had v tragédii pádu. Gn 2,19 svědčí o autoritě člověka nad zvířaty. Stvořitel člověka milostivě poučuje, čím se liší od pouhých zvířat: může na ně vložit svůj řád, ale není mezi nimi žádná „pomoc jemu rovná“. Neexistuje nikdo jemu podobný.

V Gn 3 se však setkáváme s jiným jevem: je zde živočich, který mluví, tvor, jenž se nějak povznesl nad své postavení a vystupuje jako člověku rovný, je schopný ho vtáhnout do rozumného hovoru, ba vystupuje jako jemu nadřazený, takže ho dokáže poučovat o věcech, v nichž byl člověk podle něj dezinformován, a sřevit mu správné porozumění Božímu zákonu a Bohu samotnému. Had mluví jako ten, kdo smí Hospodina posuzovat, kdo dokáže rozpoznat jeho skryté myšlenky a odváží se upozorňovat na jeho postranní motivy. Dokonce ještě víc, projevuje zde otevřené nepřátelství vůči Bohu, nenávisť k Božímu charakteru, odhodlanost zničit jeho plán stvoření, tedy ironický výsměch Nejvyššímu. Nestáčí vidět v hadovi ducha lidské nepotlačitelné zvědavosti (Williams) nebo něco podobného. Bible zná jen jednoho, který projevuje tuto bezbožnou aroganci, a nelze se tedy divit, že had v Edenu se stal „dávným hadem, tím d'ablem a satanem“ (Zj 20,2). Kde se však rozmnožuje hřích, tam se ještě více rozmáhá milost, a tak dochází k tomu, že v okamžiku, kdy se zdá, že satan triumfuje, Hospodin prohlašuje, že semeno ženy satana rozdrtí a zničí. Samozřejmě bude poraněno, ale zvítězí. Semeno ženy celou pohromu pádu zvrátí.

e) *Syn člověka*. V Da 7 nacházíme oddíl, který vylíčil tolik sporů a rozdílných názorů, že v rámci tohoto hesla lze vložit pouze jedno hledisko. Podstatou vidění je scéna soudu, kde Věkovity ovládá světské a nepřátelské síly – v tom poznáváme reminiscenci královského motivu z Ž 2. Tu přichází „s nebeskými

oblaky jakoby Syn člověka“, který přijímá univerzální a věčné panství. Tato obecná zmínka jistě určitým způsobem souvisí s univerzálním panstvím, o němž se píše v mesiášských pasážích. Ovšem otázku, zda „podobný Syn člověka“ je mesiášskou postavou či personifikací Božího lidu, nelze takto souhrnně rozhodnout. Zdůrazňuje se, že vv. 18 a 22 mluví o soudu a království, darovaném „svatým Nejvyššího“ a že tytéž příjemce měla logicky představovat jedna osoba vv. 13n.

Všimněme si však, že je tu také dvojitý popis zvířat, která představují nepřátele svatých. Ve v. 17 čteme „čtyři velká zvířata jsou čtyři králové“ a v. 23 říká „čtvrté zvíře bude čtvrté království“. Vystupují zde jednak jedinci (králové), jednak společenství (království). Musíme přijmout stejné předběžné reference ohledně „podobného Synu člověka“ a pohlížet na vztah král-království v jeho SZ kontextu. Král je primární, království sekundární, neboť království nevytváří krále, ale naopak. Pokud jde o zvířata-krále, jde o osobní nepřátele království svatých i o ztělesnění svých království, stejně jako „podobný Synu člověka“ přijímá veškerou vládu, v čemž je obsaženo i panství jeho lidu (sr. vládu Izraele v panství vítěze, Iz 60 atd.). Na základě toho se tvrdí, že „podobný Synu člověka“ je mesiášský jedinec. Jako takový zapadá do obecného modelu obsaženého v celé sérii očekávání: je králem, jemuž se svět nechce poddat, ale dostává univerzální panství horlivostí Páně, tj. podle Danielaova podání od Věkovitého. Z jeho titulu vysvítá, že je člověkem, a přece nepovstává mezi lidmi, ale přichází „s nebeskými oblaky“, z místa charakteristického pro Hospodina (viz např. Ž 104,3; Na 1,3; Iz 19,1). Existuje zde stejná polarita lidského a Božího, jaká se objevuje téměř bez výjimky v SZ mesianismu a která by proto neměla překvapovat.

f) *Pomazaný vévoda*. K oddílům, jež vyvolávají mnoho vykladačských otázek a domněnek, patří i Da 9,24–27. Zachovejme však určitou míru a zaměřme se pouze na jedno nebo dvě všeobecná tvrzení. Začali jsme svůj přehled světským „pomazaným vévodou“ Kýrem a měli bychom jej správně ukončit pomazaným Mesiášem.

Oddíl se dělí na dvě nestejně části. V. 25–27 ukazují program, který se má uskutečnit v dějinách. Začíná pokynem k znovuvybudování Jeruzaléma (v. 25), po němž následuje perioda 62 týdnů do příchodu „pomazaného vévody“. V. 26 sleduje, co se děje „po 62 týdnech“ a v. 27 přivádí věci k naplánovanému konci. V. 24 však stojí zvlášť, jako by nabízel úplný výčet záměrů, které se mají uskutečnit. Tři jsou negativní – skoncování s nevěstostí, zapečetění hříchů a pykání za (*kipper* = zaplatit cenu za vinu) nepravost, tři pozitivní – uvedení věčné spravedlnosti, provedení pravdivosti vidění a pomazání velesvatyně (doslova svatyně svatých, což se jinde vztahuje na nejvnitřnější svatyni svatostánku [Ex 26,33], oltáře k přinášení ohnivých obětí [Ex 29,37], svatostánek a jeho vybavení [Ex 30,29], kadidlo [Ex 30,36], kněžský podíl obětí přidávne, obětí za hřích a obětí za vinu [Lv 2,3,10; 6,17,25; 7,1,6], předkladný chléb [Lv 24,9; Nu 4,7] a každou „oddanou věc, včetně osob“ [Lv 27,28]). Přestože nám některá slova a ojedinělé výrazy tohoto prohlášení působí potíže, o smyslu celku nelze pochybovat: „Mesiášský věk se vyznačuje opuštěním a odpuštěním hříchů a trvalou spravedlností“ (R. S. Driver, *Daniel*, 1900, str. 136).

Je obtížné přijmout výklad těchto ušlechtilých cílů

pomocí interpretací, které soustředují proctví na Antiocha Epifána: 7 „týdnů“ uplynulo mezi Jeremášovým proroctvím (sr. Da 9,2) a pomazaným vévodou Kýrem, 62 „týdnů“ zahrnuje historii Jeruzaléma až k velekněžství Oniase III. r. 175 př. Kr., který byl „odřezán“ (zavraždil a nahradil jej jeho bratr, který nebyl pomazán). „Vévoda“ ve v. 26 je sám Antiochos. Kde však je skoncování s nevěstostí, zaplacení ceny za smíření a uvedení věčné spravedlnosti?

Aplikace tohoto oddílu na Pána Ježíše Krista nevyžaduje hlubší zkoumání pozadí než teorie o Antiochovi, ba naopak skýtá přesvědčivější užití individuálních výrazů a kompletní realizaci plánů stanovených ve v. 24. Období mezi prohlášením a pomazaným vévodou trvá celkem 69 týdnů (v. 25 v KP „bude téhodně sedm, potom téhodně 62“). Rozdělování do dvou částí může snadno znamenat období mezi Kýrem a dvojití Ezdráš – Nehemjáš (pozoruhodný bod v dějinách města) a pak mezi nimi a příchodem „pomazaného vévody“. Během svého „týdne“ pomazaný „vnutí svou smlouvu mnohým“ (v. 27) a zastaví obětí – ač, jak víme, bezobsažné rituální zabíjení zvířat pokračovalo i po Golgotě, dokud Římané úplně nezničili starý chrám.

Jeden extrém je nepřirozeně upravovat slova tak, aby odpovídala našim novějším znalostem, druhý je naprosto odmítat pomoc plněšího poznání při pokusech osvětlit temná místa. Nemůžeme popírat to, že Daniel dostal instrukce, aby očekával toho, který by zakončil dlouhou vládu hříchu, uvedl věčnou spravedlnost a započal pravou bohoslužbu, ani odmítat skutečnost, že před Ježíšem a nutně ani po něm v nikom jiném nenalezly SZ mesianismy svůj cíl a ověření, a to prostřednictvím vidění i proroků.

BIBLIOGRAFIE. H. Ringgren, *The Messiah in the OT*, 1956; A. Bentzen, *King and Messiah*, 1956; S. Mowinckel, *He that Cometh*, 1956; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1956; H. L. Ellison, *The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament*, 1953. B. B. Warfield, „The Divine Messiah in the Old Testament“ in *Biblical and Theological Studies*, 1952; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955; *IDB*, s. v. „Messiah“; J. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961; G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, 1959; J. A. Motyer, „Context and Content in the Interpretation of Is. 7:14“, *TynB* 21, 1970; G. J. Wenham, B^cTULAH, „A Girl of Marriageable Age“, *VT* 22, 1972, str. 326–347; E. J. Young, *Daniel's Vision of the Son of Man*, 1958; P. a. E. Achtemeier, *The Old Testament Roots of our Faith*, 1962.

J.A.M.

II. V Novém zákoně

Christos = pomazaný je ř. ekvivalent hebr. *māšiah*, aram. *m*šihā* (transliterace *messias* v J 1,41; 4,25, v obou případech s poznámkou *christos*). NZ většínou užívá buď slovo samo, nebo v kombinaci *Iēsus Christos* jako Ježíšovo jméno, bez nezbytného důrazu na původní smysl, stejně jako „Kristus“ v moderním úzu. Tímto užitím (většinou v NZ dopisech, někdy ve Sk a Zj a málokdy v Evangeliiích) se v rámci hesla nebudeme zabývat.

1. Evangelia

Zejména v Evangeliu podle Jana (1,20.25.41; 4,25.29; 7,26.31.41n; 9,22; 10,24; 11,27), ale i v synoptických Evangeliiích (Mk 8,29; 14,61; L 2,11.26; 3,15;

4,41) *christos* zpravidla označuje očekávaného vysvoboditele v nejšířším smyslu. Toto užití navozuje dojem rozšířeného a netrpělivého očekávání, aniž by konkretizovalo určitou osobu nebo téma SZ naděje. Někdy se objevuje nacionalistický důraz, např. když se *christos* objevuje v Evangelickém v spojení s Ježíšem, zvláště v souvislosti s titulem „král židovský“ (Mt 2,4; 26,68; 27,17.22; Mk 12,35; 15,32; L 23,2). I když v Palestině 1. stol. se očekávání soustředilo na různé postavy (některé prvky očekávání se ozývají v NZ), zvláště byl vyhlášen prorok jako Mojžíš (viz výše I, 1, b), kterého čekali jak Židé, tak Samařané (viz J 6,14; sr. Mt 21,11; L 7,16; toto očekávání též tvoří pozadí J 4,25). Nicméně převládající lidová naděje směřovala ke králi, jakým byl David, jenž by zemí politicky osvoobil a zvláště. Je zřetelné, že právě v tomto smyslu lidé tenkrát rozuměli termínu *christos*.

Na tomto pozadí je třeba rozumět Ježíšovu vytrvalému odmítání nárokovat si titul *christos* pro sebe. Jediný případ, kdy tak učinil (vyjma dvou oddílů, které pravděpodobně neznamenají nic víc než „já“, a jsou zřejmě pozdějšími redakčními vsvukami, Mk 9,41; Mt 23,10), bylo setkání se samařskou ženou, pro niž tento termín představoval spíše proroka mojžíšovského typu, nikoli krále Židů (J 4,25n). V rozhovoru o Mesiášovi v Mk 12,35–37 nevztahuje titul explicitně na sebe, nýbrž snaží se jej zbavit politických konotací, plynoucích z titulu „syn Davidův“.

Neznamená to ovšem, že by neměl mesiášské vědomí. Jeho trvalý důraz na naplnění SZ nadějí právě skrze jeho službu (*JEŽIŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ, VII. b, c) to jenom potvrzuje. Když Jan Křtěl slyšel o skutcích, které *christos* činí, dotázal se jej, zda je oním „přicházejícím“, a Ježíš odpověděl poukazem na doslovně naplnění Iz 35,5n a 61,1, tedy nesporně mesiášskou odpověď (Mt 11,2–5). V Nazaretu prohlásil při čtení stejného oddílu z Iz, že toto slovo se naplnilo „dnes“ (L 4,18nn).

Když jej však Petr označuje titulem *christos*, Ježíš nařizuje svým učedníkům, aby to zachovávali tajnosti, a pokračuje vyučováním, že jeho úlohou je trpět a být zavržen. Pro Petra je to s představou Mesiáše zcela neslučitelné. Ježíš ostatně užívá při tomto vyučování titulu „Syn člověka“ (Mk 8,29–33), nikoli *christos*. Na velekněžovu otázku, zda je skutečně *christos*, odpovídá Ježíš jednoznačně kladně (ačkoliv Matoušovo i Lukášovo podání naznačuje jistou zdrženlivost v užití tohoto titulu), ale pokračuje popisem své role (jako Syn člověka, nikoli *christos*), jež autorita a svědeckví patřít budoucnosti, nikoli přítomnému politickému vystoupení (Mk 14,61n a paralely).

To vše dokazuje, že Ježíšovo pochopení své mesiášské úlohy bylo natolik protikladné populárním porozumění titulu *christos*, že jej raději odmítal. Jeho služba byla uvedena Božím prohlášením při jeho křtu (Mk 1,11; *JEŽIŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ, IV. b), jež se blížilo dvěma klíčovými SZ oddílům: první (Z 2,7) charakterizoval jeho úlohu jako mesiášského krále v linii Davidově, avšak druhý (Iz 42,1) naznačoval, že této úlohy bude dosaženo skrze poslušnost, utrpení a smrt *Služebníka Hospodinova. Toto prohlášení jasně zformovalo Ježíšovo porozumění svému mesiášskému povolání, což je zřetelné na jeho pečlivém výběru SZ oddílů, objasňujících jeho službu. Dominantní postavení mezi nimi měl oddíl Iz 53 s explicitním vylíčením trpícího Služebníka, jež země, aby vykoupil svůj lid (*JEŽIŠ KRISTUS, JEHO UČENÍ A ŽIVOT, VII. g). Vědomě neužil množství předpovědí davidovské-

ho krále (s výjimkou Mk 12,35–37; zde ovšem právě tento aspekt mesiášství odmítá), a nepřijímal tituly „syn Davidův“ a „král Izraele“, jimiž byl někdy osloven (sr. Mk 10,47n.15.2; Mt 12,23.21.9.15; J 12,13.18.33n), stejně jako titul *christos*. Zjevně mesiášská manifestace při vjezdu do Jeruzaléma (Mk 11,11–10) měla být připomínkou Zachariášova proroctví o pokoreném králi, přinášejícím pokoj a nikoli válku (Za 9,9n). Když jej však nadšený dav chtěl prohlásit králem v nacionalističtější smyslu, uprchl (J 6,15). Teprve po jeho smrti a vzkříšení, kdy již nebylo možné chybné porozumění jeho službě ve smyslu politického osvobození, označil své spásitelné dílo utrpení termínem *christos* (L 24,26.46).

Jak jsme viděli, ve dvou případech Ježíš příznačně nahradil termín *christos* (aniž by jej ovšem odmítnul) titulem „Syn člověka“. Frekvence jeho užití v NZ (bez paralel 41x v synoptických Evangelích, 12x u Jana, *vždy* z úst Ježíšových, zatímco ve zbytku NZ *pouze* ve Sk 7,56) jasně dokazuje, že si tento titul Ježíš vyvolil sám. Kritičtí badatelé to popírají pouze na základě tvrzení, že tento velký počet výroků není autentický. Je také zřetelné, že Ježíš neužíval tohoto titulu o svém budoucím oslavení (jak by naznačovalo původní užití v Da 7,13n), nýbrž o svém pozemském ponížení a zejména o utrpení a smrti. Šlo zjevně o jím zvolený mesiášský titul, vyjadřující jeho mesiášské vědomí a odlišující se od lidového pochopení titulu *christos*. Bylo to zřejmě proto, že vyjma specifického užití titulu „Syn člověka“ v *Podobenstvích Henochových* (izolované a zřejmě pozdější dílo; *PSEUDOEPİGRAFY, I) nebyl tento titul běžně užíván jako mesiášský. (Viz R.T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971, str.187n; Da 7,13n byl sice chápán jako mesiášské proroctví, aniž by ovšem byl aram. výraz „Syn člověka“ považován za oficiální titul). Ježíš jej tak mohl užit pro své jedinečné mesiášské poslání, aniž by jej zatížil neporozuměním plynoucím z odlišného chápání standardního mesiášského titulu *christos* a „syn Davidův“. Dále viz *JEŽIŠ KRISTUS, JEHO TITULY.

2. Skutky a epištoly

V centru prvních křesťanských kázání, jak jsou zachycena ve Skutcích, stojí zvěst, že Ježíš, kterého židovští představitelé zavrhlí a ukřižovali, je opravdu Mesiáš, což má bezpochyby základ ve zmrtvýchvstání. „Ať tedy všichni Izrael s jistotou ví, že toho Ježíše, kterého vy jste ukřižovali, učinil Bůh Pánem a Mesiášem“ (Sk 2,36).

Toto tvrzení se ve světle populárních představ o mesiášství jevílo tak nepravděpodobné, že se obnovila velká pozornost svědeckví Písma ohledně zavržení, smrti a vzkříšení Mesiáše (např. Sk 1,25–36; 3,20–26; 13,27–37; 18,28). První křesťané zřejmě neměli v rámci svého apologetického a kazatelského působení mezi Židy při užívání pojmu *christos* žádné zábrany. V tomto kontextu se často vyskytuje ve Skutcích – ne jako Ježíšovo jméno, ale jako titul ve svém původním významu očekávaného vysvoboditele (např. Sk 2,31.36; 3,18.20; 5,42; 9,22; 17,3; 18,5.28). Termín, jenž byl během Ježíšovy služby zavádějící, nebyl nyní po jeho smrti a zmrtvýchvstání otevřen politickým výkladem a jeho následovníci jej s oblibou užívali, když ukazovali Židům na Kristovy nároky.

Jejich poselství se netýkalo jenom (ba ani hlavně) Ježíšova pozemského působení v roli Mesiáše, ale soustředilo se na zvěst, že jej Bůh vyvýšil a posadil

MĚSÍC

po své pravici, aby se ujal vlády jako mesiášský král. Ž 110,1, který hovoří o Ježiši v těchto souvislostech (Mk 14,62), použil Petr o letnicích (Sk 2,34–36) a také se stal snad nejčastěji citovaným SZ veršem v NZ. Ježiš není králem na Davidově trůnu v Jeruzalémě, ale jako Davidův Pán vládne ve věčném a nebeském království a po Boží pravici čeká, až mu budou jeho nepřátelé poddáni k nohám. Mesiáš, jehož pozemské pokořování ostře kontrastovalo s politickou mocí, kterou od Mesiáše očekával lid, teď daleko převyšuje naději Izraele o výlučně národním království.

Triumfální prohlášení prvních křesťanů, že navzdory všemu zdání byl Ježiš skutečně *christos*, zřejmě způsobilo, že v křesťanských kruzích tuto pravdu bez námitek velmi brzy přijali a výrazu *Christos* začali užívat (ať už samostatně, nebo ve spojení s *Iēsus*) jako Ježíšova jména. Zanedlouho se ujal i označení *Christanoi* pro Ježíšovy následovníky (Sk 11,26). Už v době prvních Pavlových dopisů přestal být *Christos* technickým termínem a stal se jménem, jež bezpochyby mělo pro židovské křesťany hluboký smysl. Je pozoruhodné, že v Pavlových epistolách (z nichž většinu ovšem adresoval převážně církvím z pohanů) se *christos* objevuje téměř 400x, přičemž pouze 1x v původním technickém smyslu (Ř 9,5, v oddílu pojednávajícím otázku Židů). Totéž platí i o ostatních NZ dopisech, ačkoli 1 Pt 1,11 užívá *christos* o Mesiášovi SZ prorocťví a 1 J 2,22; 5,1 ukazují, že otázka, zda Ježiš byl *christos*, je stále živá (přestože nyní v odlišném smyslu, patrně spíše v konfrontaci s gnostickým učením než s židovským odmítáním).

I když se technický smysl pojmu *christos* rychle zastřel tím, že se ho začalo užívat jako osobního jména, neznamenalo to, že církev ztratila o naplnění SZ nadějí v Ježiši zájem. Apoštol Pavel zdůrazňoval, že celé Ježíšovo dílo se událo „podle Pisem“ (1 K 15,3n). Tento důraz nebyl potřebný pouze jako obrana proti účinnému kázání Židům, ale jistě zajimal i samotné křesťany. Ti stavěli na tom, že Ježiš vysvětloval, „co se na něho vztahovalo ve všech částech Písma“ (L 24,27), a dále hledali ve SZ oddíly, které osvětlovaly jeho mesiášskou roli. Shromažďovali důležité texty (kázání ve Sk 2, 7 a 13; Ř 10,5–21; 15,9–12; Žd 1,5–13; 2,6–13 atd.) a vyhledávali témata, jež předem upozorňovala na Ježíšovu službu (např. téma „kameň“ [úrazu, úhelného] nebo *Malkisedekova kněžství v Ž 110,4, které poskytlo tak bohatý materiál pisateli Listu Židům, 5,5–10; 7,1–28). Viz další *CITACE.

Z rozšířených výkladů SZ témat je sestaven především List Židům. Mluví o jejich naplnění v Ježiši (ač užívá titulu *christos* velmi řídko), který přišel, aby uzavřel novou smlouvu a připravil novou skutečnou, proti níž se rysy SZ odpuštění zdály být jenom stíny.

Přestože termín *christos* stále více směřoval k tomu, aby se uplatňoval jako Ježíšovo jméno, v centru zájmu prvních křesťanů stále zůstávala skutečnost, že skrze něj Bůh dokonal svůj dávno slíbený plán spásy. NZ pisatelé šli dál za prosté ujištění o skutečnosti Ježíšova mesiášství, a pátrali ještě hlouběji po obsahu a smyslu tohoto spásitelného díla.

BIBLIOGRAFIE. W. Manson, *Jesus the Messiah*, 1943; T. W. Manson, *The Servant-Messiah*, 1953; V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1953; *idem*, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1959 (zejména k. 5); R. H. Fuller, *The Foundations of the New Testament Christology*, 1965; E. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, 1969; F. F. Bruce, *This is*

That, 1968; R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, 1970; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, str. 135nn, 328nn, 408nn. R.T.F.

MĚSÍC Zprávu o stvoření Měsíce najdeme v Gn 1,16, kde se o něm mluví jako o menším světle ve srovnání se Sluncem. Hospodin jej umístil na oblohu, aby panoval nad nocí a s ostatními světy sloužil „na znamení časů, dnů a let“ (1,14). Fakt, že se na noční obloze objevoval v pravidelných fázích, posloužil jako základ pro první *kalendáře, a není tedy divu, že slovo v č. označuje nejen lunu, ale i kalendářní měsíc. Hebr. má dva velmi blízké výrazy: *jarēaḥ* = Měsíc a *jerah* = měsíc. Podobné termíny se vyskytují v akkad. ([w]arḫu), ugarit. (*jrḥ*), feničtině (*jrḥ*) a ostatních semitských jazycích. Méně často je označení *l'ḥānā* = bílý (Pís 6,10; Iz 24,23; 30,26).

První den každého nového měsíce se pokládal za svatý. Odtud pochází spojování měsíčního „novoluní“ s týdenním sabatem (např. Iz 1,13). Takový svátek se vyznačoval zvláštními oběťmi (Nu 28,11–15), troubením na trubky (Nu 10,10; Ž 81,3). Amos uvádí, že obchodníci v tomto dnu netrpělivě čekali na konec novoluní nebo soboty, aby mohli obnovit své nečestné obchody. Novoluní se tedy patrně považovalo stejně jako sobota za den pracovního klidu. Také je třeba připomenout, že Zákon navíc zakazoval pracovat v prvním dnu sedmého měsíce (Lv 23,24–25; Nu 29,1–6). Podle 2 Kr 4,23 se o novoluní a o sobotách mohli lidé radit s proroky a Ezechiel píše, že novoluní je zvláštní den bohoslužby (Ez 46,13).

Měsíc spolu se Sluncem představuje symbol stálosti a trvání (Ž 72,5). Jako div stvoření ho připomíná Ž 8,4; svou podobou oznámí příchod Mesiáše (Mk 13,24; L 21,25). Z Ž 121,6 lze usuzovat, že může ovlivňovat mysl, a v NZ se v ř. objevují výrazy, jež doslova vyjadřují „okouzlení Měsícem“ (Mt 4,24; 17,15).

Jb 31,26 se o Měsíci zmiňuje jako o předmětu modlářské bohoslužby a archeologie prokázala, že jej uctivali ve starověké Z Asii od raných sumerských až do islámských dob. V Mezopotámii šlo o sumerského Nannu (akkad. *Sin), hlavního boha města Uru. Podobně tomu bylo v Cháranu v Sýrii, neboť s Urem udržoval těsné náboženské styky. Ugaritské texty ukázaly, že tam měsíční božstvo uctivali pod jménem *jrḥ*. Na svých stavbách je zobrazovali pomocí symbolu přibývajícího Měsíce (*AMULETY). V Chasóru v Palestině archeologové objevili malou kensóru svatyni z pozdní doby bronzové, v níž našli čedičovou stělu, kde dobový umělec zobrazil dvě ruce vztažené jako v modlitbě k přibývajícímu Měsíci, snad na znamení, že svatyně byla určena měsíčnímu bohu (viz IBA, obr. 112). T.C.M.

MĚSTA NÍZINY Šlo především o Sodomu a Gomoru, dále Admu, Sebójim a Belu neboli Sóar (Gn 14,2). Existuje názor, že ležela na S od Mrtvého moře, kde se jordánské údolí rozšiřuje do „roviny jordánské“ (sr. Dt 34,3). Text, že se Lot díval na tato města z místa nedaleko Bét-elu (Gn 13,10) dokazuje, že se *okrsek Jordánu* nevztahuje na oblast J od Mrtvého moře, že tam nemohlo být pět měst a že výprava čtyř králů (Gn 14,7) cestou na S od Kádeš-barneje zaútočila na Chalesón-támar (pravděpodobně Ěn-geď) *předtím*, než

dorazila do doliny Sidím a střetla se s králem sodomským a jeho spojenci“ (G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1931, str. 505n).

Je ovšem také možné, že města leží pohřbena pod mělkými vodami J cípu Mrtvého moře (G. E. Wright, *Westminster Historical Atlas*, 1945, str. 26, 65–66; *idem*, *Biblical Archaeology*, 1957, str. 50).

1. Gn 13,10 říká, že Lot uviděl celý okrsek Jordánu, nikoli města této roviny. Jeho pozornost nezaujaly městské možnosti, ale dobré pastviny.

2. Názor, že okrsek Jordánu neoznačoval oblast J od Mrtvého moře a že v této oblasti nemohla města ležet, vyplývá ze současné podoby a nepočítá s alternativami, které mohl způsobit geologický vývoj.

3. Klade se rovnítko mezi Chasesón-támar a Ěn-gedí. Toto ztotožnění vyplývá z 2 Pa 20,2, kde se o postupujících Moábcih a Amónovcích píše, že jsou v „Chasesón-támaru, to jest v Ěn-gedí“. Určení by se však v tomto případě nemělo chápat jako totožnost obou míst (jako např. v Gn 14,3), pokud nepřijmeme absurdní názor, že po Jóšafatově době se místo názvu Chasesón-támar začalo používat označení Ěn-gedí, což nezbytně vyžaduje objasnění archaismu. „To jest v Ěn-gedí“ musí tedy přesněji určovat polohu nepřítelů, jenž se pohyboval v oblasti vymezené prvním názvem. Takové vysvětlení zapadá i do Gn 14,7, kde v kapitole plně parentetických vysvětlení archaických místních názvů jméno Chasesón-támar vyloženo není. Můžeme si proto představit, že města nížiny ležela v oblasti, která nyní leží pod vodou a dříve tvořila J výběžek okrsku Jordánu.

Jak si všiml Lot, jordánský okrsek byl z materiálních důvodů velmi přitažlivý (Gn 13,10), ale nakonec došlo k jeho zrušení. Města pravděpodobně zničilo zemětřesení, provázené uvolněním a explozí ložisek plynu. Z biblického hlediska se jednalo o Boží soud, který se v Písmu znovu a znovu připomíná (Dt 29,23; Iz 1,9; Jr 49,18; Pl 4,6; Am 4,11; L 17,29; 2 Pt 2,6); Sodoma se stala symbolem bezostyšného hříchu (Iz 3,9; Pl 4,6; Ju 7). Zatímco Ez 16,49–51 mezi hříchy Sodomy uvádí pýchu, sebejistotu úspěchu a „ohavnost“, Gn 19,4n se soustřeďuje na sexuální zvrácnost, konkrétně homosexualitu. Život a demoralizující vliv Sodomy odráží Lotova zvrhlá nabídka vlastních dcer (v. 8). Zpráva, že těchto 5 měst zničíme klínopis z *Ebly, se zakládá na chybné identifikaci.

Příběh Sodomy není pouze varováním, ale poskytuje také teologický výklad vyprávění o Božím soudu, který je proveden prostřednictvím „přírodní“ katastrofy. Tento příběh zaručuje, že Soudec celé země jedná podle práva (Gn 18,25). Když se Hospodin osobně přesvědčí, že trest je spravedlivý a nezbytný, přikročí k činu (Gn 18,20n), avšak ani ve svém hněvu nezapomíná na milosrdenství a při svém soudu pamatuje na věrné (Gn 19,16.29). (Ohledně bibliografie sr. *ARCHEOLOGIE.)

J.A.M.

MĚSTA PRO SKLADY (hebr. *‘rē-misk‘nōg*). Města, kde se ve skladištích podle nařízení ústřední správy ukládaly zásoby, většinou v naturálních (olej, víno atd.), zbraně pro pohraniční a obranné síly, nouzové rezervy apod. Hebrejci museli v předvečer vyjít z Egypta pracovat na výstavbě faraonových skladištních měst Pitom a Ra’amseš (Ex 1,11). Eg. texty často obdivují deltskou rezidenci Ra’amseš (eg. *Pi-Ramesse*), která leží v oblasti hojnosti, kde jsou sklady a pokladnice vždy dobře plněny (ANET, 1955, str.

470–471; JEA 5, 1918, str. 186n; 192, 194n). Šalomoun měl města pro sklady a vojenská skladiště v Izraeli a Chamátu (1 Kr 9,19; 2 Pa 8,4–6). Když judský král Ása vyzval Ben-hadada I., panovníka Aramu/Damašku, aby vytáhl proti izraelskému králi Bačoví, zničil sklady v městech Neftaliovců (2 Pa 16,4). Jóšafat vybudoval města pro sklady v Judsku (2 Pa 17,12) a Chizkijáš se pyšnil svými plnými sklady obilí, vína a oleje (2 Pa 32,28). A podobně i někteří jeho současníci: Asitavanda, král Kilikie (asi 725 př. Kr.), „plnil sklady (města) Pa‘ar“ (ANET, str. 499; sr. Dupont-Sommer, *Oriens* 1, 1948, str. 196–197). Snad právě pozůstatky těchto vládních skladišť byly nalezeny v Palestině. Ohledně archeologických památek v Bét-šemeš a Lakiši sr. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, str. 130. O Chasóru a Samařii píše K. M. Kenyonová, *Archaeology in the Holy Land*, 1960, str. 271–272, 279 a J. Jadin, *Hazor*, BM Exhibition Guide, 1958, str. 17 a obr. 30.

K.A.K.

MĚSTA ÚTOČIŠTNÁ Místa azylu, připomínaná hlavně v Nu 35,9–34 a Joz 20,1–9 (kde jsou vyjmenovaná). Také je zmiňuje Nu 35,6; Joz 21,13.21.27.32.38; 1 Pa 6,42.52. Z těchto odkazů se zdá, že patřila mezi lévijská města. Dt 4,41–43; 19,1–13 se zabývá institucí útočištných měst (sr. Ex 21,12–14).

V občanském životě Izraelců platil zákon odplaty, který je navíc specifikován v *lex talionis* (viz Ex 21,23–25 atd.), jež se uplatňoval zejména v případě prolití krve (viz Gn 9,5n; Ex 21,12; Lv 24,17 atd.; sr. též Dt 21,1–9). Ve starém Izraeli spočívala povinnost potrestat vraha na *gō‘el*, nejbližším mužském příbuzným (*KREVNÍ MŠTIEL). Rozlišovalo se mezi vraždou a zabitím – vrah musel zemřít, ale ten, kdo bližního usmrtil neúmyslně, se mohl uchýlit do některého útočištného města, které mu poskytlo azyl. Lze říci, že zřízení útočištných měst sloužilo hlavně k tomu, aby se řešení nevedlo do krajností, k nimž by mohlo dojít po vykonání trestu (tzv. „krevní msta“).

První výhradu ohledně této záležitosti nacházíme v Knize smlouvy, nejstarší izraelské sbírce zákonů (Ex 21,12–14). Izrael znal starobylou praxi, která platila též u jiných národů, kdy za azylové místo sloužily oltář nebo svatyně. Zde čteme, že útočiště u oltáře najde pouze ten, kdo zabil neúmyslně, nikoli však vrah. Nicméně oltář či svatyně může být daleko a navíc viník nemá možnost trvale setrvávat v jejich blízkosti. Proto Hospodin oznamuje, že učiní další opatření. Zvláštní výraz „Bůh ho nechá upadnout do jeho rukou“ se vykládá v tom smyslu, že neúmyslný vrah je Božím nástrojem, a proto se Hospodin postará o jeho ochranu. Příklady, kdy v Izraeli posloužil oltář jako azyl: 1 Kr 1,50–53; 2,28–34. Výrazy v Ž 27,4–6; 61,4; Abd 17 ukazují, že tato praxe byla v Izraeli dobře známá.

Ohledně útočištných měst nacházíme v Písmu dva hlavní soupisy nařízení – Nu 35,9n; Dt 19,1nn (sr. Dt 4,41–43) – mezi nimiž existují charakteristické rozdíly. Pokud se týká předpisů z Nu 35, které Hospodin vydal na Moábských pustinách (v. 1), je nutné si všimnout několika věcí. Setkáváme se s termínem „útočištná města, města, kde je člověk přijat (?)“. V dané chvíli měl Izrael stanovit tři města na V od Jordánu a tři na Z straně (v. 13nn), a to lévijská (v. 6). Konečný soud měla vynést „pospolitost“. (Společenství rozhodovalo o těchto případech během pu-

MĚSTO

vání pouští. Neexistuje zde však ustanovení nikoho, kdo by měl podobné právo v době, kdy se Izrael usadí v Kenaanu.) Ve vv. 16–23 nacházíme kritéria, která přesně definují, kdy se jedná o úmyslnou vraždu a kdy o neúmyslné zabití. Kdo neúmyslně zabil, musí zůstat ve městě až do smrti velekněze (vv. 25, 28, 32). V tomto spojení má pobyt ve městě charakter vyhnanství, trestu (vv. 28, 32). Za povšimnutí stojí výhrada vv. 30–32 s důležitou motivací, popsanou ve v. 33n.

Dt 4,41–43 vypráví, jak „Mojžíš oddělil tři města na východě v Zajordání“. Dt 19,1nn nařizuje, že po dobytí Kenaanu mají být stanovena tři útočištná města na Z straně Jordánu a další tři v případě dalšího rozšíření izraelského území (k této úpravě zřejmě nikdy nedošlo). Zdůrazňuje se, že se Izraelci měli starat, aby ten, kdo zabil neúmyslně, mohl útočištného města snadno dosáhnout (vv. 3, 6nn). Na rozdíl mezi úmyslným a neúmyslným zabíjením ukazuje příklad ve v. 5. Konečný soud mají vynést starší města, v němž vrah bydlel (v. 12).

Podle Joz 20 byla za Jozuova života stanovena tato útočištná města: Kádeš, Šekem, Kirjat-arba (= Chebrón), Beser, Rámot a Gólan. Joz 20 přebírá předpisy z Nu 35 a Dt 19. Novým rysem tu je, že i starší útočištného města přejímají určitou zodpovědnost (vv. 4n).

Nevíme nic o uvedení práva azylu do praxe. S výjimkou 1 Kr 1,50–53; 2,28–34 o tom nenacházíme žádnou další zmínku, což by nás *per se* nemělo překvapovat. Je docela možné, že s upevněním centrální moci význam azylového práva poklesl.

Wellhausen a další badatelé se domnívají, že datování těchto pasáží a historicitá reálií, jež obsahují, jsou důsledkem vývoje. Původně byla azylem svatyně. V 7. stol. př. Kr. se autoři Deuteronomia snažili o centralizaci kultu. V této souvislosti zesvětlili právo azylu a nahradili svatyně několika městy a na místo kněží postavili starší. Nu 35 obsahuje návrh z exilní či poexilní doby, který se nikdy neuskutečnil. Joz 20 pak pochází z ještě pozdějšího období. Dnes však mnoho vědců zastává názor, že tato instituce je daleko starší, tzn. již z Davidovy doby (Albright aj.).

Zdá se, že neexistuje důvod neakceptovat, že tato nařízení spadají, alespoň v podstatě, do Mojžíšovy doby. Ukazuje se, že tuto záležitost nelze studovat izolovaně, protože úzce souvisí s datováním pramenů. Lze konstatovat, že tato města patřila k izraelskému území pouze ve starověku; Gólan Izraelci ztratili krátce po Šalomounově smrti a Beser asi 850 př. Kr. (podle *MOÁBSKÉHO KAMENE).

Diskutabilní zůstávají dvě otázky.

1. Proč musel neúmyslný vrah setrvat v útočištném městě až do veleknězovy smrti? Jedna odpověď říká, že jeho vina byla přenesena na velekněze a usmířena (předčasně) jeho smrtí. Podobný názor se vyskytuje již v Talmudu (*Makkot* 2b) a zastávají jej doposud mj. Nicolsky a Greenberg. Toto vysvětlení má v sobě pítavé jádro (sr. Ex 28,36–38), ale lze o něm pochybovat. Jako logičtější se zdá, že smrti velekněze se uzavřelo určité období. Spolu s van Oeverenem lze formulovat pohled na věc tak, že útočištná města patřila lévíčtům a kdo zabil neúmyslně a pak bydlel v útočištném městě, byl započítán do kmene Léviho. Smrt velekněze, představitele kmene Léviho, toto spojení uvolnila.

2. Lze tvrdit, že s ohledem na neúmyslné zabití dala spravedlnost průchod milosti? Možná, že na tuto otázku nedokážeme odpovědět, neboť SZ nerozlišoval mezi milostí a spravedlností tak, jako my. Nicméně

prohlášení, že nařízení, která Hospodin dal Izraeli, byla dobrá a spravedlivá (Dt 4,6nn atd.), jistě platí i o předpisech týkajících se útočištných měst.

Odpověď na uvedené dvě otázky vyvíjí meze, v nichž se musíme dívat na nařízení o městech útočištných christologicky. Je naprosto přiměřené nazývat Krista svým útočištěm, ale považujeme za riskantní vypracovávat paralelu mezi Kristem a útočištnými městy do podrobnosti.

Názory pozdějšího judaismu na tato nařízení obsahuje traktát z Mišny *Makkot* 2 a příslušný traktát v Talmudu (sr. také Löhr, str. 34).

BIBLIOGRAFIE. N. M. Nicolsky, „Das Asylrecht in Israel“, *ZAW* 48, 1930, str. 146–175; M. Löhr, *Das Asylwesen im Alten Testament*, 1930; C. L. Feinberg, „The Cities of Refuge“, *BS* 103, 1946, str. 411–416; 104, 1947, str. 35–48; W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1956, str. 120–125; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 160–163; M. Greenberg, „The Biblical Conception of Asylum“, *JBL* 78, 1959, str. 125–132; B. van Oeveren, *De Vrijsteden in het Oude Testament*, 1968 (s výtahem v němčině, str. 257–260 a s rozsáhlou bibliografií). N.H.R.

MĚSTO

I. Ve Starém zákoně

Slovo *šr* se vyskytuje v SZ 1 090x a označuje velice rozmanité příklady trvalých sídlišť. Nebere ohled na rozsah nebo právo (sr. Gn 4,17; 19,29; 24,10; Ex 1,11; Lv 25,29,31; 1 S 15,5; 20,6; 2 Kr 17,6; Jr 51,42n.58; Jon 3,3; Na 3,1).

V Bibli existují i jiné výrazy pro označení města. Z hebr. uvádíme *qirjā* (Ezd 4,10), *qirjā'* (Ezd 4,15 atd.), *qeret* (Jb 29,7; Pš 8,3; 9,3 atd.), *ša'ar* = brána, ale často se užívá ve významu město v Dt (5,14; 12,15; 14,27n).

Některá města byla obehnaná hradbami, jiná zůstala otevřená. Zvědově, které vyslal Mojžíš do Kenaanu, měli zjistit informace právě o nich (Nu 13,19.28). Ve své zprávě mluvili o městech, která „jsou opevněná a nesmírně veliká“ (sr. Dt 1,29 „opevněná až k nebi“). Mnohá kenaanská města, na něž Izraelci v době výbojů narazili, měla skutečně důkladně opevnění. Dnešní vykopávky podávají představu o hradbách, které je obklopovaly. Poznatky z archeologického průzkumu budou konzultovány u každého konkrétního případu zvlášť.

Ukazuje se, že termín *hšer* označoval otevřenou vesnici, na rozdíl od opevněné, které se říkalo *šr*. Abychom byli přesní, město chráněné pevnými hradbami se nazývalo *šr mibšar* = opevněné město (Jr 34,7).

Ve městě obvykle existovalo ústřední místo, kde se uzavíraly obchody a kde probíhala soudní přelíčení. Kolem něho se nacházelo „předměstí“ (*migrāš* = pastviny), vyhrazené pro práci v oblasti zemědělství (Nu 35,2; Joz 14,4; 1 Pa 5,16; 6,55; Ezd 48,15.17). Zdá se, že v sousedství větších měst vznikaly vesnice. Říkalo se jim *bānōt* = dcery a asi bývaly bez hradeb (Nu 21,25; 32,42; 2 Pa 28,18; Neh 11,25–31). Pokud bylo centrální město ohrazené, sloužilo jako útočiště v dobách nebezpečí pro všechno okolní obyvatelstvo (*OPEVNĚNÍ A OBLEHÁNÍ). V předizraelské době tvořily tyto okrsy s hrazenými městy malé městské státy, jimž vládli *melek* = král. Často byly v područí větších mocností, např. Egypta.

Ve SZ existuje mnoho dokladů o neizraelských

městech. K nejznámějším patří Pitom a Ra'amases, kde se nacházely sklady faraonů (Ex 1,11), pelištejská města, která představovala městské státy řeckého typu (1 S 6,17n), metropole Sýrie Damašek, *Ninive, „veliké město, muselo se jím procházet tři dny“ (Jon 3,3), slavný *Babylón (Da 4,28; Jr 51,37,43.58) a *Šúšan (Est 1,2), hlavní město Persie. Archeologický výzkum nám o některých z nich poskytl mnoho významných informací. Ninive bylo obklopeno hradbami o celkové délce téměř 16 km. V blízkosti ležela další dvě asyrská města, Chorsabád a Nimrud (*Kelach), obě značně velká. Navíc se v oblasti nacházelo mnoho vesnic. Rozloha města, jak jí zaznamenal pisatel knihy Jonáš, nemusí být dnes docela srozmělná, ale oprávněně smíme uvažovat o „velice velkém městě“. Také Babylón byl pozoruhodný svým velkolepým opevněním a mnoha paláci.

Uvnitř hradeb každého z těchto starověkých měst stály domy obyvatel, možná velké domy šlechticů a dokonce *paláce. Vykopávky v Palestině poskytly dobrou představu o rozložení těchto měst. V městských branách, které archeologové vykopali už mnohokrát (např. Megiddo, Chasor, Gezer, Tell Šeba), se uzavíraly obchody, vedly soudní pře a vynášely rozsudky (Gn 19,1; 2 S 15,2-6; 1 Kr 22,10; Am 5,10.12.15). Počet bran se různil. V Jerichu, jak se zdá, existovala jenom jedna, ale jinde jí mohlo být několik. Ideální město Ezechielevo mělo 12 bran (Ez 48,30-35; sr. Zj 21,12n). Prostor za hradbami byl obyčejně pečlivě srovnán se zemí a kolem celého města tamtudy většinou vedla cesta. Za ní se nacházely domy a vedly z ní odbočky do města. Na plánech vykopávek lze rozeznat domy, veřejné budovy, svatyně či chrámy i otevřené prostory.

Některá města plnila zvláštní účel. Egypťská města Pitom a Ra'amases představovala města skladů (Ex 1,11) nebo „pokladů“. Šalomoun měl města „pro vozbu a vozataje“ (1 Kr 5,6; 9,19) i města pro sklady. Domníváme se, že sloužily k obraně i k uskladnění obilí. Názorné je to vidět v Megiddu, protože se potvrdilo, že zde stála velká sýpka na obilí o objemu kolem 500 000 litrů. Vykopávky zpravidla odkrývají jen města a nedaleko ní skladiště (např. Tell Šeba).

V určitých obdobích se města stala předmětem dohod mezi státy. Když se sestavovaly smlouvy a stanovovaly hranice, docházelo k přesunu měst z jednoho státu do druhého (1 Kr 9,10-14; 20,34). Někdy představovala města část nevěština věna (1 Kr 9,16). Jindy se zase lidé ze sousedních států snažili získat přístup na tržiště svých sousedů a v jejich městech si „zřídít ulice“ (1 Kr 20,34), kde by se mohlo obchodovat.

V každé diskusi o biblickém pojmu „město“ zaujímá výsadní místo Jeruzalém, protože mezi izraelskými městy vynikal tím, že se stal sídlem Davidovy dynastie a centrem duchovního života národa. Říká se mu „město Davidovo“ a „město Boží“. Tyto názvy úzce souvisejí s předexilní bohoslužbou Izraele a s jeho králem, což se odráží v mnoha žalmech. Stavbu Jeruzaléma za dnů posledních králů velice osvětila Kathleen Kenyonová svými vykopávkami i v svažích starověkého města, které se tyčí nad Kidronem. Objevila terasy, jež se táhly po celé délce svahu, na nichž stály domy. K velkému zničení došlo při Nebúkadnesarově útoku. Nedávno byla objevena Z městská hradba z této doby.

Jeruzalém ležel v rozvalinách skoro 100 let, než bylo vybudováno nové město. Nejříve bylo neohra-

zené, ale za Nehemjáše opět hradby obnovili. Jejich zbytky lze vidět dodnes.

Když byl SZ přeložen do řečtiny, hebr. *šir* se změnilo v LXX v *polis*. Tento termín však má politický podtón s významem „stát“, „politický útvar“, kdežto hebr. pojem byl apolitický. Z pozdějších židovských spisovatelů užívá pojem *polis* v politickém smyslu jedině Filón.

BIBLIOGRAFIE. „Města“ v S. M. Paul a W.G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1973, str. 3-26. J.A.T.

II. V Novém zákoně

V NZ se často vyskytuje výraz *polis*. V Evangelích má širší a nepolitický význam, např. vesnice atd., což souvisí přímo s prostředím Ježíšovy služby. Ve Skutcích se užívá pro různá helénistická města Malé Asie i Evropy, ale netýká se jejich politické struktury. V Ř 16,23 se objevuje jméno správce městské pokladny v Korintu (známe jej z nápisů), který patřil k tamějšímu křesťanskému sboru. Kromě Pavlovy chlouby v Sk 21,39 je to prakticky jediné místo v NZ, které vzdáleně naznačuje politickou strukturu města. Můžeme se však pokoušet vidět ve slovech ze Sk 15,28 *edoxen tō pneumatī tō hagiō kai hēmīn* větu užívanou v občanském formuláři *edoxen tē bulē kai tō dēmō*. Přestože nás může napadnout lákavá a podnětná myšlenka, že Duch svatý přebírá místo rady a apoštolové místo shromáždění občanů, ani apoštolové, ani Lukáš se očividně nesnažili uplatnit tuto analogii. Také stojí za zmínku, že slovo *parrēsia* (křesťanská „smelost“, „svoboda mluvit“) mělo dříve zvláštní politický příděch občanského práva svobodně mluvit ve shromáždění.

Sloveso *politeuomai* znamená v NZ jednoduše „žít svůj život, chovat se“ (Sk 23,1; Fp 1,27). Podstatné jméno *politeia* = svobodný stát či politický útvar se užívá ve vztahu k právům a výsadám Izraele (Ef 2,12). Ve Fp 3,20 se vyskytuje termín *politeuma* a někteří ho překládají „jsme kolonií nebe“ (pro Filipy se to hodí). Tato interpretace však znamená převrácení věty, a tak ji musíme odmítnout. Nacházíme zde buď méně specifické „občanství“ (sr. Filón, *Concerning the Confusion of Tongues* 78; *Epistle to Diognetus* 5. 9), nebo velmi obecný termín „cesta života“, sr. 2 K 4,18.

U NZ pisatelů si Jeruzalém stále podržuje titul „svaté město“ a Ježíš ho vysoce cení jako město velkého krále (Mt 5,35). Zůstal středem křesťanského života a předmětem úcty až do r. 70 po Kr. Také se však o něm mluví jako o městě hříšníků, kteří pronásledovali a zabíjeli proroky, a nad nímž Ježíš plakal, když viděl blížící se záhubu. Tato duchovní ambivalence ohromuje ve Zjevení. Jeruzalém je Hospodinovým milovaným městem (20,9), objektem Božích zaslíbení a centrem tisíciletého království, avšak v k. 11 je obrazně nazýván Sodoma a Egypt, kde byl ukřižován náš Pán, a dokonce velké město, což je pojem obvykle užívaný pouze pro Boží nepřátele (viz k. 16-18). V té době byl ovšem Jeruzalém místem i typem Hospodinových odpůrců. Apoštol Pavel líčí protiklad mezi soudobým a budoucím Jeruzalémem v Ga 4,24-26.

Na nebeský Jeruzalém se soustředí pisatel Listu Židům i jeho adresáti (ať jimi byl kdokoli), neboť to byl jejich cíl, vidění, které podpiralo směřování v jejich očekávání. Příchod Syna konečně umožnil, aby se Člověk mohl posadit u Hospodinových nohou, aby jeho bratři přišli do města živého Boha a spravedliví dosáhli dokonalosti (12,22n; 11,40). To vše se v pl-

MĚSTSKÝ TAJEMNÍK

nosti skuteční až na konci, který pisatel tak netrpělivě očekává. Vystopujeme zde rysy určité podobnosti s Filónem (např. *loc. cit. supra*), nicméně List Židům zůstává autentický až ke gregmatským okamžikům krize a soudu, k prvnímu a druhému příchodu Ježíše.

Nebeským Jeruzalémem, Novým Jeruzalémem se zabývá Zj 21–22. Nedávné studium Zjevení ukázalo a zdůraznilo, že k popisu města bylo užito specifických pramenů.

1. Za důležitý pokládáme plán města z Ez 40–48. Další informace ohledně dobrodini a požehnaní tohoto místa a státu poskytují prorocství, zvláště Izajášovo a Zachariášovo. Podobné naděje najdeme také v mnoha židovských apokalyptických spisech.

2. Díky srovnávacím studiím nábožensko-historických škol se začal klást důraz na vztah popisu Jeruzaléma k starověké astronomii a astrologii. Dvanáct drahých kamenů v základech údajně představuje protějšek dvanácti znamení zvěrokruhu, promíchané kameny a perly odrážejí hvězdnou oblohu a ulice odpovídá Mléčné dráze. Čtvercová dispozice města a jeho ohromné rozměry naznačují rozsáhlost prostoru. I nebeská zeď má svůj původ v sloupech podpírajících oblohu.

3. Je možné vysledovat početné paralely mezi popisem Jeruzaléma a popisem helénistických měst (i Babylónu, jejich možného vzoru) u řeckých zeměpisců a rétorů. V těchto pramenech nalézáme čtyřúhelníkový plán, hlavní ulici, řeky vroubené nábrežními či stromovím, obrazy měst vyzdobených krásnými stromy a zušlechťených přirozenou polohou i flórou. Existuje zde však zásadní rozdíl. V helénistických městech bylo mnoho chrámů, ale v novém Jeruzalémě nenacházíme žádný a ani jej tam není třeba. Žádný z těchto dobových pramenů nutně nepopírá ostatní a všechny přispívají k vysvětlení duchovního významu tohoto vidění. Ve stanoveném konci částí, když Bůh bude všechno ve všem, uvidíme naplnění nadějí Izraele, realizaci Božích slibů, jež mu dal. Ukáže se to ve městě, které bude mít Boží slávu. Tuto realitu již vypravují nebesa. Je odpovědí na všechny touhy po kráse a národní aspirace v místě, kam králové země přinesou svou slávu. Občany tohoto města jsou znovuzrození lidé a putují k němu všichni věřící. Nebeský Jeruzalém je také nazýván Beránkovou nevěstou. Tím je naznačován charakter církve, za niž zemřel, tedy vzor a cíl celé lidské společnosti. V konečném pohledu nejsou základem duchovních měst hrady, ale lidé, spravedliví lidé učinění dokonaleým městem živého Boha.

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 229–240; M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, 1958; R. S. Lamon a G. M. Shipton, *Megiddo I*, 1939; G. Loud, *Megiddo II*, 1948, str. 46–57; R. de Vaux, články o vykopávkách v Tell el-Far'a in *Revue Biblique* 1947–52; *TWBR*, s. v.; W. M. Ramsay, *The Cities of St Paul*, 1907; E. M. Blacklock, *Cities of the NT*, 1965; D. H. McQueen, *The Expositor* (Ninth Series) 2, 1924, str. 221–226; R. Knopf, *Festschrift für G. Heinrici*, 1914, str. 213–219; W. Bousset, R. H. Charles, G. B. Caird, G. R. Beasley-Murray, komentáře k *Revelation* §§ on *loc. cit.* J.N.B.

MĚSTSKÝ TAJEMNÍK Grammateus (Sk 19,35) býval tajemníkem magistrátu a zodpovídal za přesný zápis úředních rozhodnutí. V Efezu stál tento tajemník v čele shromáždění. Náležel k romanizované aris-

tokracii, u níž apoštol Pavel nalezl oporu (v. 31) a byl pověstný svou úctou k právním detailům. Jeho řeč považovali za mistrné dílo politické *savoir faire*.

E.A.J.

MĚŠA

1. Moábský král, který jako nástupce svého otce vládl 30 let a uctíval *Kemóše (*Moábský kámen, 2–3). Po Achabově smrti se vzbouřil (2 Kr 1,1; 3,5). Přestože na jeho území vnikli Judejci, Izraelci a Edómci, nedobyli jej. K osamostatnění mohlo dojít asi r. 853 př. Kr., zatímco Achab a Izrael bojovali s Asyřany. Podrobnosti o jeho vládě zachycuje *Moábský kámen, kde se dovidáme o stavbě městu a úpravě dodávek vody. Jeho vzpoura mohla být pokusem získat přímou kontrolu nad svým rozsáhlým obchodem vlnou s Týrem (2 Kr 3,4n; *POTT*, str. 235, 275).

2. Kálebův prvorozený syn (1 Pa 2,42).

3. Benjaminovec, který se narodil na Moábském poli, syn Šacharajima a Chodeše (1 Pa 8,9) D.J.W.

4. Místo na pomezí území Joktánových potomků (Gn 10,30), dalším bylo *Sefar. Někteří badatelé by je rádi identifikovali s *massá'* v S Arabii (*MASSA), ale pravděpodobná lokalizace Sefáru s J Arabií naznačuje podobné umístění i pro Měšu, ač se v této oblasti nevyskytuje žádné místo tohoto jména. T.C.M.

MĚŠAK (hebr. *měšak*). Jméno, které dal velitel dvořanů na Nebúkadnesarově dvoře Mišaelovi („kdo je jako Bůh?“), jednomu z Danielových přátel v babylónském zajetí (Da 1,7; 2,49 atd). Ždá se, že je odvozeno z bab. *měšaku* a znamená „zeslábl jsem“. Snad jde o obdobu hebr. jména. D.J.W.

MEŠEK (*MT* *mešek*; *LXX* *Mosoch*). Jeden ze synů Jefeta (Gn 10,2 = 1 Pa 1,5), zde i jinde ztotožňovaný s Túbalem. 1 Pa 1,17 ho uvádí jako Šémova potomka z Arama, zatímco paralelní oddíl (Gn 10,23) udává jméno Maš. Jedno z nich bude zřejmě chybné a *LXX Mosoch* v Gn 10,23 naznačuje, že k tomu došlo vypadnutím *k*. Vyskyt stejného jména mezi potomky Jefeta a Šéma by mohl znamenat, že došlo k vzájemnému sňatku, což nebylo nemožné (*NÁRODY, SOUPIS).

Písmo později popisuje Mešekovy potomky jako vývozce otroků a bronzu (Ez 27,13), válečníky, kteří představovali hrozbu ze S (Ez 32,26; 38,2n; 39,1), a typicky barbarskou společnost (Ž 120,5). Ztotožňování jeho jména s Túbalem ukazuje spíše na to, že jde o lid, o němž se zmiňují asyřské nápisy (*Tabál a Musku* [*Mušku*]) a Hérodotos (*Tibarēnoi a Moschoi*). *Muš-ka-a-ia* se poprvé připomínají v letopisech Tiglat-pilesera I. (asi 1100 př. Kr.). Postavili armádu 20 000 mužů na S a snad se již 100 let předtím objevovali v oblasti JV od Černého moře, neboť chetejské texty uvádějí jednoho Mitase, který zde žil, a toto jméno se podobá jménu krále Mušku v 8. století. Píší o nich anály Tukulti-Ninurty II. a Aššurnasirpala II. v 9. stol. a Sargona v 8. stol. př. Kr. Tento vládce udává jméno jejich panovníka jako *mi-ta-a* a někteří badatelé předpokládají, že jde o Midase z Frýgie, království, jež v Malé Asii následovalo po Chetejské, a že Muškové tedy byli totožní s Frýgijci. Jméno Mušku se neobjevuje v achaimenovských nápisech, ale Hérodotos jmenuje *Moschoi*, kteří spadali pod 19. Dareiovu satrapii (3. 94) a tvořili kontingent Xerxovy

armády (7. 78). Tato informace vede k závěru, že Mešek snad označuje národ, který hovořil indoevropským jazykem, přišel na Blízký východ ze S stepí a ovládl domácí obyvatelstvo v oblasti V Anatólie.

BIBLIOGRAFIE. S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, 1970, str. 252–253; R. D. Barnett, *CAH*³, 1975, str. 417–442; J. N. Postgate, *Iraq* 35, 1973, str. 21–34.

T.C.M.

METÚŠELACH (hebr. *m' tūs' lah*, zřejmě s významem „muž [božstva] Lach“). Syn Henocha a děd Noeho, 8. patriarcha uvedený v rodokmenu v Gn 5. Podle hebr. a LXX se dožil vysokého věku 969 let (Samařský Pentateuch udává 720 let). Nemáme důvod předpokládat, že *m' tūs' lah* a *m' tūs' el* (Metúšael, Gn 4,18) byli jedna a tatáž osoba, ačkoli LXX obě jména překládá *Mathousala*.

T.C.M.

MEZNIK Kenaan byl rozdělen mezi izraelské kmemy a každý rod dostal část země, která mu měl poskytnout živobytí. Země se dědila z otce na syna, nebo měla alespoň zůstat majetkem kmene (Nu 27,1–11; 36), jemuž teoreticky nesměla být odcizena (viz příběh Nábota v 1 Kr 21). Mnozí však o své území přišli díky zadluženosti, takže situace, kdy by všichni opět vlastnili svůj dědičný podíl, byla považována za ideální (Za 3,10). Hranice se označovaly kamennými sloupy či navršenými kameny. (V Babylónii zaznamenávali rozsah územního vlastnictví důležitých osob na kameny; bab. *kudurru*, ANEP, č. 519–522 pocházejí z doby osídlování Kenaanu izraelskými kmemy.) Jejich odstranění se rovnalo porušení práv druhého člověka a bylo protizákonné (Dt 19,14; 27,17; Př 22,28; 23,10). (O eg. paralele píše ANET, str. 422, k. 6). Když se toho lidé odvážili, bylo to pokládáno za znamení zlých časů (Jb 24,2; Oz 5,10).

A.R.M.

MEZOPOTÁMIE Ř. *Mesopotamia* = mezi dvěma řekami, vypůjčeno z LXX jako překlad hebr. *ʿaram nah ʿrajim* (vyjma nadpisu Ž 60, „Dvojřičí“). Byla to úrodná země V od řeky Orontes, jež zahrnovala horní a střední Eufrat a území zavodňované řekami Chabúr a Tigris, tj. dnešní V Sýrie a S Irák. Zde se nacházel Cháran (kam Abraham přesídlil z babylónského Uru) s přilehlými městy, do nichž šel Eliezer hledat ženu pro Izáka (Gn 24,10). Mezopotámie byla vlastí Bileáma (Dt 23,5; *PETŮR) a zemí, kde vládl aramejský král Kúšan Rišátajimský, který utiskoval Izrael (Sd 3,8–10). Aramejci z Mezopotámie poskytl Amónovcům vozbu a jezdce, aby je podpořili v jejich odporu vůči Davidovi (1 Pa 19,6). To souhlasí s důkazy, jež svědčí o tom, že celou tuto oblast okupovali v 2. tis. př. Kr. Mittanci a Churrijci (*CHOREICI), indoárijci, kteří se zabývali chovem koní.

Řečí a římský pisatelé po 4. stol. př. Kr. rozšířili užití pojmu Mezopotámie na popis celého údolí řek Tigris a Eufrat, tj. dnešního státu Irák. Štěpán hovoří o Abrahamově vlasti v babylónském Uru jako o „Mezopotámii, než se usadil v Cháranu“ (Sk 7,2). Uvedení Mezopotámie v souvislosti s Parthy, Médy a Élamci může ukazovat na to, že Židé z diaspor v Babylónii byli přítomni v Jeruzalémě, kde slyšeli Petra (Sk 2,9). NZ tedy chápe toto zeměpisné jméno v širším slova smyslu, stejně jako někteří dnešní badatelé.

Viz též *Aram a *Sýrie, ohledně historie teritoria viz *Asýrie a *Babylón.

BIBLIOGRAFIE. J. J. Finkelstein, *JNES* 21, 1962, str. 73–92.

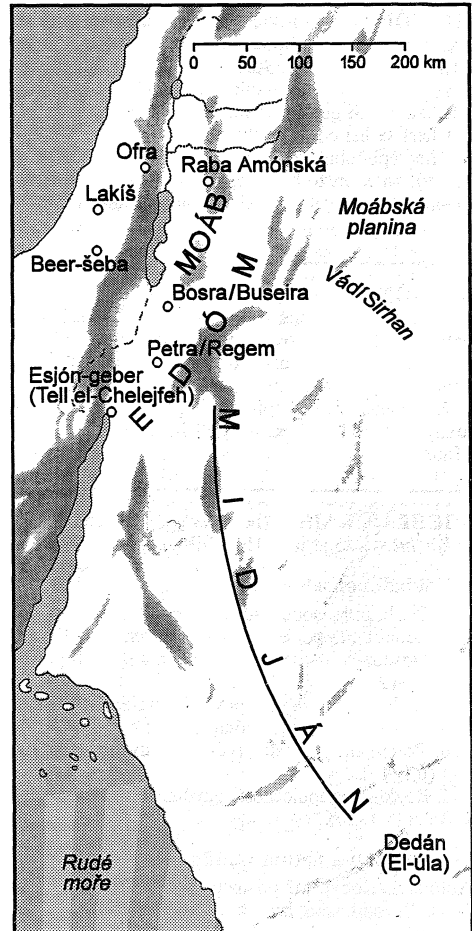
D.J.W.

MIDJÁNCI Sestávali z pěti rodů odvozených od Abrahama přes Midjána, syna jeho ženiny Ketúry. Abraham je odeslal spolu s ostatními syny ženin pryč na V (Gn 25,1–6). Usadili se na okrajích pouště v Zájordánii, od Moábu na J přes Edóm.

Midjánci se stali obyvateli pouště a v době, kdy byl *Josef prodán do Egypta, se spojili s Izmaelci a Medánci (Gn 37,28,36). Částečné prolínání těchto termínů vidíme v Sd 8,24, kde se o Midjáncích, které porazil Gedeón, píše, že to byli Izmaelci, protože nosili zlaté nosní kroužky.

Mojžíš měl za manželku Midjáнку Siporu, jeho tchán byl Jitro/Retel (Ex 2,21; 3,1 atd.) a švagr Chóbab (Nu 10,29; Sd 4,11). Mojžíš Chóbabu jako znalce pouště požádal, aby Izraelce při jejich putování vedl (Nu 10,29–32).

Později na Moábských pustinách náčelník Midjánců a Moábů společně najali Biláama, aby Izrael proklel (Nu 22nn). Jejich lid měl Izraelce svést k mod-



Území Midjánců.

MIGDÓL

lářství a nemravnosti (Nu 25), a tak je přemoci (Nu 25,16–18.31.) Pět midjánských předáků se stalo vazaly aramejského krále Sichona (Joz 13,21). Za času soudců podnikali Midjánci spolu s Amálekovci a ostatními „syny východu“ loupežné výpravy na velbloudech. Hospodin vysvobodil Izraelce od tohoto soužení prostřednictvím Gedeóna a jeho nepatrné skupiny (Sd 6–8; 9,17). Byla to událost, kterou připomíná žalmista i prorok (Ž 83,9; Iz 9,4; 10,26). V současnosti jde o nejstarší známou zprávu o válečném užití velbloudů (W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, str. 132–133), ale rozhodně ne o první zmínku o jejich domestikaci (*ZVÍŘATA V BIBLI, velbloud; nepřímý starobabylónský důkaz uvádí W. G. Lambert, *BASOR* 160, 1960, str. 42–43). Midjánské velbloudy (dromedáry) připomíná Iz 60,6. V Abk 3,7 se Midján objevuje jako paralela Kúšanu, což je starověký název, který asi sahá až ke jménu Kúš, jež se vyskytuje v eg. textech asi z r. 1800 př. Kr. (viz W. F. Albright, *BASOR* 83, 1941, str. 34, pozn. 8; sr. G. Posener, *Princes et Pays d'Asie et de Nubie*, 1940, str. 88 a B. Maisler, *Revue d'Histoire Juive en Egypte* 1, 1947, str. 37–38; *ΕΤΙΟΡΣΚ'ΕΝΑ).

K.A.K.

MIGDÓL Označení kenaanské pevnůstky, které se jako místní jméno připomíná v Ex 14,2; Nu 33,7; Jr 44,1; 46,14; Ez 29,10; 30,6. Několik Migdólů existovalo v sousedství eg. hranic, ale žádné se nepodařilo lokalizovat. Migdól proroků na S Egypta (snad Tell el-Chér) se liší od Migdólu na J (P. Anastasi V), což je pravděpodobně Migdól v Sukótu (Staroeg. *škw*). Migdól na S může být Magdolum z *Itinerarium Antonini*, 12 římských mil od Pelusia. (*TÁBOR U MOŘE)

C.D.W.

MIGRÓN

1. Místo zmiňované v I S 14,2, které se nacházelo poblíž Saulova domova v Gibeji, kde zůstal během první pelištejské invaze po svém svolení za krále. Možná, že je totožné s

2. místem, připomínaným při postupu asyrské armády v Iz 10,28, dnešním Tell Mirjam, 2 km S od Mikmásu. J.D.D.

MICHEÁŠ, KNIHA (hebr. *mikā*, zkrácená forma *mikāj šhū* = kdo je jako Hospodin?).

I. Základní obsahová linie

1. Přicházející soud nad Izraelem (1,1–16).
2. Izrael bude potrestán, pak obnoven (2,1–13).
3. Odsouzení představitelů národa a živých proroků (3,1–12).
4. Nadcházející sláva a pokoj Jeruzaléma (4,1–13).
5. Utrpení a obnova Sijónu (5,1–15).
6. Porovnání prorocké zvěsti a lidového náboženství (6,1–16).
7. Rozklad ve společnosti, závěrečné vyhlášení víry v Boha (7,1–20).

II. Autorství a datum vzniku

Autorství se obvykle přisuzuje Micheášovi z Moreše (1,1). Působil jako prorok ve svém bydlišti, jež se zpravdila ztotožňuje s *Mórešet-gatem v Šefele nebo-li Přímořské nížině (1,14). Byl mladším současníkem

Izajáše a prorokoval za vlády Jótama (asi 742–735 př. Kr.), Achaza (asi 735–715 př. Kr.) a judského Chizkijáše (asi 715–687 př. Kr.).

Některé dnešní badatelé zastávají názor, že Micheáš napsal pouze oddíl 1,2–2,10 a části k. 4 a 5. Přestože mají poslední dvě kapitoly (6 a 7) mnoho příbuzného Micheášovu dílu, kritikové poukazují na rozdíly v dobovém pozadí a stylu, jimiž se liší od starších částí proroctví, i na poměrně podřízené postavení, které v knize zaujímají, a požadují zařazení do pozdější doby než 8. stol. př. Kr. Zejména oddíl 7,7–20 je považován za poexilní.

Jiní badatelé tvrdí, že popisný styl, jenž je zřetelný v každé kapitole proroctví, a stále zjevování Božího soudu, slitování a naděje svědčí ve prospěch jediného autora proroctví. Argumenty ohledně stylu nemají nikdy velkou váhu, protože styl se může měnit se změnou předmětu. Dále není na první pohled zřejmé, proč by oddíl 7,7–20 měl spadat do poexilní doby, neboť v jeho obsahu nenajdeme nic, co by se jakkoli odlišovalo od jazyka a teologie proroků 8. stol. př. Kr. Závěrečné verše knihy čtou Židé každoročně odpolnedne o dni smíření při bohoslužbách.

III. Historické pozadí a prorokovo poselství

Ačkoliv Micheáš žil na venkově, znal demoralizovaný život v izraelských i judských městech. Jeho obvinění bylo namířeno především na Jeruzalém (4,10). Spolu s Ámosem a Izajášem viděl, jak bohatí majitelé pozemků zneužívají svého postavení na úkor chudých (2,1n). Odsuzoval zkaženost šířící se mezi tehdejšími náboženskými představiteli (2,11) a hrozné porušování spravedlnosti, jehož se dopouštěli ti, kdo měli dbát příkázání Zákona (3,11). Skutečnost, že to všechno probíhalo v atmosféře falešné religiozity (3,11), byla pro Micheáše vrcholem pohany.

Micheáš stejně jako jeho současníci v 8. stol. př. Kr. (Ámos, Ozeáš a Izajáš) zdůrazňoval dokonalou Boží spravedlnost a mravnost. Snažil se ukazovat, že tyto hodnoty mají mocný etický dopad jak na život jednotlivce, tak i společnosti. Kdyby izraelský a judský lid bral své smluvní závazky vážně, spravedlnost charakterizující Boží podstatu by se měla podobným způsobem odrazit v praktickém životě Božího lidu.

Zatímco Ámos a Ozeáš hodně mluvili o modlářství a nemravnosti, které se v Izraeli a Judsku šířily všlívem pohanského kenaanského náboženství, Micheáš omezil své projevy na problémy vznikající ze sociálních nespravedlností, páchaných na drobných hospodářích a sedlácích. Varoval ty, kdo lstivě připravovali své bližní o jejich majetky, že je Hospodin přísně potrestá. Jeho odsuzování vůdců Izraele (3,1–4) a falešných proroků (3,5–8) stavělo před oči konečnou záhubu Jeruzaléma, protože zkaženost, kterou reprezentovali, pronikla až do samotného středu národního života.

Micheáš se shodoval s Ámosem, Ozeášem a Izajášem ve víře, že Bůh si použije k potrestání svého provinilého lidu pohanský národ. V důsledku toho předpověděl, že severní království zpusťoš Šalmaneser V., který nakonec zničí i izraelskou metropoli Samaří (1,6–9). Neviděl však pád severního království v tak širokých souvislostech jako Izajáš. Micheáš se domníval, že invaze dosáhne až k samým branám „této čeledi“ (2,3), a asyrského kořistníka Sancheriba považoval za posla větší zkázy (5,4nn).

Vidíme nápadnou podobnost mezi proroctvími o zpusťošeni Samaří (1,6) a Jeruzaléma (3,12). Micheášovo slovo o pádu Sijóna se připomínalo ještě ce-

lé století po jeho skonu (Jr 26,18n). Proroka Jeremjáše totiž mohli starší země snadno odsoudit k smrti za to, že ohlašoval zničení chrámu a svatého města, kdyby jim byl nepřipomněl, že Micheáš z Moreše již sto let předtím prorokoval přesně totéž. Pro Micheáše jistě nebyl konečný osud Judska tajemstvím. Zvrhlé náboženství Kenaanu působilo tak pronikavě a následný mravní rozklad společnosti dosahoval takového stupně, že ke konečné spásě Božího lidu mohl přispět jedině Boží soud nad J královstvím. Než by však mohl pozůstatek Jákoba poznat tuto zachraňující milost, bylo by nutné vykořenit všechno modlářství i sociální zkaženost (5,10–15).

Tato zkušenost by znamenala soužení a bolest, během nichž by umlkl hlas prorocví (3,6n) a zřetelně se projevil hřích národa (3,8). Potom by došlo ke zničení Jeruzaléma a hanbě zajetí uprostřed jiných národů (5,6n). Obnova by se vyznačovala novou společnou bohoslužbou v obnoveném Jeruzalémě. Podle Hospodinova rozhodnutí by se meče překovaly v radlice a kopí na vinařské nože (4,3) a Boží lid by ctil jen Hospodinovo jméno (4,5). K Micheášovým nejdůležitějším myšlenkám patří očekávání narození Mesiáše v Betlémě (5,1). Tato osobnost vzejde z obyčejného lidu, vysvobodí jej z útlatu i nespravedlností a obnoví zbytek izraelského pokolení k společenství s ostatkem Sijónu.

Micheáš se snažil ukázat, že Boží zachraňující milost si nelze zasloužit (6,6–8) ani náročnými obětmi, ani praktikováním rituální formy bohoslužeb. Každodenní životní zkušenosti člověka, v němž se zalíbilo Hospodinu, musí být pokora, milost a spravedlnost.

BIBLIOGRAFIE. P. Haupt, *AJSL* 27, 1910, str. 1–63; W. Nowack in *HDB*, 1900; J. M. P. Smith, *JCC*, 1911, str. 5–156; G. A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, 1, 1928, str. 381nn; S. Goldman in *Soncino Commentary*, 1948; R. K. Harrison, *IOT*, 1969, str. 919–925; L. C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Johah and Micah*, *NIC*, 1976. R.K.H.

MÍKA, MÍKAJÁŠ („kdo je jako Jah?“). Běžné židovské jméno, které se v *MT* i v č. překladech hláskuje různým způsobem. Z mnoha mužů takto pojmenovaných jsou nejnámější tři:

1. Micheáš z Moreše, prorok (viz výše).
2. Míka z Efrajmského pohoří. V *Sd* 17–18 se o něm vypráví zvláštní příběh, který asi měl vysvětlit původ svatyně v Danu a zároveň informovat o tom, jak se Danovci stěhovali na své nové území.
3. Mikajáš, syn Jimlův, prorok v Izraeli za vlády Achaba (1 Kr 22,8–28; 2 Pa 18,3–27). Dovidáme se o něm pouze z jediného rozhovoru s Achabem, ale lze vyvodit, že prorokoval už předtím a král znal jeho nepřiznivé prorocví. Snad jej přivedli z vězení ke slyšení před Achabem, a tak může být část pravdy v Josephově tvrzení, že on byl neznámým prorokem z 1 Kr 20,35–43. J.B.Tr.

MÍKAEL (hebr. *mikā'el* = kdo je jako Bůh?, synonymum jmen Mikajáš a Micheáš). Jméno jedenácti biblických postav, ale pouze o jedné se dochovalo více informací. Výjimkou je *anděl Mikael, kterého pseudoepigrafická literatura považuje za ochránce a přímluvce za Izrael (1 *Henoch* 20,5; 89,76). V knize Daniel vystupuje konkrétně jako ochránce Židů před hrozbou bezbožné moci Řecka a Persie (12,1) a je na-

zván „jeden z předních ochránců“ a „vás ochránce“ (10,13,21). Z jeho postavení lze usuzovat, že by právě on mohl být archandělem, o němž Ju 9 píše, „že se přel s ďáblem o Mojžíšovo tělo“, tělo velkého vůdce Božího lidu, k němuž Boží posel (snad Mikael) mluvil na hoře Sínaj (Sk 7,38). Mikael se dále objevuje ve Zj 12,7, kde vede válku proti drakovi. Viz R. H. Charles, *Studies on the Apocalypse*, 1913, str. 158–161.

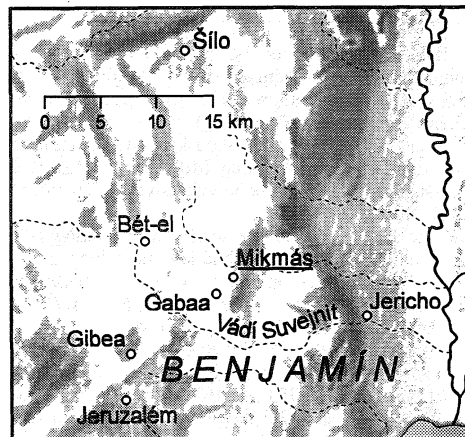
J.D.D.

MÍKAL (hebr. *mikal*). Saulova mladší dcera (1 S 14,49). Vdala se za Davida místo své sestry *Mérab za sto pelištejských předkožek (1 S 18,20nn). Svou ochotou pomoci a rychlým jednáním zachránila Davida před Saulem (1 S 19,11–17). Během jeho vyhnání ji Saul dal za ženu Paltimu, synu Lajišovu z Galtmu (1 S 25,44). Po Saulově smrti David při vyjednávání s Abnérem požadoval, aby mu Míkal vrátili, což byl politický tah k posílení nároku na trůn (2 S 3,14–16). Když David doprovázel Boží schránu do Jeruzaléma, tančil před ní tak radostně, že jím Míkal pohrdla (2 S 6,12nn). Proto zůstala bezdětná (2 S 6,23). 2 S 21,8 sice uvádí, že Míkal odchovala 5 synů, ale podle tradice to byli synové Mérab (tak LXX a dva hebr. rukopisy).

Objevil se názor, že se David oženil s Míkal v Chebrónu, „aby sjednotil kmeny Izraele s Judou“ (*Ebi*). Myšlenka, že Míkal měla jednoho syna Jitráma a že jí změnili jméno na Eglu (2 S 3,5), není ničím podložena. M.B.

MIKMÁS Benjamínovské město V od Bét-elu, 12 km S od Jeruzaléma, 600 m n. m., na cestě z Bét-elu do Jericha. V Gebě, přesně na J od průsmyku, Jónatan úspěšně bojoval s pelištejskou posádkou (1 S 13,3). Proto pak Pelištejci shromáždili početnou a výborně vyzbrojenou armádu, obsadili Mikmás a Hebreje rozprášili (13,5nn). Poté Saulova armáda tábořila v Gebě (nebo Gibeji) a Pelištejci na druhé straně průsmyku (13,23).

Jónatan a jeho zbrojnoš bez Saulova vědomí sestoupili z Geby, vystoupili na J svah, překvapili Pelištejce a způsobili zmatek v nepřátelském táboře (popis tohoto hrdinského činu viz in S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*², 1913,



Poloha Mikmásu.

str. 106). Saulova armáda potom za podpory hebrejských zajatců, kteří byli v rukou Pelíštejců, a uprchlíků z předchozí porážky zahнала nepřátele na útěk (1 S 14,1nn).

Když Izajáš ve svém proctví popisuje útok na Jeruzalém (10,24.28), zmiňuje se také o tom, že Asyřané zaberou Mikmáš (EP Michmáš). Po exilu žili v Mikmásu členové židovské komunity (Ezd 2,27; Neh 7,31; 11,31), později se stal rezidencí Jónatana Makabejského (1 Mak 9,73).

Dnes je to Muchmáš, zničená vesnice ležící na S hřebenu Vádí Suvejnít. J.D.D.

MIKULÁŠ viz *NIKOLAITĚ

MILĚT Nejjižnější z velkých iónských (řeckých) měst na Z pobřeží Malé Asie. Kvetl jako obchodní centrum v 8., 7. a 6. stol. př. Kr., založil mnoho kolonií v oblasti u Černého moře a také udržoval styky s Egyptem. Faraó Néko obětoval v milétském chrámu po svém vítězství v Megidda r. 608 př. Kr. (2 Kr 23,29; 2 Pa 35,20nn). Miléšané se bránili rozpínavosti Lydie a r. 499 př. Kr. podnítli iónské povstání proti Persii. Jejich město však bylo r. 494 př. Kr. zničeno. V období velké prosperity žili v Milétu první ř. filozofové Thales, Anaximandros a Anaximenes a historik Hekataeus. Milétské vládné zboží bylo světoznámé.

Po perské invazi nastalo období mnoha zvrátů a v době, kdy tam pobýval apoštol Pavel (Sk 20,15; 2 Tm 4,20), žilo město už jen z minulé slávy. Tehdy bylo součástí římské provincie Asie a v důsledku nánosů řeky Maeander tento přístav (dnes vnitrozemské jezero) obchodně upadal. Nápis v troskách ukazuje místo v kamenném divadle, které bylo rezervováno pro Židy a „bohobojné“ lidi. K.L.McK.

MILKA (hebr. *milka* = rada).

1. Dcera Hárana, Abrahamova bratra, a žena Náchora (Gn 11,29). O jejich dětech se píše v Gn 22,20nn. Její vnučkou byla Rebeka (Gn 24,15.24.47).

2. Jedna z pěti Selofchadových dcer z kmene Manasesovců. Jelikož neměly bratry, dostaly při dělení země dědičtí ony (Nu 26,33; 27,1; 36,11; Joz 17,3).

J.D.D.

MILKÓM V této podobě nepřesný (nebo alternativní) tvar jména národního božstva *Amónců. Kofen *mil* umožňuje identifikovat tři biblické podoby tohoto jména (*milkom*, *malakm*, *molek*). V 1 Kr 11,5 se píše, že si Šalomoun vzal amónskou kněžnu a „chodil za ohydnou modlou Amónců Milkómem“. Posvátné návrší, které pro tohoto boha vybudoval, zničil Jósijáš (2 Kr 23,13).

V některých oddílech SZ se však termín *molek* může vztahovat na oběť, podobně jako na některých fénických (punských) nápisech ze S Afriky. Jisté SZ pasáže mohou naznačovat, že lidé prováděli své děti ohněm jako oběť *molek*, v jiných verších se však zmínky týkají božstva. (*MILKÓM, *MÓLEK)

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, str. 162–164; D. R. Ap-Thomas in *POTT*, str. 271; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964, str. 52–90; A. R. W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient*

MILNÍK Nápadné označení cesty, mezník nebo značka, obvykle z hromady kamení (Jr 31,21, pl.; KP pamětná znamení). Význam jasně vyplývá z kontextu a paralelismu: hebr. *šijjūn*, sr. arab. *šawwah* = kámen-přůvodce; syr. *swājā* = kamenná hromada. Týmž hebr. slovem se označuje souvátník nebo hromada kamenů sloužící jako označení místa, kde byl někdo pohřben (Ez 39,15, znamení; 2 Kr 23,17, KP nápis). Takovými ukazatelem mohl být i kámen vztýčený nad Ráchelíným hrobem (Gn 35,20; *SLOUP). D.J.W.

MILÓ Jméno místa, odvozené od slovesa *māle* = být plný, naplnit. V Sd 9,6.20 označuje lokalitu blízko Šekemu – dům Miló (snad šlo o pevnůstku). Především se opěky zmiňuje v souvislosti s *Jeruzalémem, kde evidentně tvořilo část jebúsejského města, protože existovalo již za dnů Davida (2 S 5,9 = 1 Pa 11,27). Šalomoun Miló přebudoval (1 Kr 9,15.24; 11,27; „trhlina“, o níž se zde mluví, byla patrně něco jiného) jako část svého programu posílení království a znovu bylo opevněno o 250 let později, když se Chizkijáš připravoval na asyrskou invazi (2 Pa 32,5). Z tohoto verše někteří vyvozují, že Miló bylo jiné jméno pro celé Davidovo město, ale může se také týkat systému teras a opěkových zdí zarovnaných násypem, které objevila Kathleen Kenyonová na V úbočí hory Ofel v Jeruzalémě. Tyto terasy vytvářely prostor pro budování domů ve svahu.

Miló se dále připomíná jako místo, kde byl zavražděn král Jóaš (2 Kr 12,20). LXX zpravidla překládá Miló jako Akra, ale to byla makabejská stavba. Názor, že termín *milló* označoval typ stavby, viz in *ARCHITEKTURA.

BIBLIOGRAFIE. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952, str. 131–144; K. M. Kenyonová, *Digging up Jerusalem*, 1974, str. 100–103. T.C.M.

MILOSRDENSTVÍ, MILOSRDNÝ Studium pojetí milosrdenství v Bibli komplikuje skutečnost, že jde v tomto případě o několik hebr. a ř. slov, která jsou různě překládána (např. jako laskavost, milost, přízeň apod.). K celkovému porozumění by bylo třeba použít většího množství překrývajících se lingvistických hledisek.

I. Ve Starém zákoně

1. *hesed*. Etymologický původ kořene tohoto slova je zřejmý „horlivost, dychtivost“ (Snaith). Jeho sémantické jádro lze nejlépe vyjádřit pojmy „oddanost, zbožnost“. Ve SZ výraz jej najdeme asi 250x (nejčastěji v Žalmech) a překládá se převážně jako „milosrdenství“, „dobrota“, „laskavost“ (LXX *eleos*; Luther *Gnade*). Někteří další návrhy na překlad: „věrná láska“ (G. Adam Smith), „zbožnost“ (C. H. Dodd), „solidárnost“ (KB) nebo „smluvní láska“ (N. H. Snaith). Význam slova zasahuje až k pojímům jako „solidarita“, „laskavost“, „milost“ (G. Lisowsky, *Konkordanz*, 1958). Ukazuje úzkou spojitost s ideou smlouvy a věrnosti, vyjadřuje oddanost smlouvě a z Boží strany, tedy smluvní lásku a dodržování smlouvy (Ž 89,29). Boží věrnost milostí ustanovenému vztahu s Izraelem nebo jednotlivcem (bez ohledu na nehodnost a porušnost člověka) se ochotně projevuje v jeho milosr-

denství. „Tato stálá, trvalá Boží neochota umýt si ruce nad vzpurným Izraelem tvoří podstatu významu hebr. slova překládaného jako milosrdenství“ (Snaith). Obsah výrazu lze tedy shrnout také jako „vytrvalá láska na základě smlouvy“. Charakterizuje Boží postoj k jeho lidu i postoj věřícího k Hospodinu (např. Ozeáš). Někdy je slovo přeloženo i jako „věrnost“ a především jako „stálá, vytrvalá, neochvějná láska“.

2. *hānan*. V češtině máme pro tento pojem výrazy „smilovat se“, být „milostivý“, „milorádný“, pro *hēn* = milost, přízeň (LXX většinou *charis*). „Je to milostivá, naprosto nezasloužená přízeň nadřazeného vůči podřízenému“ (Snaith).

3. *rahām* může mít společný původ s *rehem* = luno. Označuje proto „bratrské“ nebo „mateřské citění“ (BDB). Sr. Iz 13,18; 49,15 – „mit soucit“, „slitovat se“; Ž 18,1 – „milovat“. Plurál *rahāmim* se překládá slovy „laskavá milosrdenství“ (LXX *splanchna, oiktrimoi, eleos*). Vyjadřuje to citovou stránku lásky, její soucítění a slitování. „Osobní Bůh má srdce“ (Barth).

II. V Novém zákoně

V NZ se významy *hesed* a *hēn* kryjí hlavně s pojmem *charis* = *milost. Konkrétní představa milosrdenství – soucitu s někým potřebným či bezmocným, s člověkem zadluženým, nemajícím nárok na příznivé zacházení – se překládá výrazy *eleos, oiktrimos* a *splanchnon* (a příbuznými slovy). Milost se týká viníka, milosrdenství ubožáka (R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, str. 166nn).

Bůh je „Otec milosrdenství“ (2 K 1,3; Ex 34,6; Neh 9,17; Ž 86,15; 103,8–14; JI 2,13; Jon 4,2). „Slitovává se nade vším, co učinil“ (Ž 145,9) a jenom díky jeho milosrdenství a slitování jsme spaseni (Ef 2,4; Tt 3,5). Ježíš byl často „hnut milosrdenstvím“ a vyzývá nás, abychom byli „milorádní jako náš Otec je milosrdný (L 6,36; Mt 18,21nn). Křesťané si mají „obléknout milosrdný soucit“ (Ko 3,12). Milosrdní jsou blahoslavení a dojdou milosrdenství (Mt 5,7; také Jk 2,13, o tom viz R. V. G. Tasker, *TNTC, ad loc.*).

BIBLIOGRAFIE. N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, zvlášť str. 94–130; *TWBR* (Lovingkindness, Mercy); Karl Barth, *Church Dogmatics*, 2, 1, 1957, část 30, str. 368nn; H.-H. Esser, *NIDNT* 2, str. 593–601.

G.W.G.

J.H.

MILOST

I. Ve Starém zákoně

1. Výrazy

Milost zahrnuje odpuštění, spasení, znovuzrození, pokání a Boží lásku. „Existují slova milosti“, která výslovně neobsahují slovo „milost“ (Moffatt); viz Dt 7,7; 9,4–6. K starozákonním „slovům milosti“ patří:

a) *hesed*. Obvykle se překládá jako milost, někdy milosrdenství, věrnost, dobrota, laskavost. Luther používá termín *Gnade*, což je německý výraz pro „milost“. Přesto se však nejedná o přesný ekvivalent slova milost. Jde o termín „vztahový“, použitelný dvěma způsoby – jak o Bohu, tak o člověku. Vypovídá-li o Bohu, má samozřejmě význam „milost“. Hovořili o člověku, označuje vytrvalou lásku k druhému člověku nebo k Bohu. Často se vyskytuje ve spojení s pojmem „smlouva“ a znamená věrnost, postoj, kterého by se měly obě smluvní strany držet. Ohledně

Boží *hesed* viz Pl 3,22; ohledně lidské viz Oz 6,6. Snaith navrhuje jako nejlepší překlad spojení „smluvní láska“.

b) *hēn* = přízeň. Nejedná se ani o termín smluvní, ani „vztahový“. Označuje jednání nadřazeného člověka nebo Boha vůči podřízenému. Hovoří o nezasloužené přízni. Příkladů lidské *hēn* můžeme nalézt v Gn 33,8.10.15; 39,4; Rt 2,2.10. S Boží *hēn* se setkáváme v Jr 31,2. Na rozdíl od *hesed* člověk není schopen Bohu prokázat *hēn*, protože mu nikdo nemůže udělat žádnou laskavost.

2. Zákon

a) J 1,17 klade Zákon do ostrého protikladu k milosti. Viz Tt 2,11, kde se také zdůrazňuje, že milost přišla na svět skrze Krista. Jistě se tím nechce říct, že ve SZ milost neexistovala, znamená to jen, že nestála v popředí a že se týkala hlavně Izraele. Bible často používá antiteze tam, kde my bychom použili srovnání.

b) Myšlenka zaslíbení je v NZ rozvinuta v Ga 3,16–22 a v Listu Židům. Ukazuje, že milost je nadřazena Zákonu. Bůh jednal s praotci jako s jednotlivci skrze zaslíbení a s Izraelem jako s národem prostřednictvím Zákonu. Zákon nebyl primární, nýbrž objasňoval a zdůrazňoval, jakou *hesed* očekává Hospodin od lidu smlouvy.

c) Milost však lze nalézt i v samotném Zákoně. Vyvolení Izraele jako Božího lidu je v Zákoně přisuzováno Boží svobodné volbě, a nikoli spravedlnosti Izraele. (Dt 7,7n; sr. 8,18). Iniciativa při sinajské smlouvě přichází od Hospodina a podobně je tomu i v případě smlouvy milosti s Abrahamem. Později se v Ž 19 objevuje výrok o proměňující a obnovující moci Zákonu.

3. Proroci

V centru pozornosti prorockých knih stojí pokání. Typickými texty jsou Am 5,14; Oz 2,7; 6,1; 14,1; Iz 1,16–18; Jr 3,1,7.12–14. Proroky často obviňují z toho, že zdůrazňují pokání podobně jako pelagiánská hereze, kdy se klade důraz na vůli člověka. Ovšem proroci viděli pokání jako vnitřní proces (Jl 2,13). Ezechiel žádal, aby každý člověk obnovil své srdce (18,31), avšak zároveň si byl vědom, že obnovení srdce může lidem darovat jedině Boží milost (36,26). Totéž říká text o „nové smlouvě“ v Jr 31,31–34.

4. Žalmy

Slovo *hēn* se v Žalmech téměř vůbec nevyskytuje, zato v nich můžeme najít slova s ním přibuzná, např. *hesed* (5,8; 57,3; 89,34), obdobný výraz *hāsīd* (12,2; 86,2; 79,2). Pluralový tvar (*hāsīdīm*) se objevuje jako „chásidé“ v 1 Mak 2,42; 7,13; 2 Mak 14,6 a označuje skutečně ty, kdo byli velmi smlouvé, nekompromisní, oddanou, Zákon dodržující skupinu v rámci judaismu, z jejichž řad pocházeli *farizeové.

II. V Novém zákoně

1. Výrazy

Ř. slovem *charis* se běžně překládalo hebr. *hēn*. Nejblíže odpovídající sloveso *charizesthai* označovalo odpuštění, a to jak lidské, tak Boží (Ko 2,13; 3,13; Ef 4,32). *Eleos* představuje ekvivalent hebr. *hesed* a znamená „milorádnost“. Vyskytuje se zřídka, především v textech vycházejících z SZ, jako např. Ř 9,15–18.23; 11,30–32. Výrazu „milost“ se dává přednost před „milorádností“, protože v sobě obsahuje myš-

MINEJCI

lenku Boží moci, která zmocňuje člověka k tomu, aby mohl žít mravným životem.

2. Synoptická Evangelia

I bez toho, že by Kristus hovořil o *charis*, má zde myšlenka milosti prioritní postavení. Ježíš říká, že přišel, aby hledal ztracené a pomáhal jim k záchraně. Mnohá jeho podobství vyučují o milosti. Podobství o dělnících na vinici (Mt 20,1–16) učí, že Bůh se nikomu ohledně udílení milosti nezodpovídá. Podobství o hostině (L 14,16–24) ukazuje, že duchovní výsady ještě nezaručují konečnou blaženost a že pozvatelný syna otec přivítal tak, jak si to vůbec nezasloužil (L 15,20–24). Na pokání je kladen důraz jako na podmínku spasení (Mk 1,15; 6,12; L 24,47). Také víra má svou úlohu (např. Mk 1,15; L 7,50), i když zde nenacházíme jasné formulování pavlovské teologie.

3. Lukášovy spisy

Evangelium i Skutky si zaslouhují zvláštní pozornost. Ve svém přístupu k tomuto tématu je Lukáš dynamický. Dané výrazy se u něho objevují i v sekulárním významu jako laskavost, kterou jeden člověk projeví druhému (Sk 24,27; 25,3,9). Starozákonní obsah slova „laskavost, přízeň“ najdeme v L 1,30; 2,52; Sk 2,47; 7,10,46. Dynamický význam pojmu milost, jehož výsledkem je odvážné svědectví, nacházíme ve Sk 4,33; 11,23; 13,43 v kontextu všeobecné výzvy evangelia. Lukáš také spojuje výrazy „evangelium“ („slovo“) a „milost“ způsobem, jakým to nedělal ani apoštol Pavel (L 4,22; Sk 14,3; 20,24).

4. Pavlovy listy

Slovo „milost“ zaujímá významné postavení v úvodních pozdravech a závěrečných pozhánkách epištol a přidává se k obvyklému židovskému přání „pokoj“. Podstatu Pavlova učení najdeme v oddílu Ř 1,16–3,20, kde ukazuje člověka jako hříšníka, jenž je ospravedlněn pouhou milostí (Ř 3,21–4,25), tzn. Bůh s ním ve své milosti jedná tak, jako kdyby nikdy nezhřešil.

Lidskou odpovědí na Boží milost je *víra (Ř 5,2; 10,9; Ef 2,8), která je zároveň Boží dar (Ef 2,8). Spojení „není z vašich skutků“ se může vztahovat k *sesō smenoí* = spasení, ale Pavel se zde snaží zdůraznit, že slovo „víra“ nechce naznačit nějaký nezávislý skutek ze strany věřícího. Viz také 2 K 4,13; Fp 1,29. Přestože tato víra implikuje, že spasení nepřichází skrze Zákon, není neetická. Víra je morálně živá sama o sobě, „uplatňuje se láskou“ (Ga 5,6). C. A. Anderson Scott (*Christianity according to St Paul*, 1927, str. 111) říká, že v okamžiku, kdy se objevila víra, došlo také k proměně etického postoje.

Obdareni hříšníka milostí se nevysvětluje něčím, co je z něho, ale Boží vůlí. Učení o *vyvolení má dvě funkce:

a) omezuje lidskou nezávislost a samospravedlnost, b) ukazuje, že Bůh uděluje milost zdarma (Ef 1,1–6; 2 Tm 1,9; Tt 3,5).

Za každý krok v průběhu křesťanského života vděčíme milosti – Ga 1,15 (povolání); 2 Tm 2,25 (pokání); Ef 2,8n (víra).

V Ř 8,28–30 Pavel shrnuje Boží působení od povolání až ke konečné slávě vykoupených. Neznamená to však, že by zcela přehlížel zodpovědnost člověka. Poslušnost (Ř 1,5; 6,17) je morálním postojem a nesmí se vydávat za něco jiného. Člověk se sám od sebe obrací k Pánu (2 K 3,16). A. Stewart v *HDB* píše, že

na základě 1 Te 3,5 lze pochybovat i o vytrvalosti jako lidské kvalitě. Obě stránky jsou uvedeny v soulad v Ř 9–10. Kapitola 9 obsahuje nejsilnější výroky o dvojnásobném předurčení, zatímco k. 10 konstatuje, že Boží odvrácení od člověka se děje jen kvůli jeho nevěře a neposlušnosti. Musíme však mít na paměti, že základním tématem těchto kapitol není osobní spasení, ale kolektivní funkce těch, které si Hospodin vyvolil pro naplnění svého záměru.

V Ř 6 se na obrazu křtu demonstruje přemožení hříchu milostí. Viz též 1 K 6,11; 12,13; Ef 5,26; Ko 2,12; Tt 3,5. H. Wheeler Robinson (*The Christian Doctrine of Man*, 1926, str. 124–125) zastává názor, že křest věřícího není jen ilustrativním symbolem, ale objektivním aspektem toho, co je subjektivně přijímáno vírou. Jiní namítají, že křest dětí je prostředkem milostí, neboť dítě symbolizuje lidskou nemohoucnost a bezmocnost. Takovýto pohled se však zdá být v rozporu s Pavlovým trvalým důrazem na víru.

5. Další NZ spisy

a) 1 Pt: apoštol zdůrazňuje v k. 1–2 milost prostřednictvím obvyklého střídání pojmů vyvolení a dědictví podle smlouvy, v 3,7 se objevuje nezvyklé spojení „milost života“ (v EP pod čarou). Také v 5,10 se setkáváme s milostí – ve spojení s budoucí slávou věřících.

b) Žd: zde pisatel užívá většinu „slov milostí“. V 2,9 se Boží milost vztahuje na Kristovo utrpení. Ve v. 12,28 je použito slovo *charis* pro označení lidské vděčnosti Bohu. Vv. 12,14n vidí milost jako povolání k posvěcení. Překvapující vyjádření „trůn milostí“ (4,16) spojuje milost a Boží majestát. Dalším novým výrazem je „Duch milostí“ (10,29).

c) Janovy dopisy: o milosti se zde výslovně hovoří překvapivě málo, ale všude je zdůrazňována Boží láska. Pojem milosti souvisí s myšlenkou „věčného života“. Víra je v popředí a Jan používá ř. vazbu *πιστευειν εις* (věřit v) o opravdové *víře v Kristovu osobu. „Milost a pravda“, které charakterizují slávu vtěleného Slova v J 1,14 (sr. v. 17), jsou ozvěnou „milosrdenství a pravdy“ (*hesed we *met*) z Ex 34,6.

Spolu s Moffattem lze uzavřít, že zvěst Bible „je buďto zvěstí milosti, nebo není ničím... žádnou milostí, žádným evangeliem“ (*Grace in the New Testament*, str. 15).

BIBLIOGRAFIE. H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1926; N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944, str. 94–130; J. Moffatt, *Grace in the New Testament*, 1931; N. P. Williams, *The Grace of God*, 1930; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Grace*, 1956; H.-H. Esser, *NIDNT* 2, str. 115–124; H. Conzelmann, W. Zimmerli, *TDNT* 9, str. 372–402; H. D. McDonald, *ZPEB*, 2, str. 799–804.

J.H.Sr.

MINEJCI Lidé z království *Ma'in* v JZ Arábii (na S od dnešního Jemenu), které prožívalo rozkvět v 1. tis. př. Kr. Jméno pochází z názvu hlavního kmene ve státě, jenž podle nápisů vznikl kolem r. 400 př. Kr. a jehož hlavním městem bylo Kamáva. Zřizoval obchodní linky se S a měl kolonie podél rudomořského pobřeží cesty do Palestíny. Nejznámější z nich byl *Dedán. Později, v 1. stol. př. Kr., zabral království *Ma'in* jeho J soused Sába (*SÁBA) a S kolonie ztratily svou minejskou identitu. Není jisté, že se jméno vykytuje v Bibli, ač je někteří badatelé vidí v Sd 10,12

(Maónci); 1 Pa 4,41; 2 Pa 20,1 (EP viz pod čarou); 2 Pa 26,7 (Meúnejci) nebo Ezd 2,50 = Neh 7,52 (Meúnejci). (*MAÓN, *ARABIE)

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 60–61, 133–138, 182–184; S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, 1957, str. 184–194.

T.C.M.

MINÍ Lid, který vyzýval Jeremjáš, aby spolu s Araratem (Arménie) a Aškenazem bojoval proti Babylónii (Jr 51,27). Manaové, jejichž oblast ležela JV od Urmijského jezera, jsou často jmenováni v textech z 9.–7. stol. př. Kr. Asyřané je ovládali až do r. 673 př. Kr., kdy nadvládu nad nimi převzali Médové (v. 28). Ve světle Jr je zajímavé si všimnout, že se Manaové spojili r. 616 př. Kr. s Asyřany, svými někdejšími nepřáteli, proti Babylónii (Bab. kronika). Pravděpodobně se zúčastnili s Gutijci a dalšími obyvateli hor dobývání Babylónu r. 539 př. Kr. D.J.W.

MINÍT (hebr. *minnít*). Připomíná se v Sd 11,33 jako hranice Jiftáchova vpádu na území Amónovců. Eusebius (*Onom.* str. 132) udává, že leží na hlavní přirozené komunikaci od Jordánu k výšinám mezi Rabat-Amónem (Amán) a Chešbónem. Přesnou lokalizaci neznáme.

Ez 27,17 se může vztahovat na totéž, ale Cornill a jiní text opravují na „koření“ (ICC, *ad loc.*).

J.P.U.L.

MIRJAM (ohledně původu jména viz *MARIE).

1. Dcera Amráma a Jókebed a sestra Árona a Mojžíše (Nu 26,59). Všeobecně se soudí, že právě ona hlídala malého Mojžíše z rákosí a nabídla faraonové dcery, že ho její matka odchová. Název „prorokyně“ měl zřejmě naznačit, že vedla ženy v hudbě, tanci a zpěvu chval k oslavě přechodu Rudého moře (Ex 15,20n).

Mirjam a Áron se postavili proti Mojžíšovi, údajně proto, že si vzal kúšijskou ženu, ale ve skutečnosti žártili na jeho postavení. Mirjam za to postihl Boží soud a onemocněla malomocenstvím. Na Mojžíšovu přimluvu byla očištěna, musela však strávit 7 dní mimo tábor, vyloučena ze společenství (Nu 12). Zemřela v Kádési a tam také byla pochována (Nu 20,1). V Bibli nemáme zprávu o tom, že by se vdala, avšak podle rabínské tradice byla manželkou Kálefa a matkou Chúra.

2. Kronikář uvádí Mirjama jako jednoho z potomků Ezry z Judova kmene (1 Pa 4,17). M.B.

MÍRNOST V Ga 5,23 je „mímost“ (*praytēs*) jedním z devíti druhů „ovoce Ducha svatého“. V 2 K 10,1 Pavel napomíná své čtenáře s „tichostí“ (*epieikeia*) a „mímostí“ (*praytēs*) Kristova. *Epieikeia* označuje ústupek soudce, který místo toho, aby vyžadoval spravedlivý trest, přihlíží k okolnostem, jež volají po milosrdenství. Ústupek ze zákonného práva tak zabrání tomu, aby se dopustil morálního poškození (viz. R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, str. 153–157). Podobně se ve SZ hebr. užívá *‘ānā* (= být pokorný) a příslušné substantivum o Bohu: „A dobrotivost jeho zvelebila mne (KP)“ (2 S 22,36; Ž 18,35). I když se toto slovo používá jen zřídka, označuje ty-

pickou laskavost nebeského Soudce, jehož odmítnutí vyžadovat nároky Zákona pozvedá ty, které by jinak Zákon rozdrtil. Adjektivum *epieikes* představuje jednu z vlastností věřícího, který se podobá Kristu. Sr. další vlastnosti, s nimiž se pojí v 1 Tm 3,3; Tt 3,2; Jk 3,17; 1 Pt 2,18. *Epieikeia* se objevuje v fečnickém významu ve Sk 24,4. J.C.C.

MISEÁR Vrchol jmenovaný v Ž 42,7 ve spojení s horou Chermón. Lze předpokládat, že z něj bylo Chermón vidět. V tom případě by měl být v Galileji, jak připomíná zmínka o Jordánu. Hebr. slovo *miš'ar* = malost. Někteří badatelé neopatrně pozměňují text Ž 42,7 a *miš'ar* považují za adjektivum „malý“ s poukazem na horu Sijón. V tom případě by žalmista upřednostňoval Sijón před masivem Chermónu. D.F.P.

MISPA Základní význam slova je „strážní věž, místo hlídky“. Hebr. *mišpā* nebo *mišpē* a zpravidla se vyskytuje s členem. Přirozeně budeme takto pojmenované body hledat na vyvýšených vhodných postaveních. Navržený jsou tyto lokality:

1. Místo, kde *Jákok s Lábanem uzavřeli smlouvu a na znamení toho postavili mohyly z kamení (Jákok ji nazval Gal-ed, hebr. *gal'ed*, aram. *j'gar sáh "dūtā* '). Hospodin byl mezi nimi svědkem (Gn 31,44–49).

2. Buď totéž jako 1, nebo město v Gileádu, V od Jordánu. Člen se vyskytuje v Hr 31,49 (*hammišpā*) i v Sd 10,17; 11,11.34. Místo hraje klíčovou roli ve vyprávění o Jiftáchovi. Když Amónci vtrhli do Gileádu, Izraelci se shromáždili v bydlíšti Jiftácha, Mišpě (Sd 10,17). Odtud vedli útok a sem se Jiftách vrátil, aby splnil svůj unáhlený slib (Sd 11,11.29.34). Někteří badatelé místo ztotožňují s Rámot-gileádem (J. D. Davis, *WDB*, str. 401), což ale odmítají F. M. Abel a du Buit, kteří je identifikují jako Jalúd. Snad se jedná o totéž místo jako Ramat-mispa nebo výšina Mispa (Joz 13,26).

3. Místo v Moábu, kam David z bezpečnostních důvodů odvedl své rodiče (1 S 22,3), snad dnešní Rúm el-Mešrefe, ZJZ od Madaby.

4. Místo na úpatí hory Chermón (Joz 11,3), zmiňované jako „země Mispa“ nebo „planina Mispa“ (v. 8), domov Chivejců. Existují různé hypotézy, kde toto místo vlastně leží, ale nejvíce vyhovuje Kal'at eš-Šubejbe na výšně 3 km SV od města Banias.

5. Město v Šefele (Přimořské nížině), jmenované zároveň s Jokteelem, Lakíšem a Eglónem (Joz 15,38n). Možná lokalizace této Mispy je Chirbet Šafije, 4 km SV od Bit Džibrínu, nebo Šufije, 10 km na S.

6. Město Benjaminovců (Joz 18,26 – EP Mispe) v sousedství Gibeónu a Rámy (1 Kr 15,22). Za dnů soudců, když Benjaminovci znásilnili levýcovu ženinu, se do Mispy shromáždil Izrael (Sd 20,1.3; 21,1.5.8). Sem svolal Samuel lid k modlitbě, když byla navrácena schránka do Kirjat-jearimu (1 S 7,5n). Napadli je tam Pelíštejci, ale utrpěli porážku (vv. 7, 11) a Samuel zde vztyčil na památku kámen, který pojmenoval Eben-ezer (v. 12). Na tomto místě byl také Saul veřejně prohlášen za krále (1 S 10,17). Mispa byla jedním z měst, jež Samuel každoročně navštěvoval, aby soudil Izrael (1 S 7,16).

Judský král Ása opevnil Mispu proti Baešovi izraelskému a použil k tomu materiál z pevnosti, kterou si Baeša buďoval v Rámě. Stalo se to poté, co Ása

MISRAJIM

požádal syrského krále Ben-hadada o pomoc proti Izraelci (2 Pa 16,6). Když Nebúkadnesar r. 587 př. Kr. zničil Jeruzalém, měl Gedaljáš, guvernér jmenovaný nad pozůstatkem lidu, své sídlo v Mispě (2 Kr 25,23,25). Tam se k němu připojil prorok Jeremjáš, jakmile jej propustil velitel tělesné stráže Nebúzarádán (Jr 40,6); do Mispy se brzy vrátili i pozůstali Židé (Jr 40.8.10.12n.15). Nedlouho poté Jíšmael z královského rodu Gedaljáše zabil a zlikvidoval vojenskou posádku na podnět Baalise, krále Amónovců. O dva dny později pobil skupinu poutníků a naházel jejich těla do cisterny, kterou zbudoval Ása. Další uvěznil a chtěl se uchýlit k Amónovcům, ale zabránil mu v tom Jóchanan (Jr 41,1.3.6.10.14.16).

Dvě připomínky Mispy z poexilní doby nacházíme v Neh 3,15.19. Snad se může jedna nebo dokonce obě týkat Mispy Benjaminovců, ale nelze vyloučit, že se jedná i o místa zcela odlišná.

Mispa byla dějištěm důležitého shromáždění v době Judy Makabejského, jenž sem svolal Judejce k poradě a modlitbám (1 Mak 3,46), „neboť Mispa byla dříve pro Izraele místem modliteb“.

Dnes se navrhuje dvě místa: Nebí Samvil 7 km SZ od Jeruzaléma, 895 m n. m. a 150 m nad okolní krajinou, a Tell en-Nasbe na vrcholku osamělého kopce asi 13 km S od Jeruzaléma. Důkazy ve prospěch Tell en-Nasbe jsou silnější, protože souhlásky *mzf* se foneticky mohou změnit na *nzb* a také archeologické nálezy hovoří spíše pro tuto lokalitu.

Místo samo je prastaré a bylo osídleno ve starší době bronzové, jak lze soudit podle hrobů v té oblasti. Zdá se, že ve střední a mladší době bronzové zpustlo, ale v době železné I. bylo znovu obydleno a život zde pokračoval i v letech 1100–400 př. Kr., což patří do období izraelského osídlení. V čase králů a perské vlády město prosperovalo, což dokládají poměrně bohaté hroby. Svědčí o tom i pozůstatky architektury, mohutná brána, řada cisteren a skladišť na obilí, barvíren, množství přeslenů a tkalcovských stavů, lisů na víno i olej, keramika, korálky z polodrahokamů, špendlíky, náramky a kovové ozdoby. V době železné II. se město rozšířilo až za hradby, ale v 5. stol. př. Kr. začalo upadat. Střepy řecké keramiky v pozdějším městě dokládají obchod s egejskou oblastí. O významu města svědčí mnohé objevy nápisů, skarabů, pečeti na držadlech džbánů, na nichž byla písmena MŠH a MŠP (tj. Mišpa), klínový nápis se slovy *šar kiššati* = král vesmíru (asi z r. 800–650 př. Kr.) i krásná pečeť s nápisem *lj'znjhw 'bd hmlk* = náležející Jaazan-jášovi, sluhovi krále.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, str. 388–390; *LOB, passim*; D. Düringer, „Mizpah“ in *AOTS*, str. 329–342; C. C. McCowan, *Excavations at Tell En-Nasbeh*, 2 sv., 1947. J.A.T.

MISRAJIM

1. Druhý syn Cháma a praotec Lúd'anů, Anámců, Lehábanů, Naftúchanů, Kaslúchanů a Kaftórců (Gn 10,6.13; 1 Pa 1,8.11). Viz *NÁRODY, SOUPIS a jednotlivá hesla.

2. *Misrajim* je také běžné hebr. (a obecně semitské) jméno pro Egypt. Podrobnosti k tomuto jménu viz in *EGYPT, I.

3. Podle 1 Kr 10,28 lze tvrdit, že první *misrajim* nebyl Egypt, ale země Mušur na JV Malé Asie. V některých překladech totiž stojí: „Šalomoun dovážel koně z Mušur a z Kúe“ (Kilikie). To by ovšem vyžado-

valo, aby se *misrajim* z 2 Pa 9,28 také pokládalo za Mušur, a ne za Egypt. Snad je lepší překládat *misrajim* i na těchto dvou místech jako „Egypt“, podobně jako v ostatních SZ zmínkách. Viz také P. Garelli, *Mušur* in *DBS*, 5, sv. 29, 1957, sl. 1468–1474; H. Tadmor, „Kue and Mušri“, *IEJ* 11, 1961, str. 143–150.

K.A.K.

MISREFÓT-MAJIM (hebr. *mišr'pót-majim*). Jedno z míst, udávaných jako hranice, ke které Jozue pronásledoval nepřátele z *Merómu (Joz 11,8), J hranice Sidónu (Joz 13,6). Pokud se jednalo o skalnaté předhoří Róš Hanikra, pak se jeho jméno zachovalo v názvu Chirbet el-Mušrejfe (na S konci planiny Akra). Přerušení osídlení v pozdní době bronzové a rané době železné není důležité. Jinou možností je ztotožnění s řekou Litani, od níž směrem na S existovaly izraelské osady (*LOB*, str. 216).

J.P.U.L.

MÍSTODRŽITEL (ř. *ethmarchēs* = guvernér, místodržitel, 2 K 11,32). Úředník, který měl za *Aréty IV., krále arabské Petry (r. 9 př. Kr.–39 po Kr.), na starosti město Damašek i s vojenskou posádkou. Židé ho podněcovali, aby uvěznil Pavla po jeho obrácení (sr. Sk 9,24n). V r. 64 př. Kr. se Damašek stal součástí římské provincie Sýrie a právě v té době (33 po Kr.) spadl dočasně pod Arétovu moc.

Josephus Flavius užívá tento titul pro podřízené vládce, obzvláště v národech podrobených cizí moci, např. Židé v Alexandrii (*Ant.* 14. 117); sr. Šimon, etnarcha Judska za Démétria II. (1 Mak 14,47).

B.F.H.

MÍŠAEL (hebr. *mišā'el* = kdo je jako Bůh?)

1. Syn lévíjce *Uziela (Ex 6,22), jenž se svým bratrem *Elsáfanem vynesl z tábora těla Nádaba a Abíhúa, kteří byli zabiti kvůli znesvěcení oltáře (Lv 10,1–5).

2. Danielův přítel (Da 1,6.11 atd.; 1 Mak 2,59). Babilónané mu změnilí jméno na Měšak (Da 1,7).

D.W.B.

MITREDAT („dán Mitrou“, tj. perským bohem světa; sr. ř.-lat. Mitridates).

1. Pokladník perského krále Kýra, jenž r. 536 př. Kr. vrátil Šéšbasarovi posvátné nádoby, které odnesl z Jeruzaléma Nebúkadnesar (Ezd 1,8).

2. Perský důstojník v Samari, jeden z těch, kdo aramejsky psali Artaxerxovi („Longimanovi“) na protest proti obnově jeruzalémských hradeb (Ezd 4,7).

B.F.H.

MITYLÉNA Starověká republika ajólských Řeků a hlavní stát na ostrově Lesbos. Díky poloze na křižovatce cest Evropy a Asie byl její politický status často ohrožen, dokud se pod pak Romana nestabilizovala jako místo, jehož si Římané nesměrně cenili jako letoviska. Rozsáhlý přístav otevřený směrem k Malé Asii přes úžinu se stal příhodnou zastávkou k přenocování pro Pavlova loď plavící se na J do Palestiny (Sk 20,14).

BIBLIOGRAFIE. R. Herbst, *RE*, 16. 2. 1411. E.A.J.

MLEČKA (z hebr. *tāhan* = mlít). Na Východě tuto práci vykonávaly většinou ženy (sr. Mt 24,41). V Kaz 12,3 se výraz vyskytuje jako metafora pro zuby. Důkladný rozbor židovského poetického jazyka této knihy viz in *ICC, Ecclesiastes*, str. 186nn.) J.D.D.

MLÉKO (hebr. *hālāb*, ř. *gala*). Mléko představovalo jednu z hlavních složek potravy Hebrejů od dob praotců. Při dostatku mléka (Iz 7,22) bylo možno užívat si i dalších lahůdek: smetany a kyselého mléka (hebr. *hem'a* = máslo). Z toho se odvozuje přitažlivost Kenaanu jako země „oplyvající mlékem a medem“ (Ex 3,8), protože bohatá produkce mléka potvrzovala existenci dobrých pastvin. *hālāb* může být mléko kravské nebo ovčí (Dt 34,14; Iz 7,22), kozi (Př 27,27) nebo snad v dobách praotců i velbloudí (Gn 32,15). Pře-chovávalo se ve vědrech (dížkách, Jb 21,24) a v kožených měších (Sd 4,19), z nichž se dalo pohodlně nalévat k osvěžení pocestných (Gn 18,8) nebo jako pití k jídlu (Ez 25,4). Často se spojuje s medem a vínem (Gn 49,12; Iz 55,1; Jl 3,18), s nimiž se mohlo někdy mísit jako vybraná lahůdka (Pis 5,1). Věta „pod tvým jazykem je med a mléko“ (Pis 4,11) obrazně popisuje sladký hovor milované.

Již jsme se zmínili o metaforickém použití slova k označení Kenaanu. Stejně se vyjadřovali rozhořčení Izraelci během let putování pouští i o Egyptu (Nu 16,13). Jinde stojí toto slovní spojení samostatně jako symbol prosperity a blahobytu (Iz 60,16; Jl 3,18), takže ani nepřekvapuje, že k němu pozdější judaismus přirovnával Tóru. Kimchi říká o Iz 55,1: „Jako mléko vyživuje a napájí dítě, tak Zákon vyživuje a napájí duši.“ Podobnou ilustraci nacházíme v NZ o nově obrácených, kteří mají mít touhu „po nefalšovaném duchovním mléku“ (1 Pt 2,2). Apoštol Pavel dotahuje metaforu dál a říká, že se mléko už nehodí pro zralé učedníky (1 K 3,2; sr. Žd 5,12n).

Zvláštní Mojžišův zákaz vařit kůzle v mléku jeho matky (Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21) se nejspíš původně vztahoval na kenaanský rituál. Na tomto verši však Židé postavili podrobný dietní zákon, který zakazoval pít mléko u každého jídla, kde se podávalo maso, a rozpor mezi těmito dvěma potravinami byl tak velký, že ortodoxní Židé mají oddělené kuchyňské vybavení pro přípravu a vaření mléka a masa. J.B.Tr.

MLÝN, MLÝNSKÝ KÁMEN Nejstarší a nejobecnější metodou mletí obilí bylo jeho drcení na ploché kamenné desce kulatým tloučkem. Takové kamenné mlýnky byly objeveny v rané neolitické městě Jerichu spolu s kamennými *hmoždíři (PEQ 85, 1953, obr. 38,2; egyptský model viz in *ANEP*, č. 149). Rotační mlýn se začal všeobecně používat v době železné. Sestával ze dvou kulatých kamenných desek o průměru asi 50 cm. Horní (hebr. *rekeḥ* = jezdec) měla otvor, jímž procházela osa upevněná k dolní desce (sr. obrázek hmoždířského kruhu), a dřevěné držadlo (hůl vyčnívající z otvoru blízko vnější hrany horního kamene), jehož pomocí se otáčela. Zrní se vzhovovalo osním otvorem vrchního kamene, při točení se drtilo a mouka se sypala z prostoru mezi oběma kameny (hebr. *reḥajim*) na zem. Mletí zrna byla ženská práce (Ex 11,5; Mt 24,41), ale ukládala se také vězňům jako otrocká služba (Iz 47,2; Pl 5,13). Větší typ rotačních mlýnů, které roztáčel dobytek nebo

věžni (Samson, Sd 16,21), bývaly ve mlýnících (Mt 24,41, řecky *mylōn*).

Pro Izraelce představovaly ruční mlýny životně důležitý nástroj, závisel na nich jejich každodenní chléb, a proto měli zakázáno dávat mlýnské kameny do zástavy (Dt 24,6). Utichnutí stálého, nepřetržitého zvuku mletí bylo známkou zrušení a smrti (Jr 25,10; Zj 18,22; podobenství o zubech starce; Kaz 12,4). Horní mlýnský kámen se přiležlostně užíval jako metací zbraň ve válce (Sd 9,53; 2 S 11,21) a jako závaží (Mt 18,6, ř. *mylos onikos*, největší druh mlýnského kamene, jímž otáčel osel; Zj 18,21). A.R.M.

MNÁSON „Jeden z prvních učedníků“ – tzn. přinejmenším od letnic – a Pavlův hostitel (Sk 21,16). Byl to Žid z Kypru, podobně jako Barnabáš. Jméno je řecké a poměrně běžné.

Vulgáta a jiné překlady (i KP) rozumějí této pasáži tak, že učedníci z Caesareje vedli s sebou Mnásona (proč by však měli přivést budoucího hostitele?). EP má „vedli nás k Mnásonovi“. Žádný z překladů není jednoznačný; snad byl *Mnasoni* vtažen do případu svého příbuzného (sr. A. T. Robertson, *Gram.*, str. 719). Jedna věc by naznačovala, že Mnásonův dům byl v Jeruzalémě: helénistický hostitel by zřejmě nepřiváděl Pavlovy pohanské přátele do rozpaků. Západní čtení, samo o sobě bezcenné, zní: „Když jsme dosáhli osady, byli jsme s Mnásonem“ – snad dohad, že cesta vyžadovala přenocování, nebo možná správná interpretace Lukáše. V tom případě by Mnásonův dům ležel mezi Caesareou a Jeruzalémem, proto doprovodu a poznámka o Jeruzalémě ve v. 17.

Lukášova narážka může ukazovat, že Mnáson obstarával potřebné (sr. Ramsay, *BRD*, str. 309n).

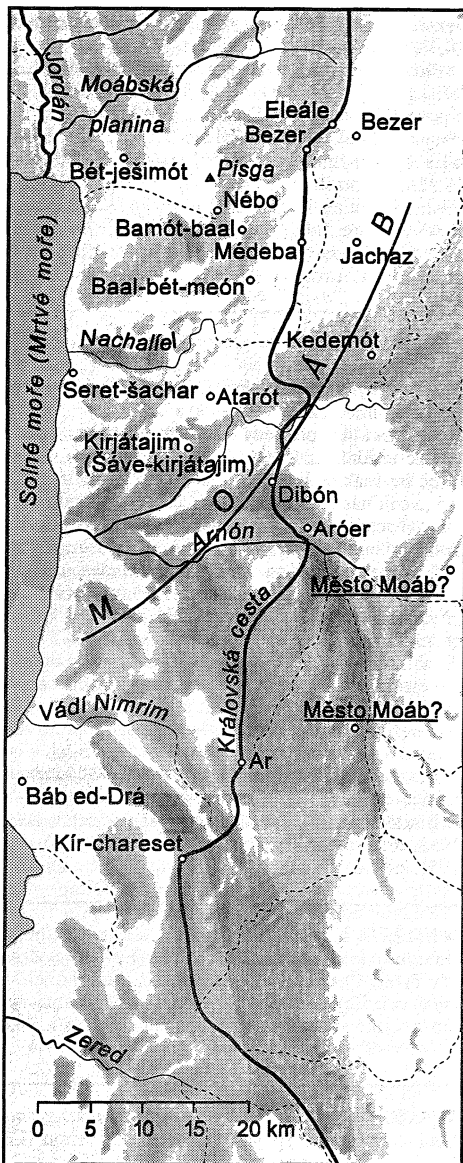
BIBLIOGRAFIE. H. J. Cadbury in *Amicitiae Corolla*, 1933, str. 51nn; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, ad loc. A.F.W.

MNOŽSTVÍ, POČET Překlad některých hebr. slov: *mispār* (1 Pa 9,28), *maḥkoneṭ* (Ex 5,8) a *toḵen* (Ex 5,18). Čtvrtou možností je slovo *heḡē* (Z 90,9), které vyjadřuje obrazně krátkost lidského života výrazem „jako vzdech“. LXX a Vulgáta překládají „jako pavoučí síť“. J.D.D.

MOÁB, MOÁBCI Moáb (hebr. *mō'āb*) byl synem Lota z incestního spojení s jeho starší dcerou (Gn 19,37). Moáb se potom říkalo jeho potomkům i oblastí, v níž sídlili, přičemž lidé byli známi také jako Moábci (*mō'ābī*). Jádro Moábu tvořila plošina V od Mrtvého moře mezi Vádí Arnónem a Vádí Zerodem, území se však na dosti dlouhou dobu rozšířilo i na S od Arnónu. Průměrná nadmořská výška plošiny je 100 m, ale rozrývají ji hluboké rokliny. Sám Arnón se dělí asi 21 km od Mrtvého moře a ještě několikrát dále na V do mělkých údolí, proto „úvaly Arnónu“ (Nu 21,14). Bible zachovala jména mnoha moábských měst (Nu 21,15,20; 32,3; Joz 13,17–20; Iz 15–16; Jr 48,20nn).

V časech před exodem byl Moáb osídlen a měl obydlené vesnice již od doby kolem r. 1850 př. Kr. Lotovi potomci se zde setkali s původním obyvatelstvem, smislili se s ním a nakonec se stali převládající skupinou, jež dala své jméno celé tamní populaci. Čtyři králové z V napadli Moáb a pobili lid z planiny

MOÁB, MOÁBCI



Moáb a pravděpodobná poloha „města Moábu“.

kirjátajimské (Gn 14,5). Bud' v důsledku tohoto tažení, nebo z jiné neznámé příčiny nastalo v Zajordání období přerušovaného osídlení, které trvalo téměř až do r. 1300 př. Kr., kdy se tam objevilo ve stejné době několik království doby železné. Moáb, tak jako ostatní království, měl velmi dobře organizované zemědělství a pastevectví, nádherné budovy, charakteristickou keramikou a silné opevnění díky malým pevnostkám, strategicky rozmístěným podél hranic. Moábcí osídlili hlavní plošinu a obsadili oblasti S od Arnónu, přičemž pobíli dřívější obyvatelstvo (Dt 2,10n.19–21; sr. Gn 14,5). O tyto země se dělili s blízkými příbuznými Amónci.

Těsně před exodem dobyl od Moábců tato území na S od Arnónu emorejský král Sichon. Když Izrael

žádal, aby směl přejít po tzv. Královské cestě, vedoucí napříč planinou, Moábcí to odmítli (Sd 11,17). Možná měli spolu určité obchodní kontakty (Dt 2,28n). Hospodin Mojžíšovi zakázal napadnout Moábce navzdory jejich nepřátelství (Dt 2,9), ačkoli napříště měli být z Izraele vyloučeni (Dt 23,4–7; Neh 13,1).

Moábský král Balák v obavách z izraelských úspěchů povolal proroka Bileáma, aby Izraelce, kteří zatím sídlili za Arnónem, proklel (Nu 22–24; Joz 24,9).

Když se izraelský lid chystal přejít Jordán, tábořil v Moábských pustinách (Nu 22,1; Joz 3,1) a Moábky spolu s Midjánkami jej svedly k účasti na modlářských praktikách (Nu 25; Oz 9,10).

Za dnů soudců vtrhl moábský král Eglón do izraelské země až k Jerichu a utlačoval Izrael celých 18 let. Zabil ho Benjamínovec Ehúd (Sd 3,12–30). Z Betléma se do Moábu přestěhoval Elimelek se svou ženou a dvěma syny, kteří se oženili s Moábkami Orpou a Rút. Rút se později vdala za Bóaza a stala se pramatkou Davida (Rt 4,18–22; Mt 1,5–16). Saul s Moábci válčil (1 S 14,47) a David u nich ukrýl své rodiče, když byl na útěku (1 S 22,3n). Později si David Moábce podrobil a mnoho jich nechal pobít (2 S 8,2,12; 1 Pa 18,2,11). Po Salomonově smrti se Moáb osvobodil, ale znovu si jej podrobil izraelský Omrí (*MĚSA, *MOÁBSKÝ KÁMEN). Na konci Achabova života se Moáb opět začal osvobozovat. Izraelský král Jóram žádal o pomoc judského krále Jósafata a krále Edómu, aby mu pomohli Moáb znovu ovládnout, ale toto tažení neuspělo (2 Kr 1,1; 3,4–27). Později napadla Jósafatovu vlastní zem konfederace Moábců, Amónců a Edómců, avšak vypukl mezi nimi zmatek a napadli jeden druhého, takže Judsko bylo zachráněno (2 Pa 20,1–30).

V roce Elišovy smrti vtrhly do Izraele hordy Moábců (2 Kr 13,20). V 2. polovině 8. stol. př. Kr. poškořila Moábce Asýrie a donutila je platit tribut (Iz 15–16), nicméně po rozpadu této říše byl Moáb opět svobodný. Za dnů Jójakima Moábcí napadli Judsko (2 Kr 24,2). Po pádu Jeruzaléma r. 587 př. Kr. našli někteří židovští uprchlíci útočiště v Moábu, ale když se Gedaljš stal správcem (Jr 40,1nn), vrátili se. Nakonec Moábce pokořil Nebúkadnesar (Jos., Ant. 10, 181), takže se dostali pod nadvládu Peršanů a různých arabských skupin a přestali existovat jako nezávislý národ. V poexilních dobách však byli známi jako rasa (Ezd 9,1; Neh 13,1,23). Alexandr Jannaeus je porazil ve 2. stol. př. Kr. (Jos., Ant. 13. 374).

Často je připomínají proroci a vyslovují nad nimi Boží soud (viz Iz 15–16; 25,10; Jr 9,26; 25,21; 27,3; Ez 25,8–11; Am 2,1–3; Sf 2,8–11).

Historii Moábu pomalu odkrývá archeologie. Vykopávky v Jordánsku nepokařují tak rychle jako v krajinách Z od Jordánu, i když se v posledních desetiletích program rozšířil. Významné lokality, které přinesly slibné výsledky, jsou Dibón, Aróer, Báb ed-Drá a několik míst v oblasti Lisanu.

Naše poznatky o Moábu v raných archeologických obdobích se velice prohloubily novými informacemi o přechodu mezi chalkolitickou a starší dobou bronzovou a o pozdějším přechodu mezi starší a střední dobou bronzovou. V Báb ed-Drá' skrýval obrovský hřbitov ze rané doby bronzové materiál od vrstvy RB I po vrstvu RB IV. Vykopávky v Aróeru podpořily teorii, že velká část Moábu byla po většinu 2. tisíciletí neobydlena. Toto místo i Dibón představují typické opevněné osady doby železné, existující v období izraelských králů. V Dibónu byl objeven důležitý *Mo-

ábský (nebo Měšův) kámen. Osídlení v těchto místech od konce 6. do konce 4. stol. př. Kr. sláblo.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, 1933, str. 278–281; M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, 1958, str. 142–143; Nelson Glueck, *The Other Side of Jordan*, 1940, str. 150nn; idem, *AASOR* 14–15, 18–19; G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1967; A. D. Tushingham, *The Excavations at Dibon (Dhiban) in Moab, AASOR* 40,

1972; A. H. van Zyl, *The Moabites*, 1960; J. R. Bartlett, „The Moabites and Edomites“ in *POTT*, str. 229–258; N. Avigad, „Ammonite and Moabite Seals“ in J. A. Sanders (ed.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, 1970, str. 284–295. J.A.T.

MOÁBSKÝ KÁMEN Černá čedičová deska s nápisem, kterou zanechal *Měša, král *Moábu, v Dibá-



Moábský kámen připomíná odboj Měši, krále Moábu, proti Izraeli (viz 2 Kr 3,5nn) a také znovuvybudování různých měst, např. Aróeru, Médeby a Karhohu za použití práce izraelských otroků. Černý čedič. Výška 1m, šířka 0,6m. Asi 830 př. Kr.

nu (biblický *Dibón) na památku svého boje proti Izraeli a následného obnovení mnoha důležitých měst (2 Kr 3,4n).

Kámen objevil 19. srpna 1868 německý misionář F.A. Klein, který spolupracoval s Church Missionary Society. Arabský šejk Zattam mu ukázal popsanou kamennou desku o rozměrech asi 120 x 60 x 6 cm, nahofe zaoblenou, na níž bylo 34 řádků písma. Klein několik slov z ní zapsal a informoval o svém nálezu dr. Petermanna, německého konzula, který začal jednat, aby desku získal pro Berlínské muzeum. Naneštěstí se o totéž snažil C. S. Clermont-Ganneau z francouzského konzulátu pro muzeum v Paříži. Vyslal nezávislou misi, aby získala sádrový otisk nápisu, ale došlo ke sporu a vyslanci unikli s otiskem rozbitým na několik kusů. Arabové si uvědomili hodnotu kamene a zvýšili cenu. Když do případu zasáhly turecké úřady, místní Arabové zapálili pod deskou oheň a polili ji vodou, aby pukla na kusy. Úlomky si pak odnesli jako kouzla k požehnání úrody. Clermont-Ganneau následně několik úlomků objevil, zhotovil nové papírové otisky a nakonec rekonstruoval kámen v Louvru v Paříži (viz *IBA*, str. 54). Z odhadovaného počtu 1 100 písmen se jich podařilo obnovit 669, tedy méně než dvě třetiny, ale originální otisk, ačkoli byl poněkud poškozen, zachoval větší část textu.

Nápis obsahuje zprávu o triumfů „Měši, syna *Kemoš, krále Moábu“, jehož otec vládl nad Moábci víc než 30 let. Popisuje, jak svrhl jho Izraele a z věčnosti vybudoval k počtě svého boha Kemoše posvátné návrší v Kericho (QRHH). Zpráva pokračuje následovně: „Omri (byl) králem Izraele a utlačoval Moába pomnoho dní, protože se Kemoš rozhněval na svou zemi. Pak jej následoval jeho syn a řekl: „Budu utlačovat Moába.“ V svých dnech (to) řekl. A(le) pohlédl jsem na něho (vítězně) i na jeho dům a Izrael zahynul věčným zahynutím. Předtím obsadil Omri celou zemi Mahdeba a usadil se v ní (ve) svých dnech a po půlku dnů svého syna, (celkem) čtyřicet let. A (přece) ji obýval Kemoš v svých dnech a vystavěl jsem Bal-meón a udělal jsem tam nádrž a vystavěl jsem Kirjaton.“ (Překlad citován podle A. Jepsen, *Královská tažení ve Starém Orientu*, Vyšehrad, Praha 1987, přel. PhDr. J. Prosecký, PhDr. B. Vachala a prof. ThDr. J. Heller, str. 143–144.)

Tato zpráva hovoří o tom, že se Měša vymnil z izraelského jha ještě před Achabovou smrtí, a zdá se, že to nesouhlasí s 2 Kr 1,1. Nemusí v tom však být zásadní rozpor, protože v posledních letech svého života musel Achab vést mnohé boje se Sýrií, a to mohlo způsobit ztrátu kontroly nad Moábem. Z Měšova hlediska lze datovat svobodu od této doby, ale z pohledu Izraele nebylo možno považovat Moáb za svobodný až do nezdařeného tažení Achabova syna Jórama (2 Kr 3).

Nápis pokračuje informací o výstavbě měst Baal-meón, Kirjaton, Kericho, Aróer, Bét-bamót, Bezer, Mahdeba, Bét-diblaten, Bét-baal-meón. Atarót, zbudovaný izraelským králem pro Gádovce, byl dobyt, jeho obyvatelstvo vyhlazeno a jeho předák Arél (nebo Oriel) zavláčen před Kémoše do Kirjatu. Také Nebó padlo a 7 000 lidí bylo zasvěceno Aštar-Kémošovi. Jahas, město, které si vystavěl izraelský král a v průběhu boje ho používal jako své strategické centrum, získali Moábci a připojili je k Dibónu.

Dále Měša podává zprávu o tom, že díky otrocké práci Izraelců vybudoval v Kericho nádrže a cisterny, hrady, brány, věže a královský palác. Postavil také

cestu v údolí Arnónu.

Obrovský náboženský, jazykový a historický význam tohoto nápisu spočívá v jeho úzkém vztahu k SZ. Jazyk je blíže příbuzný hebrejskému. Uvádí se v něm jak moábský bůh Kemoš, tak i Jahve, Bůh Izraele, a získáváme tak představu o víře Moábců, v jistém směru příbuzné izraelskému náboženství. Kemoš se mohl zlobit na svůj lid, odpustit mu, vysvobodit jej od nepřátel a nakonec spasit. Měšovi rozkazuje podobnými slovy, jaká užíval Jahve pro své služebníky. Obřad *hërem* a existence svatých na návrších se vyskytuje zde stejně jako v SZ. O autentičnosti kamene sice někteří pochybovali, avšak své domněnky nepodložili adekvátními důkazy. Vznik nápisu musíme datovat někdy na konec Měšovy vlády, přibližně do r. 830 př. Kr.

Reprodukcí kamene viz in *IBA*, str. 54; *DOTT*, čelní plocha str. 198; *ANEP*, č. 274 (a tabulka abecedy v č. 286).

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *ANET*, str. 320n; *BASOR* 89, 1943, str. 16; F. I. Andersen, „Moabite syntax“, *Orientalia* 35, 1966, str. 81–120; G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, 1903, str. 1–14; H. Donner a W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 1, 1962; R. S. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Book of Samuel*², 1913, str. 84n; R. Dussaud, *Les monuments palestiniens et §§ judaïques*, 1912, str. 4–22; E. Ullendorff in *DOTT*; A. H. van Zyl, *The Moabites*, 1960; J. R. Bartlett in *POTT*, str. 229–258. J.A.T.

MOC

I. Ve Starém zákoně.

Slovem „moc“ se překládá několik hebr. výrazů, z nichž nejdůležitější jsou *hajil*, *kōaḥ* a „*ōz*. Skutečná moc, tedy schopnost účinně uplatňovat autoritu, náleží pouze Hospodinu (Ž 62,11). Boží moc se projevuje ve stvoření (Ž 148,5) a v udržování světa (Ž 65,5–8). Část své pravomoci Hospodin předal lidstvu (Gn 1,26–28; Ž 8,5–8; 115,16), ale při mnoha příležitostech Bůh aktivně zasahuje do dění a ukazuje svou moc v záračných skutcích vysvobození. „Pevnou rukou a vztaženou paží“ vyvedl Hospodin svůj lid z Egypta (Ex 15,6; Dt 5,15 atd.) a projevil svou moc v tom, že mu dal zaslíbenou zemi (Ž 111,6).

II. V Novém zákoně

V NZ jde především o ř. výrazy *dynamis* a *exūsia*. *Exūsia* je odvozená nebo sřevřená „autorita“, oprávnění či právo něco udělat (Mt 21,23–27); konkrétně označuje nositele autority na zemi (Ř 13,1–3) nebo v duchovním světě (Ko 1,16). *Dynamis* znamená schopnost (2 K 8,3), sílu (Ef 3,16), mocný skutek (Sk 2,22) či mocného ducha (Ř 8,38). Kristus měl veškerou moc, která mu byla dána, od Otce (Mt 28,18), a používal ji k odpouštění hříchů (Mt 9,6) a k vyházení démonů (Mt 10,1). Dal svým učedníkům moc stát se syny Božími (J 1,12) a podílet se na jeho díle (Mk 3,15).

Ježíš započal svou službu v moci (*dynamis*) Ducha (L 4,14), která se projevovala v záračích uzdravení (L 5,17) a v tom, že činil mnoho mocných skutků (Mt 11,20). Byl to důkaz moci Božího království i předehra k novému exodu (L 11,20; sr. Ex 8,19). Boží království však tehdy ještě nepišlo v plné moci. To se stalo o letcích (L 24,49; Sk 1,8; ?Mk 9,1) a k vy-

vrcholení dojde při druhém příchodu (Mt 24,30 atd.).

Ve Skutcích vidíme, jak moc Ducha svatého působí v životě církve (4,7.33; 6,8; sr. 10,38). Apoštol Pavel spatřuje hlavní důkaz Boží moci ve vzkříšení (Ř 1,4; Ef 1,19n; Fp 3,10) a na evangelium pohlíží jako na prostředek, jímž tato moc působí v lidských životech (Ř 1,16; 1 K 1,18). (*AUTORITA)

BIBLIOGRAFIE. D. M. Lloyd-Jones, *Authority*, 1958; Cyril H. Powell, *The Biblical Concept of Power*, 1963; G. B. Caird, *Principalities and Powers*, 1956; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, str. 62nn; W. Grundmann in *TDNT* 2, str. 284-317; 3, str. 397-402; W. Foerster, *TDNT* 2, str. 562-574; O. Betz in *NIDNTT* 2, str. 601-611. R.E.N.

MOC KLÍČŮ Jedná se o slovní spojení označující pravomoc, kterou dal Pán uředníkům podle textu v Mt 16,19; 18,18; J 20,22n. Lze říci, že tato moc působí dvěma způsoby:

1. Kázáním evangelia se království Boží otevírá věřícím, ale uzavírá zatvrzelým hříšníkům.

2. Na základě kázně jsou ti, kdo vážně přestoupili Boží příkazy, vyloučeni z církve do té doby, než činí pokání, a poté jsou znovu do církve přijati. V obou případech zprostředkovává odpuštění církve, jednajících v Duchu a skrze Slovo.

„Nebe je nám otevřeno učením evangelia, což je nádherné metaforicky vyjádřeno pomocí klíčů.“ „Svázání a rozvázání není prostě nic jiného než kázání a aplikace evangelia“ (Luther). Toto spojení klíčů a učení jasně vidíme ze skutečnosti, že součástí ordinace zákoníka bylo předání klíčů (Mt 13,52; L 11,52). Díky kázání evangelia jsou někteří lidé vírou smířeni s Bohem, u jiných dochází k ještě pevnějšímu svázání a nevěrou. Církev působící jako Kristus zástupce na zemi (L 10,16) vynáší rozřešení nad kajícími. Nutno ovšem říci, že zastupuje Krista pouze tehdy, je-li naplněna Božím Duchem, neboť jen v takovém případě skutečně vynáší soud podle Boží vůle. *Svázání a rozvázání neznamená tedy jen autoritativní oznámení podmínek, jež musí být splněny ke vstupu do království; je třeba většího pochopení – totiž určit, kteří jednotlivci tyto podmínky přijali.

Tuto moc ve zvláštním slova smyslu obdržel Petr, protože to byl on, kdo o letnicích otevřel dveře víry Židům a později pohanům a Samařanům. Dostali ji však i ostatní apoštolové (J 20,23) a od té doby všichni lidé stejné víry a stejného Ducha jako oni.

V širším významu, v souvislosti s kázní v církvi, se pod mocí klíčů rozumí administrativní autorita (Iz 22,22) s ohledem na požadavky na domácí víry. V každé době je církev svěřeno káráni, exkomunikace a rozhrěšení, těchto věcí však má užívat pod vedením Ducha. „Kdokoli se dopustí zločinu a poté pokorně vyzná svou vinu a prosí církev o odpuštění, odpuštění dostane nejen od lidí, ale také od Boha. Na druhé straně ale také církev každého, kdo se pokárání a trestům vysmívá, zahrne, přičemž tento rozsudek, vnesený lidmi, bude potvrzen i v nebi“ (Kalvín v komentáři k 1 K 5).

Od reformace se má za to, že „moc klíčů“ představuje toto *duplex ministerium*, skutečnou moc duchovního svázání a rozvázání. Tento soudní význam však bývá osvětlen napadání a nahrazování významem legislativním, kde „rozvázány“ znamená „povolený“ a „svázány“ = „zakázány“. To odpovídá rabínskému chápá-

ni: o Šammajově škole se říkalo, že *svazuje*, když prohlášovala, že jen jeden důvod může vést k rozvodu; Hillelova škola *rozvazovala*, neboť v této i dalších otázkách nechávala větší volnost. O tomto užití píše též Mt 23,4; Ř 7,2; 1 K 7,27.39. Podle slov T. W. Mansona má Petr být „Božím náměstkem... Petrova autorita spočívá v právu rozhodovat, co je v křesťanském společenství správné a co špatné. Jeho rozhodnutí bude potvrzeno Bohem“ (*The Sayings of Jesus*, 1954, str. 205). Je ovšem důležité, že zvláštní rabínská aplikace těchto slov se zakládala na juristickém charakteru rabínské literatury a že se jich původně používalo v souvislosti s plnou mocí soudce (sr. *TDNT* 3, str. 751). I když připustíme, že text v Mt 18,18 mohl vzniknout později, stále zůstává otevřená otázka, proč by se kontext církevní kázně měl zdát vhodným pro slova „svázat“ a „rozvázat“. A. H. McNeile zpochybňuje autentičnost celého této pasáže, ale J. Jeremias přesvědčivě hájí jeho důvěryhodnost (*TDNT* 3, str. 752n).

V každém případě by však sotva bylo správné dělat z Petra, jak to činí tento pohled, tajemníka Božího království. „Apoštol byl v přicházejícím království něco jako velký zákoník nebo Rabbi, který by vynášel rozhodnutí na základě... Ježíšova učení“ (A. H. McNeile). Existuje však velký rozdíl mezi prohlášeními apoštolů o etických otázkách a encyklopedickou kasuistikou zákoníků. Mt 23,8 jasně ukazuje, že Petr na takovou funkci aspirovat nemohl. Hlavní zásada křesťanské etiky zní: Starej se o velké věci (milosrdenství, láska, pravda) a malé věci se už postarají o sebe samy. Nikoli detailně přeepsaná legislativa, nýbrž vedení Duchem.

BIBLIOGRAFIE. Přehled pohledů všech reformátorů poskytují Kalvínovy komentáře k oddílům z Matouše a k 1 K 5. Kromě soudobých autorů, které jsme uvedli v rámci hesla, probírá tyto otázky R. N. Flew in *Jesus and His Church*, 1938, str. 131n. Viz také *DCG* (s. v. Absolution); *ERE* (s. v. Discipline); Calvin, *Institutes*, 4. 12; J. Jeremias, *TDNT* 3, str. 744-753; D. Müller, C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 731-733.

R.N.C.

MODLÁŘSTVÍ Dějiny SZ vyznání víry v jediného Boha lze z velké části vyprávět z hlediska napětí, které vznikalo mezi duchovním pojetím Boha a bohoslužby, základem pravé víry Izraele, a mezi různými jinými víry, jakými bylo modlářství, které se snažilo národní povědomí Izraele o Hospodinu i jeho skutky poskvřít a materializovat. Ve SZ nenajdeme postupný vzestup od modlářského k pravému způsobu uctívání Boha, ale naopak je tu lid, jenž vlastní čistou bohoslužbu a pravou teologii a který musí prostřednictvím Bohem pomazaných duchovních vůdců neustále zápasit s náboženskými podvrhy, často velmi přitažlivými. Modlářství je odklon od normy, nikoli rané stadium, jež se postupně a s obtížemi překonávalo.

Když studujeme řadu zmínek o víře praotců, vidíme, že se soustředila okolo oltáře a modlitby, nikoli model. Existují sice jisté události (všechny souvisejí s Jákobem), které jako by poukazyvaly na modloslužbu praotců. Např. Rachel ukradla svému otci *terafim (Gn 31,19). To samo o sobě samozřejmě neznamená víc, než že se Jákobově manželce nepodařilo osvobit z jejího mezopotámského náboženství (sr. Joz 24,15). Kdyby tyto předměty měly jak právní, tak náboženský význam, ten, kdo je vlastnil, by měl právo

MODLÁŘSTVÍ

na následnictví v rodinném majetku (*Nuzi). To souhlasí se snahou Lábara (jenž jinak nevystupuje jako zbožný člověk) najít je a tomu odpovídat i jeho starost o to, aby alespoň vytlačil Jákoba z Mezopotámie prostřednictvím pečlivě sestavené dohody (Gn 31,45nn). Také se soudí, že Jákobovy vztýčené kameny (Gn 28,18; 31,13.45; 35,14.20) jsou stejně jako modlářské kameny, které znal Kenaan. Tato interpretace však není nevyhnutelná. Sloup v Bét-elu se klade do souvislosti s Jákobovým slibem (viz Gn 31,13) a lze jej bez problémů zařadit do kategorie pamětních sloupů (např. Gn 35,20; Joz 24,27; 1 S 7,12; 2 S 18,18). Konečně i text v Gn 35,4, jenž bývá často předkládán jako důkaz o modlářství praotců, ve skutečnosti upozorňuje na známou věc, že modly jsou neslučitelné s Bohem Bét-elu. Jákob se musí zbavit předmětů odporných Hospodinu, než před něj předstoupí. Fakt, že je Jákob „schoval“, nedokazuje, že by se je bál z pověřčivosti rozbít. Jestliže předpokládáme, že šlo o víc než o způsob odstranění nebezpečných předmětů, pak se domněnka stává určujícím motivem exegeze.

Totéž vypovídá i svědectví z mojžíšského období. Celé vyprávění o zlatém teleti (Ex 32) odhaluje hloubku propasti mezi zjevením, které vychází z hory Sinaj, a náboženstvím blízkým neobnověnému srdci. Zjevení ze Sinaje je výrazně nemodlářské. Mojžíš varoval izraelský lid (Dt 4,12), že zjevení, které se jim Hospodin rozhodl dát, nemá žádnou „podobu“, a proto se mají sřežít, aby nedečlali nějaké zpodobení. To tvoří jádro Mojžíšova poučitelství, zaznamenaného v Desateru (Ex 20,4; sr. Ex 34,17). Je dobré si všimnout, že zákaz v Dt 4,12 spadá do sféry kultu, nikoli teologie. Správně hovoříme o „podobě“ Hospodinově a Dt 4,12 a Nu 12,8 zde mají obvykle slovo **mûnâ* = podoba. Kdyby však chtěl Izrael toto přenést do náboženské praxe, mohlo to vést jen k poškozování pravdy i života. Jedná se o důrazné svědectví o neikonickém charakteru bohoslužby Izraele. Druhé přikázání bylo pro tehdejší svět jedinečné a skutečné, že archeologové nenašli sošku Jahveho (zateimcu u jiných náboženství se jich našly spousty) dokazuje, jak zásadní místo mělo toto přikázání v bohoslužbě Izraele v Mojžíšově době.

I knihy Soudců, Samuelovy a Královské vyprávějí o odchýlení národa od duchovních forem vlastních jeho bohoslužb. Kniha Soudců, přinejmenším od 17. k., podává obraz doby všeobecné bezzákonosti (sr. 17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Neměli bychom si představovat, že v k. 19 vidíme normu izraelské morálky. Jde tu o příběh pokleslé společnosti a existuje jen malý důvod k tomu, abychom považovali příběh Míky (Sd 17–18) za zákonný, ale primitivní stupeň izraelské bohoslužby. Stejný komentář pisatele Soudců naopak poukazuje na duchovní úpadek (17,1–13; viz v. 6), sociální neklid a bezzákonost (18,1–31; viz v. 1) a úpadek dobové morálky (19,1nn).

Nic není řečeno o tom, jak vypadali Míkovi bůžkové. Jeden z názorů tvrdí, že měli podobu telete nebo býka, protože nakonec byli vystaveni v S danovské svatyni. Je to pravděpodobné, protože jedním z nejtypičtějších rysů dob, kdy se Izrael obracel k modlám, byl vypůjčování jejich podob. V samé podstatě jahvismu bylo totiž cosi, co zcela bránilo vývoji vlastních modlářských forem. Zlatá telata, která udělal Jarobeám (1 Kr 12,28), představovala rozšířené kenaanské symboly a pokračé, když králové Izraele a Judska upadli do modlářství, bylo to prostřednictvím přebírání cizích model a synkretismu. H. H. Rowley

navrhuje (*Faith of Israel*, str. 77n), že prvky modlářství, které se objevují od Mojžíše dál, je třeba vysvětlovat buďto jako synkretismus, nebo jako tendence obnovovat zvyky vykořeněné v jedné generaci znovu v generaci příští (sr. Jr 44). K tomu lze přidat sklony k překročení něčeho, co samo o sobě bylo zákonné: viz pověřčivé používání eřůdu (Sd 8,27) a kult hada (2 Kr 18,4).

Hlavní formou modlářství, do něhož Izrael upadal, bylo používání tesaných a odlévaných *model, sloupů, *ašér a *terafim. *Masséká* neboli litá modla se vyráběla odléváním kovu do formy a potom se odlitek opracovával nástrojem (Ex 32,4.24). Existují domněnky o tom, zda sochy býčků, které později dal udělat Jarobeám, měly představovat Hospodina, či byly zamýšleny jako podstavce, na nichž měl stát jeho trůn. Analogie s cheruby (sr. 2 S 6,2) podporuje druhou variantu, a podobně i archeologie (sr. G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, str. 148, ilustrace, jak bůh Hadad jede na býku). Zpodobení cherubů však byly ukryty a v každém případě měly „nadzemskou“ podobu, takže nemohly poukazovat na souvislost Jahveho s náboženstvím a teologií plodnosti.

Posvátné sloupy i ašéry byly Izraeli zakázané (sr. Dt 12,3; 16,21n). Ve svatyních boha Baala stál vedle oltáře Baalův sloup (sr. 2 Kr 10,27) a kůl Ašéry. Sloup představoval přítomnost Baala ve svatyni. Byl to předmět, kterému se vzdávala úcta. Někdy byla jeho část dutá, aby se do prohlubně mohla vlít krev obětí, a podle vyhlazeného povrchu lze usoudit, že jej ctitelé líbali. Ašéra (EP posvátný kůl) byla ze dřeva, protože v Písmu čteme, že se ničila spálením (Dt 12,3; 2 Kr 23,6), a pravděpodobně má svůj původ v posvátném dubu, symbolu života. Tyto modly souvisely s kenaanským kultem plodnosti, a proto byly Hospodinu odporné.

SZ polemiky proti modlářství, které vedou hlavně proroci a žalmisté, stojí na dvou pravdách, které později znovu potvrzuje apoštol Pavel: modla je nicotná, ale je třeba počítat s démonickou duchovní silou, a tudíž modla představuje reálnou duchovní hrozbu (Iz 44,6–20; 1 K 8,4; 10,19n). Modla je „nic“: vytváří ji člověk (Iz 2,8) a již způsob jejího vzniku dokazuje její nemohoucnost (Iz 40,18–20; 41,6n; 44,9–20). Bez-mocnost model je terčem posměchu (Iz 46,1–2), neboť představují pouhou napodobeninu živého (Ž 115,5–8). Proroci je opovrhlivě nazývali *gillûlim* (Ez 6,4; EP hnusné modly, 38x v Ezechielovi) nebo „kulíčky trusu“ (Koehlerův *Lexicon*) a **ilîm* = bůžkové.

Existují však duchovní síly zla, a přestože jsou zcela podřízeny Hospodinu, může modlářství přivést člověka do zhoubného kontaktu s těmito „bohy“. Izajáš, v němž vrcholí ironicky výsměch modlám, si toto duchovní zlo dobře uvědomuje. Ví, že je pouze jeden Bůh (44,8), a i když modla není „nic“, ten, kdo se jí dotkne, nemůže zůstat nezasážen. Kontakt s falešným bohem nakazí člověka mrtvou duchovní slepotou srdce i mysli (44,18). Přestože předmět uctívání je pouhý „prach“, je plný jedu a duchovního klamu (44,20). Ti, kteří uctívají modly, se jim začínají podobat (Ž 115,8; Jr 2,5; Oz 9,10). Jelikož se za modlou skrývá zlá moc, Hospodin je považuje za *ohavnost (*to'ēbâ*) (Dt 7,25) a ohyzdnost (*šiqqûs*) (Dt 29,17) a uctívání model pokládá za nejtežší hřích a duchovní smilstvo (Dt 31,16; Sd 2,17; Oz 1,2). Existuje jen jeden pravý Bůh a hranice mezi Hospodinem a modlami musí být zřetelná v životě, jednání a správě země. Modla nemůže předurčit, co se stane, a naplnit předurčené, kdežto Hos-

podin ano (Iz 41,26n; 44,7). Modla je bezmocný kus vlečený historickým děním – je moudrá po bitvě, ale v ní je nemohoucí (Iz 41,5–7; 46,1n). Hospodin je však Pánem a jemu jsou podřízeny veškeré dějiny (Iz 40,20–25; 43,14n atd.).

NZ starozákonní učení rozšiřuje a umocňuje. Uvedli jsme již, že považuje modly za prázdné věci, ale s vědomím, že mají nebezpečný duchovní potenciál. Navíc Ř I vyjadřuje SZ názor, že modlářství představuje odpadnutí od skutečné duchovnosti, a ne jakousi etapu na cestě k čistému poznání Boha. NZ však také říká, že nebezpečí modlářství existuje i tam, kde nejsou vytesané modly: souvislost modlářství a sexuální hříchů z Ga 5,19n se musí spojit s přirovnáním chamtivosti k modlářství (1 K 5,11; Ef 5,5; Ko 3,5), protože do této žádostivosti Pavel jistě zahrnuje i sexuální chtíč (sr. Ef 4,19; 5,3; 1 Te 4,6 ř.; 1 K 10,7,14). Jan, který klade důraz na uzavení a plnost zjevení v Kristu, varuje, že jakýkoli odklon od tohoto zjevení je modloslužba (1 J 5,19–21). Modla je vše, co si činí nárok na poslušnost, jež náleží pouze Bohu (Iz 42,8).

Těžko lze přehlédnout, že biblické učení o modlách má velký vliv na monoteistické vyznání. Tím, že SZ dosvědčuje, jakou přitažlivost měla modlářská náboženství pro Izrael, a že zdánlivě poukazuje na skutečnou existenci „jiných bohů“ (např. Ž 95,3), nepotvrzuje, že by existovali „jiní bohové“, ale upozorňuje na reálné nebezpečí pro Izrael, které představují alternativní kultury. Tak se nezříká svého monoteismu (stejně jako NZ) ani v takovém duchovním prostředí, v jakém žil Izrael, lid Boží.

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, *Faith of Israel*, 1956; str. 74nn; A. Lods, „Images and Idols, Hebrew and Canaanite“, *ERE*; „Idol“, v J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958; J. Pedersen, *Israel*, 3–4, 1926; str. 220nn, *passim*; J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*, 1962; Z. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961; „Image“, *NIDNTT* 2, str. 284–293; J. M. Sasson, *The Worship of the Golden Calf, Ancient & Occident*, 1973, str. 151nn. J.A.M.

MODLITBA

I. Úvod

V Bibli je modlitba bohoslužbou, která zahrnuje všechny postoje lidského ducha ve vztahu k Bohu. Křesťan uctívá Boha, když je v modlitbě oslavuje, vyznává mu hříchy, chválí ho a předkládá mu své prosby. Na tu nejvyšší činnost, jaké je duch člověka schopen, můžeme pohlížet také jako na společenství s Bohem, pokud klademe patřičný důraz také na Boží iniciativu. Člověk se modlí, protože Bůh se již dotkl jeho ducha. Modlitba v Bibli není „přirozenou reakcí“ (viz J 4,24). „Co se narodí z těla, je tělesné“. Proto Bůh „neslyší“ každou modlitbu (Iz 1,15; 29,13). Biblické učení o modlitbě zdůrazňuje Boží charakter, nutnost spásitelného neboli smluvního vztahu a plné přijetí všech výsad i povinností, jež z takového vztahu vyplývají.

II. Ve Starém zákoně

Köhler (*Old Testament Theology*, 1957, str. 251, pozn. 153) nachází „v SZ asi 85 původních modliteb. Kromě nich je tam asi 60 celých žalmů a 14 částí žalmů, které by se mohly považovat za modlitby“.

1. Doba praotců

V období praotců představuje modlitba vzývání Hospodinova jména (Gn 4,26; 12,8; 21,33). Obrací se přímo k Bohu a obsahuje prvek důvěrnosti (Gn 15,2nn; 18,23nn; 24,12–14.26n). Modlitba také úzce souvisí s obětováním (Gn 13,4; 26,25; 28,20–22) a toto spojení se vyskytuje i v pozdějších obdobích. Modlitba v souvislosti s obětmi ukazuje na spojení lidské a Boží vůle, kdy se člověk zcela odevzdává Hospodinu a podřizuje se mu. To vidíme zvláště v případě Jákobovy modlitby doprovázené slibem, jenž je sám o sobě modlitbou. Jákob slibuje, že bude sloužit Hospodinu a zachová mu věrnost, pokud obdrží hledané pozeňání (Gn 28,20nn).

2. Předexilní období

a) Jeden z hlavních důrazů modlitby v tomto období tvoří přímlovu, ačkoli se tento prvek objevoval již v době praotců (Gn 18,22nn). Přímlovky byly hlavním obsahem Mojžišových modliteb (Ex 32,11–13.31n; 33,12–16; 34,9; Nu 11,11–15; 14,13–19; 21,7; Dt 9,18–21; 10,10). Také Dt 30 je do značné míry přímlovnou modlitbou, stejně jako modlitby Aronovy (Nu 6,22–27), Samuelovy (1 S 7,5–13; 12,19.23), Šalomounovy (1 Kr 8,22–53) a Chizkijášovy (2 Kr 19,14–19). Vypadá to, jako by se přímlovky vztahovaly pouze na výjimečné osobnosti, které měly při modlitbách zvláštní moc jako zprostředkovatelé mezi Bohem a člověkem. Tuto pozici získaly, když je Hospodin povolal za proroky, kněze a krále. Bůh má ale vždy možnost jednat svobodně podle své vůle, takže slyšíme i o neúspěšných přímlovných modlitbách (Gn 18,17nn; Ex 32,30–35). V Am 7,1–6 byl Hospodin „jat lhostí“ nad tím, jak odpověděl na prorokovu přímlovu, ale v dalších verších (7,8–2) čteme, že Izrael přece jen jde do zajetí. Jeremjášovi Bůh dokonce zakázal přímlovat se za lid (Jr 7,16; 11,14; 14,11). Na druhé straně víme o vyslyšených přímlovkách Lota (Gn 19,17–23), Abrahama (Gn 20,17), Mojžíše (Ex 9,27–33; Nu 12,9nn) a Jóbů (Jb 42,8.10). Za těmito přímlovnými modlitbami stojí silný osobní vztah prostředníků s Hospodinem.

b) Je překvapující, že mezi všemi právními nařízeními Pentateuchu nenacházíme nic o modlitbě, vyjma Dt 26,1–15. A i zde se jedná spíše o bohoslužbu než o modlitbu. Ve vv. 5–11 vidíme dikuvzdání a ve vv. 13n slova o poslušnosti v minulosti, ale pouze v. 15 považujeme za prosbu k Hospodinu. Máme tedy zřejmou pravdu, když předpokládáme, že obětování bylo často spojeno s modlitbou (Ž 55,14), jinak se mohlo stát předmětem kritiky (Ž 50,7–15). Na druhé straně však skutečnost, že v částech Pentateuchu, které hovoří o obětním řádu, se modlitba téměř vůbec nezmiňuje, napovídá, že bylo běžné obětovat i bez modliteb.

c) Modlitba jistě tvořila nedílnou součást prokecké služby. Skutečně správné přijetí zjeveného Božího slova vyžadovalo prorokův modlitební vztah s Hospodinem. Lze konstatovat, že modlitba byla základem pro to, aby prorok mohl obdržet slovo (Iz 6,5nn; 37,1–4; Jr 11,20–23; 12,1–6; 42,1nn). Daniel měl prorocké vidění, když se modlil (Da 9,20nn). Někdy Hospodin nechal proroka čekat na modlitbách dlouhou dobu (Abk 2,1–3). Z Jeremjášových spisů víme, že modlitba jako podmínka a realita prorokovy zkušenosti a služby, byla také často dramatickou duchovní zkušeností (18,19–23; 20,7–18) i příjemným a tichým společenstvím s Bohem (1,4nn; 4,10; 10,23–25; 12,1–4;

MODLITBA

14,7-9,19-22; 15,15-18; 16,19; 17,12nn).

d) Žalmy jsou směsí modliteb vzorových a spon-tánních. Vedle spíš formálnějších modliteb „pro svatyni“ (např. 24,7-10; 100; 150) zde nalézáme osobní prosby za odpuštění (51), za společenství s Bohem (63), za ochranu (57), uzdravení (6), pomstu (109) a modlitby naplněné chválou (103). Také v žalmech se obět a modlitba prolínají (54,6; 66,13nn).

3. Doba exilu

V době babylónského zajetí představoval důležitý faktor duchovního života Židů vznik synagog. Jeruzalémský chrám byl zničen a v modlářském Babylónu se nemohl provádět obřady při oltáři a přinášet oběti. Židem už nebyl ten, kdo se v tomto společenství narodil a žil v něm, ale spíš ten, kdo se rozhodl být Židem. Centrem duchovního života se stala synagoga a kromě přijatých náboženských povinností (obřizka, půst a dodržování sabatu) zde měla důležité místo i modlitba. Bylo to nevyhnutelné, neboť každé malé společenství ve vyhnanství zcela záviselo na synago-gálních bohoslužbách, kde se četlo a vykládalo Boží slovo a kde se Hospodinu předkládaly modlitby. Po návratu do Jeruzaléma chrám nenahradil synagogu, ani kněz zákoníka, ani obět živé slovo, a tedy ani chrámový obřad nemohl zastoupit modlitbu. Zbožný člověk nyní hledal Hospodinovu tvář a jeho osobní blízkost (Ž 100,2; 63,1nn) jak v chrámu, tak v synago-ze, při kněžském obřadu i při výkladu zákoníků a přijímal požehnání v podobě rozjasněné Boží tváře nad sebou (Ž 80,4.8.20).

4. Poexilní období

Po babylónském zajetí bezpochyby existoval základní bohoslužebný řád, ale mimoto měl každý jednotlivec svobodu. Jako příklad můžeme uvést Ezdráše a Nehemjáše, kteří sice trvali na dodržování kultu a zákona, obřadu a oběti, a tudíž na sociálním aspektu bohoslužby, ale také zdůrazňovali při bohoslužbě duchovní stránku (Ezd 7,27; 8,22n; Neh 2,4; 4,4.9). Po-učné byly i jejich modlitby (Ezd 9,6-15; Neh 1,5-11; 9,5-38; sr. také Da 9,4-19). Lze také zmínit, že ne-existovala žádná pevná pravidla ohledně postoje při modlitbě (Ž 28,2; 1 S 1,26; 1 Kr 8,54; Ezd 9,5; 1 Kr 18,42; Pl 3,41; Da 9,3) a času modlení – modlitba měla tutéž účinnost v předepsaných hodinách jako v kteroukoli jinou denní dobu (Ž 55,17; Da 6,10). V poexilním období tedy nacházíme v Izraeli směr řádu chrámové bohoslužby, jednoduchosti bohosluž-by synagogální a spontaneity osobní zbožnosti.

Již kvůli samotnému charakteru modliteb je zcela nemožné provést jejich přesné třídění. V rámci SZ samozřejmě nacházíme určité modely modlitby, ale ne-existují žádná závazná pravidla ohledně jejího obsahu nebo obřadu. Z Evangelii zjišťujeme, že modlitby me-chanické či spoutané různými omezujícími předpisy se objevují až ke konci intertestamentárního období. Věřící se tedy snažili najít přijetí u Boha jak v chrámu, tak i v synagogách. V jeruzalémském chrámu prostřednictvím obětí, v diaspoře pak chvalami, modlitbami a výklady Slova v synagogách, kromě toho i skrze obřizku, dodržování sabatu, dávání desátků, půst a další dobrovolé skutky.

III. V Novém zákoně

Existují zřetelné oblasti, v nichž je vyloženo NZ učení o modlitbě, ale všechna tato naučení vycházejí z jed-noho základního zdroje – z Kristova učení a praxe.

1. Evangelia

a) Ježíšovo učení o modlitbě nacházíme hlavně v některých jeho podobenstvích. V podobenství o příteli, který o půlnoci půjčil tři bochníky chleba (L 11,5-8), Pán zdůrazňuje neodbytnost při modlitbách, přičemž základem, na němž stojí důvěra v toto naléhání, je Otcova velkorysost (Mt 7,7-11). Podobenství o nespravedlivém soudci (L 18,1-8) vybízí k vytrva-lým modlitbám, které charakterizuje houževnatost i trpělivost. Bůh neotálí s odpovědí na modlitbu proto, že by mu přání modlitebníka bylo lhostejné, ale z toho důvodu, že ve své lásce chce, aby ještě vzrostla a utu-žila se jeho víra. V podobenství o celníkově a farize-ovi (L 18,10-14) Kristus trvá na pokoře a pokání při modlitbě a varuje před pocitý nadřazenosti. Pokorný postoj způsobuje přijetí Bohem, sebechvála zakrývá Boží tvář. V podobenství o nemilosrdném služebníku (Mt 18,21-35) vyžaduje Pán Ježíš shovívavý postoj modlitebníkův. Hospodin odpovídá na modlitby, jež provází duch odpouštění. O jednoduchosti modlitby nás učí Mt 6,5n; 23,14; Mk 12,38-40; L 20,47. Modlitba musí být prostá jakékoli přetvářky. Má pramenit z čistého srdce a motivů a vyjadřovat se jednoduchými slovy. Pán také nabádá k intenzivním modlitbám (sr. Mk 13,33; 14,38; Mt 26,41). Bdělost a víra má vést k ostráživosti beze spánku. Také Mt 18,19n zdůrazňuje jednotu při modlitbách. Jestliže se skupi-na křesťanů, kteří mají mysl Kristovu, modlí v Du-chu svatém, dojdou jejich modlitby vyslyšení. Člověk však také musí umět čekat (Mk 11,24). Experimentální modlitba dosáhne málo, velké výsledky přináší modlitba nesená vírou a poddaná Boží vůli (Mk 9,23).

b) O cílech modlitby hovořil Ježíš málo. Nepo-chybně nechával působit Ducha svatého, aby v tom jeho učedníci vedl. Cíle, na které zaměřoval své modlitby on, najdeme v Mk 9,28n; Mt 5,44; 6,11.13; 9,36nn; L 11,13.

c) V oblasti modlitební metody učil Pán dvěma zá-kladním věcem.

1. Prosbá má být určena jemu, stejně jak tomu bylo v době, kdy chodil po zemi (např. Mt 8,2; 9,18). Tak jako tehdy trval na víře (Mk 9,23), zkoumal upřímnost (Mt 9,27-31), odhaloval nevědomost (Mt 20,20-22) a nevěru (Mt 14,27-31) prosebníků, i dnes zkoumá ty, kdo jej prosí.

2. Dnes se má křesťan modlit v Kristově jménu (J 14,13; 15,16; 16,23n), neboť jedině on umožňuje pří-stup k Otcovi. Znamená to modlit se tak, jak to dělal Ježíš sám, a modlit se k Otcovi, jak jej představil Syn: těžištěm Kristovy modlitby byla Otcova vůle. Základ-ním znakem křesťanské modlitby je nový přístup k Otcovi, který Pán Ježíš zaručuje každému křesťanovi, a modlitba v souladu s Otcovou vůlí, neboť je nabi-zena v Kristově jménu.

d) Ohledně způsobu, jakým se Pán modlil, víme, že to bylo v skrytosti (L 5,15n; 6,12), ve chvílích du-chovního zápasu (J 12,20-28; L 22,39-46) a na kříži (Mt 27,46; L 23,46). Ve svých modlitbách vzdával dík Hospodinu (L 10,21; J 6,11; 11,41; Mt 26,27); hledal Boží vedení (L 6,12nn), přimlouval se (J 17,6-19,20-26; L 22,31-34; Mk 10,16; L 23,34) a hovořil s Otcem (L 9,28nn). Ježíšova velekněžská modlitba za učedníky je prosbou za jednotu církve (J 17).

e) Jelikož se o *Modlitbě Páně hovoří podrobně jinde, stačí zde poznamenat, že po úvodních slovech (Mt 6,9b) následuje 6 proseb (9c-13b), z nichž první tři se vztahují k Božímu jménu, království a vůli a po-

slední tři k potřebě člověka mít chléb, odpuštění a vítězství. Modlitbu pak uzavírá doxologie (13c), která obsahuje trojí prohlášení týkající se Božího království, Boží moci a slávy. „Takto“ se mají křesťané modlit.

2. Skutky apoštolů

Skutky představují praktické spojení mezi Evangelii a epistolami, poněvadž ve Skutcích apoštolská církev uvádí v život to, čemu ji Pán učil o modlitbě. V atmosféře modlitby se církev zrodila (1,4). Vylití Ducha svatého bylo odpovědí na modlitby (1,4; 2,4). Modlitba i nadále provázela život církve (2,42; 6,4.6). V myšlení církve zůstalo úzké spojení mezi modlitbou a přítomností a mocí Ducha (4,31). V dobách krizi se církev utíkala k modlitbám (4,23nn; 12,5.12). V celé knize Skutků vystupují hlavní představitelé církve jako modlitebníci (9,40; 10,9; 16,25; 28,8), kteří vedou křesťany k tomu, aby se modlili s nimi (20,28.36; 21,5).

3. Pavlovy dopisy

Je příznačné, že se o Pavlovi hned poté, co se mu u Damašku zjevil Kristus, píše: „Právě se modlí“ (Sk 9,11). Pravděpodobně poprvé ve svém životě Pavel poznal, co je to opravdová modlitba – k tak hluboké proměně došlo v jeho srdci po obrácení. Od té chvíle se stal mužem modlitby. V modlitbě k němu promlouval Pán (Sk 22,17n). Modlitba mu byla díky vzdáním, přimlouvu, projevem Boží přítomnosti (sr. 1 Te 1,2n; Ef 1,16m). Poznával, že v modlitbě mu pomáhá Duch svatý, když se snažil poznat a činit Boží vůli (Ř 8,14.26). V jeho zkušenosti existovalo úzké spojení mezi modlitbou a křesťanským poznáním (1 K 14,14–19). Modlitba je pro křesťana naprosto zásadní věcí (Ř 12,12). Křesťanská zbroj (Ef 6,13–17) zahrnuje i modlitbu, která má být přednášena v „každý čas“ a „vytrvale“ (v. 18) za „všechny svaté“. To, co Pavel kázal, sám také dělal (Ř 1,9; Ef 1,16; 1 Te 1,2); odtud jeho důraz na modlitbu, když psal svým spolubratřím (Fp 4,6; Ko 4,2).

Ve svých epistolách Pavel stále přechází do modlitby a je poučné se nad některými kvůli jejich obsahu zastavit.

a) V Ř 1,8–12 vylévá své srdce před Bohem v důkřivání (v. 8), zdůrazňuje, jak z celé duše slouží Hospodinu (v. 9a), přimlouvá se za přátele v Římě (v. 9b), vyjadřuje přání předat jim duchovní dar (vv. 10n) a říká, že i on je závislý na jejich duchovním povzbuzení (v. 12).

b) V Ef 1,15–19 znovu děkuje za nové věřící (vv. 15n) a modlí se, aby i oni obdrželi Ducha, skrze něhož přichází poznání Boha a osvícení srdce (vv. 17–18a). Tak i oni poznají nadějí, k níž je Hospodin povolal, bohatství Božího dědictví a velikost Boží moci, která se prokázala v Kristově vzkříšení (vv. 18b–19).

c) V Ef 3,14–18 se opět přimlouvá u Otce (vv. 14n) za ostatní křesťany, aby si stále více uvědomovali velikost Boží moci (v. 16), aby tak Kristus mohl přebývat v jejich srdcích a aby byli zakořeněni v lásce (v. 17). Potom všichni z nich budou moci být prostoupení veškerou plností Boží (vv. 18n). Obě tyto „efezské“ modlitby jsou obsaženy v Pavlově trojím přání, aby křesťané obdrželi poznání a moc pramenící z lásky Kristovy, skrze kterou jako jednotlivci i jako skupina mohou dosáhnout dokonalosti.

d) V Ko 1,9nn se Pavel znovu modlí za to, aby věřící poznali Boží vůli prostřednictvím duchovní moudrosti a porozumění (v. 9), aby jejich skutky od-

povídaly tomu, co říkají (v. 10), aby měli sílu uvádět svou víru v život (v. 11) a aby neustále děkovali za velikou výsadu a postavení, které mají v Kristu Ježíši (vv. 12n).

Snad nejvíce přispěl apoštol Pavel k našemu pochopení křesťanské modlitby tím, že ji úzce spojuje s Duchem svatým. Modlitba je vlastně darem Ducha (1 K 14,14–16); věřící se modlí „v Duchu“ (Ef 6,18; Ju 20). Modlitba tedy představuje výsledek spolupráce mezi Bohem a věřícím v tom, že je směřována k Otci ve jménu Syna a skrze působení Ducha svatého, který v člověku přebývá.

4. List Židům, Jakubův a 1. list Janův

List Židům znamená velký přínos k pochopení křesťanské modlitby. Oddíl 4,14–16 ukazuje, co modlitbu umožňuje: máme velekněze, který je člověkem i Bohem, nyní sedí po Boží pravici a přimlouvá se za nás. Modlíme se proto, abychom obdrželi milosrdenství a našli milost. Odkaz na Pánův modlitební život v 5,7–10 nás učí, co to opravdová modlitba je: Kristus přinášel Bohu „úspěšné prosby“, v této duchovní službě se „naučil poslušnosti“, a proto jej Bůh vyslyšel. V (10,19–25) je kladen důraz na společnou modlitbu, na její požadavky a motivy. Místo modlitby je popsáno v 6,19.

V Listu (Jakubovu) nacházíme 3 důležité texty. O modlitbě s pochybnostmi se mluví v (1,5–8), správné motivy modlitby podtrhují vv. (4,1–3) a na důležitost modlitby v době nemoci upozorňuje 5,13–18.

Ve svém prvním dopise ukazuje Jančestův odkaz a účinnosti modlitbě (3,21n) v 5,14–16 klade do souvislosti modlitbu a Boží vůli a ukazuje, že přímluvná modlitba bude vyslyšena, pokud souhlasí s Boží vůlí. Mohou ovšem vzniknout i takové situace, kdy modlitba postrádá moc.

IV. Závěr

Podstatu biblického učení o modlitbě nejlépe vystihl B. F. Westcott: „Skutečnou modlitbou – modlitbou, která musí být vyslyšena – je osobní poznání a přijetí Boží vůle“ (J 14,7; sr. Mk 11,24). Z toho vyplývá, že vyslyšení poslušné modlitby neznamená především splnění žádosti prosebníka podle jeho představ, ale spíše jde o ujmění, že to, co bylo předmětem prosby, povede k tomu nejlepšímu výsledku. Kristus poznával, že každá část jeho života a utrpení přispívala k dokončení díla, které přišel vykonat, a proto jej Otec tak dokonale „vyslyšel“. V tomto smyslu byl „vyslyšen pro svou bázeň před Bohem“.

BIBLIOGRAFIE. H. Trevor Hughes, *Prophetic Prayer*, 1947; F. Heiler, *Prayer*, 1932; J. G. S. S. Thomson, *The Praying Christ*, 1959; Ludwíg Köhler, *Old Testament Theology*, 1957; Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1958; H. Schönweiss, C. Brown, G. T. D. Angel, *NIDNTT* 2, str. 855–886; H. Greeven *et al.*, *TDNT* 2, str. 40–41, 685–687, 775–808; 3, str. 296–297; 5, str. 773–799; 6, str. 758–766; 8, str. 244–245. J.G.S.S.T.

MODLITBA PÁNĚ Modlitba, již učil Ježíš své učedníky a která byla vzorem toho, jak se mají pravidelně modlit. V Mt 6,9–13 tvoří součást Kázání na hoře, v L 11,2–4 ji Pán předkládá za jiných okolností. Je pravděpodobné, že ji opakoval při různých příležitostech, protože chtěl, aby sloužila za vzor jeho učedníkům ve všech dobách.

MODLITBA PÁNĚ

V Mt 6,9–13 je uvedena jako příklad pravé modlitby, která splňuje všechny Kristovy požadavky: „Vy se modlete takto...“ (v. 9). Modlitbou Páně vlastně pokračovalo vyučování, jak se modlit. Nejprve Ježíš varoval učedníky, aby se nemodlili jako pokrytci (v. 5) a nemluvili naprázdno jako pohané (v. 7), a pak je učil tomu, jaký druh modlitby Bůh přijímá. V L 11,1–4 však odpovídá na prosbu učedníků a nepředkládá tuto modlitbu jako příklad vyhovující jeho učení, ale výslovně jako modlitbu, kterou se jeho následovníci musí modlit: „Když se modlíte, říkejte...“ (v. 2).

V L 11,2–4 se modlitba objevuje v kratší formě než v Mt 6,9–13: „Otče, buď posváčeno tvoje jméno. Přijď tvé království. Naš denní chléb nám dávej každého dne. A odpusť nám naše hříchy, neboť i my odpouštíme každému, kdo se provinuje proti nám. A nevydej nás v pokušení.“

Kratší modlitba zřejmě představuje rozsah, v jakém ji Ježíš původně vyslovil. Prosté oslovení „Otče“ odpovídá tvaru „Abba“, který sám užíval (sr. Mk 14,36) a po něm i jeho následovníci – první křesťané (sr. Ř 8,15; Ga 4,6). Rozšířený Matoušův text byl upraven pro užití v křesťanské liturgii, přičemž oslovení „Otče náš, jenž jsi v nebesích“ je převzato ze synagogálního úzu. Na tomto místě vycházíme z celého textu z Evangelia podle Matouše.

Ježíš pochopitelně vyslovil modlitbu původně v aramejštině. V době, kdy Matouš a Lukáš sepsovali Evangelia, se ji křesťané modlili již také řecky. To pravděpodobně vysvětluje, proč se Mt 6 a L 11 povšechně shodují v jazyce i v použití unikátního termínu *epiūsios* = denní (KP vezdejší).

Úvodní slova modlitby – „Otče náš, jenž jsi v nebesích“ – ukazují na správný postoj a správného ducha, s nímž bychom měli přistupovat k Bohu. Oslovujeme-li ho „Otče náš“, vzhlížíme k němu ve víře a lásce jako k tomu, kdo je nám v dokonale lásce a milosti nablízku. Slovy „jenž jsi v nebesích“ vyjadřujeme svou svatou úctu k všemohoucímu vládci všeho. Mimoto nám začátek modlitby připomíná skutečnost, že všichni věřící křesťané jsou jedno v Bohu, neboť se k němu máme modlit jako k „našemu Otci“. Teprve až je srdce věřícího touto invokací správně připraveno, přicházejí první prosby, které se týkají slávy a záměří našeho nebeského Otce. „Buď posváčeno (*hagiasthētō*) tvé jméno“ představuje prosbu, aby dal Bůh nám i ostatním lidem schopnost jej uznat a vzdát mu čest. Jeho jméno (j. on sám ve svém sebezjevení) by měli všichni lidé považovat za sváté a projevovat mu úctu a slávu, jaká náleží tomu, kdo nás dokonale miluje a je naším svatým a všemohoucím Stvořitelem (*BOŽÍ JMÉNA). Žádost „přijď tvé království“ se může použít obecně jako prosba, aby Boží vláda (*basileia*) pronikla zde a nyní (v tomto přítomném věku) do srdcí lidí, stejně jako do tohoto světa jako celku. Předně však má tato prosba eschatologický význam – vyjadřuje touhu, aby byla Boží královská vláda nastolena „s mocí“ (Mk 9,1) při slavném příchodu Syna člověka. (*KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ)

Třetí žádost, „staň se tvá vůle jako v nebi, tak i na zemi“, která v autentickém textu L 11,2 chybí, rozvíjí předchozí prosbu. V nebi, kde všichni s radostí a bezpodmínečně přijímají Boží vládu, také všichni trvale, spontánně a radostně poslouchají Boží vůli. Věřící se tedy mají modlit za to, aby podobně uposlechli Boží vůli všichni na zemi, zvláště pak oni sami ve svém životě. Tato prosba se zčásti týká přítomného věku, ale otvírá také průhledy do doby, kdy každé koleno

poklekne před Králem králů a moci temnoty budou s konečnou platností poraženy. Bůh pak bude všechno ve všem a jeho vůle bude vládnout svrchovaně (1 K 15,25–28). Gramaticky jsou všechny tři imperativy (*hagiasthētō* = posvěť se, *elthātō* = přijď a *genē thētō* = staň se) v aoristu a ukazují ke konečnému naplnění.

První tři prosby se soustřeďují na oslavu Boha, další tři se zabývají tělesným a duchovním blahem věřících.

Věřící se tedy mají výslovně modlit za Boží pomoc a pozeňání v souvislosti se všemi aspekty života na této zemi. Prosba „naš denní chléb dej nám dnes“ se obrací na Boha jako na nebeského Otce, aby nám udělil vše potřebné k životu. Slovo „chléb“ zde shrnuje všechno, co pro svou pozemskou existenci skutečně potřebujeme. Z hlediska předchozích žádostí se jedná o to, aby nás Bůh trvale zásobil všemi hmotnými nezbytnostmi, abychom mohli účinněji posvěcovat jeho jméno, usilovat o příchod jeho království a konat na zemi jeho vůli. Modlitba o každodenní zachování není tedy projevem sobectví či touhy po hmotném blahobytu, ale vyznáním úplné závislosti na Bohu, kdy k němu vzhlížíme s láskou a v důvěře, že nám dá vše, co opravdu potřebujeme, a že nás uschopní k životu podle jeho vůle.

Ř. slovo *epiūsios*, překládané jako „denní“, se vyskytuje jen v Mt 6,11 a L 11,3 a (podle svědectví) v jednom papýrovém dokumentu (jenž se naneštěstí nedochoval), v němž tvar středního rodu množného čísla *epiūsia* znamenal „denní dávky“. Ačkoli v otázce jeho správného etymologického původu nebylo řečeno poslední slovo a někteří dávají přednost překladu „zitrřejší“ (tj. chléb budoucího věku – viz EP pod čarou), nebo „to nezbytné či postačující“, zdá se, že překlad „denní“ je zcela v pořádku. Překlad „duchovní, nadpřirozený“ pochází od Jeronýma a týká se zřejmě Ježíše jako pravého chleba života. J. Jeremias vztahuje tuto prosbu k eschatologickému dírazu, jako by šlo o „jezení chleba v království Božím“ (sr. L 14,15). Podle kontextu má však prosba na zřeteli trvalé poskytování toho, co potřebujeme a co je pro nás přiměřené vzhledem k dnem v oblasti naší fyzické, hmotné existence.

Další prosba, „a odpusť nám naše viny, jako i my jsme odpustili těm, kdo se provinili proti nám“, zároveň představuje vyznání. Ten, kdo se modlí za odpuštění, přiznává, že zhrěšil a je vinen. L 11,4 uvádí prosbu takto: „A odpusť nám naše hříchy, neboť i my odpouštíme každému, kdo se provinuje proti nám.“ Ř. slovo *hamartias*, zde překládané jako „hříchy“, má prvotní význam „minout se cíle“ a v důsledku toho „jednat nesprávně“ a „porušit zákon Boží“. V Mt 6,12 slovo *ofeilēmata* = dluhy uchováno aramejský idiom, v němž slovo „dluh“ (*hōbā*) znamená též „hřích“. Pokud jsme zhrěšili, upadli jsme do morálního a duchovního dluhu vůči svému Otci a Stvořiteli, který má nad naším životem veškerou moc. V této žádosti ho tedy pokorně prosíme, aby nám naše dluhy odpustil, s vědomím, že si sami odpuštění nikdy nezasloužíme.

Slova „neboť i my (*hōs kai hēmeis* = stejným způsobem jako my) jsme odpustili (aorist) svým dlužníkům“ (Mt 6,12), a „neboť i my odpouštíme (přítomný indikativ) každému, kdo se proti nám provinuje“ (L 11,4) neznamenají, že máme žádat odpuštění na základě svého odpuštění těm, kdo se provinili proti nám. My můžeme přijmout odpuštění jen pouhou milostí. Abychom se však mohli modlit k Bohu o odpuštění vážně a bez pokrytectví, musíme být svobodní

od každého ducha nenávisti a odplaty. Jen tehdy, když nám Bůh dal milost opravdově odpustit těm, kdo se proti nám provinili, můžeme vyslovit prosbu o odpuštění. Náš Pán považoval tuto záležitost za tak důležitou, že to opakoval v Mt 6,14n (sr. Mt 18,23–35; Mk 11,25).

Poslední prosba v L 11,4 zní: „A nevydej nás do pokušení“, v Mt 6,13 následuje: „ale vysvoboď nás od zlého“. Tato dodatečná slova pomáhají dát prosbě obecnou aplikaci. Ti, kdo se upřímně modlí za odpuštění hříchů, touží po tom, aby dostali schopnost již nezhrěšit. Je tedy vhodné, že prosba následuje po té předchozí. Bůh nikoho nepokouší ke zlému (Jk 1,13), ale řídí okolnosti našeho života. V této prosbě pokorně vyznáváme, že máme sklon ke hříchu, a proto ho prosíme, aby nedopustil, abychom se dostali do situace či do okolností, které by představovaly vážné pokušení ke hříchu. Tak, jak uvádí rozdílní učenci: „ale vysvoboď nás od zlého“, tj. kryj nás, ochraň nás, střež nás (*ryesethai*) před útoky ďábla (*tū ponērū*). Ačkoli se tato poslední prosba dá aplikovat na každý den našeho života, velmi jasně ukazuje k parúsi, kdy náš Pán ukončí všechno, co je zlé, a ustanoví své věčné království spravedlnosti a svatosti.

To nás vede k úvaze, že v situaci Ježíšovy služby vzbuzovala tato prosba eschatologický dojem. Naznačuje to, byť skrytě, překlad NEB: „a neuváděj nás do zkoušky“. Zkouška je zde onou rozhodující prověrkou víry učedníků, která by pro ně bez Boží posily byla příliš těžká, aby obstáli. Podobu této zkoušky vidíme v Getsemane (šlo vlastně o poslední zkoušku pro samotného Ježíše). Výzva učedníkům „bďte a modlete se, abyste neupadli do pokušení“ (Mk 14,38) zřejmě znamená „bďte bdělé a prostě o to, abyste neseslali ve zkoušce“. To naznačuje, že prosba v Modlitbě Páně znamená „dej nám, abychom neseslali ve zkoušce“ (sr. C. C. Torrey, *The Four Gospels*, 1933, str. 292). I dnes mohou křesťané kromě obecné prosby, aby je Bůh chránil před pokušením tímto způsobem prosit o milost a sílu, která by jim nedovolila selhat, až bude jejich víra prověřována v nejvyšší zkoušce.

V některých starověkých a v mnoha pozdějších rukopisech Mt 6,13 následuje dogologie. V EP pod čarou a v KP čteme: „Neboť tvé jest království i moc i sláva na věky. Amen.“ I když ve většině autoritativních rukopisů tuto dogologii nenajdeme, přece ji křesťané už od nejstarších dob užívají (sr. *Didaché* a tzv. západní text). Jisté jde o nejvhodnější a velmi cenné zakončení Modlitby Páně. To, že není součástí původního textu, je patrné ze skutečnosti, že v. 14 a 15 mohou přirozeně následovat po v. 12 a 13a.

Kdosi správně řekl, že Modlitba Páně představuje Kristovo poselství o Božím království, shrnuté ve formě modlitby. Jedná se o prosbu, kterou všichni křesťané mohou pravidelně adresovat Bohu, aby jim dal schopnost žít jako jeho děti až do dne, kdy se dokonale uplatní jeho svrchovaná vláda.

Měli bychom si všimnout, že náš Pán (když učil své učedníky se modlit) neřekl „my se musíme modlit“, ale „modlete se“ (vy). Ježíš učil Modlitbě Páně, sám se tak nemodlil. Nikdy neužil výrazu „Otče náš“ způsobem, v němž by sám sebe zahrnoval mezi učedníky (sr. J 20,17 „Otcí svému i Otcí vašemu“), nikde nenaznačuje, že cítí potřebu prosit Boha za odpuštění.

Ačkoli jednotlivé prosby Modlitby Páně mají paralely v různém kontextu v židovské náboženské literatuře, nic srovnatelného s touto modlitbou jako celkem se nevyskytuje. Modlitba Páně je jedinečná a dodnes

nepřekonaná – několika slovy shrnuje všechno podstatné pro pravou modlitbu.

BIBLIOGRAFIE. J. Jeremias, *The Lord's Prayer*, 1964 (reprint in *The Prayers of Jesus*, 1967, str. 82–107); E. Lohmeyer, *The Lord's Prayer*, 1965; T. W. Manson, „The Lord's Prayer“, *BJRL* 38, 1955–6, str. 99–113, 436–448; B. M. Metzger, „How Many Times does *epiousos* occur outside the Lord's Prayer?“ in *Historical and Literary Studies*, 1968, str. 64nn; komentáře k Matoušovi a Lukášovi. J.N.G. F.F.B.

MODLITEBNÍ ŘEMÍNKY (ř. *fyllaktērion* = nástroj ochrany, *amulet). Přestože jejich používání někteří Židé považovali za pověřivost, byl jejich postoj pouze okrajovým jevem, takže ř. název pravděpodobně vznikl na základě chybné pohanské interpretace. Židé mluví o *t^špillā* (dosl. „modlitba“), pl. *t^špillīm*. Modlitební řemínky vznikly na základě vykladu Ex 13,9,16; Dt 6,8; 11,18 zbožnými Židy. Jejich současná podoba se ustálila v počátečních letech 2. stol. po Kr. a sestává se ze dvou dutých krychliček vyrobených z kůže čistých zvířat. Délka strany je 1,25 – 4 cm. Ta, která se nosí na hlavě, je uvnitř rozdělena na čtyři stejné části a obsahuje čtyři texty: Ex 13,1–10; 13,11–16; Dt 6,4–9; 11,13–21, které jsou napsány ručně na pergamenu (na čtyřech kusech pro teofilin na hlavu, na jednom kuse pro teofilin na ruku). K těmto krabičkám se připevňují kožené řemínky, jimiž se přivazují na levou ruku a doprostřed čela. Nosí je muži před ranními modlitbami, ať už doma nebo v synagoze, výjma sabatu a velkých svátků. Navlékají je až po modlitební šále (*tallit*), a to nejprve na ruku. Teofilin s řemínky má vždy černou barvu a ten, který se nosí na hlavě, může být odlišen třímramenným či čtyřmramenným šin na pravé i levé straně.

V *Kumránu se našly části modlitebních řemínků, jež jsou důkazem toho, že před zbožením chrámu neměly ještě zcela standardní formu. Základní rozdíl však spočíval v tom, že obsahovaly na svitku napsané Desatero. To, že bylo později vyňato a že ani dnes není součástí bohoslužby, je reakcí namířenou proti křesťanům z Židů.

Ačkoli křesťané vždy vykládali výše uvedené texty jako metaforu, stále větší poznatky o Blízkém východě nevylučují možnost, že tyto texty byly míněny doslovně (Dt 6,9; 11,20 věřící Žid naplňuje tím, že do krabičky nazývané *m^šzizā*, která je upevněna na veřejích dveří, vkládá pergamenu s Dt 6,4–9; 11,13–21). Všechny dostupné důkazy však ukazují, že se jedná o pozdější inovaci, kterou zavedli *h^šsīdīm* (*CHASIDÉ) jako formu protestu proti rostoucí helénizaci. SZ je nikde neuvádí a zdá se, že Samařané je také neznali. LXX považuje texty, o něž se tento zvyk opírá, za metaforu. *Aristeův dopis* jasně uvádí pouze teofilin, který se nosil na ruce, a Filón zná teofilin připevněný na hlavě.

V Talmudu se později přiznává, že je nenosil obyčejný lid (*'am hā-'āres*) a ani pohanští autoři se o nich nikde nezmiňují. To by mohlo znamenat, že za dnů Pána Ježíše je používalo jen malé množství lidí. Můžeme si být jisti, že farizeové je měli připevněny stále, nejen při ranních modlitbách, ale po celý den. Později se jejich nošení omezilo jen na dobu modliteb, protože jinak byly v době pronásledování Židů příliš jednoduchým poznávacím znamením. Nemáme žádný důvod k domněnce, že by modlitební řemínky nosil Ježíš nebo jeho učedníci. Mt 23,5 odsuzuje ty, kdo podlehl

MOJŽÍŠ

pokoušení okázale zbožnosti a zdůrazňují, že dodržují zvyk, který si teprve pomalu proráží cestu. Rozšíření se začaly užívat před koncem 2. stol. po Kr.

Ortodoxní Židé vykládají jejich používání vysoce duchovním způsobem. Důkazem toho je i modlitba, která se odříkává během jejich navlékání při ranních bohoslužbách a kterou lze nalézt v každé židovské modlitební knize.

BIBLIOGRAFIE. Viz články in *JewE, EJ, 1971 a SB, 4, Excursus 11.* H.L.E.

MOJŽÍŠ Velký vůdce a zákonodárce, skrze kterého Bůh vyvedl Hebreje z Egypta, vytvořil z nich národ, jenž by mu sloužil, a dovedl je až na hranice země, kterou Bůh zaslíbil jejich otcům.

I. Jméno

V Ex 2,10 je napsáno: „Pojmenovala ho Mojžiš (Mōšē). Rekla: „Vždyť jsem ho vytáhla z vody (m^e-šūi-hū).“ Většina interpretů vkládá tato slova do úst faraonovy dcery, což mnohé vedlo k přesvědčení o eg. původu jména *Mōšē*, zřejmě z eg. *ms* = dítě, narozený. Nelze však vyloučit, že výrok pronesla Mojžišova vlastní matka (tak W. J. Martin). Ex 2,10 jasně spojuje jméno *Mōšē* s tím, že byl vytažen z vody (*mā šā* = vytáhnout). Tato slovní hříčka pochází samozřejmě od hebrejsky mluvící osoby a mohla by potvrdovat, že Mojžiše pojmenovala spíše vlastní matka než faraonova dcera.

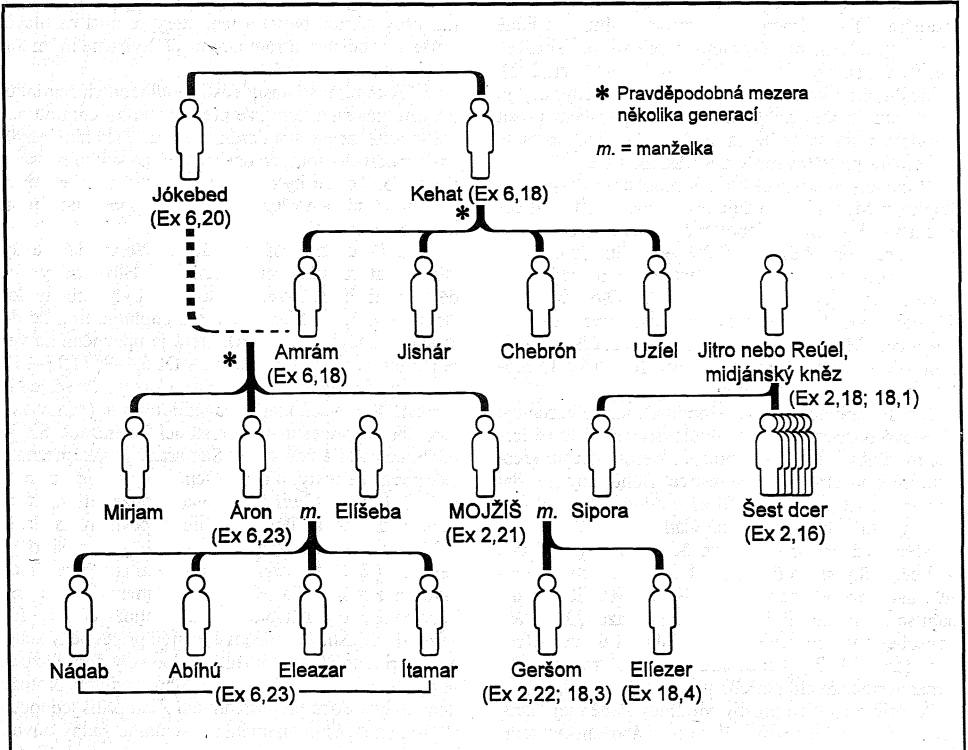
Mōšē se zde nachází ve tvaru aktivního participia („vytahující“), ale může být zkratkou delšího výrazu. Ve 14./13. stol. př. Kr. se *ms* = dítě (a příbuzné gra-

matické tvary jmen typu Ramose = 'Rē se narodil) vyslovovalo přibližně *masē* a neexistuje žádný filologický ani jiný důvod, proč by egyptská adoptivní matka nepřipodobnila semitské *māši* nebo *Mōšē* k obecnému jménu *Mōšē*, *Masē* svého vlastního jazyka. Mojžišovo jméno se tedy mohlo snadno asimilovat z hebr. do eg. – vždyť se vše odehrávalo v Egyptě. Většina badatelů však zastává názor, že faraonova dcera nazvala Mojžiše *Mōse* = dítě (méně pravděpodobně je navrhován božský přídomek *-mose*) které se v hebr. vyslovovalo *Mōšē*. Toto pojetí však nepočítá se semitskou slovní hříčkou, kterou nelze odmítnout jako nehistorickou, neboť tato praxe existovala nejen v Egyptě, ale i jinde (včetně SZ) dávno před Mojžišem. Navíc zde působí fonetické potíže eg. *s*, které se objevuje jako *š* v *Mōšē*, ale jako *s* v Ra'amsech a Pinchas v hebr., jak už před časem dokázal A. H. Gardiner, *JAOS* 56, 1936, str. 192–194 – problém nijak nevyřešil J. G. Griffiths, *JNES* 12, 1953, str. 225–231, kde je jeho postoj nejlépe vyjádřen.

II. Život a historické pozadí

1. Původ

Mojžiš patřil do kmene Lévi, čeledi Kehatovců, rodiny Amrámovy (Ex 6,16nn). Byl vzdálenějším potomkem Amráma a Jókebed, ne jejich synem. Svědčí o tom fakt, že jména Mojžišových rodičů nenalezneme v podrobném přehledu jeho dětství (Ex 2, i) i skutečnost, že Amrám a jeho tři bratři měli v roce exodu početné potomstvo (Nu 3,27n). (*CHRONOLOGIE SZ, III, 2)



Mojžišova rodina.

2. Egypťská výchova

Mojžišova matka chtěla zachránit své dítě před faraonovým rozkazem, který nařizoval zabít všech hebrejských novorozenců mužského pohlaví, a proto je vložila do košíku ze sítě nebo papyru do rákosů u řeky a poslala jeho sestru Mirjam hlídat. Zanedlouho přišla faraonova dcera se svými služebnicemi, aby se v řece vykoukala. Našla dítě a slitovala se nad ním. Mirjam jí nabídla, že pro dítě najde kojnou (ve skutečnosti to byla jeho vlastní matka), a tak byl Mojžišův život zachráněn. Mojžiš prožíval nejtěšnější dětství ve své rodině a jeho adoptivní „matce“; eg. princezně, jej předal teprve když byl odstaven (Ex 2,1–10). O jeho dospívání uprostřed eg. dvorské společnosti neznáme žádné podrobnosti, ale chlapec jeho postavení se v době Nové říše nemohl vyhnout řádnému základnímu vzdělání („v egypťské moudrosti“, jak mu ji přisuzuje Štěpán (Sk 7,22).

Dnešní znalost starověkého Egypta nám podrobně líčí pozadí Mojžišova mládí v Egyptě. Faraoni Nové říše (asi 1550–1070 př. Kr.) měli paláce a *harim*y nejen v hlavních městech jako Thébý, Memfis a Pi-Ramessé (Ra'amases), ale i v jiných částech Egypta. Typický je starodávný *harim* ve Fajjúmu, kde královské paní dohlížely na rozvoj domácího průmyslu (A. H. Gardiner, *JNES* 12, 1953, str. 145–149, zejména str. 149). Jeden z takových *harim* musel být Mojžišovým prvním egypťským domovem.

Děti tamějších žen mohli vychovávat dohlížitel nad *harim* („učitel královských dětí“, F. L. Griffith a P. E. Newberry, *El Bersheh*, 2, 1894, str. 40). V určitém období princové dostávali za učitele vysokého dvorního úředníka nebo vysloužilého vojenského důstojníka blízkého králi (H. Brunner, *Altägyptische Erzählung*, 1957, str. 32–33). Mojžišovi se asi vedlo podobně.

Jako Semita se mohl Mojžiš v Egyptě snadno naučit a používat celkem asi 20 písmen lineární kenaanské abecedy, zvláště když musel zvládnout daleko náročnější písmena a skupiny znaků eg. písma (přestože k tomu potřeboval především praxi, nikoli talent). Skutečnost, že žil v Egyptě, jistě nemohla zabránit tomu, aby se s tímto jednoduchým písmem seznámil. Protosinajské nápisy z počátku 15. stol. př. Kr. zahrnují pouze informační odkazy, pracovní poznámky a stručné epitafy semitských zajatců z eg. V Deltu (nebo osad u Memfisu), zaměstňovaných v tyrkysových dolech (sr. W. F. Albright, *BASOR* 110, 1948, str. 12–13,22), a dokumentují, že Semité tohoto písma užívali pod eg. nadvládou skoro 200 let před Mojžišem. Ještě výmluvnějším důkazem je střep z Údolí královen v Thébách, asi 560 km J od Palestíny, Sínaje nebo nilské Dely (J. Lebowitch, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40, 1940, str. 119, obr. 26 a tab. 16, 19:50). Jedno dobře zachované slovo zní *'mht* = služebnice (Albright, *op. cit.*, str. 12, pozn. 33).

3. Cizinci na egypťském dvoře

Na Semity a jiné Asijce v Nové říši narazíme ve všech vrstvách eg. společnosti. Kromě tisíců vězňů, které z Kenaanu přivlekli jako otroky (sr. *ANET*, str. 246b, 247b), to byli cizí řemeslníci, syrští vojáci v eg. službách (např. *ANEP*, obr. 157), asijsí chlapci jako sluhové, nosiči vějířů atd. u dvora (R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 117, 200–201). Semité mohli v Egyptě dosáhnout nejvyšších stupňů společenského žebříčku. Někteří se stali kurýry

mezi Egyptem a Sýrií (*ANET*, str. 258b), jiní vozataji, kteří sami měli služebnky (J. Černý, *JEA* 23, 1937, str. 186), a obchodníky (Caminos, *op. cit.*, str. 26: 'Aper-Ba'al). Dcera syrského námořního kapitána Ben-'Anata si směla vzít královského prince (W. Spiegelberg, *Recueil de Travaux*, 16, 1894, str. 64).

Za ramessovských králů vynikali Asijci ještě víc. Např. jedním z číšníků krále Merneptaha byl Syřan Ben-'Ozen ze Šūr-Bášanu („Skála Bášanu“), který doprovázel vezíra při obhlídce stavby faraonova hrobu v Údolí králů (*JEA* 34, 1948, str. 74). Na samém sklonku 19. dynastie pak velmi krátce převzal vládu nad celým Egyptem jeden Syřan. Byl to pravděpodobně mocný kancléř Aje (Černý in Gardiner, *JEA* 44, 1958, str. 21–22).

V egypťské Nové říši akceptovali kenaanská a jiná asijská božstva (Baal, Rešef, 'Aštarót, 'Anát atd.; sr. *ANET*, str. 249–250) i nepočetná slova. Rozšířila se též kenaanská literární témata, ať vypůjčená nebo asimilovaná (W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, str. 197–198 [únos 'Anát]; T. H. Gaster, *BO* 9, 1952, str. 82–85, 232; G. Posener, *Mélanges Isidore Lévy*, 1955, str. 461–478 [nenasytnost moře] a poznámky k vypravování o Kazardi, *ANET*, str. 477b). Někteří eg. úředníci se chlubil, že znají řeč Kenaanu i jeho zeměpis (*ANET*, str. 477b), nemluvě o těch, kteří se učili babylónskému klínovému písmu z diplomatických důvodů (sr. Albright, *Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography*, 1934, str. 13, pozn. 50 a *JEA* 23, 1937, str. 191, 196–202).

4. U Midjánců a na Sínaji

Mojžiš se svými ztročenými bratry cítil (sr. Sk 7,24), a proto zabil eg. dozorce, který ubližoval Židovi (Ex 2,11n). Zpráva o činu se donesla k faraonovi, a tak Mojžiš uprchl na V přes hranice k Midjáncům, aby se zachránil (Ex 2,15nn). Útěk přes V hranici zvolil také Sinuhet o 600 let dříve (*ANET*, str. 19) a později ve 13. stol. př. Kr. také prchající otroci (*ANET*, str. 259b). Mojžiš pomáhal dcerám midjánského pastýře a kněze Reúela-Jitra napojit stáda a potom se oženil s jednou z nich, Sipurou. Ta mu porodila syna Geršoma (Ex 2,16–22).

Zázračným zjevením z hořícího keře, který však neshofel, Mojžiše povolal Bůh jeho předků – Abrahama, Izáka a Jáкова (Ex 3,6). Hospodin se neodvolával na jeho midjánsko-kénijské příbuzné z manželčiny strany, ač to také byli Abrahamovi potomci (sr. Gn 25,1–6) a mohl uctívat jeho Boha. Po jistých odkladech Mojžiš volání uposlechl (Ex 3–4). Zřejmě však neobrezal jednoho ze svých synů, možná na naléhání Sipyry. Když však Mojžišovi kvůli tomuto zanedbání hrozila od Hospodina smrt, Sipora syna obrezala a řekla přitom: „Jsi můj ženich, je to zpečetěno krví“ (Ex 4,24–26). Obrázka totiž byla pro Mojžiše a pro jeho lid závazná (pro její lid možná ne). Od této chvíle Mojžiš asi pokračoval v cestě sám, protože později se k němu Sipora v doprovodu svého otce vrátila (Ex 18,1–6).

5. V předvečer exodu

Poté, co se Mojžiš setkal se svým bratrem a izraelskými staršími (Ex 4,27–31), předstoupili spolu s Áronem před faraona s požadavkem, aby propustil lid, neboť Hospodin si přeje, aby mu v poušti slavil svátek. Farao je však opovrhlivě odmítl s tím, že už je dost slavností, při nichž se nepracuje, a že tento požadavek svědčí o jejich lenosti (Ex 5,8,17).

MOJŽÍŠ

Nemusí nás překvapovat, že Mojžiš dosáhl slyšení u faraona, zvláště pokud jím byl Ramesse II. P. Montet (*L'Égypte et la Bible*, 1959, str. 71) poukazuje na papyrus Anastasi III., který líčí, jak „mladí lidé z (Pi-Ramesse) Velkých Vítězství ... stáli u svých bran ... v den vstupu Wosermaetř-Setepenř (tj. Ramesse II.) ... a každý volal svou žádost (tj. králi)“, sr. *ANET*, str. 471b. O tom, jak Izraelci dělali cihly a užívali přitom slámu, viz *CIHLA. Organizace práce, při níž skupiny dělníků vedli předáci, kteří se zodpovídali přisným vedoucím, je věrohodná a přirozená.

Eg. ostraka (*PAPYRY A OSTRAKA) obsahují pracovní deníky, které podávají zprávy o absencích, jménech chybějících a důvodech jejich nepřítomnosti. Z jednoho záznamu se dovidíme, že dělníci na královské hrobce proměškali 30 dní ze 48. V evidenci nepřítomných se uvádí, že několik dělníků „obětovalo svému bohu“ (A. Erman, *Life in Ancient Egypt*, 1894, str. 124–125). Lakonický zápis *wsf* = lenoch není v těchto denících vzácný. To, že Hebrejové měli jít slavit svůj svátek na vzdálenost tří dnů cesty do pouště, aby nepobuřovali egyptské náboženské citění (Ex 8,26n; 10,9,25n), je opět naprosto realistické, jak ukázal Montet (*op. cit.*, str. 99–101 s poznámkami), v souvislosti s posvátnými zvířaty, zejména s kultem býka v provinciích eg. Deltý (*ZLATÉ TELE).

Přestože se farao stavěl k celé záležitosti odmítavě, Mojžiš přijal nové Boží ujištění, že Hospodin svou smlouvu splní a převede Izraelce do Palestiny (Ex 6,2–9). Je třeba zdůraznit, že Ex 6,3 *nedokazuje*, že by praotcové neznali jméno JHWH, ačkoli možná poukazuje na neznalost jeho významu (viz W. J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, 1955, str. 16–19 a J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959, str. 11–17). Poté následovaly *egyptské rány, které faraonovi ukázaly moc Boha Izraele v soudu (Ex 7,14–12,36). V předvečer poslední rány (zahubení prvorozených) musely izraelské rodiny zabít neposvátného beránka a označit jeho krví nadpraží a veřeje, aby Hospodin neusmrtil jejich prvorozené. To byla velikonoční oběť (Ex 12,27). B. Courroyer myslí (*RB* 62, 1955, str. 481–496), že hebr. *psj* je odvozeno z eg. *pk* (')-*sh* = rána, úder (tj. Boží), ale tento názor neodpovídá hebr. důkazům, a tak zůstává pochybný.

6. Ze Sukótu na Sínaj

O datu exodu pojednává *CHRONOLOGIE SZ a J. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, 1978, putování z Ra'amse na Sukótu z Egypta popisuje *TÁBOR U MOŘE, *PITOM, ohledně cest po Sínaji viz *PUTOVÁNÍ POUŠTI. Když se Izrael utábořil u *jám sšp* = Rákosového moře, farao a jeho lid se domnívali, že Hebrejové padli do pastí (Ex 14,1–9). Počet 600 vozů (Ex 14,7) sr. s počtem 730 a 1 092 (tj. 60 + 1 032) syrských vozů ukořistěných v Kenaanu při dvou taženích Amenófise II. (*ANET*, str. 246–247). Úlohou vozů v eg. armádě se zabývá R. O. Faulkner, *JE A* 39, 1953, str. 43. Bůh rozdělil moře, převěd svůj lid do bezpečí a obrátil vody proti eg. vojsku. Pak Mojžiš a Hebrejové zpívali píseň o Hospodinovu vítězství (Ex 15).

Izrael se utábořil u hory Sínaj a Mojžiš odešel, aby mluvil s Hospodinem a obdržel od něj podmínky smlouvy (10 příkazání z Ex 20), které se staly základem budoucí role Izraele jako Božího lidu (Hospodin je jejich králem), a řadu nařízení, jež uváděla příkazání do praxe (Ex 21–23).

Vzápětí Izraelci upadli do modlářství, když si zhotovili *zlaté tele, takže museli obnovit tak brzy porušenou smlouvu (Ex 32,1–35,3). Potom Izraelci zhotovili stan setkávání, schránu i ostatní stavby (náboženské i jiné) již více než o 1 000 let dřívě. (Sr. K. A. Kitchen, *THB* 5/6, 1960, str. 7–13). V naprostém protikladu k eg. rituálům stojí zástupná a vyučující povaha hebr. obětí, které obrazně vyjadřují, jak hřích uráží Boha, a vypovídají o potřebě smíření. Rozhodně se nejedná pouze o magicky působící zákonná ustanovení denního života, která by udržovala Boha sytého a kvetoucího jako v eg. rituálech.

Na Sínaji bylo provedeno sčítání lidu a ustanoven řád pro pochod a táboření. V předvečer odchodu ze Sínaje Hospodin oznámil, jak mají lévijci pečovat o svatostánek a jeho potřeby (Nu 1–4) i celou řadu dalších věcí (Nu 5,1–10,10). Seřazení kmenů s jejich prapory do čtyřúhelníku okolo stanu setkávání snad také napovídá, že Bůh využil Mojžišova eg. vzdělání (sr. Kitchen, *op. cit.*, str. 11). Dlouhé stříbrné trubky, které se v téže době používaly v Egyptě, sloužily k svolávání pospolitosti i k vojenským a náboženským účelům (Nu 10,1–10) (sr. H. Hickmann, *La Trompette dans l'Égypte Ancienne*, 1946, především str. 46–50). Vozy tažené voly užívali faraonové od Thutmose III. při vojenských akcích v Sýrii asi od r. 1470 př. Kr. (*ANET*, str. 204a, vůz), např. Ramesse II. asi r. 1270 př. Kr. u Kádeše (C. Kuentz, *La Bataille de Qadach*, 1928/34, tab. 39, vlevo). S Mojžišovými vozy, taženými spřeženími dvou volů na Sínaji, sr. 10 vozů (eg. 'grt z hebr. 'glt, stejné slovo v Nu 7,3.6n), každý tažený šesti páry volů, které vezly zásoby pro 8 000 dělníků v lomech Ramesse IV. (asi 1160 př. Kr.) z Nilského údolí na poušť Vádí Chammamát mezi Nilem a Rudým mořem, za velmi podobných podmínek jako na Sínaji (*ARE*, 4, § 467).

7. Od Sínaje k Jordánu

V 2. roce po odchodu z Egypta (Nu 10,11) Izraelci opustili Sínaj a došli do Kádeš-barneje. Mojžiš pak poslal zvědy do Kenaanu a ti zjistili, že země je bohatá, ale její obyvatelé silní (Nu 13,17–33). Po této zprávě začali malovými Izraelci reptat, ale Mojžiš se za ně přimlouval, aby je Hospodin ušetřil (Nu 14,5–19). Bůh pak dopustil, že putování Izraele pustinou trvalo celých 40 let, dokud vzpurná generace nevy-mřela a místo ní nenastoupila nová (Nu 14,20–35).

Velice snadno se zapomíná, že před touto tragickou událostí měl Izrael přejít z Egypta přes Sínaj přímo do zaslíbené země během krátké doby. 40 let v poušti představovalo pouze zmírněný trest (Nu 14,12.20–30.33), a nikoli Boží původní nejlepší plán pro Izrael. To je třeba připomínat, když čteme zákony v Ex 22–23, které se týkají zemědělství, vinic atd. Izraelci měli v době pobytu u Sínaje za sebou čtyři století života v Egyptě, v prostředí, kde se zabývali pastevectvím a zemědělstvím (sr. Dt 11,10). Oni ani jejich praotcové nebyli nikdy pravými pouštními nomády (sr. Gn 26,12 a 37,6–8). Na Sínaji si mohli uvědomit, že se nacházejí příliš daleko od země, kde by se tyto zákony mohly okamžitě aplikovat. Izrael se nemusel usadit v Kenaanu dříve, než byly tyto zákony vydány (sr. Kitchen, *op. cit.*, str. 13–14).

O vzpouře Kórača proti Mojžišovu a Áronovu po-

stavení v náboženském životě pospolitosti (Nu 16,3) a Dátana s Abiramem proti civilnímu řádu (Nu 16,13) pojednává heslo *PUTOVÁNÍ POUŠTÍ. Po této revoltě hrozilo všeobecné povstání (Nu 17,6–15). V Kádeš-barneji, kde zemřela Mirjam, zhrěšil i Mojžiš s Áronem, když se stavěli do Boží role: „Poslyšte, odbojníci! To vám z tohoto skaliska máme vyvést vodu?“ (Nu 20,10). Hospodin je potrestal tím, že jim nedovolil vejít do zaslíbené země, a toho Mojžiš později velmi litoval (Dt 3,24–27). Edómci (Nu 20,14–21; i Moábci, sr. Sd 11,17) nedovolili Izraelcům projít jejich územím, takže museli jít oklikou. Tehdy zemřel Áron a byl pochován na hoře Hór (Nu 20,22–29). Poté se Izrael znovu bouřil, takže na něj Bůh za trest poslal jedovaté hady. Když se Mojžiš za svůj lid přimlouval, Hospodin se slitoval. Poručil mu udělat *bronzového hada a umístit ho na žerd' (Nu 21,4–9). Pokud k němu uštknutí s vírou v uzdravující Boží moc vzhledli, zůstali naživu. Potom Izraelci dorazili k území emorejského krále Síchona. Ten je bezdůvodně napadl a Bůh jim ho vydal i s jeho zemí do rukou. Óga z Bášanu, jenž vůči nim zaujímal tentýž nepřátelský postoj, potkal podobný osud (Nu 21,21–35).

Nakonec se Izrael utábořil v Moábských pustinách (Nu 22,1; 25,1). Bylo provedeno nové sčítání lidu a začalo se připravovat rozdělení zaslíbené země. Izraelci podnikli trestnou výpravu proti Midjancům. Kmeny Rúben, Gád a polovina kmene Manasesova dostaly svolení usadit se v Zajordání, ovšem s podmínkou, že budou po Mojžišově smrti pomáhat svým bratřím obsazovat území za Jordánem.

*Deuteronomium končí tím, že se Mojžiš loučí se svým lidem, dochází k obnově smlouvy mezi Hospodinem a Izraelem, přičemž se lidu překládají požehnání i kletby takovým způsobem, aby tomu v tehdejší době (14./13. stol. př. Kr.) každý mohl rozumět (jak ukazují soudobé *smlouvy a ujednání v chetejských archívech, sr. G. E. Mendenhall, *BA* 17, 1954, str. 53–60 a *passim*). Nakonec Mojžiš dohlédl na to, aby Izraelci měli ustanovení smlouvy písemně zaznamenaná a dal je umístit po straně schrány smlouvy (Dt 31,24). Zanechal jim píseň, aby je utvrdil v poslušnosti tohoto Zákona (Dt 32, zvláště vv. 44–47) a před smrtí jim ještě poželal (Dt 33). Potom vystoupil na horu Nebó, aby uviděl Kenaan, kam nesměl vstoupit, a byl pochován v moábské zemi (Dt 32,48–52; 34,1–8).

III. Mojžišovo dílo

1. Vůdce

Mojžiš byl jako vůdce svého lidu vybaven nejen velmi dobrým vzděláním – svou egyptskou výchovou (Sk 7,22), ale také něčím mnohem důležitějším: tím, že věrně následoval svého Boha (Žd 11,23–29; sr. Sk 7,23–37). Když měl Izrael za různých okolností prokázat svou víru, opakovaně zklamával. Přestupoval příkázání a odmítal Boží vedení tím, že se bouřil proti Mojžišovi (někdy i Áronovi), který vystupoval v roli Hospodinova prostředníka (např. Nu 14,4,10; 16,41n). Mojžiše zklamala i jeho vlastní rodina (Ex 32,1nn.21; Nu 12,1n). Mojžiš byl velice trpělivý (Nu 12,3), stále se u Boha za tvrdošijný Izrael přimlouval (např. Nu 14,13nn; 16,46 atd.) a vybízel svůj lid, aby byl věrný Hospodinu, který jej vysvobodil (např. Nu 14,5–9). To, čeho dosáhl (sr. Fp 4,13), lze vysvětlit jedině tím, že měl vytrvalou víru v neviditelného Boha (Žd 11,27b) a horlil pro Hospodinovo jméno (sr. Nu 14,13nn).

2. Prorok a zákonodárce

Mojžiš se stal vzorem všech pozdějších pravých proroků, neboť jej Bůh mimořádným způsobem vystrojil, aby oznamoval jeho vůli, příkázání a charakter, a to až do příchodu toho, jehož byl předchůdcem (Dt 18,18; Sk 3,22n) a o němž svědčí všichni proroci (Sk 10,43). Hospodin ho povolal (Ex 3,1–4,17) nejen proto, aby vyvedl lid z otroctví, ale aby jej také seznámil s Boží vůlí. Typický příklad je Ex 19,3,7, kde Hospodin mluví k Mojžišovi a k lidu.

Mojžiš hovořil s Bohem dlouho (Ex 24,18) a často (např. Ex 33,7–11), jako to činili pozdější proroci (sr. Samuelův modlitební život, 1 S 7,5; 8,6; 12,23; 15,11). Prostřednictvím Mojžiše byla vyhlášena smlouva a ještě za jeho života se musela obnovovat (Dt 29,1). I pozdější proroci opakovaně kárali Izrael, že porušil smlouvu a její podmínky (např. 1 Kr 18,18; 2 Kr 17,15.35–40; 2 Pa 15,1n.12; Jr 6,16.19; 8,7n; 11,1–5.6–10; Oz 6,7; Am 2,4; Ag 2,5; Mal 2,4nn), a Jeremjáš (31,31–34) již vyhlézel smlouvu novou.

Pojem „zákon“, který se často vyskytuje v různých částech Pentateuchu, je zavádějící. Mojžiš nevyhlásil Izraelcům jakýsi ideální občanský zákon. Soudobé smlouvy uzavřené na Blízkém východě v 13. stol. př. Kr. ukazují, že Bůh vedl Mojžiše, aby vyjádřil vztah Izraele k Hospodinu formou závazné dohody či *smlouvy, kterou si král (v tomto případě Bůh, Král králů) k sobě potvrdí své poddané (tedy Izrael). Dotyčná forma se jedinečně způsobilá náboženské a duchovní rovině. Byl to způsob formulace, jemuž tehdy každý mohl rozumět. V případě Izraele se základem Hospodinovy smlouvy s Izraelem stalo 10 příkázání, což představovalo mravní zákon jako výraz Boží vůle. Detailní závazky měly formu „občanského“ právního ustanovení zakořeněného v mravním zákonu Desatera (např. Ex 21–23; Dt 12–26 atd.), odkud čerpaly i předpisy ohledně forem dovolených a autorizovaných náboženských praktik (např. Ex 25,1nn; 35,10nn; Lv). Život Izraele se měl v každém případě vyznačovat spravedlností a svatostí, která vycházela z poslušnosti smlouvy, nebo jinak řečeno, naplňovala Zákon. Dosažení tohoto cíle však čekalo na další Boží opatření – sr. Ga 3,23nn (také 15–22, zejména 21n).

Poněvadž Hospodinova smlouva s Izraelem neobsahovala pouze závazky pospolitosti, ale řídila též každodenní život před Bohem, přičemž její nařízení sloužila lidu i jako minimální základ „občanského“ zákona. Existence celých sérií zákonů, které vznikaly na popud panovníků od konce 3. tis. př. Kr., zpočybňuje dataci vydání zákonů Pentateuchu do pozdější doby než Mojžišovy (13. stol. př. Kr.).

Počet či množství „občanských“ zákonů v Pentateuchu není žádným způsobem přehnaný nebo výjimečný, zvláště ve srovnání s jinými sbírkami. V Ex 21–23 nacházíme asi 40 paragrafů, v Lv 18–20 více než 20 paragrafů a v Dt 12–26 téměř 90 paragrafů o velmi rozdílné délce (od kapitoly nebo poloviny kapitoly podle dnešního rozdělení textu až po jednu krátkou větu). Přitom dohromady asi 150 paragrafů v těchto odřizcích. Přitom ponecháváme stranou jednoznačně náboženské předpisy. Tento počet lze srovnávat s 282 paragrafy Chamurapího zákoníku, se 115 zachovalými paragrafy středoasyrského zákona (mnoho se jich ovšem ztratilo) nebo 200 paragrafy chetejského zákona.

3. Autor

V dnešní době se pojetí Mojžíšova autorství velice různí a pohybuje se mezi dvěma extrémny, z nichž jeden mu připisuje každou hlásku dnešního Pentateuchu a druhý naprosto popírá samotnou jeho existenci.

Biblický text nám jasně ukazuje, že Mojžíšovo jméno se připojovalo k jednotlivým částem Pentateuchu od samého začátku. Mojžíšovi se jako nepopíratelné minimum připisuje stručný dokument o Božím soudu nad Amálekem (Ex 17,14), „Kniha smlouvy“ (Ex 24,4–8, podle vnějších důkazů to musí zahrnovat i Ex 20 a 11–23, Desatero a připojené zákony), obnovení smlouvy (Ex 34,27 se zprávou v 34,10–26), popis cesty (Nu 33,1n, kde nacházíme odkaz na dokument citovaný v 33,3–40), většinu Dt do k. 31 (Dt 31,9–13.24nn, podávající zprávu o obnovení smlouvy a zesílení jejích zákonů z předchozích kapitol) a dvě písně (Dt 32; sr. 31,22 s titulem Ž 90, který objektivně vylučuje jakoukoli pochybnost). Různí badatelé se rábí později SZ i NZ odkazy na Mojžíše, jež se týkají tohoto problému (např. E. J. Young, *IOT*, 1949, str. 50n).

Kumulace schopností napsat historické vyprávění, podat zprávu o zákonech a skládat poezii v jedné osobě není ojedinělá. Takovým příkladem z Egypta sedm století před Mojžíšem by mohl být Chetey (nebo Achtoj) syn Duaufa, spisovatel za faraona Amenemheta I. (asi 1991–1962 př. Kr.), který zřejmě byl vychovatelem, politickým propagátorem a básníkem. Napsal *Satiru o obchodu* pro potřebu školy písařů, kromě toho jej patrně pověřili, aby literárně zpracoval politický pamflet „Učení Amenemheta I.“. Také by mohl být autorem dohře známého Hymnu o Nilu, který písaři často opisovali s oběma dalšími díly (sr. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series*, 1935, 1, str. 40, 43–44; Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XIIe Dynastie*, 1956, str. 4–7, 19, pozn. 7, 72–73). Neexistuje žádný objektivní důvod, proč by Mojžíš kromě výše uvedeného minima nenapsal nebo nedal napsat (podle diktátu, proto zájmena třetí osoby) z obsahu dnešního Pentateuchu podstatně víc.

4. Pozdější věhlas

Mojžíšovo jméno bylo se SZ, především s Pentateuchem, spojováno od Jozua (8,31; sr. 1 Kr 2,3; 2 Kr 14,6; Ezd 6,18 atd.) až do doby NZ (Mk 12,26; L 2,22; J 7,23). V 2 K 3,15 Mojžíš jako *pars pro toto* zastupuje celý SZ. Mojžíš spolu s Eliášem, reprezentanti Zákona a Proroků, rozmlouvali s Kristem na hoře proměnění (Mt 17,3n).

BIBLIOGRAFIE. O. T. Allis, *God Spake by Moses*, 1951; G. von Rad, *Moses*, 1960; H. H. Rowley, *Men of God*, 1963, str. 1–36; *idem*, *From Moses to Qumran*, 1963, str. 35–63; R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, 1959; H. Schmid, *Mose, Überlieferung und Geschichte*, 1968. K.A.K.

MÓLADA Město Šimeónovců v Negebu blízko Beer-šeby (Joz 15,26; 19,2; 1 Pa 4,28). Obsadili je Judovci vracející se z exilu (Neh 11,26), později se z něho stala idumejská pevnost. Poloha není přesně známa. Obvykle se považovalo za Tell el-Milh, JV od Beer-šeby, ale dnes se má za to, že to je kennaanský Arad. Nejpravděpodobnější umístění je Cherejbet el-Vaṭen, V od Beer-šeby, což může být arabský ekvi-

valent hebr. jména.

BIBLIOGRAFIE. LOB, str. 110, 298; *GTT*, str. 144.

w.o.

MOLEK SZ často mluví o skutečnosti, že v dobách, kdy Izraelci odpadli od Hospodina, „prováděli své děti ohněm“ k počtě Molekově (2 Kr 23,10; sr. Jr 7,31; 19,5). V některých oddílech se jasně mluví o božstvu, jemuž se přinášely lidské oběti, a to hlavně v Údolí synů Hinómových, JZ od Jeruzaléma (2 Kr 23,10; Jr 32,35), v místě zvaném Tófet (syr. „ohnivá jáma“). Z 1 Kr 11,7 se dovidáme, že šlo o modlu Amónovců. Zdá se, že součástí bohoslužeb Molekovi se staly ohnivě obětí dětí (Lv 18,21; 20,2–5; 2 Kr 23,10; Jr 32,35; sr. 2 Kr 17,31).

Při zkoumání etymologie slova se vynoří několik zajímavých skutečností. Někteří vykladači mají za to, že hebr. souhlásky termínu *molek* = král a samohlásky pojmu *bōšēṭ* = hanba byly zkombinovány do hebr. tvaru *mōlek*, který vyjadřoval pohrdání pohanským bohem. Existuje však i jiná možnost, která předpokládá, že se v určitých oddílech výraz Molek nemusí vztahovat na boha. Některé kartaginokofénié (punské) nápisy z období 400–150 př. Kr. naznačují, že slovo *molk* (v latinských nápisech z Kartága z r. 200 po Kr. se vyslovuje *molk*) je obecný termín pro „oběť“ nebo „obětovat“ a řadu SZ oddílů lze interpretovat tak, že lidé prováděli děti ohněm „jako oběť *mōlek* nebo votivní dar“. V pasážích typu Lv 18,21; 20,3–5; 2 Kr 23,10; Jr 32,25 musí tedy překlad zůstat otevřený.

Tato pozorování nepopírají, že o božstvu Molekovi se píše v Bibli (v KP, ale i v Sk 7,43 Moloch), která ho považuje za národního boha Amónovců v 1 Kr 11,7. Může se ztotožňovat s bohem *muluk*, jehož uctívali v Mari asi r. 1800 př. Kr., a *malik*, známým z akkadských textů; v 2 Kr 17,31 se objevuje ve složených tvarech Adramelek a Anamelek. V některých SZ oddílech stojí u jména Molek člen, který slovu dodává význam „ten, kdo vládne“ (Lv 18,21; 20,2–5; 2 Kr 23,10; Jr 32,35). Z Jr 32,35 vysvítá určitá spojitost s Baalem, jehož jméno je také apativum a kterému se v Týru přinášely lidské oběti jako Baal-melkartovi.

Obětování malých dětí jako lidských obětí starý Izrael odsuzoval. Kromě všeobecných poznámek o Molekovi v Jr 49,1,3 a snad Am 1,5, nebo o kultu Moleka v 1 Kr 11,7,33; Sf 1,5 a některých výše uvedených pasážích je ze SZ jasné, že někteří Izraelci obětovali své děti. Mojžíšův zákon odsuzoval každého, kdo nabídl své dítě Molekovi jako oběť (Lv 18,21; 20,2–5), k smrti. Nicméně Šalomoun pro tohoto boha vystavěl posvátné návrší na hoře naproti Jeruzalému (na V), tj. na Olivové hoře (1 Kr 11,7). Tohoto místa se zřejmě týkají některé SZ odkazy na oběti dětí, i když ne pouze Molekovi (Ž 106,38; Jr 7,31; 19,4n; Ez 16,21; 23,37.39). Král Achaz (asi 730 př. Kr.) spaloval své syny ohněm (2 Pa 28,3) a Menášé dělal totéž (2 Kr 21,6). Za tento čin bylo souzeno Samarř (2 Kr 17,17). Posvátná návrší v Judsku, kde lidé uctívali Moleka, zničil Jošijáš (2 Kr 23,10.13). Ezechiel odsuzoval tuto praxi ještě na začátku 6. stol. př. Kr. (Ez 16,20nn; 20,26.31; 23,37). Zdá se, že tuto ohryzlost ukončil babylonský exil, ale v S Africe mezi kartaginými Féničany přetrvávala až do křesťanské éry.

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, str. 162nn; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973, str. 161n; M.

Weinfeld, „The Worship of Molech and the Queen of Heaven“ *UF* 4, 1972, str. 133–154; A. R. W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, 1976, str. 176nn. J.A.T.

MOLÍD Jméno z rodokmenu Jerachmeela (1 Pa 2,29). Může souviset s Móladou, ale chybějí důkazy (*GTT*, str. 48, 144). J.D.D.

MOLOCH viz MOLEK

MORDOKAJ (hebr. *mord^ekaj*; *mord^okaj*; Ezd 2,2).

1. Vůdce přesídlenců, jenž se vrátil se Zerubábelem (Ezd 2,2; Neh 7,7; 3 Ezd 5,8).

2. Židovský exulant, který se přestěhoval do perské metropole *Šúšanu. Byl to Benjaminovec, syn Jaira, potomek Kiše, jehož do Babylónu odvěkl Nebúkadnesar (Est 2,5n). Vychovával Hadasu, osiřelou dceru svého strýce (*ESTER). V královských kronikách se píše, že dostal odměnu, jelikož odhalil spiknutí proti králi Xerxovi (Est 2,7,21–23). (Někteří ho ztotožňují s jedním finančním úředníkem v Šúšanu za Xerxa).

Postavil se na odpor vezíru Hamanovi, který chtěl zlikvidovat všechny Židy. Úklady, jež Haman strojí, se však obrátily proti němu samému a Mordokaj jej vystřídal v jeho funkci, tj. měl nejvyšší hodnost po králi (k. 5–6; 10). Svého postavení využil k tomu, aby vyzval Židy k obraně při Hamanově plánovaném masakru. Z úcty k Mordokajovi pomáhali při ochraně Židů i perští provinciální úředníci. Na památku této události se každoročně slavily svátky *púrím, které se později spojovaly s „dnem Mordokaje“ (2 Mak 15,36).

Mordokaj je asi hebr. překlad běžného bab. osobního jména Mardukaja, které je doloženo v textech. Jeden pochází přibližně z r. 485 př. Kr. (*AFO* 19, 1959–60, str. 79–81), druhý se týká úředníka z Uštannu, babylónského satrapy (*ZAW* 58, 1940–41, str. 243nn; sr. S. H. Horn, *BibRes* 9, 1964, str. 14–25). D.J.W.

MOŘE (hebr. *môrê* = učitel, věstec).

1. Jméno místa nedaleko Šekemu, uvedené v Gn 12,6, kde se výraz *’elón môrê* může překládat jako „učitelův dub“ (nebo terebint). Dt 11,30 připomíná božské místo Móre (dub Móre) v oblasti Gilgálu (tj. šekemského Gilgálu). Zpráva mluví o tom, že tam Abraham rozbil svůj tábor, když dorazil do Kenaanu z Cháranu. Tam se mu také zjevil Hospodin a slíbil, že dá jeho potomkům zemi Kanaan (*MAMRE). Možná, že právě pod tímto stromem zakopal Jákob cizí bůžky (Gn 35,4). Místo se také připomíná ve vyprávění o Abimelekově (Sd 9,37).

2. Návrší Móre v předhůří na S straně údolí Jizreleu, J od hory Tábor, 2 km J od Naim a 13 km SZ od hory Gilbóa, je dnešní Džebel Dahí. Objevuje se v Sd 7,1, kde se mluví o srážce mezi Gedeónem a Midjánci, kteří se utábořili v údolí u návrší Móre na S od Gedeónova tábora u pramene Charódu.

3. Móre má kvazitechnický smysl v kumránském slovním spojení *môrê sedeq*, která se obyčejně překládá „učitel spravedlnosti“ a označuje prvního organizátora kumránské pospolitosti a snad i každého dalšího vůdce. Může to být narážka na Jl 2,23, kde *môrê*

liš^e dāqāh = (dal vám) učitele spravedlnosti, nebo Oz 10,12, kde *jôrê sedeq* = svaží vás spravedlností, přičemž příchod kumránského učitele byl pozdravován jako naplnění těchto prorocství. Sr. F. F. Bruce, *The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts*, 1957; J. Weingreen, *From Bible to Mishna*, 1976, str. 100nn. R.A.H.G. F.F.B.

MOŘEŠET-GAT Domovské město proroka Micheáše (Mi 1,1; Jr 26,18), které se rozkládalo v blízkosti pelištejské oblasti Gatu (Mi 1,14), snad dnešní Tell edž-Džudeje, 32 km JZ od Jeruzaléma a 10 km SV od Lakiše. Mórešet-gat (Mi 1,14) je jedním z dvanácti měst, jejichž jména ve slovních hříčkách souvisejí s hrozcí invazí, která představuje Boží soud. Micheáš píše, že Lakiš musí dát Mórešetu (*môrešet*, což zní jako *m^e ’ôrešet* = zasnoubené), městu, jež nepřítel zničí, na rozloučenou svatební dar nebo věno (sr. 1 Kr 9,16). N.H.

MÓRIJA V Gn 22,2 poručil Hospodin Abrahamovi, aby vzal Izáka do „země Mórija“ (*ereš hammöríjjā*) a tam ho obětoval jako zápalnou oběť na jedné hoře (*har*). Cesta z pelištejské země (21,34; oblast *Geraru) k této hoře, kterou bylo z dáلكy vidět, trvala dny (22,4).

Jméno se objevuje ještě v 2 Pa 3,1, kde čteme, že se Šalomounův chrám nachází „na hoře Mórija“ (*b^e-har hammöríjjā*), na humně Ornána Jebúsejského, kde se Hospodin zjevil Davidovi (3,2). Písmo se v souvislosti s tímto místem kupodivu vůbec nezmiňuje o Abrahamovi. Lze namítnout, že Jeruzalém neležel tak daleko od J Pelišteje, aby to zabralo tři dny cesty, a že Chrámovou horu nelze vidět, dokud se poutník nedostane docela blízko, a proto se o přesnosti biblického udání pochybuje. Samařská tradice spojuje místo s horou Gerizím (jako by Mórija = Móre, sr. Gn 12,6), která prý splňuje podmínky Gn 22,4. Vzdálenost od J Pelišteje je asi 80 km, což by mohlo zabrat tři dny cesty. Kromě toho se v Genesis neříká, že ono místo je hora Mórija, ale jedna z hor krajiny, která nese stejné jméno, a hory kolem Jeruzaléma jsou viditelné už zdáli. Není tedy třeba pochybovat o tom, že místo, kde Abraham obětoval, leží na území dnešního Jeruzaléma, i když ne na Chrámové hoře.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, 1933, str. 374–375. T.C.M.

MOŘE (hebr. *jām*; ř. *thalassa a pelagos*, přičemž *pelagos* = volné moře se vyskytuje v NZ pouze v Sk 27,5).

Nejvíce se ve SZ mluví samozřejmě o Středozemním moři. Již samotné slovo *jām* znamená „západ“, „západně“, tj. směrem k moři, pokud vycházíme ze zeměpisné polohy Středozemního moře vzhledem k Palestině. Středozemní moře je zde označováno jako „Velké moře“ (Joz 1,4), „Zadní moře“ (Dt 11,24) a „moře Pelištejců“ (Ex 23,31).

SZ se dále zmiňuje o Rudém moři, dosl. Rákosovém moři (Ex 13,18), Mrtvém moři, dosl. Solném moři (Gn 14,3), Galilejském moři, dosl. Kineretském moři (Nu 34,11). Termínu *jām* se užívalo také k označení mimořádně širokých řek, jakými jsou Eufrat (Jr 51,35n) a Nil (Na 3,8). Vyskytuje se rovněž v sou-

MOŘE JAKO KŘIŠŤÁL

vislosti s velkou nádrží na chrámovém nádvoří (1 Kr 7,23).

Podle očekávání označuje NZ *thalassa* stejná moře, o nichž se hovoří ve SZ.

Hebrejové o moře nejevili velký zájem a ani je neměli ve velké oblibě. Jejich strach z moře pramenil zřejmě ze starověké semitské představy, že hloubka zosobňuje moc, která bojuje proti Bohu. Pro Izraelce však byl Hospodin jeho Stvořitelem (Gn 1,9n), a proto i jeho Pánem (Ž 104,7-9; Sk 4,24), jenž moře nutí působit k prospěchu člověka (Gn 49,25; Dt 33,13) a vzdávat chválu Bohu (Ž 148,7). V obrazném jazyku Izajáše (17,12) a Jeremjáše (6,23) je moře Hospodinu plně podřízeno. Mnohé z projevů záračné Boží moci působily proti jeho silám (Ex 14-15; Ž 77,17; Jon 1-2). Stejný význam má i Kristova chůze po moři a utišení bouře (Mt 14,25-33; sr. G. Bornkamm, „The Stilling of the Storm in Matthew“ in G. Bornkamm, G. Barth a H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 1963, str. 52nn). Boží konečné vítězství bude mimo jiné znamenat také zmizení moře v budoucím světě (Zj 21,1).

J.G.S.S.T.

MOŘE JAKO KŘIŠŤÁL Jan viděl v nebi dvakrát „před trůnem“ Božím „moře jiskřící jako křišťál“ (*hōs thalassa hyalinē*, Zj 4,6) a později „planoucí ohněm“ (Zj 15,2). Obraz moře v nebi lze sledovat v celé apokalyptické literatuře (např. *Závět Léviho* 2,7; 2 *Henoch* 3,3) až k „vodám nad klenbou“ z Gn 1,7; Ž 104,3; 148,4. Podobnost s křišťálem stojí v kontrastu s nedostatečnou průzračností většiny výrobků ze *skla ve starověku a vypovídá o svatě čistotě nebe; ohnivě záblesky hovoří o Božím hněvu (sr. Gn 7,11; 1 *Henoch* 54,7n). Vedle moře nebo na něm stojí vítězové nad šelmou a jejich píseň (Zj 15,3) připomíná zpěv Izraelců u Rudého moře (Ex 15,11nn).

M.H.C.

MOSERÓT Tábořiště Izraelců na poušti (Nu 33,30n), kde zemřel Áron (Dt 10,6). Jméno může znamenat „přostorání“ s odkazem na přestoupení při Vodách svatru (Nu 20,24; Dt 32,51). Přesnou polohu Moserótu neznáme, ale mohl se nacházet blízko hory *Hór, která rovněž figuruje jako místo Áronovy smrti a pohřbu. Viz J. A. Thompson, *Deuteronomy, TOTC*, 1974, 145.

D.F.P.

MOUDROST

I. Ve Starém zákoně

Moudrost (obecně *hokmā*, užívají se však i jiné výrazy, např. *bīnā* = chápání, Jb 39,26; Př 23,4; *t'binā* = pochopení, Ž 136,5; *šekel* nebo *šēkel* = rozumnost, Př 12,8; 23,9) je stejně jako všechna hebr. označení intelektuálních schopností výrazně praktická, nikoli teoretická. V zásadě je moudrost umění být úspěšným, vypracovat správný plán pro dosažení žádoucích výsledků. Sídli v srdci, centru morálního a intelektuálního rozhodování (sr. 1 Kr 3,9,12).

Moudrý je ten, kdo disponuje odbornou zručností: Besaleel, vrchní řemeslník při práci na stanu setkávání (Ex 31,3), výrobci model (Iz 40,20; Jr 10,9), profesionální plavci (Jr 9,16), mořeplavci a loďaři (Ez 27,8n). Praktická moudrost může mít také zlověstnou stránku jako v případě Jónadabovy vychytralé rady (2 S 13,3).

Moudrost potřebovali zejména králové a vůdci, neboť nesli zodpovědnost za správná rozhodnutí v politických i společenských záležitostech. Jozue (Dt 34,9), David (2 S 14,20), Šalomoun (1 Kr 3,9,12; 4,29nn) obdrželi moudrost, která jim umožňovala vyrovnat se s povinnostmi svého úřadu. Mesiášský král, kterého předpovídal Izajáš (11,2), měl být vystrojen moudrostí, aby mohl nestranně soudit. Jméno „Divuplný rádce“ (9,5) ujišťuje, že jeho rady povedou k úspěchu. Viz N. W. Porteous, „Royal Wisdom“ in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*.

Zdá se, že v době království se vytvořila zvláštní třída moudrých mužů (a žen, sr. 2 S 14,2). Za Jeremjášova života již zaujímali své místo vedle proroků a kněží jako ti, kdo měli hlavní náboženský a společenský vliv. Jejich úkolem bylo sestavovat uskutečnitelné plány a dávat rady pro úspěšný život (Jr 18,18). Názor, že výraz „moudří muži“ neoznačoval jejich profesi, ale fakt, že šlo o mimořádně inteligentní jedince, jejichž moudrost vyhledávali ostatní lidé, rozebírá R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (1974). Moudrý člověk nebo rádce zaujímal vůči těm, jejichž blaho záviselo na jeho radě, rodičovský vztah: Josef byl faraonovi „otcem“ (Gn 45,8), Debóra byla v Izraeli „matkou“ (Sd 5,7). Viz P. A. H. de Boer, „The Counsellor“ in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*.

Moudrost v plném slova smyslu patří jedině Bohu (Jb 12,13nn; Iz 31,2; Da 2,20-23). Jeho moudrost není jen úplnost vědění, které prostupuje všechny oblasti života (Jb 10,4; 26,6; Př 5,21; 15,3), ale také „spočívá v jeho moci naplnit to, co má na mysli“ (J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1-2, str. 198). Svět (Př 3,19n; 8,22-31; Jr 10,12) i člověk (Jb 10,8nn; Ž 104,24; Př 14,31; 22,2) představují plody jeho tvořivé moudrosti. Boží moudrost řídí přírodní (Iz 28,23-29) i historické (Iz 31,2) procesy. Dovede neomylně rozlišovat mezi dobrem a zlem a je základem spravedlivého odměňování a trestání, jež jsou údělem spravedlivých a svévolníků (Ž 1; 37; 73; Př 10,3; 11,4; 12,2 atd.). Taková moudrost je neproniknutelná (Jb 28,12-21): Hospodin ji ve své milosti musí zjevit, má-li ji člověk vůbec pochopit (Jb 28,23,28). I moudrost odvozená z přirozených schopností nebo získaná ze zkušenosti je darem jeho milosti, protože tuto moudrost umožňuje Boží stvořitelská činnost.

Biblická moudrost je zbožná i praktická. Kořeny má v báni před Hospodinem (Jb 28,28; Ž 111,10; Př 1,7; 9,10) a rozšiřuje se tak, že se dotýká všech oblastí života, jak to naznačuje rozsáhlé pojednání o moudrosti v knize Přísloví. Moudrost chápe problémy na základě poznání Božích cest a toto své pochopení uplatňuje v každodenním životě. Kombinace porozumění a poslušnosti (přičemž veškeré porozumění musí ústít v poslušnost) spojuje moudrost s prorockým důrazem na poznání (tj. upřímnou lásku a poslušnost) Hospodina (např. Oz 2,20; 4,1,6; 6,6; Jr 4,22; 9,3,6; zejména Př 9,10).

Pohanská moudrost sice také může být zbožná, ale nemá základ v Bohu smlouvy, a proto nutně musí selhat, jak na to často poukazují proroci (Iz 19,11nn; Ez 28,2nn; Abd 8). Když světskost, materialismus a pohrdání smluvními závazky zážeh před Hospodinem z moudrosti Izraele vytěsnily, stala se praktickým ateismem, stejně prázdnou jako její pohanský protějšek, a vyvolávala Izajášův hněv: „Běda těm, kdo jsou moudří ve vlastních očích“ (5,21; sr. 29,14; Jr 18,18).

Zvláštní problém představuje personifikace moud-

rosti v Př 8,22nn. Jb 28 toto zosobnění předjímá zobrazováním moudrosti jako tajemství, které je pro člověka nevyzpytatelné, ale Bohu je jasné. V Př 1,20–33 se moudrost přirovnává k ženě, která volá na ulicích, aby se lidé odvrátili od svých pošetilých cest a aby vedení i bezpečí našli v ní (sr. též Př 3,15–20). Toto zosobnění se znovu objevuje v Př 8 a svého vrcholu dosahuje ve v. 22nn, kde o sobě moudrost prohlašuje, že je prvním Božím výtvorem a snad i jeho pomocnicí při jeho stvořitelském díle (8,30; sr. 3,19; obtížný termín *'amôn*, „vychovávaný“, je třeba správně překládat jako „upevňovaný“, viz W.F. Albright in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, str. 8).

Cílem toho, jak moudrost vypočítává své pověření a oprávnění, je vést lidi k tomu, aby jí věnovali pozornost, která jí právem patří, což plyne z 8,32–36. Musíme ovšem dávat pozor, abychom při čtení této pasáže neusuzovali na hypostazi, tj. na povýšení moudrosti na nezávisle existující entitu. Charakteristický odpor Hebrejů k spekulaci a abstrakci vedl jejich básníky často k tomu, že neživé předměty nebo ideály popisovali tak, jako by měly osobnost. Viz H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946, str. 260; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 1947. O vlivu zosobňování moudrosti na představu Slova v Janově evangeliu viz *LOGOS.

II. V Novém zákoně

NZ moudrost (*sofia*) má v podstatě stejné výrazné praktickou povahu jako ve SZ. Jen zřídka je neutrální (ačkoliv sr. „egyptská moudrost“, Sk 7,22) – buď jí dává Hospodin, nebo se staví proti němu. Když se odchyluje od Božího zjevení, je přinejlepším ochuzená a neproduktivní (1 K 1,17; 2,4; 2 K 1,12) a přinejhorším pošetilá nebo dokonce ďábelská (1 K 1,19nn; Jk 3,15nn). Světská moudrost staví na intuíci a zkušenosti bez zjevení, a proto je velice omezená. Pokud lidé toto omezení neberou v úvahu, přinášejí to biblické odsouzení všem (zejména Řekům), kdo se povýšeně snaží vypořádat se s duchovními záležitostmi pomocí světské moudrosti.

Skutečně moudřími jsou ti, jimž moudrost ve své milosti udělil Hospodin: Šalomoun (Mt 12,42; L 11,31), Štěpán (Sk 6,10), Pavel (2 Pt 3,15) a Josef (Sk 7,10). Jedním z odkazů, které Kristus zanechal svým učedníkům, byla moudrost říkat v dobách pronásledování a výsledků správná slova (L 21,15). Podobnou moudrost vyžaduje i pochopení apokalyptických předpovědí a záhad (Zj 13,18; 17,9). Moudrost nepotřebují jen ti, kdo stojí v čele církve (Sk 6,3), ale všichni věřící, aby mohli postihnout Boží záměry při vykoupení (Ef 1,8n) a žít podle Boží vůle (Ko 1,9; Jk 1,5; 3,13–17) mezi nevěřícími (Ko 4,5). Tak jako Pavel vyučoval své posluchače ve veskeré moudrosti (Ko 1,28), mají i ti, kdo jsou zralí k pochopení duchovní moudrost (1 K 2,6n), vyučovat v ní ostatní (Ko 3,16).

Boží moudrost se jasně projevuje v tom, jak Hospodin připravil vykoupení (Ř 11,33), což se naplňuje ve církvi (Ef 3,10). V nejvyšší míře není zjevna „v nějakém esoterickém učení ... určeném ... zasvěcením nějakého tajného kultu, nýbrž v činu, v Božím rozhodujícím činu v Kristu na kříži“ (N. W. Porteous, *op. cit.*, str. 258). Tato moudrost, lidské mysli dříve zastřená, nesnese žádné filozofické ani praktické soupeře. I ty nejlepší pokusy člověka vyřešit problémy své existence se vzhledem ke kříži jeví jako pošetilé.

Vtělený Kristus rostl v moudrosti již v mládí (L

2,40.52) a udivoval moudrostí své posluchače i jako dospělý muž (Mt 13,54; Mk 6,2). V jeho výroci se zračila moudrost (Mt 12,42) a jedinečné poznání Boha (Mt 11,25nn). Ve dvou případech moudrost zosobňuje způsobem, který připomíná Příslovi: Mt 11,19 (= L 7,35) a L 11,49 (Mt 23,34nn). V obou těchto zmínkách o „moudrosti“ Kristus možná poukazyval na sebe, přestože to zejména ve druhé z nich není jisté. (Ohledně navrhovaných výkladů viz Arndt.) Pavlovo christologické pojetí moudrosti (1 K 1,24.30) pravděpodobně ovlivnily Kristovy výroky a také apoštolské vědomí (založené na Ježíšově učení v Matoušově evangeliu), že Kristus sám je *nová Tóra*, úplné zjevení Boží vůle, které nahradí starý Zákon. Vzhledem k tomu, že příkázání a moudrost v Dt 4,6 a zejména v židovském myšlení spolu úzce souvisejí (např. Sir 24,23; *Bárukovo zjevení* 3,37nn), nepřekvapí nás, že Pavel chápal Ježíše, *novou Tóru*, jako Boží moudrost. Fakt, že apoštol viděl v Kristu naplnění Př 8,22nn, se zdá být zřejmým z Ko 1,15nn, což velmi připomíná SZ charakteristiku moudrosti.

Pavlovo ztotožňování Krista s moudrostí je dynamická představa, jak to vyplývá z důrazu na Kristovu činnost při stvoření v Ko 1,15nn a při vykoupení v 1 K 1,24.30. Zmíněné verše v 1 K prohlašují, že při ukřižování Bůh učinil Krista naší moudrostí, která v sobě podle 1 K 24,30 zahrnuje spravedlnost, posvěcení a vykoupení. Jako zabítý, a přesto vyvýšený Pán církve je chválen ve Zj 5,12 pro svou moudrost. „Přinmout“ v tomto verši naznačuje uznání vlastnosti, které již Kristu patří, protože v něm „jsou skryty všechny poklady moudrosti“ (Ko 2,3).

BIBLIOGRAFIE. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948, str. 147–176; E. Jacob a R. Mehl in *Vocabulary of the Bible*, ed. J.-J. von Allmen, 1958; M. Noth a D. W. Thomas (ed.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, 1955; H. Conzelmann, „Wisdom in the NT“, *IDBS*, 1976, str. 956–960; J. L. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972; R. L. Wilken (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, 1975; J. Goetzmann et al., *NIDNTT* 3, str. 1023–1038.

D.A.H.

MRTVÉ MOŘE SZ: Solné moře (Gn 14,3). Východní moře (Ez 47,18), Pusté moře (Dt 4,49); antičtí autoři: *Asfaltites*, později Mrtvé moře; arab. Lotovo moře.

Údolí tvořené propadlinou dosahuje své největší hloubky na dně Mrtvého moře. Hladina vody je průměrně 427 m pod hladinou Středozemního moře, nejhlubší místo = –433 m n. m. Moře je asi 77 km dlouhé a rozkládá se v šíři 10 či 14 km mezi holoými moábskými vrchy a judskou pahorkatinou. Na této Z straně nacházejí úzký břeh ohraničený terasami, které zbyly z dřívějších pláží. S výjimkou několika pramenů (např. Ěn Fešcha a Ěn-gedi, sr. Pis 1,14) je judské pobřeží vyprahlé a neplodné. Z V napájí Mrtvé moře čtyři hlavní přítoky: Mojin (Arnón), Zerka Ma'in, Kerak a Zered. Množství vypařené vody je tak velké (v létě dosahuje teplota 43 °C), že přítok vody z těchto potoků a z Jordánu udržuje vodní hladinu přibližně konstantní. Roční srážky činí okolo 50 mm. V ústí řek nebo u sladkovodních pramenů narazíme na bujnou vegetaci. Oázy kolem delty Keraku a Zeredu ukazují, jak by tato pánev mohla být úrodná (sr. Gn 13,10), což Ezechiel viděl ve vidění řeky s čistou

MUDRC

vodou, tekoucí z Jeruzaléma, aby „uzdravila“ Slané moře (Ez 47,8–12).

Až do poloviny 19. stol. se Mrtvé moře dalo přebrodit z Lisánu („jazyku“), tedy poloostrova, jenž vybíhá z místa vedle Keraku do vzdálenosti asi 3 km od protějšího břehu. Zůstaly tu zbytky římské cesty, kterou chránila Masada, téměř nedobytná pevnost, zbudovaná Makabejci a Herodem. J od Lisánu je moře velmi mělké a postupně se ztrácí ve slané mokřině (Sf 2,9), zvané Sebcha.

Koncentrovaný nános plný chemikálií (sůl, potaš, magnézium a chloridy kalcia a bromidy; 25 % vody) způsobuje, že voda Mrtvého moře nadnáší, ale zároveň představuje smrt pro ryby. Mohl se docela dobře během zemětřesení vznítit a vzniklý déšť ohně a síry pak zničit Sodomu a Gomoru. Lotova žena, která se zastavila, aby se ohléla, padající sůl zasypala, zatímco její rodina pospíchala a zachránila se (Gn 19,15–28). Archeologické důkazy naznačují, že od počátku 2. tis. př. Kr. došlo na několik staletí k přerušení osídlení. Solný kopec (*Džebel Usdum*, hora Sodom) na JZ straně zvětral do podivných tvarů, včetně sloupů, jež místní Arabové nazývají „Lotova žena“ (sr. Mdr 10,7). Z pobřeží se získávala sůl a Nabatejci obchodovali s asfaltem, který plave na povrchu (viz P. C. Hammond, *BA* 22, 1959, str. 40–48). Ve SZ době tvořilo moře překážku mezi Judskem a Moábem a Edómem (sr. 2 Pa 20,1–30), i když se po něm mohly plavit malé obchodní čluny, jako tomu bylo v dobách Říma. (*MĚSTA NIŽINY; *DOBA PRAOTCŮ; *ARCHEOLOGIE; *JORDÁN; *ARABA; *SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE).

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, 1931, str. 449–516; D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1974.

A.R.M.

MUDRC S tímto termínem se setkáváme u Hérodota (1. 101, 132) v souvislosti s jedním médkým kmenem, jenž v Perské říši zastával kněžskou funkci, u jiných antických pisatelů představuje synonymum pro kněze. Daniel (1,20; 2,27; 5,15) užívá toto slovo pro společenskou třídu mudrců nebo astrologů, kteří vykládají sny a poselství bohů. V NZ se užití rozšiřuje na všechny, kdo provozují magické umění (sr. Sk 8,9; 13,6,8).

Daniel i Hérodotos mohou přispět k pochopení mudrců z Mt 2,1–12. Jednalo se zřejmě o nežidovské kněžské hvězdoporce, kteří z astronomických pozorování vyvodili narození velkého židovského krále. Když se na něho vyptali židovských hodnostářů, přišli mu do Betléma vzdát hold. Není jisté, zda V, odkud přišli, představuje Arábii, Babylónii nebo jinou zemi.

O historicitě návštěvy mudrců se pochybovalo, neboť ostatní prameny ohledně události samé i následného povraždění nemluví. Na Herodův rozkaz mlčí. Proto se na příchod mudrců pohlíží jako na legendární část vyprávění. I když přijmeme básnické pojetí děje (např. hvězda stojící nad Betlémem), popisný symbolismus historicitu zmíněné události ani nepotvrzuje, ani nepopírá. Snaha dehistorizovat vyprávění, nebo přehánět jeho zázračnou stránku neodpovídá evangelistovu záměru. Pro Matouše reprezentuje návštěva mudrců Mesiášův vztah k pohanskému světu a je také vhodným úvodem k jiným, prorocky významným událostem z Kristova dětství. Události odpovídají židovskému očekávání Mesiáše jako krále i Herodovu charakteru. Snad existuje astronomické potvrzení existence betlémské *hvězdy v konjunkci

Jupitera se Saturnem r. 7 př. Kr. a ve zprávě o pozdější (4 po Kr.) mizející hvězdě (nově) v čínských záznamech. Takové hypotézy však musíme přijímat opatrně.

Pozdější křesťanská tradice považuje mudrce za krále (Ž 72,10; Iz 49,7; 60,3?) a upřesňuje jejich počet na 3 (tři dary) nebo 12. V křesťanském kalendáři je Epifania, původně související s Kristovým křtem, spojena s návštěvou mudrců, což dokazuje její význam pro pro pozdější křesťanství. (*ZVĚSTOVÁNÍ; *MAGNIFICAT)

E.E.E.

MYRA Myra se svým asi 4 km vzdáleným přístavem představovala jedno z předních měst Lýkie, provincie v JZ cípu Malé Asie. Tam se Pavel s celou eskortou nalodil na alexandrijskou loď s obilím, která směřovala do Itálie (Sk 27,5n). Turci ji nazývali Dembre. Zbyly po ní mohutné zříceniny s dobře zachovaným divadlem.

J.D.D.

MÝSIE Domovina jednoho předhelénského národa v Malé Asii. V klasické době se nestala politickou jednotkou, a proto nebyla nikdy přesně definována. Nacházela se v hustě zalesněné kopcovité krajině po obou stranách hlavní S cesty z Pergamonu do Cyzika u Marmarského moře. Šlo o pás území rozprostřený od hranic Z Frýgie k výběžku Troady. Za součást Mýsie lze považovat Troadu spolu s Assem a dalšími řeckými pobřežními státečky, ba i Pergamon. Představovala S část římské provincie Asie. Apoštol Pavel dorazil k jejím V hranicím na své cestě Frýgií do Bithynie (Sk 16,7), a prošel Mýsií do Troady (v. 8), pravděpodobně cestou na J oblasti.

E.A.J.

MÝTUS, MYTOLOGIE (ř. *mythos* = příběh a *mythologia* = vyprávění příběhů). V LXX se tato slova objevují zřídka, nikdy však v knihách překládaných z hebr. kánonu. V Sír 20,19 je nevyhovaneč přirovnáván k slovu vyřčenému nevhod (*mythos akairos*). V Bár 3,23 „vyprávěcí báji (*mythologoi*) ... cestu k moudrosti nepoznali“. V NZ se *mythos* vyskytuje jen v pastoraálních listech a v 2. listu Petrově, vždy v hanlivém smyslu. Pavel píše Timoteovi, aby potlačoval zájem „o báje a nekonečné rodokmeny, které vedou spíš k jalovému hloubání“ (1 Tm 1,4). Nacházíme zde i jiné zmínky o „bežbožných a dětinských bájích“ (1 Tm 4,7) a o tom, že si lidé seženou učitele podle svých choutek a přikloní se k bájím (2 Tm 4,4). Tl 1,14 vyzývá křesťany, aby se „nedrželi židovských bájí“, kterým nesmějí věřit. Snad obsahovaly směr judaistických a gnostických spekulací. Takové mýty se staví přímo proti pravdě evangelia. „Nedali jsme se věst vymyšlenými bájemi, ale zvěstovali jsme vám slavný příchod našeho Pána Ježíše Krista jako očiti svědkové jeho velebnosti“ (2 Pt 1,16).

V dnešním užití se o mýtu hovoří v několika souvislostech.

1. *Škola „mýtů a rituálů“*. Mýtus je příběh a rituál je jeho dramatické provedení. T. H. Gaster (*Thespis*, 1950) interpretuje ugaritské náboženské texty jako mýty sezonních rituů vyprazdňování a naplňování a pokouší se je rekonstruovat. Za modelový příklad blízkovýchodního rituálu se považovala bab. novoroční slavnost *akitu*, kdy král hrál úlohu umírajícího a povstávajícího boha, protože byl považován za jeho

vtělení nebo za zprostředkujícího zástupce lidu. V tomto případě událost či řada událostí může sloužit jako mýtus.

2. Pokus o „demytologizaci“. Tento program byl vyhlášen studií R. Bultmana (*New Testament and Mythology*, 1941), jenž tvrdí, že pokud máme dnes smysluplně předávat „zvěst“ kříže, musíme evangelium oprostít (demytologizovat) od rýstů, které patřily k obrazu světa těch, jimž bylo poprvé kázáno. Nejedná se jen o třístupňový vesmír, ale o pojetí tohoto světa jako otevřeného invazi transcendentních sil. Vědci se na základě nedostatečných podkladů domnívali, že část tohoto mytologického aparátu, kterou nalézali v NZ, patřila k mýtu íránského původu o vykupiteli, jenž rozvinuly různé gnostické školy, především mandejci.

3. „Mýtus“ v teologii. Stejný název má esej od M. F. Wilese (*BJRL* 59, 1976–7, str. 226nn), který se zabývá jinou dnešní aplikací. Naznačuje ji titul sympozia „*The Myth of God Incarnate*, 1977 (kam Wiles přispíval), kde se mýtu rozumělo jako obrazné a tvůrčí představě ontologické reality (např. představa o přítomnosti božského a lidského v srdci člověka). Teologické užití slova sahá zpět k D. F. Straussovi (*Life of Jesus*, 1835), ale v běžné mluvě zůstává nepříjemné, protože lidé převážně nechápu mýtus jako něco, co ve skutečnosti není pravda, ale co je pouze zavádějící fata morgána.

Naproti odlišný a daleko přiměřenější je přístup C. S. Lewise a dalších, podle nichž se „slovo stalo tělem“ tehdy, když se Bůh stal člověkem. V důsledku toho dostalo hledání lidské duše, dříve usilující o mytologický výraz, odpověď v historických událostech evangelia a nakonec ve vtělení a vykoupení, jež je inkarnací zvěstováno.

BIBLIOGRAFIE. H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth*, 1, 1953; 2, 1962; F. F. Bruce, „Myth and History“ in C. Brown (ed.), *History, Criticism and Faith*, 1976, str. 79nn; *idem*, „Myth“, *NIDNTT* 2, str. 643–647 s bibliografií; D. Cairns, *A Gospel without Myth*, 1960; S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship*, 1958; G. V. Jones, *Christology and Myth in the New Testament*, 1956; C. S. Lewis, *Till we have Faces*, 1956; W. Pannenberg, „The Later Dimension of Myth in Biblical and Christian Tradition“, *Basic Questions in Theology*, 3, 1972, str. 1nn; J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation*, 1974. F.F.B.

MZDY V podstatě každá platba za poskytnuté služby. Počet případů výskytu tohoto výrazu v Bibli je poněkud znejasněn tím, že hebr. a f. výrazy se někdy překládají jako „odměna“.

Ve SZ společnosti se námezdní dělníci běžně nevyskytovali. Na statku pracovala rodina, k níž patřili i otroci a příbuzní, kteří dostávali mzdu v naturáliích (např. Jákob, když pracoval u Lábona). Léviíec však za své služby rodinného kněze dostával kromě zaopatření i peníze (Sd 17,10). Když se Saul obrátil o radu k Samuelovi, vidoucimu, nejdříve mu chtěl zaplatit v naturáliích, ale nakonec se rozhodl pro platbu v penězích (1 S 9,7n).

V primitivních komunitách rozhodoval o stanovení výše mzdy zaměstnavatel a Jákob si mohl stěžovat, že Lában jeho mzdu desetkrát změnil (Gn 31,41). SZ legislativa však námezdního pracovníka chránila a bezohlední zaměstnavatelé nesmíli využívat jeho ekonomické slabosti. Musel dostávat spravedlivou mzdu, a to bezodkladně, každý den (Dt 24,14n).

S muži pracujícími za mzdu se v NZ setkáváme jak ve skutečném ději (Mk 1,20), tak v podobenství (Mt 20,1n; L 15,17,19; J 10,13 atd). Princip se zde vyjadřuje v pravidle „hoden je dělník své mzdy“ (L 10,7). Jeho pomocí apoštol Pavel objasňuje základní pravdu evangelia. „Kdo se vykazuje skutky,“ říká, „nedostává mzdu (ř. *misthos*) z milosti, nýbrž z povinnosti“ (Ř 4,4). Dále pak poukazuje na to, že lidé nezískají spasení usilovnou prací za nebeskou mzdu, ale tím, že „věří v toho, který dává spravedlnost bezbožnému“ (Ř 4,5). Naproti tomu ztraceni dostávají přenosu, i když pochmurnou mzdu, protože „mzdou hříchu je smrt“ (Ř 6,23; sr. 2 Pt 2,13.15).

V určitém smyslu získávají kazatelé evangelia mzdu od těch, jimž slouží Slovem (*misthos* se v této souvislosti užívá v L 10,7; 2 K 11,8; 1 Tm 5,18). Sám „Pán ustanovil, aby ti, kteří zvěstují evangelium, měli z evangelia obživu“ (1 K 9,14; sr. D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, 1971, str. 3–80). Musíme to však správně chápat, neboť SZ i NZ kárá ty, kdo vyučují kvůli penězům (Mí 3,11; Tt 1,7; 1 Pt 5,2).

Existuje mnoho textů, které hovoří o Bohu jako o dárci mzdy či odměny za spravedlnost (např. L 6,23.35; 1 K 3,14; 2 J 8). Tato metafora je překvapivá, ale Písmo objasňuje, že si nelze představovat žádné odměny, které by Hospodin rozdával podle zásluh v přesném slova smyslu. Jde o skutky milosti dobrotitivého Boha, který svému lidu rád štědrě dává to, z čeho se budou moci radovat. Těmito nezaslouženými odměnami nás obdarovává proto, aby posílil naši vytrvalost na cestě spravedlnosti. D.B.K.

NAAMA („příjemná“).

1. Dcera Sily a sestra Túbal-kaina (Gn 4,22).
2. „Amónka“, matka Rechabeama (1 Kr 14,21).
3. Město v Judské nížině (Joz 15,41), pravděpodobně totožné s dnešním místem Nā'ne, 10 km J od Lyddy. Sófar, jeden z Jóbových „utěšovatelů“, má přízvisko Naamatský, avšak není pravděpodobné, že pocházel z Naamy. G.W.G.

NAAMÁN (hebr. *na'āmān* = příjemný). Z *ugaritských textů je zřejmé, že jde o běžné severosyrské jméno, které se užívalo v polovině 2. tisíciletí.

1. Příslušník kmene Benjamínců; předek naamánské čeledi (Gn 46,21; Nu 26,40; 1 Pa 8,4.7).

2. Velitel syrského vojska za vlády *Ben-hadada I. (2 Kr 5). Přestože byl stížen malomocenstvím, nadále ztrácel své vysoké postavení (v. 1). Na návrh jedné izraelské válečné zajatyně doručil izraelskému králi, pravděpodobně *Jóramovi, dopis a dary od svého vládce. Ten jej poslal k *Elišovi, jenž mu nabídl léčbu koupelí v řece Jordánu, což Naamán rozhořčeně odmítl, avšak jeho služebníci ho k tomu přece jen přemluvili (v. 8–14). Když byl očištěn, naložil na dva mečky izraelskou prst, kterou považoval za nezbytnou pro uctívání Hospodina, jediného pravého Boha (vv. 15–17). Přestože uvěřil v Hospodina, musel se Naamán klanět v chrámu *Rimónově, pravděpodobně kvůli svým společenským závazkům.

Židovská legenda, kterou zapsal Josephus (*Ant.* 8. 414), ale jinak není podložena, ztotožňuje Naamána s mužem, jenž zabil *Achába, když „bězděčně napjal svůj luk“ (1 Kr 22,34). Stručně se o něm zmiňuje též L 4,27. D.W.B.

NABAJÓT

NABAJÓT Nejstarší syn Izmaela (Gn 25,13; 28,9; 36,3; 1 Pa 1,29). Jeho potomci, arabský kmen zmíněný v Iz 60,7 spolu s Kédarem (společně se vyskytují také v asyr. záznamech), lze pravděpodobně považovat za pozdější *Nabatejce (viz JSS 18, 1973, str. 1–16).

J.D.D.

NÁBAL („bloud“). Bohatý obyvatel Maónu, JV od Chebrónu, Kálebovec, který pásł ovce a kozy na přilehlém *Karmelu (2). David se během svého vyhnanství v době Saulovy vlády doslechl, že Nábál stříhá své ovce, což byl tradiční čas pohostinnosti, a poslal za Nábalem deset svých mužů s žádostí, aby jeho odřídlo poskytl v den oslav nějaké potraviny za to, že ochránil jeho stáda před lupiči.

Nábál, jehož útočná *pošetlost odpovídala jeho jménu (1 S 25,25), odpověděl urážkami, načež proti němu David s 400 muži vytáhl. Když se Nábálova krásná a inteligentní žena Abígajil dozvěděla o návštěvě posíl, poslala napřed jídlo a víno a sama se vypravila Davidovi vstříc. Zabránila mu tak prolít Nábálovu krev.

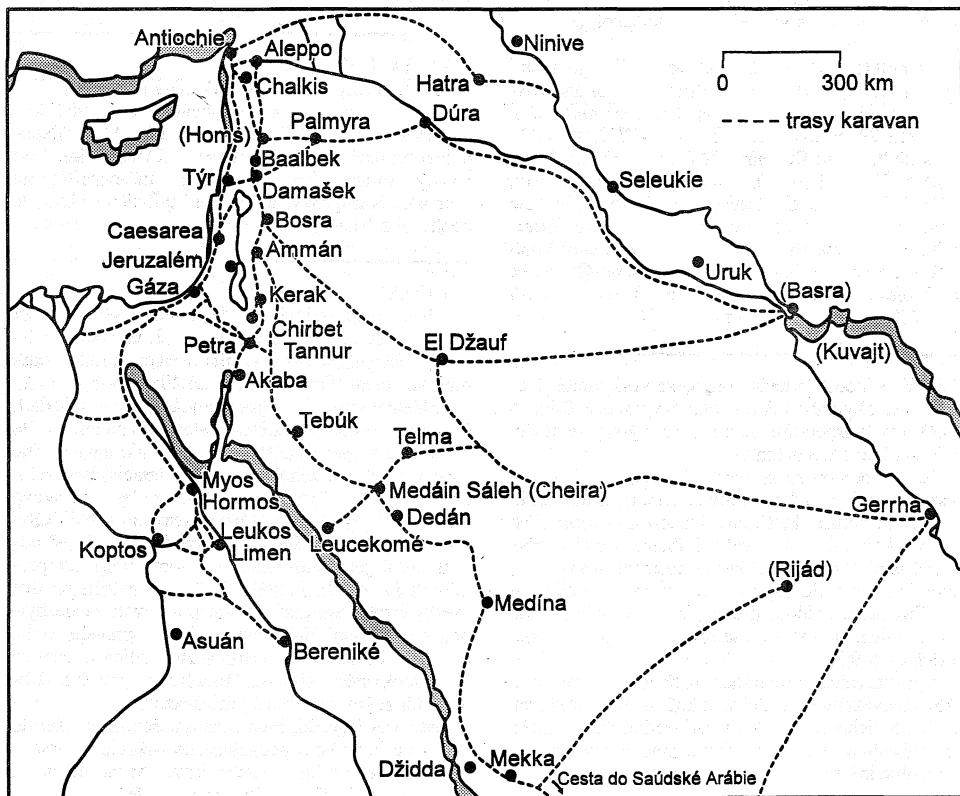
Po návratu našla Abígajil svého muže opilého. Když následujícího dne Nábál uslyšel o tom, co jeho manželka učinila, ranila ho mrtvice a o deset dní později zemřel (1 S 25).

R.A.H.G.

NABATEJCI Předkem Nabatejců je pravděpodob-

ně Nebajót, syn Izmaela a švagr Edóma (Gn 25,13; 28,9), snad totožný s Nabajem z nápisů asyrského krále Aššurbanipala (asi 650 př. Kr., ANET, str. 298–299). Rozdíl v psaní těchto dvou jmen (s *tāw*) a místního *nbtw* (s *jei*) předem vylučuje jisté ztotožnění. Diodóros Sicilský (kolem r. 50 př. Kr.) uvádí Nabatejce ve svých dějinách v závěru Perské říše a Alexandrový panovnícké dráhy. Cituje ze staršího zdroje a charakterizuje je jako kočovný arabský kmen, který si nestavěl domy ani neobdělával zemi. Jejich území, teritorium na J a V od řeky Jordánu, obklopovalo obchodní cesty z Orientu ke Středoziemnímu moři a jejich hlavní město Petra, 80 km na J od Mrtvého moře, představovalo základnu, z níž se daly podnikat útoky na karavany. Antigónos, který se v Sýrii chopil moci po Alexandrově smrti, vyslal do Petry dvě výpravy, aby si Nabatejce podrobil a ovládl obchod (312 př. Kr.), avšak neuspěl. Je jasné, že Petra byla v této době přinejmenším pevností, a zlomky ř. nádob (asi z r. 300 př. Kr.), které zde byly objeveny, dokazují trvalé osídlení.

Kontakty s usedy palestinskými komunitami v 2. a 3. stol. př. Kr. vedly k budování nabatejských vesnic a měst i k intenzivnímu obdělávání dříve neúrodných pouštních oblastí. Napomohly tomu dobře organizované linie hraničních pevností, jež měly území chránit před arabskými žoldněři, a také dovednost nabatejských stavitelů při budování zavlažovacích systémů kvůli uchování skrovných srážek. Mnohé z jejich přehrad a nádrží jsou dosud použitelné. Kolem Petry se tyčí vysoké útesy s úzkými průrvami,



Trasy karavan v období Nabatejců.

kteří tvoří téměř neproniknutelné opevnění.

Když z řad Nabatejců vzešel panovník (nejstarší známý král je Arétas I., asi 170 př. Kr., 2 Mak 5,8), jenž dokázal ochránit karavany, přepravoval nabatejští obchodníci zboží z J Arábie a z Perského zálivu do Petry, odkud se dostávalo na pobřeží, zejména do Gázy. Když římský svět zvýšil svoji poptávku po koření, hedvábí a dalším luxusním zboží z Indie a Číny, nesmíme vzrostly příjmy té mocnosti, která mohla vybírat poplatky za veškeré zboží přepravované po jejím území. Ve prospěch Nabatejců výrazně zasáhla změna směru obchodních cest přes Rudé moře do Egypta, když se Augustovi nepodařilo dobýt Arábii (r. 25 př. Kr.).

Nabatejské záznamy (nápisy na mincích a dedikace) jsou psány v aramejštině, ve zvláště zvyrazněné podobě „kvadrátního“ písma (*PSANI). Na papýrech z judské pouště a střepech z Petry vidíme toto písmo v kurzívě; z něho jsou odvozeny typy písma arabského. Užívání aram. naznačuje rozsáhlou asimilaci s kulturou sousedních usedlých národů. Svědčí o tom i nabatejské sochy s prvky, které lze pozorovat u syrských umělců a na raných islámských ozdobných vzorech. Tento jev je zřejmý také z toho, že do nabatejského panteonu byla přijata syrská božstva, Hadad a Atargatis (Aštoreta-Anát). Lze je ztotožnit s nabatejskými národními božstvy Dúšarem a jeho chotí Al-lát. Na osamělých návrších archeologové objevili mnoho svatyní (např. posvátné návrší v Petře) a chrámů (např. Chirbet et-Tannur). Božstva, která zde uctívali, měla vždy něco společného s počasím a plodností. Nabatejští *hrnčíři vyvinuli svůj vlastní typ keramiky, jež v Palestině neměla obdoby.

Nabatejské dějiny, rekonstruované na základě příležitostných zmínek u židovských a ř. autorů, tvoří hlavní boje o nadvládu nad Negebem na J a nad Damaškem na S. Arétas III. (asi 70 př. Kr.) a Arétas IV. (asi 9 př. Kr.–40 po Kr.) tyto oblasti udrželi několik let, čímž zcela ovládli obchod ve směru V–Z. Zadržet Pavla v Damašku (2 K 11,32) se pokusil právě místodržitel (f. *ethmarchēs*) Aréty IV. Malichos III. a Rabbel II., poslední nabatejští králové, přesunuli hlavní město z Petry do Bostry, 112 km na V od Galileje. Ta se po Traianově vítězném tažení r. 106 po Kr. stala metropolí římské provincie Arábie. Obdobím značného rozkvětu bylo pro Petru 2. stol. po Kr., kdy vzniklo mnoho skalních chrámů. Vzestup Palmýry s sebou přinesl odklon obchodu, který předtím do Petry proudil z V, a město proto začalo postupně upadat. Nabatejci, vystaveni arabským nájezdům, se smísili s okolním obyvatelstvem, ale jejich písmo se užívalo až do 4. století.

BIBLIOGRAFIE J. Starcky, „The Nabataeans: A Historical Sketch“, BA 18, 1955, str. 84–106; G. L. Harding, *The Antiquities of Jordan*, 1959; N. Glueck, *Deities and Dolphins*, 1966; Y. Meshorer, *Nabataean Coins*, 1975; S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959, str. 117–119. A.R.M.

NÁBOT Obyvatel Jizreelu, který vystupuje v zosnovaném soudním řízení, jež naplánovala Jezábel (1 Kr 21). Nábot odmítl přenechat svoji vinici králi Achabovi, a proto na něm byla spáchána justiční vražda a Achab si jeho vinici přivlastnil. Z 2 Kr 9,26 vyplývá, že spolu s Nábotem zahynuli i jeho dědicové. Falešné obvinění znělo: „(Nábot) zlořečil Bohu a králi“ (1 Kr 21,13). Soudní proces zahrnoval rozhodnutí za

použití *urim a tumim, v jehož závěru byl Nábot ponechán *b'roš hā'am* = v čele lidu. To, co se považovalo za Bohem dané odhalení zločince, běžně vyžadovalo přiznání (sr. Akán, Joz 7,16nn; Jónatan, 1 S 14,40nn), ale v tomto zinscenovaném případě Nábot žádnou svoji vinu nepřiznával a svědkové vypovídají o nespesifikovaném zločinu. Avšak odmítá-li přijmout Boží rozsudek, znamená to totéž, jako by „zlehčoval Boha a krále“, a je ukamenován (stejně jako Akán, a mohlo tomu tak být i v Jónatanově případě).

Příběh tvoří část celku vyprávění o *Achabovi a *Elijášovi a místy se v něm vyskytují ironické slovní hříčky. Tento incident přináší záhubu Jezábele a celému Achabovu rodu (1 Kr 23,34nn; 2 Kr 9,24,33; 10,1–11). w.o.

NÁBOŽENSTVÍ Lat. *religio* (Vulg.). Ve Sk 26,5 označuje judaismus (sr. Ga 1,13n). *Thrēskeia* označuje zde a v apokryfích vnější projevy víry, nikoli její obsah, tedy to co lze sledovat např. při srovnání křesťanství s buddhismem. V odlišném smyslu (tj. ve významu obsahu víry) překládá Ep f. *eusebeia* výrazem „zbožnost“ v 1 Tm 3,16 a v 2 Tm 3,5, kde bychom instinktivně použili termínu „křesťanství“. Jelikož *thrē skeia* navozuje představu judaismu, užívá Jakub tohoto slova pravděpodobně v ironickém významu. To, co on pokládá za součást „pravé a čisté *thrēskeia*“, by z hlediska jeho protivníků, kteří zbožnost omezili na rituál, nebylo za *thrēskeia* vůbec považováno.

V dnešní době používáme výrazu „náboženství“ k označení obsahu křesťanské víry či jejího vyjádření v bohoslužbě a službě jen velmi neradi, protože jsme přesvědčeni, že křesťanství není pouze jedním z mnoha dalších náboženství. Liší se totiž od všech ostatních tím, že jeho obsah zjevil sám Bůh. Jeho vnější podoba neznámená, že se věřící pokoušejí zajistit si spasení, nýbrž že za něj chtějí dát oběť dikůvzdání. J.B.J.

NÁDAB (hebr. *nādāb* = šlechtný, ušlechtilý).

1. Áronův nejstarší syn (Nu 3,2). Byl přítomen Božím zjevení na Sinaji (Ex 24,1) a později se stal knězem (Ex 28,1). Když spolu se svým bratrem Abihúmem obětoval Hospodinu „cizí oheň, který jim nepříkázal“, přestoupil Zákon (Ex 30,9), a tak oba zemřeli (Lv 10,1–7; sr. Nu 26,61). „Cizí oheň“ mohl být buď oheň či kadidlo zapálené jinde než na oltáři (Lv 16,12), nebo kadidlo obětované v nesprávný čas („který jim nepříkázal“). Lv 10,8n naráží na možnost, že v jejich hříchu hrála svou roli opilost.

2. Šamajův syn z Judova kmene, z domu Jerachmeelova (1 Pa 2,28).

3. Syn Gibeóna z Benjaminova kmene (1 Pa 8,30).

4. Král Izraele, jenž nastoupil na trůn po svém otci Jarobeámovi I. a vládl asi v letech 915–914 př. Kr. Při obléhání Gibeónu ho zavraždil Baeša, který se po něm stal králem (1 Kr 14,20; 15,25–28). T.H.J.

NADĚJE Zdálo by se, že pokud má člověk vůbec myslet na budoucnost, je naděje psychologickou nutností. Nepřestáváme doufat, i když pro to nemáme žádné racionální důvody. Je zcela přirozené, že i tehdy, když se naděje zdá být opodstatněná, bývá pomíjivá a iluzorní, a je pozoruhodné, jak často jí básníci a jiní spisovatelé přisuzují přívlastky jako „slabá“, „chvějící se“, „zoufalá“, „nepostizitelná“. Bible tohoto

NÁDOBKA

slova někdy užívá v obvyklém smyslu. Např. oráč má pracovat s nadějí, že dostane svůj podíl (1 K 9,10). Ale ve většině případů se Bible zabývá nadějí zcela odlišnou a ve srovnání s ní lze sotva něco jiného zvat pravou nadějí. Většina světských myslitelů starověku nadějí nepovažovala za ctnost, ale jen za přechodnou iluzi. Apoštol Pavel charakterizoval pohany přesně, když řekl, že nemají žádnou nadějí (Ef 2,12; sr. 1 Te 4,13), neboť jsou „bez Boha“.

Kde existuje víra v živého Boha, který působí v životě lidí a jemuž lze důvěřovat, že splní své sliby, tam je naděje v biblickém smyslu slova možná. Taková naděje nezávisí na temperamentu ani na převažujících okolnostech či schopnostech člověka. Nepodmiňuje ji to, co člověk vlastní a co pro sebe může udělat nebo co pro něho může udělat někdo jiný. Např. v situaci, v níž se nacházel Abraham, nevidíme nic, co by zdůvodňovalo jeho nadějí, že Sára porodí syna, ale protože věřil Hospodinu, mohl „mít nadějí, kde už naděje nebylo“ (Ř 4,18). Biblickou nadějí nelze oddělit od víry v Boha. Křesťan se odvažuje očekávat budoucí pozhnání, které zatím není vidět (2 K 1,10), díky tomu, co Bůh vykonal v minulosti, zejména při přípravě Kristova příchodu, a co nyní skrze něho nadále činí. Boží dobrota je pro věřícího nevyčerpatelná. To nejlepší teprve přijde. Když křesťan uvažuje o Božím působení v Písmu, jeho naděje roste (Ř 12,12; 15,4). „Kristus v nás“ je nadějí budoucí slávy (Ko 1,27). Na takovouto nadějí spočívá i jeho konečné spasení (Ř 8,24) a tato naděje spasení je „přílbou“, nezbytnou součástí jeho obranné výzbroje v boji proti zlému (1 Te 5,8). Naděje určitě není jako list vydaný napospas proměnlivému větru, ale jistota, v níž „jsme bezpečně a pevně zakotvení“ a která proniká hluboko do neviditelného věčného světa (Žd 6,19). Díky víře má křesťan jistotu, že to, v co doufá, je skutečné (Žd 11,1), a že ho jeho naděje nikdy nezklame (Ř 5,5).

Ježíš se o nadějí ve svém učení nikde výslovně nezmiňuje. Nicméně vede své učedníky k tomu, aby neměli strach z budoucnosti, protože jí má v ruku jejich milující Otec. Také je učí očekávat, že po jeho zmrtvýchvstání dostanou novou duchovní moc, která jim umožní činit ještě slavnější skutky, než dělal on sám, aby mohli překonat hřích a smrt a těšit se, že budou mít podíl na jeho věčné slávě. Ježíšovo vzkříšení nadějí učedníků znovu oživilo. Byl to nejmocnější čin Božího působení v dějinách. „Uprchly“ před ním zoufalství i strach. Křesťanství je ve své podstatě vírou v Boha, který vzkřísil Ježíše (1 Pt 1,21). Tohoto Boha, k němuž křesťané směřují svoji víru, Písmo nazývá „Bohem naděje“, jenž může věřícího naplnit radostí a pokojem, aby se jeho naděje rozhojnila (Ř 15,13). Díky vzkříšení je křesťan vysvobozen z bídného stavu, v němž by se jeho naděje omezovala jen na tento svět (1 K 15,19). Ježíš Kristus je jeho věčnou Nadějí (1 Tm 1,1). Ježíšovo povolání s sebou nese nadějí, že s ním bude věřící sdílet jeho slávu (Ef 1,18). Křesťanova naděje tkví v nebesích (Ko 1,5) a naplní se ve zjevení jeho Pána (1 Pt 1,13).

Existence této naděje znemožňuje věřícímu spokojit se s pomíjivými radostmi (Žd 13,14). Působí také jako stimulus k čistému životu (1 J 3,2n) a pomáhá křesťanovi statečně trpět. Všimněme si, jak často NZ hovoří o „nadějí“ v souvislosti s „trpělivostí“ nebo „vytrvalostí“. Tato ctnost se výrazně liší od vytrvalosti stoické právě tím, že se pojí s nadějí, kterou stoikové neznali (viz 1 Te 1,3; Ř 5,3–5).

Ve světle toho, co bylo řečeno, nepřekvapuje, že se

o nadějí tak často mluví jako o průvodním rysu víry. Hrdinové víry v Žd 11 jsou též výraznými nositeli naděje. Za povšimnutí stojí skutečnost, jak často se naděje uvádí v souvislosti s vírou a láskou (1 Te 1,3; 5,8; Ga 5,5n; 1 K 13,13; Žd 6,10–12; 1 Pt 1,21n). Ve spojení s láskou je křesťanská naděje zbavena veškerého sobectví. Křesťan nedoufá v pozhnání pro sebe, aniž by si zároveň nepřál rozdělit se o něj s ostatními. Když miluje své bližní, doufá, že budou moci přijmout dobré věci, o nichž ví, že jim je Bůh touží dát. Pavel dokázal svou nadějí, láskou a vírou např. tehdy, když vrátil uprchlého otroka Onezima jeho pánu Filemonovi. Víra, naděje a láska jsou tedy neoddělitelné. Naděje nemůže existovat bez víry a prokazovat lásku nelze bez naděje. Jsou to tři věci, které zůstávají (1 K 13,13) a společně formují křesťanský způsob života.

BIBLIOGRAFIE. E. J. Bicknell, *The First and Second Epistles to the Thessalonians, WC*, 1932; RB 61, 1954, str. 481–532; J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958; R. Bultmann, K. H. Rengstorf, *TDNT* 2, str. 517–535; E. Hoffmann, *NIDNT* 2, str. 238–246.

R.V.G.T.

NÁDOBKA

1. Hebr. *paḳ* = lahvička. Nádobka s olejem, která se používala při pomazávání Saula (1 S 10,1) a Jehúa (2 Kr 9,1,3). Džbánky s úzkým hrdlem z doby železné, které archeologové našli při vykopávkách, se také mohly nazývat *paḳ*, ale *LXX fakos* = čokkovitý, ukazuje na láhev čokkovitého tvaru se dvěma držadly. (*ŠCHRÁNA SMLOUVY)

2. Ř. *alabastron*, lahvička na parfém, ne nutné z alabastru. Její úzké hrdlo odlomila žena v domě Šimona namolocného (Mt 26,7; Mk 14,3; sr. L 7,37).

3. Ř. *malos*, nádobka s širokým hrdlem, která se používala na kadidlo (Zj 5,8 atd.). (*HRNČÍŘ) A.R.M.

J.D.D.

NÁDOBY Před vynalezením hrnčářství (během 6. tis. př. Kr.) se nádoby vyráběly z kůže, rákosu, dřeva a kamene. Ty se dochovaly jen zřídka, protože se zhotovovaly z materiálu podléhajícího zkáze. Suchý eg. pisek uchoval některé předměty z kůže a košíkářské zboží (viz S. Cole, *The Neolithic Revolution*, BM [Natural History], 1959, tab. XI). Díky zvláštním geologickým podmínkám v Jerichu se zachovalo množství dřevěných nádob a misek v hrobech z poloviny 2. tis. př. Kr. (K. M. Kenyonová, *Jericho* 2, 1965). Takovouto dřevěnou nádobu, ale i kožené vaky, koše a pytle palestínští rolníci hojně používali a pro každodenní život byly pravděpodobně stejně důležité jako hrnčářské výrobky (sr. Lv 11,32). Láhve pro nošení vody či vína se sešivaly z kusů kůže (hebr. *ob*, Jb 32,19; *hēmet*, Gn 21,14; *n' 'ōd*, Joz 9,4; *nēbel*, 1 S 1,24; ř. *askos*, Mt 9,17). Měkké kameny, vápenec, alabastr, čedič a dokonce i obsidián se otesávaly a broušily do tvaru misek, džbánů apod. Pro zavedení kovových nástrojů (*ARCHEOLOGIE) se začaly vyrábět umně opracované kamenné nádoby, které často tvořily součást chrámového vybavení (např. v Chasóru, viz J. Jadin, *Hazor*, 1958, tab. 21, 23). Velké kamenné nebo kameninové džbány sloužily ke skladování tekutin. Pórovitá kamenina, z níž se nádoby vyráběly, trochu kapaliny absorbovala, čímž bránila vypařování a udržovala obsah chladný (hebr. *kad* = džbán, Gn 24,14;

sr. 1 Kr 17,12nn; ř. *lithinai hydriai* = kamenné nádoby, J 2,6). Bohatí si mohli dovolit nádoby z kovu, skla a slonoviny (Jb 28,17; Zj 18,12). Kovové nádoby nacházejí archeologové v Palestině jen zřídka, ale bronzové misky, které objevili v Nimrudu a jež nesou stopy fénické řemeslné dovednosti (H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tab. 141–143), ukazují, jaký typ se používal v době království. V zlatých a stříbrných nádobách se ukládalo bohatství (než byly zavedeny ražené mince), a tvořily podstatnou část chrámového a královského pokladu a plateb tributu (viz *DOTT*, str. 48, c). Některé tvary kovových předmětů se pokoušeli napodobit i výrobci keramiky. *Sklo a *slonovina se uplatňovaly hlavně při výrobě malých kosmetických lahviček a pomůcek (viz *BA* 20, 1957; *IEJ* 6, 1956).

Definovat různé hebr. výrazy, které popisují nádoby, obvykle není možné. Mnohé nádoby mohly sloužit k téměř účelu, přestože měly různé názvy (1 S 2,14). Typy kameninových nádob a jejich pravděpodobné použití uvádíme pod heslem *HRNČÍŘ. Následující výrazy snad označují jenom kovové nádoby, které se uplatňovaly většinou ve stanu setkávání a v chrámu:

1. hebr. *'agārāl* (Ezd 1,9), velká mísa; *gullá* (Za 4,2; sr. 1 Kr 7,41), kulatá mísa na svícnu, do níž se lil olej, v Kaz 12,6 šlo možná o visací lampu; 3. *kap* (Nu 7,14), mēlká otevřená nádoba pro uchování kadidla;
4. *k'pōr* (1 Pa 28,17), malá míska;
5. *m'naqijjā* (Ex 25,29), zlatá míska, z níž se obětovaly úlitby;
6. *mergāhā* (Jb 41,23), lékárnická nádobka na mísení jednotlivých složek, zřejmě keramická;
7. *mizraq* (Ex 27,3), velká mísa používaná u oltáře zápalných obětí, patrně k zachycování krve, rovněž velká mísa na hostinách (Am 6,6);
8. *šinsenet* (Ex 16,33), zlatý džbán, v němž se uchovával vzorek many (sr. Žd 9,4);
9. *q'arā* (Ex 25,29; Nu 7,13), talíř;
10. *qašwā* (Ex 25,29), zlatý džbánek obsahující víno pro úlitby. Ohledně hebr. *dūd*, *sir* a *qallahat*, překládaných jako „pec“, viz *HRNČÍŘ; hebr. *'agmōn* v Jb 41,12 není „pec“, ale zřejmě „rákosí“ (sr. Iz 58,5, kde *'agmōn* = rákos).

Ř. *chalkion* (Mk 7,4) označuje jakoukoli bronzovou nádobu. Hebr. *k'li*, aram. *mā'n* a ř. *skeuos* jsou obecné výrazy pro nástroje či vybavení (1 S 8,12; Sk 9,15), takže v mnoha kontextech jde o nádoby skutečné (1 S 9,7; J 19,29) i metaforické (1 Pt 3,7).

BIBLIOGRAFIE. J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, BASOR Doplnující studie 5–6, 1948. A.R.M.

NÁDVOŘI, DVŮR

1. Hebr. *hāsēr* = nádvoří či dvůr se nalézal v soukromém domě (2 S 17,18), paláci (1 Kr 7,8) nebo zahradě (Est 1,5). Velice často se termín užívá v souvislosti s nádvořím *stanu setkávání (např. Ex 27,35; 38), vnitřním nádvořím (*hehāsēr happ'nūmīt*, např. 1 Kr 6,36) a vnějším nádvořím (*hehāsēr hahtšōnā* např. Ez 10,5) Šalomounova chrámu a nádvoří *chrámu v Ezechielově vidění (Ez 40–46). Viz níže 4.

2. *'azārā* představuje zřídka se vyskytující slovo, a proto je jeho význam nejistý. Zřejmě se však používalo ve smyslu „nádvoří, dvůr“ a tak je přeloženo v 2 Pa 4,9; 6,13.

3. *bajit* = dům (královský dům v Am 7,13, *bēt mamlākā*), ale vyskytují se i jiné překlady.

4. *'ir* = město, ale ve 2 Kr 20,4 přeloženo „dvůr“ (viz výše 1).

5. Ř. *aulē*, otevřená dvorana, v jediném případě (Zj 11,2) přeloženo jako „dvůr“ (*PALÁC).

Herodův *chrám, který v Bibli není systematicky popsán, měl čtyři nádvoří s vzestupnou exkluzivitou: nádvoří pohanů, žen, mužů (Izraelců) a kněží (*ARCHITEKTURA). T.C.M.

NÁFIŠ Izmaelův jedenáctý syn (Gn 25,15; 1 Pa 1,31). Jeho potomky se dosud nepodařilo s konečnou platností identifikovat, ale možná jsou jimi „Nafiš“ z 1 Pa 5,19, „synové Nefúsejců“ z Ezd 2,50 a „synové Nefíšesejců“ z Neh 7,52. J.D.D.

NAFTÚCHANÉ Uvedeni jako potomci Misrajima (Egypt), Gn 10,13; 1 Pa 1,11. Jejich identita není jistá, ale zdá se vhodný Dolní Egypt, konkrétně nilská Delta, vedle Patrusanů (*PATROS) v Horním Egyptě. Brugsch a Erman proto hebr. výraz upravili tak, aby odpovídal eg. *p' t'-m'hw* = Dolní Egypt. Jiným eg. ekvivalentem by bez úprav mohlo být *n'(-n)/n'(jw- p'id'hw* = oni z Delty (dosl. z bažin), tj. (obyvatelé) Dolního Egypta. Obdobné *napūhīm* může být eg. *n'(-n)/n'(jw- p' t'wh '(t)* = ti z oázové země, tj. oázy (a obyvatelé) na Z od údolí Nilu. K.A.K.

NAHALAL, NAHALÓL (hebr. *nah'lol*). Město na území Zabulónovců, které však měli v držení Kenanec (Joz 15,19; 21,35; Sd 1,30). Pravděpodobně nedaleko dnešního Nachalalu, 9 km Z od Nazareta. Simons (*GTT*, str. 182) navrhuje spíše Tell el-Bejda na J. Ma'alul na SV („Mahalul“, Talmud *Megila* 1. 1) není natolik starý, aby mohl jít o totéž místo. Albright (*AASOR* 2–3, 1923, str. 26) navrhuje Tell en-Nachl blízko Chejfy (sr. Gn 49,13), ale ten leží mimo území kmene. J.P.U.L.

NAHUM, KNIHA

I. Autorství a doba vzniku

Nahum byl prorok z Elkóšu, který snad ležel v Judsku. Stanovit přesně dobu jeho činnosti je obtížné, ale většina badatelů se domnívá, že působil až po dobytí Théb (tj. Nó-amón). K této události došlo za vlády Aššurbanipala, v letech 664–663 př. Kr. Ninive, předmět Nahumova kázání, tehdy ještě stálo. Padlo teprve r. 612 př. Kr., takže Nahumovo proroctví můžeme zařadit mezi tato dvě data. Přesnější určení však není možné.

II. Základní obsahová linie

Každá ze tří kapitol představuje sama o sobě ucelený útvar. Abychom proroctví porozuměli, bude nejlepší, když tyto kapitoly rozebereme postupně.

1. Báseň s akrostichem a vyhlášení soudu (1,1–2,1)

K. 1 se skládá ze tří základních částí: nadpisu (v. 1), popisu Božího majestátu (vv. 2–8) a vyhlášení nadcházejícího soudu (vv. 9–15). V nadpisu je poselství označováno jako *maššá'* = břemeno. Tento termín

NACHALIEL

často označuje zvěst obsahující hrozbu. Také čteme, že se jedná o „knihu vidění Nahuma“, tj. spis, kde je popsáno vidění, které Nahum obdržel. Mimořádný a zjevný charakter této zprávy je tedy zřetelný již od začátku.

Prorok bezprostředně navazuje výrokem o Boží žárlivosti. Hospodin horlivě sleduje svůj cíl nastolit své království a potrestat své odpůrce. Nahum se zaměřuje především na tento druhý aspekt Boží žárlivosti. Říká, že Hospodin se unáhleně nerozhnevá (v. 3), ale svým nepřítelům odplatí. Mluví-li se o Bohu tímto způsobem, je třeba chápat, že jde o antropomorfní výrazy, které neobsahují tak zlověstné konotace, jako když se užijí o lidech. Nelze pochybovat o tom, že Hospodin je schopen realizovat své záměry. Může ovládat přírodní síly, bouři, řeky, moře, Bášan atd. Těm, kdo v něho věří, slouží jako účištné, ale pro svévolníky je temnotou.

Hospodinovi nepřítelé odmítají věřit, že je zasáhne. Bůh proto ohlašuje, že budou skoseni a zajdou. Nacházíme zde však i zvěst o spasení a Judsko dostává příkaz dodržovat slavnosti a plnit své sliby.

2. Obléhání a vyplnění Ninive (2,2-14)

V pasáži 2,2-7 Nahum popisuje, jak nepřítelé obléhají Ninive. Jsou to Médové, kteří přitáhli z perské nížiny a svůj útok obrátili proti Asyřanům z Mezopotámie. Prorok o nich mluví jako o těch, kdo Ninive rozmetají (v. 2). Při útoku otevírají jezy na řecce, takže se voda vylévá z břehů a vtéká do města, kde ničí palác.

*Huccav (slovo, které pravděpodobně označuje královnu) je odvěčena do zajetí a její společnice jí následují. Ninive, cíl útoku, se bude podobat rybníku plnému vody. Donedávna sem proudilo množství obchodníků, takže nyní přetéká zbožím. Nicméně muži z Ninive prchnou a ti, kdo křičí „Stůjte!“, nedokážou zastavit ty, kteří se budou chtít zachránit útekem. Potom dochází k plenění a zbylí obyvatelé, kteří neodešli a přežili, se s hrůzou a zármutkem dívají na zkázu města.

Kdysi bylo Ninive jako lev, jako opravdové lví doupe – vycházelo za úlovkem. Nyní se situace obrátila a samo se stává kořistí. Co se stalo s Ninive? Odpověď zní, že se proti němu postavil Hospodin zástupů, který se rozhodl jednat tak, aby mu odebral jeho sílu a moc.

3. Popis města a jeho srovnání s Thébami (3,1-19)

K. 3 popisuje svévolné jednání Ninive. Bylo krvelačným a krutým městem, jež vedlo války, v nichž zahynulo mnoho lidí. Svým smilstvem kupčilo s národy a zabývalo se čarodějstvím. Proto se Hospodin proti němu postavil a odhalil ho tak, že se stane terčem posměchu každého, kdo je uvidí.

Nahum pak Ninive srovnává s Thébami (3,8-15). Théby se jako metropole Horního Egypta staly mocným městem, pyšnily se svou silou a jednaly jako Ninive, ale zhouba je neminula. A s Ninive tomu bude stejně. Zkáze nelze uniknout. Tak prorok spěje k mohutnému vyvrcholení a ohlašuje, že rány Asýrie nelze uzdravit: „... bolestná zůstane tvá rána“ (3,19a).

V tomto krátkém procvotu o záhubě poznáváme, že Bůh Izraele, národa, jímž Asýrie pohrdala, je pravým Bohem, který má v rukou osudy a činy všech národů.

BIBLIOGRAFIE. A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum*, 1947; Walter A. Maier, *Nahum*, 1959; J. H. Eaton, *Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC*, 1961; J. D. W. Watts, *Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, etc.*, CBC, 1975.

E.J.Y.

NACHALIEL (hebr. *naḥʿalʿel* = Boží potok). Nacházel se S od Arnónu (Nu 21,19), nyní Vádí Zerka Ma'in. V římské době byl známý svými horkými prameny, které vtékají do Mrtvého moře 16 km od Jordánu (Jos., BJ 1. 657; 7. 185).

J.P.U.L.

NÁCHÁŠ (hebr. *nāḥāš*).

1. Amónský král, který za Saulovy vlády zaútočil na Jábeš v Gileádu (1 S 11-12). Jeho vztahy s Davidem byly přátelské (2 S 10,2; 1 Pa 19,1).

2. Otec Davidových sester Abigajily a Serúji (2 S 17,25). K tomuto čtení se příklání LXX(B) a Origénes, jiné ř. rukopisy (snad podle 1 Pa 2,13-16) uvádějí „Jišaj“ (Driver, *Samuel*). Letopisec chtěl možná říci, že Abigajil a Serúja byly Jišajovými nevlastními dcerami. Zdá se, že měly syny přibližně v Davidově věku.

J.P.U.L.

NÁCHOR

1. Syn Serúgův a děd Abrahama (Gn 11,22-25; 1 Pa 1,26).

2. Syn Terachův a bratr Abrahama a Hárana. Oženil se se svou neteří, Háranovou dcerou Milkou (Gn 11,26n.29). Náchor pravděpodobně putoval s Terachem, Abramem a Lotem do Cháranu (přestože Gn 11,31 o něm v této souvislosti nic neříká), neboť Cháran se později stal známým jako „město Náchorovo“ (Gn 24,10; sr. 27,43). Byl praotcem dvanácti aramejských kmenů, které uvádí Gn 22,20-24. To odráží blízký vztah mezi Hebreji a Aramejci. O místě Náchur, které leží blízko Cháranu, se zmiňují tabulky z Mari (18. stol. př. Kr.).

Přihlédneme-li pro srovnání ještě k dalším dvěma textům, kde se o Náchorovi hovoří, zjistíme, že utíval falešného boha svého otce Teracha (Gn 31,53; sr. Joz 24,2). Z toho vyplývá, že smlouva v Mispě (Gn 31,43nn) se odehrála v přítomnosti Hospodina a Terachova boha.

Viz *BASOR* 67, 1937, str. 27.

R.J.W.

NACHŠÓN (hebr. *naḥšón*, snad z *nāḥāš* = had; ř. *Naassón*). Áronův svagr (Ex 6,23), syn Aminadabův a představitel Judova rodu (Nu 1,7; 2,3; 7,12,17; 10,14; 1 Pa 2,10). Rt 4,20 jej uvádí jako Davidova předka a v Mt 1,4 a L 3,32 vystupuje jako předek našeho Pána.

J.G.G.N.

NAIM (ř. *Naim*). Jméno se vyskytuje pouze v L 7,11. Na rovině Jizreel existuje vesnička, která se dodnes takto jmenuje. Leží několik km na J od Nazareta, na okraji Malého Chermónu. Všeobecně se soudí, že se zde odehrál příběh, o němž vypráví evangelium. Můžeme ji odlišit od Naim, o němž se zmiňuje Jos., BJ 4. 511, jež leželo na V od Jordánu. Název vesnice možná pochází z hebr. *nā'im* = příjemný, což skutečně odpovídá vzhledu krajiny, v níž se nachází. Problém však vzniká v souvislosti s poznámkou o městě-

ské bráně (L 7,12), protože vesnice, která se dnes jmenuje Naím, nikdy nebyla opevněna, a proto nemohla mít ani skutečnou bránu. Termínu „brána“ však lze užít také volněji, a sice k označení místa, kudy vedla cesta mezi naimské domy. Jiná teorie řeší tuto nesrovnalost pomocí předpokladu, že šlo o Šunem (jako v podobném příběhu z 2 Kr 4), přičemž se původní *synēm* omylem zkrátilo na *nēm* a pak zaměnilo za Naím. Ať je tomu jakkoli, Šunem se nachází v téže oblasti.

D.F.P.

NAJMOUT, NAJATÝ Dvě hlavní skupiny námezdních pracujících v Izraeli tvořili cizí žoldníci a zemědělství dělníci. Obě byly typické zanedbáváním povinností (Jr 46,21) a nádenickou službou (Jb 7,1n), při níž docházelo k vykořisťování (Mal 3,5). Odtud hanlivá vyjádření v J 10,12n a L 15,19. Cizí žoldníci začali sloužit za Davida, jenž v nich viděl oporu pro své nově převzaté království (2 S 8,18). Reputace zemědělských dělníků utrpěla při ohrazovacím hnutí v 8. stol. (Iz 5,8), kdy mnoho svobodných rolníků přišlo o rodinný majetek a upadlo do *dluhů. Podle zvykového práva bylo krajním způsobem splacení dluhu trvalé *otroctví (2 Kr 4,1). Zákon stanovil, že Izraelce, který musel pro chudobu sám sebe prodat jinému Izraelci, má obdržet postavení zaměstnance a v milostivém létě má být propuštěn (Lv 25,39–55). Chránily ho i další zákony (např. Lv 19,13; sr. Dt 24,14n). Dvě Jákobovy smlouvy (Gn 29) odhalují pozadí příbuzenských vztahů v kočovných kmenech a připomínají velké národní zákoníky 2. tis. př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1961, k. 1; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, k. 6; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 76.

A.E.W.

NANEBEVSTOUPENÍ Zprávu o nanebevstoupení Pána Ježíše Krista nacházíme ve Sk 1,4–11. Slova „a byl nesen do nebe“ v L 24,51 jsou ověřena méně, podobně jako popis v Mk 16,19. V NZ neexistuje žádná jiná alternativa zakončení série zjevování Vzkříšeného a časté poukazy na Krista sedícího po pravici Boží a na jeho návrat z nebe rovněž předpo-

kládají, že k nanebevzetí došlo. Jistě by nebylo rozumné usuzovat, že se Lukáš v takto důležité věci zásadně mýlil nebo že si vymýšlel, protože v době sepsání Skutků žili ještě někteří z apoštolů a mohli jeho výroky posoudit. Další zmínky o nanebevstoupení viz v J 6,62; Sk 2,33n; 3,21; Ef 4,8–10; 1 Te 1,10; Žd 4,14; 9,24; 1 Pt 3,22; Zj 5,6. Námítky proti tomuto vyprávění odmítají zastaralé představy o nebi jako místě nad našimi hlavami. Takové výhrady jsou však z následujících důvodů bezpředmětné:

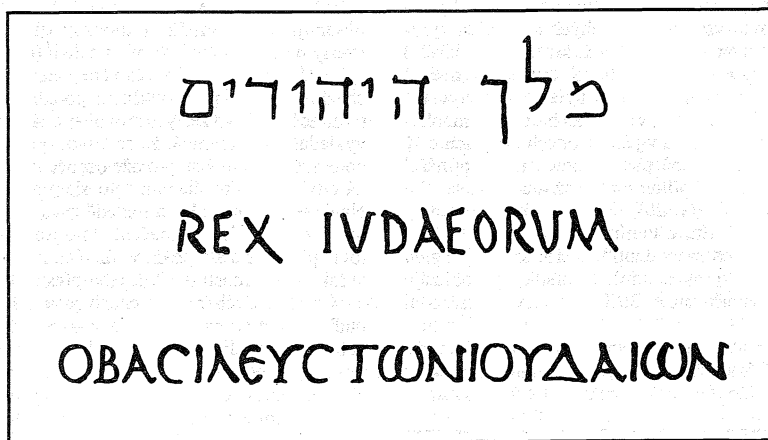
1. Nanebevstoupení mohlo být názorným podobstvím pro učedníky, kteří tuto představu o nebi měli. Ježíš tak jasně ukázal, že doba, kdy se po svém vzkříšení zjevoval, nyní končí a že jeho návrat do nebe zahájí období přítomnosti Ducha svatého v církvi. Takováto živě předvedená symbolika je zcela přirozená.

2. Výrazy „nebe“ a „Otcova pravice“ mají ve vztahu k této zemi určitý nutný význam, který lze nejlépe vyjádřit poukázáním k tomu, co je „nahore“. Proto Ježíš při modlitbě pozvedal oči k nebi (J 17,1; sr. 1 Tm 2,8) a učil nás modlit se: „Otče náš, jenž jsi v nebesích... Staň se tvá vůle jako v nebi, tak i na zemi.“ Nebe je prostě od země vzdálené, ať už z hlediska jiného rozměru nebo odlišné povahy. Při přechodu z pozemského času do nebeského stavu učedníci viděli, jak se Ježíš vzdaluje od země. Při jeho druhém příchodu jej lidé zase spatří přicházet směrem k zemi. Toto učení o Kristově tělesné nepřítomnosti vyvažuje v NZ učení o jeho přítomnosti duchovní (*DUCH SVATÝ). Proto se Večere Páně slaví na památku toho, který je tělesně nepřítomen, „dokud nepřijde“ (1 K 11,26), avšak, stejně jako při všech křesťanských shromážděních, je jako vzkříšený Pán přítomen duchovně (Mt 18,20).

Představa Boha nahore na trůnu souvisí s naprostou jinakostí Boží a s tím, jak k němu může přistupovat hříšník, jemuž v přístupu ke Králi brání jeho hříchy. Smysl nanebevstoupení tedy lze chápat takto:

1. „Jdu, abych vám připravil místo“ (J 14,2).

2. Ježíš Kristus se posadil, což znamená, že jeho smířící dílo je dokončené a definitivní. Ti, kdo věří, že se jako Kněz obětuje Otci i nadále, říkají, že zde nelze zaměňovat metafory krále a kněze. Avšak přesně k tomuto dochází v Žd 10,11–14, kde se podtrhuje definitivnost Kristovy oběti.



Nápis „Král Židů“, umístěný na kříži, byl napsán v hebrejštině, latině a řečtině. (J19,19–20). Navržená rekonstrukce s typy písma běžnými v 1. stol. po Kr.

NÁPIS

3. Přimlouvá se za svůj lid (Ř 8,34; Žd 7,25). Ovšem nikde v NZ není řečeno, že by se v nebi obětoval. Řecké sloveso „přimlouvat se“, *entynchanō*, vyjadřuje starost o něčí zájmy.

4. Čeká, dokud mu nebudou podrobeni jeho nepřátelé, a vrátí se, což představuje poslední krok při ustanovení Božského království (1 K 15,24–26).

BIBLIOGRAFIE. W. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, 1891; H. B. Swete, *The Ascended Christ*, 1910; C. S. Lewis, *Miracles*, k. 16, 1947; M. L. Loane, *Our Risen Lord*, k. 9, 1965.

J.S.W.

NÁPIS (lat. *superscriptio* = psaní na, nad; ř. *epigrafe*). Tohoto slova se v NZ užívá ve dvou případech.

1. V Mt 22,20 (Mk 12,16; L 20,24) se vyskytuje s výrazem *eikōn* a označuje hlavu císaře a doprovodný nápis na líci stříbrného *denáru* (*PENÍZE). *Denár*, který byl tehdy v oběhu, měl *eikōn* hlavy Tiberia a *epigrafē* T. CAESAR DIVI AUG. F. AUGUSTUS („Tiberius Caesar Augustus, syn božského Augusta“).

2. V Mk 15,26 (L 23,38) se pod slovem nápis rozumí bílým sádrovcem natřená tabulka, na níž bylo černými písmeny zaznamenáno jméno odsouzeného zločince a pojmenování přestupku, kvůli kterému ho popravili. Proto je v Mt 27,37 označena jako *aitia* (obvinění); J 19,19 užívá oficiálního římského slova *titulus* a nazývá ji *titlos*. Obvykle se zločinci věšela na krk, když šel na popravu, a potom se připevnila na kříž nad jeho hlavu. Pilátův nápis pro Ježíše v hebrejštině, řečtině a latině zněl: „Toto je Ježíš Nazaretský, král Židů“.

D.H.W.

NÁPISNÍK NEJVYŠŠÍHO KNĚZE

(hebr. *hōšen* – Ex 28,4.15–30; 39,8–21; sr. LXX *peristhētion* – Ex 28,4). Slovo je etymologicky nejasné. Příbuznost s arab. výrazem, který znamená „krása“, je nevěrohodná a ani jiné navrhané příbuznosti nezískávají důvěru. Většina vykladačů má tendenci ke kontextuálnímu překladu „kapsář“. Zhotovoval se ze stejných materiálů jako nárameník (Ex 28,15), tedy jako čtvercový kapsář (v. 16, EP dvojité) se zlatými kroužky ve čtyřech rozích (vv. 24, 26). Spodní kroužky se připojovaly purpurově fialovými šňůrkami ke kroužkům nad tkaným pásem nárameníku (v. 28). Do nápisníku bylo vsazeno 12 drahých kamenů s vyrytými jmény dvanácti izraelských kmenů (vv. 17–21) a zlaté šňůrky připevňovaly horní kroužky ke dvěma kamenům nárameníku, na nichž byla jména vyryta též (vv. 9–12, 22–25). Tak byl v Božích očích symbolický v osobě velekněze a v jeho úkonech přítomen celý národ, na druhé straně pak velekněz trvale přinášel všechen lid do Boží přítomnosti, což mu ukládala jeho odpovědnost lásky (v. 29). Do nápisníku se vkládaly posvátné losy *urím a tumím (v. 30) – odtud název „nápisník Božích rozhodnutí“ (v. 15; sr. LXX, *logion tēs krisēōs* = výrok soudu). Nápisník symbolizuje kněze jako ohlašovatele Boží vůle člověku (sr. Mal 2,6n).

BIBLIOGRAFIE. Josephus, *Ant.* 3. 162; B. S. Childs, *Exodus*, 1974, str. 526; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, str. 375.

J.A.M.

NARCISUS Pavel nechává pozdravovat „ty z domu Narcisova, kteří se oddali Pánu“ (Ř 16,11). Tato věta

naznačuje, že šlo o otroky z významného domu. Bohatý propuštěnec Narcisus, jenž přispěl k pádu Messaliny (Tacitus, *Letopisy* 11, *passim*), spáchal sebevraždu krátce před napsáním Listu Římanům (*ibid.*, 13, 1), ale jeho otroci („Narcisovci“ jsou zmíněni v *CIL*, 3, 3973; 6, 15640) mohli přejít do rukou Neronových a uchovat si svou identitu. Toto jméno se sice běžně vyskytuje i mimo Řím, ale je lákavé vidět v Ř 16,11 skupinu křesťanů z tohoto seskupení.

A.F.W.

NÁRODY, SOUPIS NÁRODŮ Zpráva zaznamenaná v Gn 10 a s několika menšími obměnami i v 1 Pa 1,5–23, o Noemových potomcích z jeho tří synů, *Šéma, *Cháma a *Jefeta.

I. Soupis

Uvedený přehled znázorňuje příbuzenské vztahy tak, že pod jednotlivými osobami uvádí jména potomků a vpravo vždy jméno předka.

II. Postavení v knize Genesis

Pokud Gn rozdělíme na jednotlivé části podle opakující se úvodní fráze „toto je *rodopis (hebr. *tól'dōt*) (koho)“, pak Soupis národů spadá do oddílů Gn 10,2–11,9 a zmíněný obrat ji ohraničuje v Gn 10,1 a 11,10. Vědci se různí v pohledu na to, jestli daná úvodní fráze představuje nadpis, anebo označení odstavců. To ovšem nemá žádný vliv na otázku, která zajímá nás – totiž zda máme Soupis národů spolu se zprávou o babylónské věži považovat za součást *tól'dōt* Noemových synů (je-li 10,1 nadpis, nebo synů Šémových (pokud 11,10 představuje nový odstavec).

III. Uspořádání

V. 32 shrnuje Soupis tím, že uvádí čeledi (*mišp'hōt*; *POKOLENÍ, SZ) Noemových synů či potomků (*b'nē*) podle jejich rodopisů (*l'tól'dōt*; *RODOPIS) v jejich národech (*b'gōjīm*), a říká, že z nich (*mē'ellē*, tj. buď „čeledí“, nebo „národů“) se po potopě na zemi (*'eres*) rozšířily všechny národy (*gōjīm*). Tento verš sice tvoří nadpis k Soupisu jako celku, ale verše 5, 20 a 31 představují označení pododdílů sestávajících z veršů 2–4, 6–19 a 21–30, kde jsou vyjmenováni Jefetovi, Chámovi a Šémovi potomci. Obecně vyznívají podobně jako v. 32, ale dále uvádějí, že jejich seznamy obsahují jména mužů, z nichž v různých zemích vzešly národy (*gōjīm*) různých čeledí (*mišp'hōt*) a jazyků (*l'sōnōt*). V odstavci věnovaném Jefetovi nacházíme tyto údaje v odlišném pořadí a dále se zde píše, že „z nich vzešly ostrovní pronárody“. Mnoho vykladačů se domnívá, že se tento výrok týká pouze potomků Jávánových, protože označení „ostrovní pronárody“ ostatním členům této skupiny neodpovídá. Navíc se předpokládá na základě analogických vyjádření vv. 20 a 31, že označení „toto jsou synové Jefetovi“ původně stálo před „v různých zemích“ ve v. 5, avšak nepozorností došlo k jeho přesunutí.

V těchto třech rodokmenech jsou jména spojena buď slovním obratem „to jsou synové (*b'nē*) (koho)“, nebo „... zplodil (*jālaq*)...“ (*RODOPIS). V seznamu Jefetových potomků se výraz „zplodil“ nevyskytuje, ale u Chámových potomků se objevuje v souvislosti s Nimrodem a s potomky Misrajima a Kenaana, zatímco u Šéma se nachází ve zmínce o Arpaksádovi, Šelachovi a Joktánovi. Jedinou výjimku v tomto směru tvoří Pelištejci, kteří „vyšli“ (*šāš*) z Kaslúchanů

Jefet	Chám	Šém
Gomer	Kúš	Élam
Aškenaz	Seba	Aššúr
Rífat	Chavíla	Arpakšád
Togarma	Sabta	Šelach
Mágog	Raema	Eber
Mádaj	Šeba	Peleg
Jávan	Dedán	Joktán
Elíša	Sabteka	Almódad
Taršíš	Nimrod	Šelef
Kitejci	Misrajim	Chasarmávet
Dódanci	Lúd'ané	Jerach
Túbal	Anámci	Hadóram
Mešek	Lehábané	Úzal
Tíras	Naftúchané	Dikla
	Patrúsané	Óbal
	Kaslúchané	Abímael
	Pelištejci	Šeba
	Kaftórci	Ofir
	Pút	Chavíla
	Kenaan	Jóbab
	Sidón	Lúd
	Chét	Aram
	Jebúsejec	Ús
	Emorejec	Chúl
	Girgašejec	Geter
	Chivejec	Maš
	Arkejec	
	Síňan	
	Arvád'an	
	Semárec	
	Chamáťan	

Potomci jsou uvedeni
pod jménem předka,
směrem vpravo

Soupis národů podle Gn 10, v němž jsou uvedeni potomci Noemových synů, Šéma, Cháma a Jefeta.

(v. 14). Pravidelné uspořádání v těchto třech seznamech pozměňují vsunuté verše, obsahující dodatečné informace o tom, jak spolu daná jména souvisejí, nebo další údaje o jmenovaných jednotlivcích. Uspořádání kapitoly lze shrnout asi takto:

Nadpis (nebo shrnutí k předchozí části) (1)

Jefetovi potomci (2–4)

Podrobnosti o Jávanovi (5a)

Odstavec (shrnutí) (5b)

Chámovi potomci (6–7, 13–18a)

Podrobnosti o Nimrodovi (8–12) a Kenaanovi (18b–19)

Odstavec (shrnutí) (20)

Šémovi potomci (22–29a)

Podrobnosti o Šémovi (21) a Joktánovi (29b–30)

Odstavec (shrnutí) (31)

Shrnutí celé kapitoly (32)

Uvedení Šéma na posledním místě je v souladu s územím v Gn, podle něhož se o vybraném rodu hovoří až po představení vedlejších větví rodu. Genealogie v Gn 11 tuto rodovou linii rozvíjí přes Pelega až po Abrahama.

IV. Obsah

Mnoho jmen v Soupisu se pojí s názvy národů a oblastí známých ze starověkých nálezů, a protože se

v řadě případů dostatečný počet badatelů shoduje, můžeme si vytvořit obecnou představu o tom, co tyto tři seznamy zahrnují.

1. Předběžné úvahy

Jména v Soupisu představují pravděpodobně jména jednotlivců, jichž se začalo užívat i o jejich potomcích a v některých případech také o územích, kde tito potomci žili. Je důležité si všimnout, že v různých okamžicích historie mohla tato jména mít různý význam, takže morfologické ztotožnění jména v Gn 10 s některým z mimobiblických zdrojů lze považovat za správné jenom za předpokladu, že oba tyto zdroje pocházejí ze stejné doby. Změny významu jmen tohoto druhu způsobil především pohyb národů při jejich stěhování, infiltraci a zábořech.

Existují tři základní charakteristické rysy národa, které jsou natolik výrazné, že mohou vytvořit různé odstíny jeho jména: rasa či tělesný typ, jazyk, jenž patří k prvkům tvořícím kulturu, a zeměpisná oblast, kde daný národ žije, nebo politická jednotka, v níž se nachází. Rasové prvky se změnit nemohou, ale vlivem sňatků s příslušníky jiných rasových skupin dochází někdy k tomu, že se jejich odlišnost setře nebo potlačí. Proměna jazyka může být úplná, např. tehdy, kdy podrobná skupina přebírá (mnohdy natrvalo) jazyk národa, který si ji podmanil. Mnohé národy také

NÁRODY, SOUPIS NÁRODŮ

někdykrát vystřídají své bydliště, když se stěhují z místa na místo. Vzhledem k tomu, že tyto jednotlivé rysy nabývají pro určení smyslu daného jména v různých dobách různého významu, není pravděpodobné, že by seznamy v Gn 10 čerpaly pouze z jednoho zdroje. Např. nelze očekávat, že všichni Šémovi potomci hovořili jedním jazykem nebo že všichni žili v téže oblasti, a nemůžeme předpokládat ani to, že všichni patřili ke stejné rase, protože je silně poznamenaly sňatky s příslušníky jiných skupin. To naznačuje výskyt zjevně totožných jmen ve větším počtu seznamů: Aššúr (*ASYRIE), Šeba, Chavila a Lúd (Lúd'ané) se nacházejí u Šéma i Cháma a Mešek (Maš v Šémově seznamu; *MEŠEK) je uveden u Šéma i Jefeta. Může sice jít i o naprosto odlišná jména, ale je také možné, že poukazují na situace, kdy silný národ pohltil národ slabší.

Je dobré si všimnout i toho, že jména z této kapitoly se k určitým zvláštním účelům užívají i dnes. Např. jazykověda užívá výrazů „semitský“ a „hamitský“, přičemž první z nich označuje skupinu jazyků, do níž patří hebr., aram., akkad., arab. atd., zatímco do skupiny hamitských jazyků řadí především (starověkou) egyptštinu. Jde však o konvenční úzus a neznamená, že všichni potomci Šéma mluvili semitskými jazyky a potomci Cháma jazyky hamitskými. Uvedení Élama pod Šémem a Kenaana pod Chámem tedy nemusíme nutně považovat za chybu, přestože v případě Élamců se nejedná o jazyk semitský, zatímco jazyk Kenaanců semitský byl. Stručně řečeno, jména v Gn 10 zřejmě označují někdy zeměpisné, jindy jazykové a ještě jindy politické entity, avšak nikdy ne důsledně jen jednu z nich.

2. Jefet

U tohoto seznamu se badatelé většinou, i když ne vždy, shodují na těchto určeních:

Gomer = Kimmerové;

Aškenaz = Skytové;

Mádaj = Médové;

Mešek = Muškové, národy, které na Blízký východ přišly ze S stepi.

Jávan = Iónové; jeho potomci, včetně Eliši = Alašia (na Kypru), a Dódanci (pravděpodobně zkomolenina z Ródanci; sr. 1 Pa 1,7) = Ródové, tvořili pravděpodobně Z skupinu S národů, které přes Iónii pronikly na ostrovy a pobřeží (iijé, v. 5) Egejského a Středozemního moře.

Zdá se tedy, že Jefetovi potomci byli lidé, kteří se v 2. tis. nacházeli v oblastech S a SZ Blízkého východu.

3. Chám

Zde se všeobecně přijímá následující ztotožnění:

Kúš = Etiopie;

Šeba = Sába (v J Arábii);

Dedán = Dedán (v S Arábii);

Misrajim = Egypt;

Lúd'ané = Lydie (?);

Pelištejci = Pelištejci;

Kaftórci = Kréťané;

Pút = Libye;

Kenaan = Kenaan;

Sidón = Sidón;

Chét = Chetejci;

Emorejec = Amorejci;

*Chivejec = Churrijci;

Chamáťan = Chamáťané.

U *Nimroda je připojena poznámka v tom smyslu,

že počátek jeho království byl v *Šineáru = Babylónie, kde královal v Babelu = Babylón, Ereku = Uruk, Akkadu = Agade a v Kalnu (po doplnění samohlásek snad *kulláná* = všichni), přičemž první tři sídla představovala důležitá města v J Mezopotámii, i když dosud nevíme, kde se nacházelo Agade. Odtud šel do Ašúru = Asýrie (nebo „Ašúr šel vpřed“) a vystavěl Ninive, Rechobót-ír, Kelach = Kalhu a Resen. Ninive a Kalhu byla asyrská královská města, ale zbývající dvě jména neznamé.

Vzhledem k situaci, kterou odhalují mimobiblické nápisy, by se údaj, že obyvatelé Mezopotámie (Nimrod) přišli z Etiopie a Pelištejci i Kréťané z Egypta, mohly jevit jako mylné, ale povaha a původ všech součástí rané populace Mezopotámie jsou dodnes nejasné a rané styky Egypta s Kréťou a s egejskou oblastí poukazují na možnost dřívějších neznamenaných kontaktů. Obecně lze říci, že tento seznam uvádí národy J od Blízkého východu.

4. Šém

V Šémově seznamu se badatelé shodují na těchto několika určeních:

Élam = Élam (JV část Mezopotámské nížiny);

Aššúr = Aššur (či Asýrie);

Chasarmávet = Hadramaut (v J Arábii);

Šeba = Sába;

Lúd = Lydie (?);

Aram = Aramejci.

Tato jména napovídají, že skupina obývala oblast táhnoucí se zhruba od Sýrie na S přes Mezopotámii až po Arábii.

V. Prameny

Studium starověkého Blízkého východu přináší určitou představu o horizontech zeměpisného poznání 2. tis. př. Kr. a doby dřívější.

1. Mezopotámie

Důkazy z prehistorické archeologie ukazují, že ve 4. tis. př. Kr. existovala období, kdy vzkvétala společná kultura v oblasti od Perského zálivu až po Středozemní moře. Z období kolem r. 3000 př. Kr. máme potvrzeny obchodní styky s Arabským poloostrovem, Anatólií, Íránem a Indií. Klínopisné záznamy přicházejí ke slovu na konci 3. a 2. tisíciletí. První panovníci udržovali obchodní i jiné styky s Íránem, Libanónem („Cedrový les“), Středomořím („Horní moře“), Taurským pohořím („Střbrná hora“) a Anatólií (Barušhatum) na S a na J s Bahrajnem (Dilmún), kde archeologický průzkum odhalil centrum obchodující s Arábii a Indií. V 18. stol. př. Kr. existovala v Kappadokii (Kültepe) kolonie asyr. kupců a přibližně z této doby pochází kupecký itinerář cesty z J Mezopotámie do této stanice (JCS 7, 1953, str. 51–72).

Stěhování národů v 3. tisíciletí v S stepích způsobilo, že na počátku 2. tisíciletí na Blízký východ přišly etnické skupiny Kassijců a později Mítanců, jenž s sebou patrně přinesly znalosti o S zemích.

2. Egypt

V prehistorických dobách pěstovali obyvatelé povodí dolního Nilu obchodní styky s oblastí Rudého moře, Núbie, Libye a možná i s jinými místy na Saħaře. V období prvních dynastií ve 3. tisíciletí se pořádaly pravidelné výpravy na Sínaj a do Byblosu na syrském pobřeží. Na počátku 2. tisíciletí jsou díky nálezům předmětů u pramene i ústí Nilu potvrzeny obchodní

styky s Kyprem, Kilikií a zejména s Krétou. Egyptské s oblibou vytvářeli jmenné seznamy; Klatební texty z 18. stol. a faraonské soupisy „poddanských“ měst a národů z 15. stol. poukazují na zeměpisné znalosti o Palestině a Sýrii. Archív klinopisných tabulek ze 14. stol. nalezený v Tell el-Amarně ukazuje, že na celém Blízkém východě se v diplomacii užívalo jednoho jazyka (akkadštiny) a že bylo možné získat dobré znalosti o jiných oblastech.

3. Literární kritika

Mnoho vědců se domnívá, že rozlišování mezi výrazy *b'ně* a *jálad* v uspořádání Soupisu vypovídá o tom, že ho sestavovalo více autorů. Základní kostra, kde se užívá výrazu *b'ně*, se v tomto případě připisuje Kněžskému prameni (P), a úseky, jež jsou uvedeny pomocí *jálad* spolu se zbývajícím textem (přidávajícím k některým jmenům seznamu dodatečné informace), se odvozují z dřívějšího méně vědeckého Jahvistického spisu (J), který do svého rámce včlenil metodičtější pisatelé kněžští. Výsledné rozdělení pak vypadá takto: P = 1a, 2-7, 20, 22-23, 31-32; J = 1b, 8-19, 21, 24-30. Toto střídání lze však stejně tak dobře vysvětlit i jako součást stylu a vzhledem k zeměpisným znalostem z 2. tis. př. Kr. již nemusíme nutně předpokládat, že Soupis vznikl až v době počátků království (J) a v období poexilním (P). Naopak, kdyby tento Soupis z velké části sestavili a do konečné podoby uvedli kněží, kteří za svůj návrat ze zajetí vděčili tolerantní politice Peršanů, dalo by se těžko vysvětlit, proč Peršie v seznamu vůbec nefiguruje.

VI. Rozsah

Kromě teorií, které pokládají Soupis za pozdní a nespolehlivý, existují ohledně jeho rozsahu dva hlavní názory. Někteří badatelé se domnívají, že Soupis obsahuje jména národů celého světa, zatímco jiní zastávají názor, že uvádí jen ty národy Blízkého východu, s nimiž mohli Izraelci přijít do styku. V této souvislosti hraje důležitou roli slovo *'ereš* ve v. 32. EP ho překládá jako „země“, ale jde o výraz, jehož význam se podle kontextu může pohybovat od „celá země“ přes „známý svět“ po pouhou „zemi jako správní celek“. Na základě běžné přijímaného určení jmen v Soupisu můžeme obecně předpokládat, že *'ereš* zde znamená „známý svět“, avšak vzhledem k tomu, že se mnoho jmen ze Soupisu dosud nepodařilo identifikovat, nelze vyloučit ani jiné vysvětlení. Pokud přijmeme teorii, že šlo pouze o „známý svět“, neznamená to, že kromě Noeho přezilí potopu ještě jiní lidé. Z Gn 9,19 totiž vyplývá, že země byla obydlena potomky Noemových tří synů, (*NOE, 4), ale Soupis si nečiní nárok na jejich plný výčet.

VII. Autorství a doba vzniku

Výše zmíněné skutečnosti ukazují, že obsah Soupisu nemusel nutně přesahovat poznání člověka vzdělaného v eg. školách 15. a 14. stol. Zastánci teorie o jeho vzniku až po Mojžíšově smrti vycházejí z toho, že národy jako Kimmerové, Skytové a Médové se v písemných památkách objevují až v 1. tisíciletí; na tomto základě je doba vzniku Soupisu stanovena na začátek 1. tisíciletí. Tyto národy však jako kmeny nebo větší skupiny určitě existovaly ještě předtím, než se o nich zmínily dochované zápisy, a je možné, že jedni z prvních vetřelců (Kassité a vládci z Mitanni), kteří udržovali kontakty se severními kmeny, s sebou mohli přinést znalosti o nich. Také se běžně před-

pokládá, že *Pelištejci (v. 14) se v biblickém světě vyskytují až od 12. stol., ale různé úvahy poukazují na možnost dřívějších styků s těmito lidmi. Podobně i jihoarabské národy uvedené v Soupisu se v písemných památkách objevují až v 1. tisíciletí, i když existovaly jako kmeny určitě už dříve.

Stručně řečeno, navzdory určitým problematickým bodům není vyloučeno, že Soupis národů mohl sestavit např. Mojžíš již ve 13. stol. př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands*, 1955, str. 70-72; W. Brandenstein, „Bemerkungen zur Völkertafel der Genesis“, *Festschrift... Debrunner*, 1954, str. 57-83; G. Hölscher, *Drei Erdkarten...*, 1949, k. 5; J. Simons, „The Table of Nations (Gen. 10): Its General Structure and Meaning“, *OTS* 10, 1954, str. 155-184; D. J. Wiseman, „Genesis 10: Some Archaeological Considerations“, *JTVI* 87, 1955, str. 14-24, 113-118 a *POTT*, str. 15-16; E. A. Speiser, *Genesis*, 1964, str. 64-73; o většině dřívějších názorů píše S. R. Driver, *The Book of Genesis*¹², 1926, str. 26-27, 112-132; G. R. Driver, *ibid.*, str. 444-447; J. Skinner, *Genesis*², 1930, str. 196-207.

T.C.M.

NAROZENÍ Z PANNY Narozením z panny rozumějí protestanté panenské početí. Římskokatolická církev věří jak v neposkvrněné početí Panny Marie, tak v zázračné narození z panny, kdy dítě vyšlo z Mariina těla tak, že i potom zůstala z lékařského hlediska pannou. Tato představa z *Protoevangelia Jakubova* (konec 2. stol.) se stala standardním učením, které vychází z představy *Mariina trvalého panenství. Ta se zdá být nepravděpodobnou vzhledem k Lukášově citaci „vše, co je mužského rodu a otvírá život matky“ (2,23) a Matoušově tvrzení, že Josef „ji nepoznal, dokud neporodila syna; a dal mu jméno Ježíš“ (1,25), což podle všeho vylučuje názor, že se Josef a Marie trvale zdržovali normálního manželského soužití (*BRATŘI PÁNĚ). V této stati budeme pojmu narození z panny užívat jako ekvivalentu k panenskému početí.

Ličení Ježíšova narození v Evangelii podle Matouše a podle Lukáše jsou na sobě nezávislá a obě znamenávají, že se narodil bez otce, díky přímému působení Ducha svatého (Mt 1,18-25; L 1,34). Nebytí tohoto zázraku, každý by tento záznam mohl přijmout jako příměření.

Podpůrné důkazy lze najít ve zbytku NZ. Např. Marek o Ježíšově narození vůbec nepraví, protože začíná tam, kde kazatelé evangelia ve Skutcích, tj. u Janova křtu. V 6,3 však jako jediný ze synoptiků cituje odpůrce, jak říkají: „Což to není ten tesař, syn Mariin?“ Naproti tomu je v Mt 13,55 „syn tesaře“ a v L 4,22 „syn Josefův“.

Jan své vyprávění o Kristově pozemské službě také začíná u Jana Křtitele. Později naznačuje, že kolovaly zvěsti o tom, že Ježíš je nemanželské dítě, když v 8,41 uvádí, jak Židé prohlašují: „Nenarodili jsme se ze smilstva.“ Někteří křesťanští autoři, počínaje Tertullianem, a také Douglas Edwards v *The Virgin Birth in History and Faith* přijímají méně průkazné čtení J 1,13 ve Veronském latinském kodexu, jež pracuje s jednotným číslm: „který se nenarodil z krve ani z vůle těla, ale z Boha“. (Toto čtení není doloženo v žádném ř. rukopisu.)

Pavel, Lukášův společník, užívá jazyka, z něhož vyplývá, že přijímal myšlenku narození z panny. Když hovoří o příchodu k narození Ježíše Krista, uží-

NAROZENINY

vá obecného slovesa *ginomai*, a ne *gennaō*, které do značné míry navozuje představu manžela (např. Ř 1,3; Fp 2,7). Obzvláště výrazné to je v Ga 4,4, kde „Bůh poslal svého Syna, narozeného (*gomenon*, takto NS pod čarou) z ženy“. Naproti tomu v 4,23 se Izmael „narodil“, *gegennētai* (z *gennaō*).

Správný výklad 1 K 15,45–48 chápe Adama i Krista jako oba zázračně zrozené Božím zásahem. Irenaeus to spojuje s narozením z panny.

Absence zmínek o faktu narození z panny je možná zčásti způsobena snahou uchránit Mariinu pověst před pomluvami. Přestože se hlasatelé evangelia ve svých kázáních o narození z panny zmiňují jen zřídka, často mluví o Kristově vtělení. Po r. 100 po Kr. myšlenku narození z panny přijali Ignatios, Aristides, Justinos, Irenaeus a další.

Námítky proti mají dvojí podobu. Některé sice upozorňují na nedostatečně doložené varianty v jednotlivých textech, ale žádná z nich nevyvrací zvěst o této skutečnosti ve všech rukopisech.

Z teologického hlediska se argumentuje, že důvod, kterým se v L 1,35 vysvětluje titul „Syn Boží“, nelze uvést do souladu s představou věčného Syna Božího z epištol. Tento argument předpokládá, že Marie a Josef by byli dostali plně teologické vysvětlení. Zmíněné dva zápisy uvádějí obsah toho, co jim řekl anděl, a sice, že se Marie stane matkou zaslíbeného Mesiáše, Syna Božího, jenž dostane jméno „S námi Bůh“. V našich vánočních bohoslužbách začínáme u prostého narození a bez jakéhokoli rozporu pokračujeme k zvěsti o vtělení. To, že zde Matouš a Lukáš nereflektují pozdější teologii, představuje další argument ve prospěch věrohodnosti jejich záznamů.

Za pomoci genetických úvah lze v podstatě opatrně ukázat, že pro vtělení bylo narození z panny nezbytné. Kdyby Josef s Marií nejprve počali dítě při pohlavním aktu, existoval by zde od samého začátku úplný člověk s geneticky daným potenciálem. Bůh by se tedy nemohl stát tímto člověkem, nýbrž by se k němu musel nějak připojit jako něco navíc (nestorianismus), anebo by se musel spokojit s tím, že ho naplní duchovně, tak jako Duch svatý naplňoval svaté muže v minulosti. Biblickému obrazu ani jedna z těchto představ neodpovídá. Všechny nové teorie o tom, jakým způsobem byl Ježíš Kristus Bohem, vyplývají z předchozího odmítnutí vtělení a narození z panny.

Dnes víme, že ženské vajíčko obsahuje polovinu 46 chromozomů, které existují ve všech ostatních buňkách lidského těla. Mužská spermie dodává zbylých 23 chromozomů a hned po spojení se tyto dvě buňky, jež nyní tvoří jednu, začnou dělit a budovat kompletní tělo, duši a ducha. Kdybychom se ptali, jak lze nejvyšší tajemství vtělení spojit s představou fungování lidského těla, pak se nabízí odpověď, že k tomu, aby se druhá osoba Trojice mohla stát člověkem, musel potřebné geny a chromozomy, které byly po spojení se svými protějšky v těle panny nositelem Kristovy osobnosti, vytvořit Duch svatý. Můžeme tedy chápat, že křesťanské definice správně popisují Krista jako dokonalého člověka, protože k jeho početí došlo spojením buněk, z nichž se rodí pouze jeden člověk, a splnutím dvou podstat, neboť buňka, která se spojila s lidským vajíčkem, byla Božího, nikoli lidského původu.

BIBLIOGRAFIE. L. Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*, 1906; J. Orr, *The Virgin Birth of Christ*, 1907; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1930; D. Edwards, *The Virgin Birth in History and Faith*,

1943; T. Boslooper, *The Virgin Birth*, 1962; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977; J. Stafford Wright, „The Virgin Birth as a Biological Necessity“, *FT* 95, 1966–7, str. 19–29. J.S.W.

NAROZENINY Den narození nebo jeho výročí byl zpravidla dnem plným radosti a často i oslav. V Písmu máme zmínky jen o dvou takovýchto událostech – o narozeninách Josefova faraona (Gn 40,20) a Heroda Antipy (Mt 14,6; Mk 6,21). O oslavách narozenin se dovídáme v Egyptě už ve 13. stol. př. Kr. a lze předpokládat, že se konaly již mnohem dříve (Helck & Otto, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*, 1956, str. 115 s textovými odkazy). Za slavnostní den se považoval i den nástupu faraona na trůn, což naznačuje text Amenophise II. někdy z r. 1440 př. Kr. (Helck, *JNES* 14, 1955, str. 22–31). Slavení královských narozenin máme potvrzeno z doby Ptolemaia V. v období let 205–182 př. Kr. (Budge, *The Rosetta Stone*, 1951, str. 8). Amnestie, udělená v den královských narozenin, je zmiňována v mudroslovném papýru ze 4./5. stol. př. Kr. (S. R. K. Glanville, *The Instructions of Onchsheshonqy*, 1, 1955, str. 13). V Římě dobře znali Herodovy oslavy narozenin, viz H. Hoehner, *Herod Antipas*, 1972, str. 160–161, pozn. 5. K.A.K.

NARÍZENÍ S tímto termínem se často setkáváme v knihách Ester, Ezdráš a Daniel. Překládají se jím různá hebr. a aram. slova ve významu královského výnosu, dekretu. V Da 6,8 máme pojem „zákaz“, v Da 2,9 „rozsudek“ (KP „úsudek“) a v Ezd 5,13 „rozkaz“. O Bohu jako králi země se ve SZ říká, že vydává výnosy (Da 4,23; Ž 2,7) a že je jimi ovládan svět: nacházíme zde výnos o dešti (Jb 28,26) a o moři (Př 8,27), takže by bylo možné mluvit o přírodních zákonech. Hebr. *hōq* = nařízení (Ž 119,5.8.12 apod.) je „výnosím Božím“, o nichž mluví teologové, v Bibli nejbližší.

Ř. *dogma* označuje v NZ zvláštní výnos či dekret římského císaře v L 2,1 a Sk 17,7 (sr. E. A. Judge, „The Decrees of Caesar at Thessalonica“, *RTR* 30, 1971, str. 1–7). Ve Sk 16,4 se užívá o výsledcích zkoumání jeruzalémské rady; sr. ř. použití pro autoritativní rozhodnutí skupin filozofů. V Ef 2,15 a Ko 2,14,20 se slovo týká židovských ustanovení.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *HDB*; *MM*.

D.H.T.

NÁTAN (hebr. *nāṭan* = on [tj. Bůh] dal). Z přibližně jedenácti mužů tohoto jména ve SZ lze jako různé osoby identifikovat přinejmenším tyto:

1. Prorok (hebr. *nābī*), který vystupuje v příběhu krále Davida. Objevuje se zcela náhle, bez jakéhokoli bližšího určení, když David vyjadřuje své přání vybudovat chrám (2 S 7 = 1 Pa 17). Nátan jeho plán nejprve schvaluje, ale po rozmluvě s Hospodínem Davidovi sděluje, že tento úkol vyplní až Davidův potomek. Přesto vidíme, že David na Nátanův podnět organizuje hudebníky pro chrámové bohoslužby (2 Pa 29,25). Když se Adonijáš chystá zmocnit otcova trůnu, Nátan radí Bat-šebě, aby Davidovi připomněla jeho slib jmenovat následníkem trůnu Šalomouna, sám ji před králem podpoří a dostává pokyn prohlásit Šalomouna králem (1 Kr 1,11–45). Nejznámější je Nátanova směle odsouzení Davida dvojího hříchu proti Chetejci Urijašovi a podobenství, jimž tento hřích

vykreslil (2 S 12).

2. Příbuzný dvou Davidových bojovníků (2 S 23,36; 1 Pa 11,38).

3. Davidův syn narozený v Jeruzalémě (2 S 5,14). Tato ročová posloupnost je citována v Za 12,12 a v rodopisu našeho Pána v L 3,31. V 1 Kr 4,5 jde buď o tohoto Nátana, nebo o Nátana proroka.

4. Muž z Judy (1 Pa 2,36).

5. Jeden z těch, kdo šli spolu s Ezdrášem do Jeruzaléma (Ezd 8,16).

6. Syn Baniho, který se na Ezdrášův popud vzdal své manželky cizinky (Ezd 10,39).

T.H.J.

NATANAEL Jméno znamená „Boží dar“ a vyskytuje se pouze v J 1,45–51; 21,2. Zdá se, že se takto jmenoval jeden z Dvanáctí, který se v Písmu objevuje pod různými jmény, zejména jako Bartoloměj. Bartoloměj představuje patronymum a jeho nositel mohl mít ještě další jméno. V seznamech Dvanácti v synoptických Evangelích je Bartoloměj uváděn po Filipovi (Mt 10,3; Mk 3,18; L 6,14). Někteří (ovšem jen s malým opodstatněním) ztotožňují Natanaela postupně s Matoušem, Matějem, Janem, Šimonem Kananejským a se Štěpánem. Jiní (s ještě menším opodstatněním) popírají jeho skutečnou existenci.

Pocházel z Kány Galilejské a k Ježíši ho přivedl Filip; tehdy pochyboval o tom, že by Mesiášem mohl přijít z Nazareta. Ohromilo jej, že ho Ježíš už zná, protože jej viděl sedět pod fíkovníkem. (To znamená, že Ježíš projevil nadpřirozenou moc, i když „fíkovník“ zde může symbolizovat studium Zákona nebo prosperitu.) Vyznal, že Ježíš je Syn Boží a Král Izraele, což Pán označil za vyznání „pravého Izraelytu, v němž není lsti“. Zdá se však, že mesiášství vztahoval pouze na Izrael. Kristus mu slíbil větší vidění – uvidí Syna člověka jako pojítko mezi nebem a veškerým lidstvem (J 1,45–51). Byl jedním z těch, kdo se setkali se vzkříšeným Kristem u Tiberiadského jezera (J 21,2).

BIBLIOGRAFIE. C. F. D. Moule, *JTS* N.S. 5, 1954, str. 210n.

R.E.N.

NÁVRŠÍ Hebr. slova *bāmā* (EP posvátná návrší, KP výsost, vysokosti, vysoká místa) se v *MT* užívá více než 100x, a to dvěma různými způsoby: v doslovném smyslu a ve významu svatyně.

Při nekultickém použití (20x) stojí vždy ve tvaru plurálu a nacházíme je v poetických pasážích. Na rozdíl od jiných pojmů vyjadřujících výšku má mn. č. *bāmōt* vždy odstín dominantního postavení a nadvlády. Bitvy se většinou odehrávaly na svazích kopců, takže ovládnutí návrší znamenalo panství nad zemí (Nu 21,28; 2 S 1,19,25). Proto Izraelci prohlašovali, že Bůh „šlape“ po návrších (Am 4,13; Mí 1,3), nechává po nich „jezdit“ či „šlapat“ Izrael (Dt 32,13; Iz 58,14) nebo jednotlivce (2 S 22,34; Ž 18,34; Abk 3,19). Válečková pečetiďla zobrazují *Baala rozkročeno na horách a v ugaritských textech je nazýván *rkbrpt* = „jezdec na oblacích.“ Akkadský i ugaritský jazyk měly blízce příbuzná slova, která označovala vysoko položené místo nebo střed těla (sr. Jb 9,8).

Možná, že právě spojení návrší s představou panství je příčinou, proč se na nich buďovaly svatyně. Existuje názor, že Izraelci bez ohledu na Mojžíšova varování (Dt 12 atd.) převzali po záboru svatyně Kenaanců. Jisté je, že věrní ctitelé Boha užívali *bāmōt*

v prvních dobách království. Než Samuel před pozvanými hosty pomazal Saula za krále, sloužil na návrší u zvláštní oběti (1 S 9) a později se Saul setkal se skupinou proroků sestupujících z *bāmā* za doprovodu loutny, pískaly a bubnu (1 S 10,5). V době Šalomounově získal jedinečné postavení Gibeón a proslavil se jako „největší posvátné návrší“. Uchovávala se tam *schrána smlouvy a bronzový oltář, „který zhotovil Besaleel, syn Uriho, syna Chúrova“, a v Gibeónu Bůh k Šalomounovi ve snu promluvil o charakteru jeho vlády (1 Kr 3; 2 Pa 1).

Po rozdělení království r. 922 př. Kr. se *bāmōt* stala novou hrozbou pro čistotu víry Izraele. V S království postavil Jarobeám „domy na posvátných návrších“ (1 Kr 12), aby odvedl pozornost svých poddaných od Jeruzaléma. Tak na *bāmōt* „svedl Izrael k hříchu“, protože i když byla podle jména věnována Hospodinu, jasně se zde projevovaly rysy kenaanské modloslužby, k nimž patřily např. obrazy, kamenné sloupy, kúly (ašéry), posvátná prostituce a jiné obřady týkající se plodnosti. S království se po dvě staletí vyznačovalo krveproléváním, nestabilitou a odpadlickým. Bibličtí historikové dospěli k závěru, že hlavním zdrojem morálního a náboženského rozvratu se stala *bāmōt* (2 Kr 17,9). V J království vypadala situace o něco lépe. *Bāmōt* obnovil Rechabeám. Ásovy a Jóšafatovy pokusy o potlačení jejich vlivu nepřinesly trvalé výsledky. Důkladnější reformu provedl Chizkijáš (2 Kr 18,1–8), ale jeho syn Menaše, „který se dopouštěl horších věcí než všichni králové před ním“, *bāmōt* zase obnovil. Za krále Jóšijáše došlo k rozsáhlé očistě (2 Kr 23), ale jeho nástupci nedosahovali Jóšijášových kvalit a svatyně opět začaly fungovat – krátce předtím, než babylónské vojsko ukončilo existenci judského království. Z pozdější doby toho o *bāmōt* mnoho nevíme.

Na raném zkoumání *bāmōt* jsou znát rozpaky, jenž vzbuzovala skutečnost, že posvátná návrší užívali i Izraelci. Talmud a rabíni ostře rozlišovali mezi „velkým“ a „malým“ *bāmōt* nebo zastávali názor, že jejich zákaz se periodicky rušil. J. Wellhausen tento problém řešil předpokladem, že zákon o svatyni nabyl platnosti až za Jóšijáše; 5. kniha Mojžíšova prý představovala jen „zbožné falzum“. Jako pravděpodobnější se jeví, že Samuel, Saul a Šalomoun pouze chtěli tyto svatyně prohlásit za Boží a na rozdíl od Mojžíše si neuvědomovali nebezpečí synkretismu (které pozdější historie přesně potvrdila).

W. F. Albright vystoupil s myšlenkou, že *bāmōt* byly v podstatě hrobky sloužící jako svatyně, ale žádný archeologický nálezk svatyně ani původní biblický odkaz neprovádí o tom, že by se ve svatyních pohrřbivalo. P. H. Vaughan se domnívá, že *bāmōt* tvořila kulatá či rovná kultovní vyvýšenina, na níž se konaly bohoslužby. Avšak i když v některých *bāmōt* takový výstupek mohl existovat, přirozenější se zdá, že tento výraz označoval celé kultovní prostranství, včetně oltáře, kamenů, domů atd.

V lokalizaci *bāmōt* lze vystopovat postupný vývoj. Svatyně na vysoko položených místech byly typické pro rané období (Nu 22,41; 1 S 9), zatímco později se nacházely ve městech (2 Kr 17,9) nebo, v jednom případě, v údolí (Jr 7,31). Ke konci doby královské se tohoto termínu užívalo pro místní svatyně mnoha typů. Takže když 2 Kr 23 hovoří o *bāmōt*, týká se to malých svatyní v bráně, královských center pro cizí bohy, velkých veřejných i místních venkovských svatyní.

NAZARET

Poměrně známé nálezy z Gezeru a z „Velkého návrší v Petře“ se k *bāmōt* nepočítají. Po dobách, kdy směr bádání diktovala „zbožná přání“, archeologie nyní odhalila příklady hlavních typů biblických *bāmōt*. Svatyně vně sídlišť známe z Naharije, Samař, Jeruzaléma a z „Velkého návrší v Petře“. *Bāmōt* ve výše položených městech jsou doloženy v Megiddu a Aradu. Svatyně ve městech na nižších místech odkryly v Chasóru, Danu a Jeruzalémě, malé svatyně v branách v Tírse a Danu. Biblické svědectví o vnitřním uspořádání, kultu a tendenci svatyně změnit svůj status tak mohou ilustrovat archeologické nálezy, které poskytují podrobný obraz doby, kdy Izrael měl „tolik bohů, kolik měst“ (Jr 2,28).

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *Supplement to VT* 4, 1957, str. 242–258; L. H. Vincent, *RB* 55, 1948, str. 245–278, 438–445; P. H. Vaughan, *The meaning of 'bāmōt' in the Old Testament*, 1974; J. T. Whitney, *The Israelite bamah*, nepublikovaná disertační práce, University of Nottingham, 1975. I.T.W.

NAZARET Město v Galileji, kde žili Marie a Josef, a asi 30 let také domov Ježíšův, dokud ho tamější obyvatelé neodmítli (L 2,39; 4,16.28–31). Proto říkali Ježíšovi Nazaretský. Ve SZ, v Apokryfech, u Josepha ani v Talmudu se s tímto městem nesetkáváme. (Nejstarší židovskou zmínku o něm nacházíme v hebr. nápisu objeveném r. 1962 v Caesareji, kde se o Nazaretu hovoří jako o jednom z míst v Galileji, kam po založení Aelia Capitolina r. 135 po Kr. odešli členové 24 kněžských rodů.) Důvod tohoto přesunu byl nejdříve zeměpisný a později teologický. Dolní Galilea zůstala až do NZ dob, kdy římská vláda poprvé přinesla stabilitu, stranou hlavního proudu izraelského života. I pak bylo nejvýznamnějším městem oblasti Sefforis, ležící S od Nazareta. Nazaret se však nacházel dost blízko několika důležitých obchodních cest, což mu usnadňovalo styk s okolním světem, zatímco jeho pozice hraničního města na J hranici Zabulónu nad rovinou Esdraelon vyvolávala určitou pýchu a rezervovanost. Právě tato názorová nezávislost vedla v Dolní Galileji k tomu, že pravověrní Židé Nazaretem pohrdali (J 1,46).

Nazaret se nachází ve vysoko položeném údolí mezi nejjižnějšími vápencovými horami Libanónského hřebene, jenž se táhne přibližně od JJZ na SSV. Na J svah prudce klesá k rovině Esdraelon. Dno údolí leží ve výšce 370 m n. m. Na S a V straně se zvedají strmé kopce, zatímco na Z straně dosahují hory výšky 500 m a poskytují působivý rozhled. Na J ústí do roviny Esdraelon důležité cesty z Jeruzaléma a Egypta; karavany z Gileádu se brodily přes Jordán a procházely směrem dolů; několik km nad Nazaretem vedla hlavní cesta z Ptolemais do Dekapole a dál na S. Po ní se přesunovaly římské legie. Tato poloha mohla dát vznik i jeho jménu, odvozenému pravděpodobně z aramejského *nāš'raṭ* = strážní věž. Jiný předpokládaný původ názvu je z hebr. *nēšer* = výhonek. Ten obhajuje Eusebius ve svém spise *Onomasticon* a také Jeroným (*Epist.* 46, *Ad Marcellam*). Díky mimému podnětu se údolí vyznačuje bohatou divoče rostoucí květenou a hojností ovoce.

Podle kamenných hrobů se vědci domnívají, že původní město leželo na Z kopci výše než dnešní Nazaret. Co se týče zásobování vodou, v úvalu přicházejí dva zdroje. První, větší, se nachází v údolí a od r. 1100 po Kr. se nazývá „Mariina studně“, ale v jeho

okolí se nenašly žádné stopy po raných obydlích. Druhým je drobný pramen pojmenovaný „Nová studna“ v útesu, který vytváří výčnělek Z hory. V jeho blízkosti se nacházel byzantský kostel a město. Strměmu srázu Džebel Kafsa, tyčícímu se nad rovinou, se tradičně říká Hora srážky, ale tento název je chybný, protože se nejedná o „horu, na níž bylo jejich město vystavěno“ (L 4,29).

BIBLIOGRAFIE. G. H. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 1935, str. 57nn. I.W.C.

NAZARETSKÝ, NAZOREJSKÝ

Podle Mk označovali Pána Ježíše slovem *Nazarēnos* démoni (1,24), zástup (10,47), služka (14,67) a posel vzkříšení (16,6). Výraz se vyskytuje se též v L 4,34 (= Mk 1,24) a v L 24,19 (učedníci na cestě do Emaus). Mt, L a J však výrazně užívají pojem *Nazōraios* (Mt 26,71; L 18,37; J 18,5nn; 19,19; Sk 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9). Obě tato slova se do č. překládají „Nazaretský“. Výraz *Nazōraios* = Nazorejský označuje Ježíše také v Mt 2,23 a objevuje se rovněž jako obecné pojmenování křesťanské „sektý“ ve Sk 24,5. To se zachovalo v židovském úzu (sr. nejstarší palestínskou podobu *Šemone Esre*, kde se kolem r. 100 po Kr. vyhláší ztracení nad *nošrīm*) a v arabštině, kde podle všeho slouží jako obecné označení pro křesťany (sr. R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, 1926, str. 147nn). Křesťanští otcové znali židovsko-křesťanské skupiny, které se nazývaly „Nazarejci“ (Jeroným, *De vir. ill.* 2–3, *Epist.* 20. 2) nebo „Nazorejci“ (Epifanios, *Haer.* 29. 7, 9), a Epifanios (který v těchto otázkách nikdy není příliš spolehlivý) se zmiňuje o seestné židovské sektě, Nazarenech (*Haer.* 1. 18).

V NZ se tento titul našeho Pána nikdy nevyskytuje bez jména „Ježíš“. Pojmenovávat lidi podle místa, odkud pocházeli (např. Jan z Gišaly), byla běžná židovská praxe. Proti odvozování *Nazarēnos* a ještě více *Nazōraios* z jména „Nazaret“ však vyvstaly lingvistické námítky, z nichž některé vedou dokonce k myšlence, že jméno Nazaret vzniklo mylným pochopením titulu Nazorejský (sr. E. Nestle, *ExpT* 19, 1907–8, str. 523n). S těmito výhradami se důsledně vyrovnal G. F. Moore, avšak mohou se někdy objevit i dnes.

Narážka na *Nazōraios* jako na titul, který měl podle proctví dostat Mesiáš (Mt 2,23), se často považuje za zmínku o „výhonku“ (*nēšer*) z Iz 11,1 nebo o Božím zaslíbení (*nāzīr*, sr. Šd 13,7). Výrazu *nāzīr* se vzhledem k jeho charakteru Božího svatého (v Gn 49,26; Dt 33,16) užívá v obecném smyslu a možná byl vykládan v souvislosti s úlohou Mesiáše (viz H. Smith, *JTS* 28, 1926, str. 60). Jiná stará teorie (Jeroným, *in loc.*) poukazuje na texty z Mt, jež hovoří o opovrhovaném Mesiáši (sr. J 1,46). Rozdíl mezi citací v Mt 2,23 a např. Mt 1,22; 2,15.17 každopádně napovídá, že se zde jedná o prorocké téma, a nikoli o nějakou konkrétní předpověď.

Pozornost upoutala také skutečnost, že mandejská manichejsko-gnostická sekta se nazývá *Našorajja*. Moore se dostatečně vypořádal s „důkazy“ o existenci předkřesťanské „nazorejské“ sekty vzpůsobené židovskému prostředí, ale M. Black přijímá Lidzbarského teorii, která odvozuje *Našorajja* z *nāšar* = střežít (konkrétně tradici), a poukazuje na tvrzení mandejců, že zachovávají obřady Jana Křtitele. Z lingvistických důvodů odmítá jakoukoli souvislost mezi *nazōraios* a *nēšer* nebo *nāzīr* a uvádí, že pojmenování „nazorej-

ci“ mohli představovat titul Janových následovníků (zachovaný mandejci jako možná i Epifaniem), kterým se začalo označovat „ježíšovské hnutí“, jež přišlo v Janových stopách. Tato teorie vypadá sice velmi důmyslně, ale vyvolává otázku, zda není překombinovaná. Je totiž možné, že tu jde o pouhou slovní hříčku mezi *něšer* a *názir* nebo mezi oběma těmito výrazy a jménem „Nazaret“. Za pozornost stojí fakt, že starosyrské překlady, které bezpochyby odrážejí aram. řeč, uvádějí Nazaret s š, a ne se z. Jiného slova se stejným kořenem je užito v Koránu (Súra 3. 45; 11. 14) a ještě další odvozenina se vyskytuje v *Evangelii Filipově*, Log. 47. z Nag Hammádi.

BIBLIOGRAFIE. G. F. Moore, *BC 1*, 1920, str. 426nn; W. O. E. Oesterley, *ExpT* 52, 1940–1, str. 410nn; W. F. Albright, „The Names ‚Nazareth‘ and ‚Nazarene‘“, *JBL* 65, 1946, str. 397nn; M. Black, *Aramaic Approach to the Gospels and Acts*³, 1967, str. 197nn. O dnešních mandejcích viz spisy Lady E. S. Droweové a zejména *The Secret Adam*, 1960. A.F.W.

NEAPOLIS („Nové město“). Město v Makedonii, dnešní Kavalla, sloužilo jako přístav pro Filipy, ležící 16 km směrem do vnitrozemí. Znalci se původně domnívali, že se jmenovalo Daton. Rozkládalo se na pevninské šíji mezi dvěma zálivy, přičemž na obou stranách byl přístav. Pavel sem připlul z Troady při své druhé misijní cestě, poté, co obdržel povolání do Makedonie. Je možné, že ji navštívil i v průběhu třetí misijní cesty. J.H.P.

NEBAT Jméno, které se vyskytuje jen ve slovním spojení „Jarobeám, syn Nebatův“ (1 Kr 11,26 atd.), pravděpodobně kvůli odlišení Jarobeáma I. od pozdějšího Joášova syna. J.D.D.

NEBE Výrazem „nebe“ se překládá několik slov, avšak za důležitá pokládáme jen hebr. *šāmajim* a ř. *šāranos*. Hebr. výraz je v plurálu, ř. se v mn. č. často vyskytuje. Podobně jako v češtině, ani zde nevidíme mezi „nebem“ a „nebesy“ žádný větší rozdíl. Slovo označuje nebe jako součást přírody, zvláště ve spojení „nebe a země“ (Gn 14,19; Mt 5,18). Existuje názor, že pisatelé Bible považovali nebe v tomto pojetí za pevné a představovali si ho asi jako mísu obrácenou dnem vzhůru („klenbu“, Gn 1,8). Každý den po něm koná svou pouť Slunce (Ž 19,5–7) a jsou v něm okna, kudy může dolů proudit dešť (Gn 7,11). Připouštíme, že někteří Židé mohli tento názor zastávat, ale nelze zapomenout, že pisatelé SZ měli básnickou představivost. Jistě by tedy bylo chybné myslet si, že se vždy rigidně drželi pouze doslovného významu. Literární význam jejich jazyka o nebi lze pochopit, aniž bychom se přidržovali podobných hypotéz.

Nebe představuje příbytek Hospodina a těch, kdo jsou v jeho těsné blízkosti. Izraelec se má modlit: „Shlédni ze svého svatého obydli, z nebes“ (Dt 26,15). Hospodin je „Bohem nebes“ (Jon 1,9) nebo „Hospodinem, Bohem nebes“ (Ezd 1,2) či „Otcem, který je v nebesích“ (Mt 5,45; 7,21 atd.). Bůh tam nepřebývá sám, protože čteme o „nebeském zástupu“, jenž ho uctívá (Neh 9,6), a o „andělech v nebi“ (Mk 13,32). I věřící se mohou těšit na „dědictví“, které je pro ně „připraveno v nebesích“ (1 Pt 1,4). Nebe je tedy přítomným obydliím Boha a jeho andělů a konečným cí-

lem jeho svatých na zemi.

Mezi starověkými národy byla hojně rozšířena idea většího počtu nebes. Objevila se domněnka, že NZ odpovídá rabínské představě o sedmi nebiích, protože se v něm hovoří o ráji (L 23,43) a o „třetím nebi“ (2 K 12,3). Také o Ježíši se píše, že „prošel nebesy“ (Žd 4,14, EP pod čarou). Jedná se však o příliš slabé základy, než aby se na nich dala tato teorie postavit. Celý NZ jazyk lze beze zbytku chápat tak, že nebesa jsou místem dokonalosti.

Výrazu „nebe“ se užívá i jako uctivého popisu pro Hospodina. Když tedy mamotratný syn říká: „Zhrěšil jsem proti nebi“ (L 15,18,21), myslí tím: „Zhrěšil jsem proti Bohu.“ Podobně v J 3,27 „není-li mu to dáno z nebe“. Nejdůležitějším příkladem je zde způsob, jakým Matouš užívá výrazu „království nebeské“, který pravděpodobně znamená totéž jako „království Boží“.

Nakonec je třeba si všimnout eschatologického užití tohoto slova. Ze SZ i z NZ je zřejmé, že nynější hmotný svět není věčný – zanikne a nahradí jej „nové nebe a nová země“ (Iz 65,17; 66,22; 2 Pt 3,10–13; Zj 21,1). Tyto otázky máme chápat jako doklad toho, že konečný stav věcí bude plně vyjadřovat Boží vůli.

BIBLIOGRAFIE. *TDNT* 5, str. 497–543; *NIDNT* 2, str. 184–196; *ZPEB*, 3, str. 60–64. L.M.

NEBESKÝ ZÁSTUP Nejčastěji se pojmem „zástup“ překládá výraz *šāḥā'* (téměř 400x), mnohokrát též *ḥajil* (ale viz *VOJSKO), zatímco *maḥ'ānē* se překládá jako „tábor“. Každého z těchto slov lze s ohledem na jejich významový odstín užít zcela neutrálně, např. o faraonově „zástupu“, ale i o „zástupu“ Izraele. Když se však mluví o „zástupu“ Izraele, má tento termín většinou duchovní podtext. Podíváme se nyní na dva případy, kdy se slova *šāḥā'* používá výhradně v tomto významu.

I. Nebeský zástup

Tento výraz (*šāḥā' haššāmajim*) se vyskytuje asi 15x a většinou naznačuje pohanskou modloslužbu (Dt 4,19 atd.). Neřešitelné jsou zde propojeny dva významy: „nebeská tělesa“ a „andělské bytosti“. LXX, jež při překládání používá slova *kosmos*, *stratia* a *dynamis*, problém nepomůže vyřešit. Hebr. způsob uvažování tento rozdíl bezpochyby považoval jen za povrchný a nebeská tělesa pokládal za úzce spojená s nebeskými bytostmi. Písmo jistě předpokládá, že jednotlivce a národy mají na starosti andělé různého postavení. Není pochyb o tom, že ve světle moderní kosmologie by tato představa, pokud vůbec přetrvává (což z biblického hlediska musí), měla být, jak napovídá dvojitý význam výrazu „nebeský zástup“, rozšířena o dohled nad součástmi hmotného vesmíru – planetami, hvězdami a mlhovinami.

II. Hospodin zástupů (*Jahve šāḥā' dī*)

Uvedené souloví najdeme ve SZ téměř 800x, nejčastěji u Izajáše, Jeremjáše, Zachariáše a Malachiáše. Jedná se o titul vyjadřující sílu a moc, který se většinou objevuje ve vojenském a apokalyptickém kontextu. Je významné, že poprvé se vyskytuje v 1 S 1,3 v souvislosti se svatyní v Šilu. V LXX se „zástupů“ přepisuje buď jako *sabaōth* (sr. Ř 9,29; Jk 5,4), nebo se překládá slovem *pantokrator* = vševládce. Někteří badatelé si myslí, že výraz vznikl jako Boží titul spojený s jeho postavením Pána nad „zástupem“ Izraele.

NEBÓ

Nicméně jeho aplikace (zejména u proroků) jasně poukazuje též na vztah k „nebeskému zástupu“ v jeho andělském významu. To mohlo docela dobře být konotací původní. (*BOŽÍ JMÉNA) M.T.F.

NEBÓ

1. Hora Nebó, z níž Mojžíš zablhl zaslíbenou zemi, jeden z vrcholů předhůří zajordánského pásma náhorních rovin. Někdy se ztotožňuje s *Abárim (Dt 32,49; 34,1), obvykle však s horou Džebel en-Neba, asi 16 km V od S cípu Mrtvého moře. Skýtá rozsáhlý výhled na území od hory Chermón až po Mrtvé moře. Místní muslimská tradice a někteří badatelé dávají přednost spíše vrcholu Džebel Oša asi o 45 km dále na S (viz G. T. Manley, *The Book of the Law*, 1957, str. 163n), ale ten se nenachází na území Moábu. Původní hranice procházela v Vádí Chešbónu (Nu 21,26nn; *Moábský kámen také naznačuje Džebel en-Neba). (*ABÁRIM, *PIŠGA)

2. Město v Moábu (Nu 32,3,38; Iz 15,2), možná Chirbet Ajn Músa nebo Chirbet el-Mukkajet u Džebel en-Músy. Asi r. 830 př. Kr. se ho zmocnil moábský Měša.

3. Město v Judsku (Ezd 2,29; Neh 7,33). G.G.G.

NEBO (hebr. n**bó*).

1. Bab. božstvo *Nabú*, syn Běla (Marduka), vyjadřující moc samotného Babylónu (Iz 46,1). Tento název se vyskytuje jako součást obecných jmen, např. Nebúkadnezar a snad také *Abed-nego. *Nabú* se považoval za božstvo vzdělanosti, a tudíž i psaní, astronomie a všech věd. Jeho symbolem byl klín na tyči, označující buď klínové písmo, nebo nástroj užívaný k astronomickému pozorování. Představoval hlavní božstvo Borsippy (12 km na JJZ od Babylónu), kde stál chrám zvaný Ezida („Dům poznání“). Toto jméno nesou všechny chrámy uvedeného boha v každém větším babylónském a asyrském městě.

2. (Zkrácené?) jméno židovského předka, který se oženil s ženami cizinkami, čímž vyvolal Ezdrášovu nelibost (Ezd 10,43). D.J.W.

NEBÚKADNEZAR Babylónský král (605–562 př. Kr.), často zmiňovaný u proroků Jeremjáše, Ezechiela a Daniela a také v dějinách posledních dnů Judska. Jeho jméno v hebr. (*n**búkadre* šsar*) je přepisem bab. *Nabú-kudurri-ušur*, jež snad znamená „*Nabú* ochránil nástupnická práva“. Další hebr. přepis (*n**búkadne* šsar*; sr. f. *Nabochodonosor*) představuje možná další podobu tohoto jména (Za 65, 1975, str. 227–230).

Podle Bab. kroniky tento syn zakladatele kaldejské dynastie Nabopolassara poprvé velel bab. vojsku jako „korunní princ“ v bojích v S Asýrii r. 606 př. Kr. O rok později zdolal Néka II. a Egyptany u Karke-míše a Chamátu (2 Kr 23,29n; 2 Pa 35,20nn; Jr 46,2). „V této době porazil celou zemi Chatti“ (tj. Sýrii a Palestinu, taktó Bab. kronika; 2 Kr 24,7; Jos., *Ant.* 10. 86). Daniel byl mezi rukojmími odvezenými z Judska (Da 1,1), kde 4. rokem královal Jójakim (Jr 36,1). Během svého tažení uslyšel Nebúkadnezar o smrti svého otce a přes poušť se vypravil uplatnit svůj nárok na bab. trůn, na něj nastoupil 6. září r. 605 př. Kr.

Následujícího roku, tedy v prvním roce své vlády, obdržel Nebúkadnezar v Sýrii tribut od králů damaš-

ského, týrského, sidónského a dalších, včetně Jójakima, který však zůstal jeho věrným vazalem jen 3 roky (2 Kr 24,1; Jr 5,1). Aškalón se postavil na odpor a byl vyplněn. V tažení z r. 601 př. Kr. utrpěli Babylónané porážku od Egypta, načež Jójakim navzdory Jeremjášovým varováním (27,9–11) přesunul svou loajalitu na vítěze. Po obnovení svého vojska zaútočil Nebúkadnezar r. 599/8 př. Kr. na arab. kmeny Kédaru a oblasti na V od Jordánu, což také předpověděl Jeremjáš (49,28–33); byla to příprava na následná odvetná opatření proti Jójakimovi a Judsku (2 Pa 36,6). V 7. roce své vlády pak Nebúkadnezar „vytáhl do Palestiny a oblehl judské město, jehož se zmocnil druhého dne měsíce adaru“ (= 16. března 597 př. Kr.). Potom „zajal jeho krále, a když obdržel hojný tribut, který poslal do Babylónu, jmenoval panovníka podle své volby“ (Bab. kronika B.M. 21946). Toto dobytí Jeruzaléma a zajetí Jójakima (Jójakimova syna a následníka), zvolení Matanjáše-Sidkijáše jako jeho nástupce, odvezení kořisti a odvezení zajatců tvoří jádro historie zachycené v 2 Kr 24,10–17. Nebúkadnezar přemístil vzácné předměty z Hospodinova chrámu do svatyně Běla-Marduka v Babylónu (2 Pa 36,7; 2 Kr 24,13; Ezd 6,5). Judské zajatce odvedl někdy v dubnu r. 597, „na přelomu roku“ (2 Pa 36,10), tj. na začátku 8. roku jeho vlády (2 Kr 24,12). Jména Jójakima a dalších židovských zajatců se objevují na nápisech z Babylónu z období vlády tohoto bab. krále (*ANET*, str. 308; *DOTT*, str. 83–86).

R. 596 př. Kr. bojoval Nebúkadnezar s Élamem (takto též Jr 49,34) a o rok později potlačil vzpouru ve své vlastní zemi. Poté bab. historické dokumenty chybějí, ale v 17.–19. roce své vlády podnikl další tažení na Z. Ze svého sídla v Riblé řídil operace, které vedly k vyplnění Jeruzaléma r. 587 př. Kr. a k zajetí postavce Sidkijáše (Jr 39,5n; k. 52). Když Apriés, následník egyptského faraona Néka II., napadl Fénicii a Gázu (Jr 47,1), bylo obléhání na čas přerušeno. V 23. roce Nebúkadnezarovy vlády (r. 582) byl nařízen další odsun Judejců do Babylóna (Jr 52,30). Asi v této době také začalo třináctileté obléhání *Tyru (Ez 26,7).

Zlomkovitě bab. text píše o Nebúkadnezarově úpadu do Egypta r. 568/7 př. Kr. (sr. Jr 43,8–13). Vzhledem k tomu, že o posledních 30 letech jeho vlády se dosud mnoho neví, neexistuje nic, co by potvrdilo zprávu v Da 4,23–33 o jeho 7 let trvajícím šlenství. Za pomoci své manželky Amytis přestavěl a vyzdobil své hlavní město Babylón. Jako zbožný člověk vystavěl v *Babylónu chrámy pro Marduka a *Nabú*s mnoha svatyněmi a božským sochám pravidelně předkládal oběti a poskytoval jim roucha (sr. zlatá modla z Da 3,1). Také opravil chrámy v Sipparu, Maradu a Borsippě a pyšnil se svými úspěchy, zejména dvojitými hradbami, Ištafinou branou, zikkuratem a posvátnou cestou pro průvody svým vlastním městem, kde zřídil také nové kanály. Některá z jeho architektonických děl patří mezi sedm divů světa. Hérodotos nazývá Nebúkadnezara i Nabonida (556–539) jménem Labynetos. Nebúkadnezar zemřel v srpnu či v září r. 562 př. Kr. a po něm nastoupil na trůn jeho syn Amēl-Marduk (*EVIL-MERÓDÁK).

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956; A. Malamat, „A New Record of Nebuchadrezzar's Palestinian Campaigns“, *IEJ* 6, 1956, str. 246–256. D.J.W.

NEFTALÍ (hebr. *naptáli* = vybojovaný). Šestý syn

Jákoba a druhý syn Rácheliny služky Bilhy; mladší bratr Dana, s nímž je obvykle jmenován (Gn 30,5–8). Když Jákob dává svým synům požehnání, mluví o něm jako o „lani vypuštěné“, což může být narážka na jeho hbitost či prudkost.

Ve většině správních seznamů se kmen Neftaliovců uvádí jako poslední (např. Nu 1,15.42n; 2,29nn; 7,78; 10,27). Mojžíš při svém požehnání říká, že Neftalí „ovládné moře i jih“ (Dt 33,23). Po osídlení země připadl Neftaliovcům široký pás na Z od Galilejského moře a horního Jordánu, včetně větší části V a střední Galileje. Toto území zhruba popisuje Joz 19,32–39, kde je jmenováno i 19 opevněných měst. S hranice však určena není, a jelikož dvě z uvedených měst – Bét-anat a Bét-šemeš (dva články řetězce kenaanských pevností táhnoucího se od pobřeží napříč horní Galileji) – jsou v Sd 1,33 zmíněna jako ne zcela podmaněná, lze předpokládat, že v počátečním období se tato hranice značně měnila. Na území Neftaliovců leželo také největší kenaanské město Chasór, jež se rozkládalo na ploše asi 80 ha a ovládalo velice důležitou obchodní trasu. Za Jozua sice Izraelci Chasór zničili (Joz 11,10n), ale město se opět vzhopilo, a i když už nikdy nezískalo zpět svůj dřívější vzhled, definitivní porážku utrpělo až v období soudců (Sd 4,2.23n). Dalším důležitým sídlem byl Kedeš, který se stal levíjským a útočným městem (Joz 20,7; 21,32).

Silný kenaanský prvek spatřujeme v Sd 1,33: „Neftalí... sídlil uprostřed Kenaanců“. To mohlo vést k synkretismu a částečně to vysvětluje skutečnost, že tento kmen byl z historického hlediska poměrně málo významný. Přicházely však i okamžiky slávy. Bárak, Debóřin spolubojovník při osvobození Izraele od kenaanské nadvlády, byl Neftaliovec (Sd 4,6) a jeho kmen hrál v tomto tažení výraznou úlohu (Sd 5,18). Pozdější generace udatně sloužila za Gedeóna (Sd 6,35; 7,23) a letopisec uvádí, že podporovali Davida (1 Pa 12,34.40). Poté Neftaliovcé, kteří představovali vzhledem k situaci na své hranici snadnou kořist, trpěli útoky ze S. Za vlády Baešů jejich území plenil syrský král Ben-hadad I. (1 Kr 15,20). Přibližně o 150 let později (734 př. Kr.) byl kmen Neftaliovců jako první z kmenů na Z od Jordánu odveden do zajetí (2 Kr 15,29). Pravděpodobná rekonstrukce zprávy Tiglat-pilesera III. o tomto tažení hovoří, jak tuto oblast připojil ke svému území: „... rozlehlou zemi Neftalí jsem v celém jejím rozsahu spojil s Asýrií“. Na tuto událost poukazuje také Iz 9,1.

Na území Neftaliovců se nacházely některé z nejúrodnějších oblastí Kenaanu. Za Davidovy vlády byl jeho „obvodou“ Jerimót (1 Pa 27,19). Patřilo k správním oblastem, odkud Šalomoun zásoboval svůj dvůr; v té době zastával funkci tamějšího mistodrzitele jeden ze Šalomounových zetřů, Achímaas (1 Kr 4,15). Chíram, hlavní architekt Šalomounova chrámu, byl synem „vdovy z pokolení Neftaliova“ (1 Kr 7,14). Když Ezechiel přerozděloval kmenové podíly, Dan, Ašer a Neftalí měli svůj díl na S, ale další S kmeny (Isacharovci a Zabulónovci) jsou uvedeny mezi kmeny jižními (Ez 48,1–7.23–29).

Ježiš v těchto končinách strávil největší část svého veřejného života. Jeruzalémští Židé touto oblastí hluboce pohrdali kvůli jejím neklidným dějinám deportací a usazování se nových přistěhovalců a tento jejich postoj částečně vysvětluje, proč se Galilea stala střediskem reakčních zélótů, nesmiřitelných odpůrců římské vlády.

BIBLIOGRAFIE. J. Aharoni, *The Settlement of the Is-*

raelite Tribes in Upper Galilee, 1947; *idem*, *LOB*, str. 201n, 238n.

A.E.C.

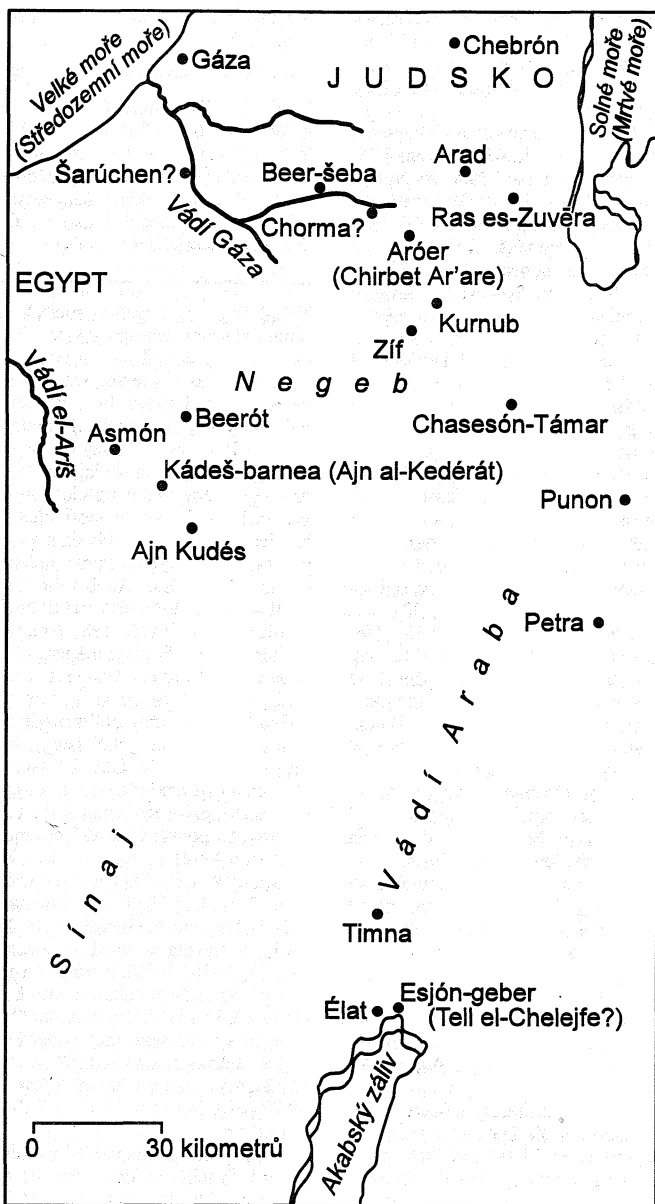
NEFTÓACH Zmíněný pouze v zeměpisném údadí „vymen vod Neftóachu“ (Joz 15,9; 18,15). Z kontextu vyplývá, že se nacházel na hranici území Judy a Benjamína. Obvykle se ztotožňuje s Liftou, vesnicí 4 km SZ od Jeruzaléma. Jazykové ztotožnění Neftóach = Lifta je velice diskutabilní, ale zdá se, že žádné jiné místo nepřichází v úvahu.

L.M.

NEGEB (hebr. *negeb* = suchý). Název označuje J zemi Palestiny. Jeho překlad v KP jako „polední strana“ a v EP jako „jih“ vyvolává nepřesnou představu, což se týká asi 40 textů. Tato oblast není přesně vymezena a zaujímá zhruba 1 200 000 hektarů, tedy asi polovinu dnešního Izraele. S hranicí lze bez problémů určit na J od cesty z Gázy do Beer-šeby, zhruba odpovídající čáře, která spojuje města, v nichž za rok naprší v průměru 20 cm srážek, a potom přímo na V od Beer-šeby k Mrtvému moři přes Ras es-Suvejru. J hranice, jež tradičně splývala s vysočinou Sínajského poloostrova, je nyní politicky určena na J od Vádi el-'Ariš k horní části Akabského zálivu v Élatu. Nad Vádi Araba, které dnes tvoří politickou hranici s Jordánskem, se na V tyčí svahy Araby, jež představovaly tradiční hranici. Popis zeměpisných charakteristik Negebu viz pod heslem *PALESTINA.

Zmínky o Negebu se kromě narážek v Za 7,7 a Abd 20 téměř vždy pojí s předexilní dobou. Hovoří se o pěti oblastech v S Negebu: Negeb Judy, Jerachmeleců, Kénijců (1 S 27,10), Keretejců a Kálebův (1 S 30,14). Rozkládaly se na pastvinách a zemědělské půdě mezi Beer-šebou a Bír Richmou a Z svahy centrálního pohoří Churaš-Kumubu. Tato oblast byla opevněna Amálekovci (Nu 13,29) a zbytky jejich opěvněných sídlišť lze dodnes vidět mezi Tell Aradem (Nu 21,1; 33,40), 32 km na V od Beer-šeby, a Tell Džemme či Gerarem (Gn 20,1; 26,1). Při putování z Egypta se zvědomě zalekli jejich opěvnění (Nu 13,17–20.27–29), která přetrvala až do začátku 6. stol. př. Kr., kdy je nakonec patrně zničili Babylóňané (Jr 13,19; 33,13). Přesnou polohu 21 negebských měst a jejich vesnic neznáme; podařilo se jí určit pouze u Beer-šeby („studna sedmi“ nebo „studna přísahy“, Gn 21,30), Aradu, Chirbet Ar'are nebo Aróeru (1 S 30,28), Funónu (Nu 33,42) a Tell el-Cheleje či Esjón-geberu.

Strategická a hospodářská důležitost Negebu je značná. Procházela jím „cesta do Šúru“ ze středního Sínaje na SV do Judska (Gn 16,7; 20,1; 25,18; Ex 15,22; Nu 33,8), po níž putovali praotcové (Gn 24,62; 26,22) a Edómeec Hadad (1 Kr 11,14.17.21–22), při svém útěku jí zřejmě použil i Jeremjáš (43,6–12) a později též Josef s Marií (Mt 2,13–15). Směr cesty určoval pás osídlené země, v němž se nachází studniční voda – proto se také o jeho studnách tak často hovoří (např. Gn 24,15–20; Joz 5,18n; Sd 1,14n). Na J křídle S Negebu, které bylo vystaveno nebezpečí, založil Uzijáš zemědělské a obranné osady, čímž zvýšil obranyschopnost Jeruzaléma (2 Pa 26,10). Z dějin Blízkého východu vyplývá, že Negeb představoval příhodnou pouštinu, již bylo možno osídlit, kdykoli populační tlak přinutil část obyvatelstva stěhovat se z Úrodného půlměsíce. Velký význam měla naleziště měděné rudy ve V Negebu a její prodej v Arabě.



Negeb.

Nadvláda nad tímto odvětvím vysvětluje Saulovy války s Amálekovci a s Edómci (1 S 14,47n) a následná Davidova vítězství nad Edómci (1 Kr 11,15n). Možná objasňuje i to, proč Šalomoun vybudoval v Esjón-geberu přístav a proč po jeho ucpání naplaveninami vystavěl Uzijáš nový v Élatu (1 Kr 9,26; 22,48; 2 Kr 14,22). Trvalou nenávist Edómců lze vyložit právě bojem o dominantní postavení v této obchodní sféře (sr. Ez 25,12 a Abd).

Mezi 4. stol. př. Kr. a začátkem 2. stol. př. Kr., kdy Nabatejci definitivně zmizeli, vytvořil tento semitský lid jihoarabského původu v Negebu vyspělou civi-

zaci malých vodních staveb. Tyto národy osídlily oblasti kolem strategicky důležitých obchodních cest mezi Arábií a Úrodným půlměsícem, což jim přinášelo bohatství z obchodu s kořením a kadidlem z Arábie a dalším exotickým zbožím ze Somálska a Indie. Později, v křesťanské éře, se Negeb stal oporou křesťanství. Glueck v Negebu určil asi 300 raných křesťansko-byzantských sídel z 5. a 6. stol. po Kr.

BIBLIOGRAFIE. O osídlení Negebu v různých archeologických obdobích viz *ARCHEOLOGIE; J. Aharoni, *IEJ* 8, 1958, str. 26nn; 10, 1960, str. 23nn, 97nn; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959; idem, *Deities*

and Dolphins (The Story of the Nabataeans), 1966; C. L. Woolley a T. E. Lawrence, *The Wilderness of Zin*, 1936. J.M.H.

NEHEMJÁŠ Jediným zdrojem našich vědomostí o Nehemjášovi je kniha nesoucí jeho jméno. Dovídáme se v ní, že zastával úřad číšníka perského krále Artaxerxa I. (465–424 př. Kr.). Měl tedy výsadní postavení. Poněvadž se nikde nehovoří o jeho manželce, lze předpokládat, že byl eunuch. Když od judských mužů uslyšel zprávy o bezúspěšném stavu Jeruzaléma (pravděpodobně důsledek události Ezd 4,7–23), velmi se ho to dotklo. Král mu dal povolení, aby se vrátil do vlasti, a jmenoval jej tamním místodržitelem. Navzdory silnému odporu (*SANBALAT, *TÓBUÁŠ) obnovil spolu s dalšími Židy za 52 dnů jeruzalémské hradby. Společně pak povolali Ezdráše, aby jim četl Zákon, a zavázali se dodržovat jeho příkázání. Když se Nehemjáš vrátil do Persie, znovu se objevily některé obtíže, které již předtím musel řešit. Po návratu do Jeruzaléma bylo třeba provést další reformy. Jeho osobní paměti zaujmají velkou část knihy Nehemjáš a je z nich zřetelné, že její autor byl muž modlitby a činu, oddaný službě.

Při datování hlavních událostí jeho života lze vycházet z těchto odkazů:

2,1 – jmenování místodržitelem r. 445 př. Kr.

5,14; 13,6 – návrat do Persie r. 433 př. Kr.

13,7 – návrat do Jeruzaléma „po nějaké době“

Z 2,6 vyplývá, že jeho první jmenování bylo zřejmě jen na krátkou dobu, a je možné, že se mezi r. 445 a 433 př. Kr. nakrátko vrátil do Persie. Protože jeho nepřítomnost v Jeruzalémě v 13,6 trvala tak dlouho, že se zde objevily různé zlořády a lévíci byli nuceni odejít pracovat na svá pole, nutně docházíme k závěru, že „nějaká doba“ představovala nejméně 18 měsíců, snad i víc. J.S.W.

NEHEMJÁŠ, KNIHA

I. Základní obsahová linie

1. Nehemjášovo posláni (1,1–7,73a)

- Nehemjáš slyší zprávy z Jeruzaléma (1,1–11).
- Dostává povolení navštívit Jeruzalém (2,1–8).
- Přichází do Jeruzaléma a plánuje přestavbu hradeb (2,9–20).
- Seznam stavitelů hradeb a jim přidělených úseků práce (3,1–22).
- Odpor ze strany Samařanů (4,1–23).
- Hospodářské potíže a Nehemjášovo řešení (5,1–13).
- Nehemjášovo jednání jako místodržitele (5,14–19).
- Dokončení hradby navzdory intrikám proti Nehemjášovi (6,1–19).
- Přípravy na znovuosídlení Jeruzaléma (7,1–73a).

2. Ezdrášovo dílo (7,73b–9,37)

– navazuje na Ezd 7–10

- Ezdráš čte Zákon (7,73b–8,12).
- Slavení slavnosti stánků (8,13–18).
- Den pokání a kající žalm (9,1–37).

3. Nehemjášova pospolitost (10,1–13,31)

- Slib nápravy (10,1–10,39).

- Obyvatelstvo Jeruzaléma a Judska (11,1–36).
- Duchovní správa poexilní pospolitosti (12,1–26).
- Posvěcení hradeb (12,27–43).
- Ideální společenství (12,44–13,3).
- Reformy za Nehemjášova druhého místodržitelství (13,4–31).

II. Skladba

Všebecně se předpokládá, že kniha Nehemjáš tvořila původně část díla letopiscova, které zahrnovalo také 1. a 2. *Paralipomenon a knihu *Ezdráš. Letopisec však napsal jen velmi malou část knihy Nehemjáš (12,44–47 je pravděpodobně jediným takto doloženým textem), protože měl k dispozici bohaté prameny.

Přední místo zde zaujímaly Nehemjášovy „paměti“ (Neh 1,1–7,73a; 11,1–2; 12,31–43; 13,4–31), jež lze považovat spíše za Nehemjášův oficiální zápis o jeho činnosti, který předkládal Hospodinu, aby získal jeho uznání (všimněte si míst, kde Nehemjáš prosí Boha, aby na něho „pamatoval“: 5,19; 13,14.22.31). Toto osobní vypravování ve formě zápisu předního židovského státníka o událostech, jichž se osobně účastnil, je ve SZ jedinečné. Můžeme se namítnout, že Nehemjáš situaci hodnotí ze svého vlastního pohledu, ale o autentičnosti tohoto záznamu nelze pochybovat. V podstatě neprošel žádnými pozdějšími úpravami a jeho jednoduchý a přímočarý styl ho jasně odlišuje od díla letopiscova.

Dalším hlavním pramenem knihy je část Ezdrášova příběhu (Neh 8–9), která je do Nehemjášova příběhu vložena buď proto, že se Nehemjášova a Ezdrášova činnost překrývaly, nebo z toho důvodu, že letopisec řadil svou látku tématicky. První vysvětlení se vyznívá velmi přirozeně, ale působí problém, protože ačkoli perský panovník poslal Ezdráše číst Židům Mojžíšův zákon už r. 458 př. Kr., ten ho veřejně lidu předčítal až po příchodu Nehemjáše r. 444 př. Kr. Z druhého vysvětlení by vyplývalo, že letopisec považoval dílo Ezdráš a Nehemjáš za jeden celek; ve svém podání pak ukázal, že pospolitost, která začala žít uvnitř hradeb obnoveného Jeruzaléma (Neh 11,1–2), byla sjednocena svou věrností Mojžíšovu zákonu (Neh 8), činila pokání z jeho nedodržování (Neh 9) a rozhodla se zachovávat Zákon do nejmenších podrobností (Neh 10).

Kompilátor této knihy dále použil tyto seznamy:

- stavitelů hradeb (Neh 3): ten mohl být součástí Nehemjášových „pamětí“;
- navrátilců ze zajetí (7,6–73a): týž seznam s drobnými změnami se nachází i v Ezd 2. Nehemjáš jím zřejmě dokazoval čistý židovský původ nových obyvatel Jeruzaléma.
- signatářů slibu dodržování Mojžíšova zákona (10,1–10,28) a jeho konkrétních výkladů, jež pospolitost zavázala dodržovat (10,29–40): v tomto slibu se podle všeho odrážejí reformy, které Nehemjáš zavedl za svého druhého místodržitelství (Neh 13).
- představitelů rodů žijících v Jeruzalémě (11,3–19)
- měst s židovským obyvatelstvem (11,25–36)
- kněží, lévíců a velekněží (12,1–26)

III. Poselství knihy

Pokud, jak se mnozí domnívají, tvoří Nehemjáš část letopiscových dějin (*PARALIPOMENON, KNIHY), pak je třeba jeho význam hodnotit v kontextu celého díla. Zhruba řečeno, letopiscovým záměrem bylo ukázat, že judská pospolitost té doby (pravděpodobně 4. stol. př. Kr.) představovala zákonného dědice zaslíbení, jež

dal Hospodin Izraeli a Davidovské dynastii. I když už neměla krále z Davidova rodu, podle letopiscova názoru bylo hlavní funkcí davidovského kralování založit chrám a ustanovit chrámové bohoslužby; nyní, po obnově chrámu, může pospolitost vykonávat bohoslužby sama, bez přítomnosti krále. Je příznačné, že letopisec uzavírá vlastní vyprávění téměř idylickým obrazem ryzí a radostné bohoslužby v obnoveném chrámu, kdy duchovní žijí z ochotně odevzdávaných desátků lidu (12,44–47). Po dlouhém výčtu izraelských selhání, pádů a temných období soudy muselo jeho zakončení této historie přinést nové ujištění pro celou pospolitost. Izraelci tvořili sice jen nepatrný ostrůvek v rozlehlé pohanské říši, ale uspokojení jim mohlo dodávat vědomí, že v jejich čele stojí muži vybraní Bohem a že naplňují záměr, k němuž byli stvořeni – uctívání Hospodina. Takové poselství může vést samozřejmě i k sebeuspokojení a ochabnutí. Nevíme, jak letopiscovi čtenáři na jeho povzbuzení reagovali, avšak pravdou je, že Boží lid nemusí vždy jen činit pokání; někdy má právo se také radovat z úspěchu a vítězství.

Pokud jde o Nehemjášovy „paměti“, které vedle seznamů tvoří podstatnou část knihy, je docela dobře možné, že původně měly sloužit jako hlášení zaměstnanců svému nadřízenému, v tomto případě Hospodinu. Když Nehemjášovo „hlášení“ četli ostatní, mohli v něm nepochybně vidět názory dávřící impulzivního, povýšeného, vznětlivého a nepřítisť obtíživého jedinice, ale zároveň muže s horoucím zájmem o blaho svého lidu (k. 1–2), ochotného rychle reagovat na prosby svých bratří (k. 5) a horlivě usilujícího o čistotu židovských bohoslužeb (13,4–9). Především však v něm mohli spatřovat vůdce, jenž byl opakem člověka, který svého postavení dosáhl vlastním úsilím. Vždy si uvědomoval, že nad ním spočívá Hospodinova „dobrotivá ruka“, a jednal „z bázně před Bohem“ (2,8; 5,15; sr. 2,12.18; 4,9.14n.20; 6,9).

BIBLIOGRAFIE. J. M. Myers, *Ezra, Nehemiah, AB*, 1965; U. Kellermann, *Nehemia. Quellen Überlieferung und Geschichte*, 1967; L. H. Brockington, *Ezra, Nehemiah and Ester, NCB*, 1969; P. R. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, TBC*, 1973; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah, TOTC*, 1979. D.J.A.C.

NEHET (hebr. *šippōren*; aram. *ṯ^špar*). Zajaté ženy si musely oholit hlavu a ostříhat nehty (Dt 21,12). Nebúkadnezar měl „nehty jako (ptačí) drápy“ (Da 4,30; sr. 7,19). J.A.T.

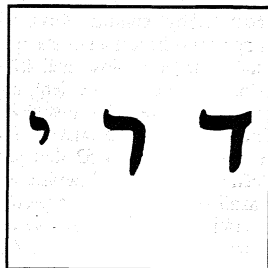
NECHELAM Rodové jméno nebo místo původu Šemajáše, falešného proroka, který se postavil proti Jeremjášovi (Jr 29,24.31n). Jinak se s tímto jménem nesetkáváme. M. F. Unger na základě hebrejského *hālam* = snít předpokládá, že se mohlo jednat o slovní hříčku s narázkou na sny falešných proroků. J.D.D.

NECHUŠŤA (hebr. *n^šhušā^š*). Manželka Jójakíma a matka Jójakína. Narodila se v Jeruzalémě (2 Kr 24,8). Spolu se svým synem se dostala do zajetí, když r. 597 př. Kr. město dobyli Babylóňané (v. 12; též Jos., *Ant.* 10. 84nn). Její jméno možná souvisí s barvou pleti (sr. Jb 6,12), s bronzem (hebr. *n^šhušā^š*) nebo možná dokonce s *hadem. Pro tehdejší hebr. osobní jména bylo typické, že souvisela s barvami, kovy

(*BARZILAJ) nebo se zvířaty.

D.J.W.

NEJMENŠÍ ČÁRKA ZÁKONA Nejmenším písmem hebrejské abecedy je *jōd*, jehož užití je často volitelné. Mt 5,18 a L 16,17 mají ř. slovo *keraiā*, které znamená „roh“ a označuje malé čárky rozlišující od sebe jednotlivá písmena, např. hebr. *bēt* a *kap*, *dālet* a *rēš*. H.L.E.



Vlevo: nejmenší písmeno hebrejské abecedy, j (hebr. jōd). Uprostřed a vpravo: písmena r (hebr. rēš) a d (hebr. dālet), odlišené malou čárkou, přidanou k druhému z nich. Hebrejské písmo z 1. stol. po Kr.

NEJVYŠŠÍ ČÍŠNÍK Titul asyr. dvořana, kterého spolu s *Tartánem a *Rabsarem vyslal asyrský král Sancherib z Lakíše k jeruzalémským branám, kde chtěli krále Chizkijáše donutit ke kapitulaci (2 Kr 18,17.19.26–28.37 19,4–8; Iz 36,2.4.11–13.22; 37,4.8). Vystupoval jako mluvčí vyslané skupiny a promlouval k občanům v judském dialektu. Chizkijášovi zástupci jej žádali, aby mluvil aramejsky, neboť si nepřáli, aby jejich poselství slyšel lid. Odmít a poté, co se svým úkolem neuspěl, se vrátil do Lakíše.

Ve svém úřadu (*rabšāqē*) zaujímal nižší postavení než nejvyšší velitel (*TARTÁN), a proto je také uveden až po něm. Dříve se bibliisté domnívali, že asyr. *rab* („hlavní, nejvyšší“) *šāqē* znamená „nejvyšší číšník“ (hebr. *mašqē*), ale nyní víme, že souvisí s *šaqū* = být vysoce postavený. Asyr. *rab šāqē* se vyskytuje mezi staršími dvořany, kteří vládli provinciím (sr. *RABSAR). D.J.W.

NÉKO (eg. *Ni-k^w*, ř. *Necho*). Egyptský faraó (asi 610–595 př. Kr.), syn a následník Psamteka I., zakladatele 26. dynastie. R. 609 př. Kr. navázal Néko II. na politiku svého otce, který usiloval o udržení rovnováhy moci v Z Asii (*EGYPT, IV), a vytáhl do Sýrie na pomoc Aššur-uballitovi II., posledním asyrskému králi, v boji proti Babylónu. Judský král Jósijáš však Néka donutil k bitvě u Megidda a toto zdržení eg. pomoci zpčetilo za cenu života samotného Jósijáše osud Azeřanů (2 Kr 23,29; 2 Pa 35,20–24). Při svém návratu na J Néko sesadil Jósijášova syna Jóachaza a místo něho jako vazalského krále v Jeruzalémě jmenoval jeho dalšího syna Jójakíma, který byl povinen platit Egyptu tribut (2 Kr 23,31–35; 2 Pa 36,1–4). Egypt si činil na Palestinu nárok jako na svůj podíl z bývalé asyr. říše, ale v bitvě u Karkemíše v květnu/červnu r. 605 př. Kr. Nebúkadnezar tuto eg. základnu porazil a zbytky eg. vojsk na jejich útěku do Egypta pronásledoval po celé Sýrii. Judsko tak místo

eg. pána dostalo pána babylónského (2 Kr 24,1,7).

Od dalších tažení do Palestiny Néko prozřívě upustil. Bab. kronika však ukazuje, že r. 601 př. Kr. Nebúkadnezar vytáhl proti Egyptu. Néko se s ním utkal v otevřené bitvě a obě strany utrpěly těžké ztráty. Nebúkadnezar proto musel příští rok strávit doma v Babylónu a přezbrojit armádu. Možná, že právě tato situace, kdy Egyptané odrazili Nebúkadnezarův útok, zlákala Jójakíma k nové vzpouře proti Babylónu, o níž se píše v 2 Kr 24,1, avšak z neutrálního Egypta mu žádná pomoc nepřišla.

V domácí politice šel Néko II. ve stopách svého otce, neboť podporoval vnitřní jednotu a prosperitu – s tímto cílem také uděloval f. kupcům obchodní povolení. Záhájil výstavbu kanálu z Nilu do Rudého moře (dokončil ji perský král Dareios) a vyslal fénické loďstvo, jež obeplulo Afriku. Tuto událost zaznamenal Hérodotos (4. 42), avšak jeho skeptické hodnocení tohoto úspěchu usvědčuje z omylu zpráva cestovatelů o tom, že Slunce nakonec vycházelo napravo od nich.

BIBLIOGRAFIE. O Nékovi viz Drioton a Vandier, *L'Égypte*, Coll. Clio, 1952; H. de Meulenaere, *Herodotos over de 26ste Dynastie*, 1951. O jeho stětech s Babylónem viz D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626–556 BC)*, 1956. C.D.W.

NENÁVIST, NENÁVIDĚT

I. Ve Starém zákoně

Nenávist mezi bratry (Gn 27,41; 37,4n.8; 2 S 13,22) nebo Izraelci navzájem (Ž 55,13n; Př 14,20) Písmo zakazuje (Lv 19,17). Dt 4,42; 19,4.6.11 a Joz 20,5 rozlišují mezi náhodným a úmyslným zabitím člověka. Sexuální láska (2 S 13,15; Dt 22,13–16; 24,3; sr. Sd 14,16, viz níže III) se může proměnit v nenávist. Osobní nepřátelství je někdy zmírněno milosrdenstvím (Ex 23,5; Jb 31,29), ale nepřátelé Izraele (2 S 22,41; Ž 129,5; Ez 23,28) nebo zbožných lidí (Ž 34,22; Př 29,10) se stávají rovněž Božími nepřáteli (Nu 10,35; sr. Ex 20,5; Dt 5,9; 7,10). Hospodin nenávidí zlo (Př 6,16; Am 6,8) a pachatele zla (Dt 32,41): je proto třeba jednat spravedlivě (Ž 101,3; 139,21n; 119,104.113). Bůh nenávidí modlářství (Dt 12,31; 16,22), nespravedlnost (Iz 61,8), bohoslužbu, která je v rozporu s jednáním (Iz 1,14), a dokonce i samotný hříšný Izrael (Oz 9,15; sr. Jr 12,8).

II. V Novém zákoně

Boha Otce (J 15,24), Ježíše (J 7,7; 15,18.24n) a všechny křesťany (Mk 13,13; L 6,22; J 15,18–20; 17,14; 1 J 3,13) svět nenávidí. Věřící však nesmějí nenávidět ani ostatní křesťany (1 J 4,20), ani své nepřátele (Mt 5,43n). Kristu se přisuzuje nenávist ke zlu (Žd 1,9 = Ž 45,8; Žj 2,6; sr. Mk 3,5), nikoli však k lidem. (*HNĚV)

III. V kontrastu s láskou

„Nenávidět“ v protikladu k „milovat“ v Gn 29,31.33 (sr. 30, „miloval ... více“); Dt 21,15–17; Mt 6,24 = L 16,13 znamená spíš volbu někoho jiného či větší sympatie k němu než skutečnou nenávist k tomu, kdo nebyl zvolen nebo komu nebyla dána přednost. Sr. Mat 1,4n = Ř 9,13 o Božím vyvolení Izraele; L 14,26 (sr. Mt 10,37, „miluje ... více“); J 12,25 o bezpodmínečných nárocích uřednictví.

BIBLIOGRAFIE. J. Denney, *ExpT* 21, 1909–10, str. 41n; W. Foerster, *TDNT* 2, str. 811–816; O. Michel,

TDNT 4, str. 683–694; H. Bietenhard, H. Seebass, *NIDNTT* 1, str. 553–557. P.E.

NEPLODNOST Neplodnost ženy se na Východě vždy považovala nejen za důvod k lítosti, ale i za hanbu, která mohla vést k rozvodu. Zde tkvěla příčina Sářina zoufalého smíchu (Gn 18,12), Chaniny tiché modlitby (1 S 1,10n), Ráchelina prudkého výroku „dej mi syny, jinak umřu“ (Gn 30,1) a Alžbětina zvolání, že ji Hospodin zbavil pohanění (L 1,25). Hrůzu přicházejícího soudu na Jeruzalém zděrazňuje Ježíš slovy „blaze neplodným...“ (L 23,29). Věřilo se, že dar dětí či jejich odeření je výrazem Božího požehnání nebo prokletí (Ex 23,26; Dt 7,14), stejně jako úrodnost a neúrodnost země (Ž 107,33n). J.W.M.

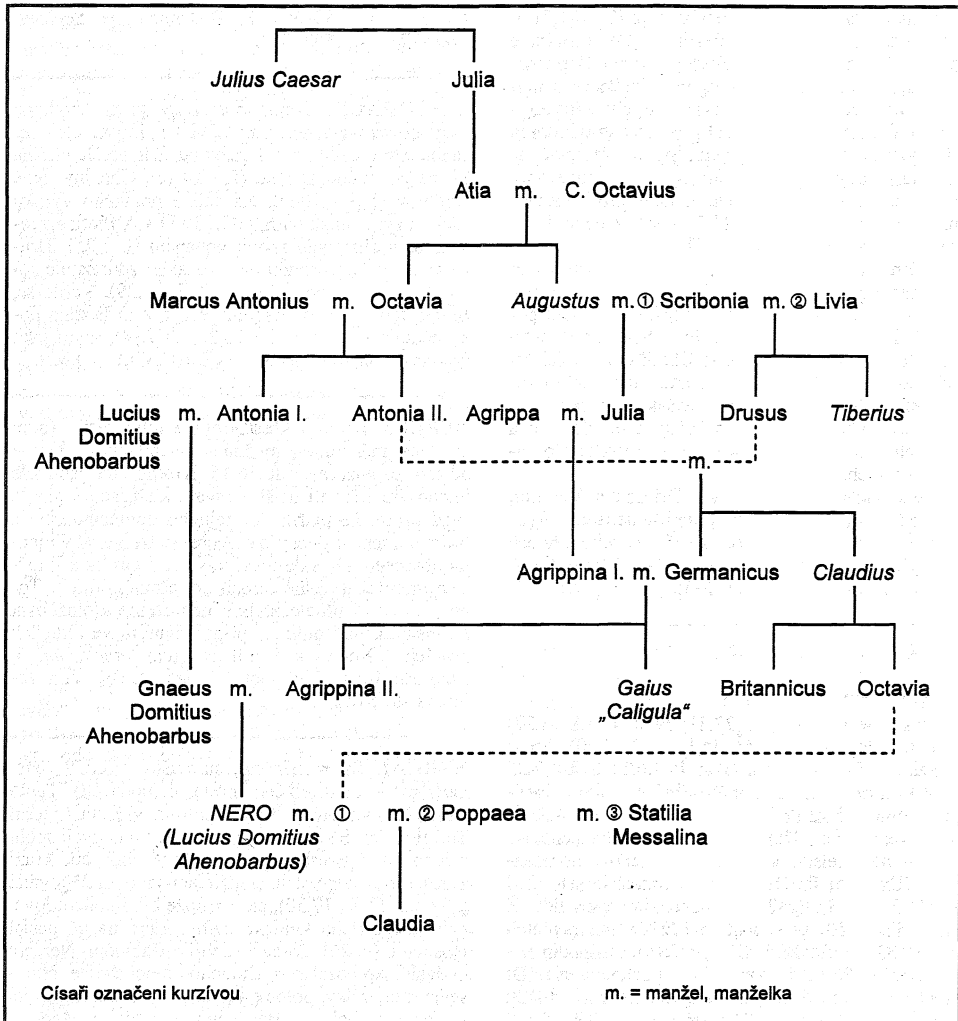
NEREUS Tomuto křesťanovi a jeho sestře (není uvedena jménem, ale možná se jmenovala Nereis) je adresován pozdrav v Ř 16,15. Kromě nich jsou zde jmenováni ještě tři další a „svatí, kteří jsou s nimi“, snad proto, že patřili do stejného domácího sboru. S tímto jménem (řecký bůh moře) se lze setkat v mnoha oblastech, obvykle mezi bývalými otroky a v nižších vrstvách (včetně otroků „císařova domu“). Tohoto Pavlova přítele zřejmě nemůžeme ztotožňovat s římským mučedníkem, připomínaným ve Skutcích svatých – Nereus a Achilleus (*Acta Sanctorum*, 3, Maii, str. 4n; sr. Lightfoot, *Clement*, 1, str. 42n, zejména str. 51n). A.F.W.

NERGAL (hebr. *nēr-gāl*; sumersky U.GUR; bab. *ner[ī]gal* = Pán velkého města, tj. podsvětí). Tento bab. bůh měl své kultovní centrum v Kútu (dnešní Tell Ibrahim, SV od Babylónu), kde ho uctivali spolu s jeho chotí Ereškigal jako vládce podsvětí. Muži z Kútu mu neprestali sloužit ani jako vystěhovalci v Samařii (2 Kr 17,30), ale přestože byl i bohem lovu, báli se lvů (jeho kultické zvíře), které na ně poslal Hospodin (v. 26). Po celé Asýrii a Babylónii Nergala uctivali jako božstvo se zhoubnou mocí slunce, přinášející mor, války, potopy a pohromy. Ztotožňovali jej s Mékalem, bohem *Bét-šauan, a později s Martem. Byly mu zasvěceny chrámy v Larse, Isinu a Aššuru. Jeho jméno se často vyskytuje jako božská součást osobních jmen, např. *Nergal-sareser (Jr 39,3.13).

BIBLIOGRAFIE. E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, 1971. D.J.W.

NERGAL-SARESER Hebr. ekvivalent bab. *Nergal-šar-ušur* (ř. Neriglissar), které znamená „O, Nergale, ochraňuj krále“. Jmenoval se tak vyšší představitel Nebúkadnezarova vojska v Jeruzalémě r. 587 př. Kr. (Jr 39,3.13). Možná, že jsou ve v. 3 uvedeni dva lidé téhož jména. V tom případě by první mohl být Neriglissar, jeden z velitelů bab. vojska, syn Bel-šum-iškuna a manžel Nebúkadnezarovy dcery, jenž nastoupil na bab. trůn r. 560 př. Kr. Nergal-sareser, zastávající funkci „předního z magů“ (*RABMAG), měl zřejmě nižší postavení. D.J.W.

NERO Syn z urozeného rodu Domitiů staré římské aristokracie a z matčiny strany prapravnuk Augusta. Claudius ho adoptoval jako svého dědice a podle



Zjednodušený rodokmen římského císařského rodu znázorňuje, jaké postavení v něm zaujímal Nero.

všech náležitostí nastoupil na jeho místo jako císař r. 54 po Kr. Jeho ukrotností a slabost nakonec zničily pověst jeho rodu, a když r. 68 po Kr. vypukla válka povstání, spáchal sebevraždu. Jako mladík vybraného vkusu ohromoval a pohoršoval své současníky svými uměleckými počiny. Přízeň si získal zejména u Řeků. Nikdy je neunavilo lichotit jeho touze po cenách na literárních slavnostech, což jim oplatil tím, že zrušil římskou nadvládu nad achájskými státy. Po jeho předčasně smrti se o něm na V šířila působivá legenda a horlivě se očekávalo (a dokonce také ohlašovalo) jeho převtělení. Ovšem v Neronových domácích kruzích a mezi ostatními aristokraty bylo jeho chování zřdně zkázonosné. Nechal usmrtit svou vlastní matku. Hřízdnost tohoto činu nemohlo zmírnit ani přesvědčení, že ona sama, ve snaze zajistit svému synovi následnictví, zavraždila po sňatku Claudia. Zdá se sice, že v době, kdy vládl pod dohledem senátorů Burr a Senecy, prožívala země období jisté stability, ale nakonec se i z jejich omezujícího vlivu vymanol a svou krvežiznivou podezřívavostí si přivodil nevyhnutelný konec.

Nero má nepřímý vztah k NZ, a to ve třech bodech:

1. Právě k Neronovu nejvyššímu soudu se Pavel odvolal, když se projevila nerozhodnost jeho zástupce Festa (Sk 25,10n), a právě Neronovu Bohem danou autoritu vědomě podporoval ve svém Listu Římanům (Ř 13,1-7). Zaznívá zde děšívá a tragická ironie: „nene se meč nadarmo“ (v. 4). Výsledek Pavlova odvolání neznáme, ale křesťany v Římě za jejich věrnost čekal jeden z nejbarbarštějších pogromů v historii.

2. R. 64 po Kr. zničil požár v Římě velkou část města. Nero ve snaze odvrátit podezření, že ho založil pro svou vlastní zábavu, obvinil z tohoto činu skupinu lidí, o nichž byla veřejnost také ochotna předpokládat to nejhorší. Když si vynutil, aby za zhářství odsoudili určité křesťany, zahájil masové zatýkání a kromě jiných krutostí své oběti veřejně zaživa upaloval (Tacitus, *Letopisy* 15.44). Důležité bylo, že docházelo k jasnému odlišení křesťanů od židů (Neronova manželka Poppaea zaujímalá prožidovský postoj) a že vůbec bylo možné obviňovat je z takovýchto zločinů.

Tacitus sice objasňuje, že tyto žaloby byly vykonstruované a že si křesťané v celém tomto procesu spíše získali sympatie, ale odhaluje také, že veřejnost měla k morálce křesťanů velmi podezíravý postoj. Suetonius (*Nero* 16. 2) se o požáru nezmiňuje, ale uvádí, že na křesťany útočila řada dalších opatření, které se připisují Neronovi. Nejhorší dopad na křesťany mělo Neronovo jednání v tom, že vytvořilo právní precedens, aby se všeobecná nenávisť k nim stala součástí úředního postupu. Tuto situaci odráží 1. list Petřův. Křesťané se nacházejí v složitém postavení, kdy jsou zavázáni ctít úřady, ale přitom vědí, že jakékoli mravní selhání by mohlo vést k trestnímu řízení proti nim a že mohou být pronásledováni pouze za to, že patří mezi křesťany.

3. V průběhu posledních let Neronovy vlády byli jeho vojevůdci v Palestině vehnáni do války, která r. 70 po Kr. skončila zničením Jeruzaléma. Tato událost osvobodila konečně křesťanskou církev od judaistické orientace. V těchto taženích Nero nehrál žádnou roli a zjevně se o ně vůbec nestaral. V kritickém roce 67 po Kr. věnoval veškerou pozornost svým literárním triumfům na řeckých pódích.

BIBLIOGRAFIE. J. H. Bishop, *Nero: the Man and the Legend*, 1964; B. H. Warmington, *Nero: Reality and Legend*, 1969; M. Grant, *Nero*, 1970. E.A.J.

NETANJÁŠ (hebr. *n*tanjáhu* = Jahve dal; LXX *Nathaniaš*; sr. *NATHANAEI).

1. Otec Jišmaela, Gedaljšova vraha (Jr 40,8.14n; 41,9). V 2 Kr 25,23 LXX uvádí *Maththaniaš*.

2. Muž z Asafova rodu, vedoucí páté skupiny chrámových hudebníků (1 Pa 25,2.12).

3. Otec Jehúdího (Jr 36,14).

4. Lévíjec, člen skupiny, kterou vyslal Jóšafat, aby v Judsku vyučovala Zákonu (2 Pa 17,8). D.J.W.

NETINEJŠTÍ viz CHRÁMOVÍ NEVOLNÍCI

NETÓFA („kapičky“). Město nebo skupina vesnic (1 Pa 9,16; Neh 12,28) nedaleko Betléma (Neh 7,26). Pocházeli odtud někteří Davidovi bojovníci (2 S 23,28n). V Ezd 2,22 se o něm hovoří jako o místě, kam přišli navrátit se za zajetí. Víme jistě, že se nacházelo blízko Betléma, ale dosud se nepodařilo spolehlivě ho ztotožnit s některým dnes existujícím místem. G.W.G.

NEVĚDOMOST Výraz nevědomost má v Písmu spíš morální než čistě intelektuální význam, podobně jako např. *poznání. Existují samozřejmě některé případy, kdy se zcela jednoznačně jedná o význam doslovný – např. Pavlovo „Nechci pak, bratři, abyste nevěděli...“ (Ř 1,13, KP), které určitě znamená „Rád bych, abyste věděli...“ (EP).

V Pentateuchu je nevědomost považována za polehčující okolnost hříšného jednání. Hříchy, k nimž došlo z nevědomosti (*š'gāgā*), lze odčinit smírcími obětmi (sr. hlavně Lv 4–5; Nu 15,22–29). Nevědomost jako jakási omluva se odráží i v NZ použití slovesa *agnoeō* = „nevědět, být v nevědomosti“ a jeho odvozenin. Pavel píše, že mu Pán odpustil pronásledování církve, protože jednal z nevědomosti a nevěry (1 Tm 1,13). V Athénách říká pohanským poslucha-

čům, že Bůh promínil lidem dobu, kdy ještě nemohli správně chápat (Sk 17,30; sr. 3,17).

Přestože nevědomost částečně omlouvá hřích, který je jejím důsledkem, samu nevědomost lze často považovat za trestuhodnou. Může souviset s tvrdostí srdce (Ef 4,18; sr. 2 K 4,4), někdy bývá i záměrná (2 Pt 3,5; sr. Ř 1,18nn; 10,3).

V absolutním významu nevědomost označuje situaci pohanského světa, jemuž se nedostalo Božího zjevení (Sk 17,23.30; Ef 4,18; 1 Pt 1,14; 2,15). Tento význam najdeme v LXX; např. Mdr 14,22.

Slovo *idiōtēs*, v EP přeložené jako „neučení“, označuje spíše nedostatek zvláštního vzdělání než poznání; sr. s moderním používáním slova „laik“, které nese poněkud hanlivý význam.

BIBLIOGRAFIE. R. Bultmann, *TDNT* 1, str. 689–719; E. Schütz, *NIDNTT* 2, str. 406–408. M.H.C.

NEVĚRA V NZ je označována dvěma ř. slovy: *apistia* a *apeitheia*. Podle MM slovo *apeitheia* spolu s *apeitheō* a *apeithēs* „vždy implikuje neposlušnost, vzpuru, vzpurnost“. Tak např. Pavel říká, že pohané získali milost skrze neposlušnost Židů (Ř 11,30). Viz také Ř 11,32; Žd 4,6.11. Tato neposlušnost pramení z *apistia*, „nedostatků víry a důvěry“. *Apistia* znamená stav mysli a *apeitheia* jeho vyjádření. Neochota uvěřit v Ježíše byl základní hřích, o němž Kristus řekl, že z něho Duch usvědčí svět (J 16,9). Nevěra ve všech svých podobách je přímým útokem na Boží pravdomluvnost (sr. J 5,10), a právě proto představuje tak odporný hřích. Izraelci nevstoupili do Božího odpočinutí ze dvou důvodů: chyběla jim víra (*apistia*, Žd 3,19) a byli neposlušní (*apeitheia*, Žd 4,6). „Praktickým vyústěním nevěry je neposlušnost“ (Westcott o Žd 3,12).

BIBLIOGRAFIE. O. Becker, O. Michel, in *NIDNTT* 1, str. 587–606. D.O.S.

NEVĚSTA A ŽENICH Tato dvě slova k sobě přirozeně patří (J 3,29a) a vyskytují se společně v Iz 62,5; Jr 7,34; 16,9; 25,10; 33,11; Zj 18,23. „Hlas ženicha a hlas nevěsty“ v těchto odkazech tvoří paralelu k „volání veselí a radosti“ a ilustruje bohatství biblického pojetí manželské radosti (např. Ž 128, Př a Pis). Iz 62,5 rozšiřuje význam tím, že přidává srovnání lidských vztahů s Božím zalíbením v lidu Izraele, který je jeho nevěstou (sr. Iz 54,6; Jr 2,2; 3,20; Ez 16,8; 23,4; Oz 2,16). Tato metafora připravuje NZ označení církve za nevěstu Kristovu, zejména v epištolách (2 K 11,2; Ef 5,25–27.31n; sr. Zj 19,7; 21,2; 22,17). Podle tohoto obrazu je Pán nebeským Ženichem, který hledá s láskou svou nevěstu a vstupuje s ní do smluvního vztahu.

Je sporné, zda lze tuto alegorii Krista a církve odvodit přímo z Ježíšova učení. Někteří odmítají alegorickou interpretaci Mk 2,1–12 na základě tvrzení, že Mesiáš není ve SZ ani v rabínské literatuře zpodobňován jako Ženich (J. Jeremias, *TDNT* 4, 1099–1106, a *The Parables of Jesus*, 1954, str. 46). Na druhé straně je zde svědectví Mk 2,19n (sr. Mt 9,15; L 5,34n), které dokazuje užití výrazu Ženich našim Pánem v mesiášském významu a koresponduje s jeho sebeoznačením ve třetí osobě za Syna člověka (tak V. Taylor, *The Gospel according to St Mark*, 1952, ad loc.). To ještě potvrzuje různotočení Mt 25,1, „naproti ženichovi a nevěstě“, spolehlivě doložené z raných

NEZNÁMÝ BŮH

zdrojů (viz A. H. McNeile, *The Gospel according to St Matthew*, 1915, *ad loc.*; F. C. Burkitt, *JTS* 30, 1929, str. 267–270; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, str. 243n se zajímavým a pravděpodobným vysvětlením totožnosti nevěsty). Viz také J 3,29b, kde je Jan Křtítel označen jako ženichův přítel (hebr. *šōš*ḥn*), který obvykle vystupoval jako člen průvodu (sr. I Mak 9,39). Byl ženichovým zástupcem v přípravě a organizaci sňatku a spolu s dalšími, které Mk 2,19 označuje proště za hosty, hrál důležitou úlohu při svatební hostině.

BIBLIOGRAFIE. Úplné studium role církve jako nevěsty viz in C. Chavasse, *The Bride of Christ*, 1939. Viz také A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple*, 1965; J. P. Sampley, *And the Two Shall Become One Flesh*, 1971. R.P.M.

NEZNÁMÝ BŮH (ř. *agnōstos theos*). Ve Sk 17,23 Pavel zmiňuje dedikaci jednoho oltáře v Athénách „Neznámému bohu“, což se stalo výchozím tématem jeho proslvu na *Areopágu.

Pausanias (*Cesta po Řecku*, 1. 1. 4) píše, že v Athénách mají „oltáře bohů označovaných za neznámé“, a podobně Filostratos (*Život Apollonia z Tyany*, 6. 3. 5) mluví o athénských „oltářích neznámých božstev“. Často jsou spojovány s událostí, kterou líčí Diogenes Laertius (*Životy filozofů*, 1. 110), při níž se v Athénách a jejich okolí budovaly „anonymních oltáře“ s cílem odvrátit mor. Podobná věnování jsou doložena i jinde, a to v případech, když bylo jméno místního božstva nejisté nebo když se původní znění dedikace ztratilo.

BIBLIOGRAFIE. E. Norden, *Agnostos Theos*, 1912; K. Lake, „The Unknown God“, in *BC*, 5, str. 240–246; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, 1955, str. 242nn; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971, str. 516nn. F.F.B.

NIKODÉM Původně ř. jméno s významem „přemožitel lidu“. O Nikodémovi se píše jen v Janově evangéliu, kde vystupuje jako farizeus a „přední muž mezi Židy“ (tj. člen Sanhedrinu), který v noci navštívil Ježíše (J 3,1–21). Byl to pravděpodobně počtívý muž, jehož přitahoval Ježíšův charakter a učení, ale bál se, že by se o jeho zájmu mohli dozvědět ostatní farizeové. Nerozuměl ovšem duchovním metaforám, které Kristus používal. Nikodém pak mizí ze scény a z události zůstává pouze Kristovo slovo určené judaismu, zahalené temnotou.

Nikodém se znovu objevuje v J 7,50–52, kde osvědčuje více odvahy, když protestuje proti odsouzení Ježíše, aniž by byl vyslechnut. Poslední zmínku o něm nacházíme v J 19,40, kde se říká, že daroval vonné látky k pomazání Kristova těla. Bez ohledu na množství legend (např. apokryfní *Nikodémovo evangélium*) o něm nic víc nevíme. Jeho ztotožnění s bohatým a štedrým Nakdimonem ben-Gorion z Talmudu je nejisté.

BIBLIOGRAFIE. M. de Jonge, „Nicomemus and Jesus“, *BJRL* 53, 1970–71, str. 337nn. R.E.N.

NIKOLAITÉ Tato skupina v rané církvi se pravděpodobně jmenuje podle Mikuláše z Antiochie (Sk 6,5). Usilovala o kompromis s pohanstvím, aby se křesťané mohli bez rozpaků účastnit některých spo-

lečenských a náboženských aktivit úzce provázané společností, v níž se nacházeli. Možná, že označení Nikolaita je počteněný tvar hebr. Bileám, a proto představuje alegorické pojmenování, které směřování této sekty přirovnává k postupu SZ protivníka Izraele (Nu 22). V tom případě patří Nikolaité ke skupinám, na něž útočí Petr (2 Pt 2,15), Juda (11) a Jan (Zj 2,6,15 a snad také 2,20–23), protože v církvi obhajovali pohanské volnější pojetí sexu. Zmínky o Nikolaitech u Irenaea, Klementa a Tertulliana napovídají, že časem přerostli v gnostickou sektu. E.M.B.

NIKOPOLIS („Město vítězství“). Město, které postavil Augustus jako metropoli Epiru na poloostrově v Ambrakijském zálivu, kde tábořil před svým vítězstvím u Aktia r. 31 př. Kr. Stalo se římskou kolonií a jeho význam spočíval v tom, že se zde pořádaly aktské hry, rovněž založené Augustem.

Jméno Nikopolis měla i další města, ale toto bylo jediné, kde mohl apoštol Pavel strávit celou zimu (Tt 3,12). Díky zeměpisné poloze představovalo vhodné místo pro setkání s Titem. Je možné, že Pavel měl v plánu ho užívat jako základny pro evangelizaci Epiru. K.L.McK.

NIL

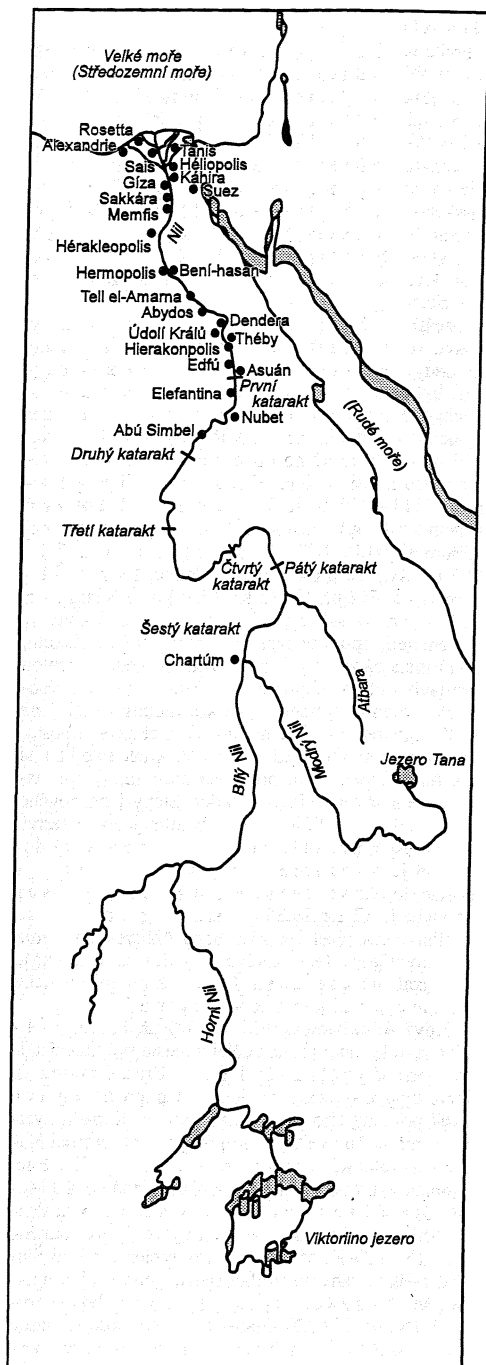
I. Terminologie

Původ ř. *Neilos* a lat. *Nilus*, z něhož je odvozeno naše Nil, přesně neznáme. Ve SZ se v souvislosti s eg. Nilem užívá (kromě několika vzácných výjimek) pojmu *j'ôr* = řeka, potok, kanál. Toto hebr. slovo vzniklo z eg. *itrw* ve tvaru *i'r(w)*, které bylo běžné od doby 18. dynastie a znamenalo „nilská řeka, potok, kanál“, tj. Nil s jeho různými přítoky a koryty. (A. Erman a H. Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, 1, 1926, str. 146; T. O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, str. 151). Jen jednou je Nil označen pomocí *nāhār* = řeka, tj. jako „Egyptská řeka“, a uvádí se spolu s Eufratem, *nāhār* = řekou *par excellence*, přičemž zaslíbená země leží mezi těmito dvěma hranicemi (Gn 15,18). Výrazu *naḥal* = vádí se o Nilu zjevně nikdy neuvívá, kromě Vádí el-'Ariš či „Egyptské řeky“, přičemž Síchor představuje konec ramene Nilu ve V Deltě, který ústí do moře (*EGYPTSKÁ ŘEKA).

II. Tok řeky

Úplný začátek Nilu představují potoky (např. Kagera), které se vlévají do Viktoriina jezera v Tanzánii, odkud směrem na S vytéká řeka. Ta dále pokračuje přes jezero Albertovo a rozlehlé bažiny J Súdánu a stává se Bílým Nilem. U Chartúmu se k němu připojuje Modrý Nil, jenž vytéká z jezera Tana v Etiopické (Habešské) vysočině, a oba společně tvoří vlastní Nil. Asi 320 km na SV směrem od Chartúmu se do Nilu vlévá řeka Atbara, což je poslední přítok Nilu, a po 2 700 km dlouhé cestě územím Súdánu a Egypta ústí Nil do Středozemního moře. Celková délka řeky od Viktoriina jezera až po Středozemní moře činí zhruba 5 600 km. Mezi Chartúmem a Asuánem přetíná řeku šest „prahů“ z tvrdé žuly, kataraktů, které v této části toku brání v plavbě.

V oblasti Núbie a Horního Egypta protéká Nil úzkým údolím, jehož šířka v Egyptě na žádném místě nepřesahuje 20 km, ale často je ještě mnohem užší. Řeku tam lemují hory a útesy, za nimiž se V a Z smě-



Tok řeky Nilu.

rem rozprostírají skalnaté pouště (*EGYPT, II). Asi 20 km S od Káhiry se Nil rozděluje na dvě hlavní ramena, z nichž jedno ústí do moře u Rosetty na Z a druhé u Damietty na V. Mezi těmito dvěma velkými koryty a za nimi se rozkládá ploché bažinaté území egyptské Deltý. Zdá se, že v době faraonů se v Egyptě vedle

různých menších ramen, potoků a koryt rozlišovala tři hlavní ramena nilské Deltý („Západní řeka“, tzv. „Nebeské rameno“, „Velká řeka“, což bylo velmi přibližně damiettské rameno, a „Vody Rē“ neboli východní, pelúsijské rameno, hebr. Sichoř). Ř. cestovatelé a zeměpisci rozlišovali u ústí Nilu 5–7 ramen. Touto komplikovanou otázkou se zabývá A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, str. 153*–170* a mapy mezi str. 131* a 134*. Viz též J. Ball, *Egypt in the Classical Geographers*, 1942; M. Bietak, *Tell El-Dab'a*, 2, 1975.

III. Záplavy a zemědělství

Nejvýraznějším rysem Nilu je skutečnost, že se každoročně vylévá z břehů a zaplavuje okolní oblasti. Vydatné deště a tající horský sníh v Etiopii a J Súdánu proměňují na jaře a začátkem léta Horní Nil – přesněji Modrý Nil – v mohutný proud, jenž s sebou odnáší množství jemně rozptýlené načervenalé půdy, která se pak ukládá na zaplavených pozemcích po obou březích Nilu v Egyptě a Núbii. Do stavby přehrady v Asuánu, která narušila celoroční zavlažovací systém, získávaly tyto oblasti Egyptského údolí a Deltý v dosahu záplav každý rok novou tenkou vrstvu čerstvé a úrodné půdy. Bahněné vody se při záplavách zachycovaly v nádržích ohraničených hlíněnými násypy, které se otvíraly, když hladina Nilu opět poklesla. V Egyptě má Nil nejméně vody v květnu, hladina začne stoupat v červnu, hlavní záplavy se do Egypta dostanou v červenci/srpnu, v září stav vody kulminuje a pak zase začíná postupně klesat. Nebýt Nilu a záplav, Egypt by vypadal stejně nehostinně jako okolní pouště. Pouze tam, kam dosáhnou vody Nilu, může růst vegetace a existovat život. Mezi zavlažovanou zemí a pouští existuje tak prudký přechod, že lze stát jednou nohou na zavlažované zemi a druhou na poušti. Egyptské zemědělství bylo na záplavách plně závislé. Výška záplav se měřila pomocí zařízení se stupnicemi, tzv. nilometru. Vysoké záplavy přinášely skvělou úrodu, takže zemědělské bohatství Egypta se v těch dobách stávalo příslovečným. Nízký stav Nilu, podobně jako sucho v jiných zemích, znamenal hlad. Příliš vysoký stav vody ovšem ničil zavlažovací zařízení a hned na počátku přinášel zkázu. Hebrejové znali pravidelný rytmus záplav egyptského Nilu (sr. Iz 23,10; Am 8,8; 9,5) a také závislost egyptských pěstitelů, rybářů a pastevců na jeho vodách (Iz 19,5–8; 23,3). Nejednen prorok vyhlášoval soud nad Egyptem v podobě vysušení Nilu (Ez 30,12; sr. 29,10; Za 10,11), tak jako jiné země mohly být trestány nedostatkem dešťů (sr. *HLAD). Jeremjáš (46,7–9) přirovnává postup eg. vojska k vzdouvajícímu se Nilu. O nilských záplavách píše G. Hort, *ZAW* 69, 1957, str. 88–95; J. Ball, *Contributions to the Geography of Egypt*, 1939, *passim*; D. Bonneau, *La crue du Nil*, 1964.

IV. Další skutečnosti

Díky svému významu pro zemědělství Egypta ovlivnil Nil také jeho kalendář. Děлил na tři období (každé mělo 4 měsíce po 30 dnech, zbývajících 5 dnů se počítalo zvlášť): 'Achet = Záplava, Peret = Vystoupení (země z ustupujících vod) a Šomu = Suché(?) nebo Letní období. Vody Nilu nejenom podporovaly úrodu, ale také vytvářely mokřiny vhodné pro pastevectví (sr. Gn 41,1–3.17n) a pěstování papyru (*PAPYRUS AOSTRAKA). Navíc se to v nich také hemžilo rybami, které se lovil na vlasec i sítěmi (Iz 19,8), sr. R. A. Caminos,

NIMRÍMSKÉ VODY

Late-Egyptian Miscellanies, 1954, str. 74, 200 (mnoho druhů) a G. Posener *et al.*, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, 1959, obr. na str. 214–215. Ohledně katastrof – krvavě červeného Nilu, mrtvých ryb a žab atd. viz *EGYPTSKÉ RÁNY. O Na 3,8 se píše v hesle *THÉBY. Vychloubání se Asyřanů, že vysušili „průplavy Egypta“ (2 Kr 19,24 = Iz 37,25), se možná vztahuje na vodní příkop a podobná obranná díla na řekách. O Mojiššovi v rákosí u Nilu pojednává heslo *MOJIŠ. Nil rovněž představoval hlavní dopravní tepnu Egypta. Lodě se mohly nechat unášet proudem S směrem a stejně snadno dokázaly plout i na J, hnány chladným S větrem od Středoziemního moře. Podle egyptského náboženství byl duchem nilských záplav bůh Ha'pi, nositel plodnosti a hojnosti. K.A.K.

NIMRÍMSKÉ VODY O Nimrímských vodách se Písmo zmiňuje 2x (Iz 15,6; Jr 48,34). Proroci zde velice podobně hovoří o porážce Moábu. Z moábských měst se zvedá křik úzkosti a „po nimrímských vodách zbudě zpustošení“. Sled místních jmen u Izajáše a (zejména) u Jeremjáše napovídá, že jde o lokalitu v J Moábu, podle nynějších předpokladů Vádí en-Numejra, 16 km na J od Mrtvého moře. Je třeba ho odlišovat od Nimry (Nu 32,3), příp. od Bét-nimry (Nu 32,36), asi 16 km na S od Mrtvého moře. J.A.M.

NIMROD Jméno Kúšova syna, jednoho z prvních válečníků či hrdinů (*gibbōr*). Žil v Babylónii, kde se součástí jeho království stal Babylón, Ereš a Akkad (Gn 10,8–10; 1 Pa 1,10). Byl zakladatelem Ninive a Kelachu v Asýrii (Gn 10,11) a proslavil se jako lovec (v. 9). Země v sousedství Asýrie se později označovala jako „země Nimrodova“ (Mí 5,5).

Jeho jméno se zachovalo v několika místních názvech, včetně Birs Nimrúdu JZ od Babylónu a Nimrúdu v Asýrii (*KELACH). To vše spolu s legendami, které se o něm dochovaly v sumerštině, asyrštině a pozdější literatuře, naznačuje širší základnu v tradici než v podání Genesis. Mnoho badatelů ho proto srovnává se Sargonem z Agade (asi r. 2300 př. Kr.), velkým bojovníkem a lovcem a také panovníkem Asýrie. Vedl slavné a úspěšné výpravy na pobřeží Středoziemního moře i do J Anatolie a Persie, a proto se období jeho vlády říká „zlatý věk“. Jelikož známe pouze Sargonovo „trůnní“ jméno, je možné, že měl i další jména. Jini v Nimrodovi vidí hrdinské činy připisované raným panovníkům (např. agadský Narámsin a asyrský Tukulti-Ninurta I., in *Eretz Israel* 5, 1958, str. 32*–36*) nebo božstvům (např. Ninurta [Nimurda], bab. a asyr. bůh války a lovu, nebo Amarutu, což je sumerské jméno boha Marduka). Přesné určení zatím není možné. D.J.W.

NINIVE Poslední hlavní město Asýrie. Jeho trosky se nacházejí v pahorcích Kujundžik a Nabi Junus („Prorok Jonáš“) na řece Tigris proti Mosúlu v S Iráku.

I. Jméno

Hebr. *nin*we* (ř. *Nineuē*; antické *Ninos*) představuje asyr. *Ninuā* (starobab. *Ninuwā*), což je převod staršího sumerského *Nina*, jména bohyně Ištar. Označovalo se piktogramem, který zobrazoval rybu uvnitř ohrady. Navzdory srovnávání s příběhem o Jonášovi zde pravděpodobně neexistuje žádná souvislost s hebr.

nūn = ryba.

Podle Gn 10,11 bylo Ninive jedním ze S měst, jež založil *Nimrod nebo Ašur po odchodu z Babylónie. Archeologické vykopávky do hloubky 25 m ukazují, že toto místo bylo osídleno již od prehistorických dob (asi 4500 př. Kr.). Hmčičské výrobky typu 'Ubaid (a Samarra) a lepeničné stavby mohou naznačovat J vliv. Poprvé se o něm sice zmiňují nápisy Gucey Lagašského, jenž do této oblasti táhl kolem r. 2200 př. Kr., ale texty Tukulti-Ninurty I. (kolem r. 1230 př. Kr.) vyprávějí, jak opravoval ninivský chrám bohyně Ištar, který asi r. 2300 př. Kr. založil Sargonův syn Maništuša.

Začátkem 2. tisíciletí udržovalo město kontakty s asyr. kolonií Kaníš v Kappadokii, a když se Asýrie za vlády Šamši-Adada (asi 1800 př. Kr.) osamostatnila, byl tento chrám bohyně Ištar (nazývaný E-maš-maš) znovu opraven a babylónský král Chammurapi jej nechal vyzdobit (asi 1750 př. Kr.). K většímu rozvoji města došlo až po obnovení asyr. moci za Šalmanesera I. (asi 1260 př. Kr.). Za vlády Tiglat-pilešera I. (1114–1076 př. Kr.) se stalo dalším královským sídlem (vedle Aššuru a Kelachu). Své paláce tam měl Aššurnasirpal II. (883–859 př. Kr.) i Sargon II. (722–705 př. Kr.). Je proto pravděpodobné, že tribut Menasheho z r. 744 př. Kr. (2 Kr 15,20) a ze Samarí z r. 722 př. Kr. (Iz 8,4) byl odvezen právě do Ninive.

Sancherib spolu se svou manželkou Naki'a-Zakutu, která měla západosemitský původ, provedl rozsáhlou přestavbu města, jeho opevnění, bran a systému zásobování vodou. Vybudoval 48 km dlouhý kanál, jenž vedl z přehradní nádrže na řece Gomel na S, a postavil další přehradu u Adžejly na V, a tak stabilizoval tok řeky Chosr, která protékala městem. Založil také nové správní budovy a parky. Stěny jeho nového paláce zdobily reliéfy s vyobrazením jeho vítězství, včetně úspěšného obléhání *Lakiše. Tribut, který dostal od judského krále Chizkijáše (2 Kr 18,14), byl poslán do Ninive, kam se po svém tažení vrátil i sám *Sancherib (2 Kr 19,36; Iz 37,37). Je možné, že se v Ninive nacházel i chrám boha *Nisroka, v němž byl zavražděn. Jeho zpráva o útoku na Chizkijáše v Jeruzalémě je zapsána na hliněných hranolech, jichž v Ninive užívali jako zakládacích textů.

Když Aššurbanipal (669–asi 627 př. Kr.) žil v Ninive jako korunní princ, udělal z města své hlavní sídlo. Basreliefy zobrazující lov lvů (Britské muzeum), které byly zhotoveny pro jeho palác, představují nejlepší příklady této formy asyr. umění. K pádu „velkého města Ninive“, jak ho předpovídali proroci Nahum a Sofonjáš, došlo v srpnu r. 612 př. Kr. Bab. kronika vypráví, že město oblehla spojená vojska Médů, Babylónanů a Skytů. Ninive však padlo v důsledku trhlín, které v jeho opevnění vytvořily rozvodněné řeky (Na 2,7–9). Médové město vyplnili a král Šin-šarra-iškun zahynul v plamenech (jeho rodina unikla). Město zpusťlo, rozpadlo se a dodnes leží v troskách (Na 10,11; 3,7). Stalo se místem, kde se pasou stáda (Sf 2,13–15), z čehož vznikl dnešní název pevnostního pahorku Tell Kujundžik („pahorek mnoha ovců“). Když kolem něho r. 401 př. Kr. procházel Xenofón s ustupující ř. armádou, viděl už jen beztvář rozvaliny.

Na vrcholu svého rozkvětu bylo Ninive obeháno vnitřní hradbou, jejíž obvod měřil asi 12 km. Podle průzkumu Felixe Jonese z r. 1834 tam mohlo žít více než 175 000 lidí. Počet obyvatel „tohoto velkého města“, kteří v době Jonášova příběhu (1,2; 3,2) neroze-

znávali dobré od špatného, se odhaduje na 120 000. V porovnání s tím byl *Kelach (Nimrúd) s 69 574 obyvateli (r. 865 př. Kr.) městem zhruba polovičním. To, že se přes Ninive „muselo procházet tři dny“ (Jon 3,3), nevytvrdí nutně o velikosti obvodu jeho hradeb nebo celkové správní oblasti. Mohlo to označovat den cesty z předměstí (sr. 3,4), den na splnění úkolu a pak návrat. Jednotný hebr. překlad výrazem *nim*weš* nedokáže rozlišovat mezi celou oblastí (asyr. *ninua[kil]*) a metropolí (*[al]ninua*). Mimobiblické důkazy o pokání obyvatel Ninive (Jon 3,4n) neexistují. Jedinou výjimkou by mohl být text z Guzanu (*GÓZAN) o vládě Aššur-dána III., kdy po úplném zatmění Slunce r. 763 př. Kr. následovala potopa a hlad. Takováto znamení si Asyřané mohli vysvětlovat jako příčinu dočasného sestoupení krále z trůnu (Jon 3,6). Uvedené předzvěsti, včetně zemětřesení zhruba v době Jonáše, syna Amitajova (2 Kr 14,25), mohly přimět Ninivany ke kroku, o němž se pochvalně zmiňoval Ježíš (L 11,30; Mt 12,41).

II. Výzkum

O objevení SZ města vzrostl zájem po zprávách nejstarších cestovatelů, k nimž patřil John Cartwright (17. stol.), a poté, co C. J. Rich načrtl r. 1820 své první plány. První archeologický výzkum vedl P. E. Botta (1842–3), avšak jen s malým úspěchem. Dospěl k závěru, že biblickým Ninive je Chorsabád (16 km na S), a lokalitu opustil. Layard a Rassam však při svém výzkumu (1845–54) objevili reliéfy z paláců Sancheriba a Aššurbanipala a také mnoho nápisů, což odstranilo veškeré pochyby o správnosti určení polohy města. Po nalezení bab. zprávy o potopě (Epos o Gilgamešovi) r. 1872 – mezi 25 000 tabulkami s nápisy z Aššurbanipalovy knihovny a z knihovny Nabúova chrámu (*ASYRIE) – obnovilo Britské muzeum archeologický výzkum. V jeho vedení se vystřídal G. Smith (1873–6), E. A. W. Budge (1882–91), L. W. King (1903–5) a R. Campbell Thompson (1927–32). V průzkumu tohoto místa pak pokračovala irácká vláda (1963, 1966–74). Pahorek Nabi Junus nad Esarchaddónovým palácem se zatím podařilo prozkoumat jen zčásti, protože je dosud osídlen.

Ninive s množstvím svých reliéfů a nápisů osvětlilo historii starověké *Asýrie a *Babylónie více než ostatní asyrská naleziště. Díky eposům, dějinám, gramatickým a vědeckým textům a dopisům nyní známe asyrskou literaturu lépe než pisemnictví kteréhokoli jiného starověkého semitského národa, s výjimkou Židů (*ARCHEOLOGIE, *PSANĚ).

BIBLIOGRAFIE. R. Campbell Thompson a R. W. Hutchinson, *A Century of Exploration at Nineveh*, 1929; A. Parrot, *Nineveh and the Old Testament*, 1955. Podrobný popis archeologického výzkumu v Ninive podává A. H. Layard, *Nineveh and its Remains*, 1849; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, 1875; R. Campbell Thompson (a další), *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* 18, 1931, str. 55–116; 19, 1932, str. 55–116; 20, 1933, str. 71–186; *Achaologia* 79, 1929; *Iraq* 1, 1934, str. 95–105; *Sumer* 23, 1967, str. 76–80.

D.J.W.

NISROK (hebr. *nisrōk*). Božstvo, v jehož chrámu byl svými syny zavražděn Sancherib, když se tam klaněl (2 Kr 19,37; Iz 37,38). Dějiště této úkladné vraždy, o níž existuje zmínka i v asyr. záznamech (*DOIT*, str. 70–73), se různě zasazuje do jednoho ze

tří velkých měst – Ninive, Aššúru nebo Kelachu. Nisrok pak může být převod jména asyr. národního boha Aššúra (sr. *LXX Esdrach*, *Asorach*; *JRAS*, 1899, str. 459). Objevily se také teorie, že jde o tvar jména boha Nusku (kdy se předpokládá původní tvar *nswk*), Mar-duka, a také se poukazuje na souvislost s vojenskými korouhvení ve tvaru orla.

D.J.W.

NÓB Lokalita jmenovaná ve třech SZ textech, přičemž všechny se mohou vztahovat k témuž místu.

V 1 S 22,19 se o Nóbů hovoří jako o městu kněží. Lze předpokládat, že Hospodinovi kněží tam po ukradení schránky smlouvy a zničení Šila uprchli s eřodem (1 S 4,11). David navštívil Nób na svém útěku od Saula, když tam jako kněz působil Achímelek, a jedl tam posvátný chléb (1 S 21,6). Jakmile Saul uslyšel, že Davidovi pomohl nóbský kněz, přepadal svatyni a nechal Achímeleka spolu s 85 dalšími kněžími usmrtit (1 S 22,9.11.18n).

Izajáš prorokoval, že asyrští vetřelci se dostanou až k Nóbů, mezi Anatótem, 4 km SV od Jeruzaléma, a hlavním městem (Iz 10,32). Neh 11,32 se zmiňuje o Nóbů jako o vesnici, která byla znovu osídlena po návratu Židů ze zajetí.

Poslední dva odkazy naznačují, že šlo o místo blízko Jeruzaléma, pravděpodobně dnešní Rás Umm et-Tala na V svazích hory Scopus, SV od Jeruzaléma (Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956). S. R. Driver (*Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*², 1913, str. 172) zastává názor, že se jedná o místo na hřebeni Rás el-Mešaríf, necelé 2 km S od Jeruzaléma, odkud (818 m n. m.) se příchozímů po S silnici dodnes otevírá první pohled na svaté město (790 m n. m.).

R.A.H.G.

NÓBACH (hebr. *nōbah*).

1. Emorejské území, které osídlil a přejmenoval Nóbach (viz 2) a jeho čeled' (Nu 32,42). Pokud emorejské jméno Kenat označuje dnešní Kanavat (Eusebiova *Kanatha*), 96 km V od Tiberiadského jezera, pak stěžejí jde o Nóbach ze Sd 8,11, který se určitě nachází v pohorí Gileád.

2. Vůdce Manasesovců (Nu 32,42).

J.P.U.L.

NÓD Země na V od Edenu nebo před ním (*gidmat-eden*, Gn 4,16), kam Hospodin vykázal Kaina, když zavraždil Abela. Toto jméno (*nōd*) má stejnou podobu jako infinitiv slovesa *nūd(nwd)* = pohybovat se sem a tam, bloudit. Jeho participium se objevuje v Gn 4,14, kdy Kain nařká nad tím, že se stane „štvancem“. Mimo Bibli se toto jméno nevyskytuje, ale jeho tvar a kontext naznačují, že šlo o oblast, kde bylo nutné žít kočovným způsobem, jako je tomu i dnes v některých částech Blízkého východu.

T.C.M.

NÓDAB Kmen, který podle 1 Pa 5,19 spolu s dalšími porazili Rúbenovci, Gádovci a polovina kmene Manasesova. Nic dalšího o něm s určitostí neznáme. (*HAGREICI)

J.D.D.

NOE Poslední z deseti praotců před potopou a ústřední postava příběhu o *potopě, syn Lámechův. Tomu bylo 182 (podle samaršského Pentateuchu 53

NOEMI

a podle LXX 188) let, když se Noe narodil (Gn 5,28n; L 3,36).

I. Jméno

Etymologie jména *nōah* je nejistá, i když mnozí vykladači ho dávají do souvislosti s kořenem *nwh* = odpočinout. V Genesis (5,29) se pojí se slovesem *nĥm* (EP „dá potěšení a odpočinutí“; KP „způsobí odpočinutí“), s nímž je možná etymologicky spjata, z textu to však nutně nevyplývá. Prvek *nĥm* se objevuje v emorejských osobních jménech a ve jménu Nahmizuli, které se vyskytuje v churrijském fragmentu eposu o Gilgamešovi, jenž byl objeven v Bogazköy, chebejské metropoli v Malé Asii. LXX uvádí jméno jako *Nōe* a v této podobě se s ním také setkáváme v NZ.

II. Život a charakter

Noe byl spravedlivý muž (Gn 6,9, *šaddiq*), přičemž jeho spravedlnost pocházela z víry (Žd 11,7, *hē kata pistin dikaiosynē*, dosl. „podle víry spravedlnost“). Měl úzké obecenství s Hospodinem, což naznačuje výraz „chodil s Bohem“ (Gn 6,9). Bible o něm vydává svědectví, že byl „bežuhonný ve svém pokolení“ (Gn 6,9), které pokleslo na velice nízkou morální úroveň (Gn 6,1–5.11–13; Mt 24,37n; L 17,26n). Těmto lidem kázal spravedlnost (2 Pt 2,5), nicméně bez úspěchu, jak ukázaly následné události. Noe se podobně jako jiní praotcové dožil mimořádně vysokého věku. První syn se mu narodil v 500 letech (Gn 5,32), v době *potopy mu bylo 600 let (Gn 7,11) a zemřel ve 950 letech (Gn 9,28n). Nejpravděpodobnější výklad Gn 6,3 (vezmeme-li v úvahu i 1 Pt 3,20) zní, že když bylo Noemu 480 let, Hospodin mu oznámil, že se chystá vyhladit lidstvo ze země, ale poskytne ještě čas milosti – 120 let. Během této doby si má Noe postavit *archu, v níž zachrání svou nejbližší rodinu a zástupce vybraných druhů zvířat (Gn 6,13–22). V tomto období Noe zřejmě také kázal, ale nikoho k pokání nepřiměl. Proto přišla *potopa, která zahubila všechny kromě něho, jeho tří synů a jejich čtyř manželek (Gn 7,7; 1 Pt 3,20).

Po potopě vysadil Noe, jenž byl předtím pravděpodobně zemědělcem, vinici (Gn 9,20; „A Noe, zemědělec, založil a vysadil vinici...“, což je přesnější než čj. překlady), opil se a choval se ve svém stanu nepřistojně. Když *Chám spatřil svého otce nahého, řekl o tom svým dvěma bratrům a ti otce přikryli. Chámův syn Kenaan se zřejmě ke svému dědovi choval opovržlivě, protože jej Noe po probuzení proklel (Gn 9,20–27).

III. Hospodinova smlouva s Noem

Smlouvě zaznamenané v Gn 6,18 lze rozumět tak, že Noe bude zachráněn, pokud postaví archu a vejde do ní, což splní (v. 22). Na druhé straně existuje možnost, že tento text pouze odkazuje na smlouvu, kterou Hospodin uzavřel s Noem po potopě a kterou potvrdil tím, že dal nový význam duze (Gn 9,9–17; sr. Iz 54,9). Hlavními rysy smlouvy bylo to, že ji plně ustanovil Bůh, že se vztahovala na celý svět, nikoli jen na Noeho a jeho potomky, že nebyla ničím podmíněná a že měla trvalou platnost. Hospodin v ní ze své štedrě, láskyplně dobroty slíbil, že už nikdy nesešle potopu ke zkáze všeho tvorstva.

IV. Potomci

Noe měl tři syny, *Šéma, *Cháma a *Jefeta (Gn 5,32; 9,18n; 10,1), kteří se narodili ještě před potopou a ve-

šli spolu s ním do archy. V Gn 9,19 čteme, že se po potopě „rozprostřeli po vsi zemi (*eres)“ (KP) nebo že „podle nich se rozdělila celá země“ (EP). Jejich potomci později osídlili rozsáhlá území a o některých z nich se hovoří v *Soupisu národů v Gn 10.

V. Klínopisné paralely

V zápisech o *potopě, které se dochovaly v akkadštině, se hlavní hrdina jmenuje Utanapištim, což odpovídá jménu Ziusudra v sumerském příběhu z počátku 2. tis. př. Kr., z něhož akkadská verze pravděpodobně vychází. V základním seznamu sumerských králů se sice před potopou uvádí jen osm králů a Ziusudra mezi nimi není, ale jiné texty jmenují deset panovníků, přičemž Ziusudra je desátý a připisuje se mu vláda dlouhá 36 000 let. Totéž nalezneme i v pozdějším vyprávění babylónského kněze Berossa v ř., jehož hrdina potopy Xisuthros představuje desátého vládce před potopou.

BIBLIOGRAFIE. J. Murray, *The Covenant of Grace*, 1954, str. 12–16; E. A. Speiser, *Mesopotamian Origins*, 1930, str. 160–161; H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, 1965, str. 237–239; E. Laroche, *Les noms des Hittites*, 1966, str. 125; T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, 1939, str. 76–77 a pozn. 34; F. F. Bruce, *NIDNTT 2*, str. 681–683.

T.C.M.

NOEMI (hebr. *no'omí* = rozkošná). V době soudců nastal v judském Betléme hlad, který přiměl Elimeleka, obyvatele tohoto města, odejít se svou manželkou Noemi a dvěma syny, Machlónem a Kiljónem, do Moábu. Tam Noemi odovdělala a její synové se oženili s Moábkami *Orpou a *Rút, jež později odovdělaly také.

Noemi se rozhodla vrátit se ke svému lidu, zatímco její snachy se měly znovu vdát. Rút však trvala na tom, že půjde s ní. Noemi řekla, že se nyní jmenuje Mara (hebr. *mārā* = trpká) (Rt 1,20n). V Betléme zprostředkovala levitární sňatek Rút se svým blízkým příbuzným Bóazem. Jejich první potomek Obéd (Davidův děd) byl pokládán za jejího vlastního syna (Rt 4,16n).

M.B.

NOHA

1. S hebr. *k'arā'ajim* se setkáváme hlavně v rituálních oddílech, např. Ex 12,9; 29,17; Lv 1,9.13 4,11 atd. V Lv 11,21 popisuje ohnuté zadní nohy kobylek, které Izraelci směli jíst. V Am 3,12 slouží tento pojem jako ilustrace soudu.

2. Výrazem *reḡel* se zpravidla označuje spodní část nohy, chodidlo, v 1 S 17,6 však označuje její horní část. Má obdobu v ostatních jazycích Blízkého východu. Příležitostně se užívá o věcech (Ex 25,26), ale především o zvířecích nebo lidských nohou a antropomorfně o Božích nohou. Přeneseně vyjadřuje rychlost (Gn 33,14).

3. *šōq* znamená horní část nohy a představuje synonymum ke slovu „stehno“. V souvislosti s člověkem se objevuje v Dt 28,35; Ž 147,10; Př 26,7; Pís 5,15; Iz 47,2; Da 2,33. V KP Sd 15,8 se překládá jako „hnáty“. Uplatňuje se též v souvislosti se zvířaty. V několika rituálních oddílech (Ex 29,22.27; Lv 7,32–34; 8,25n; Nu 6,20 atd.) se překládá jako „křta“ (KP „plece“). V 1 S 9,24 viz EP, poznámka.

4. Výraz *šōḡel* v Iz 47,2 je v KP nesprávně přelo-

žen jako „nohy“ (EP vlečka).

5. Ř. *skelos* se nachází pouze v J 19,31nn, kdy žoldněří zlomili kosti na nohou (KP hnátové) těch, kdo byli ukřižováni s Ježíšem, aby se uspišila jejich smrt.

6. Ř. *pūs* se užívá o nohou člověka i zvířete.

Jak v hebr., tak v ř. noha často označuje polohu, úděl či náklonnost (Př 6,18; 7,11; obraz. Sk 5,9), ale i vedení a bdělou péči, což se týká zejména Hospodina (1 S 2,9; Ž 66,9; L 1,79).

Obrazně vyjadřuje noha často symbol porážky nepřitele, což se naznačovalo položením nohy na jeho šíji (Joz 10,24; 1 K 15,25).

Padnout někomu k nohám je projevem věrnosti či pokorné prosby (1 S 25,24; 2 Kr 4,27), sedět u nohou vyjadřuje učenictví nebo učení (Sk 22,3 KP). Klást něco někomu k nohám znamenalo dar (Sk 4,35). Obraz nohy chycené do osidla nebo uklouznutí symbolizuje neštěstí (Ž 73,2; Jr 18,22).

Potřeba umývat si nohy kvůli pohodlí i čistotě byla důsledkem prašnosti cest. Umýváním nohou se dávala najevo *pohostinnost a obvykle tuto službu prováděl nejposlednější otrok (1 S 25,41; L 7,44; J 13,5nn; sr. Sk 13,25). Sundat zaprášené sandály bylo projevem úcty (Ex 3,5) a truchlení (Ez 24,17). Setřesení prachu z nohou bylo *gestem opovržení, založeným pravděpodobně na myšlence, že sebemenší zaprášení již znamenalo závazek (Mk 6,11; sr. 2 Kr 5,17). B.O.B.

J.G.G.N.

NOMÁDI Skupina lidí kočujících během roku v rámci rozlehlé oblasti, která je jejich domovským územím.

I. V Písmu

Termín „nomád“ se v č. překladech Bible nevyskytuje a kočovné skupiny se zde nazývají jinými jmény.

Prvním nomádem se stal *Kain, jemuž Hospodin určil jako úděl život štvance (Gn 4). Řada kočovných skupin je uvedena v Soupisu národů v Gn 10 (*NARODY, SOUPIS). K potomkům *Jefeta se řadí *Gomer (Kimmerové), Mádaj (*MĚDOVÉ, MĚDIE), Mešek (snad Frýgové) a *Aškenaz (Skytové), přičemž všichni patrně představují národy, které původně přišly ze S stepi. Chět z Chámova rodu může být praotcem *Che-tejců z Malé Asie, i když je možná pravděpodobnější, že jde o pozdější neochetejské státy S Sýrie. Mezi potomky Šémovými se objevuje *Aram (Aramejci) a řada arabských kmenů, pocházejících z Arabského poloostrova, z nichž některé patřily mezi kočovníky i v historicky známých dobách.

V období praotců žil Bohem vyvolený národ z velké části kočovným způsobem. Není jisté, zda v době Hospodinova povolání žil Abraham v Uru usedle. Později ho označovali jako „Hebreje“ (Gn 14,13), což může naznačovat, že byl jedním z Chabirů (*HEBREJOVÉ) a žil za hradbami města, snad v postavení pravidelného návštěvníka. V tom případě mohl patřit k majetným, jímž nepochybně byl. Nevíme, jak dlouho sídlil on a jeho předkové v Uru, ale když odtamtud odešel, stal se kočovníkem a po něm též Izák s Jákobem, dokud se Izraelci neusadili v Egyptě (sr. Žd 11,9). V tomto případě nešlo o běžný sezónní pohyb kočovníků v rámci daného území, ale o putování z místa na místo. Přestože Abraham vlastnil velbloudy (např. Gn 24; názor některých badatelů, že velbloudi představují v případě praotců anachronismus,

viz in *VELBLOUD), jeho stáda tvořily většinou ovce a kozy, ale i osli (Gn 22,3), takže jej někteří klasifikují jako polokočovníka nebo „putujícího na oslech“. Takový způsob života by odpovídal tomu, jak tehdejší dobu osvětlují archivy z *Mari. Terach a jeho synové Náchor a Háran setrvali v Cháranu a díky tomu navázali kontakty s další kočovnou skupinou – Aramejci. Vyplývá to ze zmínky o „Aramejci bloudícím bez domova“ jako předkovi Izraelců (Dt 26,5).

Izraelci v Egyptě přivykli výhodám usedlého způsobu života (přestože byli utlačováni), a proto se v době exodu již zdráhali vrátit k drsnému kočovnictví. 40 let na poušti představovalo jedinečnou epizodu, protože bez záračného přísunu potravy, kterou jim poskytoval Hospodin, by byl počet lidí příliš velký, aby jim mohly stačit přirozené zdroje dané oblasti.

Po osídlení zaslíbené země pro Izraelce pravě nomádský život skončil, ale připomínají jej různé SZ reminiscence. Mnohokrát se např. hovoří o lidském obydlí jako o „stanu“ (Sd 20,8; 1 S 13,2; 2 S 20,1; 1 Kr 2,16). K vyjádření časného vstávání se užívá slovesa *šākam* (v hif'ilu), které původně znamenalo „na-ložit hřbetu (zvířat)“ (např. Sd 19,9; 1 S 17,20). Rovněž některé metafory v básnických knihách pocházejí z tohoto prostředí: v Jb 4,21 znamená vytržení stanového lana smrt, v Jr 10,20 označuje zprětrhání stanových lan zkázu, naopak dobrý stan hovoří o bezpečí (Iz 33,20) a v Iz 54,2 se prosperita lidu vyjadřuje rozšířeným stanovým prostorem.

Izraelci přicházeli do styku s různými kočovnými skupinami i v době, kdy se již usadili v zaslíbené zemi. Aramejci sídlili v 1. tisíciletí převážně v městských státech Sýrie, takže ohrožení ze strany nomádů přicházelo většinou z V a J, kde žili *b'nē qedem* = synové Východu (sr. Ez 25,4) a některé národy (*Midjánci, *Amálekovci, *Moábci, *Edómci, *Amónovci a *Kédarci) které vždy využívaly slabosti osídlených území. Šalomounova obchodní expanze v 10. stol. prohloubila styky s *Arábi a karavanovými obchodníky této oblasti. V 9. stol. mohl Jóšafat od Arabů vymáhat tribut (2 Pa 17,11), ale Jórarmovu rodinu odvekl tento národ po svém nájezdu do zajetí (2 Pa 21,16n). O Arabech se Písmo zmiňuje po celou dobu království, přičemž zaujímají různé postavení (např. Iz 13,20; 21,13; Jr 3,2; 25,23–24; Ez 27,21).

Po návratu z babylónského zajetí reprezentuje kočovné obchodníky, kteří sídlili na V okrajích Sýrie a Palestiny, *Gešem Arabský, jenž se snažil zabránit obnově Jeruzaléma (Neh 2,19; 6,6). V NZ dobách se jejich pokračovateli stali *Nabatejci.

V době morálního úpadku, který provázal osídlování země, užívali proroci ideálu kočovného života jako obrazu duchovního zdraví. Odsuzovali přepych městského života (Am 3,15; 6,8) a mluvili o návratu k prostotě prvních dnů Izraele na poušti (Oz 2,14n; 12,9). Toto volání k odchodu na poušť bylo zřejmě čas od času uváděno do praxe, jak o tom v intertestamentárním období svědčí kumránská komunita (*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE) a v době NZ Jan Křtítel, Pán Ježíš Kristus a jeho učedníci. Nešlo zde o nomádský způsob života v pravém slova smyslu, ale spíše o poukazy na to, že některé hodnoty kočovného života se shodují s cílem Božího lidu: má být v tomto světě jen příchodem a má se vyhybat tomu, aby si ukládal poklady na zemi. (*REKABEJCI, *KĚNUCI)

II. Životní styl

Kočovná skupina je v získávání prostředků na živo-

NOMÁDI

bytí závislá na stádech zvířat, např. koní, velbloudů, ovcí, koz či oslů, a potřeba pastvin určuje pohyb celého společenství. Tento způsob života je dán obývaným teritoriem, jímž obvykle bývá hlavně rovinatá nebo stepní oblast, která poskytuje dočasnou pastvu ve vlhkém nebo chladném období, a oázy či vrchoviny, kam se stáda uchylují v období suchém. Za normálních podmínek má kočovný kmen jasně vymezené domovské území, přičemž podle ročních období pravidelně navštěvuje jeho různé části. Společenství se tak každoročně odebere na svůj stanovený pás pastvin a opět se do téže oázy nebo na hornaté území vrací. Jako přenosná obydlí mu slouží stany z kůží, plsti nebo vlny a veškeré vybavení je přísně omezeno. Kočovníci jednotlivých oblastí se od sebe liší. Některé skupiny, zejména pastevci velbloudů, odcházejí z nížiny do oázy nebo vrchoviny jen tehdy, když je k tomu donutí sucho. Jiné, především pastýři ovcí, mají v oáze napul trvalá obydlí a dokonce tam sázejí a pěstují různé plodiny, zatímco do nížinné oblasti vycházejí, jen když vyvstane naléhavá potřeba dalších pastvin pro zvířata. Národům tohoto typu se někdy říká polokočovně.

Uvedené hospodaření je natolik vyvážené, že přirozený nárůst obyvatelstva tuto rovnováhu naruší. V důsledku toho se stává, že rostoucí společenství pronikne na tradiční území svých sousedů a slabší komunita musí odejít, přičemž někdy to způsobí řetězovou reakci, kdy okrajové skupiny musí hledat své místo za hranicemi. Usedle hospodařící společenství se pak stávají snadnou kořistí rozpínavých skupin nomádů, kteří někdy nad submisivnějším obyvatelstvem vytvářejí vojenskou aristokracii. Během několika málo generací však většinou převládající, i když méně výbojná kultura usedlých národů většinou pohltil.

Pro kočovnou skupinu je nevhodnější smíšená krajina, kde se mezi městskými státy a okolními obdělávanými pozemky nacházejí slaběji osídlené oblasti, v nichž se nomádi mohou utábořit a využívat nechráněných osad. To se děje buď tak, že podnikají nájezdy, nebo vstoupí do služby jako námezdní vojáci či dělníci.

Požadavky kočovného života dávají vzniknout určitým hodnotám. Vzájemná závislost členů kmene vede spolu s vědomím společného původu k velké soudržnosti (*RODINA) a k některým charakteristickým praktikám, jako je krevní msta (*KREVNÍ MSTITEL) za vraždu či zabití. Z potřeby pohyblivosti vyplývá nutnost omezení majetku pouze na ten, který lze přemisťovat, a bohatství se potom odráží v množství dobytka. Tvrdost života vede také k pohostinnosti vůči příchozím a k ušlechtilosti, s níž se u usedlého zemědělce setkáváme méně často.

III. Starověký Blízký východ

Ve starověku existovaly dvě hlavní oblasti, odkud na území Blízkého východu s usedlejším způsobem života pronikalo množství kočovných nájezdníků. Byl to Arabský poloostrov a stepi J Ruska. Přístup z Arábie byl snažší, protože ze S tvořilo přirozenou hranici pásmo hor. Některé oázy, jež sezónně navštěvovali severoarabské nomády, se nacházely na samém okraji osídlených oblastí Palestiny a Sýrie.

1. Jižní kočovníci

Arábie byla pravděpodobně bezprostřední domovinou Semitů (uživateľ semitských jazyků). Poněvadž v Mezopotámii tvořili od nejranějších historických

dob část obyvatelstva semitské Akkadové, lze usuzovat na trvalý příliv nomádů z Arabského poloostrova. Poznatky o příchodu kočovníků z Arábie jsou do značné míry podmíněny dochovanými důkazy. Písemností se v Palestině našlo jen nepatrné množství; o něco více jich je v Sýrii a nejvíce pochází z Mezopotámie, kde však jsou k dispozici nejpůlnejší záznamy z období politické stability, kdy bylo možné pronikajícím nomádům nejlépe odolávat. Je pravda, že podle zápisů vedla trasa otevřeného vstupu do Mezopotámie ze S, ačkoli lze předpokládat pokojné pronikání do Babylónie ze Z. Počátkem 2. tis. př. Kr., po pádu 3. urské dynastie, nastalo v Babylónii období úpadku a následných nomádských vpádů ze S, kdy útočníci, zejména *Emorejci, zaujali nakonec v bab. městech postavení vládnoucích dynastií. Diplomatické archivy nalezené v *Mari na středním Eufratu nám umožňují nahlédnout do situace v S Mezopotámii a Sýrii za vlády nejslavnější dynastie (1. babylónské), kdy mezi městskými státy leželo území obývané kočovnými skupinami. Jedna z nich, známá jako Chanějci (*hanū*), poskytl králi Mari žoldnéřské vojsko. Prestože tyto lidé žili v táborech, někteří se začali usazovat. Více problémů působili Jamínci (někdy označovaní jako Bini-Jamín; psaná podoba jejich jména se zřejmě čtla *mārū jamín*; *BENJAMÍN; TUR [pl]-*ja-mi-in*), kteří obsadili step mezi řekou Chabūr a Eufratem a dále na Z, zejména v blízkosti Cháranu, a často o nich nacházíme zmínky, že přepadali osady a útočili dokonce i na města. Dále na J podnikali nájezdy Sutejci (*Sutū*), zejména na obchodní trasy spojující Eufrat se Sýrii. O další skupině, Chabirech (*HEBREJOVÉ), se píše ve 2. polovině 2. tis. v dokumentech z Nuzi, Alalahu, Chatuššaše, Ugaritu, el-Amarny a v eg. textech, zmiňují se však o nich již dříve (18. stol. př. Kr.) dopisy z Mari a soudobé písemnosti z Alalahu, Kappadokie a J Mezopotámie. Zdá se, že šlo o kočovný nebo polokočovný kmen, kteří někdy vystupují jako nájezdníci, jindy jako usedlíci ve městech, přičemž občas slouží jako žoldnéři a jindy jako dělníci či dokonce otroci.

Tyto hlavní kočovné skupiny z uvedeného období, o nichž se dozvídáme z archívů v Mari, nepochybně ztělesňují i národy z jiných období, které ohrožovaly izolovanou městské státy, zejména v S Mezopotámii a Syropalestině. Některá společenství sestávala patrně spíše z cestujících řemeslníků než z divokých nájezdníků. Jedno z nich zachycuje nástěnná malba z 19. stol. př. Kr. v Beni Hasanu v Egyptě (viz *IBA*, obr. 25).

V následujících stoletích představovali Hyksósové další kočovnou skupinu, která se rozšířila v Syropalestině a do *Egypta. Během 2. tisíciletí začaly nabývat převahy další komunity nomádů – *Aramejci a jim příbuzní Aħlamové. Na přelomu 2. a 1. tisíciletí zaplavili Z Asii, čímž zastavili růst moci Asýrie, a založili mnoho městských států v oblasti Sýrie a S Mezopotámie.

Uvedené společenství patří k hlavním kočovníkům, jež známe z písemných památek a která původně zřejmě pocházela z Arabského poloostrova. Přímou z tohoto poloostrova byly skupiny Arabů (*ARABIE), o nichž se zmiňují asyr. nápisy. Dochovaly se i bas-reliéfy, kde je vidíme, jak jedou na velbloudech a žijí ve stanech. Koncem 1. tisíciletí osídlily arabské kmeny Petru a Palmyru na okrajích zemědělských oblastí, aby mohly těžit z karavanové přepravy.

2. Severní kočovníci

Pro S nomády, kteří obývali jihorskou step, byl při-

stup k Blízkému východu obtížnější. Hlavní trasa vedla mezi Kaspickým a Černým mořem směrem do Malé Asie a Íránu. K přílivu S kočovníků došlo již v polovině 3. tisíciletí, o čemž svědčí nálezy v tzv. Královských hrobech v Alaca Hüyükü ve střední Malé Asii, kde nad rolnický obyvateľstvem začala vládnout vojenská aristokracie. Šlo o předchůdce indoevropsky mluvících Cheteců, kteří v 2. tisíciletí založili v Malé Asii svou říši. Indoevropský jazyk ovšem užívali i mnozí další nájezdci ze S. V 2. tisíciletí prozrazují svými jmény a určitými prvky slovní zásoby indoevropský původ Kassitů v Babylónii a mitannští panovníci v S Mezopotámii. Tyto národy byly mezi prvními, co v Z Asii zavedly užívání *koní a *vozů. Je pravděpodobné, že se tato kombinace vyvinula ve stepi. Na konci 2. tisíciletí zpokovali způsob nadvlády vojenské aristokracie Frýgové v Malé Asii a později se setkáváme s válečnými nájezdci z řad Kimmerů. V 1. tisíciletí se v Íránu dostali do popředí Médové a Peršané, přičemž Peršané nakonec založili říši, která ovládala celý Blízký východ. V asyr. nápisech jsou starší skupiny nájezdníků známy jako Ummán Manda (*ASYRIE).

BIBLIOGRAFIE. Obecna: C. D. Forde, *Habitat, Economy and Society*⁴, 1942, str. 308–351. Týkající se Bible: R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 3–15, 519–520; D. J. Wiseman, *The World of God for Abraham and Today*, 1959, str. 10–12; *DBS* 6, sl. 541–550. Starověký Blízký východ: F. Gabrieli (ed.), *L'Antica Società Beduina*, 1959; J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; S. Moscati, *The Semites in Ancient History*, 1959; T. T. Rice, *The Scythians*, 1958, zejména str. 33–55; M. B. Rowton, „Autonomy and Nomadism in Western Asia“, *Or* 42, 1973, str. 247–258; „Dimorphic Structure and the Problem of the Apiru-‘Ibrim“, *JNES* 35, 1976, str. 13–20.

T.C.M.

NOS (hebr. *'ap* = nos, nozdra). Dýchací orgán, jímž se (zřejmě synekdochicky) označuje také celý obličej, zejména ve výrazu „tváří k zemi“, jež vyjadřuje bohoslužebný postoj nebo vzdávání pocty. Hluběji o procesu dýchání Hebrejové zjevně neuvažovali a pro plíce se v Bibli žádné slovo nevyskytuje. Přítomnost dechu v chřpí se dávala do souvislosti s *životem (Gn 2,7; Jb 27,3), a tudíž i s dočasností (Iz 2,22). Toto slovo označuje také nos jako orgán čichu (Ž 115,6; Am 4,10). Když někdo vydechoval vzduch viditelně („dým“, Ž 18,9), chápalo se to jako projev vnitřního pohnutí, zejména hněvu. Metonymicky nabývá výraz *'ap* významu „hněv“ dosti často (Gn 27,45; Jb 4,9) a takto obrazně se ve SZ vyskytuje mnohem frekventovaněji než v doslovném významu. Z příbuzných jazyků (např. akkad. *appu* = obličej) vidíme, že původní je označení fyzické. V NZ se toto slovo nevyskytuje.

B.O.B.

NUMERI, ČTVRTÁ KNIHA MOJŽÍŠOVA

Synagoga tuto knihu pojmenovala podle jejího prvního slova nebo jednoho z prvních slov (*waj'qabbēr* = promluvil; nebo *b'midbar* = na poušti). Ř. překladatelé ji nazvali *arithmoi* = součty, výčty. Původ jde o další části Pentateuchu, užívají se obvykle ř. jména. V případě tohoto spisu byl v některých zemích ř. název přeložen do místního jazyka, zatímco v jiných se užívá lat. překlad ř. jména *Numeri*. Tento název do-

stala kniha proto, že několik jejích prvních kapitol (a k. 26) obsahuje množství číselných údajů o počtu obyvatel.

I. Základní obsahová linie

1. Sčítání Izraelců, řazení kmenů (1,1–4,49).
2. Zákon o žárlivosti, ustanovení pro nazíry a další zákony (5,1–6,27).
3. Oběti k posvěcení svatyně (7,1–89).
4. Svícen, posvěcení lévíjců, doba jejich služby (8,1–26).
5. Druhý hod beránka, oblak, dvě stříbrné trubky (9,1–10,10).
6. Odchod ze Sínajské pouště (10,11–36).
7. Tabéra, křepelky, 70 starších (11,1–35).
8. Mirjam a Aron proti Mojžíšovi (12,1–16).
9. Dvanáct zvědů (13,1–14,45).
10. Různá nařízení, mj. ohledně obětování masa a nápojů, obětí za hříchy z nevědomosti, a ustanovení o porušování příkazu o sobotě (15,1–41).
11. Kórach, Dátan a Abíram, kvetoucí Áronova hůl (16,1–17,13).
12. Postavení kněží a lévíjců (18,1–32).
13. Zvláštní voda k očišťování od hříchů (19,1–22).
14. Smrt Mirjam, Meriba (20,1–13).
15. Edóm odmítá nechat Izraelce volně projít, Áronova smrt (22,1–29).
16. Bitva u Chormy, bronzový had, Moábská pustina, boj proti Sichonovi a Ógovi (21,1–35).
17. Bileám (22,1–24,25).
18. Baal-peór (25,1–18).
19. Druhé sčítání Izraelců (26,1–65).
20. Dědičné právo dcer, Mojžíšův nástupce (27,1–23).
21. Nařízení ohledně obětí, přísahy žen (28,1–30,16).
22. Odpůlata Midjancům (31,1–54).
23. Přidělení země na V břehu Jordánu (32,1–42).
24. Místa, kde Izraelci tábořili během svého putování pouští (33,1–49).
25. Nařízení ohledně obsazení zaslíbené země, hranice Kenaanu. Ustanovení o rozdělení území, lévíjská a útočištná města (33,50–35,34).
26. Manželství dcer, jež mají dědictví (36,1–13).

II. Autorství a doba vzniku

Mnoho biblistů dnes uvažuje o tom, že tradici Mojžíšova autorství je nutno seriózně prověřit. Upozorňují na následující skutečnosti. O Mojžíšově literární činnosti se zmiňuje pouze k. 33 (v. 2, sr. 5,23; 11,26), v žádné jiné části Nu nic podobného nenacházíme. Opačný případ viz např. v Dt 31,9. Různé údaje ukazují na pozdější dobu vzniku díla, než kdy žil Mojžíš, nebo alespoň na jiného autora než Mojžíše; sr. 12,3; 15,22n. (Mojžíš ve třetí osobě); 15,32; 21,14 („Kniha Hospodinových bojů“ možná pochází z před-mojžíšovské doby); 32,34nn. V knize se nicméně opakovaně prolašuje, že ustanovení a zákony byly dány skrze Mojžíšovo (a Áronovo) zprostředkovatelské působení, 1,1 atd. Zákony a nařízení působí dojmem, že je Hospodin vydal během putování pouští (5,17; 15,32nn atd.). Nelze vyloučit, že zákony procházely určitým vývojem a pak by bylo možné, že se v nich prováděly úpravy, např. s cílem přizpůsobit je změněným okolnostem. Někdy se určité známky těchto procesů objevují: Nu 15,22–31 se např. liší od Lv 4,1n; kromě toho je zřejmé, že Nu 15,22n mluví o Mojžíšovi ve 3. osobě, a není nepravděpodobné, že Nu 15,22–31 představuje pozdější verzi Lv 4.

NUMERI, ČTVRTÁ KNIHA MOJŽÍŠOVA

Musíme předpokládat, že zákony v podstatě pocházejí z Mojžišovy doby. Lze také usuzovat, že zapisování zákonů a příběhů začalo také již za Mojžiše. Nevíme ovšem, kdy tato kniha nabyla své konečné podoby. Podle našeho názoru je přijatelná teorie, že hlavní body existovaly v písemné podobě např. již v době ustanovení království. Faktem zůstává, že zatím nemáme k dispozici žádné pomojžišovské dokumenty, které by nesporně poukazyvaly na dobu výrazně pozdější než Mojžišovu.

Od doby Wellhausenovy kritické činnosti mnoho badatelů zastává názor, že Nu z velké části patří do tzv. Kněžského kodexu, o němž se soudí, že pochází z doby poexilní. V současné době se však biblisté na rozdíl od Wellhausena přiklánějí k teorii, že Nu obsahuje látku ze staré, dokonce velmi vzdálené doby, a připouštějí, že Nu 5,1 Inn a k. 19 líčí starověké obřady a že k podobnému závěru poukazuje i ostatní látka. Mnoho vědců je ochotno přijmout názor, že kult popsaný v Nu se alespoň rámcově praktikoval v předexilním Jeruzalémě. Viz též hesla *PENTATEUCH, *MOJŽÍŠ, *PUTOVÁNÍ POUŠTI atd. a stati o jednotlivých tématech, např. *BILEÁM, *ÚTOČIŠTNÁ MĚSTA atd.

III. Další shrnutí obsahu

1. Rozdělení Pentateuchu na pět knih není původní. Nu tedy tvoří s předchozími spisy jeden celek i přesto, že veršem Nu 1,1 začíná nová kniha (příčemž první čtyři kapitoly pojednávají o přípravě na odchod ze Sinajské pouště). Analogicky lze říci, že Dt představuje pokračování Nu, nicméně předěl mezi Nu a Dt je výraznější než mezi Lv a Nu.

2. Vyprávění Nu pokrývá 38 let – období mezi 2. a 40. rokem po vyjití z Egypta (viz časové údaje v 1,1; 7,1; 9,1.15; 10,11; 33,38; sr. Ex 40,2; Dt 1,3).

Na začátku je Izrael stále ještě u hory Sínaj (o příchodu na Sinajskou poušť hovoří Ex 19,1). Nu 10,11–12,16 popisuje odchod ze Sinajské pouště a cestu do Kádeše (sr. 13,26), kam se Izraelci dostali již ve 2. roce exodu (sr. Dt 2,14). Jelikož však uvěřili bojácným zvědům, Hospodin jejich putování pouští prodloužil (k. 13–14). O osudech Izraele během dalších 38 let (15,1–20,13) mnoho nevíme. Je třeba počítat s možností, že Kádeš se pro Izraelce stal na dlouhou dobu určitou základnou, zatímco menší skupiny putovaly po Sinajském poloostrově. Po 38 letech odchází Izrael z Kádeše do Kenaanu, obchází Edóm, přichází do Moábské pustyne a poráží Síchona a Óga (20,14–21,35). Poslední část knihy popisuje Bileámovu činnost, izraelskou modloslužbu Baal-peórovi a potrestání Midjánců.

3. Kromě historických údajů obsahuje toto dílo nejruznější nařízení a zákony. Vztah mezi zákony a historií a mezi zákony navzájem často není zcela jasný, nicméně autor jej evidentně měl na mysli (alespoň v mnoha případech). Nejjednodušším řešením je předpokládat, že tu jde o chronologický vztah. Někdy zde nacházíme souvislosti mezi materiálem, z něhož pisatel vycházel; viz např., jak 5,1–4 a k. 18 odpovídají tomu, co předchází, a 10,1–10 tomu, co následuje; po přehledu cesty pouští (33,1–49) pokračuje vyprávění (33,50–35,34) pokyny ohledně obsazení Kenaanu a zákony pro dobu, kdy se tam usídlí. Nakonec je třeba vzít v úvahu, že studium vzniku mnoha SZ knih vyvolává podobné otázky, jež byly naznačeny (*ŽALMY, *PŘÍSLOVÍ, *IZAJÁŠ atd.).

Mnoho zákonů (ne však všechny) se týká obřadů. Izraelci nerozlišovali mezi kultickými, právními

a společenskými zákony, jak se to obvykle dělá dnes. Cílem všech zákonů a ustanovení je připravit Izrael na život v Kenaanu podle Božích předstáv, k životu nezávislého a dobře spravovaného národ.

4. V Nu hraje hlavní roli opět Mojžiš. Vystupuje zde v celé své velikosti i slabostech, jako univerzální vůdce lidu. Jeho prostřednictvím dává Hospodin Izraeli různé zákony a ustanovení, neboť se svým služebníkem hovoří „od úst k ústům“ (12,6–8). Znovu a znovu se Mojžiš přimlouvá za lid (11,2; 12,13; 14,13nn; 16,22; 21,7). Byl „nejpokornější ze všech lidí, kteří byli na zemi“ (12,3; sr. 14,5; 16,4nn), ale měl samozřejmě i své nedostatky. V rozporu s Hospodinovým nařízením udeřil holi do skály (20,10n) a čas od času si vehementně stěžoval (11,10nn; sr. 16,15). Druhým nejvýznamnějším mužem po Mojžišovi je Áron (13,17.44; 2,1 atd., zejména k. 12; 16–17).

IV. Poselství knihy

V Nu se podobně jako v celé Bibli zjevuje všemožnou a věrný Bůh. Právě toto zjevení spojuje různé části Nu v jeden celek. Hospodin ve svých ustanoveních a zákonech dokazuje, jak pečuje o svůj lid. Izraelci se proti němu často bouří, a tak rozpoutávají Boží hněv. Hospodin nenechá hřích bez trestu (11,1–3.33n; 12,10nn; 14 atd.) – Mojžiš a Áron nebudou smět vejít do Kenaanu (20,12nn). Bůh však svůj lid nezavrhuje, neboť zůstává věrný své smlouvě. Vede Izraelce pouští, aby se mohli dostat do země, kterou zaslíbil jejich otcům. Tomu nezabrání ani jejich nevěrnost, ani moc národů, které se proti Izraeli obrátí.

Zvláštní pozornost je třeba ve 4. knize Mojžišově věnovat určitým aspektům Božího zjevení.

1. Hospodin zůstává za všech okolností věrný (sr. 23,19), ale to neznamená, že jen neúčastně přihlíží (viz zejména působivý příběh v 14,1 Inn). V této souvislosti je nutné všimnout si silných antropomorfních prvků (viz např. 10,35n; 15,3, „libá vůně pro Hospodina“; 28,2, „můj pokrm“ atd.). Tyto výrazy sice nelze chápat zcela doslovně, nicméně ukazují, jak hluboce se Hospodin zajímá o dění v Izraeli.

2. Zvláštní důraz je kladen na Boží svatost, a to jak v příbězích (viz např. 20,12n), tak také (i když jiným způsobem) v zákonech a ustanoveních. Přistupuje-li člověk k Hospodinu, musí splnit všechna předepsaná pravidla a odstranit všechnu nečistotu (sr. též 1,50nn atd.).

3. V Nu nacházíme velice podrobná nařízení: Bůh svrchovaně vládne nade vším, i nad těmi nejmenšími detaily.

4. Jakmile Izraelci dorazí k hranicím zaslíbené země, podlehnou pokušení sloužit tamějším bohům. Hospodin však není jen Pánem pouště; použije si pohanského věštce (22–24) a trestá Izrael za jeho modloslužbu (25) spolu s těmi, kdo jeho lid svedli (31).

Z uvedené již v podstatě vyplývá christologický charakter knihy. V Nu se Hospodin dává poznat jako věrný Bůh smlouvy. Jinými slovy, jeho vlastnosti se dokonale zjevují v Kristu. Kromě toho má mnohé v této knize typologický význam: v postavách (zejména Mojžišovi a Áronovi) i v událostech a zákonech je již naznačen Kristův příchod (sr. J 3,14; 1 K 10,1nn; Žd 3,7nn; 9,13; atd.).

BIBLIOGRAFIE. Viz různé IOT a komentáře – např. G. B. Gray, *Numbers, ICC*, 1903 (1955); L. E. Binns, *The Book of Numbers, WC*, 1927; S. Fish, *The Book of Numbers*, 1950, in *The Sconcino Books of the Bible*; J. Marsh, *Numbers, IB*, 2, 1953; W. H. Gispen,

Het boek Numeri, 1, 1959; 2, 1964, in *Commentaar op het Oude Testament*; N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers, NCB*, 1967; M. Noth, *Numbers, OTL*, 1968.
N.H.R.

NUNC DIMITTIS (NYNÍ PROPOUŠTĚŠ)

Prorocství, která doprovázela Kristův příchod, nezněla při obřize (jako v případě Jana Křtitele), ale u obřadů očistění o měsíc později. Podle starého zvyku se děti přinášely k starému písmákovi nebo rabínovi do chrámu, aby jim požehnal. Snad právě za těchto okolností vyslovil Simeon, když bral do náručí malého Ježíše, své *nunc dimittis* (L 2,29–35). Simeona Písmo charakterizuje jako muže, s nímž byl Duch svatý, což je v židovské tradici totéž jako mít „ducha prorocství“. Podle rabínů Duch od Izraele odešel po proroku Malachiášovi a jeho návrat byl znamením mesiášského věku (sr. *SB, in loc.*). V případě Simeona dochází k třem konkrétním „skutkům Ducha“:

1. Duch svatý mu předpověděl, že uvidí Hospodina Mesiáše,

2. veden Duchem (sr. Zj 1,10) přišel do chrámu, setkává se s Ježíšem a uznává ho jako Mesiáše (sr. I S 16,6nn) a

3. vyslovuje modlitbu, která je v kontextu Lukášova evangelia zřetelná prorocká.

Nyní propouštíš lze rozdělit do dvou částí, z nichž první je modlitba k Hospodinu (v liturgii se jako „Nunc dimittis“ začala označovat pouze tato část) a druhá je proroctvím adresovaným Marii. Svým tónem a obsahem stojí vzájemně v ostrém kontrastu. Modlitba zní radostně a velmi slavnostně vyjadřuje mesiášskou naději judaismu: v Mesiášovi obdrží pohané Boží pravdu, a tak se v něm plně ukáže sláva Izraele jako Božího nástroje zjevení a vykoupení (sr. Iz 49,6; Sk 1,8; Ř 15,8nn). V druhé části však přichází, snad pro vyvážení dojmu z modlitby, namísto chvály varování. Mesiáš způsobí rozdělení a mnozí jej odmítnou (sr. Ř 9,33).

V Simeonově proroctví se objevuje představa trpícího Mesiáše. Uděl Izraele je slavný, ale neobejde se bez konfliktu. Na znamení vykoupení Izraele bude Ježíš vystaven útokům a odmítnutí (sr. L 11,30), neboť spasení, které přináší, všichni neuvítají. Přestože to Marii přinese velikou bolest, lidé budou přivedeni k rozhodnutí, kdy se projeví jejich skutečné, skryté „já“. (*BENEDICTUS) E.E.E.

NUZI Archeologický průzkum v Nuzi (Jorghan Tepe) a na přilehlých pahorcích u Kirkúku v Iráku prováděl E. Chiera a další v letech 1925–31 za spolupráce s americkými Ústavy orientálního výzkumu, Iráckým muzeem a Semitským muzeem z Harvardu. Nejstarší vrstva osídlení byla zařazena do ubaidského období, zatímco nejmladší stopy pocházejí z dob Římského impéria. Dvě hlavní etapy osídlení spadají do 3. tis. př. Kr., kdy se toto místo jmenovalo Gasúr, a do 15.–14. stol. př. Kr., kdy město ovládali Churrijci a bylo známo jako Nuzi. V paláci a soukromých domech bylo objeveno více než 4 000 hliněných tabulek, popsaných akkadsky s místním churrijským dialektem. Patří sem několik archivů, z nichž jmenujme tři nejznámější: Tehiptilý (asi 1 000 tabulek), prince Šilvatešuba a úspěšné obchodnice Tulpunnaji. Texty zahrnují období přibližně pěti generací, takže poskytují detailní obraz života ve starověké mezopotámské

společnosti v relativně krátkém časovém úseku.

Tabulky z Nuzi obsahují mnoho soukromých smluv a veřejných zápisů. Kromě různých seznamů zboží a vybavení se v nich hovoří o celé řadě témat, včetně země, cen, rodinného zákona, žen, zákona a řádu i otroků. Za obzvláště důležité považujeme dokumenty, které se týkají různých druhů osvojení, závětí, manželství, soudních řízení, bezpečnosti a výměny osob, zboží a země. Do poměrně nedávné doby bylo několik typů nuzijských textů jen ojedinelé zastoupeno i jinde, ale při vykopávkách v Tell al-Ficharu (Kurruhani), asi 30 km JZ od Nuzi, archeologové objevili podobný materiál srovnatelného data, jenž však doposud zůstává z velké části nezveřejněn.

Naproti tomu politické dějiny a náboženský život známe velice málo. Zdá se, že Nuzi se nacházelo v churrijském království Mitanni, ačkoli rozsáhlé texty se tohoto i rostoucí moci Asýrie dotýkají pouze okrajově. Literatura, včetně mýtů, eposů, mudrosloví a vědeckých dokumentů, je také zastoupena jen nepatrně.

Nuzijské texty obsahují značný počet styčných bodů se SZ, zejména s příběhy z doby praotců. Tyto vazby mezi zvyklostmi a společenskými podmínkami nuzijského lidu a biblických praotců vedly některé badatele k předpokladu, že Abraham a jeho potomci žili také v 15. stol., přestože existují důkazy o tom, že mnohé z těchto zvyků se dodržovaly již několik set let. V nedávné době se objevily pokusy spojitost mezi Nuzi a praotci výrazně snížit (Thompson, van Seters). Níže uvedené příklady však svědčí o existenci několika významných paralel a určité zmiňované obyčeje se vyskytují i na jiných místech Mezopotámie. Nuzijské způsoby se ve skutečnosti řídily spíše mezopotámským než churrijským příkladem.

Velká skupina dokumentů se zabývá *dědictvím*. V celém starověkém Blízkém východě dostával nejstarší syn větší díl než jeho bratři, i když přesný poměr se na různých místech liší. Dvojnásobný podíl, který převládá v Nuzi a objevuje se také v jiných klonopisných textech z 2. tisíciletí, úzce souvisí s Dt 21,17, přestože se zdá, že se praotcové drželi jiné praxe (Gn 25,5n). Nejčastější nuzijské označení nejstaršího syna (*rabû* = nejstarší), s nímž se setkáváme také v Ugaritu, Alalahu a ve středoozáských textech, se v hebrejštině (*rabû*) objevuje v Gn 23,25 místo obvyklého *b'kôr*.

Dosud zůstává nejisté, zda bylo v Nuzi možné vyměnit prvorozenství, jak k tomu došlo mezi Jákobem a Ezauem (Gn 25,29–34). Známe sice několik příkladů, kdy mezi bratry alespoň část dědictví změnila majitele, ale v těchto transakcích nikde nelze s jistotou určit nejstaršího syna. Zcela jistě se v Asýrii a Babylónii podobné případy převodu dědictví vyskytují a neomezují se jen na Nuzi.

Každý dědic ovšem mohl být vydeděn. Takovýto drastický krok se povoloval pouze na základě přestupků proti rodině. Zmínky o „neučtě“ nebo „neposlušnosti“ vůči rodičům umožňují vysvětlit Růbenovu degradaci (Gn 35,22; 49,3n), ačkoli i v tomto ohledu lze podobné příklady najít i jinde.

Vznikla teorie, že pokud člověk vlastnil domácí bohy, získával tak právo na dědictví. Podobně lze vysvětlit i Ráchelinu krádež (snad v Jákobově zájmu) Lábanových bůžků (Gn 31,19nn). Pravděpodobnější však je, že rodinné bůžky směl odkázat jenom otec, obvykle prvorozenému synovi, a že jejich krádež nezvěšovala dědicův nárok.

V nuzijských textech zaujímá důležité místo také *adopce*. Muž bez dědice si mohl osvojit cizího člověka, který pak měl vůči svým adoptivním rodičům určité závazky. Podobný úzus ovšem známe i z jiných mezopotámských dokumentů. K povinnostem osvojeného patřilo obstarávání potravy a osázení, zejména ve stáří, a zajištění náležitých obřadů při pohřbu a oplakávání, přičemž osvojený obdržel dědictví. Je možné, že Abram si před Izákovým narozením tímto způsobem osvojil Eliézera (Gn 15,2–4), zejména proto, že v Nuzi dostával později narozený syn větší dědičský podíl než kdokoli adoptovaný a k osvojení otroků čas od času docházelo. Proces adopce nabyt v Nuzi takového rozsahu, že se stával umělou konstrukcí, díky níž mohlo dojít k prodeji majetku, který byl z právního hlediska zjevně nezcitelný. Tehiptilla byl tímto způsobem „osvojen“ asi 150x!

Nuzijské texty se zmiňují ještě o třech dalších řešeních pro bezdětná manželství. Muž se mohl znovu oženit nebo si vzít konkubínu, případně mu manželka nabídla svou otrokyni. Tento zvyk, který neplodné manželce skýtal určitou ochranu, má obdobu v životě Sáry, Ráchel a Leji (Gn 16,1–4; 30,1–13), a i když se v Nuzi vyskytuje jen jeden příklad této metody (HSS 5. 67), známe další z Babylónie a Asýrie. Syna, který se takto narodil otrokyni, si otec podle mezopotámského zvyku obvykle osvojil nebo ho prohlásil za legitimního, ačkoli nuzijský text v tomto bodě neuvádí nic konkrétního. HSS 5. 67 však naznačuje, že manželce zůstala autorita nad dětmi její otrokyně, a zdá se, že Sára, Ráchel a Lea převzaly za potomka své otrokyně zodpovědnost hned od jeho pojmenování.

Přestože se nuzijské písemnosti nezmiňují o otcovském požehnání (např. Gn 27,29,33; 48,1nn), příležitostně obsahují ústní prohlášení, jímž se očividně přisuzovala právní platnost. Jedno z nich adresoval svému synovi otec ležící na lůžku (sr. Izák). V nuzijských textech i v Gn byla tyto výroky chráněny právními a zvykovými zárukami a často je provázela symbolická gesta.

V nuzijských dokumentech často nacházíme zmínky o ženách. Je zde doloženo právo dcer na dědictví, obvykle v případech, kdy v rodině nebyli synové; takové případy se řeší i v babylónských smlouvách (sr. Nu 27,8). Manželská smlouva někdy obsahovala klauzuli, která manželovi zakazovala oženit se s další ženou. O tuto záruku usiloval Lában pro Ráchel (Gn 31,50). Avšak ne každá nevěsta měla takové štěstí. Muž mohl pro sebe nebo pro svého syna získat dívku pro potenciální manželství (sr. Ex 21,7–11), zatímco stížnost Lábanových dcer, že si otec ponechal jejich věno (Gn 31,15), se paralelně vyskytuje v pěti nuzijských textech, kde nacházíme stejný slovní obrat (*kaspā akālu*).

SZ se určitým způsobem týká několik nuzijských zmínek o obchodních transakcích. Území se občas přidělovala losem (Nu 26,55n; Joz 18,2–10) a existovalo zde také periodické „osvobození“ od dluhu (Dt 15). Prodej půdy někdy prodávající stvrzoval zdvižením své nohy a postavením nohy kupujícího na prodávanou půdu, zatímco v některých transakcích sloužily za právní symboly střevíce (sr. Rt 4,7n; 1 S 12,3, LXX; Am 2,6; 8,6). Na základě důkazů z Nuzi se změnil výklad 1 S 1,24 z původního „tři býčci“ na „tříletý býček“.

Nuzijské zmínky o *'apiru* (*chabiru* = označení různých osob, často cizinců, kteří přijali dobrovolnou službu), připomíná výraz „hebrejský otrok“ a hanlivě

užívání slova „Hebrejové“ mezi Egypťany a Pelíštejci, týkájící se Izraelců (Gn 39,14; Ex 1,15; 21,1–6; 1 S 14,21).

BIBLIOGRAFIE. Archeologie: R. F. S. Starr, *Nuzi, Report on the Excavations at Yorghana Tepe*, 2 sv., 939. Texty: E. Chiera et al., *Joint Expedition at Nuzi*, 6 sv., 1927–39; E. R. Lacheman et al., *Excavations at Nuzi*, 8 sv., 1929–62. Obecně: C. H. Gordon, *BA* 3, 1940, str. 1–12; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*², 1965, str. 312–317; C. J. Mullo Weir, *AOTS*, str. 73–86; M. Dietrich et al., *Nuzi-Bibliographie*, 1972; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974, str. 196–297; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, 1975, str. 65–103; M. J. Selman, *TynB* 27, 1976, str. 114–136. M.J.S.

NŮŽ Primitivní pazourkový nůž byl vedle nožů kovových na Blízkém východě běžný až do nedávné doby. V SZ sloužil k *obřezání Mojžíšova syna a Izraelců (Ex 4,25; Joz 5,2n), snad z hygienických důvodů, protože jednou použitý pazourek se mohl snadno nahradit jiným. Hebr. *herēb*, které se objevuje v těchto oddělech a při sebezrazení extatických Baalových kněží (1 Kr 18,28), zpravidla označuje krátký mečik. V Př 30,14 představuje paralelu k hebr. *ma'akelet* = nůž používaný při jídle. Šlo o krátký meč, který si vzal Abraham na zabít Izáka a Lévišec jím rozsekal svou ženinu (Gn 22,6,10; Sd 19,29). Hebr. *sakkîn* (Př 23,2) souvisí s aram. *sakkîn*, arab. *sikkîn* = nůž.

Některé překlady se řídí Vulgátou, která překládá jedinečné hebr. slovo *maḥ"lāpīm* = „nože“, latinským *cultri* (sr. syr. *hlāpā*). Někde uváděné „kadidelnice“ jsou převzaty z 3 Ezd 2,9 (ř. *thyiskai*). LXX překládá „různého druhu“ (ř. *parēllagma*), což ovšem na význam nevrhá nové světlo. A.R.M.

NYMFA, NYMFAS Majitelka domu v Laodikeji (nebo možná někde jinde v blízkosti Kolos), v němž se scházela církev (Kó 4,15). Mnoho rukopisů sice čte „jeho dům“ (takto i KP), ale většina nejspolehlivějších uvádí „její dům“ (sr. EP) nebo „jejich dům“. Jméno zde stojí v akuzativu a bez přízvuku, takže mohlo představovat mužské jméno Nymfas (zdrobnělina jména Nymfodoros?) nebo ženské jméno Nymfa (sr. J. H. Moulton, *Grammar*, 1, str. 48, kde je vysvětlena příčina Lightfootovy zdrženlivosti). V obou výkladech lze čtení „jejich dům“ vysvětlit tak obtížně, že může být správné. Snad odkazuje zpět na „bratry v Laodikeji“ (Lightfoot navrhuje místní koloskou rodinu nebo možnost, že *autōn* znamená „Nymfas a jeho přátelé“).

Nymfa(s) se podobně jako *Filemon a *Archippos prokazují Pavlovým přátelstvím (mohlo vzniknout v Efezu?) v oblasti, kterou apoštol nenavštívil (sr. Kó 2,1). A.F.W.

OBECNÉ LISTY Při formování *kánonu NZ se List Jakubův, 1. a 2. list Petřův, 1., 2. a 3. list Janův a List Judův spojovaly dohromady jako „obecné“, protože kromě 2. a 3. listu Janova byly adresovány širšímu posluchačstvu, nikoli místnímu sboru či jednotlivci. Klement z Alexandrie mluví o dopisu, který poslala jeruzalémská rada (Sk 15,23), jako o „obecné epistoletě všech apoštolů“ a Origenes užívá toto označení jak pro *Barnabášův list*, tak pro dopisy Jana, Pet-

ra a Judy. Později se název „obecné“ začal užívat v případě epistol přijatých celou církví a ortodoxních v učení, takže se stal synonymem pro „pravé“ či „kanonické“. Ohledně jiných dokumentů vydávaných pod Petrovým jménem Eusebius říká: „Nemáme žádný doklad o tom, že by byly předávány jako obecné spisy“ (EH 3. 3).

R.V.G.T.

OBĚD (hebr. *’ōbēd* = služebník).

1. Syn Rút a Boáza (Rt 4,17) a děd Davida (Rt 4,21n; 1 Pa 2,12; Mt 1,5; L 3,32). Obédovo narození bylo radostí Noemi ve stáří.
2. Jerachmeelovec (1 Pa 2,37n).
3. Jeden z Davidových bojovníků (1 Pa 11,47).
4. Syn Šemajáše a vnuk Obéd-edóma z čeledi Kó-rachovců (1 Pa 26,7).
5. Otec Azarjáše, velitel, který sloužil za Jójadovy vlády (2 Pa 23,1).

J.D.D.

OBĚD-EDÓM (hebr. *’ōbēd ’ēdóm* = služebník [bo-ha?] Edómu).

1. Pelíštejec z Gat, který žil nedaleko Jeruzaléma. Než David dopravil schránu smlouvy do Jeruzaléma, nechal ji po Uzově smrti tři měsíce v Obéd-edómově domě. Během této doby přinášela její přítomnost celé domácnosti pozhánání (2 S 6,10nn = 1 Pa 13,13n; 15,25).
2. Předek čeledi vrátných (1 Pa 15,18nn; 16,38; 26,4nn; 2 Pa 25,24).
3. Čeleď zpěváků v předexilní době (1 Pa 15,21; 16,5).

J.D.D.

OBĚŤ A OBĚTOVÁNÍ

I. Ve Starém zákoně

1. Terminologie

SZ nemá pro „oběť“ žádný obecný výraz, kromě jen zřídka užívaného *qorbān* = to, co je přineseno blízko (*qr̄b*), které se vyskytuje prakticky pouze v levitickální literatuře. V případě zákonů může k témuž účelu sloužit *’iššē*, ale diskutuje se o tom, zda se nevztahuje jen na *’ēš* = zápalné oběti (sr. však Lv 24,9). Další často používaná slova označují jednotlivé druhy obětí a jsou odvozena buď ze způsobu oběti, např. *zebah* (oběť), „to, co je zabité“ (*zābah*), a *’ōlá* (zápalná oběť), „to, co jde vzhůru“, nebo z jejich účelu, např. *’āsām* (oběť za vinu), „za vinu“ (*’āsām*), a *haṭṭā’* (oběť za hřích), „za hřích“ (*haṭṭā’*). Ty lze částečně rozdělit ještě podle způsobu přípravy obětovaného zvířete, zda se spalovalo celé (*’ōlá*, Lv 1), nebo jestli ho jedli kněží spolu s lidem (*zebah*, Lv 3), nebo jen kněží (*haṭṭā’* a *’āsām*, Lv 4–5). O tom, v čem se *’ōlá* a *zebah* liší, pojednává Dt 12,27 (sr. Jr 7,21, kde prorok ironicky navrhuje tento rozdíl smazat).

Ke *qorbān* patřila také nekrvává oběť, „dar, oblace“, a také oběti obilí (*minḥā*, Lv 2), prvotiny (*rē’šit*, *bikkūrīm*), snop z 16. nisanu, těsto při slavnosti žné a desátky.

2. Teorie o počátcích obětního systému

Oběti neznali ve starověku pouze Izraelci (sr. Sd 16,23; 1 S 6,4; 2 Kr 3,27; 5,17), a proto se izraelské oběti vysvětlovaly mnoha různými paralelami z okolních národů. W. R. Smith („Sacrifice“, *EB*⁹, 21,

1886, str. 132–138; *The Religion of the Semites*, 1889) vykonstroval z poznatků o předislámských kočovných Arabech hypotetického „Semitu“, pro něhož obětní pokrm představoval nejstarší formu obecnosti věřících s božstvem. Panbabylónské hnutí (H. Winkler, A. Jeremias, asi od r. 1900) vycházelo z vyspělejší civilizace Mezopotámie a rozvinutého obřadu smírčí oběti, který se tam vykonával.

R. Dussaud dává přednost kenaanskému prostředí a nachází paralely nejdříve v kartaginských obětních platbách (*Le sacrifice en Israel et chez les Phéniciens*, 1914; *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921) a později v textech z Ras Šamra (*Les découvertes de Ras Shamra et l’Ancien Testament*, 1937). Materiály ze starověkého Ugaritu (asi 1400 př. Kr.) svědčí o rozvinutém obřadu obětí, které se nazývaly podobně jako ve SZ. *Šrp* byla zápalná oběť, *dbh* označovalo zvíře zabitě jako obětní pokrm, *šlm* zřejmě smírnou oběť a *’atm* představovalo ekvivalent hebr. *’āsām*. (Tyto protějšky ovšem Dussaud nepřirazuje.) Badatelé v oblasti mýtu a rituálu (S. H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual*, 1938; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, 1943) zdůrazňovali původ izraelských obětí u nekočovních kmenů a přikládali v kultu důležitost zástupné roli trpčícího krále.

To ovšem nepřesvědčilo A. Alta, který již dříve tvrdil (*Der Gott der Väter*, 1929, nyní in *Essays on OT History and Religion*, 1966, str. 1–77), že skutečné předchůdce izraelské víry je třeba hledat spíše mezi kočovnými praotci, jež pěstovali formu náboženství založeného na bohu představitele rodu („Bůh Abrahamův“, „Bůh Izákův“, „Bůh Jákobův“). V. Maag („Der Hirte Israels“, *Schweizerische Theologische Umschau* 28, 1958, str. 2–28) rozvinul tuto myšlenku postřehem o důležitosti metafory pastýře při charakteristice tohoto Boha a ze zvyků kočovných pastevečských kultur asijských stepí vyvodil, že jejich oběť byla společným jídlem, kdy bůh přebíral zodpovědnost za prolitou krev, jež by jinak vyvolala pomstu (sr. A. E. Jensen, „Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung“, *Paideuma* 4, 1950, str. 23–38; H. Baumann, „Nayma, die Rachemacht“, *ibid.*, str. 191–230). Izraelské náboženství, jak je doloženo v SZ, představuje synkretismus, v němž nomádská oběť *zebah* koexistuje spolu s obětními dary typu *’ōlá*, jež pocházejí od usedlých Kenaanců (V. Maag, *VT* 6, 1956, str. 10–18).

Tento pohled připouští současně usedlé i kočovné prvky, ale při jeho uplatňování na konkrétní SZ vyprávění je značně subjektivní. SZ popisuje raný Izrael spíše jako národ, který se postupně usidluje, než jako nomády. Praotcoé již měli větší stáda hovězího dobytka a do jisté míry se zabývali zemědělstvím. Možná, že bližší období hebrejských obětí lze najít mezi kmeny typu afrických Nuertí, kteří podle svědectví E. Evanse-Pritcharda (*Nuer Religion*, 1956) jako zástupnou náhradu za hřích obětovali býka. Wellhausenova škola, jež vysledovala vývoj od radostného obětního jídla raných dob po oběti za hřích a za vinu, uskutečňovanou až v poexilním období (J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1885; W. R. Smith, *op. cit.*), považuje spojení oběti a hříchů až za jev z nejpозdnější doby. To však není pravděpodobné (sr. autorovo dílo *Penitence and Sacrifice in Early Israel*, 1963), jak ukáže následující historický nástin.

OBĚŤ A OBĚTOVÁNÍ

3. Historický vývoj

a) *Období praotců*. Je důležité, že první oběti zmiňovanou v Gn nebylo jídlo z *báhm*, ale obětní dary Kaina a Ábela (*minhá*, Gn 4,3n) a Noemova zápalná oběť (*óla*, Gn 8,20; zde také nacházíme první zmínku o oltáři). Přestože Písmo často popisuje oltáře praotců (např. Gn 12,6–8), chybějí zde podrobnosti o druhu obětí. Maag uvažuje o společném jídle *zebah*, ale T. C. Vriezen (*An Outline of Old Testament Theology*, 1958, str. 26) se domnívá, že typičtější bylo *hlá*. V určitém ohledu ve prospěch tohoto názoru hovoří Gn 22. Izák ví, že Abraham je zvyklý obětovat *óla* a že oběti bývá hehné (v. 7). Smlouvy se zpravidla zpečetují obětními jídly (Gn 31,54, první užití *zebah*), ale ne všechny smlouvy jsou tohoto typu. Gn 15,9–11 doporučujeme chápat jako očistný obřad, jehož analogii nacházíme v chetejském textu, který přeložil O. Masson (*RHR* 137, 1950, str. 5–25; sr. O. R. Gurney, *The Hittites*, 1952, str. 151).

Základní motivací pro obětování byla v této době touha vzdát poctu Bohu a projevit vděčnost za jeho dobrotu, ale nelze vyloučit ani vážnější myšlenky o smíření. Noemovu oběť je třeba chápat nejen jako díkůvzdání za záchranu, ale i jako přikrytí hříchu či smíření. Když sestupuje Jákob do Egypta (Gn 46,1), zastavuje se, aby hledal Boží vůli, a předkládá oběti, které měly pravděpodobně něco odčinit (sr. I. Rost, *VTSupp* 7, 1960, str. 354; *ZDPV* 66, 1943, str. 205–216). V Egyptě je Izrael volán k slavnostní oběti v poušti (Ex 5,3, *zebah*), jež vyžadovala obětování zvířat (Ex 10,25n) a lišila se od všech obětí, které předkládali Egypťané (Ex 8,26).

b) *Kmenové období*. Uspořádání Izraele do kmenového systému, jenž podle Notha začal existovat až na palestinské půdě v době soudců (sr. *The History of Israel*, 1958), spadá podle věrohodné biblické tradice už do éry Mojžíšovy. K předním kmenovým slavnostním příležitostem, při nichž se obětovalo (Ex 23,15), patřily tři svátky. Nejznámější je *hod beránka a oběť *smlouvy. Velikonoční hod beránka spojoval prvky oběti jako prostředku k odvrácení zla a oběti jako společného jídla. S jistotou víme, že pro odvrácení zla bývala prolita krev, a pak členové rodiny zasedli k radostnému obecnství (Ex 12; Joz 5,5–12). Podobné prvky se patrně také staly součástí oběti při uzavření a obnovování smlouvy (Ex 24,1–8; Dt 27,1nn; Joz 8,30nn; 24; sr. Ž 50,5). Postříkání krví smlouvu očisťovalo a jezení pokrmu naznačovalo její uskutečnění.

Kromě toho se předkládalo mnoho dalších celonárodních i místních obětí. Mezi celonárodními byly typické oběti v dobách pohrom nebo válek (Sd 20,26; 21,4; 1 S 7,9), kdy se základním motivem zřejmě stalo pokání (sr. Sd 2,1–5). Oběti sloužily i jako znamení zasvěcení a nových začátků (Sd 6,28; Ex 32,6; 1 S 6,14; 11,15; 2 S 6,17), ale byly i jednotlivými příležitostmi k oslavě (1 S 1,3), přimlouvám (Nu 23,1nn) a snad i pohostinnosti (Ex 18,12).

c) *Období království*. Když Šalomoun vystavěl chrám, bylo třeba obětovat při jeho posvěcení (1 Kr 8,62nn) a poté pravidelně (1 Kr 9,25). Jelikož při studiu vycházíme z knih „královských“, dozvídáme se spíše o účasti králů (sr. 2 Kr 16,10nn) než lidu. Každodenní bohoslužbu však dokládá např. 2 Kr 12,16 a časté zmínky o obětech u proroků a v žalmech. Mnoho kladných odkazů na oběti v žalmech svědčí o tom, že jejich odsouzení u proroků nelze chápat v absolutním smyslu, jako by proroci a kněží stáli

proti sobě. Proroci nevystupují ani tak proti bohoslužbě samotné, jako spíše proti představám o čarovném působení, převzatým z kultů plodnosti (Am 4,4n; Iz 1,11–16), a proti inovacím, jimiž bylo modlářství a obětování dětí, které zaváděli panovníci odpadlí od víry (Jr 19,4; Ez 16,21).

Izajáš přijal své povolání v chrámu (Iz 6) a Jeremjáš a Ezechiel viděli pro očistěný kult místo i v budoucnosti (Jr 17,26; Ez 40–48). Totéž pojetí převládá rovněž u žalmistů, kteří znovu a znovu říkají, že své sliby zaplatí obětí díkůvzdání (např. Ž 66,13–15). Nacházíme zde též výrazy pokání a radosti z odpuštění (Ž 32; 51), a přestože se v těchto souvislostech o oběti zpravidla přímo nehovoří, lze ji předpokládat, neboť lidé prožívali odpuštění v chrámu (Ž 65,2–6). Ne všechny tyto odkazy pocházejí nutně z doby poexilní, avšak nelze zapomenout na stížnosti proroků, že na konci královského období byly oběti jen zřídka doprovázeny pokáním.

d) *Doba poexilní*. Většinou se uvádí, že pohroma zjetí s sebou přinesla hlubší poznání hříchu, což je bezpochyby pravda (sr. 2 Kr 17,7nn; Neh 9), avšak ne tak, jak tomu rozumí Wellhausen, podle něhož obsah textů Lv 1–7 a Lv 16 o odčinění vstoupil do izraelského náboženství až v té době. Zmínky o obětech v jiných než levitických písemnostech z doby před zjetím a po něm jsou sice příliš útržkovité, než aby tuto otázku mohly vyřešit s konečnou platností, avšak nelze říci, že by takový vývoj potvzovaly. Radost a pokání zůstávají charakteristickým rysem obětování i nadále (Ezd 6,16–18; Neh 8,9nn). Chrám a kult mají svou velkou cenu (Ag 1–2; Jl 2,14 a především knihy Paralipomenou), ale pouze jako prostředky k upřímné bohoslužbě (Mal 1,6nn; 3,3nn). Apokalyptická a mudroslovná literatura přijímá kult se samozřejmostí (Dz 9,21,27; Kaz 5,4; 9,2) a navrhuje i na prorocký důraz na morální stránku obětování (Kaz 5,1; Př 15,8).

4. Opatření plynoucí ze zákonů

Zákon o obětech najdeme roztroušeny ve všech kodexech (Ex 20,24nn; 34,25nn; Lv 17; 19,5nn; Nu 15; Dt 12 atd.), ale obětní „tůru“ *par excellence* zanechává Lv 1–7. Kapitoly 1–5 se postupně zabývají obětí zápalnou (*óla*), přídavnou (*minhá*), pokojnou (*zebah*), za hřích (*hadatá*) a za vinu (*ášám*), zatímco k. 6–7 obsahují dodatečná ustanovení – 6,8–13 (zápalná), 6,14–18 (přídavná), 6,24–30 (za hřích), 7,1–10 (za vinu), 7,11nn (pokojná). Z těchto a dalších odkazů lze vyvodit následující souhrnný pohled.

a) *Obětní materiál*. Oběť se vybírala vždy z čistých zvířat a ptáků (Gn 8,20). Mohl se jí stát býček, kozel, ovce, holubice či holub (sr. Gn 15,9), nikoli však velbloud nebo osel (Ex 13,13) (*ČISTÉ A NEČISTÉ). Tato opatření nepocházejí z představy, že oběť je „potravou pro bohy“ (tedy že by bohové jedli totéž co lidé) – jak by se mohlo usuzovat z Lv 3,11; 21,6; Ez 44,7 – neboť ryby (Lv 11,9) a divoče žijící zvířata bylo dovoleno jíst, ne však obětovat. Zdá se, že princip spočívá v otázce vlastnictví (sr. 2 S 24,24), přičemž divoče žijící zvířata byla v jistém smyslu považována za Boží (Ž 50,9nn; sr. Iz 40,16), zatímco domácí zvířata se úsilím člověka stala jeho majetkem (Gn 22,13 je výjmkou jen zdánlivé) a byla s ním svým způsobem v „biotickém vztahu“. Ještě jasněji to vidíme u nekrevných obětí, které lidé dobyvali „v potu své tváře“ (obilí, mouka, olej, víno atd.) a představovaly též hlavní kuchyňské suroviny. Majetek získaný ne-

Obětovaná zvířata	Býčci	Berani	Beránci	Kozli
PŘÍLEŽITOST K OBĚTOVÁNÍ				
Denně (ráno a večer)			2	
Zvláštní obětování o Sabatu			2	
Novměsíc	2	1	7	1
VÝROČNÍ SVÁTKY				
Nekvašené chleby (denní obětování)	2	1	7	1
Celkem za 7 dní	14	7	49	7
Prvotiny	2	1	7	1
První den v sedmém měsíci	1	1	7	1
Den smíření	1	1	7	1
Svátek stánků				
Den 1	13	2	14	1
Den 2	12	2	14	1
Den 3	11	2	14	1
Den 4	10	2	14	1
Den 5	9	2	14	1
Den 6	8	2	14	1
Den 7	7	2	14	1
Den 8	1	1	7	1
Celkem za 8 dní	71	15	105	8
<p>Čísla udávají počet zvířat veřejně obětovaných (denně, týdně a při zvláštních příležitostech). O Sabatu se k tradičním dvěma beránkům přidávají dva navíc. Celkový počet za 7 dní je údajem k svátku nekvašených chlebů (tzn. 2 býčci denně po dobu 7 dní=14 býčků). Podobně celkový počet za 8 dní svátku stánků udává 1 kozla denně (po dobu 8 dní = 8 kozlů).</p>				

Tabulka příležitostí, ustanovených k veřejným obětem.

zákonným způsobem byl nepřijatelný (Dt 23,18).

Zásada „to nejlepší patří Bohu“ byla dodržována ve všem – co se týče pohlaví, samci měli přednost před samicemi (Lv 1,3; avšak sr. Lv 3,1; Gn 15,9; 1 S 6,14; 16,2), u věku rozhodovala zralost (1 S 1,24), ve vztahu k tělesné dokonalosti se neustále zdůrazňovalo, že obětovaná zvířata má být „bez poskvrny“ (Lv 1,3; 3,1; Dt 15,21; 17,1; 22,17–25; sr. Mal 1,6nn, avšak viz výjimky pro oběti dobrovolné v Lv 22,23), a někdy se vybíralo i podle barvy, přičemž žádanou se stala červená (Nu 19,2) – snad proto, že představovala krev (sr. prehistorické nástěnné malby zvířat v jeskyních). Rozdíl mezi Izraelem a jeho sousedy zřetelně vidíme z toho, že Izraelci odmítali aplikovat tento princip také na prvorozené syny, což by se jinak mohlo pova-

žovat za jeho logické vyvrcholení. Děti byly někdy obětovány v pozdním období monarchie (2 Kr 21,6) a k lidským obětem, o nichž se příležitostně hovoří ve starších dobách (Sd 11,29nn), docházelo působením cizích vlivů. Odsuzovali je jak proroci (Jr 7,31nn), tak i nařízení (Lv 20,4) a příklady (Gn 22). Ex 22,29b jasně vysvětlují texty Ex 34,19n a Ex 13,12–16. Princip náhrady se zde projevuje nejen v substituci lidského prvorozence zvířecí obětí, ale i v ustanovení, že chudí mohou za hřích obětovat levnější holubice (Lv 5,7) nebo, kdyby i to bylo příliš drahé, mouku (Lv 5,11). Slova „podle svých možností“ (Lv 14,22 atd.) jsou zde velmi důležitá.

I obětování oleje (Gn 28,18), vína (Gn 35,14) a vody (? 1 S 7,6) bylo zřejmě součástí kultu, ale v základ-

OBĚŤ A OBĚTOVÁNÍ

nich zákonech se hovoří pouze o obětování vína (Nu 28,7 atd.). Zákaz kvasu a medu (s určitými výjimkami) a patrně také mléka lze pravděpodobně připsat tomu, že se rychle kazí. Z opačného důvodu, zřejmě kvůli pověsným konzervačním vlastnostem, se k obětem přidávala sůl (zminěno jen v Lv 2,13 a Ez 43,24, avšak sr. Mk 9,49). Důležitou roli hrálo *kadidlo (*l'šōnā, q'šōret*), a to jako samostatná oběť (Ex 30,7, sr. pokyny pro jeho výrobu ve vv. 34–38) i jako doprovodný prvek u obětí přídavné (Lv 2). Mnoho badatelů o jeho raném užívání pochybuje, neboť nebylo jedlé a ani nepatřilo k produktům domácí výroby (Jr 6,20). Domnívají se, že *q'šōret* v historických knihách označuje spíše spalování tuků (*qtr*) než pálení kadidla, avšak není to jisté. (Viz N. H. Snaith, *JB*, 3, 1954, str. 40 a J. A. Montgomery, *JCC, Kings*, 1952, str. 104; též *VT* 10, 1960, str. 113–129.)

b) *Příležitosti*. Ustanovení se týkala celonárodních i individuálních obětí a všedních i slavnostních příležitostí. První doložené veřejné oběti se vztahovaly k jednotlivým ročním obdobím, např. slavnost nekvašených chleběb, prvních snopků čili týdnů, slavnost sklizně a *slavnost stánků (Ex 23,14–17; 34,18–23; Dt 16). K slavnosti nekvašených chleběb se brzy připojil *hod beránka (Joz 5,10–12) a při slavnosti stánků se s velkou pravděpodobností konaly obřady obnovení smlouvy (sr. Ex 24; Dt 31,10nn; Joz 24) a zřejmě i novoroční a smířící obřady (sr. Lv 23,27nn) (*LETNICE, SVÁTEK). Úplný seznam obětí pro tyto a dodatečné příležitosti na každý měsíc (novoluní), týden (sabat) a na každý den (ráno a večer) obsahuje Nu 28–29 a uvádíme jej ve formě tabulky.

O tom, kdy se zápalné oběti začaly předkládat 2x za den, se diskutuje a těžko se lze o něco opřít, protože *minhā* znamená přídavnou i zápalnou oběť. O *'ólā* a *minhā* se bez časových údajů zmiňuje též 1 S 3,14; Jr 14,12 a Ž 20,4 a o pravidelných *'ólōt* a *minhōt* se hovoří v Ezd 3,3nn a Neh 10,34.

K obětem soukromějšího rázu patřil hod beránka, který se slavil v rámci rodiny (Ex 12; sr. 1 S 20,6, zde však šlo o novoluní, nikoli o úplněk), a individuální oběti, např. při plnění slibu (1 S 1,3; sr. v. 21; 2 S 15,7nn) nebo při potvrzování smlouvy (Gn 31,54), uctívání Boha (Sd 13,19), osobním zasvěcení (1 Kr 3,4), při posvěcení (1 S 16,3) nebo kvůli smytí hříchu (2 S 24,17nn). Není jasné, jestli se poskytnutí pohostinnosti vždy považovalo za příležitost k obětování (v Gn 18; Nu 22,40; 1 S 28,24 nemusí jít o obřady u oltáře, avšak sr. 1 S 9). K dodatečným příležitostem, které zmiňuje Zákon, patří očistění malomocného (Lv 14), očistění po porodu (Lv 12), posvěcení kněze (Lv 8–9) nebo lévíjce (Nu 8) a zproštění zasvěcenice nazirského slibu (Nu 6). Méně častými byly oběti při posvěcování svatyně (2 S 6,13; 1 Kr 8,5nn; Ez 43,18nn; Ezd 3,2nn), při korunovaci krále (1 S 11,15; 1 Kr 1,9), ve dnech celonárodního pokání (Sd 20,26; 1 S 7) nebo v rámci příprav k boji (1 S 13,8nn; Ž 20).

Ke každoročním obětem, předkládaným v jednotlivých ročních obdobích jako projev uznání Božího podílu na výtěžku, patřila prvorozená zvířata a prvotiny plodů (Ex 13; 23,19; Dt 15,19nn; 18,4; 26; Nu 18; sr. Gn 4,3n; 1 S 10,3; 2 Kr 4,42), *desátky a oběť prvního snopku (Lv 23,9nn) i prvního těsta (Nu 15,18–21; Ez 44,30; sr. Lv 23,15nn). Jejich cílem patrně nebylo zasvěcení zbytku úrody, ale naopak jejich desakralizace. Dokud se neobětovávají prvotiny a Bůh je nepřijal namísto celé úrody, všechno náleželo Hospodinu. Teprve po tomto aktu směl člověk použít zbytek

pro sebe (Lv 23,14, sr. 19,23–25). Dokonce byl i obětovaný díl obvykle u oltáře předložen pouze jako zástava a pak jej odnesli jako obětní jídlo pro knězi. Tímto způsobem končil také týdenní *předkládný chléb.

c) *Obřad*. Hlavní oltářní oběti z Lv 1–5 se odehrávaly v rámci ustáleného obřadu skládajícího se ze šesti úkonů, z nichž tři prováděl obětující a tři kněz. Lze je odvodit z *'ólā* a *zebah* (sr. R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, 1954). (Viz tab.) Ustanovení ohledně obětí za hřích, několikrát opakovaná pro různé třídy (Lv 4,2–12.13–21,22–26.27–31), obsahují kromě některých drobnějších detailů stejné schéma. Mezi zápalnými oběťmi ptáků (Lv 1,14–17) a přídavnou obětí (Lv 2) nutně existují zásadnější rozdíly, avšak nejsou zcela odlišné. Podobnou formuli pro oběť za vinu sice Písmo neuvádí (sr. však 7,1–7), lze ji však chápat tak, že se řídí zákonem o obětování za hřích (Lv 7,7).

1. Obětující přináší (*hiqrēh*) svou oběť (též *hēbī', 'āsā*). Obětuje se na nádvoří stanu setkávání na S straně oltáře (oběti zápalné, oběti za hřích a za vinu, nikoli početnější oběti pokojné), i když se možná v dřívějších dobách obětovalo u dveří stanu setkávání (Lv 17,4), v místní svatyni (1 S 2,12nn), na hrubém kamenném či hliněném oltáři (Ex 20,24nn), na skále (1 S 6,14) nebo u posvátného sloupu (Gn 28,18). Zabíjení na oltáři sice naznačuje Gn 22,9 a Ex 20,24 (text Ž 118,27 je zkomolený), ale běžně k němu v kultu nedocházelo.

2. Obětující pokládá (*sāmak*) ruce, v biblickém období spíše jednu ruku (sr. Nu 27,18), na oběť a zřejmě vyznává svůj hřích. O tomto vyznávání se však hovoří pouze v souvislosti s obětováním kozla, kdy se neprolévala krev (Lv 16,21), a s obětováním za hřích (Lv 5,5) a za vinu (Nu 5,7) (sr. však Dt 26,3; Joz 7,19n), takže nelze s jistotou tvrdit, že *s'mikā* = přenesení hříchu. Na druhou stranu se nezdá, že by tento výraz vyjadřoval pouze ztotožnění vlastníka s jeho majetkem, protože u nekvašených obětí, kde by jinak identifikace byla stejně pravděpodobná, k ní nedochází. Zeela evidentně zde šlo o zastoupení, ne-li přímo o přenesení (sr. užití těchto slova u pověření Jozua [Nu 27,18] a lévíjce [Nu 8,10] a při ukamenování rouhače [Lv 24,13n]). Viz P. Volz, *ZAW* 21, 1901, str. 93–100 a opačný názor J. C. Matthese, *ibid.* 23, 1903, str. 97–119.

3. Oběť zabíjí (*sāhat*) obětující, vyjma celonárodních obětí (Lv 16,11; 2 Pa 29,24). V jiné než levitkální literatuře se užívá slovesa *zabah*, avšak zde může jít o následné rozřezání oběti a položení jednotlivých částí na oltář (*mizbēah*, nikoli *mishat*) (takto K. Galling, *Der Altar*, 1925, str. 56nn). Tyto úkony se však běžně označují termínem *nth* (1 Kr 18,23; Lv 1,6) a *zabah* popisuje spíše oběti z *'bahīm*, kromě několika pasáží (Ex 20,24; 1 Kr 3,4; sr. 2 Kr 10,18nn), kde se vyskytuje s *'ólōt*. Tyto případy se snad dají vysvětlit volným užíváním tohoto slovesa, jež lze v příbuzných jazycích dokonce aplikovat na rostlinné oběti, a zdá se, že *Piel* v hebr. běžně označuje celý (většinou odpadlický) kult. Není tedy jisté, že *zebah* vždy souvisí s obětováním a že se maso mohlo jíst pouze při této příležitosti, i když tomu tak ve starověku často bylo (sr. problém masa obětovaného modlám v Korintu) (viz N. H. Snaith, *VT* 25, 1975, str. 242–246).

4. Manipulace (*zaraq*) s krví přísluší knězi, který ji sbírá do nádoby a stříká ji proti SV a JZ rohům oltáře tak, aby byly pokropeny všechny čtyři strany. Tento

úkon se provádí u zvířecích zápalných obětí (Lv 1), obětí pokojných (Lv 3) a obětí za vinu (Lv 7,2), nikoli však u zápalných obětí ptáků (Lv 1,15), kde by na to krev nestačila, a proto se nechávala odkapat na stěnu oltáře. U obětí za hřích (Lv 4) se používá jiných sloves, *hizzâ* = střikat nebo *nātan* = položit, podle toho, zda jde o oběť první nebo druhé třídy (viz níže). Zbytek krve se pak vylévá (*šāpāk*) na zem u oltáře. O obřadu s krví se v historických knihách hovoří jen v 2 Kr 16,15 (avšak sr. 2 S 14,31–35; Ex 24,6–8). (Viz Th. C. Vriezen, *OTS* 7, 1950, str. 201–235; D. J. McCarthy, *JBL* 88, 1969, str. 166–176; 92, 1973, str. 205–210; N. H. Snaith, *ExpT* 82, 1970–71, str. 23n.)

5. Někdy se zapalovaly (*hiqfir*) všechny oběti. Bohu patřila nejen krev, ale i tuk, který se zapaloval nejdříve (Gn 4,4; 1 S 2,16). Nešlo zde o tuk obecně, ale konkrétně o tuk z ledvín, jater a střev. Z obětí pokojných a obětí za hřích a za vinu se spaloval jen tuk, z obětí přidavných se oddělovala a spalovala část nazývaná *'azkārā* a oběti zápalné se spalovaly celé kromě kůže, která byla vyhrazena kněžím (Lv 7,8). Jiný druh spalování (*šārap*) mimo oltář se používal u nejdůležitějších obětí za hřích (včetně kůže).

6. Zbývající části obětí jedli (*'ākal*) jako obětní pokrm kněží spolu s obětujícími (oběť pokojná), někdy kněží se svými rodinami, nebo pouze kněží. Kněžské jídlo se považovalo za svaté či velesvaté. Svátý pokrm tvořily oběti pokojné (Lv 10,14; 22,10nn), prvotiny a desátky (Nu 18,13); mohla jej jíst rodina kněze na jakémkoli čistém místě. Velesvatý pokrm pocházel z obětí za hřích (Lv 6,26), za vinu (Lv 7,6), obětí přidavných (Lv 6,16) a předkladného chleba (Lv 24,9); směli ho jíst pouze kněží v prostorách chrámu. Obětní stolování lidu z pokojných obětí se v raných dobách stalo oblíbenou součástí místních bohoslužeb (1 S 1; 9), ale po soustředění kultu do Jeruzaléma (sr. Dt 12) začalo ustupovat před formálními aspekty bohoslužby. Nicméně ještě v Ez 46,21–24 existovala opatření, která umožňovala jeho přípravu.

d) *Typy obětí.*

1. *'ólā*. Zdá se, že zápalná oběť je typičtější heb-

rejskou obětí než *zebah*, kterou upřednostňuje Wellhausenova škola. Existuje od samého začátku (?Gn 4; 8,20; 22,2; Ex 10,25; 18,12; Sd 6,26; 13,16), přičemž se brzy stala pravidelným obřadem (1 Kr 9,25; sr. 1 Kr 10,5), nikdy nechyběla při slavnostních příležitostech (1 Kr 3,4; Joz 8,31) a svoji dominantní úlohu si podržela až do posledních dob (Ez 43,18; Ezd 3,2–4) (viz R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel*, 1967). Nehledě na to, co lze namítnout proti názoru Robertsona Smitha o tom, že nejprve vznikly oběti pokojné a z nich se později vyvinuly oběti zápalné, zdá se v případě SZ, že *minhā*, *'āsām*, *haṭṭā* 't a dokonce i *š'āmīm* vznikly z *'ólā*. O *kālil* se hovoří 5x (1 S 7,9; Z 51,21; Dt 33,10; sr. Dt 13,16 a Lv 6,22n) a představuje též synonymum *'ólā*.

Rost má sice pravdu v tom, že *'ólā* se vyskytuje pouze v Řecku a v oblasti „na S ohraničené pohořím Taurus, na Z Středozemním mořem a na V a na J poušti“ („Erwägungen zum israelitischen Brandopfer“, *Von Ugarit nach Qumran* [Eissfeldt Festschrift], 1958, str. 177–183), to však nedokazuje, že na jejím počátku v Izraeli bylo obětování lidí (2 Kr 3,27) nebo zvrácené obřady řeckého typu. Její nesporný darovný charakter je zjevný z přeměny jejich prvků do podob, v níž mohly být přeneseny k Bohu (Sd 6,21; 13,20; sr. Dt 33,10), ale nic se zde neříká o účelu daru – mohlo jít o počtu a díkůvzdání nebo o odčinění hříchu. Tento druhý účel se objevuje v Jb 1,5; 42,8 i v mnoha dalších raných textech a jako důvod obětí se uvádí v Lv 1,4 (sr. ugaritský text 9,7, kde se zápalná oběť [*šrp*] pojí s odpuštěním duši [*slh nps*]). Když se oběť za hřích vykonávala jako první z řady obětí (Mišna, *Zebahim* 10. 2), většinou tuto funkci zastupovala, avšak původně tomu tak nebylo (sr. Nu 28–29 a sr. Nu 6,14 s 6,11).

2. *minhā* (přidavná oběť). Je poněkud matoucí, že se tohoto výrazu ve SZ užívá třemi různými způsoby: 34x znamená „dar“ či „tribut“ (sr. Sd 3,15; 1 Kr 4,21 – patrně z kořene *mānah* = dát, sr. zvláštní tvar pl. v Z 20,4 v *MT*), 97x jde v levitickální literatuře o oběť předavnou (např. Lv 2) a tento význam má i v neurči-

Oběti	Ranní		Večerní	
	'ólā (zápalná oběť)	minhā (přidavná oběť)	'ólā (zápalná oběť)	minhā (přidavná oběť)
Ex 29,38–42	□	□	□	□
Nu 28,3–8	□	□	□	□
1 Kr 18,29				□
2 Kr 3,20		□		
2 Kr 16,15	□			□
Ez 46,13–14	□	□		

Hlavní odkazy na oběti, uskutečňované dvakrát denně (*ólā a minhā).

OBĚŤ A OBĚTOVÁNÍ

tém množství z případů zbývajících (např. Iz 43,23; 66,20), kdežto jinde určuje oběť obecně (1 S 2,29; 26,19 a pravděpodobně u Malachiáše) a zejména oběť zvířecí (1 S 2,12–17; Gn 4,3n; avšak viz N. H. Snaith, *VT* 7, 1957, str. 314–316). S. R. Driver správně definuje *minhá* jako slovo, které vyjadřuje nejen přirozenou představu daru, ale označuje „dar věnovaný s cílem zajistit si nebo si zachovat přízeň“ (*HDB*, 3, 1900, str. 587; sr. Gn 33,10) a tento smírný význam hraje roli také u obětí, o nichž se hovoří v 1 S 3,10–14; 26,19.

V těchto odkazech představuje *minhá* nezávislou oběť, zatímco v zákonech ji doprovázejí oběti zápalné a pokojné (Nu 15,1–16), kromě případů v Nu 5,15,25; Lv 5,11–13; 6,19–23. Podle Lv 2 má sestávat buď z mouky (2,1–3) a pečených bochánků (2,4–10), nebo ze zrní v přírodním stavu (2,14–16) s olejem a kadidlem (*l'ḥōnā*). S touto „*minhá* nádvoří“ lze srovnat to, co J. H. Kurtz nazýval „*minhá* svatého místa“ – kadidlový oltář, předkladný chléb na stole a olej v lampě (*The Sacrificial Worship of the Old Testament*, 1865). Dalšími přísadami mohly být sůl (Lv 2,13) a víno (Lv 23,13). Z těchto obětí věřící nejdli nic (ale ?Lv 7,11–18). Připadaly kněžím, ale teprve poté, co byl na oltáři spálen díl určený jako „připomínka“ (Lv 2,2). Zde EP vychází z odvozeného tvaru *'azkārā* (ze *zākar*), ale G. R. Driver předpokládá význam „zástava“, část za celek (*JSS* 1, 1956, str. 97–105), což by představovalo další případ principu zástupnosti obětí.

3. *zebah* a *š'lamim*. I těchto termínů se užívá různě, přičemž někdy je lze zaměnit (Lv 7,11–21; 2 Kr 16,13,15), jindy se rozlišují (Joz 22,27; Ex 24,5; 1 S 11,15), občas jsou nezávislé (2 S 6,17n; Ex 32,6) a někdy spolu vytvářejí složeninu *zebah š'lamim* nebo *zib'ḥē š'lamim* (takto zpravidla v levitickém zákoně). Lze pochybovat o tom, zda všechny tyto případy poukazují prostě na obětní jídlo *zebah*. Pokud *š'lamim* stojí samostatně, patrně vůbec nebyla k jídlu (sr. však 2 S 6,19) a spíše se jednalo o slavnostní odčinující oběť příbuznou s *'olā* (takto R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers*) a tento význam si zřejmě uchovává i ve spojení s ostatními oběťmi. Zdá se, že *šim* jako smírčí oběť znali v Ugaritu (D. M. L.

Urie, „Sacrifice among the West Semites“, *PEQ* 81, 1949, str. 75–77), a odráží se ve vv. Sd 20,26; 1 S 13,9; 2 S 24,25. V žádném případě nepovažujeme za nedůslednost, že po ní následovalo radostné stolování, pokud zdrojem potěšení byla radost z odpuštění, protože jídlo smlouvy *zebah* také obvykle označovalo usmíření po období odčizení (Gn 31,54; sr. S. I. Curtiss, „The Semitic Sacrifice of Reconciliation“, *The Expositor*, 6. série, 6, 1902, str. 454–462).

Oba navrhované způsoby odvození slova *šelem* – z *šālōm* = mír, tedy „učinit mír“ (sr. G. Fohrer, „učinit úplným“ a odtud „závěrečná oběť“, *TDNT* 7, str. 1022–1023), nebo z *šillēm* = uhradit, tedy „vyplatit, odčinit“ (sr. B. A. Levine, „tribut, dárek, dar jako pozdravení“, *In the Presence of the Lord*, 1974) – by byly přijatelné a vhodnější než omezení pokojné oběti na to, co ve skutečnosti představovalo jen zlomky „obětí slibu“ a „obětí díky“. Tyto dva druhy spolu s obětí dobrovolnou tvořily tři třídy v rámci vlastní oběti pokojné. Pravidla, jimiž se řídily (Lv 7,11nn), jsou doplněkem nařízení v Lv 3. Všechny tři patřily k obětem děkovným, ale oběť slibu, která v okamžiku vykonání rušila dřívější slib, již nebyla volitelná, zatímco ostatní ano. Možná, že právě z tohoto důvodu se slib vrátil k přísnějšímu ustanovení o oběti bez poskvrny (Lv 22,19; sr. Mal 1,14, kde se dodává, že oběť má být samec), zatímco pro oběť dobrovolnou byl tento požadavek zmírněn (Lv 22,23). Lv 7 přidává též pravidla o obětním jídlu, která v Lv 3 chybějí – konkrétně to, že oběť díky se měla sníst týž den a oběť slibu a dobrovolná oběť nejpozději druhého dne. Lv 7,32nn stanovuje za kněžský podíl maso z hrudi a z kýty. G. R. Driver (*op. cit.*) chápe význam pojmů *t'nūpā* a *t'rūmā* = příspěvek, což se jeví mnohem přijatelnější než dřívější teorie horizontálních a vertikálních pohybů u oltáře, k nimž mohlo stěžejí docházet, když jako objekty činnosti figurují beraní, kozlí i lévijci (Nu 8,11). (Viz W. B. Stevenson, „Hebrew 'Olah and Zebach Sacrifices“, *Festschrift Alfred Bertholet*, 1950, str. 488–497; sr. J. Milgrom, „The Alleged Wave-Offering in Israel and in the Ancient Near East“, *IEJ* 22, 1972, str. 33–38.)

4. *'āšām* a *ḥaṭṭā't*. Názvy těchto obětí, tj. za vinu (oběti za přestoupení) a za hřích, tvoří označení pře-

Pořadí úkonů	1	2	3	4	5	6
Hebrejský název	<i>hiqrīb</i>	<i>sāmak</i>	<i>šāḥaṭ</i>	<i>zēraq</i>	<i>hiqṭr</i>	<i>ākāl</i>
'olā (zápalná oběť) Leviticus 1,1–17						
Býk	Lv 1,3	Lv 1,4	Lv 1,5a	Lv 1,5b	Lv 1,9b	–
Ovce nebo kozel	Lv 1,10b	–	Lv 1,11a	Lv 1,11b	Lv 1,13b	–
zebah (pokojná oběť) Leviticus 3,1–17						
Býk	Lv 3,1b	Lv 3,2a	Lv 3,2a	Lv 3,2b	Lv 3,5	–
Beránek	Lv 3,6b	Lv 3,8a	Lv 3,8a	Lv 3,8b	Lv 3,11	–
Kozel	Lv 3,12b	Lv 3,13a	Lv 3,13a	Lv 3,13b	Lv 3,16	–

Předpisy pro obřady při obětování zápalných a pokojných obětí (Lv 1 a 3).

stupků, které jimi mají být usmířeny, *'āsām* = vina a *ḥaṭṭā'ī* = hřích. V kontextu kultu tyto výrazy nepoukazují ani tak na morální přestupky, jako spíše na kulturní znečištění, ačkoli etický aspekt zde v žádném případě nelze vyloučit. K případům kultického znečištění patří oběť za hřích malomocného (Lv 14; sr. Mk 1,44) a matky po porodu (Lv 12; sr. L 2,24), příkladem morálních přestupení byl podvod, zpronevěra (Lv 5,20–26) a vášeň (Lv 19,20–22). Nic z toho bychom neměli považovat za úplný výčet obětí za hřích v těchto zákonech a v žádném případě za zprávu o kultu jako celku. V historii uvedené oběti téměř nevystupují. Nezmiňuje se o nich ani 5. kniha Mojžíšova (sr. Dt 12) a zřejmě je nemůžeme předpokládat ani v Oz 4,8. Toto však nelze přepisovat jejich poexilnímu původu, jak tvrdí Wellhausen, protože je dobře zná Ezechiel (sr. 40,39; 42,13) a poukazuje se na ně i v Ž 40,7; 2 Kr 12,16; 1 S 6,3 (pokud se zde nehovoří jen o penězích), jako spíše jejich individuální povaze (takto se dá vysvětlovat mlčení ohledně *'āsām*, která nebyla světeckými oběti) a zlomkovitosti zápisů. Stejně málo se o nich mluví v poexilním období (o *'āsām* se snad zmiňuje pouze Ezd 10,19 a o *ḥaṭṭā'ī* Neh 10,33 a to, co se zdá být slovem leptopise v Ezd 6,17; 8,35; 2 Pa 29,21nn).

Stejně nejasný je i vztah mezi těmito dvěma oběťmi (např. v Lv 5,6 vystupují jako synonyma). S jistotou lze říci jediné, že hřichy proti bližnímu mají větší váhu v *'āsām* a hřichy proti Bohu v *ḥaṭṭā'ī*. *'āsām* proto vyžaduje připojit k oběti ještě peněžitou náhradu. Poškozenému bližnímu – nebo knězi, pokud on ani jeho zástupce nebyli přítomni (Nu 5,8) – se měla zaplatit hodnota zpronevěřeného a ještě pětina navíc (Lv 6,5). Obětní zvíře u oběti za vinu (většinou beran) také připadlo knězi a po běžném obřadu s krví a tukem ho kněží mohli jíst jako „velesvatý“ pokrm (Lv 7,1–7). Stejně opatření (Lv 6,24–29) platí pro oběti za hřích panovníka (Lv 4,22–26) i obyčejného člověka (Lv 4,27–31), ale v těchto případech se krví potíraly rohy oltáře.

Při oběti za hřichy velekněze (Lv 4,1–12) a celého společenství (Lv 4,13–21) se vykonával ještě slavnostnější obřad, kdy se krev stříkala (*hizzā*, nikoli *zāraq*) na oponu svatyně a těla obětovaných zvířat se nejedla, nýbrž spalovala (*šārap*, nikoli *hiqṭir*) vně tábora (Lv 6,30; sr. Žd 13,11). Kromě těchto čtyř tříd existují i ustanovení pro náhradní oběti od chudých (Lv 5,7–13). K. 4 a 5 proto obsahují odstupňovaný přehled obětí: býček (velekněz a společenství, avšak sr. Nu 15,24; Lv 9,15; 16,5), kozel (panovník), koza nebo jehně (obyčejný člověk), hrdličky nebo holubi (chudí), mouka (velmi chudí). Jsou zde zřetelné tyto zásady: každý musí přinést nějakou oběť za hřích; svoji vlastní oběť za hřích nesmí nikdo jíst a čím čistší obřad se vykonává, tím blíže musí krev přijít k Bohu. V den smíření se vstupovalo až za oponu a krev se stříkala na schránku smlouvy. (Viz D. Schötz, *Schuld- und Sündopfer im Alten Testament*, 1930; L. Morris, „Asham“, *EQ* 30, 1958, str. 196–210; J. Milgrom, *VT* 21, 1971, str. 237–239; D. Kellerman, *TDOT* 1, str. 429–437.)

e) *Význam*. Často uváděným účelem obětí je v Lv *kipper* = smířit (Lv 1,4 atd.). Toto sloveso lze vysvětlit jedním ze tří způsobů: „přikrýt“ z arab. *kafara*, „vymazat“ z akkad. *kuppuru* a „zástupně vykoupit“ z hebr. podst. jména *kōper*. Přestože se většina současných autorů přiklání k druhé variantě, teorii o oběti v Lv 17,11 (sr. však J. Milgrom, *JBL* 90, 1971, str.

149–156) nejlépe odpovídá možnost třetí. Zásadně byla uplatňována v mnoha výše zmíněných úkonů, jimiž byl výběr obětího materiálu v „biotickém vztahu“, jeho označení položením ruky, spalení zástavy, kterou býval tuk neboli *'azkārā*, obětování prvotín a vykoupení prvorozeného (sr. S. H. Hooke, „The Theory and Practice of Substitution“, *VT* 2, 1952, str. 1–17 a opačný názor v člancích A. Metzinger, *Bib* 21, 1940). K tomuto lze přidat ještě obětování jalovice v Dt 21 a kozla v Lv 16, což sice nebyla krvavá oběť, ale odráží představy, které určitě platily i u obětů krvavých. Právě v tomto světle chápala židovská tradice Lv 16 (např. Mišna *Joma* 6. 4., „nese naše hřichy a je zahnán“).

Tyto texty varují, aby se smíření neomezovalo pouze na jeden úkon, jako by smířovala smrt samotná nebo předložení krve, případně jen zahánání oběti. Smrt byla důležitá – živý kůbel představuje v Lv 16 pouze polovinu obřadu (sr. v. 15 s 14,4–7; 5,7–11). I manipulace s krví měla svůj velký význam – zdá se, že v 2 Pa 29,24 přináší pro zabít smíření. Konečně likvidace oběti (ohněm, konzumací či vyhnáním k Azázelovi) také hrála svou roli – když v Lv 10,16–20 jedí kněží oběti za hřích, jde o více než čisté deklaratorní záležitost. Názor, že smrt oběti znamenala pouze uvolnění života, který byl v krvi, a že smíření přinášely až další úkony, považujeme za stejně jednostranný jako teorie o smrti jako kvantitativním testním zástupčím. Proti této teorii se namítalo, že hřichy, za které se takto obětovalo, si smrt nezaslouhovaly, že oběti za hřích nevyžadovaly smrt vždy (sr. Lv 5,11–13) a že zabít nemohlo být tím nejdůležitějším, protože jinak by příslušelo výhradně kněžím a nesvěřovalo by se laikům. Tyto námitky popírají pouze extrémní formy teorie o zástupnosti, nikoli však princip zástupnosti jako takový.

Skutečnou předností zástupnosti je to, že zachovávala kategorie osobního vztahu, zatímco jiné názory se uchylují většinou k neosobním mechanickým kategoriím, v nichž je krev sama o sobě považována za prvek, který způsobuje tajemné spojení nebo oživení napl mystickým způsobem (sr. teorie H. Huberta a M. Mause, *Sacrifice: Its Nature and Function*, 1964; A. Loisy, *RHLR* n. s. 1, 1910, str. 1–30 a *Essai historique sur le sacrifice*, 1920; S. G. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*, 1924; A. Bertholet, *JBL* 49, 1930, str. 218–233 a *Der Sinn des kultischen Opfers*, 1942; E. O. James, *The Origins of Sacrifice*, 1933).

Závažnější námitkou proti teorii zástupnosti je ta, která vidí problém v označení oběti za hřích jako „velesvaté“ a vhodné pro jídlo kněží. Pokud došlo k přenosu hřichu, není pak obětované zvíře nečisté a nehodí se jen ke spalení (*šārap*)? Takto tomu skutečně bylo u nejdůležitějších obětí za hřích. V ostatních případech snad lze používání jejich masa jako pokrmu pro kněží vysvětlit tak, že moc vyšší „svatosti“, kterou kněží přijímají skrze své pomazání, nečistotu oběti pohltila (sr. Lv 10,16–20 a článek „Sin-Eating“, *ERE*, 11, 1920, str. 572–576 [Hartland]). To, že se zde jedná o kategorie „svatosti“, které nám nejsou zřejmé, vysvětluje z pokynu rozbit vždy hliněnou nádobu, v níž se oběť za hřích vařila (Lv 6,21; sr. *ČISTÉ A NEČISTÉ). Jinak lze jako prvek neutralizující náказu hřichem chápat smrt oběti, takže tuk a krev pak mohly na oltář jako oběť Bohu přicházet bez překážek.

Otázku, jestli se vedle těchto názorů dá oběť považovat i za „pocut“ nebo „obecenství“, jak to prosazuje většina badatelů (A. Wendel, *Das Opfer in der altis-*

OBĚŤ A OBĚTOVÁNÍ

raelitischen Religion, 1927; W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel*, 1937; H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice*, 1950), nebo jestli určité druhy obětí vyjadřují jeden z těchto aspektů více než jiné (např. zápalná oběť poctu a oběť pokojná obecenství), je nutno nechat otevřenou. Přínejmenším se však o oběti zápalné, oběti přidavné a dokonce i o oběti pokojné (to však jen zřídka, sr. Ex 29,33; Ez 45,15) a o oběti za hřích a za vinu konstatuje, že usmířují. A zdá se, že to, co platí o zákonech, platilo i v historii.

Nesnadno se odpovídá a na to, zda s sebou oběť nesla odčinění (tj. hříchů) i usmíření (tj. hněvu), nebo pouze odčinění. V některých případech *kipper* zcela jistě znamená usmíření (Nu 16,41–50; Ex 32,30), což potvrzuje i užití výrazu *reah nihohah* = libá vůně v zákonech (sr. též Gn 8,21 a LXX Dt 33,10). Význam *reah nihohah* však může být oslabený (G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, 1925, str. 77–81 ukazuje, že se objevuje tam, kde bychom to nejméně očekávali – u obětí přidavné a *zebah*, ne však u obětí za hřích a za vinu), což je ještě zřejmější u pojmu *kipper*, který se vyskytuje ve spojitosti s předměty, vybavení stanu setkávání (Ex 29,37; Ez 43,20; 45,19), a musíme ho překládat pouze infinitivem „očistit“.

V této diskusi je třeba si uvědomit, že uvedený obřad uložil hříšnému člověku sám Bůh (Lv 17,11, „krev... jsem vám určil na oltář k vykonávání smírných obřadů za vaše životy“). Oběti je třeba chápat tak, že působí ve sféře smlouvy a smluvní milosti. Nepředstavovaly „prostředek člověka k jeho vlastním vykoupení“, jak se domnívá L. Köhler (*Old Testament Theology*, 1957), nýbrž „ovoce milosti, nikoli její kořen“ (A. C. Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament*, 1918, str. 295). Otázka, zda v tomto kontextu dochází i k usmíření, je podobná jako v NZ a odpověď na ni závisí na našem pohledu na hřích, Zákon a Boží charakter (*SMÍŘENÍ; též L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1955).

Zbývá jen říci, že i v samotném SZ mnohé poukazuje na to, že systém není definitivní. Např. Zákon nestanovil žádné oběti pro případ porušení smlouvy (sr. Ex 32,30nn) – právě v tomto světle je třeba chápat i odmítání obětí v proroctvích – ani za hříchy spáchané „zvednutou rukou“, jimiž se člověk dostával mimo smlouvu (Nu 15,30), i když by zde jako ilustrace mohlo posloužit modlářství a odpadlictví. Když na jedné straně odmítneme názor, že účinnost obětí se omezovala jenom na hříchy neúmyslné, které vlastně skutečnými hříchy vůbec nebyly, nebo naopak, že proroci a zbožní žalmisté nespatořovali v obětech žádnou hodnotu, pravdou zůstává, že pokud se uvolnilo vnitřní pouto mezi obětujícími a prostředky bohoslužby, dalo se tohoto kultu zneužívat a proroci museli nutně začít zdůrazňovat prvořadost osobního vztahu k Bohu. Není však náhodou, že když se kněžské a prorocké funkce v Iz 53 setkávají v osobě Hospodina Služebníka, dosahuje SZ svého vrcholu, protože vše, co mělo v kultu cenu, se soustřeďuje do osoby, která vykonává obětní smíření (*hizzā* = beránek, oběť za vinu) a zároveň vyžaduje lásku a osobní věrnost lidského srdce.

BIBLIOGRAFIE. Práce zmiňované v této stati: články o obětech v *EB*, *HDB*, *HDB* (jeden sv.), *ERE*, *ISBE*, *IDB*, *ZPEB*; S. I. Curtiss, *Primitive Semitic Religion Today*, 1902; články in *The Expositor*, 6. série, 1902–5; R. de Vaux, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, 1964; F. C. N. Hicks, *The Fulness of Sacrifice*³, 1946; F. D. Kidner, *Sacrifice in the Old Testament*, 1952;

R. K. Yerkes, *Sacrifices in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, 1952; H. Ringgren, *Sacrifice in the Bible*, 1962 a *Israelite Religion*, 1965; R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice*, 1964 a *Ancient Israel*², 1965; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, 1973; B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 1974; F. M. Young, *Sacrifice and the Death of Christ*, 1975. R.J.T.

II. V Novém zákoně

Řečtina užívá slov *thysia*, *dōron*, *prosfora* a slova příbuzná a *anaferō*, která se překládají jako „oběť, dar“ (*thysia* v Mk 12,33 pravděpodobně znamená „oběť jídla“); *holokautōma* = celopá; *thymiama* = kadidlo; *spendō* = úlitba. Spolu s dalšími níže uvedenými výrazy byla všechna přejata ze LXX.

1. Starozákonní oběti v Novém zákoně

SZ oběti (viz výše I) se přinášely v podstatě ještě po celou dobu vzniku NZ, a proto nepřekvapuje, že i jejich doslovný význam si zasluhuje určité vysvětlení. Důležité výroky o nich nacházíme v Mt 5,23n; 12,3–5 a jejich paralelách a v 17,24–27; 23,16–20; 1 K 9,13n. Stojí za pozornost, že Ježíš při svém vystoupení v chrámu, při slavení posledního hodu beránka a pravděpodobně i při jiných příležitostech, kdy přišel do Jeruzaléma na svátky, nechal za sebe v chrámu obětovat, nebo za sebe obětovat sám. Chování apoštolů ve Sk zcela vyvrací názor, že po Kristově oběti se bohoslužby v jeruzalémském chrámu staly před Bohem ohavnými. Čteme o nich, jak navštěvovali chrám, a sám Pavel jde do Jeruzaléma na letnice a při té příležitosti obětuje (oběti za hřích) za přerušení slibu (Sk 21; sr. Nu 6,10–12). V zásadě však tyto oběti nyní nebyly nutné, poněvadž stará smlouva skutečně zastarala a „blížila se zániku“ (Žd 8,13), takže když Římané zničili chrám, přestali obětovat a nekřesťanství Židé.

Nejplněnější pojednání o SZ obětech obsahuje List Židům. Učení jejího pisatele má svoji pozitivní stránku (11,4), ale jeho důležitým cílem je poukázat na nedostatečnost obětí, vyjma případů, kdy je chápeme typologicky. To, že člověku nemohou zajistit vstup do velesvatyně, dosvědčuje, že nedokážou očistit svědomí od viny a že jsou jen tělesnými předpisy, ustanovenými jen do doby nového uspořádání (9,6–10). Jejich neschopnost dokonale usmířit vidíme i v tom, že se obětovala pouze zvířata (10,4) a že se tento obřad musel opakovat (10,1n). Jsou spíše připomínkou hříchu než jeho nápravou (10,3).

2. Duchovní oběti

V NZ se staly náhradou za tělesné předpisy tzv. duchovní oběti (1 Pt 2,5; sr. J 4,23n; Ř 12,1; Fp 3,3) a hovoří se o nich velmi často (Ř 12,1; 15,16n; Fp 2,17; 4,18; 2 Tm 4,6; Žd 13,15n; Zj 5,8; 6,9; 8,3n). Avšak i ve SZ někdy žalmisté a proroci používají jazykových obrátů souvisejících s obětováním metaforicky (např. Ž 50,13n; 51,18n; Iz 66,20) a tento způsob se uplatňuje i v intertestamentární literatuře (Sir 35,1–3; *Léviho závět* 3. 6; *Rukověť kázně* 8–9; Filón, *De Somniis* 2. 183). Pokus F. C. N. Hicksa (*The Fulness of Sacrifice*³, 1946) připsat obětem z těchto textů doslovný význam bychom měli celkově chápat jako omyl. Oběti zmiňované v těchto pasážích nejsou vždy nehmotné a někdy v sobě zahrnují i smrt. Jejich „duchovnost“ tkví v tom, že náleží do věku Ducha svatého (J 4,23n; Ř 15,16). Občas však nehmotné jsou a nikdy nemají předepsaný obřad. Ve skutečnosti se

zda, že každý čin Duchem naplněného člověka lze považovat za duchovní obět, přičemž o oběť se zde jedná proto, že tyto skutky jsou věnovány Bohu, jenž je považuje za přijatelné. Smířčí význam samozřejmě nemají, a tak musíme předobraz smířčí oběti hledat v oběti Kristově, bez níž by duchovní oběť nebyla akceptovatelná (Žd 13,15; 1 Pt 2,5).

3. Kristova obět

Ježíšova obět představuje jedno z hlavních témat NZ. O Kristově spasitelném díle se někdy hovoří z hlediska etického, jindy z hlediska forenzního, ale často také z hlediska oběti. Mluví se o něm jako o zabíjení beránku Božím, jehož drahá krev snímá hříchy světa (J 1,29.36; 1 Pt 1,18n; Zj 5,6–10; 13,8), jelikož beránek sloužil jako obětní zvíře pro různé oběti. Konkrétněji se o něm NZ zmiňuje jako o pravém velikonočním beránkovi (*pascha*, 1 K 5,6–8), o oběti za věšty (*peri hamartias*, Ř 8,3, sr. LXX Lv 5,6n.11; 9,2n; Ž 40,7 atd.) a v Žd 9–10 jako o naplnění oběti smlouvy z Ex 24, o červené jalovici z Nu 19 a obětech dne smíření. NZ našeho Pána neustále ztotožňuje s trpícím Služebníkem z Iz 52–53, který se stává obětí za vinu (Iz 53,10), a s Mesiášem (Kristem) z Da 9, jenž má být smířením za nepravosti (v. 24). Ve smyslu oběti užívá NZ o Kristu výrazy „smířit“ a „vykoupit“ (*SMÍŘENÍ, *VYKUPITEL) a k obětem se váže i představa očistění jeho krví (1 J 1,7; hebr. *passim*) (*SMÍŘENÍ, III,2; *POSVĚCENÍ).

Nejkomplexněji se tímto učením zabývá List Židům. Jeho pisatel zdůrazňuje význam Kristovy oběti, jeho smrti (2,9.14; 9,15–17.22.25–28; 13,12.20) a také fakt, že jeho obět je již dokonaná (1,3; 7,27; 9,12.25–28; 10,10.12–14.18). Nicméně jiná jeho tvrzení vedla některé anglické katolíky (např. S. C. Gayford, *Sacrifice and Priesthood*, 1924) a presbyteriána W. Milligana (*The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, 1892) k přesvědčení, že smrt není na Kristově oběti důležitá a že jeho obětování trvá navěky. Je sice pravda, že v dopise se Kristovo kněžství a svatyně omezují na nebe (8,1–5; 9,11.24), ale to neznamená, že totéž platí o jeho oběti. Skutečně se zde říká, že obětoval v nebi (8,3), ale „přinést obět“ je výraz, jehož se užívá jak o dárce, který přináší obět a zabíjí ji vně svatyně, tak o knězi, jenž ji předkládá, a to buď na oltáři, nebo ve svatyni. V tomto případě se bezpochyby jedná o úkon, kdy velekněz stíral či „obětoval“ krev v den smíření ve velesvatyni (9,7.21–26), což je předobraz toho, co naplnil Kristus. Vše, co bylo na oběti drahé – úloha dárce a oběti – se odehrálo na kříži; zůstala již jen role kněze, předkládajícího obět Bohu skrze přijatelného prostředníka, a tu Kristus splnil tím, že při svém nanebevstoupení vešel do Otcovy přítomnosti a od té doby tam jeho prolitá krev zůstala (12,24). Písmo nás nikde nevyzývá, abychom Kristovo nanebevstoupení chápali jako *doslovné* předložení jeho samého či jeho krve. Stačí, že na nebe vstoupil jako Kněz oběti zabitý jednou provždy na kříži, že byl ihned přijat a usedl ve slávě. Jeho trvalé kněžské přímlyvy v nebi (7,24n; sr. Ž 99,6; JI 2,17) nelze považovat za nějakou další činnost, ale součástí toho, že se „za nás postavil před Boží tvář“ (9,24). Na základě Kristova dokončeného díla na kříži, kdy všechno jeho utrpení skončilo, představuje jeho příchod do Boží přítomnosti neustálou přímlyvu za nás i pokračující *smíření za naše hříchy (2,10.17n; viz přítomný čas v ř.). Viz též *KNĚŽÍ A LÉVUCI.

Není správné chápat Kristovu obět jako konkré-

nější než obět duchovní. Obojí přesahuje jejich SZ protějšky a postrádá formu obřadu. Tvrzení Owena a dalších, že Ježíšova obět byla skutečnou obětí, opo- novalo sociálnímu názoru, že Kristova smrt nesplňuje to, co měly přinést, avšak nepřinesly SZ oběti, tj. nepůsobí usmíření. Nicméně kromě zabíjení (kdy ovšem nezabíjí dárce, jako je tomu v SZ obřadu) má všechno v jeho oběti význam duchovní. Místo těla zvířete je zde tělo Božího syna (Žd 10,5.10), místo neposkvrněnosti bezhříšnost (Žd 9,14; 1 Pt 1,19), místo libé vůně skutečná přijatelnost (Ef 5,2), pokropení našich těl krví je nahrazeno odpuštěním (Žd 9,13n.19–22) a místo smíření symbolického dochází ke smíření skutečnému (Žd 10,1–10).

4. Obět a Večeře Páně

Obět a *Večeře Páně spolu neoddělitelně souvisejí. Ne ovšem tak, jak by si to přáli katolíci a traktariáni, kteří z eucharistie učinili skutek oběti, ale v tom smyslu, že se vzájemně doplňují. Slova „konat“ a „památká“ (L 22,19; 1 K 11,24n) nabyly významu oběti dodatečně, vlivem těch, kdo eucharistickou obět formulovali na nebiblických základech. Totéž platí i o pokusu vyloučit futurologický aspekt z tváří „je“ a „prolévá“ (Mt 26,28; Mk 14,24; L 22,19n). V žádném případě nelze eucharistii spojovat s Kristovou věčnou obětí v nebi. Nicméně požadavek pokládat eucharistii za *hod* z Kristovy oběti vyplývá z argumentace v 1 K 10,14–22, kde je prezentována jako protějšek židovských a pohanských obětních jídel, dále z poukazu na Ex 24,8 v Mt 26,28 a v Mk 14,24 a z tradičního výkladu Žd 13,10. Poněvadž je Kristova obět v tolika ohledech duchovní, platí bezpochyby totéž i o slovech, která považují Večeři Páně za *hod* Kristovy oběti, čímž ovšem neztrácejí svůj smysl. Význam obětního jídla spočívá spíše v obecniství s Bohem, které s sebou přináší, než ve smíření, což bylo naznačeno účastí na Božím hodu připraveném z oběti. Hlavním předmětem sporu ohledně této svátosti je otázka, zda při tomto obecniství s Bohem také jíme a pijeme Kristovo tělo a krev. Jelikož J 6 učí, že věřící v Krista, který slyší jeho slova, bude jím, jeho tělem a krví, syčen skrze Ducha, zda se zbytečně zpochybňovat, že to, co se odehrává prostřednictvím jeho slov, se děje také skrze jím ustanovené znamení chleba a vína, ačkoli podobně duchovním způsobem.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře k Listu Židům; V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 1943; B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, 1950, str. 391–426; N. Dimock, *The Doctrine of the Death of Christ*, 1903; A. Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrifice and Atonement*, 1890; G. Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (redigoval a přepracoval J. G. Vos), 1956; T. S. L. Vogan, *The True Doctrine of the Eucharist*, 1871; H.-G. Link et. al., *NIDNTT* 3, str. 415–438. R.T.B.

OBCHOD

I. Ve Starém zákoně

*Palestina vždy představovala přirozený most mezi Evropou a Asií na S a Afrikou na J. Tím se vysvětluje, proč jinak tak chudá země mohla bohatnout z činnosti obchodníků, kteří tudy procházeli. Typickou ukázkou zdejšího obchodu je Ez 27,12–25.

Palestina se ve SZ době dovedla na obchodu hlavně zemědělskými produkty a kovy. Ve Fénicii na S se

OBCHOD

rozvíjela řemeslná výroba, takže vyvstala potřeba dovozu potravin. Izrael jí zásoboval obilím, olejem a vínem. Egypt na J měl obilí nadbytek, ale trpěl nedostatkem olivového oleje a vína. O palestinské zemědělské produkty projevil zájem i národy z pouště na V, jejichž význam vzrostl v podavivodském období.

Železo, které nejdříve zavedli Pelištejci, se po Davidových vítězných bojích v Sýrii objevilo v takovém množství, že se mohlo prodávat do Egypta, kde bylo velmi žádaným zbožím. Šalomoun rozvinul obchod s oblastí kolem Rudého moře, se zaostalejšími národy Arábie a Afriky. Tyto země na oplátku posílaly přes Palestinu do Středomoří a Egypta drahé kadidlo, vzácné koření a zlato. Arabský obchod dosáhl v Palestině svého vrcholu v době Nabatejců. V intertestamentárním období nabylo obchodování s asfaltem od Mrtvého moře takových rozměrů, že se Mrtvému moři začalo říkat Asfaltové moře a hrálo svou úlohu v mezinárodní politice. Předmětem výměny se staly také parfémy a různé druhy koření, z nichž některé se vyvážely a jiné dovážely. Parfémy a koření představovaly ve starověku mnohem důležitější artikl, než je tomu dnes. Kořením se významně zpestřoval jinak jednotvárný jídelníček.

Palestinská stáda poskytovala nadbytek vlny, která se pravděpodobně vyvážela jak v surovém stavu, tak ve formě hotových výrobků. Hlavním producentem vlny byl Moáb. Vykopávky v Tell Beit Mirsimu ukázaly, že se jednalo o město zcela zaměřené na tkání a barvení látek. K výrobě látek se také používal len. Pokud se vyvážel, pak především do Fénicie, protože předním výrobcem plátna se stal Egypt. O rozsahu obchodu s drahými oděvy svědčí nález babylónského roucha z doby, kdy Jozue dobyl Jericho. Kvalitní oblečení mělo svou hodnotu, což dokazuje i skutečnost, že se objevovalo na seznamu kořisti uloupené v bojích.

*Egypt měl ve starověku v oblasti Středomořího moře mimořádné postavení jako národ s rozvinutou výrobou zboží všeho druhu, ale postupně začala do jeho obchodních sfér pronikat Fénicie. Zatímco Feničané rozšiřovali obchod s řemeslnými výrobky a loďmi, v Izraeli stoupal vývoz zemědělských produktů, kterých měla Fénicie nedostatek. Palestina se zapojila do řemeslné výroby pravděpodobně až v době piščích proroků. Jejich sociální kritika se většinou týká ekonomických krizí, jež nevyhnutelně musí přijít, když se zemědělský národ zcela soustředí na rozvoj řemesel. O velmi časném datu vzniku zákonů Pentateuchu také svědčí fakt, že zcela chybí legislativa týkající se řemeslné výroby. Palestina používala moderní technologii a standardizovala formy i váhy. Materiál, který se v Palestině vyráběl ve velkém množství, měl dobrou kvalitu, i když se často používala výchozí surovina horší kvality a také levnější pracovní síla. Zdá se však, že zboží vyrobené v Palestině bylo především určeno pro vnitřní spotřebu. Touto dobou se také začala objevovat sdružení řemeslníků (cechy) a výrobci keramiky začali používat značky (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA). Ve SZ dobách se dané ze zemědělských produktů platily v naturálních. Existovaly i státní hrnčířské dílny, kde se zhotovovaly oficiální standardizované nádoby, jež na svých rukojetích nesly vládní pečeti.

Ražené *peníze se objevily v Palestině až koncem SZ doby. Nejdříve se zlato a stříbro odvažovalo ve formě prutů, tyčinek a prstenů. Šperky představovaly vhodnější a poměrně bezpečnou metodu investování

a převozu větších sum než surové drahé kovy. Mince se běžně používaly od doby Alexandra Velikého. V intertestamentárním období se dostali do popředí židovští penězomění. Synagogy, které vznikly v Malé Asii v NZ době, částečně děkují za svůj vznik právě vlivu, jaký měli Židé na peněznictví a obchod. Během této doby přilákala velké množství židovského obyvatelstva Alexandrie, zřejmě město s nejvíce rozvinutou řemeslnou výrobou vůbec.

V palestinském obchodování hrál trh se zámořím důležitou roli pouze za dnů Šalomouna a Jósafata, a to jen krátkodobě. Obchodování po moři se stalo doménou cizinců, nejprve Pelištejců a dalších mořských národů a později Feničanů a Řeků.

Při suchozemské přepravě nosili náklad až do Davidovy doby osli, ale potom se začaly prosazovat karavany velbloudů, kteří se dříve používali jen ve válkách. Část bohatší Palestiny pocházela právě z karavan, které si při průchodu zemí kupovaly nezbytné zboží od místních řemeslníků a zemědělců. Na místním tržišti se lidé dovidali novinky z ciziny. Jak účinné bylo takové „zpravodajství“, vidíme z kázání Amose, která zabírají široký okruh světových událostí. Na hranici s pouští ovládali trh Izraelci a Midjánci. Později je vystřídali Amónovci, národ, který vlastnil velbloudy dříve než Nabatejci, kteří dovedli obchodování v poušti k jeho finančnímu vrcholu.

Dynastie Ben-hadada a Omrího si vzájemně zřídily obchodní pobočky v hlavních městech. Zjevně se jednalo o běžnou praxi mezi sousedními národy. Izrael měl zpravidla lepší vztahy s Feničíci než se Sýrií. Dobrým zdrojem příjmů pro vládnoucí dvůr byla daň z obchodu, který do země přicházel. Tento příliv bohatství vyvrcholil samozřejmě za Davida a Šalomouna, ale i později za Jarobeáma II. v Izraeli a Uzijáše v Judsku.

Hlavní obchodní palestinské tepny vedly na S a na J. Nejdůležitější trasa vycházela z Egypta napříč pelištejskou nížinou, pokračovala po V okraji Šaronské roviny, překročila hřeben Karmelu u Megidda a pokračovala dále směrem k Danu buďto přes galejejský Chasór, nebo přes Bét-šeán a náhorní cestu hned na S od Jarmúku. Trasa jdoucí po hřebeni přes Beer-šebu, Chebrón, Jeruzalém, Šekem a Bét-šeán sloužila více místnímu obchodu. Na V od Jordánského údolí vedla Královská cesta, která vycházela z Akabského zálivu a dotýkala se klíčových měst Kiru, Dibónu, Médeby atd. v centru obydlených oblastí. Druhá cesta byla paralelní s Královskou a ležela na V od ní, těsně na okraji pouště. Dnes existuje na trase Královské cesty moderní silnice a na trase paralelní cesty železnice. Tyto komunikace soustřeďovaly arabský obchod v místech jako Petra, Ammán a Edrei.

V a Z cesty přinášely méně zisku, kromě té nejjíznější, kterou přicházeli arabští obchodníci přes nabatejskou Petru do Gázy. Obchodníci také vycházeli z karavanového města Ammánu, směřovali dolů údolím Jaboku, potom nahoru do Šekemu a dál k Středomořímu moři. Více zboží však směřovalo přes Haurán dolů k Bét-šeánu a nahoru přes Esdraelonskou nížinu ke Středomořímu moři. Kratší silnice vedla napříč Galileou od Galilejského moře k městu Akko. Hlavními přímořskými přístavy se ve SZ staly Jafa, Dór a Akko. Aškálón byl pelištejským přístavem a Gáza branou do Středomoří pro nabatejský obchod.

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*², 1974; údaje ze starověkého Blízkého východu: sr. W. F. Leemans, H. Hirsch in D. O. Edzard (ed.),

Reallexikon der Assyriologie, 4, 1973, str. 76–97; z Egypta: W. Helck in Helck a Otto (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, 2, 1976, sl. 943–948. J.L.K.

II. V Novém zákoně

V NZ se obchodu věnuje méně pozornosti. Na pobřeží Palestiny se nesetkáváme s žádnou křižovatkou obchodu, protože tam neustálý příboj znemožňuje existenci přirozeného přístavu. Moře představuje v hebr. metaforickém jazyce překážku, nikoli cestu, což je přirozené v zemi, která čelila nepřekonatelné vodní hranici. Existuje řada trosek umělých přístavů – ty však svědčí spíše o neúspěšných pokusech o ovládnutí V část Středozemního moře (viz G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²³, 1931, str. 127–144).

Na druhé straně NZ odráží skutečnost, že se v Palestině křižovaly karavanní trasy. Podobenství o talen-tech a o „perle velké ceny“ byla určena především lidem, kteří jí rozuměli. Vždy se však jednalo o drobný obchod malý, chudé a přehlížené země.

Nedůležitější obchodní činnost NZ doby spočívala v rukou Římanů. Už v 1. století jsme svědky toho, že do komerce zasahuje stát, což se stalo typickým rysem pozdější imperiální doby. Brzy se začala projevovat legální struktura, která nepohodlné jedince označovala „cejchem na ruce nebo na čele“ (Zj 13,16n). Zahraněční obchod říše byl rozsáhlý a různorodý. Existují také důkazy o tom, že postrádal vyváženost, neboť objev velkého množství římských mincí v Indii svědčí o nebezpečném úniku mincovního zlata, což představuje jednu z příčin ochromující inflace.

Rozsáhlý vliv římského obchodu dokazují i lat. a ř. slova v rané galštině, germánštině, iránsčině, indštině a dokonce i mongolštině. Totéž potvrzují rovněž archeologické nálezy na jihoindickém pobřeží. Archeologický nález v Pondicherry prokázal, že v 1. stol. Řím čile obchodoval s Indií. Římský obchodníci pronikli do všech oblastí známého světa. Před svatyní v Delfách se nacházelo římské tržiště, jehož zbytky lze vidět dodnes. Hodně se obchodovalo s amulety a suvenýry. Ať se v cizině kdekoli shromáždil nějaký dav lidí, nikdy tam nechyběl římský obchodník s těmito věcmi. K podobné činnosti se připojil i jeruzalémský chrám a jeho saducejské velekněží.

Od 2. stol. př. Kr. stálo na Délu římské město, které se stalo egejským centrem trhu s otroky a když v r. 88 př. Kr. Mithridates povraždil obyvatelstvo Malé Asie a egejských ostrovů, jen na Délu padlo v tomto masakru 25 000 lidí z celkového počtu 100 000 obětí. Bezpochyby šlo hlavně o obchodníky nebo jejich pomocníky. Samotné hlavní město, které mělo v 1. stol. okolo milionu obyvatel, bylo obrovským tržištěm. Ponurá kapitola Zj 18, která má formu starozákonní „posměšné písně“ a napodobuje Ez 27, mluví o bohatství a rozmachu římského obchodu se vzácným zbožím a o ekonomickém úpadku, který bude určitě následovat po ztrátě bohatého trhu. Římský přístav Ostie byl plný skladišť.

Římský obchod se rozšířil daleko za hranice říše. V Mt 25,14 má doslovný význam. Obchodníci z Itálie dopravovali potraviny k Baltu, kam vedla „jantarová cesta“, do Germánie, do Indie, snad i do Číny. Veškerá tato komerční činnost mohla vzniknout díky Římské říši, která zaručovala mír a překlenuvala hranice mezi významnými oblastmi světa. Petroniův Trimalchion, *nouveau riche* ze *Satiriconu*, mohl nabýt velkého bohatství, ztratit je a znovu získat. O Augus-

tovi obchodníci říkali, že „díky němu mohli bezpečně proplouvat moři, vydělat velký majetek a být šťastní“.

Živý obraz nebezpečí obchodování a plavby po moři poskytuje Lukáš ve svém popisu poslední Pavlovy cesty do Říma, nejprve na lodi z Adramytea v Malé Asii a potom na alexandrijské nákladní lodi, která pravděpodobně pro římskou vládu dovážela obilí z Egypta.

O tom, jaké zboží se vyváželo, mnoho nevíme (kromě seznamu ze Zj 18, který mohl být sestaven podle polemického a satirického záměru této pasáže). Nedochovaly se žádné soupisy lodního nákladu. V sudech s mořskou vodou se do Říma z Británie dovážely ústřice. Cornwallský cin přicházel bezpochyby po téže cestě. S Galie zřejmě začínala s vývozem látek a určité exportovala levnou samoskou terakotovou keramikou. Podmořský průzkum vraků lodí ukázal, že převážely velké množství vína. Na nákladní lodi potopené poblíž Marseilles byl objeven monogram s dvěma S v trojúhelníku, což by mohlo znamenat, že loď patřila Severu Sestiovi, který bydlel v „Domě Trojzubce“ na Délu.

O masové produkci pro obchodní účely máme málo informací a nevíme nic o organizaci trhu. Určité oblasti se však proslavily výrobou konkrétního zboží a obchodování se pak stalo záležitostí specializovaných obchodníků, kteří si vytvářeli vlastní trhy, na nichž působili. Možná, že k nim patřila Lydie, „obchodnice s purpurem“ z města Thyatir v Malé Asii (Sk 16,14), s níž se apoštol Pavel setkal v makedonských Filipech. Podobně se asi také rozšiřovaly výrobky z korintské mědi (na ornamentech a zrcadlech, I K 13,12) a *cilicium*, látka z kozí srsti, která byla buďto výrobkem nebo materiálem, z něhož Pavel dělal stany (Sk 18,3). Symbolika Janova dopisu do Laodikeje (Zj 3,14–18) je částečně odvozena z podnikání ve městě. Ramsay mluví o laodikejském obchodu s vzácnými oděvy z černé vlny. Laodikea a Kolosy produkovaly čemá rouna – genetické důkazy lze vidět ještě dnes u tamějších ovčích stád. Existovala i laodikejská oční mast, jejíž základní složku představoval kaolín z termální oblasti v Hierapoli, asi 10 km od Laodikeje. Odtud zmínky o „bílé šatu“ a „masti k potření očí“ (viz W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, k. 29–30).

*Thyatira, které je také adresován jeden dopis, se rovněž stala centrem obchodu, ačkoli zde nenacházíme takový důraz vývozu jako u Laodikeje. Archeologické nálezy mluví o zpracovatelích vlny, plátna a kůže, o barvířích, koželuzích, hrnčích, obchodnících s otroky a o výrobcích mědi. Barvíři (zřejmě též Lydiina profese) vyráběli purpurovou barvu z mořenového kořene, jež nahradila drahé mořské barvivo z ostranky.

Je zajímavé, že když Jan píše do Thyatiry, mluví o ženě Jezabel, která symbolizuje kompromis, na nějž musel Izrael přistoupit, aby mohl obchodovat s Feničii. Thyatirská „Jezabel“ jako představitelka místních Nikolaitů nepochybně učila, jak se přizpůsobit okolnímu pohanskému prostředí. Ve městě s tak rušnou obchodní činností byla potřeba ústupků naléhavější, protože cechy měly velkou moc.

Tyto organizace působily velké problémy křesťanům, kteří si chtěli v každodenním styku s pohanským světem uchovat čisté svědomí. Obchodní cechy neboli *collegia* se ve Sk 19 objevují jako organizování odpůrci křesťanství. Hlavním obchodním artiklem

OBILÍ

Efezu v době, kdy jeho přístav zanášelo bahno a obchodní činnost se pomalu přesouvala do Smyry, byla výroba stříbrných suvenýrů a kultovních předmětů bohyně Artemis, které se prodávaly poutníky přicházejícím do slavného chrámu. Tato efezská sdružení měla dostatečnou moc, aby ukončila Pavlovu službu. O velkém vlivu cechů svědčí i slavný Pliniův dopis (*Ep.* 10. 96), kde autor popisuje útlak, jemuž musel čelit živý sbor v Bithynii r. 112 po Kr. Tehdy cech řezníků, znepokojený poklesem prodeje obětinného masa, vyprovokoval úřední zárok proti církvi. Křesťané, jejichž obchodování spočívalo ve velké míře na dobré vůli cechů, těžko mohli pokračovat v každodenní práci, jestliže se vyhýbali společenství se svými kolegy v řemesle. Poněvadž veškerá obchodní činnost byla pod patronátem pohanských bohů, společenství a členství v obchodním *collegiu* vedlo ke kompromisům při úlitbě nebo oběti na hostině cechu. Existuje řada záznamů o existenci takových organizací a Judova, Petrova a Janova slova proti „Nikolaitům“, „následovníkům Bileáma“ a „Jezábely“ dokazují, že obchodování mohlo způsobit velké rozdělení v rané církvi.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith in *EBI* (*s. v.* „Trade“); *BC*, 1, str. 218n; M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 1926.

E.M.B.

OBILÍ Nejběžnější SZ hebr. termíny jsou:

1. *dāḡān* = pšenice (plně vzrostlé obilí);
2. *bar* = jakékoli obilí rostoucí na otevřeném poli (*bar* také znamená „otevřená krajina“);
3. *šeber* = zrna, obiloviny, potraviny, tzn. rozdrčené obilí.

„Pražené zrní“ (*qālī, qālā* = pražit) byly klasy nebo zrna pšenice (Lv 23,14; Rt 2,14; 1 S 17,17; 25,18; 2 S 17,28) pražené nad plameny ohně, obvykle na železné pánvičce nebo na plochem kameni.

Kussemet (Ex 9,32; Iz 28,25; Ez 4,9) překládané jako „špalda“ označuje nepravou pšenicí špaldu neboli jednoduchou pšenicí (*Triticum monococcum*), nikoli pravou špaldu (*Triticum spelta*), o níž nemáme v Egyptě z té doby žádný záznam.

Ř. slovo *kokkos* („hořčičné zrna“, Mt 13,31 atd.) představuje tvar jedn. čísla, např. „jedno hořčičné zrnko“.

Slovem „obilí“ se v Bibli obvykle označuje úroda ječmene a pšenice. (*ZEMĚDĚLSTVÍ, *POTRAVA)

F.N.H.

Ječmen (hebr. *š' ōrā*; ř. *krithē*). Jedlá obilovina rodu *Hordeum*. Z traviny *H. spontaneum*, která do dnešní doby roste v Palestíně divoce, vznikl primitivně kultivovaný „dvouřadý“ ječmen (*H. distichon*) a později „šestiřadý“ (*H. vulgare*), ječmen biblických dob, který existuje dodnes.

Ječmen představoval hlavní součást vláknité stravy v Palestíně (Dt 8,8) především mezi chudšími vrstvami obyvatel (Rt 2,17; Ez 4,9; J 6,9). V porovnání s pšenicí má kratší období růstu a daří se mu i v chudší půdě. Ječmen se také používal jako píce pro koně a dobytek (1 Kr 4,28) a k vaření, jak dokazují pelíštejské nádoby na pití. V Sd 7,13 ječmen symbolizuje obnovený Izrael. Pokrm z ječmene jako obět žárlivosti (Nu 5,15) zřejmě naznačuje, že došlo k narušení základního vztahu.

F.N.H.

Plevy.

1. hebr. *mōš*, nejběžnější slovo, označuje bezcenné

- slupky a zlomenou slámu, kterou odnesl vítr při povívání obilí, aby se oddělilo zrna od plev (Jb 21,18; Ž 1,4; 35,5; Iz 17,13; 29,5; 41,15; Oz 13,3; Sf 2,2).
2. Hebr. *h'saš* = suchá tráva, seno (Iz 5,24; 33,11).
 3. Aram. *'ūr* = slupka, pláva (Da 2,35).
 4. Ř. *achyron* = plevy (Mt 3,12; L 3,17).

V některých výše uvedených textech je tento výraz použit obrazně v souvislosti s povrchním nebo falešným učením a s nevyhnutelným osudem těch, kdo páchají zlo.

J.D.D.

Pšenice (hebr. *dāḡān*; ř. *sitos*). Velmi stará obilovina, důležitý zdroj potravy pro lidstvo. Typickou pšenicí SZ doby představovala ve Středomoří *Triticum dicoccum*, z níž vznikla tzv. tvrdá pšenice (*T. durum*), která nabyla mimořádného významu od helénistického období, tedy včetně NZ éry. Moderní kultivované odrůdy pocházejí z „chlebové“ pšenice (*T. vulgare*). Pšenice je kvůli svým fyzikálním a chemickým vlastnostem vhodnější a chutnější surovinou pro výrobu chleba než jakákoli jiná obilovina.

Pšenice tvořila důležitou část stravy Izraelců (Sd 6,11; Rt 2,23; 2 S 4,6) a doba sklizně pšenice představovala klíčový bod v *kalendáři (Gn 30,14; 1 S 6,13; 12,17). Jelikož patřila k základním potravinám, stala se též symbolem Boží dobroty a péče (Ž 81,16; 147,14). Používala se k obětem v chrámě (Ezd 6,9; 7,22), David ji obětoval Hospodinu na oltáři na humně Ornána (1 Pa 21,23).

Její botanické vlastnosti, kdy z jednoho zrnka vzniká několik nových pšeničných klasů, zatímco původní obilka se spotřebuje, používá Kristus k tomu, aby ukázal, že duchovní plodnost má svůj původ ve smrti vlastního „já“ (J 12,24; sr. 1 K 15,36nn). Jako symbol Božích dětí ji staví do kontrastu s bezcennými plevami (Mt 3,12). Podobně v Mt 13,24–30 jilek mámvivý nebolli kroukol (*Lolium temulentum*) vypadá v raném stadiu růstu jako pšenice, ale při sklizni jej lze rozlišit.

F.N.H.

Sláma (hebr. *teben*; arab. *tībā*). Zbylé stéblo pšenice nebo ječmene (zatímco pleva je větrem odváta slupka vymláčeného obilí a strniště to, co zůstane na poli po sklizni). Nasekaná sláma smíchaná s hutnějším kmivem sloužila jako obrok pro kmení koňů, oslů a velbloudů (Gn 24,32; Sd 19,19; 1 Kr 4,28). V Egyptě se dodnes sláma smíchaná s hlínou používá k výrobě známých hlíněných cihel pro stavbu domů chudších obyvatel. Když si Izraelci museli k výrobě cihel v Egyptě ještě sami opatřovat slámu, stala se jim otročká práce téměř nesnesitelným břemenem (Ex 5).

Sláma se dodnes uplatňuje v určitém odvětví hrdčství, kdy se výrobek později vypaluje v ohni. Livjatan měl takovou sílu, že ohnul železný prut jako slámu (Jb 41,21). V pokojném mesiášském věku se lev přestane živit masem a bude žrát slámu (Iz 11,7; 65,25). Konečný osud Moábu znázorňuje sláma zašlapaná do hnoje (Iz 25,10). Strniště symbolizuje v Bibli bezcenný hořlavý materiál, protože sláma a plevy se často házely do ohně, aby vzniklo teplo (Ex 15,7; Jb 13,25; 41,28n; Ž 83,13; Iz 5,24; tak ř. *kalamē* v 1 K 3,12). Viz C. F. Nims, „Bricks without Straw“, *BA* 13, 1950, str. 22nn.

R.A.S.

BIBLIOGRAFIE. H. Helbaek, „Ancient Egyptian wheats“, *Proceedings of Prehistory Society* 11, 1955, str. 93–95; D. Zohary, „The progenitors of wheat and barley...“ in P. J. Ucko a G. W. Dimbleby, *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, 1969, str. 47–66; D. M. Dixon, „A note on cereals in ancient

Egypt“ in Ucko a Dimbleby, str. 132–142.

F.N.H. et al.

OBLAK, MRAK Mraky nabývají svého klimatického významu díky pravidelnému střídání období ve Středomoří. Nicméně kromě poznámky, že směr větru ovlivňuje počasí a barvu večerní oblohy, máme jen málo dokladů o tom, že by Hebrejci rozuměli meteorologickým úkazům.

Lidé znali mraky jako předzvěst vláhy. V době dešťů (zimní polovina roku) souvisel vítr přinášející déšť s rostoucí oblačností směrem od Středomořího moře – „mrak vystupuje na západě“ (L 12,54). Proto se Eliášův služebník při prvním náznaku konce období sucha díval k moři (1 Kr 18,44). Ke konci období dešťů v dubnu–květnu symbolizuje „oblak s jarním deštěm“ v Př 16,15 královu přízeň, protože poskytují potřebnou vláhu dozrávajícím obilí. Zcela jiné jsou „mraky bez deště“ (Ju 12), které se táhnou v pouštním vzduchu od JV a V (tzv. Širokko či Chamsín) a symbolizují slíbenost. „Oblaka s větrem, ale bez deště“ (Př 25,14), „horko stínem oblaku“ (Iz 25,5) a následkem toho „nebe mředěné“ (Dt 28,23) působivě líčí prашné bouře.

Mraky přinášené mořskou brízou se snadno rozpádají, když se ve vnitrozemí srazí se suchým, horkým vzduchem. Proto se „jižní obláček“ (Oz 6,4) stal symbolem přechodných věcí – prosperity (Jb 30,15) a lidského života (Jb 7,9). Vyjadřuje též realitu Božího odpuštění (Iz 44,22).

Obvyklá jasnost palestinské oblohy zdůrazňuje, že mraky zakrývají a zatemňují (Ez 32,7). „Jitro bez mráčku“ výstižně popisuje radost (2 S 23,4). Tak jako mrak zastíní slunce, tak může být zastřena i Boží přízeň nebo pokorná žádost (Pl 2,1; 3,44). Jób se modlí, aby se na den jeho zrození sneslo temné mráčko (Jb 3,5).

Oblak často znamená celou oblohu – sr. „na oblaku se ukáže duha“ (Gn 9,14). Představuje sféru částečného poznání a skryté slávy, kde Bůh tajemným způsobem využívá jeho pohybu (Jb 36,29; 37,16; 38,37; Ž 78,23). Oblak také uzavírá dobu Kristova vtělení (Sk 1,9) a proměnění (Mt 17,5; Mk 9,7; L 9,34), mraky rovněž ohlašují jeho druhý příchod (Zj 1,7). S izraelským náboženským symbolismem bytostně souvisel oblak Boží přítomnosti (Ex 13,21; 40,34; 1 Kr 8,10).

Oblaky v Mk 14,62 atd. se snad ztahují spíše k nanebevzetí než k parúzii.

J.M.H.

OBNOVENÍ Ř. podst. jm. *apokatastasis* se vyskytuje pouze ve Sk 3,21, zatímco odpovídající sloveso se objevuje 3x ve smyslu konečného obnovení.

Tato myšlenka sahá až k velkým SZ prorokům. Předpověděli babylónské zajetí, ale také ohlašovali, že Hospodin znovu přivede svůj lid do jejich země a obnoví ji (Jr 27,22; Da 9,25 atd.). Když k tomu došlo, nebyly podmínky v Judsku zdaleka ideální, a tak lidé toužili po hlubší obnově – po rozkvětu a štěstí.

Časem se obnova začala spojovat s příchodem Mesiáše. Židé jako celek chápali toto obnovení ve smyslu materiální prosperity, ale Ježíš je spatřoval v díle Jana Křtitele, který naplňoval prorocký z Mal 4,5 (Mt 17,11; Mk 9,12). Zde (i na jiných místech) objasňuje mesiášské dílo obnovy, které Židé různě zdefinovali.

Obnovení v plném slova smyslu nás teprve čeká.

Přestože apoštolové znali Ježíšův výklad Malachiášova prorockví, přesto se před jeho nanebevstoupením ptali: „Pane, už v tomto čase chceš obnovit království pro Izrael?“ (Sk 1,6). Ježíšova odpověď je varuje před jakýmkoli spekulacemi o věcech, které se jich netýkají, ale nepopírá, že obnovení nastane. Jasnější text nacházíme ve Sk 3,19nn. Petr zde mluví o čase „odpočinutí“, který spojuje s návratem Pána Ježíše Krista (v. 20), jenž zůstává v nebi „do chvíle, kdy bude všechno nové...“, tj. do obnovení. Z jistého hlediska obnovení čeká na Ježíšův návrat a Petr se na to dívá jako na prorocké téma od samého počátku. Právem můžeme vyvodit, že obnova povede k podobnému stavu, jaký byl před pádem člověka, i když nenajdeme žádný biblický text, který by to vyjádřil zevrubně. Někteří na základě výrazu „kdy bude všechno nové“ dospěli k myšlence univerzálnosti spasení, což však přesahuje jeho zvěst. Tuto otázku je třeba osvětlit na základě učení Písma jako celku.

BIBLIOGRAFIE. H.-G. Link, *NIDNTT* 3, str. 146–148.

L.M.

OBRÁCENÍ

I. Význam slova

Obrácení neboli návrat k Bohu. Hlavní SZ termín je *šûb* (někde se překládá jako obrat, návrat) a v NZ *strefomai* (Mt 18,3; J 12,40; termín ukazuje na zvrátnost děje – „obrátit se“), *epistrefô* (překlad hebr. *šûb* v LXX) a příbuzné podst. jm. *epistrofê* (jen ve Sk 15,3). V Mt 13,15; 18,3; Mk 4,12; L 22,32; J 12,40; Sk 3,19; 28,27 ani jinde v NZ nenacházíme *epistrefô* v trpném rodě. *Šûb* i *epistrefô* lze užit jako přechodné i nepřechodné. Ve SZ čteme (15x), že Hospodin lidi obrátil k sobě, v NZ se mluví o tom, že kazatelé obracejí lidi k Bohu (L 1,16n je ozvěnou Mal 3,23–24; Jk 5,19n; snad Sk 26,18). Základní smysl slov skupiny *strefô* je stejný jako význam pojmu *šûb* – obrácení se nazpět (návrat, tak L 2,39), nebo otočení se (Zj 1,12). Teologický význam uvedeného výrazu ukazuje na význam této myšlenky pro oblast vztahu člověka k Bohu.

II. Užití v Starém zákoně

SZ hovoří většinou o obrácení národa, jednou o společenství pohanů (Ninive, Jon 3,7–10), na jiných místech o Izraeli. Narazíme však také na několik zmínek a příkladů osobního obrácení (sr. Ž 51,14 a svědectví o Naamáňovi 2 Kr 5; Jósijášovi 2 Kr 23,25; Menášeovi 2 Pa 33,12n) a prorockví o celosvětovém obrácení (sr. Ž 22,28). Obrácení v SZ znamená prostě návrat k Jahvemu a smlouvě Izraele s Bohem. Pro Izraelce, členy společenství smlouvy podle práva i rodem, obrácení znamená navrátit se po období nevěrnosti k Hospodinu, *svému Bohu* (Dt 4,30; 30,2,10), a k podmínkám smlouvy v upřímnosti srdce. Obrácení v Izraeli tedy v podstatě představovalo návrat k Bohu těch, kdo se vzdálili. Důvod, proč se jednotlivci či společenství potřebovali „navrátit“ k Hospodinu, byl ten, že se odvrátili a sešli z jeho cest. Návrat národa k Bohu se často vyznačoval tím, že vůdce i lid „učinili *smlouvu“, tj. znovu společně slavnostně vyznávali, že budou věrně plnit Boží smlouvu, kterou v minulosti nedodrželi (tak za Jozua, Joz 24,25; Jójady, 2 Kr 11,17; Asy, 2 Pa 15,12; Chizkijáše, 2 Pa 29,10; Jósijáše, 2 Pa 34,31). Teologický základ těchto veřejných vyznání obrácení spočívá v pojetí smlouvy. Boží smlouva s Izraelem vyjadřovala závazný vztah.

OBRAZ, ZPODOBNĚNÍ

Když Izraelci upadli do modlářství a hříchu, následoval za porušení smlouvy trest (sr. Am 3,2), ale ten nemohl smlouvu zrušit. Pokud by se znovu obrátili k Jahvem, Hospodin se k nim vrátí s požeháním (sr. Za 1,3) a národ bude obnoven a uzdraven (Dt 4,23–31; 29,1–30,10; Iz 6,10).

SZ však podtrhuje, že obrácení znamená víc než vnější projev lítosti a změnu chování. Skutečný návrat k Bohu bez ohledu na okolnosti zahrnuje vnitřní sebezpokojení, hlubokou změnu v srdci a upřímné hledání Hospodina (Dt 4,29n; 30,2,10; Iz 6,9n; Jr 24,7). Ruku v ruce s tím jde nové jasné poznání jeho podstaty a cest (Jr 24,7; sr. 2 Kr 5,15; 2 Pa 33,13).

III. Užití v Novém zákoně

V NZ se *epistrefy* vyskytují pouze jednou v souvislosti s návratem křesťana, který upadl do hříchu, zpět ke Kristu (Petr: L 22,32). Jinde NZ pisatelé vyzývají ty, kdo sklouzli zpět, spíše k pokání (Zj 2,5.16.21n; 3,3.19). Slova o obrácení se vztahují jen na rozhodný obrát k Bohu, při němž si hříšník, Žid nebo pohan, vírou v Krista v přítomnosti zabezpečuje vstup do eschatologického Božího království a získává eschatologické požehání – odpuštění hříchů (Mt 18,3; Sk 3,19; 26,18). Takové obrácení zajišťuje spasení, které přinesl Kristus. Jedná se o jednorázovou a neopakovatelnou událost, jak to ukazuje běžné užití aoristu slova. Popisuje se jako odvrácení od temnosti modlářství, hříchu a satanova panství k uctívání pravého Boha a službě jemu (Sk 14,15; 26,18; 1 Te 1,9) a jeho Synu Ježíši Kristu (1 Pt 2,25). Spočívá v *pokání a *víře, které Ježíš i Pavel spojují jako souhrn mravních požadavků evangelia (Mk 1,15; Sk 20,21). Pokání představuje změnu myslí a srdce vůči Bohu. Víra znamená důvěru jeho slovu a Kristu. Obrácení zahrnuje oboji: Vidíme tedy, že s obrácením souvisí jak pokání, tak i víra, přičemž obrácení chápeme jako širší pojem (pokání a obrácení: Sk 3,19; 26,20; víra a obrácení: Sk 11,21).

Ačkoli NZ podává zprávu o zkušenostech obrácení, z nichž některé byly velmi dramatické (např. Pavel, Sk 9,5nn; Kornélius, Sk 10,44nn; sr. 15,7nn; filipský žalámník, Sk 16,29nn), jiné klidnější a nenápadné (např. etiopský dvořan, Sk 8,30nn; Lydie, Sk 16,14), neprojevuje žádný zájem o psychologii tohoto aktu. O obrácení Pavla a Kornéliu se Lukáš rozepisuje na třech místech (Sk 10,5nn; 22,6nn; 26,12nn a 10,44nn; 11,15nn; 15,7nn) z toho důvodu, že tyto události mají svrchovaný význam v církevní historii, nikoli z nějakého zvláštního zájmu o průvodní projev. Pisatelé berou obrácení dynamicky, nemluví o něm jako o zkušenosti nebo nějakých pocitech, ale jako o činu, a interpretují jej teologicky v pojmech evangelia, s nímž obrácený souhlasí a na ně odpovídá. Teologicky znamená obrácení oddání se Kristu a sjednocení s ním, jak to symbolizuje křest: člověk se spojí s Kristem ve smrti, což přináší osvobození od trestu a panství hříchu, a ztotožní se s ním ve vzkříšení ze smrti k životu, aby prostřednictvím Krista žil Bohu a chodil s ním v novotě života mocí přebývajícího Ducha svatého. Při křesťanském obrácení člověk sám sebe vydává Ježíši Kristu jako Pánu a Spasiteli, což znamená, že bere spojení s Kristem jako skutečnost a podle toho také žije (viz Ř 6,1–14; Ko 2,10–12.20nn; 3,1nn).

IV. Obecné shrnutí

Obrát k Bohu je psychologicky vzato vlastním ak-

tem člověka, provedeným po zralé úvaze, dobrovolně a spontánně. A přece Bible upozorňuje, že se v podstatě jedná o Boží dílo v člověku. SZ říká, že se hříšníci obracejí k Hospodinu jenom tehdy, když je Bůh sám obrátí (Jr 31,18n; Pl 5,21). NZ učí, že když lidé touží po tom, aby se naplnila Boží vůle ohledně jejich spasení, a něco pro to dělají, ponouká je k tomu ve skutečnosti Bůh (Fp 2,12n). Také vysvětluje počáteční obrácení nevěřících k Bohu jako výsledek Božího působení v nich. V tom všem nemůže hrát zkažená lidská přirozenost žádnou roli. Jde v podstatě o odstranění duchovní nemohoucnosti, která obrácení k Bohu zatím znemožňovala, tj. jde o probuzení z mrtvých (Ef 2,1nn), znovuzrození (J 3,1nn), otevření srdce (Sk 16,14), otevření a osvěcení slepých očí (2 K 4,4–6) a chápání duchovních věcí (1 J 5,20). Člověk na evangelium odpovídá proto, že Bůh v něm napřed tímto způsobem pracoval. Zprávy o Pavlově obrácení a různé zmínky o moci a usvědčení Duchem, jenž působí skrze Boží slovo (sr. J 16,8; 1 K 2,4n; 1 Te 1,5) ukazují, že Bůh si lidi přitahuje a přemáhá je. Z toho vyplývá, že překlad aktivního způsobu slovesa „obrátit“ pasivním „být obrácen“ je sice gramaticky nesprávný, ale v biblické teologii přesný. (*OBNOVENÍ)

BIBLIOGRAFIE. G. Bertram, *TDNT* 7, str. 722–729; F. Laubach, J. Goetzmann, U. Becker, *NIDNTT* 1, str. 354–362. J.I.P.

OBRAZ, ZPODOBNĚNÍ Jedná se o hmotné ztvárnění, obvykle nějakého božstva. Narodil od označení „modla“, které má pejorativní podtón, je „obraz“ popisný výraz. Po celém starověkém Blízkém východu existovalo obrovské množství zpodobnění různých božstev v chrámech i na jiných svatých místech, jako byly např. přírodní bityny. Také ve většině domácností stály sošky různých bůžků–ochránců. Jednalo se zpravidla o antropomorfní ztvárnění (v lidské podobě), i když dost rozšířené (hlavně v Egyptě) byly i theriomorfní sošky a obrazy (zvířecí podoba).

Soška nebo obraz často vyjadřovaly některou z hlavních vlastností konkrétního božstva (zejména u theriomorfních zpodobnění). Třeba býk (např. z Elu v Kenaanu) odrážel moc a plodnost božstva. Figurky či obrazy nebyly především vizuálním zobrazením božstva, ale místem, kde přebýval duch božstva, takže bůh mohl být přítomen na mnoha místech zároveň. Ten, kdo se před takovým předmětem modlil, si rozhodně nemyslel, že své modlitby přednáší dřevěné nebo kovové sošce, neboť ji chápal jako „projekci“ či ztělesnění božstva. Izraelci, kteří popírali, že by figurka měla kolidovat společného s existujícím božstvem, se samozřejmě domnívali, že lidé uctívající podobné předměty se klanějí pouhému dřevu a kameni (*MODLÁŘSTVÍ).

Zpodobnění božstev se vyráběly mnoha způsoby. Sošky (*masséka*) byly odlity z mědi, stříbra nebo zlata, figurky (*pesel*) se vytesávaly z kamene nebo dřeva; dřevěné sošky se mohly potahovat drahými kovy (sr. Iz 40,19). Viz Iz 41,6n; 44,12–17.

I. Ve Starém zákoně

1. *Sošky cizích bůžků*. Přestože výrobu a uctívání model Pentateuch zakazuje (Ex 20,4n) a proroci odsuzují (např. Jr 10,3–5; Oz 11,2), běžně se v době před bab. zajetím v Izraeli používaly (Sd 6,25; 1 Kr 11,5–8; 16,31–33), a to někdy i v prostorách chrámu (2 Kr 21,3–5.7).

2. *Zobrazení Hospodina*. Kamenné sloupy (*massē-ḥōt*), jež vztyčili praotcové (např. Gn 28,18,22; 35,14), byly možná původně považovány za mobilní (podobné posvátné stromy; sr. Gn 21,33), ale potom byly zakázány (ašera, Dt 16,21) nebo dostaly nový význam pouze jako pamětní objekty (sr. Gn 31,45–50; Joz 4,4–9). Později zpodobení Hospodina odsoudili čistiť jahvisté: zlaté tele na Sinaji (Ex 32,1–8), eřd, který zhotovil Gedeón (Sd 8,26n), zlaté býčky v Danu a Bét-elu (1 Kr 12,28–30) a samařské tele (Oz 8,6).

3. *Člověk jako Boží obraz*. V několika verších Genesis (1,26n; 5,2; 9,6) čteme, že člověk byl stvořen „v“ obraz Boží nebo „jako“ Boží obraz, k Boží podobě. Přestože mnozí vykladači vidí tento „Boží obraz“ v lidském rozumu, lidské tvořivosti, řeči nebo duchovní podstatě, je mnohem pravděpodobnější, že se tím myslí celý člověk, ne pouze některá jeho stránka. Celý člověk, tělo i duše, je Božím obrazem, hmotným obrazem nehmotného Boha. Dostává Boží vdechnutí neboli ducha (sr. Gn 2,7; výraz Božího Ducha zahrnuje „my“ v 1,26; sr. odkaz na Ducha Božího v 1,2). Člověk se stává vládcem celé země právě proto, že byl stvořen k Božiu obrazu (1,27). Všude jinde na Blízkém východě zpravidla považovali za Božího zástupce krále, kdežto v Gn 1 je Božím vyslancem a představitelem celé lidstvo. Velký význam má to, že se o člověku mluví jako o Božím obrazu i po pádu. Gn 9,6 vychází z přesvědčení, že člověk reprezentuje Boha, takže pokud někdo smrtelně zraní člověka, potupuje tím zároveň samotného Boha (sr. také Jk 3,9).

BIBLIOGRAFIE. Obecně: K. H. Bernhardt, *Gott und Bild*, 1956; E. D. van Buren, *Or* 10, 1941, str. 65–92; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 1964, str. 171–227. Boží obraz v člověku: D. Cairns, *The Image of God in man*, 1953; G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, 1962; D. J. A. Clines, *TynB* 19, 1968, str. 53–103; J. Barr, *BJRL* 51, 1968–69, str. 11–26; J. M. Miller, *JBL* 91, 1972, str. 289–304; T. N. D. Mettinger, *ZAW* 86, 1974, str. 403–424; J. F. A. Sawyer, *JTS* 25, 1974, str. 418–426. D.J.A.C.

II. V Novém zákoně

NZ učením staví na základě položeném ve SZ. Člověk je charakterizován (Gn 1,26n) jako zástupce Boha na zemi, který má jednat jako správce a pán stvoření. Jde o funkční použití tohoto termínu (podrobnosti a exegezi se zabývá zejména D. J. A. Clineova eseje).

Toto učení se ožívá ve dvou textech – I K 11,7 a Jk 3,9. Oba potvrzují, že člověk neztratil postavení, které dostal v rámci stvoření, a že i přes svou hříšnost zůstal odrazem Boží slávy. NZ však klade hlavní důraz na osobu Ježíše Krista, o němž se mluví jako o „obrazu Božím“ (2 K 4,4; Ko 1,15; oba verše mají formu podobnou Apoštolskému vyznání a bojují proti falešným či neadekvátním představám). Kristovo postavení jako pravého „obrazu“ Božího vychází z jeho jedinečného vztahu s Otcem a z jeho preexistence. On je Logos od věčnosti (J 1,1–18), a proto může věrohodně a plně odrážet slávu neviditelného Boha. Viz také Žd 1,1–3 a Fp 2,6–11, kde jsou použity paralelní výrazy, aby se osvětlila jedinečnost Kristova vztahu k Bohu. „Obraz“ a jeho ekvivalenty („podobá“, „pečet“, „sláva“) neoznačují pouze podobnost Bohu nebo období jeho osoby, ale spíše podíl na Božím životě a na „zředmětnění“ Boží podstaty, takže se Ten, kdo je svou podstatou neviditelný, stává viditelným v osobě svého Syna (viz podklady in R. P. Martín, *op. cit.*,

str. 112n).

On je „posledním Adamem“ (I K 15,45), jenž stojí v čele nového lidstva, které z něho čerpá život. Tak Ježíš představuje jedinečný „Obraz“ i prototyp těch, kdo mu vděčí za své poznání Boha a za život v něm (Ř 8,29; 1 K 15,49; 2 K 3,18; 1 J 3,2).

Výraz „Boží obraz“ úzce souvisí s „novým člověkem“ (Ef 4,24; Ko 3,10n; sr. Ga 3,28). Připomíná, že význam slova „obraz“ zahrnuje i mnoho sociálních aspektů, protože se reprodukuje v lidských životech, a to jak ve společenství církve, tak v poručnickém vztahu člověka k přírodě (Žd 2,8, odkaz k Ž 8).

Tato otázka má ovšem také eschatologický rozměr. K naplnění Božího plánu s lidstvem v Kristu dojde při druhém příchodu, kdy se smrti podléhající existence křesťanů promění a bude se dokonale podobat Pánu (I K 15,49; Fp 3,20n). Tím se zcela některá Boží obraz v člověku.

BIBLIOGRAFIE. Morton Smith, *The Image of God*, 1958; D. J. A. Clines, *TynB* 19, 1968, str. 53–103 (bibliografie); J. Jervell, *Imago Dei. Gen. 1, 26f. im Spätjudentum in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, 1960; F.-W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, 1958; R. Scroggs, *The Last Adam*, 1966; R. P. Martín, *Carmen Christi. Philippians 2:5–11*, 1967; *idem*, čl. „Image“ in *NIDNTT* 2, str. 284–293.

K dogmatickým otázkám se vyjadřuje G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, 1962. R.P.M.

OBRÍZKA

I. Ve Starém zákoně

SZ předkládá souvislé pojednání o původu a praxi obřizky v Izraeli.

1. Původ a výskyt obřizky

Tvrdí se, že Ex 4,24nn a Joz 5,2nn spolu s Gn 17 nabízí tři rozdílná svědectví o původu ritu, ale ve skutečnosti lze sotva vysvětlit Ex 4,24nn, pokud obřezávání novorozenců nebo děti nebylo už zavedenou praxí. Joz 5,2nn říká, že ti, kdo opustili Egypt, byli obřezáni. Jedinou biblickou zprávou o původu izraelské obřizky tedy zůstává Gn 17. Byla zařazena do Mojišského vyznání a řádu spolu s Velikonocemi (Ex 12,44) a zřejmě trvala v celém SZ (např. Jr 9,24n). Jde o základní rys NZ judaismu, jenž vyvolával spory v apoštolské době. Židé v NZ spojovali obřizku s Mojišem natolik, že zapomínali na daleko základnější spojitost s Abrahamem (Sk 15,1,5; 21,21; Ga 5,2n). Ježíš jim připomněl, že se prováděla už před Mojišem (J 7,22). Apoštol Pavel zdůrazňuje, že křesťanství nemá podléhat soudobému chápání obřizky v souvislosti s Mojišem (Ga 5,2n.11 atd.), a stále vede své čtenáře zpět k Abrahamovi (Ř 4,11; 15,8; atd.).

2. Význam obřizky

Boží smlouva v Gn 17 začíná sérií zaslíbení – osobních (vv. 4b–5: Abram se stává novým člověkem s novým údělem), národních (v. 6, předpověď vzniku monarchických pronarodů) a duchovních (v. 7, slib, že Hospodin bude Bohem Abrahama i jeho potomků). Když je smlouva druhotně vyjádřena znamením, obřizkou (vv. 9–14), dokládá to úplnost Božího zaslíbení, které je symbolizováno a aplikováno na Boží vyvolené příjemce. Vztah obřizky k předchozím zaslíbením ukazuje, že ritus naznačuje krok milostivého Boha směrem k člověku a jenom odvozené zasvěcení

člověka Hospodinu. Tuto pravdu potvrzuje Joz 5,2nn: když národ během svého putování pouští vzbuzoval Hospodinovu nelibost (sr. Nu 14,34), smlouva postrádala životnost a obřízka upadla. Nebo jindy, když Mojžiš říkal, že má „neobřezané rty“ (Ex 6,12.30; sr. Jr 6,10), mohl situaci změnit jen dar Božího slova. Kromě toho se v NZ mluví o obřízce jako o „pečeti“ (Ř 4,11) Božího daru spravedlnosti. Obřízka je tedy znamením Božího díla milosti, jímž si Hospodin vyvoluje a označuje lidi pro sebe.

Smlouva obřízky působí na principu duchovní jednoty pospolitosti s její hlavou. Smlouva existuje „mezi mnou a tebou i tvým potomstvem“ (Gn 17,7) a stejnou pravdu zřetelně vyjadřují rovněž vv. 26n: „Abraham ... Izmael ... všechna jeho čeled' ... byli obřezáni spolu s ním“. Obřízka dětí hned od počátku představovala typický izraelský zvyk, který nevznikl odvozením z egyptských či jiných praktik a výrazně se lišil od zasvěcovacích rituálů adolescentů v ostatních národech. Zatímco tyto praktiky směřují k sociálnímu uznání stavu dospělosti, obřízka poukazuje na status člověka před Bohem a předznamenání Boží milosti.

Od těch, kteří se tak stali účastníky smlouvy, se očekávalo, že to projeví i vnější poslušností Božího zákona, jak to Hospodin řekl v nejobecnější formě Abramovi: „Chod' stále přede mnou, buď bezúhonný“ (Gn 17,1). Vztah mezi obřízkou a poslušností zůstává biblickou konstantou (Jr 4,4; Ř 2,25–29; sr. Sk 15,5; Ga 5,3). V tomto ohledu obřízka obsahuje myšlenku zasvěcení Bohu, ale netvoří její podstatu. Obřízka ztělesňuje sliby smlouvy a vyzývá k životu, který poslušně plní její ustanovení. Krev prolitá při obřízce nevjadřuje trpké úseky cesty, jimiž člověk musí projít v rámci sebeposvěcování, ale vzácný Boží nárok na ty, které si povolává a označuje znamením své smlouvy.

Tato poslušná odezva se nedostavila vždycky, a tak ačkoli v Gn 17,10.13–14 znamení a jeho smysl splyvá, Bible otevřeně připouští, že lze mít znamení a nic víc. V tom případě je člověk duchovně mrtev a vpravdě odsouzen (Ř 2,27). SZ to jasně učí a volá po skutečnosti, která by tomuto znamení odpovídala (Dt 10,16; Jr 4,4). Varuje, že znamení nemá žádný význam, chybí-li pravá podstata (Jr 9,24), a prorokuje, že Hospodin obřeže srdce Izraele (Dt 30,6)

II. V Novém zákoně

NZ je jednoznačný, když říká, že bez poslušnosti se obřízka stává neobřízkou (Ř 2,25–29). Vnější znamení ztrácí význam ve srovnání se skutečností dodržování přikázání (1 K 7,18n), s vírou prokazanou láskou (Ga 5,6) a s novým stvořením (Ga 6,15). Přesto křesťan nesmí povýšeně opovrhovat znamením. Pokud však vyjadřuje spasení ze skutků Zákona, pak se mu křesťan má vyhýbat (Ga 5,2nn). A přece křesťan obřízku v jejím vnitřním významu potřebuje (Ko 2,13; sr. Iz 52,1), neboť díky ní dochází k „obřezání v Kristu“, „odložení celého nevykupového těla (ne jenom části)“, k duchovní proměně nevykonané rukama, k navázání vztahu ke Kristu v jeho smrti a vzkříšení, zpečetěním uzavřením nové smlouvy (Ko 2,11n).

Ve Fp 3,2 užívá apoštol Pavel po zralé úvaze urážlivého slova *katatomē* = rozřízka („kdo mrzáčí tělo“). Nekritizuje přitom obřízku křesťanů (sr. Ga 5,12). Příbuzné sloveso (*katatemnō*) se objevuje (Lv 21,5, LXX) v souvislosti se zákazem pohanských praktik, kdy lidé sami sebe mrzáčili. Pro křesťany, kteří jsou „obřiz-

kou“ (Fp 3,3), se zdůrazňování nemoderního znamení rovná pohanskému zjizvování.

BIBLIOGRAFIE. L. Koehler, *Hebrew Man*, 1956, str. 37nn; G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, 1959, str. 238n; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962; P. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 1953, str. 82nn; J. P. Hyatt, „Circumcision“, *IDB*; J. Sasson, *JBL* 85, 1966, str. 473nn; H. C. Hahn, „Circumcision“, *NIDNTT* I, str. 307–312. I.A.M.

OCET (hebr. *hōmeš*; ř. *oxos*). Kyselá tekutina, která vzniká octovým kvašením ve vině nebo jiném silném nápoji. Na kyselou povahu octa se poukazuje v Pf 10,26; 25,20, zatímco zmínka v Ž 69,22 nejen potvrzuje jeho odpornou chuť, ale také z ní vyplývá, že se jej používalo jako součást trestu.

Oct v Rt 2,14 (KP) představuje typického zástupce kvašených kyselých nápojů, které měli rádi dělníci v zemích, kde se pěstovala vínná réva. *Posca* z Listu Římanům je svou povahou velmi podobný a tvořil součást vojenských přidělů. Právě tento nápoj nabídli jako občerstvení Ježíši (Mk 15,36; J 19,29n). Lišil se od utišujícího prostředku s myrhouvou příchutí, který odmítl předtím (Mt 27,34; Mk 15,23). Vino či ocet nesměli pít nazorejci (Nu 6,3), což zdůvodňuje, proč byl přestupek v Am 2,12 tak závažný. R.K.H.

ÓDEJ

1. Otec proroka Azarjáše (2 Pa 15,1) za vlády krále Ásy. V. 8 buď bere v úvahu poznámku na okraji, nebo vynechává „Azarjáš, syn“.

2. (EP – Oděd) Prorok v Samari (2 Pa 28,9–15), který se setkal s vítězným vojskem S království vracejícím se s řadou zotročených zajatců z Judska a s pokáranými vojáky vyzval, aby otroky vrátili. Jeho žádost, k níž se připojili i někteří přední samarští muži, byla úspěšná. M.A.M.

ODĚV SZ nepodává detailní popis různých druhů oděvů, které se v Palestině nosily. Egyptské, babylónské a cheťské památníky nám však umožňují uhlédnout si o běžném oblečení dobrou představu. V hrobě Chnumhotepa v Bení-hasanu (Egypt) je vyobrazen průvod Asijců, kteří přišli do Egypta s oční barvou (*ANEP*, obr. 3). Všichni mají pestře zbarvená roucha, což naznačuje, jak se asi oblékal Abraham a ostatní nomádi v době kolem 12. dynastie v Egyptě.

Podle Gn 3,7.21 je původ oděvu spojen s pocitem studu. Stud z nahoty (Gn 9,22–23) prožívají zvláště vězni a uprchlíci (Iz 20,4; Am 2,16; Mk 14,52). Děti však obvykle chodily nahé až do puberty.

Nejdůležitější součástí oblečení byly patrně bederní zástěrka, dlouhá či krátká košile, svrchní oděv a plášť, nemluvě o pásu, čelence, závoji a sandálech.

I. Mužský oděv

O bederní rouše (*‘ēzôr*), sahající od pasu ke kolennům, nacházíme jen několik zmínek. V době bronzové II a III šlo o běžný oděv, ale v průběhu doby bronzové III se jako civilní oblečení vytrácí a zůstává součástí uniformy vojáka (Ez 23,15; Iz 5,27). Stejně primitivní je zvířecí kůže a chlupatý plášť (Za 13,4; 2 Kr 1,8; Mt 3,4), jež nosili pouze proroci a chudí lidé (Sir 40,4), nebo se používaly jako projev pokání. Za-

krytí boků a stehů se požadovalo jen u kněží (Ex 28,42; 39,28). Jinak lidé ve SZ a na starověkém Blízkém východě kalhoty neznali, s výjimkou Peršanů, kteří používali *šahwār*, zřejmě *sarbāl* z Da 3,21,27.

Obyčejná košile, jež začíná převládá v době bronzové III a v době železné se stává běžným oděvem, je v Bibli označena jako *kuttōneʾ* (ř. *chitōn*). Patrně se vyráběla z plátna či vlny. Nosila se přímo na těle a sahala ke kolenům nebo ke kotníkům. Dělala se s rukávy (dlouhými či krátkými) i bez nich (viz Benzinger, *Hebr. Arch.*, obr. 59–60; Marston, *The Bible Comes Alive*, nákres 15 dole). Při práci či běhu se košile vykasala (Ex 12,11; 2 Kr 4,29). Bible též mluví o *kuttōneʾ passim*, což byl zvláštní druh roucha (Gn 37,3.23.32), jež nosila i princezna (2 S 13,18n). Šlo zřejmě o pestře zbarvený háv, jistý druh plédu, obtočeného kolem těla, jako ukazují syřští vyslanci Tutanchamónovi (*ANEP*, obr. 52). Košile, která se nosila pod ním, je zřejmě *sādin* (Sd 14,12; Př 31,24; Iz 3,23; LXX *šindōn*). Do této třídy šatstva se však mohl zahrnout *m^e'il*, jenž se obvykle roztrhl na znamení smutku (Ezd 9,3; Jb 1,20; 2,12). Nosili ho významní lidé, např. Jónatan (1 S 18,4), Samuel (1 S 2,19; 15,27; 28,14), Saul (1 S 24,4.11), Jób a jeho přátelé (Jb 1,20; 2,12) a Ezdráš (Ezd 9,3).

Běžný plášt se obvykle nazývá *šimlā*. Lze jej ztotožnit s *'abāje* dnešních *falahū* (Benzinger, *Hebr. Arch.*, obr. 73). Jde v podstatě o čtvercový kus látky, který se někdy přehazoval přes jedno rameno, jindy, jako v dnešní době, přes obě. Po stranách má otvory pro paže. Tento plášt musel mít každý a nesměl se dát do zástavy, protože se používal jako příkrývka v noci (Ex 22,25n; Dt 24,13). Při práci se obvykle odkládal (Mt 24,18; Mk 10,50). Využíval se také k nošení různých předmětů (viz Ex 12,34; Sd 8,25; 2 Kr 4,39; Ag 2,12).

Jiný plášt se nazýval *'adderet* a není snadné jej pospat. Někdy se zhotovoval z drahé látky (Joz 7,21.24) a nosil ho král (Jon 3,6), jindy jej oblékali proroci (1 Kr 19,13.19; 2 Kr 2,13n) a v tom případě byl vyroben ze zvířecí kůže. Neměl široké uplatnění a v pozdější hebrejštině se už slovo nevyskytuje.

Jako pokrývku hlavy nosili Izraelci patrně složený čtverec látky jako závoj, chránící před sluncem, nebo ho stáčeli kolem hlavy do tvaru turbanu. Hebr. výraz *miḡbā'ōt* překládá EP jako „mitry“ (KP klobouky) (Ex 28,40; Lv 8,13), slovo *p^e'ēr* v Iz 3,20 jako „čelenky“ (KP biréty) a v Ez 44,18 jako „lněné turbany“ (KP klobouky). Významní muži a ženy nosili v pozdějších dobách *šanīp* (Iz 3,23; 62,3), což byl kousek látky obtočený kolem hlavy.

Chudí lidé obvykle chodili bosí, sandály však byly známy (Dt 25,10; Am 2,6; 8,6). Podrážky (*n^e'ālfm*) se dělaly z kůže nebo ze dřeva a připevňovaly pomocí řemínků (*š^e'rōk*) (Gn 14,23; Iz 5,27; Mk 1,7; L 3,16). Sandály se nenosily se uvnitř domu.

II. Ženský oděv

Oblečení žen se hodně podobalo mužskému oděvu. Rozdíl však musel být dostatečně patrný, protože muži měli zakázáno nosit ženské šaty a naopak (Dt 22,5). Ženské oblečení se zřejmě lišilo jemnějším materiálem, větší barevností, užitím závoje a jistého druhu pokrývky hlavy (*miḡpaōat*; Iz 3,22 „váčky“; v Rt 3,15 přeloženo „loktuše“), která se používala k nošení břemen (Benzinger, *Hebr. Arch.*, obr. 59; Marston, *loc. cit.*). Nejběžnějšími součástí garderoby izraelských žen byly *kuttōneʾ* a *šimlā*. Nosily též jenný spodní

oděv *sādin* (Př 31,24; Iz 3,23). O svátcích si oblékaly dražší roucha (1 Tm 2,9). Oděv sahající nad kolena se nepoužíval. Dlouhou vlečku či závoj měly ženy vyššího postavení (Iz 47,2; Na 3,5). Věci zmíněné v soupisu v Iz 3,18nn nelze dnes přesněji určit.

III. Oděv pro zvláštní příležitosti

Slavnostní roucho se lišilo od běžného oděvu jen tím, že bylo zhotoveno z dražší látky (Gn 27,15; Mt 22,11n; L 15,22). Převládala bílá barva (Kaz 9,8; Mk 9,3; Zj 3,4). Velmi se cenily šátky z jemného plátna, šarlatové a purpurové (Př 31,22; Sir 6,30; Jr 4,30). Ženy rády zdobily své šaty zlatem a stříbrem (2 S 1,24; Ž 45,9.14n; Ez 16,10.13; 27,7).

Smuteční rōba a oděv kajicníka (*šaq*) vypadal pravděpodobně jako kožich a podobal se pláštům, které měli proroci. Nosil se s páskem a často na nahém těle (Gn 37,34; 2 S 3,31; 1 Kr 21,27; 2 Kr 6,30).

4. Oděv kněží

Nejstarším posvátným oděvem je patrně *'ēpōd bad*, prostá bederní zástěrka (2 S 6,14.20). Kněží v Núbii nosili „lněný efōd“ (1 S 22,18). Samuel (1 S 2,18) a David (2 S 6,14) nosili prostý lněný efōd. Tento obyčejný efōd je třeba odlišovat od efōdu velekněze, který se vyráběl z drahé látky (jemná látka = šēš) vyšívané zlatem, purpurem, šarlatem apod. Tato část oděvu sahala od prsou k bokům. Přidržovaly ji dva nárameníky a byla převázána kolem pasu (Ex 39,1–26). Písmo se zmiňuje také o efōdu, jehož se užívalo při prorokování a který visel ve svatyni (1 S 21,9). Obyčejní kněží při liturgické službě nosili spodky (KP košílky) zakrývající boky a stehna (Ex 28,42n; Lv 16,4), dlouhou vyšívanou lněnou suknicí (tuniku) s rukávy (Ex 28,40; 39,27) a pestře vyšítou šerpu ze zdvojeného plátna, z látky fialové purpurové, nachové a karminové (Ex 28,40; 39,29) (Nötscher, *Bibl. Altertumskunde*, 1940). Používali též jistý druh turbanu, zvaný *mišnepēt* (Ex 28,43.39; 29,6; 39,28). Stejně jako v Egyptě a Babylónu měli kněží zakázáno nosit vlněný oděv (Ez 44,17). V chrámě nesměli mít obuté sandály (Ex 3,5; 29,20).

BIBLIOGRAFIE. Obecně: M. G. Houston, *Ancient Egyptian and Persian Costume and Decoration*², 1954; *ANEP* obr. 1–66 a *passim*; H. F. Lutz, *Textiles and Customs among the People of the Ancient Near East*, 1923. Blízký východ se zvl. referencí na SZ: I. Benzinger, *Hebräische Archäologie*³, 1927, str. 72–89. Egyptský materiál v knize A. Ermana, *Life in Ancient Egypt*, 1894 (starší, ale užitečný), str. 200–233; *BA* 24, 1961, str. 119–128 (o rouchách zdobených střapci). Všechna tato díla jsou bohatě ilustrována.

C.D.W.

ODMĚNA Za SZ výrazy pro „odměnu“ se skrývá 13 hebr. kořenů, z nichž hlavní jsou *sākār* a *šōhad*. V ř. se používá sloveso *apōdidōmi* a podst. jméno *mišthos*. Všechny mají významy placení, najmutí nebo mzdy. V některých případech znamená odměna plat za povteč odvedenou práci (1 Tm 5,18), jindy nečestný zisk, např. úplatek (Mí 3,11).

1. Význam každé odměny závisí na charakteru toho, kdo jí uděluje. Boží odměny, kterými se bibličtí pisatelé nejvíce zabývají, jsou jak požeňáním, tak trestem a představují projev jeho spravedlnosti, tj. jeho samého (např. Ž 58,11). Nelze je oddělit od smlouvy (Dt 7,10), k níž jsou jeho příkazy připojeny. Druh

ODMÍTNUTÍ A PŘIJETÍ

příkazání dává do souvislosti trest za neposlušnost s Boží žárliivostí a odměnu za poslušnost s jeho milosrdenstvím (Ex 20,5). Dt 28 vysvětluje rozkvět Izraele v kontextu podřízenosti smlouvě, což je téma, které dále rozvíjeli proroci (např. Iz 65,6n; 66,6). Z celé Bible vyplývá, že taková poslušnost přinese viditelnou odměnu v tomto životě, avšak z textů jako Dt 28 se mj. dospělo k dvěma mylným závěrům, totiž

a) že spravedlnost je automaticky materiálně odměňována a
b) že utrpení svědčí o předchozím hříchu (Jób; Ž 37; 73 ukazují, jaké napětí vyvolá takový nesprávný závěr a Kaz 8,14 označuje extrémní cynismus).

Je třeba ale říci, že už SZ ví, že tou nejvyšší odměnou (Iz 62,10-12; Ž 63,3) je Bůh sám a jeho spasení, nikoli jeho dary.

2. Ježíš slíbil svým učedníkům odměnu (Mk 9,41; 10,29; Mt 5,3-12), spojenou s takovým sebezapíráním a utrpením pro evangelium, že se tím zamezuje ziskuchtivému postoji. Bojoval s farizejskou představou záslužnické služby (L 17,10) a brzdil touhu po odměně od lidí (Mt 6,1), protože Otec je tou nejlepší odměnou učedníků. Kristus ukazuje, že odměnu nelze oddělit od něj a od jeho Otce. Apoštolové usilovali o to, aby žili život v absolutní závislosti lidské poslušnosti a víry na milosrdenství a milosti (Ř 4,4; 6,23). Práce, a tedy také odměna, jsou jistě vyžadovány, ale pouze jako ukazatel živé víry (Jk 2,14-16; J 6,28), a ne jako něco, čím si lze na Boha činit nárok. Odměna spasení v Kristu začíná již v tomto čase (2 K 5,5) a k jejímu naplnění dojde po uskutečnění *soudu (konečná odměna a trest), kdy lid smlouvy vstoupí do plné radosti z toho, že užil Boha, jenž je jeho věčnou odměnou (Zj 21,3).

BIBLIOGRAFIE. Arndt (s. v. *misthos*); J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958 (s. v. „reward“); TWB (s. v. „reward“); K. E. Kirk, *The Vision of God* (zkrácená verze), 1934, str. 69-76; P. C. Böttger et al., *NIDNTT* 3, str. 134-145. M.R.W.F.

ODMÍTNUTÍ A PŘIJETÍ Aram. *'asar* a *š'arā*; ř. *deō*, *lyō*). Rabinský termín, který v Mt 16,19 označuje Petrovu učitelskou autoritu vyhlášovat, co je zakázáno a co dovoleno, a v Mt 18,18 popisuje kázeňskou pravomoc učedníků odsoudit či dát rozhrěšení. Kázeňská autorita se od osobní autority rabinů liší v tom, že ji nelze oddělit od kázaného evangelia. Např. v Mt 10,12-15 učedníci nevyšlovují lidský soud a v Mt 13,30; 22,13 symbolika „svázání“ znamená Boží soud. Učitelská autorita se uplatňuje prostřednictvím apoštolského učení (Sk 2,42) a vyučování (2 Tm 2,24-26), což se neděje nekriticky.

Deō (samostatně) je užito symbolicky o manželství (1 K 7,29), zákonném poutu (Ř 7,2) a Pavlově službě (Sk 20,22). *Lyō* (samostatně) se objevuje v souvislosti se zmíněnými zákony (Mt 5,19), odpuštěnými hříchy (Zj 1,5) a (sr. *deō*) s vysvobozením (L 13,16).

BIBLIOGRAFIE. IDB, 1, str. 438; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*², 1968; JewE, 3, str. 215; O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, 1953, str. 204-206. D.H.T.

ODPADNUTÍ V klasické řečtině je *apostasia* technický termín pro politickou vzpouru nebo zběhnouti. V LXX vždy souvisí se vzpourou proti Bohu (Joz 22,22; 2 Pa 29,19), kterou původně vyprovokoval sa-

tan, útočný had z Jb 26,13.

V NZ se toto slovo objevuje 2x. Sk 21,21 zaznamenávají, že Pavel byl zákeřně nařčen z toho, že učí Židy, aby odmítnutím obřizky a dalších tradičních zvyklostí opustili Mojžíše. 2 Te 2,3 popisuje velké odpadnutí mezi proroky, k němuž dojde, až se objeví člověk nepravosti, nebo těsně předtím (sr. Mt 24,10-12). Nejedná se zde o politickou ani náboženskou nevěrnost Židů; tato narážka je svou povahou čistě eschatologická a týká se „poslední katastrofální vzpoury proti Boží autoritě, která v apokalyptických spisech představuje znamení konce světa“ (E. J. Bicknell, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 1932, str. 74). Lze ji považovat za pozemský protějšek nebeské vzpoury ve Zj 12,7-9.

Odpadnutí představuje pro církve stále nebezpečí a NZ před ním opakovaně varuje (sr. 1 Tm 4,1-3; 2 Te 2,3; 2 Pt 3,17). Jeho povaha je jasná: odpadnutí „od víry“ (1 Tm 4,1) a „od živého Boha“ (Žd 3,12). Narůstá v dobách mimořádných zkoušek (Mt 24,9n; L 8,13) a podporují ho falešní učitelé (Mt 24,11; Ga 2,4), kteří svádějí věřící od čistoty Slova k „jinému evangelium“ (Ga 1,6-8; sr. 2 Tm 4,3n; 2 Pt 2,1n; Ju 3n). Skutečností, že po úmyslném odpadnutí není možný návrat, předkládá NZ s naléhavou vážností (Žd 6,4-6; 10,26).

BIBLIOGRAFIE. *NIDNTT* 1, str. 606-611; I. H. Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 1969. A.S.W.

ODPLATA viz ODMĚNA

ODPOČINEK, ODPOČINUTÍ V Bibli se často vyskytuje slovo odpočinek v neteologickém významu. Např. Bůh odpočinul od své práce, kterou dělal (Gn 2,2n), sabat má být dnem odpočinku (Ex 31,15), každý sedmý rok měla mít zaslíbená země odpočinití (Lv 25,4n), chrám byl místem Hospodinova odpočinku uprostřed jeho lidu (Ž 132,8,14).

V teologickém významu se tento výraz samozřejmě objevuje ještě častěji. Izraeli zaslíbil Hospodin odpočinití v zemi Kenaan (Dt 3,20) a do tohoto odpočinku se navrátí z babylónského zajetí (Jr 46,27). Pokoj a blaženost měly být Davidovými velkými dary Izraeli (1 Pa 22,7-10). Tento slavný ideál odpočinití se nicméně v Izraeli nenaplnil kvůli jeho nedůvěře a neposlušnosti (Ž 95,8-11).

Jestliže však ve SZ zůstává odpočinití ve sféře zaslíbení, je v NZ naplněno. Vírou v Krista vstoupili křesťané do odpočinití (Žd 12,22-24). On je jejich pokojem. Všem, kdo k němu přicházejí, dává pokoj, takový, který utěšuje, osvobozuje a uspokojuje duše (Mt 11,28-30).

Slovo odpočinek má ale v Písmu také svůj eschatologický význam. „Tak má Boží lid pravý sobotní odpočinek teprve před sebou.“ To platí jak pro křesťany, tak pro Izrael (Žd 4,9). Nebeské město a vlast v nebi (Žd 11,10,16) jsou stále ještě věcí budoucnosti. Dnes je třeba pracovat (1 K 3,9), bojovat dobrý boj víry (Ef 6,10-20), vydat se na pouť (Žd 11,13-16). A dokonce ani odpočinek blahoslavených mrtvých (Zj 14,13) není naplněním odpočinití (Zj 6,9-11). Avšak ti, kdo vstoupili do odpočinití víry tím, že zakotvili svou naději tam, kam je přešel Kristus, vědí, že konečný stav odpočinití je jistý. J.G.S.T.

ODPUŠTĚNÍ

I. Ve Starém zákoně

V SZ vyjařují myšlenku odpuštění slova, která pocházejí ze tří kořenů. *Kpr* znamená spíše usmíření a často souvisí s obtěhováním. Je-li užito ve významu „odpuštění“, signalizuje, že došlo k usmíření. Sloveso *ns'* (zvedat či nést) názorně ukazuje, že viníkův hřích je sňat a odnesen. Původ třetího kořene *slh* neznáme, ale poměrně přesně odpovídá našemu „odpouštět“. Prvního a třetího výrazu se užívá vždycky o Božím odpuštění a *ns'* se hodí také na lidské prominutí.

Odpuštění se nepokládá za samozřejmost, k níž by docházelo automaticky. Převažují pasáže, kde se hovoří o Pánu, který promíjí určité urážky (Dt 29,19; 2 Kr 24,4; Jr 5,7; Pl 3,42). Odpuštění je třeba přijímat s vděčností, s posvátnou bázní a úžasem. Hříchy si zasluhuje trest. Jeho prominutí pak představuje ohromující milost. „U tebe je odpuštění“, říká Zalmista a potom (k našemu překvapení) dodává: „tak vzbuzuješ bázeň“ (Ž 130,4).

Někdy je odpuštění spojováno se smířením. *Slh* se opakovaně uvádí v souvislosti s obětmi, sloveso od kořene *kpr* má hlavní význam „usmířovat“. A určité se zase nejedná o náhodnou shodu, používá-li se *ns'* vedle významu odpuštění hříchu také pro nesení trestu (Nu 14,33n; Ez 14,10). Obojí se zdá být spojeno. To neznamená, že Hospodin je nelitostný a neodpouští bez *quid pro quo*. Je Bohem milostí a sám připravil všechno potřebné ke smytí hříchů. Oběti mají jen proto smysl, že on ustanovil krev jako prostředek usmíření. SZ neví nic o odpuštění vyvzdorovaném na neochotném Bohu, anebo koupeném za úplatek.

K odpuštění tedy může dojít jen proto, že Hospodin je Bohem milostí, jak to máme krásně vyjádřeno v Neh 9,17 „jsi však Bůh ochotný odpouštět, milostivý a soucitný, shovívavý a nesmírně milosrdný“. „Na Panovníku, našem Bohu, závisí slitování a odpuštění“ (Da 9,9). Velice poučnou pasáž pro celkové porozumění SZ odpuštění nacházíme v Ex 34,6n: „Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný, který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hříchy, avšak viníka nenechává bez trestu.“ Odpuštění v podobě milosti tvoří součást Boží přirozenosti. Avšak Bůh ve svém odpouštění rozlišuje – „viníka nenechává bez trestu“. Pokud má být člověku prominuto, musí činit pokání. Ačkoli k tomu nenacházíme výslovný příkaz, vidíme, že potřeba pokání je obsažena všude. Kajícní hříšníkům Bůh odpouští. Nekajícním lidem, kteří dosud chodí po vlastních cestách, nikoli.

Musíme ještě poznamenat, že myšlenku milosti nejučtinněji sdělují řečnické obrazy, a ne naše základní tři termíny pro odpuštění. Zalmista ji vyjadřuje takto: „Jak je vzdálen východ od západu, tak od nás vzdaluje naše nevěrnosti“ (Ž 103,12). Izajáš mluví o Bohu, jenž za sebe odhodil všechny prorokovy hříchy (Iz 38,17) a který „vymazává nevěrnosti lidu“ (Iz 43,25; sr. Ž 51,3.11). V Jr 31,34 máme Hospodinův výrok: „Jejich hřích už nebudu připomínat“ a Micheáš zvěštuje, že Bůh „do mořských hlubin vhodí všechny jejich hříchy“ (Mí 7,19). Živý jazyk dotvrzuje úplnost Božího odpuštění. Když Hospodin člověku odpustí, jeho hříchy dokonale zmizí. Bůh se už na ně nedívá.

II. V Novém zákoně

V NZ se zvěst o odpuštění vyjadřuje pomocí dvou hlavních sloves, a to *charizomai* = zacházet s někým milostivě a *afiemi* = odeslat, uvolnit. Několikrát se vyskytuje také podstatné jméno *afesis* = prominutí, odpuštění. Existují i dva další výrazy: *apolyō* = odpustit (L 6,37: „odpouštějte a bude vám odpuštěno“) a *pareisis* = prominout (Ř 3,25: „již dříve trpělivě promíjel hříchy“).

NZ vysvětluje několik skutečností. Především to, že hříšník, jemuž bylo odpuštěno, musí také promíjet jiným jejich provinění (L 6,37; modlitba Páně atd.). Uprímná ochota odpouštět druhým svědčí o tom, že jsme opravdově činili pokání. Tento náš postoj by měl pramenit z toho, že Kristus nejprve odpustil nám a my bychom jej měli následovat a odpouštět jako on. „Jako Pán odpustil vám, odpouštějte i vy“ (Ko 3,13). Ježíš tuto věc několikrát zdůraznil, např. ve svém podoběnství o nemilosrdném služebníkovi (Mt 18,23–35).

Někdy se odpuštění dává do souvislosti s křížem (např. Ef 1,7: „V něm jsme vykoupení jeho obětí a naše hříchy jsou nám odpuštěny“; podobně Mt 26,28: Ježíšova krev byla prolita „za mnohé na odpuštění hříchů“), avšak častěji se spojuje přímo se samotným Kristem. „Bůh v Kristu odpustil vám“ (Ef 4,32). „Bůh ho vyvýšil... aby přinesl Izraeli pokání a odpuštění hříchů“ (Sk 5,31). „Skrze něho se vám zvěstuje odpuštění všech hříchů“ (Sk 13,38). K tomu bychom měli vztažnout oddíl, v němž Ježíš hlásal lidem odpuštění. Když k němu střechou spustili ochmutého, uzdravil ho výslovně proto, „abyste věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy“ (Mk 2,10). Osoba Krista se tak nemá oddělovat od jeho díla. Ježíšovo odpuštění i odpuštění skrze něho má svůj původ ve všem, čím on je a co koná. To mu nemůžeme porozumět odděleně od kříže, protože o jeho smrti se často prohlašuje, že jde o zástupnou smrt „za hříchy“ (*SMÍŘENÍ). Dodatek ke konkrétním oddílům, kde je odpuštění spojeno s Kristovou smrtí, tvoří celá řada NZ pasáží týkajících se smírcího Spasitelova díla.

Odpuštění tedy v podstatě spoívá na Kristově vykupitelském díle. Znamená to, že je aktem pouhé milosti. „On je tak věrný a spravedlivý, že nám hříchy odpouští“ (1 J 1,9). Ze strany člověka se znovu a znovu vyžaduje pokání. Jan Křitel kázal: „Čiňte pokání a dejte se pokřtít na odpuštění hříchů“ (Mk 1,4). Toto téma převzal Petr s odvoláním na křesťanský křest (Sk 2,38). Ježíš sám přikázal, aby se v jeho jménu zvěštovalo pokání na odpuštění hříchů (L 24,47). Podobně se odpuštění spojuje s vírou (Sk 10,43; Jk 5,15). Přitom nelze považovat víru a pokání za něco, čím bychom si mohli zasloužit spasení. Spíše se jedná o prostředky, jimiž si přisvojujeme Boží milost.

Je třeba ještě se zmínit o dvou obtížných textech. Jedním je varování, že nemůže být odpuštěn hřích proti Duchu svatému (Mt 12,31n; Mk 3,28n; L 12,10; sr. 1 J 5,16). Tento hřích však nemáme nikde definován. Ve světle učení NZ si však obecně nelze představovat, že se jedná o specifický hřích. Spíše jde o trvalé rouhání proti Duchu Božimu, jímž se provinuje ten, kdo trvale zavrhuje Boží milostivé volání. To je skutečné rouhání.

Další obtížné místo je J 20,23: „Komu odpustíte hříchy, tomu jsou odpuštěny.“ Těžko si asi představíme, že by Kristus ponechal člověku rozhodování o odpuštění nebo neodpuštění hříchů jiným lidem.

ODVAHA

Důležité je zde množné číslo („každý“ je v řečtině plurál a vztahuje se na skupiny, ne na jednotlivce) a minulý čas („jsou odpuštěny“ znamená „byly odpuštěny“ a ne „budou odpuštěny“). Vklad je takový, že Ježíšovi následovníci, vedení Duchem svatým (v. 22), dovedou rozpoznat, komu jsou hříchy odpuštěny a komu ne.

BIBLIOGRAFIE. W. C. Morro in *ISBE*; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 1941; H. R. Mackintosh, *The Christian Experience of Forgiveness*, 1947; *TDNT* 1, str. 509–512; 3, str. 300–301; 4, str. 295–307; 9, str. 372–402; H. Vorländer, *NIDNT* 1, str. 697–703; L.M.

ODVAHA Hebr. výraz *hazaq* znamená doslovně „ukázat se silný“. Jiná slova, např. *rūah* = duch (Joz 2,11), *lēbāb* = srdce (Da 11,25) a *’amaš* = být rychlý nebo cílý, ukazují na základní postoj, z něhož odvaha pramení. Odvaha je tedy vlastností mysli a jako taková náleží k základním ctům (Mdr 8,7). Její opak – zbabělost – patří mezi smrtelné hříchy (Sir 2,12n). Kvalitu odvahy lze poznat pouze podle jejích projevů a obzvláště, zejména ve SZ, na bitevním poli (Sd, S, Pa). Ani mravní obsah tu zcela nechybí. Ti, kdo jsou předmětem zvláštní Boží péče, se „nemají bát“ (Iz 41,13n; Jr 1,8; Ez 2,6).

Pozoruhodná je nepřítomnost tohoto slova v NZ. Podstatné jméno *tharsos* se vyskytuje pouze 1x (Sk 28,15). Pro křesťana není ideálem stoická *aretē* (*ctnost), ale kvalita života založeného na víře v přítomného Krista. Neznamená tu „stoické snášení“, nýbrž přirozenější postoj, který vidí příležitost k vítězství při každém odporu (sr. 1 K 16,9).

Sloveso *tharēō* (tvar běžný od časů Platóna ve smyslu „být důvěřivý, mít naději, být odvažný“) se nachází v Žd 13,6 a v 2 K 5,6,8 (důvěra); 7,16 (plně spolehnutí); 10,1n (troufalost). Příbuzné slovo *tharēō* se vyskytuje s citovějším podtónem a překládá se „buď dobré mysli“ (Mt 9,2,22; Mk 10,49) nebo „neztrácej odvahu“ (Sk 23,11). Odvaha představuje jednak křesťanskou povinnost, ale také trvalou možnost pro toho, kdo se klade do rukou všemohoucího Boha. Projevuje se trpělivou vytrvalostí, morální pevností a duchovní věrností. H.D.MeD.

ODVOLÁNÍ K CÍSAŘI Když po *Félixovi nastoupil jako římský prokurátor v Judsku r. 59 po Kr. *Festus (Sk 24,27) a znovu otevřel Pavlovův případ, který Félix nechal nevyřešený, měl apoštol brzy důvod ko obavám, že by velekněz mohl použít nezučenosti nového správce v jeho neprosách. Proto využil výsady svého římského občanství a „odvolal se k císaři“, tj. žádal o přenesení svého případu z provinčního soudu na nejvyšší soud v Římě (Sk 25,10n).

Občanské právo odvolání se (*prouocatio*) k císaři se zřejmě vyvinulo z dřívějšího práva z dob republiky odvolat se k suverénnímu římskému lidu. Podle Dia Cassia (*Hist.* 51. 19) bylo r. 30 př. Kr. Octavianovi uděleno právo soudit na odvolání. A v této době došlo také k vydání *lex Iulia de vi publica* (Julianův zákon o veřejném použití síly), který zakazoval všem smrtícím soudcům vybaveným právem *imperium* nebo *potestas* zabíjet, bičovat, spoutávat řetězy a mučit římské občany, odsuzovat je *aduersus prouocationem* („navzdory odvolání“) nebo jim bránit dostavit se ve stanovenou dobu do Říma a přednést tam své odvo-

lání. A. H. M. Jones (*Studies in Roman Government and Law*, 1960, str. 96) dospěl k závěru, že od doby vydání tohoto výnosu byli římskými občany, ať žili kdekoliv, chráněni před obvyklými úředními tresty (*coercitio*), i když provinční smírčí soudci mohli vyřizovat případy prostého porušení ustanoveného zákonného práva (což Pavlovův případ zjevně nebyl). Začátkem 2. stol. po Kr. existovala již běžná praxe, že se římský občan provincií, obvinění z přestupků *extra ordinem* (na něž se normativní trestní zákoník nevztahoval), do Říma posílali téměř automaticky, aniž by procházeli formalitami ohledně odvolání se k císaři. V tomto i mnoha dalších ohledech římská praxe, jak ji vykresluje kniha Skutků, odpovídá době, kdy se její děj odehrával. Případ Pavlova odvolání souhlasí s tím, co víme o podmínkách na konci 50. let 1. stol. po Kr., a Lukášův zápis o něm je důležitým příspěvkem k dostupným důkazům.

Festus se určitě ulevil, když se dozvěděl o Pavlově odvolání k císaři. Tím z něj spadla povinnost vynešt rozsudek u případu, o němž věděl, že je nad jeho síly. Jeden úkol mu ovšem zůstal: musel do Říma spolu s obžalovaným poslat vysvětlující prohlášení (*litterae dimissoriae*) o povaze případu a jeho dosavadním vývoji. Při sepsování tohoto dokumentu uvítal pomoc člověka, známého jako odborníka v náboženských otázkách Židů – mladého Agrippy, který v té době přijel se svou sestrou Bereniké do Caesareje pozdravit nového císařova představitele.

Po běžné výměně zdvořilostí seznámil Festus Agrippu se svým problémem. Zdá se, říkal, že se obvinění vznesená proti Pavlovi točí kolem „nějakého zemřelého Ježíše, o němž Pavel tvrdil, že je živ“ (Sk 25,19). To Agrippu okamžitě zaujalo, a proto vyjádřil přání se s Pavlem setkat. Festus jim rozhovor ochotně umožnil. Když Agrippa apoštola vyslechl, souhlasil s Festem, že Pavla nelze usvědčit ani z jednoho těžkého přečinu, z nichž byl obviňován. Král prohlásil, že kdyby se Pavel neodvolal k císaři, mohl být okamžitě propuštěn, avšak nyní by takové uzavření případu znamenalo *ultra vires* (Sk 26,30–32). Lze však předpokládat, že se napsáním *litterae dimissoriae* Festovi pomohl.

V době Félixova úřadování se Pavel k císaři neodvolal zřejmě proto, že Félix v podstatě rozhodl o jeho nevině a zproštění viny a propuštění jen odkládal. Pavel mohl doufat, že jednoho dne Félix přestane otálet a propustí ho, takže bude moci uskutečnit svou dlouho plánovanou cestu do Říma a na západ. Avšak Félixovým odvoláním a nástupem Festa pro Pavla vznikla nová a nebezpečná situace, která ho přivedla k rozhodnutí odvolat se.

Nejdůležitějším aspektem Pavlova odvolání k císaři nebyla jeho vlastní bezpečnost, ale věc evangelia. Před 7 či 8 lety měl zkušenost s benevolentní nestranností římského zákona v mlčky vyjádřeném rozhodnutí achajského místodržitele *Gallia, že na jeho kázání není nic nezákonného (Sk 18,12–16). Od nejvyššího soudu v Římě proto logicky mohl očekávat podobně příznivý rozsudek. A nejen to: i člověk méně inteligentní než Pavel by si jistě uvědomil, že úvaha, kterou se řídil Gallio, již neplatí. Gallio totiž usoudil, že to, co Pavel kázal, je odřudou judaismu, a tudíž to římský zákon nezakazuje. Avšak z velké části právě díky Pavlově činnosti se již křesťanství nedalo považovat za součást judaismu, protože nyní bylo zjevně více pohanské než židovské. Příznivě slyšen u císaře proto mohlo přinést uznání křesťanství – když ne jako

právého naplnění odvěkého náboženství Izraele (jímž, jak Pavel věřil, je), pak alespoň jako povolené specifické sdružení (*collegium licitum* či skupinu *collegia licita*). Navíc, pokud císař vyslechně Pavlovy obhajoby osobně, může to hodně přínést. Mladší Agrippa se zdvořile snížil k tomu, že Pavlovým argumentům přiznal logiku, avšak pohané se často vůči evangeliu projevovali jako přístupnější než Židé, takže svitla naděje, že římského imperátora se snad podaří získat snadněji než židovského mistokrále. Ať se nám Pavlovy naděje ze zpětného pohledu jeví jakkoli neuskutečnitelné, bylo by nepatřičné zpochybňovat je.

Avšak to, že Pavel podal odvolání k císaři, nemuselo nutně znamenat, že jeho případ vyslechně císař osobně. Podle Tacita (*Letopisy* 13. 4. 2) vyhlásil Nero na začátku svého principátu, že nebude soudit *in propria persona*, jako to dělal jeho předchůdce Claudius, a skutečně po dobu prvních 8 let předával všechny případy jiným. Takže „pokud Pavel přišel k soudu nějaký čas po období dvou let, uváděném ve Sk 28,30, je pravděpodobně, že ho vyslyšel někdo jiný než hlava státu“ (A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963, str. 366). Ten „někdo jiný“ mohl být prefekt praetoriánské gardy, který „spolu s přísedícími a vysokými úředníky představoval císaře v jeho funkci dárcce spravedlnosti“ (W. M. Ramsay, *SPT*, str. 357). Toto je však zálzetost, k níž nemáme žádné potvrzující údaje.

Informace nemáme ani o výsledku odvolání – zda Pavla vyslechl i odsoudil, nebo jestli byl po slyšení zproštěn viny. Proloužení jeho pobytu v Římě o dva celé roky mohlo zapříčinit množství projednávaných případů u soudu nebo něco dovela jiného. Pokud byl opravdu propuštěn ještě před výslechem, způsobil to patrně akt *imperium* z císařovy strany. „Možná se Pavlovi dostalo projevu Neronovy laskavosti a byl propuštěn zcela náhodně“ (A. N. Sherwin-White, *op. cit.*, str. 109). Zápisem o nočním vidění na moři, v němž dostal apoštol ujištění, že bude stát před císařem (Sk 27,23n), Lukáš zřejmě naznačuje, že Pavlovo odvolání mu slyšení přineslo, ať už byl výsledek jakýkoli.

BIBLIOGRAFIE. H. J. Cadbury, „Roman Law and the Trial of Paul“, *BC* 5, str. 297n; A. H. M. Jones, *Studies in Roman Government and Law*, 1960; T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 1889; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; idem, *The Roman Citizenship*², 1973. F.F.B.

ODVRHNOUT Slovo, pod které se zařazují všechny výrazy použité k překladu hebr. a ř. ekvivalentů vyjadřujících myšlenku, že Bůh po prozkoumání zavrhne kvůli nevykofenitelnému hříchu. SZ proroci připodobňují hřích Izraele k nečistotám v kovu (Iz 1,22; Jr 6,30; Ez 22,19n). V Jr 6,30 („Nazvou je stříbrem odvrženým, neboť je odvrhl Hospodin.“) se hebr. sloveso *mā'as* překládá „odvrhnout“, tj. „Hospodin je vyzkoušel a zavrhl pro jejich nevykofenitelný hřích“. V Iz 1,22 LXX vyjadřuje hebr. *sīgīm* pomocí adjektiva *adokimos*, jež se v NZ objevuje 8x ve významu „odvržený po důkladné zkoušce“.

V Ř 1,28 jde o hříčku s řeckými slovy *dokimazein* a *adokimos* a lze to přeložit jako „protože si nedovedli vážít právého poznání Boha, dal je Bůh napospas jejich zvrácené mysli, aby dělali, co se nesluší“, kde „zvrácená mysl“ znamená „neschopná projít u soudu“

pro svoji zvrácenost atd. (vv. 29n).

V 1 K 9,27 Pavel uzavírá „nabádáním k sebezapírání a námaze“ (Hodge) a používá přitom sportovní metafory, když připisuje osobní tělesnou kázeň strachu ze selhání: „abych snad... sám neselhal (*adokimos*)“. V čem nechce selhat? V získání spasení nebo pastýřské odměny? Kontext mluví o ceně (sr. 3,10–15) a zdůrazňuje potřebu neustálé ostrážitosti před hříchem (sr. 10,12). *Adokimos* se dále vyskytuje v 2 K 13,5–7, kde apoštol navrhuje zkoumat, „zda vskutku žijete z víry“, přičemž z kontextu vyplývá, že existují empirické důkazy víry. Jestliže je Korintáné nemají, pak selhali, a kdyby je postrádal Pavel, také by selhal, protože by nebyl schopen doložit svoji apoštolskou autoritu. V 2 Tm 3,8 a v Tt 1,16 *adokimos* znamená „kteří se ukázali být morálně prázdní“ a v Žd 6,8 „nepotřebná“ (*adokimos*) země ilustruje situaci těch, kdo odpadli. Z žádného z těchto textů nutně nevyplývá opuštění Bohem k věčném *zatracení, všechny jsou ale s tímto významem v souladu. V každém případě odvržení následuje po viditelných chybách. Někdy způsobuje zkoušku Bůh, jindy člověk. Lidský rozsudek nad sebou samým předchází Božímu.

BIBLIOGRAFIE. Arndt (s. v. *adokimos*); úplnou bibliografií nabízí J. Denney in *HDB*; E. K. Simpson, *Words Worth Weighing in the Greek New Testament*, 1946, str. 17n; H. Haarbeck, *NIDNTT* 3, str. 808–810.

M.R.W.F.

OFÍR (hebr. *'ôpir*, Gn 10,29; *'ôpír*, 1 Kr 10,11).

1. Jméno Joktánova syna v Šémově rodopisu (Gn 10,29 = 1 Pa 1,23). Tento kmen je známý z předislámských nápisů (G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, 1934, str. 298, 339n). Jeho území leželo mezi Sábou v Jemenu a Chavílou (Hawlán), jak uvádí i Gn 10,29. Islámská tradice ztotožňuje Joktána s Qahtánem, synem Izmaela a „otcem všech Arabů“.

2. Země, z níž se do Judska dováželo ryzí zlato (2 Pa 8,18; Jb 22,24; 28,16; Ž 45,10; Iz 13,12), někdy ve velkých množstvích (1 Pa 29,4), a také cenné almagimové (santalové?) dřevo (1 Kr 10,11), stříbro, slonovina, opice a pávi (1 Kr 10,22) i drahokamy (2 Pa 9,10). Šalomounova plavidla sem připlouvala z Esjón-geberu v Akabském zálivu (1 Kr 9,28). Najímaly se „lodě z Taršíše“, jež zřejmě představovaly *lodě běžně používané k přepravě zlata. Tyto cesty trvaly „tři roky“, čímž se patrně myslí jeden celý rok a částí dvou dalších. Obchod s ofířským zlatem získal takový věhlas, že se Ofír stal synonymem pro ryzí zlato, které bylo jeho hlavním produktem (Jb 22,24). V Iz 13,12 stojí vedle Ofíru *'ôqir* = učiním cenným (*HUCA* 12–13, 1937–8, str. 61). Existenci tohoto obchodu potvrzuje střep nalezený r. 1946 v Tell Kasile na SV od Tel Avivu s nápisem *zħb 'pr lbjt ħrn š* = zlato z Ofíru pro Bét-chorón 30 šekelů“ (*JNES* 10, 1951, str. 265–267).

Ohledně polohy Ofíru vznikly různé teorie:

a) J Arábie jako v 1 výše. R. North ztotožňuje (Š)ō-fa(i)r(a) = Ofír s Parvaimem (Farva) v Jemenu jako zdrojem šebského zlata (sr. Ž 72,15; Iz 60,6).

b) JV Arábie: Omán. Tato oblast leží nedaleko Esjón-geberu a je třeba předpokládat, že součástí tříleté cesty byla přestávka za horkého léta a že některé zboží (např. opice), které se v J Arábii běžně nevyskytovalo, se do Ofíru jako překladiště přiváželo ze vzdálenějších míst.

c) Východoafrické pobřeží: Somálsko, tj. eg. *Punt*,

zdroj kadidla a myrhy a zboží zmiňovaného jako import z Ofiru (W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1953, str. 133–135, 212; van Beek, *JAOS* 78, 1958, str. 146).

d) (S)upára, 75 km S od Bombaje, Indie. Josephus (*Ant.* 8. 164), LXX a Vulg. (Jb 28,16) považovali za Ofir Indii. Ve prospěch tohoto výkladu svědčí to, že všechny jmenované druhy zboží ve starověké Indii dobře znali, a kromě toho je známo, že od 2. tisíciletí př. Kr. probíhal mezi Perským zálivem a Indií živý námořní obchod.

e) K dalším, spornějším návrhům patří Apir, Balúčistán (snad starověká Meluhha, s. *BSOAS* 36, 1973, str. 554–587) a Zimbabwe, J Rhodésie.

BIBLIOGRAFIE. V. Christides, *RB* 77, 1970, str. 240–247; R. North, *Fourth World Congress of Jewish Studies*, referáty, 1, 1967, str. 197–202. D.J.W.

OFRA (hebr. 'oprah).

1. Město na území Benjaminovců (Joz 18,23; 1 S 13,17 Efron [Q'rē' e'praim]; 2 Pa 13,19). Dnešní et-Tajbe, na strategicky důležitém vrcholku 9 km S od Mikmásu. Arabové často označovali slovem *tajbe* (= šťastný) místa, kde se až do středověku udrželo místní jméno 'ofra, jež naznačovalo čemou magii (Abel, *JPOS* 17, 1937, str. 38). O tom, zda se z 'oprah vyvinulo jméno *Efrajim* (= hebr. 'e'praim) z J 11,54, panují pochybnosti; viz K.-D. Schunck, *VT* 11, 1961, str. 188–200; J. Heller, *VT* 12, 1962, str. 339nn.

2. Ofra abiezerská na území Manasesovců, domov Gedeóna, kde se v pozdějších dobách ukazoval jeho oltář „Hospodin je pokoj“ (Sd 6,24). Možnými místy její polohy jsou:

a) Fer'ata, Z od hory Gerizim (Konder), blízko Šekemu, ale dosti daleko od oblasti střetu a pravděpodobně *Pereatón ze Sd 12,15;

b) et-Tajbe, v polovině cesty mezi Bét-šanem a Tábořem (Abel), ale dosti hluboko v území Isacharovců a snad Chafarajim z Joz 19,19;

c) Afůla, v Přímořské nížině (Acharoni). Za jednu z možností býval také považován Tell el-Fár'a, 10 km SV od Šekemu, ale nyní víme, že jde o *Tirsu.

3. Město nebo rod v Judsku (1 Pa 4,14). J.P.U.L.

ÓG (hebr. 'ōg). Emorejský král Bášanu, obrního lidu Refájců, v době obsazování Palestiny (Nu 21,33; Joz 13,12). Jeho království bylo mocné. Mělo 60 měst, opevněných „vysokými hradbami s branami a závořami“ (Dt 3,4n), a táhlo se od hory Chermón k Jakobu. Patřila sem dvě královská města, Aštarót a Edrei, přičemž u Edrei Izraelci Óga porazili a zabili. Jeho území připadlo polovině Manasesova kmene (Dt 3,13), která zůstala na V od Jordánu. Ógova porážka představovala jedno z význačných vítězství Izraele (sr. Joz 9,10; Neh 9,22; Ž 135,11; 136,20).

Lože tohoto krále ('ereš) bylo prý vyrobeno z čediče. Někteří se domnívají, že se ve skutečnosti jednalo o sarkofág, i když toto slovo nikde jinde takový význam nemá. V oblasti se však našlo mnoho podobných sarkofágů. Zdá se, že padlo do rukou Emorejců a bylo uloženo v Rabé Amónovců (Dt 3,11).

M.A.M.

OHAVNOST Tímto slovem se překládají čtyři hebrejské výrazy.

1. *Piggûl* se užívá o obětovaném mase, které je příliš staré (Lv 7,18 atd.).

2. *Šiqqûs* se týká model (ohyzdná modla Amónců Milkóm, 1 Kr 11,5) a zvyků spojených s modlářstvem (Jr 16,18).

3. Výraz *šeqes* s podobným obsahem se uplatňuje ve stejném smyslu, ale je rozšířen o význam, který se vztahuje na potraviny zakázané Židům jako nečisté (Lv 11,10n).

4. *Tô'ēbā* je z této skupiny nejdůležitější. Může označovat to, co uráží něčí náboženské cítění: „pro Egyptany jsou všichni pastýři ovcí ohavností“ (Gn 46,34), totéž se týká jejich stolování s cizinci (Gn 43,32). Nebo ho lze aplikovat na modly (*šiqqûs* v 2 Kr 23,13 souvisí s Aštoretou a Kemóšem a s Milkómem). Označuje způsoby odvozené od modlářství, např. když Achaz „dal svého syna provést ohněm podle ohavnosti pronárodů, které Hospodin před Izraelci vyhnal“ (2 Kr 16,3), a veškeré čarodějnictví a věštění (Dt 18,9–14). Tento termín se však neomezuje pouze na pohanské zvyky. Oběť předkládaná Hospodinu ve špatném duchu je „ohavností“ (Př 15,8; Iz 1,13). Stejně tak i sexuální hřích (Lv 18,22). A když se např. o „zrádných rtech“ nebo „dvójim závaží“ říká, že jsou Hospodinu ohavností (Př 12,22; 20,23, sr. též 6,16nn atd.), nabývá toto slovo silně etického významu.

L.M.

OHEŇ Ve SZ se tento pojem obvykle vyjadřuje hebrejským 'ēš a v NZ řeckým pyr, které LXX používá běžně k interpretaci hebr. 'ēš. Označuje stav hoření a jeho viditelnou stránku, tedy plamen. Získávání ohně bylo umění, které člověk znal od doby kamenné, ale tehdy i později se věnovala velká péče jeho udržování, aby nebylo nutné jej znovu rozdělat. Abraham zřejmě s sebou nesl kus hořícího dřeva, když šel obětovat Izáka (Gn 22,6), a Iz 30,14 naznačuje, že šlo o běžnou praxi. Patně nejrozšířenější technikou rozdělávání ohně v biblických časech bylo tření (což dosvědčuje eg. hieroglyfické d', 18. dynastie) a křesání pazourkem o pyrit. (Druhý způsob máme doložený z mladší doby kamenné, a proto se předpokládá, že se uplatňoval i později. Snad právě o této metodě hovoří zpráva v 2 Mak 10,3.)

Normálně se oheň užíval k vaření (Ex 12,8; J 21,9), ohřívání (Iz 44,16; L 22,55) a k čištění kovů (Ex 32,24; Jr 6,29), ale kromě toho také k ničení takových věcí, jako byly modly (Ex 32,20; Dt 7,5,25), posvátné sloupy (Dt 12,3), vozy (Joz 11,6,9) a města (Joz 6,24; Sd 18,27), rovněž k potrestání obžalovaných ve dvou případech sexuálního přestoupení (Lv 20,14; 21,9). Důležitou roli hrál také při bohoslužbě ve stanu i v chrámu, kde byl nutný na oltářích s kadidlem i s ohnivými obětmi. Oheň na oltáři pro ohnivé oběti zapálil sám Bůh (Lv 9,24; 2 Pa 7,1–3) a musel být trvale udržován (Lv 6,6). Tento oheň byl zvláštní a přinášet oběti „cizím ohněm“ se nesmělo (Lv 10,1; Nu 3,4; 26,61). Pohané „prováděli děti ohněm“ a někdy to dělali i Izraelci (2 Kr 3,27; 16,3; 17,17,31; 21,6; 23,10; 2 Pa 28,3; 33,6). Proroci to ostře odsuzovali (Mi 6,7). Tato praxe nemusela nutně znamenat lidské *oběti, ale zasvěcení *Mólekovi nebo Milkómovi. Mohlo se jednat také o zasvěcení ohněm, jaké se praktikovalo v Mezopotámii (*Afo* 23, 1970, str. 39–45).

S ohněm někdy souvisely Boží projevy (Ex 3,2; 13,21n; 19,18; Dt 4,11). Obraz ohně symbolizoval

Boží slávu (Ez 1,4,13), ochraňující přítomnost (2 Kr 6,17), svatost (Dt 4,24), spravedlivý soud (Za 13,9) a hněv vůči hříchu (Iz 66,15n). Také se užívá o Duchu svatém (Mt 3,11; sr. Sk 2,3), o prorocké inspiraci (Jr 5,14; 20,9; 23,29) a o náboženském citění (Ž 39,4). V jiných souvislostech představoval oheň obrazný symbol hříchu (Iz 9,17), žádostivosti (Oz 7,6) a bolesti (Ž 66,12).

BIBLIOGRAFIE. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 6, 1958, str. 4nn; *Le Feu dans le Proche-Orient antique*, 1973. T.C.M.

OHOLÍAB Danovec, syn Achísamaka. Měl zvláštní obdarování od Hospodina, jenž ho určil jako pomocníka *Besaleela při navrhování a stavbě stanu setkávání, jeho vybavování a zařizování a při vyučování dalších řemeslníků (Ex 31,6; 35,34n). D.W.G.

OHOLÍBAMA, OHOLA, OHOLÍBA

Oholibama bylo edómské ženské i mužské jméno. Jmenovala se tak *Ezauova druhá žena kenaanského původu, dcera Anova a matka Jeúše, Jaelama a Kó-racha (Gn 36,1–28). Nositelem tohoto jména byl také jeden edómský velitel (Gn 36,41; 1 Pa 1,52). Znamená „stan návrší“. V 1 Pa 1,52 se toto jméno vyskytuje spolu s Timnou a je zajímavé si všimnout, že v Timně v Negebu, v oblasti starověkého Edómu, byla objevena stanová svatyně. Zařazuje se do midjánské éry a je obdobou pouštního *stanu setkávání. Toto jméno naznačuje, že některými ranými „posvátnými *návršími“ mohly být stany (sr. Ez 16,16).

Ohola a Oholíba představují alegorická jména S a J království v Ez 23. Obě znamenají „stan uctívajícího“ a byla inspirována výrazem Oholibama. Naznačovala kritiku nevěrnosti Izraele Bohu. Tato dvě království se zobrazují jako sestry provdané za Hospodina, které však svými styky s jinými národy setrvávají ve smilstvu. Oholíba je varována, aby se neřídila příkladem své sestry, a objevuje se zde předpověď soudu. Obrazy z oblasti pohlavního života (sr. Ez 16; Oz 1–3; Am 5,1n) se jeví jako obzvláště vhodné, neboť náboženství mnoha sousedních národů obsahovala obřady plodnosti. J.T.W.

OKO Hebr. výraz 'ajin = oko a jeho paralely v dal-

ších jazycích Blízkého východu se užívají k označení orgánu těla člověka (Gn 3,6) či zvířete (30,41 KP), antropomorfně o Božím oku (Ž 33,18) nebo o předmětech (Ez 1,18; sr. Zj 4,6). Ř. slovo *ophthalmos* má odvozeniny v mnoha jazycích.

Hebrejščina chápe tělesné orgány tak, že mohou jednat částečně samostatně a mají tělesné i morální kvality. Oko tedy nejen vidí, ale je také zpupné (Iz 5,15), slitovává se (Dt 7,16 KP), spí (Gn 31,40), cítí žádost (Ez 24,16) atd. Pavel sice také zdůrazňuje vzájemnou závislost tělesných orgánů (1 K 12,16nn), Mt 5,29 však zachovává hebrejský způsob myšlení, kdy jsou orgány ve své funkci téměř soběstačné.

Praxe vypichování očí poraženému nepříteli byla na V běžná (Sd 16,21; 2 Kr 25,7).

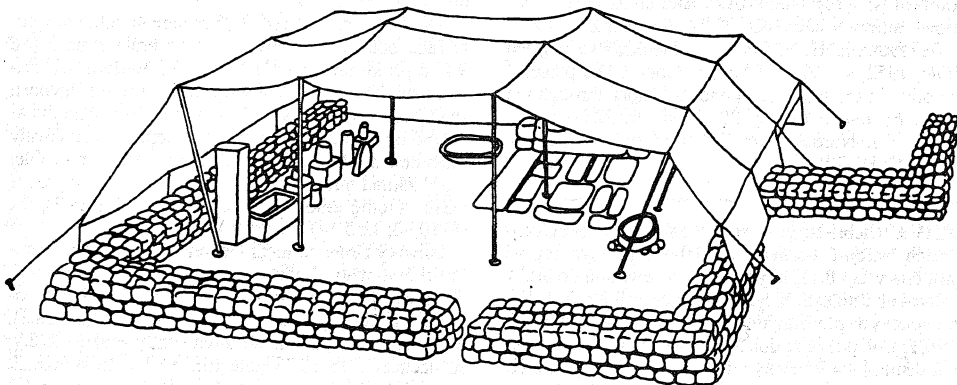
Slovní vazba „Oko Hospodinovo bdí nad těmi, kdo se ho bojí“ (Ž 33,18) vyjadřuje Boží pozornou péči (sr. Ž 1,6).

Další slovní spojení jsou tato: „oko za oko“ (Lv 24,20), „tvář v tvář“, doslova „z očí do očí“ (Nu 14,14), „před jejich očima“, tj. před nimi, v jejich přítomnosti (Gn 42,24; sr. Jr 32,12), a „mezí svými očima“, tj. na čele (Ex 13,9), což se týká modlitebních řemínků.

Odvozená užití jsou např. „tvář země“ – hebr. 'ajin (Ex 10,5), a „zář“ (Ez 1,4; Př 23,31). B.O.B.

OLEJ Ve všech případech, kdy nejde o kosmetické oleje (Rt 3,3; 2 S 14,2; Ž 104,15) nebo o myrňový olej (Est 2,12), Bible v souvislosti s olejem hovoří o vylisovaném produktu z plodu *olivy. Hojnost oliv (*Olea europaea*) ve starověké Palestině umožňovala prosperující obchod olejem s Týrem a Egyptem. Šalomoun dodával Chirámovi velké množství oleje výměnou za vybudování chrámu (1 Kr 5,11; Ez 27,17), zatímco Egypt dovážel značné dávky palestinského oleje (sr. Oz 12,1) z toho důvodu, že v eg. podnebí se olivám nedaří.

Olej jako důležitá součást náboženských obřadů zaujímal významné místo mezi obětovanými prvotinami (Ex 22,28) a také se z něho odevzdávaly desátky (Dt 12,17). Oběti pokrmů se často mísily s olejem (Lv 8,26; Nu 7,19) a kahan ve svatyni (Ex 25,6) se doplňoval čerstvě vylisovaným olejem (Lv 24,2). Olej se používal při obřadech uvádění kněží do úřadu (Ex 29,2), očišťování malomocných (Lv 14,10–18), při každodenním obětování (Ex 29,40) a při skončení na-



Rekonstrukce midjánské stanové svatyně, objevené v Timně. Svým pojetím se zřejmě podobala hebrejskému stanu setkávání a poskytuje archeologické důkazy o existenci Oholibamy, „Stanu návrší“. Polovina 12. stol. př. Kr.

OLIVA

zírského slibu (Nu 6,15). Určité obřady se však vykonávaly bez oleje, např. oběti žárlivosti (Nu 5,15) a za hřích (Lv 5,11).

Olivový olej měl široké použití při přípravě jídla, kde při vaření nahrazoval máslo (1 Kr 17,12–16). Se stejnou oblibou se v domácnostech uplatňoval jako palivo pro malé lampy, které se v Palestině hojně vyskytovaly již od raných dob. Přenosné i jiné druhy lamp měly obvykle na okraji zářez, do něhož se dával knot ze lnu (Iz 42,3) nebo z konopí. Po naplnění lampy olivovým olejem udržoval knot stálý plamen, dokud se zásoba paliva nevyčerpala. Když se takové lampy přenášely, stalo se v NZ dobách zvykem, že ten, kdo ji nesl, si na prst přivazoval malou nádobku s olivovým olejem. Kdykoli pak bylo nutno lampu doplnit, měl příslušné množství oleje pohotově k dispozici (sr. Mt 25,1–13).

Kromě používání oleje při uvádění kněží do úřadu (Ex 29,2) hrál olej významnou roli také při obřadním uznání královského úřadu (1 S 10,1; 1 Kr 1,39).

Jako lék se olivový olej používal vnitřně i zevně. Díky své utišující ochranné schopnosti se stal cenným lékem na žaludeční potíže a ve starověku se také uznávaly jeho vlastnosti mírného projímadla. Zevně byl oblíbenou masťou na pohmožděniny a rány (Iz 1,6; Mk 6,13; L 10,34).

Ve SZ dobách se olivový olej vyráběl pomocí paličky a moždíře (Ex 27,20) nebo se olivy extrahovaly v kamenném lisu. Při archeologickém výzkumu v Tanaku, Megiddu a Jeruzalémě se našly lisy vytesané z tvrdého kamene. Velký kamenný válec, obsluhovaný dvěma lidmi, rozmačkával olivy na dř., která se pak buď šlapala (Dt 33,24), nebo se dále lisovala. Po odstranění nečistot byl olej připraven k použití. Zahrada Getsemane (*gat-šemen* = olejový lis) získala své jméno podle kamenných lisů k vymačkávání oleje z plodů sbíraných na Olivové hoře.

Olejem se běžně natíralo tělo po koupeli (Rt 3,3; 2 S 12,20) a nesměl chybět pro slavnostních příležitostí (sr. Ž 23,5). Ve starověkém Egyptě obvykle potíral hlavu každého hosta, který zaujímal své místo na hostině. Mazání nemocných (Jk 5,14) se v NZ dobách stalo polosvatostním obřadem. Josophus zaznamenává jako zvláštnost essejčů, že se nepotírali olejem, protože ho považovali za „poskvrňující“ (BJ 2. 123).

Přítomnost oleje symbolizovala radost (Iz 61,3), zatímco jeho nepřítomnost naznačovala zármutek nebo ponížení (Jl 1,10). Olej svoužil jako obřad útechy, duchovní stravy a zdaru (Dt 33,24; Jb 29,6; Ž 45,8).

BIBLIOGRAFIE. H. N. a A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, str. 97n, 158nn; A. Goor, „The place of the olive in the Holy Land and its history through the ages“, *Economic Botany* 20, 1966, str. 223–243; A. Goor a M. Nurock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968, str. 89–120. R.K.H.

OLIVA (hebr. *zajit*; ř. *elaia*). Jako jeden z nejčastějších *stromů starověkých Hebrejů je oliva poprvé zmíněna v Gn 8,11, když se holubice vrátila do archy s olivovou ratolestí. Když Izraelci zabrali Kenaan, byla nápadným představitelem tamějšího rostlinstva (sr. Dt 6,11). V pozdější době se oliva spolu s vinnou révou cenila jako výnosný zdroj příjmů (1 S 8,14; 2 Kr 5,26).

Přestože botanické označení olivy zní *Olea europaea*, má se za to, že tento strom pochází ze Z Asie

a do oblasti Středozemního moře se dostal až později. Orientální národy považovaly olivu za symbol krásy, síly, božského požehnání a prosperity. V souladu s Noemovou tradicí se pak oliva a holubice staly symboly přátelství a míru (sr. Ž 52,10).

V mnoha částech Palestiny představuje oliva, které na Blízkém východě roste mnoho druhů, často jediný strom v blízkém okolí. Pěstovaná oliva dorůstá do výšky asi 6 m, má zkroucený kmen a mnoho větví. Roste pomalu, ale pokud není vystavena rušivým vlivům, dosahuje nezřídka stáří několika set let. Když je poražena, vyrostou z kořene nové výhonky, takže na místě starého stromu pak může vyrůst až pět nových. Tímto způsobem vyhánění výhonky obvykle také odumírající olivy (sr. Ž 128,3). Olivové háje byly cenné především jako potenciální zdroje *oleje, i když vysokou hodnotu měly také jako útočiště před palčivým sluncem a jako místo, kde člověk mohl rozjímat (L 22,39).

Ve starověku se olivy vyskytovaly hojně po celé Palestině. Háje na okraji Fénické nížiny byly obzvláště krásné, podobně jako háje v Přímořské nížině a v údolí Šekemu. Betlém, Chebrón, Gileád, Lakíš a Bášan se v biblických dobách proslavily svým bohatstvím olivových hájů.

Plody olivy dozrávaly začátkem podzimu a sklizelely se ke konci listopadu. Primitivní a dosti škodlivá metoda sklizně popisovaná v Dt 24,20, kdy se stromy tříšlo nebo se do nich tlouklo tyčemi, se dosud hojně užívá. Ve starověku se na stromě nebo na zemi pod ním nechávalo několik plodů pro chudé. Úroda oliv ve většinou odvážela v koších na oslech do lisů. Olej se vymačkával obvykle tak, že se bobule daly do mělké kamenné nádržky, kde se drtily velkým svislým mlýnským kamenem. Někdy také plody rozměňovali sklizňoví dělníci nohama (Dt 33,24; Mi 6,15), což však byl dosti neefektivní postup. Když se olej nechal nějaký čas stát, oddělil se od cizorodých látek a pak se skladoval ve džbánech nebo v kamenných nádržích.

Sochy cherubů v Šalomounově chrámu byly vyřezány z olivového dřeva (1 Kr 6,23), a protože měly výšku asi 4,5 m a stejně velké rozpětí křídel, usuzovalo se, že byly sestaveny z několika spojených kusů dřeva. Olivové dřevo se v Palestině sice do dnes používá na jemnou uměleckou truhlářskou práci, ale krátké sukovité kmeny neposkytují příliš dlouhé kusy materiálu. Po několikaletém sušení lze dřevo s bohatým jantarově žlutým žilkováním leštit a dosáhnout u něho vysokého lesku.

Takto rozšířený strom se přirozeně uplatňoval v celé řadě oblastí. Byl považován za krále stromů (Sd 9,8) a při korunovacích se jeho olej používal na znamení svrchovanosti. Z olivových větví se při slavnosti stánků stavěly přístřešky (Neh 8,15). Čerstvé nebo naložené olivy, které se jedly s chlebem, představovaly důležitou součást starověké palestinské stravy. Olej tvořil základ mnoha masť a také se používal k úpravě vlasů. Kromě toho sloužil jako palivo (Mt 25,3), lék (L 10,34; Jk 5,14) a pokrm (2 Pa 2,10).

Olivový strom se mezi Hebreji těšil širokému symbolickému užití. Plodnost stromu připomínala ideálního spravedlivého muže (Ž 52,10; Oz 14,6), jehož potomci byli nazýváni „olivovými ratolestmi“ (Ž 128,3). Narážka na to, jak snadno oliva někdy shazuje květy, se nachází v Jb 15,33, kde Elifáz říká, že svévolník bude „jak oliva shazující květy“. Dvě olivy v Za 4,3 symbolizovaly plodnost a naznačovaly zde hojnost, jakou Bůh poskytl k uspokojení lidských potřeb.

Oliva zmíněná v Iz 41,19 (hebr. 'eš sāmēn) se často ztotožňuje s botanicky nepřibuznou rostlinou *Elaeagnus angustifolia*, z níž se získává horší olej, nicméně kontext hovoří spíše ve prospěch skutečné olivy.

Plod divoké olivy je malý a bezcenný. Aby oliva začala přinášet bohatou úrodu, musí se narubovat, což je proces, kdy se na divoce rostoucím keři nechá růst dobrý štěp. Apoštol Pavel této skutečnosti užívá jako působivé alegorie (Ř 11,17), na níž znázorňuje, jak jsou pohané zavázáni skutečnému Izraeli, a poukazuje na to, že není přirozené, aby se výhonek divoké olivy rouboval na dobrý strom.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *Pauline and Other Studies*, 1906, str. 219nn; H. N. a A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, str. 157–160; A. Goor, „The place of the olive in the Holy Land and its history through the ages“, *Economic Botany* 20, 1966, str. 223–243; A. Goor a M. Nurock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968, str. 89–120.

R.K.H.
F.N.H.

R.A.S.

OLIVOVÁ HORA Olivová hora je nevelký hřeben se čtyřmi vrcholky, z nichž nejvyšší dosahuje výšky 830 m. Zvedá se v směrem nad Jeruzalémem a Chrámovou horou naproti Kidrónskému úvalu a rybníku Siloe. Za dnů Ježíšových byla hustě zalesněná a bohatá na olivy, podle nichž také dostala svůj název, ale v Titově době již na ní stromy nerostly. Celá její země je svatá, protože tam nepochybně chodil Kristus, i když o konkrétních místech s jejích památnými kostely lze diskutovat. Z tradičního místa Ježíšova křtu a břehu Jordánu, hluboko pod hladinou moře, je jasné vidět vzdálený vrcholak Olivové hory, tradiční místo Kristova nanebevstoupení, ležící o 1 200 m výše, protože Palestina je malá země dalekých rozhledů.

SZ zmínky o Olivové hoře v 2 S 15,30; Neh 8,15; Ez 11,23 nejsou důležitě. 1 Kr 11,7 a 2 Kr 23,13 hovoří o Šalomounově modlářství a o tom, že nechal vybudovat posvátná návrší Kemóšovi a Molekovi, což se patrně stalo důvodem, proč byl jeden vrcholak nazván Horou přestoupení. V eschatologické budoucnosti se na horu postaví Hospodin, a rozdělí ji tak na dvě (Za 14,4).

Židé žijící v Jeruzalémě ohlašovali svým krajanům v Babylónii novoulini pomocí řetězce ohňů, který začínal na Olivové hoře. Jeden oheň vždy představoval signál k zapálení dalšího. Jelikož Samařané zapalovali falešná světla, nahradili ohně nakonec lidští poslové. G. H. Dalman považuje tvrzení Mišny, že tato ohňová služba zasahovala až do Mezopotámie, za naprosto přiměřené (*Sacred Sites and Ways*, 1935, str. 263, pozn. 7). Hora má úzkou spojitost s červenohnědou jalovicí (*ČISTÉ A NEČISTÉ) a jejím popelem očišťování (Nu 19; *Para* 3. 6–7, 11) i s dalšími obřady levitického judaismu. Podle jedné legendy urhla houbice, kterou Noe vyslal z archy, svůj lístek z Olivové hory (Gn 8,11; Midraš *Genesis Rabba* 33,6). Někteří věřili, že věrní židovští mrtví musejí být vzkříšeni v Izraeli a že ti, kdo zemřeli jinde, budou podzemními chodbami nakonec dopraveni zpět (*Keubot* 111a) a na povrch vyjdou u rozdělení Olivové hory (H. Loewe a C. G. Montefiore, *A Rabbinic Anthology*, 1938, str. 660nn). Když se šekína či zář Boží přítomností vzdálila kvůli hříchu z chrámu, říkalo se, že tři a půl roku setrvala na Olivové hoře, kde marně očekávala pokání (*Narky Rabba*, Předmluva 25; sr. Ez 10,18). Název „Hora tří světél“ vznikl podle záře ohně na chrá-

movém oltáři, která se v noci odrážela na svahu hory, podle prvních slunečních paprsků, které při východu slunce pozlacovaly vrcholak, a podle olivového oleje, jímž se plnily chrámové lampy.

Na úpatí Olivové hory se nachází několik úctyhodných oliv, které jsou pravděpodobně 2 000 let staré. Jde o oblast Getsemane a nedaleko se nalézá místo Kristova předsmrtného zápasu, i když jeho přesnou polohu neznáme. V půli svahu stojí kostel Dominus Flevit. Proč však náš Pán zaplakal právě tam, v půli cesty dolů? *HDB* shodně tvrdí, že k Jeruzalému ve skutečnosti přicházel od Betanie, kolem J svahu Olivové hory, a zaplakal, když se před ním město náhle objevilo. Údajný vrcholak Ježíšova nanebevstoupení již dlouho zdobí řada kostelů a pečlivě tu jsou uchovávány jeho domnělé stopy jako hmatatelné naplnění Za 14,4. Lukášovo evangelium však hovoří spíše o oblasti Betanie jako o skutečném dějišti Kristova nanebevstoupení. Návštěvník Palestiny tak poznává marnost hloubání nad neřešitelnými otázkami.

OLTÁŘ

I. Ve Starém zákoně

Kromě čtyř případů se tímto slovem ve SZ překládá hebr. *mizbēah* = místo obětí (ze *zābah* = zabít k oběti), a v jednom z abychových případů jde jednoduše o aram. příbuzné slovo *madbah* (Ezd 7,17). Z etymologického hlediska tento výraz sice obsahuje zabíjení, ale při své aplikaci nebyl vždy takto omezen a uplatnil se i v označení oltáře, na němž se páliło kadidlo (Ex 30,1). Další případy výskytu slova „oltář“ v č. překladech viz níže 7.

1. Praotcové

Praotcové stavěli své vlastní oltáře a obětovali na nich, aniž by žádali o pomoc kněží. Jeden oltář postavil Noe po potopě a vykonal na něm zápalnou oběť (Gn 8,20). Abraham Hospodinu postavil oltář v Šekemu mezi Bét-elem a Ajem, u Chebrónu a v Mórija, kde místo Izáka obětoval berana (Gn 12,6–8; 13,18; 22,9). Podobně jednal Izák v Beer-šebě (Gn 26,25), Jákob vztyčil oltář v Šekemu a v Bét-elu (Gn 33,20; 35,1–7) a Mojišův jeden postavil v Refidimu po vítězství Izraelců nad Amálekem (Ex 17,15). Je zřejmé, že oltáře se stavěly zejména na památku události, do nichž rozhodující měrou zasáh Bůh. O jejich konstrukci žádné údaje nemáme, ale lze předpokládat, že vypadaly podobně jako ty, které později povoloval Mojišův zákoník (viz níže 4).

2. Předizraelské oltáře v Palestině

V počátcích průzkumu Palestiny se za oltáře často považovaly stavby, které jsou dnes označovány jako obytné, zemědělské nebo průmyslové. Na několika místech však archeologové objevili i skutečné oltáře z různých dob. V Aji odkryla J. Marquet-Krauseová malý chrám z rané doby bronzové, v němž se nacházel oltář z vápencových kamenů u stěny, kde se obětovala zvířata a jídlo. Ze střední doby bronzové byly objeveny dva chrámy v *Megiddu (vrstva XV), v nichž byly oltáře pravouhlé: jeden z hlíněných cíhel a druhý z kamenů obilných vápnem. Chrámy z pozdní doby bronzové s oltáři podobného typu objevili archeologové v Lakíši, Bét-šeánu a Chasóru. Ve vrstvách z této doby vykopali v Chasóru velký ka-

OLYMPAS

menný otesaný kvádr, který měl na jedné straně dvě vyhloubené nádržky, do nichž snad stékala krev obětovaných zvířat. V Megiddu a Nahariji se našly velké kamenné desky, jichž se zřejmě užívalo k obětování, ale spíše se jednalo o „posvátná návrší“ než o skutečné oltáře.

Řada oltářů z otesaného vápence se čtyřmi rohy na horní straně z doby kolem záboru byla nalezena v Megiddu. Ty však, soudě podle jejich malých rozměrů (výška největšího z nich je asi 70 cm), představovaly patrně oltáře kadidlové. V Megiddu, Bét-še-ánu a Lakíši bylo odkryto ve vrstvách doby bronzové a železné množství hliněných podstavců, které mohly sloužit k pálení kadidla.

Oltáře tedy v zaslíbené zemi používali i Kenaanci, a proto v této otázce Hospodin na Sinaji stanovil tak přísná pravidla. Že oltáře neexistovaly pouze v Palestině, zjišťujeme z vykopávek v Eridu, Uru, Chafajehu a Aššuru v Mezopotámii. Ve světle toho lze také chápat příběh, kdy Bileám v Kirjat-chuzotu postavil 7 oltářů a obětoval na nich byky (Nu 23).

3. Oltáře ve svatyni

Na Sinaji Bůh Mojžíšovi zjevil podrobnosti ohledně dvou oltářů, jichž se mělo užívat ve stanu setkávání. Šlo o oltář pro zápalné oběti a oltář kadidlový.

4. Postavené oltáře

V Ex 20,24–26 Hospodin přikazuje Mojžíšovi, aby lidem řekl, že mají postavit oltář z hlíny (*mizbah* „*dámá*“) nebo z (neotesaných) kamenů (*mizbah* „*šaním*“), na nichž měli obětovat své oběti. Ani v jednom případě u něho neměly být schody, aby se neodhalila „nahota“ obětujícího. Forma textu, v němž Bůh Mojžíšovi říká, aby tento příkaz předal lidu, nasvědčuje, že podobně jako Desatero byl určen každému Izraelci jednotlivě, a nikoli pouze Mojžíšovi jako jejich zástupci, jako je tomu v Ex 27. Možná, že díky tomuto ustanovení směl laik obětovat samostatně, a zřejmě tak je třeba chápat i oltáře, které postavil Jozue na hoře Ébal (Joz 8,30n; sr. Dt 27,5), Gedeón v Ofte (Sd 6,24–26), David na mlatu Ornána (2 S 24,18–25) a Eliáš na Karmelu (1 Kr 18), a také příběhy popsané v Joz 22,10–34 a v 1 S 20,6,29 (sr. Ex 24,4).

5. Šalomounův chrám

Šalomoun byl při stavbě *chrámu sice ovlivněn svými fénickými spolupracovníky, nicméně základní prostorové uspořádání stanu setkávání a jeho nádvoří se snažil dodržet. I když David již oltář pro zápalné oběti postavil (2 S 24,25), Šalomoun pravděpodobně vybudoval nový, jak je naznačeno v 1 Kr 8,22.54.64 a 9,25 (v hlavním popise v 1 Kr 6–7 zmiňované není). Jak oltáře té doby vypadaly, dokumentují nálezy (období IA II) v Aradu, kde v chrámovém nádvoří stál oltář z cihel a hrubého šterku pro zápalné oběti (sr. Ex 20,25), který podobně jako oltář ve stanu setkávání (Ex 17,1; sr. 2 Pa 6,13) měřil 5 loktů čtverečních (2,5 m²). Na stupni vedoucím k velesvatyni se nacházely dva kadidlové oltáře s vydutým vrškem ve tvaru mísy. Další izraelské kadidlové oltáře z izraelského období byly nalezeny v Beer-šebě atd.

6. Nepravé oltáře

Z odsuzujících prorockých výroků (Am 3,14; Oz 8,11), výtču Jarobeámových hříchů v 1 Kr 12,28–33 a z archeologických nálezů vyplývá, že se v Izraeli

i Judsku používaly i nepovolené oltáře.

7. Ezechielovo vidění

V době zajetí měl Ezechiel vidění osvobozeného Izraele a obnoveného chrámu (Ez 40–44). O kadidlovém oltáři se zde nemluví, zato oltář pro zápalné oběti je popsán podrobně (43,13–17). Sestával ze tří stupňů, které sahaly do výšky 11 loket na podstavci měřícím 18 loktů čtverečních. Svou podobou tak připomínal babylonský zikkurat a tento dojem posilují ještě názvy některých jeho částí. Podstavec, *hêq hâ'âreš* (Ez 43,14, EP položený na zemi, dosl. „spodek země“) připomíná akkadský *irat iršiti* s tímž významem a je možné, že výrazy *har'el* a *'ari'el* ve vv. 15n překládané jako „oltář“, představují pobežřejší tvary akkad. *arallu*, jednoho z označení pro podsvětí s druhotným významem „hora bohů“. Podobné výpůjčky z babylonského slovníku, nezávislé na jejich etymologickém významu, mohly být po mnoha letech babylonského zajetí běžné. Oltář zvyšovalo rameno schodů a 4 holé rohy na vrchní straně.

8. Druhý chrám

Při obnově chrámu po návratu ze zajetí se zřejmě budovaly i oltáře. Zmínuje se o nich Josephus (*Contra Apionem* 1. 198) a *List Aristeuův*, ale záhadným z těchto autorů se nelze řídit beze zbytku. R. 169 př. Kr. odnesl Antiochos Epifanés „zlatý oltář“ (1 Mak 1,21) a o dva roky později postavil na oltáři pro zápalné oběti „ohydnou modlu“ (1 Mak 1,54), pravděpodobně obraz Dia. Makabejští postavili nový oltář a obnovili oltář kadidlový (1 Mak 4,44–49). Ty se pak zřejmě používaly až do 2. poloviny 1. stol. př. Kr., kdy Herodes *chrám rozšířil. V jeho době oltář pro zápalné oběti tvořila hromada neotesaných kamenů, zpřístupněných můstkem.

II. V Novém zákoně

V NZ se pro oltář užívají dvě slova, přičemž častěji se vyskytuje *thysiastrion*, jímž LXX často překládá *mizbēah*. Tímto výrazem se označuje oltář, na němž Abraham připravoval obětování Izáka (Jk 2,21), dále oltář pro zápalné oběti v chrámu (Mt 5,23n; 23,18–20,35; L 11,51; 1 K 9,13; 10,18; Žd 7,13; Zj 11,1) a oltář kadidlový, a to nejen v pozemském chrámu (L 1,11), ale i v nebeském (Zj 6,9; 8,5; 9,13; 14,18; 16,7; sr. též Ř 11,3; Žd 13,10). Druhý pojem, *bōmos*, se objevuje pouze 1x (Sk 17,23). V LXX se jím překládá *mizbēah* i *bāmā* (*NÁVRŠÍ) a původně znamenalo vyvýšené místo.

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, 1961, str. 406–414, 546; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 1889, str. 453nn; A. Edersheim, *The Temple, Its Ministry and Services as they were at the Time of Jesus Christ*, 1874, str. 32–33. T.C.M.

OLYMPAS Jinak neznámý, ale vlivný křesťan, kterého Pavel pozdravuje v Ř 16,15. Vzhledem k tomu, že se jednalo o jméno (pravděpodobně zkrácená podoba jména Olympodoros) v celě řadě běžné, jeho přítomnost v tomto verši nikterak nepřispívá k vysvětlení místa určení 16. kapitoly dopisu. R.V.G.T.

OMILOSTNĚNÁ (hebr. *ruhāmā* = slitování). Symbolické jméno Izraele (Oz 2,3; sr. Ř 9,25n; 1 Pt 2,10),

kteřé mělo naznačit návrat Božího slitování. Objevuje se zde slovní hříčka, protože druhé dítě *Ozeášovy manželky Gomery se jmenovalo Lóruháma = „Nemilostněná“ a označovalo čas, kdy se Hospodin od Izraele kvůli jeho nepravosti odvrátil. J.D.D.

OMÍTKA

1. Vnitřní a někdy i vnější stěny budov se vymazávaly hlinou (Lv 14,42n; hebr. *tūah* = překřýt; arab. *tāha*). O takové omítce máme důkazy již z prehistorických dob (*JERICHO). Lepší omítka se dělala z páleného vápence nebo sádrovce (hebr. *šīl* = vařit). Omítka pokrývala hrubé kameny nebo cihly stavby a mohla se malovat nebo se na ní psaly nápisy, jako např. na oltáři v Ébalu (Dt 27,2,4). (Vzorek se našel v Dér 'Alle v údolí Jordánu.) Používala se v nádržích, cisternách a na stěny. Lesklého povrchu na stěnách u cihel se dosáhlo vypalováním v peci (Iz 27,9; hebr. *gīr*). Na omítku královského paláce v Babylónu psala ruka v Da 5,5 (aram. *gīrā*). (*SKLO)

2. „Omítka“ používaná k léčení Chizkijáše (Iz 38,21; hebr. *mārah*) byl obklad ze suchých fíků. Podobný lékařský termín se vyskytuje v textech z Ras

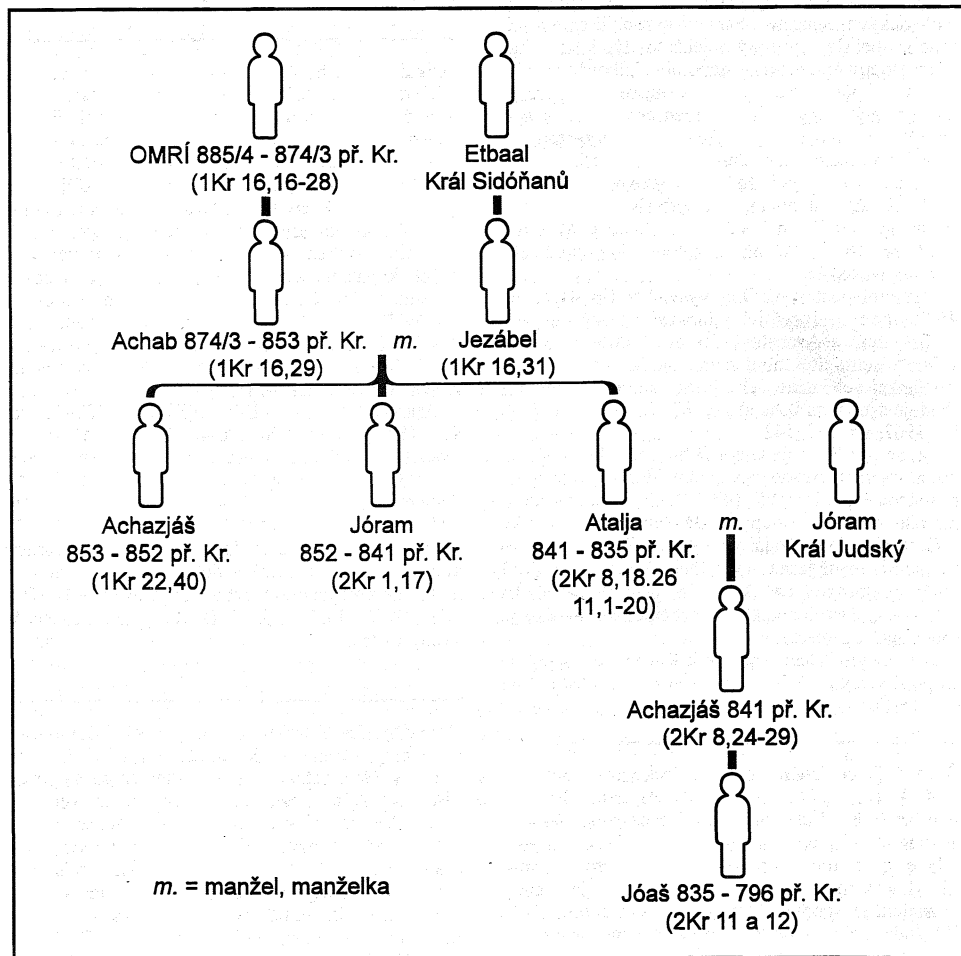
Šamra a v eg. Ebersově Papyru.

OMRÍ (hebr. 'omri).

1. Velitel z Isacharova kmene za Davidovy vlády (1 Pa 27,18).

2. Šestý král S království Izraele a zakladatel nové dynastie po smrti *Ély. V období bezvlády po smrti *Baeši povolalo vojsko, obléhající Gibetón, králem svého vůdce Omriho, poté co uslyšelo o Zimriho převratu (asi 885 př. Kr.; 1 Kr 16,15–17). Omrí pak vytáhl na hlavní město *Tirsu a obléhal ho, dokud Zimrí nespáchal sebevraždu (v. 18). Tibní, další uchazeč o trůn, vzdoroval Omrímu 4 roky, ale nakonec byl poražen. Omrí pak kraloval 7 let, od 31. do 38. roku vlády *Ásy (vv. 23, 29), celkem tedy 12 let (v. 23).

Aram, který byl za *Ben-hadada I. natolik silný, že za Baešovy vlády zabral část Izraele, ohrožoval i Omriho (sr. 1 Kr 20,34). Omrí se spojil se sidónským králem Etbaalem tím, že pro svého syna *Acha-ba vybral jeho dceru *Jezábel (16,31), takže určité nebezpečí odvrátil. Byl tak mocný, že si podrobil Moáb a učinil z něj svého vazala, což zapsal Méša na *Moábském kameni (11,4n) (ANET, str. 320; DOTT, str.



Dynastie izraelského krále Omriho (asi 885–874 př. Kr.).

196; sr. 2 Kr 3,4).

Připomínány jsou také Omriho stavitelské počiny. Nejvýznamnějším z nich bylo vybudování nové izraelské metropole v *Samaři, na místě koupeném od Šemera, jeho původního vlastníka (1 Kr 16,24). Město mělo vynikající strategickou polohu a jako metropole sloužilo až do pádu Izraele r. 722 př. Kr. Při archeologickém výzkumu v Megiddu a Chasóru se podařilo odhalit budovy, které jsou připisovány Omrimu.

Neznáme mnoho podrobností z Omriho vlády, ale asyrské zdroje ukazují, že až do vlády *Sargona II. byl Izrael známý také jako *māt/bīt ħumri* = země/dům Omriho (ANET, str. 281–285). Jelikož povolil pohan-skou modloslužbu, Písmo jej hodnotí jako špatného krále (1 Kr 16,25n). D.W.B.

ÓN

1. Toto starobylé město, eg. *Iwnw* = město pilíře, ř. Héliopolis, nyní představují roztroušené nebo zasypané zbytky v Tell Ĥišnu a Maṭariji, 16 km SV od Káhíry. Již od starověku bylo významným centrem eg. uctívání Slunce (obzvláště účt se zde těšila sluneční božstva Rē' a Atum) a střediskem několika eg. teologických „soustav“. Faraoni vyzdobili chrám Rē' mnoha obelisky – vysokými jehlanovitými monolitickými sloupy čtvercového nebo obdélníkového průřezu, na vrcholu zakončenými špičkou ve tvaru pyramidy. Takovýto „pyramidion“ představoval *benben* či posvátný kámen Rē', protože jako první zachycoval paprsky vycházejícího slunce. Počínaje 15. dynastií (25. stol. př. Kr.) byl každý farao oslovován jako „syn Rē'“. Kněžským obcím v Ónu/Héliopolis se bohatstvím vyrovnali jen kněží boha Ptaha v Memfisu a v letech 1600–1100 př. Kr. je předstihli kněží boha *Amūna* Thébského.

Výsadní postavení Ónu vysvětluje Gn 41,45.50; 46,20, kde se Josef jako faraonův nový nejvyšší ministr žení s Asenatou, dcerou *Potifery, „kněze z Ónu“. Tento titul mohl znamenat, že Potifera zastával funkci velekněze. Jeho jméno se velice příhodně shoduje s jménem boha slunce Rē'. Sr. A. Rowe, *PEQ* 94, 1962, str. 133–142.

Ón se později objevuje v Bibli pod odpovídajícím pseudonymem Bět-šemeš, „Dům Slunce“, a to v Jeremjášově předpovědi (43,13), že Nebúkadnesar roztrhává posvátné sloupy v Bět-šemeši, tj. obelisky v Ónu. Totožnost Izajášova „Města Slunce“ (19,18) s Ónem je méně jasná. Áven (hebr. *'awen*) z Ez 30,17 může poukazovat na *'ón* = Ón, jako slovní hříčka s *'awen*, „převrácenost“, v Ezechielově vyhlášení soudu nad eg. městy.

2. Ón, syn Peletův, náčelník Rúbenovců, který se na poušti spolu s Kóráchem vzbouřil proti Mojžíšovi (Nu 16,1). K.A.K.

ÓNAN (hebr. *'ōnān* = statný). Druhý syn Judův (Gn 38,4; 46,12; Nu 26,19; 1 Pa 2,3). Po smrti jeho staršího bratra Era Juda Ónanovi přikázal uzavřít levirátní sňatek s Tamarou, vdovou po Eroví. Ónan nebyl ochoten tento tradiční postup dodržet, a proto se snažil vyhnout konečnému naplnění tohoto spojení, čímž se znelbil Hospodinu, který ho za to zabil (Gn 38,8–10). Juda určitou vinu za smrt svých synů zjevně připsal samotné Tamaře (v. 11). O levirátním sňatku viz *MANŽELSTVÍ, IV. J.D.D.

ONDŘEJ Jeden z dvanácti apoštolů. Toto jméno je řecké (znamená „mužný“), ale možná, že se jednalo o „křesťní jméno“ jako „Petr“. Byl synem Jonáše či Jana a pocházel z Betsaidy v Galileji (J 1,44). Potom však odešel žít se svým bratrem Šimonem Petrem do Kafarnaum (Mk 1,29), kde spolu pracovali jako rybáři (Mt 4,18). Byl učedníkem Jana Křtitele a ten mu ukázal Ježíše jako Beránka Božího (J 1,35–40). Ondřej pak vyhledal Šimona a přivedl ho k Ježíši (J 1,42). Později byl povolán k plnému učednictví (Mt 4,18–20; Mk 1,16–18) a stal se jedním z dvanácti apoštolů (Mt 10,2; Mk 3,18; L 6,14). Jeho praktická víra se projevuje v J 6,8n; 12,21n. Byl jedním z těch, kdo se ptali na soud, který přijde na Jeruzalém (Mk 13,3n). Naposledy je zmíněn spolu s ostatními apoštolů po Ježíšově nanebevstoupení (Sk 1,13).

Podle tradice byl ukřižován v Achaji. Synoptická evangelia o Ondřejovi mnoho nehovoří, ale v Evangelium podle Jana se o něm píše jako o prvním misionáři ve vlastním domě (1,42) a také jako o prvním misionáři v zahraničí (12,21n). O jeho misijní práci doma napsal William Temple: „Je to zřejmě největší služba církvi, jakou kdy nějaký člověk vykonal“ (*Reflections in St John's Gospel*, str. 29). R.E.N.

ONEZIFOROS V 2. listu Timoteovi, napsaném v Efezu, posílá apoštol Pavel pozdravy rodině Oneziforově (4,19) a modlí se, aby na ní spočinula Pánova milost a aby sám Oneziforos našel u Pána milost ve velký den soudu. Tento ryzí křesťanský přítel apoštolovi často přinášel pomoc a úlevu v jeho těžkostech a vynaložil úsilí, aby ho vyhledal v Římě, kde byl Pavel v té době ve vězení. Jeho jednání, jak apoštol uvádí, stálo v ostrém kontrastu k chování jiných asijských křesťanů, kteří Pavla v hodině jeho nouze opustili. Podobně jako Onezimos si i Oneziforos zaslouhoval své jméno, které znamená „nesoucí zisk“. Apoštol Timoteovi připomíná, že ví ještě lépe než Pavel, kolika způsoby Oneziforos posloužil křesťanům žijícím v Efezu (1,16–18).

BIBLIOGRAFIE. E. E. Ellis, *NTS* 17, 1970–71, str. 437–452, „Paul and his Co-Workers“; o názoru, že Oneziforos hrál významnou roli v souvislosti se sbírkou v Galacii a že dějště 2 Tm 1,16–18 je Pisidská Antiochie, píše F. J. Badcock, *The Pauline Epistles*, 1937, zejm. str. 150–158.

O problémech souvisejících s Pavlovou vzpomínkou na Onezifora, který v době napsání 2 Tm 1,18 mohl, ale také nemusel být zesnulý, uvažuje D. Guthrie (*INTC*, 1957) a J. N. D. Kelly (Harper-Black, 1963) *ad loc.* R.V.G.T. R.P.M.

ONEZIMOS Uprchlý otrok patřící Filemonovi, vlivnému křesťanovi v Kolosách. Když byl Pavel ve vězení v Římě nebo v Efezu (podle názoru na původ Listu Koloským), seznámil se s Onezimem. Ten díky jeho službě uvěřil, obrátil se (Fm 10) a stal se věrným a milovaným bratrem (Ko 4,9). Jeho jméno, které znamená „užitečný“, bylo běžným jménem otroků, i když se takto nejmenovali jen oni. Onezimos si toto jméno zasloužil, protože byl pro Pavla takovou pomocí, že by si ho apoštol rád nechal u sebe. Chtěl, aby se o něho Onezimos staral, tak jak by to podle apoštolova názoru dělal rád sám Filemon (Fm 13). Pavel

se však cítil vázán a nechtěl rozhodnout nic bez Filemonova ochotného souhlasu. Proto otroka vrátil jeho bývalému majiteli a připojil doporučující vzvak – kanonický *List Filemonovi. Apoštol se zaměřil na otrokovo jméno a popisoval ho jako toho, „který ti byl kdysi neužitečný, ale nyní je tobě i mně prospěšný“ (NS), a taktně, ale jasně naznačuje své očekávání, že Filemon přijme Onezima navždy zpět – „ne již jako otroka, nýbrž více než otroka, jako milovaného bratra. Je obzvláště drahý mně, ale tím víc tobě: i jako člověk, i jako bratr v Pánu“ (Fm 15–16, NS). Pavel nicméně připouští, že když ho posílá zpět, cítí se, jako by přicházel o část sebe samého (Fm 12).

Zmínka o Onezimovi představuje jeden ze spojujících článků mezi Listem Koloským a Listem Filemonovi a ukazuje, že byly poslány ze stejného místa v téže době. Někteří badatelé se domnívají, že Onezimos, jehož znal Ignatios a kterého ve své Epištole Efezským charakterizoval jako „muže nevýslovné lásky a vašeho biskupa“, nebyl nikdo jiný než právě tento uprchlý otrok. Tato hypotéza sice není nereálná, ale z časového hlediska se zdá být dosti nepravděpodobná. V její prospěch se argumentuje tím, že vysvětluje, proč se List Filemonovi uchoval jako kanonická kniha. Na druhé straně se však zdá, že dostatečné důvody pro jeho kanoničnost poskytují již jeho těsná spojitost s Listem Koloským a jeho důležitost v tom, že osvětluje křesťanské jednání s otroky.

BIBLIOGRAFIE. O Onezimově roli v Pavlově listu uvažuje P. N. Harrison, *ATR* 32, 1950, str. 268–294. Jeho pozdější život je tématem složitě teorie, kterou vypracoval E. J. Goodspeed, *INT*, 1937, str. 109–124, a J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul*², 1959. Kritický rozbor (s bibliografií) viz in R. P. Martin, *Colossians and Philemon*, NCB, 1974, úvod.

R.V.G.T.
R.P.M.

ÓNO Město, o němž se poprvé zmiňují seznamy Thutmose III. (1490–1436 př. Kr.). Pro dobytí Kenaanu ho přestavěli Benjaminovci (1 Pa 8,12), kteří ho také znovuosidlili po návratu z babylónského zajetí (Neh 11,31–35). Bylo identifikováno jako Kefer 'Aná a leželo tedy blízko Lyddy. Celá oblast se nazývá pláň Ónu (Neh 6,2).
D.F.P.

OPEVNĚNÍ A OBLÉHÁNÍ

I. Obrana ve starověkém světě

1. Umístění a velikost pevností

V průběhu většiny biblických období byly pojmy „město“ a „pevnost“ (*mišār, et al.*) v Palestině prakticky synonymní. Někdy podtrhoval výraz „hrozené město“ obranný aspekt města ve srovnání s neohrazenými vesnicemi. Zpráva o obnově Jeruzaléma za Nehemjáša ukazuje na to, že teprve hrady tvořily město.

Pro budování měst se vybíraly lokality s přirozenou obranyschopností v blízkosti vodního zřídla. Dávala se přednost příkrým osamělým výšinám (Samař) nebo nedobytným horským štítům (Ofel, místo Davida v Jeruzaléma). Někdy se však poloha města vybírala podle oblastního strategického plánu a měla chránit silnice a cesty, nebo (v případě Bét-elu) podle dostupného dostatečného zdroje vody. Tato „dolní města“, vznikající tam, kde obyvatelstva bylo víc, než mohlo

žít v „horním městě“ na kopci, vyžadovala umělý systém obrany.

Pojem „pevnost“ se zpravidla vztahoval na omezený okruh obrany. V Palestině mívalo běžné město nebo městečko průměrného rozlohu asi 2–4 hektary (5–10 akrů). Některá měla poloviční rozsah, jiná větší. Např. Jeruzalém za Davida a Megiddo zabíraly 4,5–5,3 hektaru (11–13 akrů), ale kenaanský Chasór se rozprostíral na 81 hektarech (200 akrů). Metropole Egypta, Asýrie, Babylónie, Persie a Říma byly rozměrově výjimečné a odlišovaly se od ostatních měst i v jiných směrech (např. *NINIVE, *KELACH, *BABYLÓN).

Městské hrady se značně lišily šířkou, výškou a uspořádáním. Pevné zdi bývaly 3 m široké, avšak základnu měly trojnásobnou. Kasematové zdi, tedy zdvojený systém hradeb, měřily průměrně každá 1,5 m. Výška dosahovala od 6 m do 9 m. Základy tvořily obyčejné kameny a zdi nepálené cihly nebo cihly na jistém počtu vrstev kamene. Obranyschopnost se dala zvýšit přidáním další vnější zdi v dostřelu z hlavní hrady.

2. Vývoj obrany měst

I když se dávala přednost otevřenému boji, ustupující armáda se mohla stáhnout v případě potřeby do svého města. Hrady a přilehlá opevnění jednak bránily nepříteli vstoupit, jednak představovaly vhodnou střešnou plošinu pro obránce. V různých dobách se také užívaly zdi a náspy, volné i připojené k hradbám, bašty, věže a cimbuří, případně ochranné stěny s cimbuřím.

Vykopávky odkryly zbytky městských zdí v Sýropalestině z 3. tisíciletí př. Kr., vybudovaných zřejmě pod mezopotámským vlivem. Od prvních známých opevnění je odděluje velká časová meze. V předkeramickém neolitickém Jerichu bylo objeveno několik zdí z neopracovaného kamene i kruhová věž o průměru 13 m s vnitřní šachtou s 22 schody. Datuje se stejně jako 9 m široký vodní příkop vytesaný do pevné skály do doby 7000–6000 př. Kr., tedy více než 4000 let před Abrahamem. Po otevřeních vesnicích bez opevnění následovala kolem r. 3000 př. Kr. některá opevněná města – Jericho, Megiddo, Gezer, Aj atd. Hrady bývaly z kamene a cihel, nebo pouze z cihel, některé s baštami a cimbuřím. Byly odkryty také věže s polokruhovým a pravoúhlým půdorysem v rozích hradeb.

V dalším období, ve střední době bronzové (od prarotců po Josefa), došlo k některým důležitým změnám hradeb a bran, částečně v důsledku používání vozů a snad i beranidel. Asi 1700 př. Kr., když Hyksósové vpadli do Egypta (*CHRONOLOGIE SZ), byla přidána k existujícím zdem kompaktní *terra pisee* neboli upěchovaná země, a také se stavěly oddělené náspy. Někdy se budovala na vrcholu náspu zeď. Později se vyskytly také masivní kamenné hrady (*ŠEKEM). Násep či parkán (zvláštní souvislé opevnění na náspu nebo svahu), často opatřený omítkou nebo křídovcem proti vodní erozi, se může vykládat jako opatření k znemožnění příjezdu beranidla (*EAEHL*, str. 113). Neohrazoval tábor pro vozy a válečníky, nýbrž rozšiřoval dolní města (*CHASOR). Tento nový obranný systém zřejmě zavedli Hyksósové, ačkoli ve městech dosud žili kenaanští obyvatelé. Nakonec se ještě před náspy často budoval příkop nebo vodní příkop a vykopaný materiál se používal na náspy (*CAH*, 2,1, str. 77–116).

Jozev vstoupil do Kenaanu v pozdní době bronzové

OPEVNĚNÍ A OBLÉHÁNÍ

vé (13. stol. př. Kr.). Ve vykopávkách se našlo málo dokladů obrany z této doby. Objevilo se jen několik zdokonalení a jinak se užívaly obranné systémy ze střední doby bronzové, příp. se rekonstruovaly ve stejném stylu. Tomu lze přičítat zdlánlivý nedostatek hradeb v *Jerichu v době Jozuově. Z období před Davidem a Šalomounem žádná izraelská opevnění neznáme.

V době spojeného království se budovala kasematová opevnění v řadě měst. Tvořila je dvojice úzkých rovnoběžných zdí (průměrně 1,5 m silných) oddělených zhruba 2 m širokou mezerou a propojených v pravidelných odstupech příčnými zdmi. Dlouhé úzké prostory vzniklé uvnitř zdí se daly využít k bydlení (Joz 2,15) či jako sklady, nebo se vyplňovaly kvůli dalšímu zesílení. Jako levnější vybudovat takovou zeď, která přitom měla odpovídající spolehlivost. Kasematové hrady se užívaly asi od r. 1600 př. Kr. až do 2. stol. př. Kr. Saulovo hlavní město v Gibeji byla pevnost s půdorysem 52 x 35 m s rohovými věžemi a kasematovými hradbami. Budovaly se i jiné hrady. Beer-šeba měla dvě úzké rovnoběžné zdi, po nichž následovala pevná 4 m tlustá zeď, a lze usuzovat, že toto opevnění vzniklo v době Davida a Šalomouna. Šalomounova města užívala různé typy opevnění, ale jejich znakem, jak to vidíme v *Megiddu, *Chasóru a *Gezeru, bylo užívání kasematových hradeb a bran s třemi řadami pilířů a dvěma věžemi. V celém dalším SZ období se budovaly jak kompaktní, tak kasematové zdi a někdy i vnější a vnitřní zeď (*LAKIŠ).

Královské pevnosti (např. Saulova Gibeja) se budovaly během doby železné. Řada pevností pravouhého nebo nepravidelného půdorysu postavených v Negebu mezi 10. a 6. stoletím př. Kr. vymezuje J hranici izraelského území. Důležitou hraniční pevností se stala citadela *Arad. Také Římané stavěli pevnůstky v Negebu, Arabě i Zajordánsku.

Vykopávky v *Jeruzalémě objevily některá jeho opevnění z různých dob. Kathleen Kenyonová odkryla úseky dvou zdí v údolí Kidrónu. Jde zřejmě o zbytek hrady používané do 7. stol. př. Kr. a část nové zdi, vystavěné v 6. století a r. 586 př. Kr. zničené Nebúkadnesarem. O zdi na V hřebenu Ofelu se soudí, že ji vybudoval Nehemjáš, jenž nemohl odstranit trosky, které zůstaly po babylónském ničení. Na Z, 275 m od chrámové plošiny, se nachází 40 m dlouhá zeď, široká 7 m, vystavěná z velkých kamenů. Jedná se pravděpodobně o Chizkijášovu přístavbu jeruzalémských hradeb (2 Pa 32,5).

V intertestamentárním období a v době NZ zpravidla obklopovaly město jedna nebo dvě mohutné kamenné zdi. Maréša má téměř čtvercovou městskou hradu s pilíři v rozích věže. Kvalitní římská zeď v Samaři, kterou vystavěl Herodes, uzavírala 69 hektarů (170 akrů). Herodes Veliký byl nejpłodnější staveitel palestýnských dějin. Jeho práci v Jeruzalémě lze vidět v mohutné podpěrné zdi chrámové plošiny, zvláště v JV rohu, kde prováděl vykopávky B. Mazar. Archeologové objevili úseky hasmonejských opevnění a tři zdi *Jeruzaléma z NZ dob. Typické prvky obranného systému, který se již podařilo odkrýt, tvořily citadela u Jafské brány, jež byla částí „první zdi“, základ masivní hasmonejské věže a Fazaelova věž Herodova paláce (Davidova věž).

3. Městská brána

Brána představovala nejslabší místo městského opevnění.

Jistišťovala se několika způsoby: věžemi, lomenými přístupy a vnitřními branami s několika sadami pilířů. Věže v hradbách se užívaly k vykrýtu mrtvých oblastí u paty parkánové zdi. Většina měst vybudovaných na pahorcích měla jednu hlavní bránu, nebo vnitřní a vnější bránu. Velká města, např. Jeruzalém, měla bran několik. Až asi do r. 1000 př. Kr. umožňovalo vojákům rychle vstoupit do města nebo je opustit několik zadních branek, které se mohly snadno hájit. V té době se dávala přednost otevřeným bitvám.

Dokud se nepoužívaly vozy, bránily nepřátelskému útoku dvě brány s lomenými přístupy. Když se asi r. 1700 př. Kr. objevily vozy, staly se lepším řešením obrany věže a složitá brána s několika pilíři či sloupy. Věže a vrchní místnosti umožňovaly obráncům střílet dolů na postupujícího nepřítel. Jedna vrchní místnost byla snad zvláštní královská komnata, jak lze předpokládat podle reliéfu ve velké bráně v Medinet Habu (sr. 2 S 19,1). V období praotců měly brány dvě soustavy po třech pilířích. Stejně vypadaly i Šalomounovy brány, které však se vstupními věžemi a zdmi doplňovaly tři místnosti stráže. Plán dvou strážních místností se užíval před Šalomounem i po něm. V Danu i Tell en-Nasbe přesah zdi vytvářel prázdný čtverec a v jeho zadní části byla umístěna brána. V en-Nasbe velká věž vpravo (vnější zeď) kontrolovala útočníky na třech stranách. Kamenné lavice před branou a mezi vnější a vnitřní branou v Danu, kde je také pravděpodobně základ trůnu a baldachýnu, naznačují místa soudu (Rt 4,1n; 2 S 19,9). Městská brána se zavírala dvojicí mohutných dřevěných vrat, podpíraných sloupy zapuštěnými do země, které se otáčely na speciálně vyhloubených kamenech. Nález tří těchto kamenů ukazuje, že každá brána měla upevněna pouze jedna vrata. Když byla zavřena až ke kamennému prahu, jistišťovala se velkým trámem, jenž zapadal do lůžek obou vratových sloupů. Vrata se často pokrývala kovovými pláty, protože nepřítel by je mohl zapálit.

4. Citadely a malé pevnůstky

Brána s věží byla de facto pevností nebo citadelou sama o sobě. Výraz „věž“ (*miḡdāl*, *et al.*) může také znamenat vnitřní citadela, palác, nebo chrám (*BAAL SMLOUVY v Šekemu), tvořící vnitřní opevnění druhého pásma pro případ prolomení hradeb. Někdy bylo město ze stejných obranných důvodů rozděleno na sekce. „Věž“ může také znamenat pevnůstku nebo válečný srub. Příkladem toho je řetěz pevností v Negebu a Zajordánsku (viz výše).

5. Problém zásobování vodou

Hned po hradbách a branách následovalo v pořadí důležitosti pro obranu zásobování místa vodou. Až do objevení nepropustného obkladu k utěsnění cisteren muselo každé město mít blízko pramen nebo vodní zdroj. Vydržet dlouhé obléhání umožňovaly pevnostem cisterny, což je patrné v Masadě. Města na pahorcích však potřebovala přístup k pramenům v základní kopce. Od 10. stol. se z měst vykopávaly tunely nebo šachty umožňující přístup k vodě, zatímco vchod vně města byl zahrzen. Takové šachty fungovaly v Megiddu, Chasóru, Gezeru, Gibeji i Jeruzalémě (tunel *SILOE). Zásobování vodou ukazuje na pokročilé technické znalosti a dovednosti. Obhájí se pokoušeli znemožnit útočníkům získávání vody tím, že zasypávali cisterny, vysušovali nádrže, a pokud to šlo, skrývali prameny. Životně důležité bylo i zásobo-

vání potravou, a proto se ve městech budovaly sýpky a sklady, aby bylo možné přestat obléhání.

II. Způsoby útoku

Nejúspěšnější cestou dobytí města bylo přesvědčit obyvatele, aby se vzdali bez boje. Asyrský Sancherib se marně snažil uplatnit tento způsob proti Jeruzalému. Další metodou k získání města byla lest nebo překvapení. Takto dobyl David Jeruzalém. Joáb vstoupil do města pravděpodobně vodním tunelem. Obvyčejně se však muselo město přepadnout nebo dlouhou dobu obléhat.

1. Přepad

Při přímém přepadu se útočník mohl pokusit dobýt hradbu pomocí žebříků, prolomit ji (prokopat se nebo použít beranidla) a proniknout branou (spálit ji, roztržít, případně podkopat se pod zdí). Kde přímý útok ztěžovala cimbuří, vodní příkopy nebo svahy kopce, používala se útočná rampa, která se vybudovala až k vlastní hradbě tak, že se část vodního příkopu vyplnila zeminou či kamením. Prozkoumaný asyrský násep v Lakíši (r. 1977) tvořily pouze velké kameny z okolních polí. Asyrské reliéfy z Ninive, zobrazující Sancheribův útok na *Lakíš (Iz 37,33), ukazují, že rampy byly pokryty dřevem. Skupiny útočníků se kryly velkými štíty a posouvaly po rampě beranidlo, rovněž opatřené štíty chránícími lučištníky a prakovnicí. Dřevěný trám beranidla byl na čele okován železnou sekerovitou hlavici. Když prorazil zeď, odsunul se stranou, aby se mohly odstranit cihly. Věž beranidla využívali lučištníci ke střelbě na obránce hradeb. Při útoku na hradby našla své uplatnění také pohyblivá věž. K ničení horní části hradeb a likvidaci obránců sloužily katapulty, vrhající velké kameny. Aby nikdo z obležených nemohl uniknout, budoval se kolem města násep (Jr 6,6; Ez 17,17). Z hradeb přešly šípy, oštěpy, kameny, vařící voda, ale i zápalné pochodně, které měly za úkol zničit beranidla. Obránce mohli také podniknout výpad z města, rozbit útočná zařízení a napadnout jejich ochranné oddíly.

2. Obléhání

Dlouhé obléhání se užívalo proti městu, které bylo příliš silně pro přímý útok, nebo když útočnicka vedly jiné důvody, aby mu dal přednost. V tom případě útočník obkloпил město ve snaze odříznout je od zásobování a případně vnější podpory, a to na tak dlouho, až byli obránce nuceni se vzdát. K ochraně čekající útočné armády sloužil opevněný tábor s kruhovým náspem. Obléhání se mohlo protáhnout až na několik let, např. dobývání Samarií Asyřany (2 Kr 17,5).

3. Dobytí a zničení

Když se útočníci zmocnili města, obvykle je vyplnili a spálili. Většina měst však byla znovu vybudována a obydlena. Obhájci, kteří přežili, mohli být odvečeni, zotročeni, nebo museli platit poplatek, jejich vůdci byli zpravidla mučeni, zabiti, nebo odvedeni jako rukojmí. Nejznámější plnění v SZ době bylo Nebukadnesarovo zpusťování všech judských měst včetně Jeruzaléma v letech 588–587 př. Kr. Stejným způsobem rozbořil Jeruzalém r. 70 po Kr. Titus, nicméně menší města trpěla pod Římany daleko méně.

BIBLIOGRAFIE. J. Jadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*, 1963; S. M. Paul a W. G. Dever, *Biblical Archaeology*, 1973; *EAEHL*; A. Negev, *Archaeological Encyclo-*

paedia of the Holy Land, 1972.

G.G.G.

OPLATKA (hebr. *rāqīq* = tenký koláč). Označuje domácí *chléb pojmenovaný podle jeho tloušťky (Ex 29,2; Nu 6,15 atd.; sr. arab. *varaq* = listí, papír). Hebr. *sappihit* = koláč se vyskytuje pouze 1x (Ex 16,31).

J.D.D.

ORDINACE Srovnáme-li roli duchovních v celé historii církve, pak se nám bude zdát, že zmínke o ordinaci najdeme v NZ překvapivě málo. Slovo „ordinace“ ani sloveso „ordinovat“ se zde vlastně nevyskytují. Jmenování starších v určitých galatských sborech se např. vyjadřuje pomocí výrazu *cheirotoneō* (Sk 14,23), ale než o něm začneme uvažovat v tom smyslu, že označuje „ordinaci“ podle našeho chápání, je třeba si všimnout jeho použití v textech jako 2 K 8,19, kde se vztahuje na bratra, jenž byl „církvemí zvolen, aby nás doprovázel...“

Kristus si vybral 12 učedníků, aby byli v jeho těsné blízkosti a aby je později vyslal ke službě (Mk 3,14). O žádném ordinacním obřadu se tu však nehovoří. Marek říká, že Ježíš „vytvořil (*poieō*) dvanáct“, a Lukáš uvádí, že si je „vyvolil“ (*eklegō*) (Mk 3,14; L 6,13). Jednalo se o velmi významnou událost (Lukáš nám sděluje, že před touto volbou se Ježíš celou noc modlil), nicméně o žádném „ordinaci“ zde není ani zmínky. Jan vypráví, jak vzkrísšený Pán dechl na deset učedníků a řekl jim: „Přijměte Ducha svatého“ (J 20,22); ovšem vidět v tom ordinaci je obtížné. Když při rozhodování padl los na Matěje, byl jednoduše „připojen“ k ostatním (Sk 1,26). Proroky a jiné služebníky zpravidla povolával přímo Hospodin, i když alespoň o některých z nich se říká, že byli povoláni „k dílu služby“ (Ef 4,12).

Lukáš píše o ustanovení sedmi (Sk 6), což se často chápe jako zřízení jáhenství. Opravdu tomu tak může být, ale zdaleka to není jisté. Někteří badatelé soudí, že jde o radu starších, a jiní popírají, že by mohlo jít o ordinaci pro nějaký církevní úřad. Domnívají se, že zde Lukáš popisuje pouze dočasné opatření, jež mělo řešit obtížnou situaci. Přijmeme-li tradiční názor, pak je pro ordinaci důležité vkládání rukou a modlitba. Avšak vzhledem k nejjasnostem a množství případů, kdy se ve starověku používalo vzkládání rukou, nelze na tomto textu příliš stavět. Lépe na tom nejsme ani při čtení o ustanovení starších v galatských sborech (Sk 14,23), protože sice můžeme mít poměrně značnou jistotu v tom, že byli nějakým způsobem ordinováni, ale nic se nepíše o tom, jak ordinace probíhala nebo co se od ní očekávalo.

Nejdůležitější informace pocházejí z pastorálních epistol. Pavel radí Timoteovi: „Nezanedbávej svůj dar, který ti byl dán podle prorockého pokynu, když na tebe starší vložili ruce“ (1 Tm 4,14). Tento text o Timoteově ordinaci prozrazuje tři věci. Za prvé, znamenalo to, že obdržel *charisma*, duchovní *dar, který potřeboval pro dílo služby. Za druhé, stalo se to „podle (*dia*) prorockého pokynu“. Za třetí, došlo k tomu skrze (*meta*) vzkládání rukou starších. Na ordinaci je podstatné Boží obdarování a jeho nedostatek nemůže nic nahradit. Provádí ji ale také viditelný úkon, vzkládání rukou. Snad má Pavel na mysli stejný obřad, když píše, jak sám na Timotea vzkládal ruce (2 Tm 1,6), ale nelze přehlédnout, že mohlo jít i o jiný akt, možná podobnější konfirmaci než ordinaci. Lepší

ORĚB

úsudek bychom si mohli udělat, kdybychom věděli, kdy se to odehrálo, zda na začátku Pavlových styků s Timoteem, anebo krátce před napsáním listu. Pokud v souladu s většinou vykladačů přijmeme, že se zde hovoří o ordinaci, pak to znamená, že se Pavel při *vzkládání rukou připojil k starším, což by v každém případě bylo pravděpodobné. Možná, že další zmínku o této ordinaci máme ve výroku o „prorockých slovech, která byla o tobě pronesena“ (1 Tm 1,18).

Ordinace je vždy závažný akt a snad právě toto zdůrazňuje slova: „Nevzkládej na nikoho ruce ukvapeně.“ Vzhledem ke kontextu se však zdá být pravděpodobnější, že se spíše jedná o přijímání kajicníků zpět do společenství.

Toto všechno představuje dosti chudý důkazový materiál, což způsobuje ještě větší zklamání proto, že pastýřské listy ukazují, jak důležitá byla duchovní *služba, zejména úřady presbytera a jáhna. Titus je například nabádán, aby „ustanovil (kathistēmi) v jednotlivých městech starší“ (Tt 1,5), a hodně pozornosti se věnuje předpokladům pro službu duchovního. Lze předpokládat, že křesťané převzali ordinaci starších z podobné židovské instituce, ale tím naše poznání dále nedostane. S jistotou lze tvrdit jedině to, že pro službu je důležité Boží obdarování a že základní obřad v nejranějších dobách spočíval ve vzkládání rukou a modlitbě. (*DUCHOVNÍ DARY) L.M.

ORĚB (hebr. *’orēḇ* = havran). Midjánský kníže ve vojsku, které na hlavu porazil Gedeón. Byla po něm nazvána *Havraní skála (Sd 7,25; Iz 10,26). J.P.U.L.

ORPA Moábka, snacha Noemi a švagrová Rút (Rt 1,4). Po smrti svých manželů odešly všechny tři z Moábu do Judska, ale Orpa na radu Noemi zůstala, vrátila se do svého bývalého domova a uctívala tam Kemóše (Rt 1,15; 1 Kr 11,33). Přesto ji Noemi svěřila do Hospodinovy ochrany. M.B.

OSIDLO Mechanické zařízení, často s návnadou, k chytání ptáků nebo jiných zvířat. Hebr. *paḥ* (sr. s eg. *paḥ*) se v EP překládá jako „osidlo“; doslova se ho užívá jen pro označení pastí na ptáky (viz Ž 124,7; Př 7,23; Kaz 9,12; Am 3,5). Poslední oddíl se zmiňuje o dvou druhích pastí, jichž užívali lovci ptáků. První pětúskne ptáka k zemi a druhá je opatřena smyčkou, která chytí ptáka kolem krku a zatáhne se. Ve většině případů se *paḥ* uplatňuje obrazně, např. v Joz 23,13; Jb 22,10; Ž 119,110. Hebr. *mōqēš*, snad s významem „palíčka“, se v EP překládá jako osidlo, smyčka či léčka. Dalšími hebr. slovy, překládanými jako „osidlo“ nebo „síť“, jsou *māšōd* (Kaz 7,26) a *m’šādā* (Ez 12,13).

V Apokryfech se „osidla“ (ř. *pagis*) užívá v Sír 27,20 (past) a též obrazně (Sír 9,3.13; 27,26.29).

V NZ se ř. *pagis* překládá doslova jako past pouze v L 21,34, kde se hovoří o neočekávanosti příchodu Páně. Obrazně užitý *pagis* viz Ř 11,9; 1 Tm 3,7; 6,9; 1 Tm 2,26.

V Egyptě se dnes setkáme s těmito druhy osidel, z nichž některá mají své starověké protějšky: zaklápečí síťka, prkénko nad dírou, zaklápečí budka, pružná smyčka, past s dvěma čelistmi, které se zavírají na krku oběti, a klec s posuvným zavíráním nebo dvířky na pero.

BIBLIOGRAFIE. G. Dalman, *Arbeit und Sitte* 6, 1939, str. 321–340; G. Gerleman, *Contributions to the Old Testament Terminology of the Chase*, 1946; G. R. Driver, „Reflections on Recent Articles, 2. Hebr. *mōqēš*, „striker““, *JBL* 73, 1954, str. 131–136. J.T.

OSPRAVEDLNĚNÍ

I. Význam slova

„Ospravedlnit“ (hebr. *šādaq*; ř. [LXX a NZ] *dikaioō*) je právní výraz, který znamená „osvobodit“, „prohlásit spravedlivým“. Je opakem slova „odsoudit“ (sr. Dt 25,1; Př 17,15; Ř 8,33). Ospravedlnění představuje jeden z úkonů soudce. Z hlediska strany, která vede spor, tedy „být ospravedlněn“ znamená „obdržet rozsudek“ (Iz 43,26).

V Písmu vystupuje Hospodin v roli „Soudce vsí země“ (Gn 18,25) a jeho jednání s lidmi se neustále popisuje pomocí termínů z oblasti soudnictví. Od lidí požaduje spravedlnost, tj. podřízenost jeho zákonu, a sám prokazuje svou vlastní spravedlnost Soudce odplatou těm, kdo jeho zákon neplní (sr. Ž 7,12; Iz 5,16; 10,22; Sk 17,31; Ř 2,5; 3,5n). Člověk, proti němuž je namířen Boží rozsudek, nemá žádnou naději.

Hospodinova ospravedlňující funkce smí mít vzhledem k tomu, že je Král, výkonnou i právní stránku. Jedná podobně jako ideální královský soudce v Izraeli: nejenže vynese rozsudek ve prospěch obžalovaného, ale také ho aktivně uvede do praxe, tj. prokáže dotyčnému přiznat a veřejně obnoví jeho vážnost. Sloveso „ospravedlnit“ se může zaměřovat na jakýkoli aspekt Božího působení. Např. ospravedlnění Izraele a Služebníka, nastiněné v Iz 45,25 a 50,8 představuje veřejnou obhajobu prostřednictvím změny jejich údelu. V případě ospravedlnění hříšníků, které vysvětluje Pavel, však prostě jde o vynesení příznivé verdiktu. Apoštol věří, že Bůh prokazuje náklonnost těm, jež osvobodil, ale popisuje to jinými pojmy (přijetí atd.).

„Ospravedlnit“ znamená také присoudit spravedlnost v mimosoudních kontextech. Lidé dávají Bohu za pravdu, „ospravedlňují“ jej, když uznávají jeho spravedlnost (L 7,29; sr. Ř 3,4 s citátem Ž 51,6); sami sebe ospravedlňují tím, že se prohlašují za spravedlivé (Jb 32,2; L 10,29; 16,15). O Jeruzalému se ironicky píše, že „ospravedlnil“ Sodomu a Gomoru, když je předstihl svými hříchy (Ez 16,51). Trpný tvar slovesa může označovat, že člověka před podezřením, kritikou a nedůvěrou ospravedlňují události (Mt 11,19; L 7,35; 1 Tm 3,16; sr. Jk 2,21.24n – o těch viz níže).

Chryostomos, Augustin a Tridentýský koncil shodně vykládají, že když Pavel a Jakub mluví o nynějším ospravedlnění, poukazují na to, jak Bůh skrze vnitřní obnovu člověka činí spravedlivým a počítá ho za spravedlivého skrze odpuštění hříchů. Toto pojetí však postrádá lexikální důkazy. Zdá se, že Jakub nemá na mysli ani jeden z těchto významů, zatímco Pavel hovoří pouze o druhém z nich. Jeho synonyma pro „ospravedlnit“ jsou „připočítávat spravedlnost“, „odpustit nepravosti“, „nepočítat hřích“ (viz Ř 4,5–8), přičemž tyto výrazy nevyjadřují myšlenku vnitřní proměny, nýbrž udělení určitého právního statusu a zrušení právní odpovědnosti. Ospravedlnění pro Pavla znamená rozsudek vyneseny nad člověkem, nikoli v něm vykonané dílo. Obojí spolu nepochybně souvisí, ale přesto jde o odlišné procesy.

II. Ospravedlnění v Pavlových spisech

Z celkového počtu 39 případů se slovo „ospravedlnit“ v NZ objevuje 29x v Pavlových dopisech, případně ještě na dalších místech, kde nacházíme apoštola slova. Totéž platí i o dvou případech výskytu odpovídajícího podst. jména *dikaiōsis* (Ř 4,25; 5,18). To odráží skutečnost, že pro Pavla jako jediného z NZ pisatelů se pojem ospravedlnění stává základním termínem jeho učení o vykoupení.

Pavel chápe ospravedlnění jako *Boží čin odpuštění hříčů lidem, kteří se provinili, a následně považování je za spravedlivé. Děje se tak zdarma, z Boží milosti, skrze víru v Krista, nikoli na základě skutků, ale proto, že Pán Ježíš Kristus za ospravedlnění zástupně a podle Zákona prolil svoji krev, kterou je vykoupil.* (Části této definice viz v Ř 3,23–26; 4,5–8; 5,18n). Apoštol ve svém učení o ospravedlnění charakteristickým způsobem vyjadřuje ústřední zvěst evangelia, že Bůh odpouští hříšníkům, kteří uvěří v jeho Syna. Z teologického hlediska jde o nejnepřímější rozvinutou formulaci této pravdy v NZ.

V Listu Římanům Pavel charakterizuje evangelium jako něco, co odhaluje „Boží spravedlnost“ (1,17). Tento výraz poukazuje na dvě skutečnosti: na postavení spravedlivého člověka, které Bůh skrze Krista zadarmo uděluje věřícím hříšníkům („*dar spravedlnosti*“, Ř 5,17; sr. 3,21n; 9,30; 10,3–10; 2 K 5,21; Fp 3,9), a na způsob, jímž evangelium zjevuje Boha jako toho, kdo vždycky jedná správně. Nejenže po zaslouze trestá viníky (2,5; 3,5n), ale také plní svůj slib, že Izraeli pošle záchranu (3,4nn), a ospravedlňuje hříšníky tak, že jsou schopni dostat jeho požadavků (3,25n). „Boží spravedlnost“ je tedy převážně soudní pojem, který označuje dílo dokonalé milosti, kdy Bůh hříšníkům oprávněně uděluje ospravedlnění a zprošťuje je u nebeského soudu viny, aniž by se to dělo na úkor spravedlnosti Soudice.

Mnoho dnešních biblistů spatřuje pozadí tohoto výrazu v několika textech z Iz 40nn a v žalmech, kde se Boží „spravedlnost“ a „spasení“ vyskytují jako ekvivalenty (Iz 45,8, sr. vv. 19–25; 46,13; 51,3–6; Ž 98,2; atd.). Mohou mít pravdu, ale poněvadž Pavel tyto verše nikde necituje, nelze to dokázat. Také je třeba mít na paměti, že uvedené texty nazývají Boží obhajobu jeho utlačovaného lidu jako „spravedlnost“ proto, že zde jde o projev věrnosti smluvnímu slibu, který jim dal. List Římanům naopak hovoří o Božím ospravedlnění pohanů, kteří dříve nebyli jeho lidem a jímž nic neslibil (sr. 9,24n; 10,19n), což představuje zcela odlišnou situaci.

E. Käsemann a další vykládají Boží spravedlnost v Pavlově pojetí jako milostivě uplatnění moci, kdy Hospodin zůstává věrný jak lidu své smlouvy (tím, že plní svůj slib o jeho záchraně), tak i svému stvoření, které je nyní v zajetí hříchu (tím, že obnovuje svou vládu nad ním). Obě tyto myšlenky jsou pavlovské, avšak není jisté, zda (jak se zde tvrdí) „spravedlnost“ v Ř 3,25n a „spravedlivý“ ve v. 26 poukazují jenom na milostivou věrnost, kdy Bůh zachraňuje ty, kdo se octli v nouzi, a už ne na trest (sr. 2,5; 3,5), který kvůli záchraně viníků přechází na Toho, kdo byl dán jako *směrní oběť.

Objevily se otázky, zda Pavlovo učení o ospravedlnění vírou bez skutků není pouhou rozporuplnou myšlenkovou konstrukcí, jež měla sloužit především jako zbraň proti tlaku judaismu. Následující fakta však ukazují zásadní důležitost této nauky:

1. List *Římanům je třeba číst jako soustavné vyjádření Pavlova evangelia, jehož těžištěm je učení o ospravedlnění.

2. Apoštol na třech místech píše o tom, jak byl sám usvědčen z hříchu a v důsledku toho se stal takovým člověkem a misionářem, jakým je dnes, přičemž ve všech třech případech svoji výpověď podává z hlediska ospravedlnění (Ga 2,15–21; 2 K 5,16–21; Fp 3,4–14). V Ř 7,7nn Pavel upozorňuje na to, že Zákon přináší odsouzení, a tak zdůvodňuje, proč i on sám potřebuje Krista. Tuto potřebu může naplnit jen Boží ospravedlňující rozsudek v Kristu (sr. Ř 8,1n; Ga 3,19–4,7). Apoštolovo osobní vyznání evidentně tkvělo v tom, že věděl o svém ospravedlnění.

3. Pavel pokládá ospravedlnění za základní projev Božího požehnání, protože člověka zachraňuje z minulosti a zároveň mu zabezpečuje budoucnost. Na jedné straně představuje odpuštění a konec nepřátelství mezi Bohem a člověkem (Sk 13,39; Ř 4,6n; 5,9n), na druhé straně znamená přijetí a právo na všechna požehnání, která Hospodin slibil spravedlivým. Tuto myšlenku apoštol rozvíjí tak, že spojuje ospravedlnění s přijetím za syny a dědice (Ga 4,4nn; Ř 8,14nn). Oba tyto aspekty se objevují v Ř 5,1n, kde Pavel říká, že ospravedlnění přináší pokoj s Bohem (protože člověku jsou odpuštěny hříchy) a naději na Boží slávu (poněvadž Bůh hříšníka přijímá jako spravedlivého). Tato naděje je zároveň jistotou, neboť ospravedlnění má i eschatologický význam. Představuje soud posledního dne přenesený do současnosti jako konečný a nezvratný rozsudek. Ospravedlněný člověk tudíž může mít jistotu, že jej nic od Boha a jeho lásky neoddělí (Ř 8,33–39; sr. 5,9). Je jisté i jeho oslavení (Ř 8,30). Budoucí posouzení před Kristovou soudnou stolicí (Ř 14,10nn; 2 K 5,10) jej sice může připravit o určité odměny (1 K 3,15), ale ne o jeho status ospravedlněného člověka.

4. V Pavlově učení o spasení představuje ospravedlnění základní orientační bod. Z apoštolova názoru na ospravedlnění vychází také jeho pohled na křesťanství jako univerzální náboženství milosti a víry, v němž pohané i Židé stojí na stejném základě (Ř 1,16; 3,29nn; Ga 3,8–14,28n atd.). Právě z hlediska ospravedlnění vykládá Pavel milost (Ř 3,24; 4,4n.16), spásitelný význam Kristovy poslušnosti a smrti (Ř 3,24n; 5,16nn), zjevení Boží lásky na kříži (Ř 5,5–9), význam vykoupení (Ř 3,24; Ga 3,13; Ef 1,7) a smíření (2 K 5,18nn), smluvní vztah (Ga 3,15n), víru (Ř 4,23nn; 10,8nn), spojení s Kristem (Ř 8,1; Ga 2,17), přijetí za syny a dar Duchů (Ga 4,6–8; Ř 8,10; sr. v. 15) a křesťanskou jistotu (Ř 5,1–11; 8,33nn). Ze zorného úhlu ospravedlnění Pavel obhajuje i všechny SZ náznamy, prorocťvi a události, které se týkají spasení (Ř 1,17; Ga 3,11, citace Abk 2,4; Ř 3,21; 4,3–8 s citací Gn 15,6; Ž 32,1n; Ř 9,22–10,21, citace Oz 2,23; 1,10; Iz 8,14; Jl 2,32; Iz 65,1 atd.; Ř 11,26n, citace Iz 59,20n; Ga 3,8 s citací Gn 12,3; Ga 4,21nn, citace Gn 21,10 atd.).

5. Ospravedlnění představuje klíč k Pavlově vykládku dějin. Apoštol zastává názor, že Božím ústředním a absolutně svrchovaným záměrem při určování směru historie světa od okamžiku pádu lidstva je to, aby hříšníci byli přivedeni k ospravedlňující víře.

Pavel říká, že Bůh jedná s lidmi prostřednictvím dvou jejich zástupců: „prvního Adama“ a „druhého člověka“, jímž je „poslední Adam“, Ježíš Kristus (1 K 15,45nn; Ř 5,12nn). První člověk svou neposlušností přinesl celému lidstvu odsouzení a smrt, zatímco dru-

OSPRAVEDLNĚNÍ

hý svou poslušností zajistil ospravedlnění a život všem, kdo mají víru (Ř 5,16nn).

Od doby Adamova vláda na celém světě smrt, i když lidé zpočátku hřích jasně nerozpoznávali (Ř 5,12nn). Bůh však uzavřel s Abrahamem a jeho rodem smlouvu, kdy Abraham ospravedlnil skrze jeho víru a slíbil, že v Abrahamovi (tj. skrze jednoho z jeho potomků) dojdou požehnání (tj. ospravedlnění) všechny národy (Ga 3,6–9.16; Ř 4,3.9–22). Potom Hospodin prostřednictvím Mojžíše zveřejnil Abrahamovu rodu svůj zákon. Zákon neměl dát spasení, nýbrž přivést k poznání hříchu, aby si Izraelci mohli uvědomit, že potřebují ospravedlnění. Tím Zákon působil jako *paidagōgos* (domácí otrok, který vodil děti do školy), jenž je měl nasměřovat ke Kristu (Ga 3,19–24; Ř 3,20; 5,20; 7,5.7–13). Toto Bohem dané období přípravné výchovy trvalo až do Kristova příchodu (Ga 3,23–25; 4,1–5).

Kristovo dílo mělo zbořit hradbu, kterou mezi Židy a pohany vybuodovalo vědomí výlučnosti, že Izrael vlastnil Zákon a zaslíbení (Ef 2,14nn). Nyní bylo možné kázat ospravedlnění vírou bez rozdílu Židům i pohanům, protože ve Kristu se všichni věřící stávají Abrahamovými potomky, tudíž i Božími dětmi a dědici smlouvy (Ga 3,26–29). Nanestěsti se v této situaci většina Židů projevila zákonícky – snažili se získat spravedlnost svými skutky podle Zákona a nechtěli uvěřit, že víra v Krista představuje Bohem danou cestu ke spravedlnosti (Ř 9,30–10,21). Z olivý historického smluvního společenství se muselo mnoho „převodních větví“ odřezat (Ř 11,16nn) a církev nyní sestávala převážně z pohanů. Stále však zůstávala naděje, že až vyvolený zbytek padlého Izraele uvidí, jak Hospodin zcela bez zásluh obdarovává svou milostí pohany, uvěří nakonec i oni a budou očistěni od hříchů (Ř 11,23–32). Tak dojdou spasení Židé i pohané – ne za své vlastní skutky a úsilí, ale díky daru Boží milosti, která ospravedlňuje neposlušné a bezbožné. Všechna sláva za záchranu pak bude náležet pouze Bohu (Ř 11,30–36).

Z těchto úvah vyplývá, že v Pavlových teologických a náboženských názorech zaujímalo ospravedlnění centrální postavení.

III. Základ ospravedlnění

Podle Pavlova učení v Listu Římanům se zdá, že nauka o ospravedlnění s sebou přináší problém teodiceje. Vznikl na pozadí oddílu 1,18–3,20, kde se hovoří o solidaritě lidstva v hříchu a o nevyhnutelnosti soudu. V úseku 2,5–16 uvádí apoštol své učení o soudném dni. Říká, že v něm Bůh „odplatí každému podle jeho skutků“ (v. 6). Kritériem soudu se stane Boží zákon v té nejvyšší podobě, v jaké ho každý člověk za svého života poznal (pokud se někdo nesetkal s Mojžíšovým zákonem, bude rozhodovat jeho svědomí, vv. 12–15). Jako důkazy poslouží to, „co je v lidech skryto“ (v. 16). V ospravedlnění mohou doufat jedině ti, kdo dodržují Zákon (vv. 7, 10, 12n). Nikdo takový však neexistuje. Nikdo není spravedlivý, všichni zheřili (3,9nn). Proto hrozí odsouzení všem, nejen pohanům, neboť Žid, který porušuje Zákon, není pro Boha o nic přijatelnější než kdokoli jiný (2,17–27). Zdá se, že všichni propadli záhubě. „Vždyť ze skutků zákona „nebude před ním nikdo ospravedlněn““ (3,20 s poukazem na Ž 143,2).

V tomto okamžiku však Pavel vyhlášeje nynější ospravedlnění věřících hříšníků (3,21nn). Bůh nespravedlivým přičítá spravedlnost a ospravedlňuje bez-

božné (3,23n; 4,5n). Paradoxní vyznění tohoto posledního výroku ještě umocňuje skutečnost, že stejná ř. slova se objevují v LXX překladu Ex 23,7 („svěvolníka neospravedlním“) a Iz 5,22nn („Běda ... těm, kdo ... ospravedlní svůj svěvolníka“). Vystavává tedy otázka, na jakém základě může Hospodin ospravedlnit bezbožného, aniž by přitom jako Soudec neslevil ze své vlastní spravedlnosti?

Pavel zastává názor, že Bůh hříšníky ospravedlňuje na spravedlivém základě. Ježíš Kristus jako jejich zástupce vyhověl nárokům, které na ně kladl Boží zákon. Narodil se jako „podrobený Zákonu“ (Ga 4,4), aby splnil jeho nařízení a mohl místo viníků nést trest. Jejich hříchy odstranil svou „krví“ (tj. smrtí) (Ř 3,25; 5,9). Svou poslušností Bohu získal pro všechny jeho lid status těch, kdo dodržují Zákon (Ř 5,19). „V poslušnosti podstoupil smrt“ (Fp 2,8). Kristův spravedlivý život vyvrcholil jeho zástupnou smrtí, kdy nesl kletbu Zákona místo nespravedlivých (Ga 3,13; sr. Iz 53,4–12). Hříchy lidí byly odsouzeny a smyty v jeho osobě na kříži. Díky tomuto „jedinečnému činu spravedlnosti“ (tj. jeho bezhříšnému životu a smrti) dostali všichni darem „ospravedlnění a život“ (Ř 5,18). Věřící tak dosahují „Boží spravedlnosti“ v Tom a skrze Toho, kdo sám „hřích nepoznal“, ale byl místo nich zástupně „ztožtožněn s hříchem“ (zacházelo se s ním jako s hříšníkem a byl také odsouzen) (2 K 5,21). Proto Pavel mluví o „Kristu Ježíši ... [který] se nám stal ... spravedlností“ (1 K 1,30). V reformační teologii tuto myšlenku vyjadřoval výraz „přičtení Kristovy spravedlnosti“. Toto sousloví v Pavlově učení nenajdeme, ale jeho význam v něm obsažen je. Jde o to, že věřící se před Bohem stávají spravedlivými (Ř 5,19), protože jim umožnil, aby sdíleli Ježíšovu postavení a byli spolu s ním přijati. Jinými slovy, Bůh s nimi jedná tak, jak si to zasluhuje Kristus. Není v tom nic svěvolného ani násilného, protože Bůh uznává existenci skutečného solidárního vztahu mezi nimi a Kristem, založeného na smlouvě. Pavel nepovažuje jednotu s Kristem za fikci, nýbrž za skutečnost – v podstatě základní skutečnost křesťanství. Jeho učení o ospravedlnění představuje prostě první krok rozboru jeho významu. Hříšníci tedy dosahují ospravedlnění „v Kristu“ (Ga 2,17; 2 K 5,21). Bůh je počítá za spravedlivé, ne však proto, že by každý z nich osobně dokázal splnit požadavky Zákona (to by byl chybný předpoklad), ale z toho důvodu, že je vidí přebývat „v“ Tom, jenž Boží zákon dodržoval jako jejich zástupce.

Když tedy Bůh na základě Kristovy poslušnosti a smrti ospravedlňuje hříšníky, jedná spravedlivě. Z pochopení jeho soudcovské spravedlnosti vyplývá, že o ní tato metoda ospravedlnění skutečně svědčí. „(Bůh) prokázal, že byl spravedlivý, když již dříve (tj. ve SZ časech) promíjel hříchy. Svou spravedlnost prokázal i v nynějším čase, aby bylo zřejmé, že je spravedlivý a ospravedlňuje toho, kdo žije z víry v Ježíše“ (Ř 3,25n). Klíčová slova se zde opakují za účelem zdůraznění, protože jde o základní myšlenku. Evangelium, které zdánlivě vyhlášeje, že Bůh porušil svou spravedlnost, ve skutečnosti jeho spravedlnost zjevuje. Tím, jak Bůh ospravedlňuje hříšníky, ospravedlnil (v jiném smyslu) i sám sebe. Když totiž jako smířič oběť za hříchy vydal Krista, v němž odsoudil a potrestal lidský hřích tak, jak si to skutečně zaslouží, odkryl spravedlivý základ, na němž mohl věřícím hříšníkům odpouštět a přijímat je nejen v křesťanské éře, ale také ve SZ době (jak to také dělal; sr. Ž

130,3n).

IV. Prostředky ospravedlnění

Apoštol Pavel říká, že prostředkem k získání spravedlnosti a ospravedlnění je víra v Krista. Ospravedlnění hříšníků se děje „vírou“ nebo „skrze víru“ (ř. *pistei, dia* nebo *ek pisteōs*). Apoštol nepovažuje víru za základ ospravedlnění. Kdyby jí byla, šlo by o zasloužitý skutek a Pavel by nemohl označit věřícího jako toho, „kdo se nevykazuje skutky“ (Ř 4,5), a nemohl by ani říkat, že spasení vírou je založeno na milosti (v. 16), neboť milost zcela vylučuje skutky (Ř 11,6). Apoštol uvádí případ Abrahama, který „uvěřil Bohu, a bylo mu to počítáno za spravedlnost“, a tak dokazuje, že člověk je ospravedlněn vírou, bez skutků (Ř 4,3nn; Ga 3,6, kde se cituje Gn 15,6). V Ř 4,5,9 (sr. vv. 22, 24) Pavel poukazuje na text z knihy Genesis, jenž nás učí, že Abrahamova víra byla „počítána ... za spravedlnost“. Z kontextu však vyplývá, že apoštol chce upozornit pouze na to, že Abrahamova víra – na prosté spolehnutí na Boží zaslíbení (vv. 18nn) – byla příležitostí a prostředkem k jeho ospravedlnění. Výraz „počítal eis spravedlnost“ mohl znamenat buď „za“ (na základě skutečné ekvivalence nebo podle určité metody výpočtu), nebo také „vzhledem k“, „vedoucí k“, „ústící v“. Tato druhá možnost je zřejmě správná. Pavel zde nenaznačuje, že víra, ať už jí chápeme jako spravedlnost (skutečnou nebo netiplnou) či jako náhradu za spravedlnost, je *základem* ospravedlnění. Ř 4 v žádném případě nehovoří o základu ospravedlnění, ale pouze o prostředku k jeho získání.

V. Pavel a Jakub

Někteří biblisté předpokládají, že podle Jk 2,14–26 Bůh přijímá lidi na dvojím základě, který tvoří víra a skutky, a proto se domnívají, že Jakub vědomě odporuje Pavlovi učení o ospravedlnění vírou bez skutků, protože ho považuje za antinomistické (sr. Ř 3,8). Zdá se však, že zastánci tohoto názoru nechápou Jakubovu myšlenku správně. Nelze zapomínat, že apoštol Pavel je jediným NZ autorem, který slova „ospravedlnit“ užívá jako termínu pro Boží akt přijetí těch, kdo uvěří. Mluvil-li o „ospravedlnění“ Jakub, užívá tohoto pojmu v obecnějším významu, kdy je jedinec obhájen až tehdy, když se před Bohem a před lidmi prokáže jeho ryozost a pravdivost, tváří v tvář možným pochybnostem, zda je skutečně takový, za jakého se prohlašuje nebo za jakého jej prohlašují druzí (sr. způsob aplikace tohoto slova v Mt 11,19). Když je člověk ospravedlněn v tomto smyslu, znamená to, že se ukáže jako pravý věřící, jako ten, kdo svou víru prokazuje skutky. Toto ospravedlnění je v podstatě *projevem* toho ospravedlnění, jímž se zabývá Pavel. Jakub cituje Gn 15,6 s tímž cílem jako Pavel – chce ukázat, že Abrahamovi zajistila přijetí víra. Tvrdí ovšem, že toto prohlášení se „naplnilo“ (tj. potvrdilo se jeho pravdivost a události mu daly konečnou zamýšlenou podobu) o 30 let později, kdy byl „Abraham ospravedlněn ze skutků, když položil na oltář svého syna Izáka“ (v. 21). Jeho víra tím „došla dokonalsosti“, tj. Abraham jí vyjádřil odpovídajícím jednáním, a tak se ukázalo, že je opravdovým věřícím. Podobný je případ Rachaby (v. 25). Jakub chce říci prostě to, že „víru“ ve smyslu čistého pravověří mají i démoni (v. 19) a neprovázejí ji nutně dobré skutky, proto neposkytuje dostatečný základ pro spasení. S tím by apoštol Pavel z celého srdce souhlasil (sr. 1 K 6,9; Ef 5,5n; Tt 1,16).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; G. Quell a G. Schrenk in

TDNT 2, str. 174–225; Klein in *IDBS*, str. 750–752; komentáře k Listu Římanům: zejména C. Hodge², 1864; C. E. B. Cranfield, *ICC*, 1, 1976; A. Nygren, 1952; k Listu Galatským: především J. B. Lightfoot¹⁰, 1890; E. D. Burton, *ICC*, 1921; J. Buchanan, *The Doctrine of Justification*, 1867; C. Hodge, *Systematic Theology*, 1874, 3, str. 114–212; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, 1946; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1955; K. Barth, *Church Dogmatics*, 4, 1, 1956, str. 514–642; A. Richardson, *Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, str. 232nn; J. Murray, *Romans 1–8*, 1959, str. 336–362; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 1972; H. Seebass, C. Brown, *NIDNTT* 3, str. 352–377. J.I.P.

OSTROV (hebr. *ʾi*, pl. *ʾijim*; ř. *nēsos, nēsion*). Etymologicky, na základě přibližného arab. slova, se význam tohoto hebr. pojmu často vykládá jako „obyvatelná země“, ale lepší překlad zní „pobřežní země“. Ve SZ se takto obecně označují ostrovy a pobřeží Středozemního moře. Je zde obsažena také představa vzdálenosti, např. Iz 66,19; Jr 31,10. Příležitostně se vyskytuje v konkrétním významu, např. „ostrovy Kitejců“ v Jr 2,10, „Kaftór“ v Jr 47,4. Zajímavé je, jak tohoto slova používá Izajáš. Ve 42,15 tento termín označuje „suchou zemi“ jako protiklad k vodě, v 40,15 tvoří paralelu k „pronárodům“, v 41,1 a 49,1 k „národům“ a v 41,5 ke „končinám země“.

NZ užití tohoto slova je jednoznačné – je zmínováno několik ostrovů, např. Kypr (Sk 4,36; 13,4; 15,39), Kréta a Kauda (Sk 27), Malta (Sk 28,1) a Patmos (Zj 1,9). J.G.G.N.

OSVOJENÍ

I. Ve Starém zákoně

Osvojení se ve SZ vyskytuje poměrně zřídka. Hebrejština nemá pro tento postup žádný odborný výraz a není ani naznačen ve SZ legislativě. Tuto situaci pravděpodobně vysvětluje existence několika možností, jimiž mohli Izraelci řešit problém nepodného manželství. Potřebu osvojení snižovalo mnohoženství a levirátní *manželství a určité obavy bezdětných manželů zmírňovala zásada, že majetek musí zůstat v rámci kmene (Lv 25,23nn; Nu 27,8–11; Jr 32,6nn).

Osvojení ve SZ do značné míry osvětluji srovnatelné materiály z Mezopotámie a Sýrie. Ve starověkém Blízkém východě představovalo osvojení právní akt, jímž byla daná osoba uvedena do nových rodinných vztahů a přijala všechna práva a povinnosti jedince, který se do těchto vztahů narodil. Vztáhneme-li tento popis na SZ, najdeme zde několik takových případů. O většině z nich se píše v Gn 12–50. Viditelně je upřednostňována adopce v rámci rodiny a zdá se, že SZ, podobně jako starověké texty z Blízkého východu, řadil přijetí a prohlášení dítěte za legitimní spolu s osvojením pod jeden pojem, zatímco římské právo tyto postupy jasně rozlišovalo.

Podle právních zvyklostí zaznamenaných v klínopisech by se Eliezer mohl stát Abrahamovým dědicem (Gn 15,3) jen tehdy, kdyby jej Abraham adoptoval; osvojení by museli být i synové Hagary, Bilhy a Zilpy, aby mohli mít podíl na dědictví po Abrahamovi a Jákobovi (Gn 16,1–4; 30,1–13; sr. 21,1–10). I když je vynětí Eliezera z dědictví netypické (Gn

24,36; 25,5n), obdobný případ nacházíme ve starobabylónském dopise z Larsy (*Textes cunéiformes du Louvre* 18, 153), což svědčí o tom, že bezdětný muž mohl adoptovat svého vlastního otroka. Status osvobození synů ženin podporuje prohlášení Sáry a Ráchel: „Budu posílena“ (Gn 16,2; 30,3) a Ráchelino tvrzení: „Bůh ... mi dal syna“ (Gn 30,6). O tom, že by Lában adoptoval Jákoba (sr. Gn 31,3.18.30; 32,3nn), sice neexistují žádné důkazy, ale Jákob sám si pravděpodobně osvojil Efrajima a Manasesa. V Ugaritu také docházelo k adopci vnuků (*PRU* 3, 70–71). Na jiných místech SZ existuje svědectví o tom, že byli téměř osvojeni Mojžíš (Ex 2,10) a Ester (Est 2,7.15), patrně podle neizraelského zákona. Příklad Genubata (1 Kr 11,20) je nicméně spomínější.

Zdá se, že osvojovací formulí obsahuje Ž 2,7 („Ty jsi můj syn“; sr. Gn 48,5: „Oba [tvoji] synové ... budou teď moji“). Podobný výrok se vyskytuje v smlouvě o adopci z Elefantiny (E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, č. 8) a existuje i negativní ekvivalent, zejména ve starobabylónských textech. SZ však neobsahuje žádnou zmínku o obřadu osvojení, protože zvyk „porodit na kolena“ (Gn 30,3; 50,23; Jb 3,12) je spojen s narozením a souhlasem hlavy rodiny.

Osvobození mělo také teologický aspekt. Izraelský národ byl považován za Božího syna (Iz 1,2n; Jr 3,19; Oz 11,1), zejména jako jeho prvorozený (Ex 4,22; Jr 31,9). Podobné výsady se těšil král David, přestože stejný důraz byl kladen i na jeho lidství a zodpovědnost (2 S 7,14; 1 Pa 28,6n; Ž 89,20nn). Tato Boží volba je základem Pavlova tvrzení, že synovství patří Izraelcům (Ř 9,4).

BIBLIOGRAFIE. S. I. Feigin, *JBL* 50, 1931, str. 186–200; S. Kardimon, *JSS* 3, 1958, str. 123–126; I. Mendelsohn, *IEJ* 9, 1959, str. 180–183; J. van Seters, *JBL* 87, 1968, str. 401–408. M.J.S.

II. V Novém zákoně

Osvobození v NZ nevychází z římského zákona, podle něhož je jeho hlavním cílem pokračování rodu adoptivního rodiče, ale z židovského zvyku, který osvojenému propůjčoval výhody rodiny. Vyskytuje se výlučně u apoštola Pavla a jde o vztah daný jako projev Boží milosti, jímž docházíme vykoupení ti, kdo jsou pod Zákonem (Ga 4,5). Cílem a výsledkem takové adopce je změna postavení z otroctví na synovství (Ga 4,1nn), kterou Bůh plánoval od věčnosti a kterou zprostředkoval Ježíš Kristus (Ef 1,5). Volání „Abba, Otče“ (Ř 8,15 a Ga 4,9; v kontextu osvojení) může být obvyklým zvoláním adoptovaného otroka. Osvobozený Boží syn se stává vlastníkem rodinných práv, má přístup k Otcí (Ř 8,15) a spolu s Kristem se podílí na Božím dědictví (Ř 8,17). Nástrojem i důsledkem tohoto synovství je přítomnost Božího Duchy (Ř 8,14; Ga 4,6). Ať je však toto osvojení z hlediska postavení osvojeného sebedokonalejší, konečnou a pravou podobu získá až tehdy, kdy samo tvorstvo bude osvobozeno z pout (Ř 8,2Inn).

Osvobození se jako vztah milosti projevuje v Janově učení o „dětích Božích“ (J 1,12; 1 J 3,1n), v přijetí mamotratného syna za plnoprávného člena rodiny (L 15,19nn) a v tom, jak Ježíš často nazýval Boha Otcem (Mt 5,16; 6,9; L 12,32).

BIBLIOGRAFIE. W. H. Rossell, „New Testament Adoption – Graeco-Roman or Semitic?“, *JBL* 71, 1952, str. 233nn; D. J. Theron, „Adoption“ in the Pauline Corpus“, *EQ* 28, 1956, str. Inn; F. Lyall, „Ro-

man Law in the Writings of Paul – Adoption“, *JBL* 88, 1969, str. 458nn. F.H.P.

OTNÍEL (hebr. 'otni'el).

1. *Kenazec, bratr (nebo možná synovec) Káleba, syna Jefunova (Sd 1,13; sr. Joz 15,17). Pokud je „syn Kenazův“ patronymum, mohl být Kálebovým bratrem (vlastním či nevlastním). Po úspěchu při dobývání Kirjat-seferu se oženil s Kálebovou dcerou Aksou. Později byl svědkem počátku odpadnutí od Hospodina a nadvlády *Kúšana Rišátajimského, proti němuž vedl úspěšně povstání. Stal se prvním ze *soudců. Sd 3,10 naznačuje, že byl charismatickým vůdcem, který obnovil řád a autoritu („soudil“ znamená právě toto a také vojenské vysvobození; sr. 1 S 7,15; 8,20).

2. Obyvatel *Netófu, jehož potomek Cheldaj byl jedním z Davidových velitelů (1 Pa 27,15). J.P.U.L.

OTROK, OTROCTVÍ

I. Ve Starém zákoně

1. Úvod

Pod vlivem římského práva byl otrok obvykle považován za osobu, již vlastní někdo jiný, která nemá žádná práva a může být využita k čemukoli a jakkoli, podle přání majitele, jako kterékoli jiné osobní vlastnictví. Nicméně na starověkém biblickém Východě měl otrok podle zákona nebo podle obyčejně různá práva, k nimž patřilo právo na vlastnictví (dokonce i jiných otroků) a právo zabývat se obchodem (ovšem pod kontrolou svého pána). Existence otroctví je od nejstarších dob doložena po celém starověkém Blízkém východě a jeho vznik a trvání byly dány především ekonomickými faktory.

2. Způsoby získávání otroků

a) *Zajetí*. Otroky se obvykle stávali zajatci, zejména váleční (Gn 14,21, požadovával je král Sodomý; Nu 31,9; Dt 20,14; 21,10nn; Sd 5,30; 1 S 4,9; 2 Kr 5,2; 2 Pa 28,8.10nn). Tento zvyk sahá až do doby vzniku písemných dokumentů, tedy asi k r. 3000 př. Kr. a zřejmě ještě dále (odkazy in I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949, str. 1–3).

b) *Koupi*. Otroky bylo možno bez problémů koupit od jiných majitelů otroků nebo od obchodníků s různým zbožím (sr. Gn 17,12n.27; Kaz 2,7). Zákon Hebrejům povoloval kupovat od cizinců doma nebo za hranicemi cizí otroky (Lv 25,44n). Ve starověku se otroci prodávali spolu s ostatním zbožím a z jedné země do druhé. Takto Midjánci a Izmaelci prodali *Josefa vysokému eg. úředníkovi (Gn 37,36; 39,1) a fénický Týr dovážel otroky a výrobky z bronzu z Malé Asie (Ez 27,13) a Židy prodával Jónům, čímž se uváděl v nebezpečí, že podobně se bude zacházet i s jeho vlastními obyvateli (Jl 3,4–8). Důkazy o velkém počtu semitských otroků, kteří se přibližně v Josefově době, patrně nejvíce díky obchodu, dostali do Egypta, viz v odkazech u hesla *Josef nebo v bibliografii níže. O účasti babylónských obchodníků na trhu s otroky v zahraničí, např. v Týru, píše Mendelsohn, *op. cit.*, str. 3–5.

c) *Narozením*. Děti „narozené v domě“ rodičů otroků se stávaly „doma narozenými otroky“. V Písmu se o nich hovoří od dob praotců (Gn 15,3; 17,12n.27; Kaz 2,7; Jr 2,14) a v dobových mezopo-

támských dokumentech (Mendelsohn, str. 57–58).

d) *Náhradou*. Pokud usvědčený zloděj nemohl nahradit škodu a zaplatit pokutu, existovala možnost získat potřebný obnos jeho prodejem do otroctví (Ex 22,3; sr. podobné opatření v Chammurapiho zákoníku, §§ 53–54; ANET, str. 168).

e) *Ze neplacení dluhů*. Lidé, kteří nemohli splatit své dluhy, často museli prodat do otroctví své děti, nebo jim je jako otroky zabavil věřitel (2 Kr 4,1; Neh 5,5,8). V Chammurapiho zákoníku (§ 117: DOTT, str. 30 nebo ANET, str. 170–171) se otroky svých věřitelů běžně stávali insolventní dlužník s manželkou a rodinou, kteří si u něho tři roky dluh odpracovávali a pak byli osvobozeni. Zdá se, že z tohoto opatření vycházel i ustanovení v Mojžišově zákoníku v Ex 21,2–6 (a 7–11) a v Dt 15,12–18, podle něhož židovský otrok musí pracovat 6 let, doslova „dvojnásobek“ doby (Dt 15,18) ve srovnání s Chammurapiho třemi lety (sr. Mendelsohn, str. 32–33), ale při svém propuštění musí dostat zásobu, aby se mohl opět osamostatnit (viz též níže 4,a,1). Neschopnost splatit dluh se na Východě v biblických dobách stávala nejčastější příčinou otroctví (Mendelsohn, str. 23, 26–29).

f) *Prodejem sebe sama*. Lidé velmi často unikali chudobě tím, že sami sebe dobrovolně prodali do otroctví, tedy do závislosti na někom jiném (údaje viz in Mendelsohn, str. 14–19). Lv 25,39–43,47nn s tím počítá, ale také v každém milostivém létě (u cizích majitelů ještě dříve) nařizuje vykoupení.

g) *Unesením*. Ukradnout člověka a učinit z něho otroka se pokládalo za zločin, který se u Chammurapiho (§ 14; DOTT, str. 30; ANET, str. 166) i u Mojžiše (Ex 21,16; Dt 24,7) trestal smrtí. *Josefovi bratři se v podstatě provinili právě tímto přestupkem (Gn 37,27n a 45,4), a proto bylo pochopitelné, že se „zhroutil“ a potřebovali opětovně ujistit, že se nemusí „trápit“ (Gn 45,3,5 a sr. Gn 50,15).

3. Cena otroků

Ceny otroků se přirozeně poněkud lišily podle okolností a podle pohlaví, věku a stavu otroků, ale jejich průměrná cena v průběhu dějin postupně rostla, podobně jako ceny ostatního zboží. Žena v plodném věku se vždy cenila výše než mužský otrok. V Mezopotámii se na konci 3. tis. př. Kr. (akkadská a 3. urská dynastie) za otroka platilo průměrně 10–15 šekelů stříbra (odkazy in Mendelsohn, str. 117–155). Kolem r. 1700 př. Kr. prodali bratři Josefa Izmaelcům za 20 šekelů stříbra (Gn 37,28), což v období praotců představovalo běžnou cenu, přičemž za tehdejších starobabylónských tabulkách (sr. Mendelsohn, loc. cit.) a v Mari (G. Boyer, *Archives Royales de Mari*, 8, 1958, str. 23, č. 10, řádky 1–4) 1/3 miny činí 20 šekelů (§§ 116, 214, 252: DOTT, str. 35; ANET, str. 170, 175–176, [např.] v Chammurapiho zákoníku, kolem r. 1750 př. Kr.). Asi v 15. stol. př. Kr. činila v Nuzi průměrná cena otroka 30 šekelů (B. L. Eichler, *Indenture at Nuzi*, 1973, str. 16–18, 87) a v Ugaritu v S Sýrii mohla na přelomu 14. a 13. stol. př. Kr. dosahovat 20, 30 nebo 40 šekelů (Mendelsohn, str. 118–155; J. Nougayrol, *Palais Royal d'Ugarit*, 3, 1955, str. 228: 2 s odkazy, str. 23, pozn. 1), což je zcela srovnatelné s tehdejší cenou 30 šekelů, o níž se hovoří v Ex 21,32. Později, v době asyrské, babylónské a perské říše, se průměrná cena mužského otroka neustále zvyšovala a v jednotlivých obdobích dosahovala 50–60 šekelů, 50 šekelů a 90–120 šekelů (Mendelsohn, str. 117–118, 155). Sr. 2 Kr 15,20, kde se za panování

Menachéma museli přední Izraelci vyplatit (za 50 šekelů), aby je Asyřané neodvedli do otroctví (D. J. Wiseman, *Iraq* 15, 1953, str. 135 a *JTVI* 87, 1955, str. 28). Postupný a stejný růst průměrné ceny otroků v biblických i mimobiblických zápisech výrazně nasvědčuje tomu, že záznamy v Písmu vycházejí přímo z tradic jednotlivých období, tj. začátku a konce 2. tis. a začátku 1. tis. př. Kr., a nejsou v těchto záležitostech výpovědem pozdějších tradic nebo redakčních úprav kněží, kteří kladli přílišný důraz na statistické údaje.

4. Otroci v Izraeli v soukromém vlastnictví

a) Hebrejští otroci.

1. Zákon (podobně jako Chammurapiho zákoník o pět století dříve) se snažil zabránit nebezpečí, kdy by se pod ekonomickým tlakem na drobné rolníky většina obyvatelstva dostala do otroctví, a proto omezoval dobu služby, kterou tito insolventní dlužníci (viz výše 2, e) museli odpracovat, na 6 let. Navíc při svém propuštění obdrželi tolik majetku, aby mohli znovu začít (Ex 21,2–6; Dt 15,12–18). Pokud se tímto způsobem do otroctví dostal ženatý muž, vzal si při svém propuštění manželku s sebou, ale pokud byl předtím svobodný a manželku mu dal jeho pán, pak manželka a děti zůstaly majiteli. Proto ti, kdo si přáli zachovat rodinu, mohli zůstat ve službě natrvalo (Ex 21,6; Dt 15,16n). V každém případě směl odejít během milostivého léta (Lv 25,40), kdy se mohl vrátit k svému vlastnictví (Lv 25,28), i když se rozhodl, že u svého pána zůstane navždy. Insolventními dlužníky v dočasném otroctví, podobně jako v Ex 21,2nn, se pravděpodobně zabývá Ex 21,26n, kdy jejich trvalé tělesné postižení vedlo ke zrušení dluhu a okamžitému propuštění z rukou věřitele/pána (Mendelsohn, *op. cit.*, str. 87–88). Za dnů Jeremjášových se král ani příslušníci vyšších vrstev nestyděli zákona o propuštění otroků v sedmém roce hrubě zneužívat a své otroky propouštěli, jen aby se jich okamžitě mohli zase zmocnit, za což je prorok právem ostře odsoudil (Jr 34,8–17).

2. Hebrej, který sám sebe dobrovolně prodal do otroctví, aby unikl chudobě, měl svému pánovi sloužit až do milostivého léta, kdy byl propuštěn (Lv 5,39–43) a dostal zpět své vlastnictví (Lv 25,28). Pokud byl jeho majitelem cizinec, mohl si otrok koupit svobodu kdykoli, ještě před milostivým létem, nebo směl být vylacen příbuzným (Lv 25,47–55).

3. O otrokyních pojednával další konkrétní zákon. To, že hlavní manželčiny služby mohly svým pánům rodit děti, dokumentuje vyprávění o praotcích (Gn 16) i klínopisy, např. z Uru (Wiseman, *JTVI* 88, 1956, str. 124). Zákon podrobně rozebírá a zajišťuje manželský status dívky prodané do otroctví (Ex 21,7–11): mohla se provdat za svého pána (příp. být vykoupena, když ji odmít) nebo za jeho syna, anebo se mohla stát řádně vydržovanou ženinou. Pokud její pán neuskutečnil některou z těchto tří možností, k níž svolil, musel ji propustit. V Mezopotámii byly podobné smlouvy většinou tvrdší a většinou žádné takové záruky neobsahovaly (sr. Mendelsohn, str. 10nn, 87).

b) Cizí otroci.

1. Narozdíl od otroků hebrejských mohli být zotročeni natrvalo a předávat se spolu s ostatním majetkem (Lv 25,44–46). Počítali se však podle vzoru z doby praotců do společnosti Izraele (obřízka, Gn 17,10–14,27), účastnili se slavností (Ex 12,44, hod beránka; Dt 16,11,14) a dodržovali sobotní odpočinek (Ex

OTROK, OTROCTVÍ

20,10; 23,12).

2. Žena zajatá za války se mohla stát plnoprávnou manželkou Hebreje, čímž zanikal její status otrokyně. Pokud ji tedy později muž zapudil, odcházela jako svobodná a nestávala se znovu otrokyní (Dt 21,10–14).

c) Obvyklé podmínky.

1. Způsob zacházení s otroky závisel přímo na osobnosti jejich pánů. Mohlo jít o vztah důvěry (sr. Gn 24; 39,1–6) a náklonnosti (Dt 15,16), nicméně tresty někdy bývaly tvrdé a dokonce až smrtelné (sr. Ex 21,21), přestože se zabít otroka trestalo (Ex 21,20), nepochybně smrtí (Lv 24,17,22). Možná, že hebrejští otroci, podobně jako někteří Babylóňané, nosili viditelné znamení svého otroctví (Mendelsohn, str. 49), ale není to jisté. Za jistých okolností mohli otroci svého pána obžalovat (Jb 31,13) nebo jít k soudu svědčit (Mendelsohn, str. 65, 70, 72), ale např. v nemoci je směli jejich bezcitní majitelé opustit – jako Egypťana, jehož ušetřil David (1 S 30,13). V době praotců mohl bezdětný pán svého otroka adoptovat a ustanovit svým dědicem, jak je to zaznamenáno o Abrahamovi a Eliezerovi, do narození Izmaela a Izáka (Gn 15,3). Další případy jsou doloženy v klínopisech (Ur, sr. Wiseman, *JTVI* 88, 1956, str. 124).

2. V celých dějinách starověku přinášejí dostupné dokumenty svědectví o velkém počtu lidí, kteří se pokusili z otroctví uprchnout. Ti, kdo jim jakýmkoli způsobem pomáhali za to zejména v raných dobách mohli očekávat trest (Mendelsohn, str. 58nn). Nicméně otroci, kteří uprchli z jedné země do druhé, patřili do jiné kategorie. Státy někdy do svých smluv zapracovaly ustanovení o vzájemném vydávání stíhaných osob. Tím lze také vysvětlit, proč mnohí Šimei od gatského krále Akiše v Pelíšteji tak snadno získat zpět dva své uprchlé otroky (1 Kr 2,39n; sr. Wiseman, *op. cit.*, str. 123). Některé státy však v určitých dobách vyhlášovaly, že pokud se některý z jejich obyvatel dostane v cizí zemi do otroctví a pak se vrátí do své vlasti, bude osvobozen a stát ho nevydá. Toto opatření si vymínil babylónský král Chammurapi (Zákoník, § 280: *DOIT*, str. 35, *ANET*, str. 177; sr. Mendelsohn, str. 63–64, 75, 77–78) a v tomto smyslu patrně vyznívá Dt 23,15n (Mendelsohn, str. 63–64).

d) *Propuštění z otroctví.* Podle hebr. zákonů měl být dlužník odvedený do otroctví propuštěn po 6 letech (Ex 21,2; Dt 15,12,18), nebo okamžitě v případě, kdy se muselo svobodou kompenzovat jeho poranění s trvalými následky (Ex 21,26n). Divku bylo možné vykoupit nebo osvobodit, pokud ji pán zapudil nebo když nedodržel podmínky služby (Ex 21,8,11; viz výše 4,a,3). Hebrej, který sám sebe prodal do otroctví, musel být propuštěn během milostivého léta a z rukou cizího pána se mohl vykoupit prakticky kdykoli (Lv 25,39–43.47–55; viz výše 4,a,2). O Dt 23,15n pojednává předchozí oddíl. Žena, která upadla do zajetí, se mohla z otroctví osvobodit sňatkem (Dt 21,10–14).

V 1 Pa 2,34n neměl Hebrej Šešan žádné syny, a proto svoji dceru provdal za svého eg. otroka Jarchu, aby zajistil pokračování rodu. Je téměř jisté, že Jarcha byl za těchto okolností propuštěn z otroctví (Mendelsohn, str. 57), podobně jako damašský Eliezer (Gn 15,3), kdyby ho jako Abrahamova dědice nenahradil Izmael a potom Izák.

Skutečnost, že člověk je „svobodný“ a není (nebo již není) otrokem (např. Ex 21,2.5.26n; Dt 15,12n.18; Jb 3,19; Jr 34,9–11.14.16 atd.), vyjadřuje hebr. výraz *hošēf*, jenž má na starověkém Východě dlouhou historii. V klínopisných textech z období 18.–7. stol. př.

Kr. se objevuje jako *hošēf* a většinou poukazuje na bývalé otroky z řad drobných majitelů půdy, pachťůří nebo námezdních dělníků. Když Hebrej dostal svobodu, patřil zpravidla právě k této třídě. Mohl se stát drobným majitelem půdy, pokud dostal zpět své dědictví (tj. během milostivého léta), nebo pachťůřem, případně mohl pracovat na půdě, která patřila jiným. O propuštění z otroctví na Východě ve starověku píše Mendelsohn, str. 74–91; k *hošēf* viz bibliografii níže.

5. Státní a chrámoví otroci

a) *Státní otroci v Izraeli.* Stát vlastnil otroky v omezeném měřítku. David přikázal, aby poražení Amónovci vykonávali nuceně práce (2 S 12,31), a Šalomoun odvedl dosud žijící potomky národu Kenaamu do svého *mas-šōbēd* k stálým nuceným pracím pro stát. To se ovšem netýkalo pravých Izraelců (viz 1 Kr 9,15.21n; nosiči břemen a lamači kamene v. 15 a 2 Pa 2,18). Izraelci dočasně robotovali (*mas*) v Libanónu, podle rozpisu (1 Kr 5,13n). Mezi údaji o robotě v 1 Kr 5 a 9 není žádný rozpor; sr. M. Haran, *VT* 11, 1961, str. 162–164, kde se drží Mendelsohna (str. 96–98) a částečně jej opravuje. Sr. A. F. Rainey, *IEJ* 20, 1970, str. 191–202. V slavných měděných dolech nedaleko Esjón-geberu (*ÉLAT) s největší pravděpodobností pracovali kennaanští a emorejšti/edómští otroci (N. Glueck, *BASOR* 79, 1940, str. 4–5; Mendelsohn, str. 95; Haran, *op. cit.*, str. 162). Takto válečných zajatců běžně využívali po celém Blízkém východě a v zemích mimo Izrael si jejich méně šťastné rodáky a obyčejné otroky mohl přisvojovat stát (Mendelsohn, str. 92–99).

b) *Chrámoví otroci v Izraeli.* Po válce s Midjánem odebral Mojžíš bojovníkům 1/500 a Izraeli jako takovému 1/50 jejich kořisti (lidí i zboží) pro službu u velekněze a lévícův ze stanu setkávání, zřejmě jako sluhy (Nu 31,28.30.47). K nim přibyli Gibeónané, které ušetřil Jozue, „aby sekali dříví a čerpali vodu“ pro Hospodinův stán a oltář (Joz 9,3–27), tj. byli obsluhou pro dum setkávání a jeho personál. Také David a jeho úředníci určili pro podobnou službu u lévíců sloužících v chrámu cizince a někteří z jejich potomků se vrátili ze zajetí s Ezdrášem (8,20). K těm se ještě připojili „Šalomounovi služebníci“ (Ezd 2,58). Ezechiel (44,6–9) zřejmě varoval, aby si tyto neobřízaní sluhové nepřisvojili při chrámových bohoslužbách místo, které jim nepatřilo. Za Nehemjáše (3,26.31) žili někteří z nich v Jeruzalémě a pomáhali opravovat městské hrady.

6. Závěr: obecné rysy

V podstatě lze říci, že SZ ustanovení a zvyky týkající se otroctví mají vysokou míru humanity, což dokládají v Božím jménu vyslovené zákazy nevládnout nad svým bratrem Izraelcem krutě (např. Lv 25,43.46.53.55; Dt 15,14n). Dokonce i tam, kde hebr. zákon a úzus vycházejí ze stejného dědictví jako ostatní starověký semitský svět, projevuje se tato jedinečná péče v Hospodinově jménu o jedince, které jejich postavení mezi lidí nezařazovalo, což babylónské nebo asyrské zákoníky neznaly. Kromě toho je třeba pamatovat na to, že hospodářství starověkého Blízkého východu celkem vzato nikdy nestálo výhradně na otročské práci, jako tomu bylo v Řecku „klasického“ a pozdějšího období a především v císařském Římě (sr. Mendelsohn, str. 111–112, 116–117, 121; I. J. Gelb, *Festschrift for S. N. Kramer*,

1976, str. 195–207, statistické údaje a srovnání; omezený počet a hospodářské možnosti neobabylónských otroků, sr. F. I. Andersen (Dandamayerovo shrnutí): *Buried History* 11, 1975, str. 191–194). Jób (31,13–15) vyhledává myšlenku rovnosti všech lidí před jejich stvořitelem Hospodinem, bez ohledu na jejich postavení.

BIBLIOGRAFIE. Základním dílem, které se často zmiňuje o SZ údajích, je I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, 1949; navazuje na starší práce a doplňuje ho *IEJ* 5, 1955, str. 65–72. Biblické údaje shrnuje a hodnotí A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, 2, 1953, str. 38, 114, 211–215 a R. de Vaux, *Ancient Israel: its Life and Institutions*, 1961, str. 80–90, 525). O chrámových otrocích v Izraeli píše M. Haran, *VT* 11, 1961, str. 159–169. O *hořší* = bývalý otrok pojednává Mendelsohn, *BASOR* 83, 1941, str. 36–39 a *ibid.*, 139, 1955, str. 9–11; E. R. Lacheman, *ibid.*, 86, 1942, str. 36–37; D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953, str. 10. Eg. údaje o otroctví viz v monografii A. M. Bakira, *Slavery in Pharaonic Egypt*, 1952, což údají o Josefově době doplňuje W. C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, 1955, str. 92–94, 98–99, 133–134 a zejména G. Posener, *Syria* 34, 1957, str. 147, 150–161.

K.A.K.

II. V Novém zákoně

1. Systémy otroctví v NZ dobách

Soudě podle Talmudu se židovské otroctví nepřestalo řídit principem národní jednoty. Rozlišovalo se mezi židovskými a pohanskými otroky. Na židovské otroky se vztahovalo ustanovení o jejich propouštění každých sedmý rok a všechny židovské obce měly povinnost vykupovat Židy, kteří se stali otroky pohanů. Žádné podstatné dělení na svobodné a nesvobodné tedy mezi Židy neexistovalo. Zároveň však lze celý národ považovat za služebníka Jahveho.

Otroctví řeckého typu se naproti tomu v klasické teorii zdůvodňovalo předpokladem přirozeného řádu otroků. Poněvadž lidmi byli přísně vzato jen občané, otroci představovali pouhý majetek. I když se toto pojetí v praxi uskutečňovalo jen zřídka, když zdravý rozum a lidskost selhaly, faktem zůstává, že v celém klasickém starověku se otroctví považovalo za samozřejmé a jako takové ho přijímali i ti, kdo usilovali o jeho zmírnění.

V různých dobách a na různých místech se rozsah a způsob používání otroků značně lišily. Moderní stanovisko je značnou měrou určováno hrůzami masového zemědělského otroctví v Itálii a na Sicílii po dobu 200 let mezi punskými válkami a vládou Augustovou, které charakterizuje řada povstání otroků. Tento stav byl vedlejším produktem prudkého nárůstu římského území v oblasti Středomořího moře, kdy se hlavním zdrojem nabytí otroků stali váleční zajatci. V NZ době se však válčilo již jen málo a statky s otroky představovaly typicky římský způsob zemědělství. Např. v Egyptě se v zemědělství otroků téměř neužívalo a půdu obdělávali svobodní rolníci pod dohledem úředníků. V Malé Asii a Sýrii existovaly rozlehlé chrámové statky a jejich pachytíři tvořili určitý druh služebnictva. V Palestině se podle Ježíšových podobností na statcích otroci uplatňovali spíše ve správě a fyzická práce se od nich vyžadovala jen příležitostně.

Největší počet otroků vlastnil stát a jednotlivé do-

mácnosti. Obyvatelé nakupovali a zaměstnávali otroky, aby dokázali svou majetnost. Tam, kde byli v domácnosti jen jeden nebo dva otroci, pracovali většinou po boku svého pána a vykonávali stejnou činnost jako on. V Athénách na ulici nebylo možné na první pohled rozpoznat svobodné lidi a nenucenost otroků ve vztahu k jejich majitelům se stala častým tématem komedií. Ve velkých domech v Římě zaměstnávali desítky otroků z pouhého přepychu. Jejich práce byla vysoce specializovaná a často poměrně nenáročná. Postavení státních otroků zaručovalo značnou dávku nezávislosti a úcty. Plnili úkoly všeho druhu, pokud je neměli na starosti svobodní občané, a v některých případech dokonce zastávali i funkci policie. Otroci běžně vykonávali povolání lékaře a učitele.

Hlavní zdroje otroků:

- narození, podle zákona daného státu ohledně různých stupňů ztotočnění rodičů;
 - všeobecně rozšířená metoda nabídky nechtěných dětí, které pak byly k dispozici komukoli, kdo měl zájem je vychovávat;
 - prodej vlastních dětí do otroctví;
 - dobrovolné otroctví z důvodu zadlužení;
 - otroctví jako forma restituce;
 - únosy a pirátství;
 - obchod přes římské hranice. Ne všechny tyto zdroje byly dostupné kdykoli a kdekoli – místní zákony a citění se značně lišily. Výrazné rozdíly vidíme také v míře ztotočnění a nelze ji přesně statisticky vyjádřit. V Římě a ve velkých metropolitních městech na Východě mohla dosahovat 1/3 obyvatelstva, kdežto v převážně zemědělských oblastech představovali otroci jen nepatrný zlomek.
- Majitelé mohli své otroky propustit, kdykoli se jim zachtělo. V Římě dostávali otroci svobodu většinou díky závěti a velkorysost majitelů bylo třeba omezovat, aby se zabránilo příliši prudkým pronikání osob cizího původu do řad občanů. V ř. státech existovaly dva běžné způsoby osvobození z otroctví: vykoupení, kdy se nesvévávnost otroka řešila vlastnictvím, které technicky přecházelo na nějakého boha, a propuštění výměnou za smlouvu o službách, což jednoduše znamenalo, že otrok pokračoval dál ve stejné práci, ale z právního hlediska byl svobodný.

Stav otroctví byl v NZ dobách neustále zmírňován. Otroci sice neměli žádná osobní práva, ale jejich majitelé si uvědomovali, že čím více se cítí svobodní, tím lépe pracují, a běžně jim povolovali vlastnit majetek a uzavírat manželství. Krutosti bránilo narůstající vědomí společného lidství a v některých případech byla omezoována právně; např. v Egyptě se při úmrtí otroka požadovalo úřední ohledání. Zatímco v řeckých státech se osvobození otroci stávali cizinci trvale žijícími ve městě svého bývalého pána, v Římě se při propuštění automaticky stávali občany. Tímto způsobem vyvolal velký příliv otroků do Itálie zejména v 2. stol. př. Kr. internacionalizaci Římské republiky, čímž předjímal vládní politiku neustálého rozšiřování počtu jejích obyvatel.

2. Postoj NZ k otroctví

Ježíšovi učedníci v systému otroctví zjevně nehráli žádnou roli. Nepatřili ani k otrokům, ani k jejich majitelům. Toto zřízení se však často odráží v podobnostech (např. Mt 21,34; 22,3), protože královský dvůr a přepychové domácnosti, které otroky vlastnily, představovaly názornou obdobu Božího království. Ježíš několikrát hovořil o tom, že učedníci k němu

OVOCE, PLODY

mají zaujímat stejný postoj jako služebníci ke svému pánovi (např. Mt 10,24; J 13,16). Zároveň zdůrazňoval nedostatečnost tohoto obrazu. Učedníci byli vlastně osvobození a získali výsadu vstoupit do mnohem důvěrnějšího vztahu (J 15,15). Jindy je uvedl do velkých rozpaků tím, že sám na sebe vzal úlohu služebníka (J 13,4–17), aby je povzbudil k vzájemné službě.

Křesťanské sbory, které vznikaly za hranicemi Palestiny, často sestávaly z několika domácností, do nichž patřili páni i sluhové. Otroctví představovalo jedno z lidských dělení, které v novém společenství v Kristu ztratilo význam (1 K 7,22; Ga 3,28). To zjevně vedlo k touze po osvobození (1 K 7,20) a v některých případech snad i k její aktivní podpoře (1 Tm 6,3–5). Apoštol Pavel se nestává proti propuštění z otroctví, jestliže majitel takovou možnost nabídl, ale úzkostlivě se vyhybal tomu, aby na majitele vyvíjel jakýkoli nátlak, i když ho k tomu osobní citění mohlo vést (Fm 8,14). Neinspiroval ho k tomu pouze praktický důvod, aby církev nebyla vystavena kritice (1 Tm 6,1n), ale také zásada, že postavení lidem přiděluje Bůh (1 K 7,20). Otroci se proto měli snažit, aby se Bohu svou službou bližili (Ef 6,5–8; Ko 3,22). Bratrské pouto s věřícím pánem mohlo být dalším důvodem, aby mu otrok dobře sloužil (1 Tm 6,2). Pán se měl zase nechat vést především křesťanským citěním (Fm 16) a se svými otroky v každém případě jednat laskavě (Ef 6,9) a naprosto spravedlivě (Ko 4,1).

Skutečnost, že se zacházení s otroky v domácnostech (což je jediný druh otroctví zmiňovaný v NZ) řídilo většinou dobrou vůlí a náklonností, vyplývá z jeho obrazného užití ve výrazu „Boží rodina“ (Ef 2,19). Apoštolové vystupují běžně jako Boží správci (1 K 4,1; Tt 1,7; 1 Pt 4,10) nebo dokonce jen jako prostí služebníci (Ř 1,1; Fp 1,1). Na právní charakter „otrocského jha“ (Ga 5,1) se však nezapomnělo a představa propuštění z otroctví a přijetí do rodiny byla v tomto myšlenkovém sledu sama o sobě hrdým závěrem (Ř 8,15–17; Ga 4,5–7). Apoštolové tedy hodnotili otroctví v praxi analogicky jako součást již odeznívajícího řádu. Nakonec budou díky bratrství Božích synů všichni otroci zbaveni svých pout.

BIBLIOGRAFIE. W. W. Buckland, *The Roman Law of Slavery*, 1908; R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928; W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, 1955 (s úplnou bibliografií); M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, 1960; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, str. 314, 334–337; J. Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, 1974; S. S. Bartchy, *Mallon Chresai: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Cor. 7:21*, 1973. E.A.J.

OVOCE, PLODY Takto se překládají následující hebr. termíny a některé z nich se užívají jako synonyma:

'ēb = očkování (Pís 6,11; Da 4,12.14.21);
j'ḥāl = růst (Dt 11,17; Abk 3,17; Ag 1,10);
t'nūbā = růst (Sd 9,11; Iz 27,6; Pl 4,9);
jeled = dítě (Ex 21,22);
lehem = chléb, potrava (Jr 11,19);
niḥ = rozšiřování (Iz 57,19; Mal 1,12);
ma'akal = jíst (Neh 9,25);
m'le'ā = plnost (Dt 22,9; také „úrody“ v Ex 22,28);
p'ri = ovoce (107x);
t'ḥū'ā = příjem (13x);

kōah = síla (Jb 31,39).

Ř. *genēma* = výtěžek (Mt 26,29; Mk 14,25; L 12,18; 22,18; 2 K 9,10);

karpos = ovoce (64x; *akarpos* = bez ovoce v Ju 12);
opōra = zralé plody (Zj 18,14).

I. Doslovné užití

Podle Mojžíšova zákona se ovocné stromy v prvních třech letech po zasazení považovaly za nečisté, ve čtvrtém roce ovoce patřilo Hospodinu a lidé je mohli jíst až v pátém roce. Tím se strom chránil před trhaním nevyzrálého ovoce a Bohu se vyhrazovalo náležité místo, což možná mělo připomínat první hřích. Zcela jistě šlo o důrazný apel na sebeovládání. Ovocné stromy se cenily tolik, že po mnoho století, dokonce i v krutých válkách, se vynakládalo velké úsilí na jejich ochranu (sr. Dt 20,19n). Viz *ZEMĚDĚLSTVÍ, *FIKOVNÍK, *POTRAVA, *VINNÁ RÉVA, *STROMY.

O dětech se někdy mluví jako o plodu těla nebo lůna (Dt 28,4; Ž 127,3).

II. Obrazné užití

Pojem se velmi často používá metaforicky – ovoce Ducha (Ga 5,22), ovoce nesené Bohu (Ř 7,4), ovoce smrti (Ř 7,5; sr. Jk 1,15), ovoce rtů (tj. mluvení, Iz 57,19; Žd 13,15), ovoce posvěcení a života (Ř 6,22), ovoce zlých (Mt 7,16) a zaměření na sebe (Oz 10,1; sr. Za 7,5n), trvalé ovoce (tj. pravá prosperita, Ž 1,3; Jr 17,8), ovoce evangelia (Ř 1,13; Ko 1,6), ovoce spravedlnosti (Fp 1,11; Jk 3,18), ovoce pokání (Mt 3,8; sr. Am 6,12). Neúžitečné skutky tmy se odlišují od ovoce světla (Ef 5,9–11).

„Stromovi života nesoucí ovoce dvanáctkrát do roka“ (Zj 22,2) někteří vykladači považují za „svátost sloupy skutků a analogii chleba a vína, které užil Malkisedek (Gn 14,18) i křesťanské eucharistie (Mt 26,29) ve smlouvě milosti“ (*Baker's Dictionary of Theology*, 1960, str. 231). Považujeme však za pravděpodobnější, že jde o symbol hojnosti života (J 10,10).

BIBLIOGRAFIE. A. Goor a M. Nurock, *The Fruits of the Holy Land*, 1968; D. Zohary a P. Spiegel-Roy, *Beginnings of fruit growing in the Old World*, 1975, str. 319–327; R. Hensel, *NIDNTT* 1, str. 721–723.

J.D.D.

OZBROJENÁ STRÁŽ Římského žalárníka navštívila ozbrojená stráž (počet závisel na jeho hodnosti), která s sebou nosila svazek prutů (proto ř. *rhabdouchoi*, Sk 16,35) a sekýr, tj. symbolů její nejvyšší moci. Kromě ní jiná ozbrojená složka neexistovala. Jejím úkolem bylo vykonávat policejní povinnosti i doprovázet magistráty. Objevuje se ve Filipcech, protože byly římskou kolonií.

E.A.J.

OZDOBY Již od starší doby kamenné se lidé zdobili předměty, které je obklopovaly v jejich každodenním životě. Pokud má řemeslník správné motivy, jeho umění se Hospodinu líbí. Pro práci na stanu setkávání byl Besaleel naplněn Božím Duchem (*rūah*) (Ex 31,1–5), podobně jako ti, kdo měli zhotovit velekněžské roucho (Ex 28,3).

Archeologické nálezy prokázaly, že v biblických dobách dosahovaly výrobky řezbářské práce ze dřeva a slonoviny vysoké řemeslné úrovně. Totéž platilo i o tkaní a vyšívání. Známé byly i metody jemné přá-

ce s kovem (*UMĚLECKÁ ŘEMESLA). Ozdobné předměty lze rozdělit do tří hlavních skupin.

I. Osobní

O existenci ozdobného tetování na Blízkém východě ve starověku nemáme žádné důkazy, ale lidé si často vkusně a nápaditě zdobili šaty a hojně se používalo šperků. Za hranicemi Egypta sice archeologové objevili jen několik málo ukázek textilií, ale asyrské a perské tesané reliéfy a nástěnné malby v Mari na Eufratu zachycují (někdy velmi detailně) oděvy s misturnými výšivkami. Podrobně je znázorňují rovněž eg. malby v hrobkách. V jedné z nich, v Bení-hasanu, skupina asijských kočovníků v šatech zářivých barev (viz *IBA*, obr. 25) podává určitou představu o tom, jak se asi oblékali praotcové (*ODĚV).

Při vykopávkách bylo objeveno mnoho ukázek šperků (*ŠPERKY A DRAHÉ KAMENY), z nichž nejvýznamnější jsou zřejmě nálezy z „Královských hrobů“ v *Uru.

Slovem „ozdoba“ se překládá celá řada výrazů označujících předměty, které sloužily ke zkrášlení jedince, ale jejich přesný význam v mnoha případech není jistý. Patří k nim:

1. *h^alī* (Př 25,12; Pis 7,2), snad ze semitského kořene *hlh* = zdobit (EP náhrdelník).
2. *livjā* (Př 1,9; 4,9; doslova „stočená věc“).
3. **dī* (Ex 33,4-6; 2 S 1,24; Iz 49,18; Jr 2,32; 4,30; Ez 7,20; 16,7,11; 23,40), odvozené z *ādā* = ozdobit, vyparádit se.
4. *p^aēr* (Iz 61,10), z *pā'ar* v Pi'elu ve významu „zkrášlit“.
5. *s^a'ādā* (Iz 3,20), jehož etymologii neznáme. Pravděpodobně označuje „pásek na rukávě“.
6. *ekes* (Iz 3,18), snad příbuzné s arab. *ikāsu* = svázat přední nohy (velbloudovi), z *akasa* = obrátit, svázat zpět. Tento kořen se jako sloveso vyskytuje v Iz 3,16, kde se překládá jako „chřestit nákotníky“.

I když se při událostech jako je např. svatba považuje nošení ozdob a šperků za správné a náležité (Iz 61,10), Písmo jinak jejich přehnané používání nemilosrdně odsuzuje (Iz 3,18-23; 1 Tm 2,9). Soupis různých druhů ozdob nacházíme v Iz 3, jejichž překlad se v č. verzích liší. Některé z nich se vyskytují pouze v tomto textu. Náramek (*šērā*) z v. 19 má obdobu v akkad. *šemeru* (*šeweru*), jenž má stejný význam. Podobně v. 21, prsten (*tabba'at*) nachází oporu v akkad. *timbu'u*, pečetní prsten. Nejproblématictější je překlad termínů ve v. 20 *laḥaš*, EP amulet, ve v. 22 *mitpaḥat*, EP přehoz a *hārīt*, EP váček.

K dalším osobním ozdobným předmětům patřily:

1. *hāh*, obvykle hák nebo kruh na držení zajatých lidí (2 Kr 19,28) či zvířat (Ez 29,4), ale v Ex 35,22 jde o ozdabu (EP spínadlo);
2. *šah^arōn*, pravděpodobně předmět ve tvaru pŕlměsice, jímž se zdobili velbloudi (Sd 8,21; EP měsíček) a lidé (Sd 8,26; Iz 3,18; EP měsíčkovité přívěsky), a mnoho různých druhů řetězovitých ozdob, mj.
3. *rābūd*, zřejmě spirálovitý kroužek na krk (Gn 41,42; Ez 16,11);
4. **nāq*, předmět složitějšího tvaru, vyrobený ze splétaného drátu, na který se mohly připevňovat přívěsky (Sd 8,26; Př 1,9; Pis 4,9);
5. *šarš^arā*, patrně ohebnější článkovaný řetizek (Ex 28,14,22; 39,15; 1 Kr 7,17; 2 Pa 3,5,16);
6. *hārūz*, náhrdelník z korálků navlečených na niti (Pis 1,10; EP šňůra perel). Dalším typem ozdob, zmíněným v 1 Mak 10,89; 11,58; 14,44, je „spona“ (ř.

porpē = jehlice, brož).

Se zvláštním případem osobních ozdob se setkáváme u roucha velekněze (*ODĚV). Lněná suknice byla utkána z jemného plátna s pestře vyšítou šerpou (Ex 28,39), zdobený byl i efód a pás (Ex 28,6,8). Na lem řízy byly připevněny střídavě zvonečky a granátová jablka (Ex 28,31-35). Kromě toho patřil k ozdobným prvkům ještě náprsník (viz *NÁPRSNÍK NEJVYŠŠÍHO KNĚZE).

Starí Hebrejové, podobně jako jejich sousedé, nosili jako ozdabu zřejmě také *amulety a osobní *pečetidla.

„Pásek na čele“ (*tōtāpōdī*) v Ex 13,16; Dt 6,8 a 11,18 může označovat ozdabu hlavy. Uvažuje se též o spojitosti s akkad. *taṭāpu* = obepínat, ale tato varianta zůstává nejistá.

II. Přenosné předměty

*Keramikou se již odpradáva zdobila malbami a rytinami. Přestože v historických dobách vedla hojnost majetku k absenci ozdobných prvků, určité zboží, např. mykénské a „pelištejské“, lze snadno rozeznat a vědci podle něho mohou určovat stáří jednotlivých nálezů. *Archeologie ukázala, že také různé nástroje a zbraně se občas vyznačovaly typickým zdobením, ale nejpečlivější a nejemnější výzdobu si žádalo kosmetické vybavení. Krabičky, nádoby na masti, palety na míchání pigmentů a rukojeti zrcadel z dovedně vyřezávané kosti a slonoviny byly objeveny v Sýrii, Palestině, Mezopotámii a Egyptě. Nábytek, obzvláště v královských palácích, se někdy bohatě dekoroval vyřezávanými deskami ze slonoviny (sr. 1 Kr 10,18; 2 Pa 9,17; Am 6,4 a *SLONOVINA). Používaní ornamentálních koberců dokládají kamenné dlaždice z asyrských královských paláců vyřezávané po vzoru koberců. Umně zdobené košíkové postroje zachycují asyrské palácové reliéfy a zřejmě se zdobily i postroje velbloudů (Sd 8,21,26).

*Stan setkáním se svým vybavením byl díky *Besaleelovým mimořádným schopnostem vyzdoben mistrnou řemeslnickou prací. Podobně si počínali i pohané, jak o tom svědčí nálezy chrámového zařízení z Megidda, Bét-še'anu a dalších míst, kde umělci na kadidlových a obětních stojanech zobrazili ptáky, zvířata, hady (symbol plodnosti) a lidské postavy, běžné příkrasy pohanských kultů izraelských sousedů. Nejpracovanější ornamenty nacházíme často na rakvích zemřelých. Umně tesané kamenné sarkofágy známe z Fénicie a Egypta. Na nálezech v „Královských hrobkách“ v *Uru a v hrobcě Tutanchamóna je nápadně bohatství ozdob, které mrtvého provázely do hrobu.

III. Architektonické prvky

Budovy ve starověku, zejména paláce, se dekorovaly zvenčí i zevnitř. Vnitřní stěny důležitých místností v palácích asyrských králů v Ninive a Chorsabádu zdobily tesané, patrně zčásti barevné basreliefy a vchody střežili velcí gryfové (*IBA*, obr. 44). Šlo vlastně o vylepšené nástěnné malby, jejichž ukázky z asyrského období byly objeveny v Til Barsipu. V paláci v Mari z 2. tis. př. Kr. archeologové odkryli zbytky několika nástěnných maleb, které nasvědčují tomu, že výzdoba tohoto typu má malou trvanlivost, a proto se jen zřídka dochovala.

V Egyptě se sice nejznámější nástěnné malby nacházejí v hrobech vytesaných ve skále, ale v Malkatě (Amenofis III.) a el-Amarně (Amenofis IV.) byly objeveny také v palácích. Zdi velkých chrámů v Kama-

OZEÁŠ, KNIHA

ku a Luxoru byly zdobeny rytými i malovanými kresbami a hieroglyfickými nápisy, přičemž hieroglyfy tvořily ozdobné prvky. *Slonovina se pravděpodobně nepoužívala jen k dekoraci nábytku, ale též na výzdobu vhodných částí důležitých místností, jak o tom svědčí skladiště vyřezávaných předmětů ze slonoviny, které archeologové objevili v Nimrudu, Arslan Taši, Megiddu a Samaři (sr. I Kr 22,39; Ž 45,9; Am 3,15).

Vnější výzdobu mohly ve starších obdobích představovat v Asýrii zvířata střežící vchody, avšak v Nebukadnesarově Babylónu dosáhla přepychové úrovně. Při archeologickém výzkumu zde byla odkryta velká průčelí z barevných glazovaných cihel s rozetami a zvířaty.

Peršané v 2. polovině 1. tis. př. Kr. získávali na budování a výzdobu velkého obřadního města Persepolis řemeslníky z celého Středního východu a zaměstnávali muže dokonce až z oblasti Egejského moře. Egejské vlivy se projevovaly již v 2. tisíciletí př. Kr. (Alalah, Ugarit) a je pravděpodobné, že výraz *kařtór* v Ex 25,31–36; 37,17–22 a Am 9,1; Sf 2,14 označuje určitý architektonický rys (snad hlavicí sloupu) převzatý z Kréty nebo egejské oblasti (*KAFTÓR).

Existuje důvod k domněnce, že v období monarchie se panovníci a zámožní lidé řídili ve výzdobě svých paláců a domů zvyky okolních národů, zejména Féničanů.

BIBLIOGRAFIE. Téma jako celek nezpracovává žádný jednotlivý spis. Materiál, který s touto problematikou souvisí, lze postupně najít in C. Singer, E. Holmyard a A. Hall, *A History of Technology*, I, 1954, zejména str. 413–447, 623–703, a *passim* in H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954; W. S. Smith, *The Art and Architecture of Ancient Egypt*, 1958; o Palestině píše A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, 1–2, 1939–53; Y. Shiloh, *PEQ* 109, 1977, str. 39–42 (proto-aiólské hlavní město); K. R. Maxwell-Hyslop, *Western Asiatic Jewellery*, 1971. T.C.M.

OZEÁŠ, KNIHA První kniha souboru 12 drobnějších prorockých textů, které uzavírají kánon SZ, pochází z 8. stol. př. Kr. a spolu s Ámosem je určena S království Izraele. Její pisatel se často nazývá Ozeáš Efraimský. Vše nasvědčuje tomu, že prorok měl svůj domov na S a že tuto zemi i její lid miloval. O to bolestnější pro něho bylo, že musel napomínat a hrozit, když z jeho prosby nikdo nereagoval. Na intenzitu Ozeášova citu lze usuzovat z jeho barvitého jazyka. V narážkách, které v té době byly bezpochyby mimořádně výmluvné, i když jejich přesný význam dnešnímu čtenáři někdy uniká, hromadí metafory a přirovnání. Ačkoli změny tématu přicházejí náhle a bez jakéhokoli úvodu, na první pohled je zřetelné, kde jedna pasáž končí a další začíná. Látka je zřejmě seřazena v přibližném chronologickém sledu. Chceme-li pochopit jednotlivé události, je třeba snažit se poznat za prorokovými slovy konkrétní historické dění.

I. Základní obsahová linie

- 1, 1,1 Název
- 1, 2–9 Prorokova rodina před r. 752 př. Kr.
- 1, 10–2, 1 Kázání o jménech jeho dětí
- 2, 2–15 Nevěrný Izrael, nyní bohatý, ale ne na dlouhou dobu
- 5, 2, 16–23 Hospodinova nová smlouva

- 6, 3, 1–5 Hospodinova láska se projeví
- 7, 4, 1–5, 7 Odsouzení pohanské modloslužby a jejich důsledků
- 8, 5, 8–7, 16 Strach z pronikání Asýrie kolem r. 733 př. Kr.
- 9, 8, 1–14 Náboženský a politický rozklad
- 10, 9, 1–9 Opovrhovaný prorok varuje před zajetím
- 11, 9, 10–17 Počet obyvatel se sníží
- 12, 10, 1–8 Oltáře budou pobořeny
- 13, 10, 9–15 Lidé sklídi, co zaselí
- 14, 11, 1–11 Hospodinova láska ustoupí od potrestání
- 15, 12, 1–12, 15 Kázání o Jákově podvodu
- 16, 13, 1–16 Smrt je nevyhnutelná, zajetí se neodvratně blíží (asi r. 724 př. Kr.)
- 17, 14, 2–9 Hospodin slibuje odpustit těm, kdo se k němu navrátí
- 18, 14, 10 Závěrečné výzvy

II. Historické pozadí

Ačkoli Ozeáš prorokoval v Izraeli, úvodní verš hovoří pouze o jednom izraelském králi, Jarobeámovi II. Jeho nástupce nepovažoval za hodné zmínky a místo nich je období Ozeášovy služby vyznačeno panováním odpovídajících králů judských. Proroctví zahrnuje posledních 30 let S království. Po epoše rozkvětu, kterou ve svém proroctví zachytil Ámos (ovšem z jeho pohledu šlo o hrubé zneužití Bohem darovaných zdrojů), nastal náhle po smrti Jarobeáma II. (753 př. Kr.) úpadek. Nadmíru sebejisté a nevázané chování zobrazené v Oz 4 a 5 nasvědčuje ranějšímu období prorokova působení, kdy se z politického hlediska všechno zdálo být v pořádku a země hospodářsky prosperovala. V té době muselo lidem proroctví o zkáze připadat neuvěřitelné.

Postupem času měl sled událostí potvrdit pravdivost prorokových slov, ale navyklé postoje nebylo možné snadno změnit, přestože hrozil vpád nepřátel. Za vlády Tiglat-pilesera III. (745–727 př. Kr.) se asyrská vojska k Izraeli přibližovala stále více, až musel r. 743 Damašek zaplatit tribut. Před smrtí izraelského krále Menachéma r. 742/1 tento asyrský panovník znamená, že dostal od Izraele daň. Při pozdější příležitosti zaplatil každý muž cenu otroka, aby unikl vystěhování (2 Kr 15, 19n).

Izraelský král Pekach (740–732 př. Kr.) se za podpory Sýrie (Iz 7) pokusil Asyřanům vzepřít, ale i kdyby se ke koalici přidal Judoš, vypadala by situace stejně beznadějně. Asyrská moc byla příliš velká a r. 732 padl Damašek do rukou nepříteli. V téže době Asyřané napadli Izrael, zabrali jeho galilejské území a mnoho Izraelců padlo do zajetí (Oz 7, 8n). Za vlády Hóšeovy (732–723/2) Izrael ve snaze zbavit se asyrského jha (Oz 9, 3; 11, 5; 12, 1) požádal o pomoc Egypt (2 Kr 17, 4). Tento pokus se nezdařil, Hóša byl zajat a r. 722 po třiletém obléhání padlo Samař.

Přes zhoršující se politickou situaci nedošlo ve způsobu života Izraelců k žádné nápravě a ani se u nich neprobudila touha naslouchat prorokovým slovům.

III. Způsob života v Izraeli

Narozdíl od svého současníka Ámose připisoval Ozeáš pád Izraele z velké většiny tomu, že Izraelci přejali životní styl svých kenaanských sousedů. Chozením za „Baalem“, jak prorok zkráceně označuje pohanské božstvo a vše, co s ním souviselo, se Izrael podřídil systému, který neovlivňoval jen bohoslužbu. Týkal se celého života – práce na poli, využití volného času, chápání společenských povinností, respektování poli-

tických rozhodnutí i budování vztahů. Baalové byli považováni za zdroj plodnosti (2,5; 4,10) a finančního blahobytu (2,8). Jejich uctívání nevyžadovalo ani sebekázeň, ani vysoké morální normy. Namísto toho orgiastický rituál ve svatyni probouzel v člověku tělesnost a potíral všechno, co představovala starověká smluvní morálka.

Představitelé národa, králové, kněží a obchodníci, se prosazováním tohoto způsobu života provinili nejvíce (5,1–7). Stal se normou, zatímco prorokovo touhu po řádu považovali všichni za pošetilou (9,7). Jestliže měli mocní v zemi přijmout napomenutí a zahájit reformu, pak čekal prorok nezávidělný úkol. Existují důkazy o tom, že při první známce asyrského útoku na Izrael k určitému pokusu o pokání došlo (6,1–3). Bylo však povrchní a nevedlo k nápravě života společnosti.

V Izraeli vládli zločin a nespravedlnost. Prorok znamená loupeže na cestách, vloupání, vraždy, opilství, intriky (6,7–7,7) a veškeré z toho plynoucí zlo, avšak svůj úkol nevidí jen ve vytvoření seznamu hříchů a v tom, aby ukázal na viníka. Trápí ho, jak špatně si Izrael vybral, když odmítl Hospodina, s nímž byla panna izraelská „zasnoubena“, a protestuje proti tomu, že dal přednost bezcenným bohům, kteří místo blahobytu mohli přinést zemi a jejímu lidu jen zkázu.

IV. Prorokova zainteresovanost

Ozeáš si uvědomil, že to nebyla náhoda, když na základě své vlastní zkušenosti mohl pochopit pravost Hospodinovy hluboké a nehynoucí lásky k Izraeli, přestože jej Izrael odmítl. Způsob, jak to Ozeáš vyjadřuje (1,2), působí dnešním čtenářům problémy. Ať již pro to životopisec našel jakékoli vysvětlení, při pohledu zpět Ozeáš viděl, že to, co prožil, mělo smysl. Hospodin tak svého služebníka připravoval na službu, které by bez tohoto konkrétního utopení nebyl schopen.

Ozeášova žena Gomera porodila tři děti, jejichž jména vyjadřovala Hospodinův soud: „Jizreel“, místo, kde Jehúv meč vyhladil dynastii Omriho (2 Kr 9,23–10,17), „Neomilostná“ a „Nejste-lid-můj“ (1,4–9). Zdá se, že poté Gomera svého manžela opustila a žila promiskuitním životem, který se jí snadno nabízel. Nakonec, unavená a již bez původu, poznala svou opuštěnost a zanedlouho si jí její muž, od něhož kdysi odešla, koupil zpátky. Někjaký čas žili odloučeně, a pak jí vrátili postavení, které jako jeho manželka dříve měla. Tento příběh není vyprávěn přímo. Nemá totiž zaujmout lidskou tragédii, ale ukázat sílu a velikost Boží lásky. Proto se výklady ohledně prorokova působení liší, ale co se týče Izraele, Hospodin mu po období kázně v zajetí připravil cestu zpátky k sobě a „Nejste-lid-můj“ se měl znovu stát „Syny živého Boha“ (2,1).

Aby Ozeáš mohl lépe pochopit situaci, čerpal ze svých znalostí Hospodinova jednání s praotci, zejména s Jákobem, který usiloval o svou vlastní cestu a dokonce s Bohem bojoval (12,3–15). Hospodin si ovšem i s tímto lživým mužem, z něhož povstal celý národ, dokázal poradit. Jako si Jákob přivodil zajetí, připravoval si vlastní zkázu i Efrajim. A protože Jákobův příběh tímto nekončil, viděl prorok, že vyhnání nebude posledním slovem o vině Izraele.

Ozeáš také znal historii exodu a přemýšlel o jeho významu pro situaci, v níž se sám nacházel (11,1–4). Tak jako otec nepřestane pečovat o své vzpurné dítě, ani Hospodin se nepřestává starat o svůj lid, ačkoli ten si zdroj svého zdraví a růstu neuvědomoval. Hos-

podinova láska, podobně jako rodičovská péče, neustává, přestože se syn bouřil a svého otce odmítal. Hospodin stále Efrajima nazýval „můj lid“ (11,7). Rozpor mezi láskou a potřebou přísně trestat a bořit způsoboval Božím srdci hluboký zármutek (11,8). Zde se prorok velice blíží NZ zjevení Boží lásky, jak ji vidíme na kříži.

Odpor ze strany mocných je naznačen v 9,7. Vzhledem k tomu, jak se zacházelo s dřívějšími proroky (1 Kr 19,2; 22,8; Am 7,12n), nepřekvapuje, že Ozeáš pokládali za obtížného pošetlice, jehož bylo možné ignorovat a podle potřeby i umlčet jako blázna. Ztotožňoval se s Hospodinovým utrpením a nesl ho do té míry, že sdílel jeho lásku.

V. Ozeášova teologie

Zatímco Ámos zvěstoval poselství určené Božím lidu i sousedům Izraele, Ozeáš se zaměřuje na vztah mezi Hospodinem a Izraelem, který vzájemně spojovala smlouva, jejíž zárukou i znamením bylo Hospodinovo jméno (12,10). Na podmínky smlouvy poprvé poukazuje v 13,4, kde se hovoří o prvním přikázání. Je zřejmé, že Desatero lidé znali. Nejčastěji se vyskytuje jméno Jahve (Hospodin) a když se objevuje Elohim, jde téměř vždy o přivlastňovací „tvůj Bůh“ nebo „náš Bůh“. Čtyřikrát Ozeáš užívá El, Svätý (11,9,12), živý Bůh (2,1), Bůh zástupů (12,6). Zde se zdůrazňuje absolutní jedinečnost Boha Izraele.

Na jiné rovině prorok vidí, že si Izrael problémy přivodil sám. Zivelné pohromy a vojenské porážky, které utrpěl, pramenily z působení zákona příčiny a účinku, i když o tom Ozeáš nikde přímo nehovoří tak, jakoby se vše odehrávalo mechanicky. Je to sám Hospodin, kdo zasahuje v dějinných okolnostech a tajně působí „jako kostičer“ s cílem zničit, nebo jako „hnisavá rána“, která způsobí zánik (5,12). Tento zákon bude působit až do dne posledního soudu. Nic se neurodí (9,2), bohatství přestane mít cenu (9,6), nebude se plodit ani rodit, a pokud se nějaké dítě narodí, pohltí je válka (9,11–14). Lidé se musí naučit, že tajemné síly plodnosti, jimiž disponují, a schopnost rostlin a zvířat rozmnožovat se nejsou zcela v moci člověka. Do dramatu se zapojuje skryté, vnitřní působící pravidlo odplaty, s cílem skoncovat se zlořády.

Ozeáš užívá přirovnání plná násilí, kdy Hospodina připodobňuje ke lvu, leopardu a medvědici okradené o medvidčata (13,7n). Ani v jednom z těchto případů nedělá zvíře nic jiného, než k čemu je táhla jeho přirozenost. Právě takovou láskou miloval Hospodin – nemohl dělat nic než s řevem ničit a hlít. I on byl okraden o lásku svého lidu a běsnící asyrské vojsko doslova trhlo, požíralo a odvlékalo svoji kořist. Takto se na historické události i svět přírody pohlíželo jako na řízení Boží vůli.

Považovali Ozeášovi současníci prorokova obvinění za přehnaná? Zdá se jim trest vzhledem k jejich přestoupení naprosto nepřiměřený? Možná, že ano, a právě proto Ozeáš trval na tom, že Izrael byl vzpurný v celých svých dějinách, snad s výjimkou prvního nadšení z osvobození těsně po exodu (2,15; 11,1). Jakmile se Izraelci v poušti setkali s uctíváním Baala, vyšla najevo jejich pravá přirozenost (9,10; 14,1). O jejich odpadnutí svědčila i ta skutečnost, že si mezi sebou ustanovili krále (13,10; sr. 9,15). Rozpad království komentoval prorok slovy o tom, že králové jsou zabíjeni a místo nich přicházejí samozvanci (7,7; 8,4). Historie opět prokázala, že uskutečňuje Hospodinův záměr, a její smysl může člověk poznat tak, že

OZNAČENÍ

se bude držet Božího slova. Odpadnutí Ozeášových současníků bylo vyvrcholením dlouhodobé vzpoury a nyní nadešel čas, kdy tomu Hospodin učení přitř. Izraelci ve skutečnosti Hospodina neznali, i když tvrdili opak (8,2). Z tohoto důvodu špatně chápali jeho jednání s nimi. Toto odcizení se nedalo vyřešit hlavně proto, že Izraelci si ze své strany žádné ochladnutí nepřipouštěli. Prošby ani hrozby neměly žádný účinek, a proto musel přijít trest.

Izrael si veřejnými bohoslužbami bezpochyby nahromadil velké zásoby. Formulka pokání (6,1–3) mohla představovat obdobu „obecného vyznání“ a ve svatyních nebyla nouze o účastníky bohoslužeb (4,13; 8,11). Byly přinášeny oběti a konaly se pravidelné obřady, ale lidé si jen nepatrně uvědomovali potřebu odpuštění, takže bohoslužba změnu životů nepřinesla (6,4–6). Poznání Boha by jim jasně ukázalo, jak velice potřebují odpuštění, a vedlo by je ke kladné odezvě na Hospodinou vytrvalou lásku. Bez ní lidé mezi sebou nikdy nebudou jednat spravedlivě a správně.

Jakou naději mohl mít Ozeáš při pohledu na to všechno pro svou dobu a pro budoucnost? Věděl, že v další etapě dojde k zajetí a zkáze všeho, co Izraelcům bylo drahé. Pak už přestanou mít ke svým modlám otevřený přístup (2,8), nebudou moci slavit svátky a chudoba jim ukáže, co tak zoufale potřebují (2,11n). Tato zkušenost je přivede zpět k Hospodinu (2,9) a způsobí, že „vzpuřná žena“ si znovu poslechne jeho láskyplná slova (2,16). Výsledkem bude pravé pokání (3,5) a trvalé zasnoubení (2,21n).

V závěru knihy, kdy je asyřský meč připraven dokončit své dílo, nachází prorok naději v úvahách o vyjití z Egypta (12,14). V té době si Izrael osvobození nikterak nezasluhoval, a přesto je Hospodin prostřednictvím svého proroka Mojžíše uskutečnil. I nyní mají Izraelci téhož Hospodina (13,4) a jen v něm je jejich naděje (14,5). Muka, která prorok jasně viděl jako součást Boží lásky, měla nakonec vyvrcholit v Kristově vtělení a na kříži. Ježíš Kristus za člověka přijme trest odcizení, a tak mu otevře cestu k obecnství s Bohem. Vyznání v 14,2–4 pak pro člověka dostane smysl a zaslíbené požehnání se stane skutečností (14,5–9). Potom se Hospodinu jeho láskyplná něha vrátí.

BIBLIOGRAFIE. W. R. Harper, *Hosea, ICC*, 1905; N. H. Snaith, *Mercy and Sacrifice*, 1953; G. A. F. Knight, *Hosea*, 1960; W. Rudolph, *Hosea, KAT*, 1966; J. L. Mays, *Hosea*, 1969; H. McKeating, *Amos, Hosea, Micah*, 1971; H. W. Wolff, *Hosea*, 1974.

J.G.B.

OZNAČENÍ Rozmanitost „znamení“ připomínaných v Bibli se odráží v počtu různých hebr. a ř. termínů užívaných k jejich popisu.

1. Různé slovní obraty odpovídají našim významům: „poznamenat, označkovat, porovnat, uvázat“ (Ž 48,13; 37,37; 1 S 1,12; L 14,7 atd.). S významem „rozměřovat“ Izajáš připomíná tesaře s tužkou a šňůrou (44,13) a Jeremjáš mluví o tom, že hříchy Jidska jsou nesmazatelně vyznačeny jako skvma na šatu, která se nesmyje ani louhem nebo potaší (2,22).

2. První překvapivé užití „znamení“ jako podstatného jména nacházíme v Gn 4,15. Jde o překlad hebr. 'ôl, který popisuje znamení na Kainově čele. Ve SZ vyjadřuje 'ôl zpravidla „značku“, ale znamená také „osudové znamení“ (1 S 10,7,9), „symboly“ (Iz 8,18), „zázraky“ (Ex 7,3). Avšak pod tímto rozmanitým uži-

tím se skrývá společná myšlenka „záruky“, tj. např. dobra (Ž 86,17), Boží přítomnosti (Ex 4,8n) a smlouvy (Gn 9,12n.17). Pokud se tedy 'ôl objevuje v souvislosti se znamením na Kainově čele, vyjadřuje znamení, záruku, symbol Boží ochrany, která zastiťuje před trestem. Uvažujeme-li správně, pak 'ôl může být znamením jistého druhu smlouvy, již Hospodin slibuje ochraňovat Kaina (Gn 4,15).

3. Hebr. *maṭṭārā'* = terč (1 S 20,20). Jób nařká, že Bůh si z něj učinil terč, na který vystřeluje své šípy (16,12 sr. Pl 3,12).

4. Hebr. *tāw* = znamení (Ez 9,4,6). Jde o značku umístěnou na čele spravedlivých, která dokládá, že její nositelé patří k Božím lidu (sr. Jb 31,35) a odlišují se tak od modlářů, neboť Pán je ochraňuje (sr. Ex 12,22n). Zde má znamení význam „pečet“ (sr. Zj 7,3; 14,1; 22,4).

5. Hebr. *qa'āqa'* = znamení se vyskytuje v Bibli jenom 1x. Jeho etymologie není jasná, ale v Lv 19,28 se patrně vztahuje na tetování, které Hospodin spolu s řezáním (tj. vřezy nebo drásáním) Izraelcům zapověděl. Zákaz snad ukazuje na to, že rituál řezání souvisel s pohanstvím a magií.

6. Ve známé Pavlově metafoře o „běhu k cíli“ (*skopos*), aby získal cenu (Fp 3,14) se objevuje výraz znamení ve smyslu cíl. Apoštol tu užívá terminologie z vozatajských závodů, aby vyjádřil úsilí, které vynakládá k dosažení věnce – cti být povolán Bohem v Kristu Ježíši.

7. Ř. *stigma* = jizva přešlo i do našeho slovníku. Podobně jako *skopos* se vyskytuje jenom 1x (Ga 6,17). Kořen znamená „bodnout“, ale Pavel je asi užívá ve smyslu jizev po tetování nebo vypálení, jimiž lidé znamenali své otroky, aby je identifikovali. Pavel byl pyšný na to, že je Kristovým služebníkem (sr. Ř 1,1), protože v průběhu své křesťanské služby (2 K 11,23–27) nosil na svém těle Ježíšovy jizvy (Ga 6,17).

8. Poslední výraz *charagma* = cejch (Zj 13,16) připomíná hebr. *tāw* z Ez 9,4,6, ale za opačných okolností. V Zj 13,16 se jedná o znamení šelmy, které mají následovníci antikrista, jenž je ztělesněním odpadlictví. Může jít o doslovné nebo morální označení, ale i o falešnou napodobeninu Boží „pečeti“ na křesťanech.

J.G.S.S.T.

PABĚRKOVÁNÍ (*lāqat* = sbírat, paběrkovat; *'ālāl* = válet, paběrkovat, sít [obvykle o hroznech]). Uprostřed radosti z doby sklizně pamatoval izraelský zákon na chudé, sirotky a cizince a dovoloval jim paběrkovat obilí, hrozny a olivy (Lv 19,9n; 23,22; Dt 24,19). Této možnosti plně využila *Rút (Rt 2,2nn), Gedeónovi posloužilo paběrkování k tomu, aby jim znázornil nadřazenost Efrajima (Sd 8,2), a Jeremjáš je použil metaforicky, aby vyjádřil zničení odpadajícího Izraele (Jr 6,9; 49,9n). Zvyk paběrkovat přetrvává v některých východních zemích dodnes. (*ZEMĚDĚLSTVÍ)

I.D.D.

PÁD

I. Biblická zpráva

Vyprávění o pádu člověka (Gn 3) popisuje, jak prarodiče lidstva svedl had k tomu, aby přes výslovný Boží zákaz pojedl ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého. Podstata všeho zlého tkví v tomto prvním hříchu: had se v nich snažil vyvolat pochybnosti

o Božím slovu („Jakže, Bůh vám zakázal...?“), aby mu nevěřili („Nikoli, nepropadnete smrti“) a neuposlechli ho (tím, že jedli). Hřích je lidská vzpoura proti Boží autoritě a pýcha na vlastní domnělou hodnotu („Budete jako Bůh“). Následky hřichu jsou dvojí: předně vědomí viny a bezprostřední oddělení od Boha („ukryli se“), s nímž do té doby měli Adam s Evou každodenně obecenství, a za druhé kletba, kdy Hospodin dopustil na člověka práci v potu tváře, starosti a smrt, což zákonitě postihlo i veškerý stvořený řád, jehož byl člověk korunou.

II. Důsledky pro člověka

Člověk je od této chvíle porušeným stvořením. Tím, že se vzbouřil proti smyslu své existence (žít k slávě svého svrchovaného a pýcha na vlastní domnělou hodnotu (jeho vůli), přestal být pravým člověkem. Jeho skutečné lidství spočívá ve věrnosti Božimu obrazu, k němuž byl stvořen. Tento Hospodinův obraz se projevuje v původní schopnosti člověka mít společenství se svým Stvořitelem, v jeho radosti z toho, co je dobré, v jeho rozumnosti, která mu jako jedinému ze všech tvorů umožňuje slyšet Boží slovo a reagovat na ně, a v poznání pravdy, ve svobodě, která mu to umožňuje, a v poslušnosti úkolu vládnout nad každým živým tvorem a obdělávat zemi.

A přece, i když se člověk bouří proti Božimu obrazu, podle něhož byl zformován, nemůže jej vymazat, protože tvoří součást jeho pravé podstaty. Vyplyvá to např. z jeho snahy dosáhnout vědeckého poznání a využít přírodních sil, ale i z rozvoje kultury, umění a civilizace. Současně však na úsilí padlého člověka spočívá kletba marnosti. Tato marnost svědčí o zvrácenosti lidského srdce. Historie ukazuje, že dokonce objevy a pokrok, které se zdály být pro lidstvo velmi slibné, byly zneužity a způsobily nakonec velké zlo. Člověk, který nemiluje Boha, nemá v lásce ani bližního. Vedou ho pouze sobecké motivy. Převládá v něm obraz satana plného nenávisti, odpůrce Boha i člověka. V důsledku pádu člověk zná dobré i zlé.

Psychologický a mravní důsledek pádu nejnázorněji popisuje apoštol Pavel v Ř 1,18nn. Všichni lidé, jakkoli bezbožní a nespravedliví, znají pravdu o Bohu i o sobě, ale svou nepravostí ji *potlačují* (v. 18). Je to však pravda, které nelze uniknout, protože skutečnost „věčné moci a Božství“ Stvořitele se ukazuje jednak v nich, neboť je Hospodin vytvořil k svému obrazu, jednak okolo nich v celém stvořeném řádu vesmíru, který výmluvně svědčí o tom, že má svůj původ v Bohu (vv. 19n; sr. Ž 19,1nn). Člověk se tedy v podstatě nenachází ve stavu nevědomosti, nýbrž poznání. Jeho zavržení tkví v tom, že miluje tmu více než světlo. Jeho odmítnutí slavit Boha a jeho nevděčnost ho zavádí do intelektuální marnosti a nicotnosti. Troufale o sobě prohlašuje, že je moudrý, ale ve skutečnosti se stává bláznem (Ř 1,21n). Dobrovolně se odvrátil od Stvořitele, přestože pouze v něm může najít cíl své existence, a hledá smysl bytí jinde, neboť jeho lidská omezenost způsobuje, že není schopen přestat být náboženským tvorem. Lidské hledání je přitom stále bláznivější a nedůstojnější. Uchyluje se k iracionálním pověrám a modlářství, hanebnostem a zvrácenostem a vůbec ke všemu zlému, co v rámci společnosti i mezi národy probouzí nenávist a způsobuje bídu, znetvořující svět. Stručně řečeno, pád porušil pravou důstojnost člověka (Ř 1,23nn).

III. Biblické učení

Je zřetelné, že učení Písma o pádu naprosto odporuje populárnímu přesvědčení dnešního člověka o sobě jako o bytosti, která se z původního strachu a tápavé nevědomosti skromných počátků postupně rozvinula, až dosáhla výšin duchovní citlivosti a vhledu. Bible nelíčí člověka jako jedince stojícího na vrcholu, ale jako padlou bytost nacházející se v nejzoufalejší situaci. Jen na tomto pozadí nabývá pravého významu Boží spasitelné jednání v Kristu. Když si člověk vírou vděčně přivlastní Kristovo smířčí dílo, obnovuje se v něm to, co lehkomyšlně pádem ztratil. Ziskává zpět svou původní důstojnost, opět nachází smysl života, zase se podobá Božimu obrazu a znovu se mu otvírá cesta k osobnímu společenství s Bohem.

IV. Jeho historický vývoj

V církevních dějinách existuje klasický spor o podstatě pádu a jeho důsledcích. Augustín jej na začátku 5. století vedl se zastánci pelagiánského kacířství. Ti učili, že Adamův hřích postihl pouze jeho, nikoli lidstvo jako celek, že každý jedinec se rodí nezotročený hříchem a schopný vlastní silou žít bezhříšný život a že už existovali jedinci, kteří to dokázali. Zmíněnou rozepří a její závěry lze s užitek studovat v Augustinových antipelagiánských spisech. Pelagianismus se svým ubezpečováním o schopnostech člověka se znovu dostal do popředí v socinianismu 16. a 17. století a přetrvává pod maskou dnešního humanismu.

V polovině cesty se zastavila římskokatolická církev, která učí, že člověk ztratil pádem nadpřirozený dar prvotní spravedlnosti, který mu vlastně nepatří, ale byl něčím zvlášť Bohem přidaným (*donum superadditum*). Z toho vyplývá, že pád člověka ponechal v jeho původním stavu, v němž byl stvořen (*in puris naturalibus*), čímž utrpěl spíše negativní než pozitivní zlo, spíše strádání než zkaženost. Toto učení otvírá cestu pro tvrzení o schopnosti a opravdové potřebě neznovuzrozeného člověka přispět svými skutky k dosažení spásy (semipelagianismus, synergismus), což je charakteristické pro římskokatolickou teologii o člověku a milosti. K římskokatolickému učení viz H. J. Richards, „The Creation and Fall“ in *Scripture* 8, 1956, str. 109–115.

Ačkoli současná liberální teologie zachovává koncepci člověka jako padlé bytosti, popírá historicitu události pádu. Tvrdí, že každý ve svém vlastním Adamem. Podobné jisté formy dnešní existenciální filozofie, které jsou v podstatě popřením historického objektivismu, se pokoušejí užívat pojem „pád“ k popisu subjektivního stavu, v němž člověk sám sebe pesimisticky nalézá. Avšak subjektivní pojetí, jež nemá vztah k historické události, nic nevysvětluje. NZ rozumí pádu jako reálné události v lidských dějinách – události, která má navíc tak kritické následky pro celé lidstvo, že patří k nejzávažnějším historickým okamžikům a osvětluje zejména příchod Krista, aby zachránil svět (viz Ř 5,12nn; 1 K 15,21n). Lidstvo spolu s ostatním tvorstvem očekává na třetí a závěrečnou událost dějin, totiž druhý příchod Ježíše Krista na konci tohoto věku, kdy budou konečně zrušeny následky pádu, nevěřící navždy odsouzeni a v souladu s Božími neměnnými záměry vznikne nové stvoření, nové nebe a nová země, kde přebývá věčná spravedlnost (viz Sk 3,20n; Ř 8,19nn; 2 Pt 3,13; Zj 21–22). Tak se díky Boží milosti obnoví v Kristu vše, oč Adam svým pádem přišel, přičemž obnova daleko přesáhne původní

PÁFOS

stav před pádem. (*HŘÍCH)

BIBLIOGRAFIE. N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and Original Sin*, 1927; J. G. Machen, *The Christian View of Man*, 1937, k. 14; J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin*, 1959. P.E.H.

PÁFOS Jméno dvou sídlišť na JZ Kypru v NZ dobách. Archeologové je rozlišují na Starý a Nový Páfos. První založili Féniciáné ve starověku a leželo několik km směrem do vnitrozemí. Nový Páfos vyrostl, když ostrov r. 58 př. Kr. anektovali Římané, a stal se centrem římské nadvlády, neboť právě zde se Pavel při své první misijní cestě setkal s místopředsedou Sergiem (Sk 13,6n.12). Tady se také setkal s kouzelníkem Elymasem (Sk 13,6–11). Ve Starém Páfu stála slavná svatyně, zřejmě fénického nebo syrského původu, která byla později zasvěcena bohyni Afrodité.

J.H.P.

PAHOREK, POHOŘÍ Těmito výrazy se překládají hebr. termíny *gib'á* a *har*. Kořen prvního z nich vyjadřuje vypuklost. V Palestině velmi často nazýváme na holé kopce podobné obrácené míse, zejména v Judsku. *Gib'á* však nezdívka vystupuje jako vlastní jméno (Gibea), jímž se označovala města, která se na takovýchto vyvýšeninách rozkládala. Název se spojoval s rozlišujícím „přijmením“ (např. „Saulova“, 1 S 11,4).

Har může označovat samostatnou vyvýšeninu nebo pásmo kopců. Hornaté území Palestiny je utvářeno tak, že se dělí na S a J část – pohoří „Efrajimské“ a „Judské“. Upozorňujeme však, že nelze vždy rozhodnout, zda jde o jednotlivý pahorek, nebo o kopcovitou oblast. D.F.P.

PACHAT-MOÁB (dosl. „místopředseda moábský“). Jméno židovské čeledi, která sestávala ze dvou rodin, Jéšuy a Jóaba (možná, že některý z předků byl moábským místopředsedou v době, kdy Moáb patřil Izraeli). 2 812 „synů Pachat-moábových“ se vrátilo do Judska se Zerubábelem (Ezd 2,6; Neh 7,11 uvádí počet 2 818) a 201 s Ezdrášem (Ezd 8,4). V Ezd 10,30 jsou Pachat-moábovi synové uvedeni mezi těmi, kdo si vzali cizinky. V Neh 10,15 čteme, že Pachat-moáb připojil spolu s předáky lidu, lévítci a kněžskými pečeti na smlouvu sepsanou u příležitosti návratu z babylónského zajetí do Jeruzaléma. R.A.H.G.

PALÁC Tímto slovem se překládá pět hebrejských výrazů a jeden řecký. Překlady se různí s výjimkou *'armón*. To se objevuje jako „palác“ (Př 18,19; Ž 122,7) i „královský dům“ (1 Kr 6,18) a může se užít pro jakoukoli významnou budovu.

Pojem označuje velkou budovu nebo skupinu budov, kde sídlí panovník a jeho administrativní úřady. Během izraelského království se správní centrum nazývalo *'armón*. Do paláce se ukládala většina národního bohatství, a proto se stával cílem dobovávacích útoků. Kolem paláce se stavěla mohutná opevnění, aby král a jeho poslední věrní bojovníci mohli uniknout zajetí, i kdyby zbytek města padl do rukou nepříteli. Když proroci předpovídali porážku pronárodů, mluvili konkrétně o palácích *Babylónu (Iz 25,2), *Jeruzaléma (Iz 32,14; Jr 6,5; 9,21; 17,27; Am 2,5), Damašku (Jr

49,27; Am 1,4) a Edómu (Iz 34,14; Am 1,12). Ámos také ohlašuje zničení paláců Gázy (1,7), Týru (1,10), Raby (1,14), Moábu (2,2) a *Samař (3,11).

V Zircirli (starověký Sam'al) archeologové odkryli jeden z nejuplněnějších paláců v Syropalestině, který se používal v letech 900–600 př. Kr. Komplex se skládá ze tří palácových budov a mnoha skládů, které obklopovaly hrady a věže; dovnitř se dalo vstoupit pouze dvěma branami. V Palestině byly objeveny jen nepatrné zbytky paláce v *Samaři. Podobný, ale menší palác dal postavit král *Jójakim v Rámat Rahele a zřejmě právě o něm píše Jeremjáš (22,13n). Byl obehnan hradbou s pravoúhlým zdívkem. Uvnitř opevnění se nacházel velký dvůr, skladiště a palác.

Vykopávky ukázaly, že za Šalomouna měly *Chasór i *Megiddo správní budovy uvnitř paláce. Šalomoun použil podobný systém v Jeruzalémě, kde palácový komplex zahrnoval *chrám, královský palác (1 Kr 3,1), „dům libanónského lesa“ (1 Kr 7,2–5), síň (7,6n), dům pro faraonovu dceru (7,8; 9,24) a nádvoří (7,12). Jedna z velkých budov v Megiddu, kterou dal pravděpodobně postavit Šalomoun, byla rekonstruována jako *bit-hiláni* (*PŘEDSÍŇ). Tento styl patrně ovlivnil stavbu Sloupové a Trůnní síně v Jeruzalémě (1 Kr 7,6n). „Dům libanónského lesa“ byla síň o rozměrech 100 x 50 loket. Částečně se jí užívalo k ukládání královských pokladů (1 Kr 10,17), ale není jasné, jestli sloužila také jako hodovní síň, jak by naznačovaly některé předměty (10,21), zásobárna zbraní (Iz 22,8) nebo jako vstupní síň. Královské sídlo (*bēt hammalek*) mělo několik pater a poskytovalo dostatek místa jak pro panovníka, jeho manželky a rodinu, tak pro jejich rádcy a služebnictvo.

Přestože se termín „velký dům“ (hebr. *hēkāl*) obvykle vztahuje na chrám, používá se také k označení paláce (akkad. *ekallu*), představuje-li hlavní budovu města. Takto je označován *Achašuvu palác v Jizreelu (1 Kr 21,1), palác asyrského krále v Ninive (Na 2,6) a paláce v *Babylónu (2 Kr 20,18; Da 4,4.29 atd.) a v Šúšanu (Ezd 4,14). V palácích v Asýrii, Babylónu a Persii sídlila také správa velkých říší a ukládaly se zde odváděné poplatky a daně. Kromě správních místností a skládů zbraní patřil k paláci také chrám, aby král mohl plnit své náboženské povinnosti a zajišťovat přízeň božstev. Každý ze starších správců měl svou vlastní rezidenci a v dalších částech paláce se nacházely školy (Da 1,14) pro královské syny, budoucí správce a kněze. Královo bohatství se zpravidla vystavovalo na odív, aby ohromilo návštěvníky a hosty. Veřejná nádvoří a státní místnosti byly bohatě a přepyčově vyzdobeny. Někdy se dokonce v rámci paláce zakládaly zahrady s cizokrajnými rostlinami (Est 7,7n).

Po návratu z babylónského zajetí se o paláci mluvilo jako o hradu (pevnosti) (aram. *bīrā*). Takto jsou nazvány paláce v Jeruzalémě (1 Pa 29,1.19; Neh 2,8; 7,2), (Da 8,2; Neh 1,1; Est 1,2.5, atd.) a v Ekbatanech (Ezd 6,2). Daniel (11,45) někdy označuje místo, kde sídlí král severu, *'appeden* (EP stan), tedy výrazem, jenž se podobá staroperskému slovu *apadāna* = sloupová síň, a může v tomto případě označovat větší stan s mnoha podpěrami.

Palác (*aulē*) nejvyššího kněze (Mt 26,3; J 18,15) byl pravděpodobně velkým helénistickým sídlem postaveným okolo nádvoří s kolonádou. Ježíš fikal, že takový palác je třeba sřezit, protože je v něm uloženo bohatství (L 11,21). *Herodes Veliký stavěl paláce v Jeruzalémě, *Machairu, *Jerichu, Herodiu nedaleko

Betléma a v Masadě. V Jeruzalémě vybudoval palác obehnaný silnými hradbami a s třemi věžemi při rohové bráně, které nesly jméno Hippicus, Fasael a Marianne. Tato budova tvoří základ dnešní pevnosti. V Masadě existovaly dva paláce – oba byly odkryty a částečně obnoveny. S palác stojí překvapivě na srázu hory s plochým vrcholem. Byl opevněn za Heroda.

Paláce nebo citadely často ve SZ představují osudy národů. V paláci věrného národa vládne pokoj (Ž 122,7), ale palác hříšného národa je zničen (Jr 17,27; Am 2,5) a opuštěn (Iz 34,13n).

BIBLIOGRAFIE. D. Ussishkin, „King Solomon's Palaces“, BA 36, 1973, str. 78–105; G. Turner, „The State Apartments of the Late Assyrian Palaces“, Iraq 32, 1970, str. 177–213.

C.J.D.

G.W.G.

PALEC Hebr. *bōhen* ve SZ vzhdy společně o palci u ruky i na noze. Kofen je odvozen od arab. slova s významem „zakrýt“, „zavít“, takže označuje prst, který otvírá nebo zavírá ruku.

Zvyk pomazat krví obětního zvířete pravý palec u ruky, pravý palec u nohy a také *ucho kněze pravděpodobně naznačoval, že se Bohu odevzdávají důležité orgány (sluchové, hmatové a pohybové ústrojí), čímž je vlastně ochráněn celý člověk (Ex 29,20; Lv 8,23 atd.). Praxe useknout palce poraženému nepříteli zřejmě symbolizovala jeho stav bezmoci (Sd 1,6n) i to, že v budoucnu podle obřadních zvyklostí nebude kompetentní vykonávat jakékoli povinnosti.

B.O.B.

PALESTINA Název „Palestina“ se původně vztahoval k území nepřátel Izraele, Pelištejců, a poprvé jej nacházíme u Hérodota, jenž takto pojmenovával J Sýrii. Ve tvaru *Palaestina* používali toto slovo také Římané. Starší název „Kanaan“ má obdobnou historii. Podle *Amarnských dopisů (14. stol. př. Kr.) byl Kanaan ohraničen pobřežními nížinami a později, když Kanaanci dobyli vnitrozemí, označoval tento název všechny země na Z od údolí Jordánu. Spojení „izraelská země“ (I S 13,19) a „země zaslíbená“ (Ž 11,9) souvisejí s Izraelci sídlícími v této oblasti a druhé označení se obvykle vztahuje na oblast od Danu po Beer-šebu, S od Negebu. To, že se Rúbenovci, Gádovci a polovina kmene Manasesova usídlili V od Jordánu, zřejmě zapříčinily nepředvídané okolnosti, a zdá se, že jejich vláda nad tímto územím byla vratká. Po rozdělení království se jako Izrael zpravidla označovalo S království. Ve středověku se vžilo označení „Svatá země“ (sr. Za 2,16).

I. Poloha Palestiny a palestínské cesty

Středověká perspektiva, která pohlížela na Jeruzalém jako na střed země, nebyla tak absurdní, jak by se mohlo zdát, neboť na malém syrském koridoru, který spojuje Evropu, Asii a Afriku, pět moří – Středozemní, Černé, Kaspické, Rudé a Perský záliv, se největší masa pevniny na naší planetě zmenšuje do jediné pevninské úžiny. Přes Sínajský poloostrov musely vést všechny důležité kontinentální trasy, bez nichž se neobešly ani významné námořní cesty starověku mezi Indií a Středomořím. Rozsáhlá horská pásma táhnoucí se na V z Malé Asie do Kurdistanu a pouště J a V směrem přispěly k tomu, že se komunikace soustředily do oblastí tzv. Úrodného púlměsíce, který se ve

tvaru srpku rozkládá od Palestiny a J Sýrie k naplaveninovým údolím Tigridu a Eufratu. Je samozřejmě „úrodný“ pouze ve srovnání s pouští a horským terémem, který ho obklopuje, protože většinou jej tvoří středozemní subtropické křoviny nebo step. Na obou koncích Úrodného púlměsíce vznikla velká kulturní centra (tj. v rovinách Mezopotámie a v údolí Dolního Nilu) a osudy tamějších civilizací určovaly historii Blízkého východu po více než dvě tisíciletí.

Přes Palestinu vždy vedly tři velké obchodní trasy. Přímořská cesta (snad ji popisuje Iz 8,23 jako Přímoří) začínala u eg. hranic a pokračovala podél pobřeží až k údolí Jizreelu. Potom ji syrské hory stácejí do vnitrozemí, míjí Z okraj Galilejského moře, prochází syrskou bránou střední proláklinou do Damašku, kde se napojuje na pouštní karavanové stezky do Mezopotámie. Další dvě cesty jsou velmi staré, ale méně důležité. *Královská cesta vede okrajem zajordánské náhorní plošiny z Akabského zálivu (Élatu) směrem k Damašku. Vyznačuje pásmo zvýšeného množství dešťových srážek a částečně po ní šli Izraelci při výjiti z Egypta (Nu 21–22). Podél této silnice se nacházejí všechna města vyjmenovaná v Nu 21; 27–30. Povodím střední Palestiny vede další cesta, která představuje nejkratší spojnicí mezi Sínajem a Kenaanem. V S *Negebu spojuje důležitou řadu studní a drží se na Z od nehostinných, neúrodných dolin V Negebu, přes něž lze i dnes jen těžko projít. Propojuje všechna významná historická centra od Kádeš-barneje a Beer-šeby po Chebrón, Jeruzalém, Šekem a Megiddo. Hojně se využívala od abramovského období (střední doba bronzová I) a proslula tím, že po ní postupoval Jozue a ostatní zvědové. Všechny tyto trasy zdůrazňovaly S–J dispozici Palestiny a podporovaly plodné kontakty v obchodu a kultuře. Nicméně jen zřídka byl Izrael schopen mít tyto cesty pod kontrolou, aniž by přitom neotrásl strategickými zájmy velmocí, které sledovaly své cíle. Dokonce i za Šalomounova života byla pobřežní cesta natolik ovládána přímořskými národy, že na nich nemohl zaručit volný průchod (I Kr 9,11; 10,22; Ez 27,17). Edóm se na dlouhou dobu stal úhlavním nepřítelem Izraele, protože ovládal cesty od Akabského zálivu, kde Izrael získával měď (Abd 3).

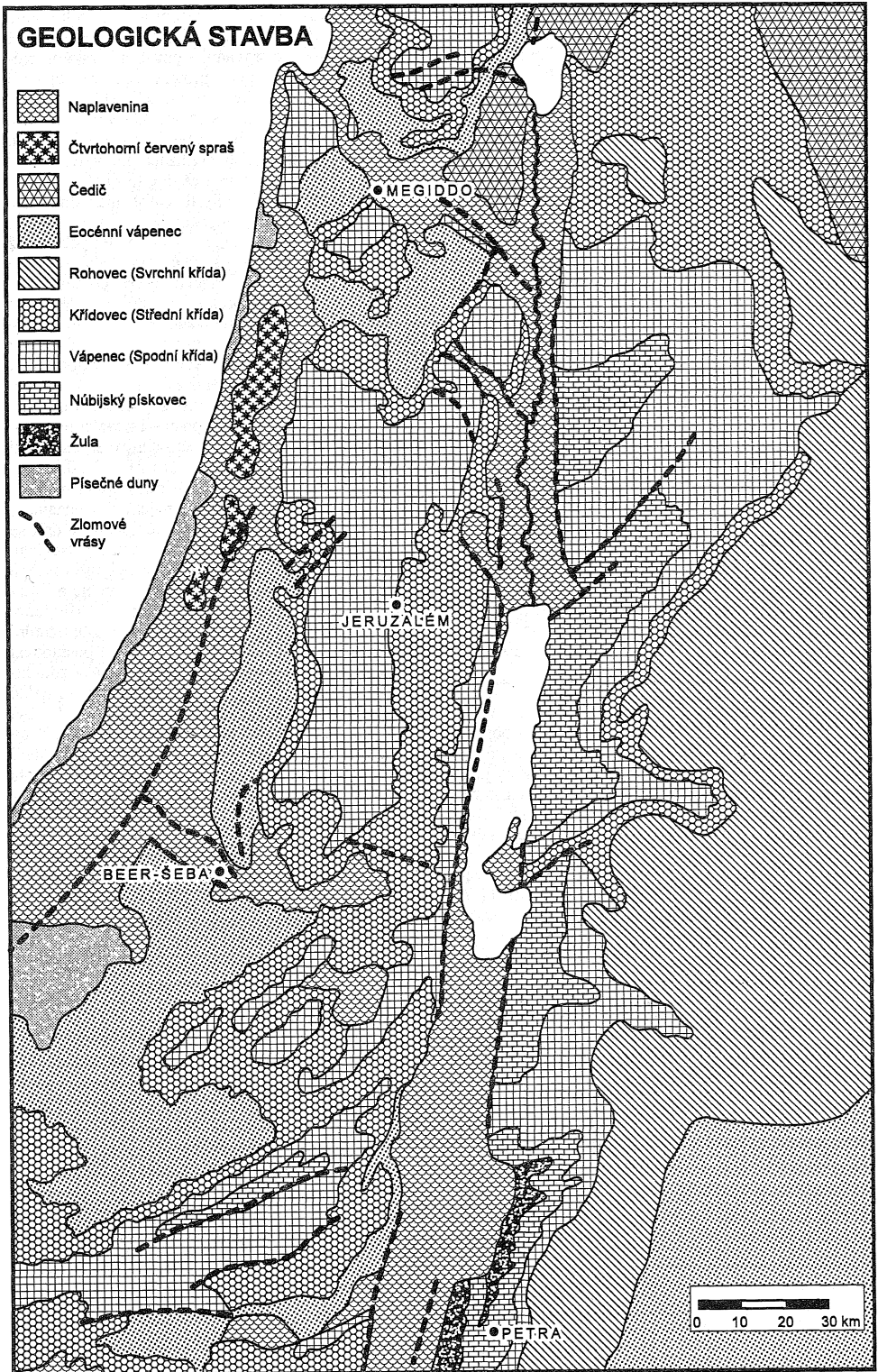
K těmto souběžným hlavním trasám přibýlo několik menších příčných spojnic. Mezi nejdůležitější patřily:

1. Gáza – Beer-šeba – Petra;
2. Aškalón – Gat – Helvan;
3. Jafa – Bét-el – Jericho (sr. Joz 10,6–14) a Jafa – Šekem – Adam – Gileád;
4. údolí Jizreelu – Megiddo – Gileád.

Poněvadž se na pobřeží Palestiny hromadily sedimenty z Nilu, nemohly se na něm až po Karmel budovat přístavy, a tak se nejdůležitějšími městy stala ta, která vznikla na křižovatkách cest, buď to byly strategicky výhodné Jizreelské nížiny, nebo podél kopcovitého hřbetu Judska a Samařska. Námořní doprava byla Židům cizí (sr. Ž 107) a pouště se obávali jako země „souzení a tísně“ (Iz 30,6; sr. Dt 8,15). Jelikož se Izraelci nacházeli na pomezí těchto dvou prostředí, snažili se od nich i tamějších národů udržovat co největší odstup. Tak se pro Izraelce stala typickou jakási autonomie ducha, přestože sídlili v centru světových obchodních cest.

II. Geologická struktura a reliéf

675 km široké území Orientu (od hranic s Egyptem k Malé Asii) se skládá z pěti hlavních pásem:



Palestina: geologická stavba.

1. přímořského,
2. Z horského řetězce (Judsko-Galilejská pahorkatina, Libanón a pohoří Ansarija),
3. příkopové propadliny (Araba, údolí Jordánu, Bikáa' a Ghôr),
4. V pohoří (Zajordánská vrchovina, Chermón a Antilibanón) a
5. negebské, arabské a syrské pouště.

Rozdíly mezi S a J částmi těchto zón vysvětlují osobitý charakter Palestíny. Na S od Akry se z moře prudce zvedají hory, které rozdělují úzké pobřežní nížiny na nesouvislé pruhy země, a tak vymezují prostor pro slavné přístavy Sidón, Týr, Bejrút, Tripolis a Ras Samra. V těchto vymezených oblastech vznikaly samostatné námořní městské státeečky, do nichž se „rozptýlily kenaanské čeledi“ (Gn 10,18). Avšak na J od Karmelu se pobřeží rozevíralo do široké, souvislé nížiny, kde vznikly pouze ty přístavy, jež postavili Pelíšťejci a pozdější mořské národy.

Další kontrasty vidíme v oblasti příkopových propadlin. V Sýrii se nachází propadlina Bikáa' – rozlehlá úrodná pláň, jež se rozkládá mezi hřebeny Libanónského a Antilibanónského pohoří, se širokým vstupem do dalších zviněných rovin s historickými městy Kádešem, Homsem a Chamátém. Na J je propadlina zablokována čedičovou lávou nedávného původu a zužuje se do hlubokých průrev, aby se poté rozevřela do bažin Chulského jezera, a tak podstatně omezila spojení S–J směrem. Tyto rysy přispěly k izolaci Palestíny od S území.

Palestinské skály tvoří především vápenc, sopečné horniny a poměrně mladé usazeniny – vápnité jíly, šterky a písek. Příkopová propadlina představuje starý planetární zlom, který lze sledovat až k V africkým jezerům. Řečeno obecně, tento zlom fungoval jako pant, takže oblasti na Z od něj většinou ležely pod mořem, zatímco arabský blok byl převážně kontinentální. Proto mají skály na Z od propadliny především vápencový charakter (vznikly během křídové a eocénní éry). Některé z nich jsou tvrdé a dolomitické, čímž se vysvětluje stromost předhůří Karmelu a hor Ébal a Gerizim nad Šekemem i zbrzděný a zvýšený reliéf judsko-galilejské pahorkatiny. Křídovou formaci však tvoří měkká hornina, která snadno eroduje do propastí a údolí, jež protínají vrchoviny, a to zejména u Megidda, údolí Ajalónu a rokliny Bet-šemeš, který odděluje eocénní předhůří Šefely od judské náhorní plošiny. Tyto vápence vznikly podél centrálního hřebenu a jemně se uložily do série klenutí, jež jsou tím složitější, čím postupujeme dále na S do Samař a Galileje. Nicméně v Zajordánii jsou uloženy horizontálně a leží na kontinentálním bloku, který je pod nimi. Tento starý blok se odhaluje na SV v podobě vysokých útesů Vádí Araby a Sinajského poloostrova. Přes ně přesahují tzv. núbijské pískovce, jejichž půstní původ, zahrnující rozsáhlá geologická období, vysvětluje červenou barvu, od níž Edóm pravděpodobně odvozuje své jméno („Červený“). Na SV zvlhčuje náhorní rovinu v zemi Bášanu čedičová láva. Sahá až k Jordánu přes Galilejské jezero a vytváří na pískovcích čepičky, jež zvětrávají a tvoří bohatou půdu, která v raných dobách přilákala na břehy jezera velké množství obyvatel.

Pro Palestínu je charakteristická nestabilita zemské kůry. Vulkanické erupce pokračovaly až do historických dob (do 8. a 13. stol. po Kr.), konkrétně v případě Charrát en-Naru JV od Akabského zálivu. Je lákavé považovat líčení z Ex 19,18 a Ž 68,8 za projevy

sopečné činnosti, ale Sínaj se tradičně umísťuje do oblasti prastarých krystalických skal, kde v poslední době k vulkanické činnosti nedocházelo. Osud Sodomy a Gomory (Gn 14,10; 19,23–28) připomíná nějaký druh vulkanického jevu spojeného pravděpodobně s unikáním sirných plynů a tekutému asfaltu. V Bibli také najdeme zmínky o zemětřeseních (Gn 19,25; 1 S 14,15; Am 1,1) a geologických katastrofách (Nu 16,31–35). Všechny souvisí s jordánskou proláklinou a Mrtvým mořem nebo s řadou příčných zlomů, které tvoří údolí Esdraelon a dělí Samařsko a Galileu do členitých sérií výšin a propadlin, na jejichž dně se nacházejí usazeniny.

Pro zdejší téměř suchou oblast je typický vyprahlý reliéf. To platí především o V a J okrajích judské pahorkatiny a Z okrajích zajordánské náhorní plošiny. Uvnitř hlubokého jordánského údolí uložilo jezero, které bylo mnohem větší než současné Mrtvé moře, měkké jíly a ty tvoří uprostřed tohoto koryta Ghôr (více než 365 m pod mořskou hladinou). Sezónní vádí, jež se stahují do koryta Araby, také hluboce rozbrzdila jejich svahy. Narážky na „kluzká místa“ tedy odrážejí charakteristický rys mnohých částí Negebu a Jordánu (Dt 32,35; Pf 3,23; Jr 23,12; 31,9). Většinu Negebu tvoří kamenitá pustina a v Písmu najdeme odkazy na větrem přenesené sprašové usazeniny (Ex 10,20–23; Dt 28,24; Na 1,3).

III. Podnebí a vegetace

V Palestině lze rozlišit tři klimatická pásma: středo-zemní, stepní a pouštní. Pro každé z nich je typický určitý druh vegetace. V oblasti podél pobřeží na J až ke Gáze vládne středozemní podnebí s mírnými zimami (12 °C – průměrná lednová teplota v Gáze) ve srovnání s drsnějšími podmínkami ve vnitrozemských horách (Jeruzalém 7 °C, leden). Nicméně léta jsou všude velmi horká (Gáza 26 °C v červenci, Jeruzalém 23 °C). Sněhová pokrývka se ve vysokém Libanónském pohoří udrží delší dobu jen výjimečně (Jr 18,14), i když sníh není neobvyklý v Hauránu. Na jiných místech se však objevuje vzácně (1 S 23,20). Na letní měsíce (od ledna do října) připadá méně než 1/15 ročních srážek. Většina jich spadne v zimě a nejvíce v polovině tohoto ročního období. Celkové množství se pohybuje od 350–400 mm na pobřeží asi k 750 mm na hoře Karmel a v judských, galilejských a zajordánských horách. V oblasti Beer-šeby a směrem na J, v částech údolí Jordánu a v zajordánské náhorní plošině je stepní podnebí (pouze 200–300 mm srážek), přestože teplotní režim odpovídá podmínkám v judských horách. Hluboké koryto Jordánu má subtropické podnebí s dusným a parným létem. V Jerichu zůstávají od června do září denní maxima v průměru nad 38 °C a často jsou zaznamenány teploty 43–49 °C, v zimě však bývá docela příjemné (průměrná denní maxima v lednu 18–20 °C). V Negebu, v J části údolí Jordánu a na území V a J od zajordánské stepi převládá pouštní podnebí, s ročními srážkami nižšími než 200 mm.

Neexistují žádné archeologické důkazy, které by svědčily o tom, že se podnebí od biblických dob změnilo. Poblíží Akabského zálivu archeologové nedávno odkryli římské kanály a ty stále ještě odpovídají pramenům, pro něž byly původně zbudovány. Všude tam, kde se v Negebu udržovaly byzantské studny v čistotě a nepřestalo se jich užívat, stoupá voda na svoji starou úroveň. Biblické vyprávění tedy věrohodně vykresluje podnebí, jaké známe dnes. Rozlišuje se

PALESTINA

teplé a chladné období (Gn 8,22; Am 3,15) a jasně se píše o raném období podzimních dešťů (Dt 11,14; Oz 6,3; JI 2,23). Srážky se běžně liší co do množství i rozložení (Am 4,7) a často čteme, že se při různých příležitostech období sucha protáhlo (1 Kr 17,7; Jr 17,8; JI 1,10–12.17–20).

Palestinský reliéf je plný kontrastů (od 1 020 m n.

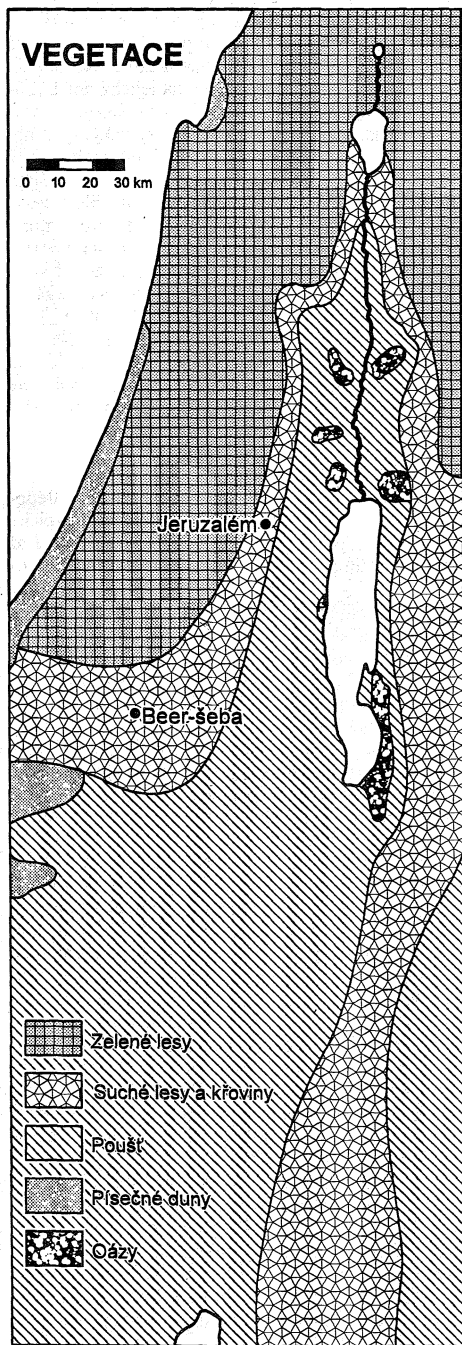
m. u Chebrónu až k – 390 m n. m. u Mrtvého moře), a proto má Palestina přes svou malou rozlohu velmi rozmanitou flóru (asi 3 000 cévnatých *rostlin). Velké množství z nich jsou rostliny jednoleté. Jen málo oblastí pokrývají husté lesy (*STROMY); zbytky se jich zachovaly v *chermónských a libanónských horách (cedry, jedle, duby a borovice) a v biblickém Gólanu (Džaulán), kde dodnes existují borovicové a dubové lesy. I Izraelci měli svůj podíl na vymýcení centrální oblasti (Joz 17,18) a dnes už neexistují ani stopy po někdejších lesích v Bét-elu (2 Kr 2,24), Efrajimu (Joz 17,15) a Gileádu poblíž údolí Jordánu.

Dlouho existovaly dubové lesy v Šáronu, ale biblické proctví říká, že tři lesnaté oblasti se promění v pastviny pro ovce – Šáron při pobřeží, S Gileád a JV Galilea (viz Iz 65,10). Toto mýcení lesů v Palestině do značné míry zapříčinil rozvoj pastevectví (sr. 2 Kr 3,4). Avšak ve středoziemním podnebí mají tyto „pastviny pouště“ krátkou životnost, takže rabín Akiba (asi 100 po Kr.) moudře poznamenal, že „tí, kdo chovají dobytek ... a porážejí zdravé stromy ... nepoznají požehnaní“. Zhoršení stavu lesního porostu šlo v Palestině tak daleko, že před založením nového státu Izrael v 1948 byla většina neobdělávané země porostlá *batou* (nízká křovina) a pokrytá otevřenými skalnatými pláněmi. Směrem ke stepi a poušti stále více určuje barvu krajiny kámen a jen ojediněle se objevuje pelyněk, janovec, slanobýl a drny suchomilných trav. Pouze při březích Jordánu jsou husté lesy s různými druhy vrb, s topoly, tamaryšky, oleandry atd.

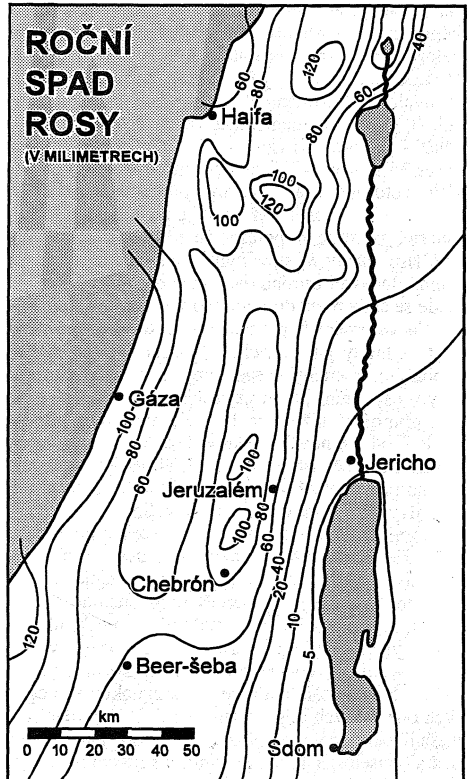
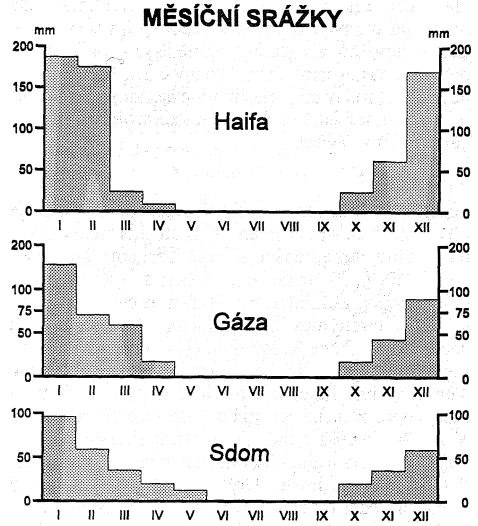
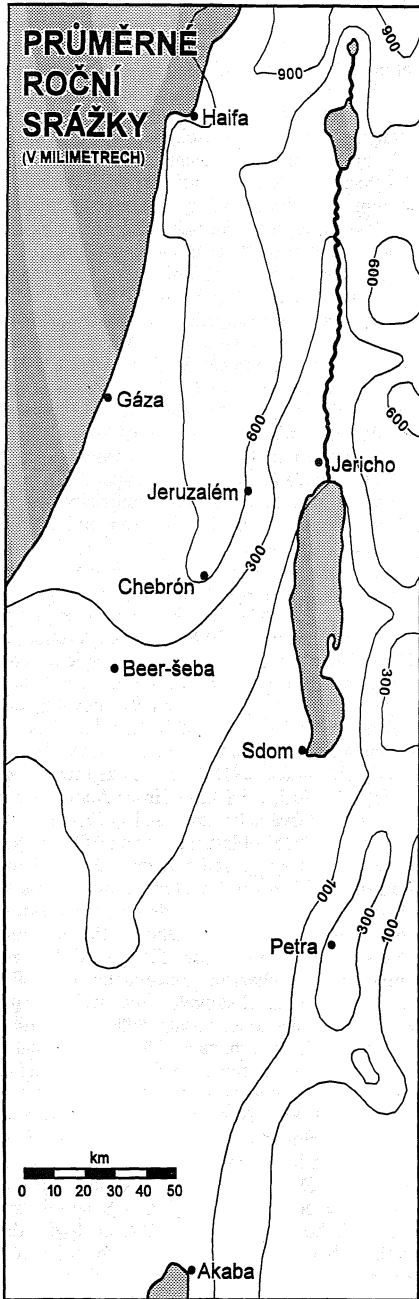
Většina půdy na palestinských kopcích erodovala, takže zůstala bez úrodné půdy a stala se pohřebištěm bývalých civilizací, obzvláště v souvislosti s úpadkem terasovitého zároduňování. Odhaduje se, že od dob Říma se z V strany judských kopců odplavilo kolem 2 000–4 000 milionů m³ prsti, což odpovídá asi 4 000–8 000 km² kvalitní zemědělské půdy. Na toto nebezpečí půdní eroze pravděpodobně naráží Jb 14,18n, kde čteme, jak snadno se šíří oheň během letního sucha (Ž 83,13n). Tyto rysy středomořské nestability vedou k tomu, že lidé vidí potřebu udržovat rovnováhu a podporovat zdrženlivost, neboť se jedná o zemi, která leží na citlivém rozhraní mezi pouští a kultivovanou zemí (Ex 23,29n; Př 24,30–34). (*ROSA, *DĚŠT, *VÍTR)

IV. Vodní zdroje a zemědělství

Ne náhodou má přes 70 palestinských starověkých sídlišť ve svém názvu slovo *'ajin* = pramen a dalších 60 míst výraz *bír* = studna. Vyjma Jordánu, několika jeho přítoků a čtyř nebo pěti říček při pobřeží, které získávají vodu z pramene, jsou všechny ostatní řeky Palestiny spjaty s určitou roční dobou. Potoky, jejichž voda pochází ze sněhu v horách, dosahují největšího průtoku v květnu až červnu (Joz 3,15), ale většina z nich v horkém létě vysychá (1 Kr 17,7; Jb 24,19; JI 1,20), a to hlavně v Negebu (Ž 126,4). S podzimními dešti přicházejí velké přivaly vod (Sd 5,21; Mt 7,27). Ideálem izraelského usedlíka se stal „pramen vody živé“. Rozhodujícím faktorem pro rychlou kolonizaci judských vrchů izraelskými usedlíky mohl být vynález malty, kterou bylo možné používat ke stavbě *cisteren (kolem r. 1300 př. Kr.). V Písmu se velmi brzy hovoří o *studnách vykopaných k napájení dobytka (Gn 26 atd.) a dobře známo bylo i zavlažování (Gn 13,10). Často se také objevují zmínky o nádržích (EP rybníky) (Pís 7,4), jež využívali především obyvatelé měst. Do některých se přiváděla voda kanály vytesa-



Palestina: vegetace.



Vlevo a vpravo nahoře: Palestina: srážky.

Palestina: spad rosy.

nými ve skále (2 Kr 20,20). Potřeba vody mnohokrát Izraeli sloužila k morálnímu poučení (Dt 8,7–10; 11,10–17; 1 Kr 18; Jr 2,13; 14,22).

Přinejmenším v době před vznikem království sestávalo zemědělské obyvatelstvo střední Palestiny z drobných majitelů půdy. Typické plodiny země předložila Davidovi Abigail jako dar (1 S 25,18). Od

biblických dob je Judsko spíše producentem ječmene než pšenice, poněvadž zde není dostatečné množství srážek. Karmel se proslavil svými vinicemi a Galilea zase olivami. Sucha však vedou ke vzniku dluhů a otroctví, takže navzdory teoretické demokracii, o níž svědčí rok odpočinutí (Lv 25), se již za Saulova života objevuje královská půda, velká pozemková

PALESTINA

vlastnictví a nucené práce (I S 8,16; 22,7; 25,2). Zdá se, že na určitých místech v Zajordání a v Negebu, kde to umožňovaly studny, zemědělství tradičně doplňovalo pastevecký život. Nicméně zemědělství bylo neustále ohrožováno velkým množstvím pasoucích se ovcí a koz, nehledě na mnohem katastrofičtější vpády nájezdníků z pouště.

V. Osídlení

Hlavním problémem historické geografie Palestiny je identifikace místních jmen. V Bibli jich máme na Z od Jordánu zaznamenáno asi 622. Seznamy Thutmose III., Setchi I., Ramesse II. a *Šišaka I. v Karnaku vrhají na topografii Palestiny alespoň trochu světla. Eusebiův a Jeronýmův *Onomasticon* představuje další cenný zdroj. Práce R. Relanda (1714) připravila cestu moderním topografickým dílům Edwarda Robinsona. Ten navštívil Palestinu r. 1838 a určil 177 místních jmen, z nichž jen málo bylo později změněno. V r. 1865 vznikl Fond na průzkum Palestiny a v r. 1927 bylo stanoveno 434 místních názvů (Conder přidal 147 nových jmen). Určitý počet ještě není jasný a dnešní vědci o některých z nich stále diskutují.

Překvapivé objevy Kathleen Kenyonové v *Jerichu dokazují, že tam existovala jakási podoba městského života v období 6000–8000 př. Kr., kdy na rozloze asi 8 akrů žilo kolem 3 000 obyvatel (*ARCHEOLOGIE). Zdá se, že již od velmi starých dob představovalo údolí Jordánu oblast s velkou hustotou osídlení. N. Glueck zaznamenává, že se zde nacházelo 70 sídlišť – mnoho jich vzniklo před více než 5 000 lety a přes 35 z nich bylo ještě osídleno v izraelských dobách. Toto údolí, tak přitažlivé pro Lota (Gn 13,10), se proměnilo v poustinu až později, zřejmě po epidemii malárie. Existuje hypotéza, že některé z tellů byly umělými násypy vystavěnými nad bažinatou zemí, k nimž dodávali zeminu další noví osadníci. Nicméně všude se stala rozhodujícím faktorem pro osídlení voda. Na celoročních pramenech se stavěla opevněná města a hrady jako Jericho, Bét-šeán a Afek. Města s bohatými prameny se samozřejmě vyznačovala souvislým osídlením již od nejranejších dob.

V přímořské nížině na J od Karmelu byla hustota osídlení od dávnověku relativně velká, k čemuž přispívala i skutečnost, že se ve zdejší písčité půdě dalo snadno prokopat až k ložiskům jílu, kde se nacházejí spodní vody. Avšak dále na S v Šáranském údolí a v horní Galileji bylo osídlení díky relativně hustým lesům řídké, přestože zde existovaly dostatečné zásoby vody, a došlo k němu až o století později. V pánvích dolní Galileje a Samaří byla hustota obyvatelstva, roztroušeného do množství vesniček, dlouhou velmi vysoká, ale J od Jeruzaléma se nacházelo vesnic méně a shlukovaly se do menších skupinek a až u Beer-šeby se osídlení omezovalo na okolí strategických opevněných míst kolem studní. V Zajordání vyznačují okraj náhorní plošiny pevnosti, např. Petra, Bosra (Buseira) a Tofel. Za nimi se směrem na V rozkládá úzký pruh zemědělské půdy s roztroušenými vesničkami, podél něhož vede Královská cesta. Kromě tohoto rozvržení osídlení, které je z velké míry určeno vodními podmínkami, vyrostla strategicky důležitá města na křižovatkách cest, kde blízkost nějaké soutěsky umožnila, aby se příčné cesty mohly napojit na hlavní S–J trasy. Takovými centry se v biblických dobách stala Beer-šeba, Chebrón, Jeruzalém, Bét-el, Šekem, Samaří, Megiddo, Bét-šeán a Chasór. Proto mohl žalmlista zvolat: „Sám je vedl přímou cestou,

aby došli k městu jeho sídla“ (Ž 107,7).

VI. Oblasti Palestiny

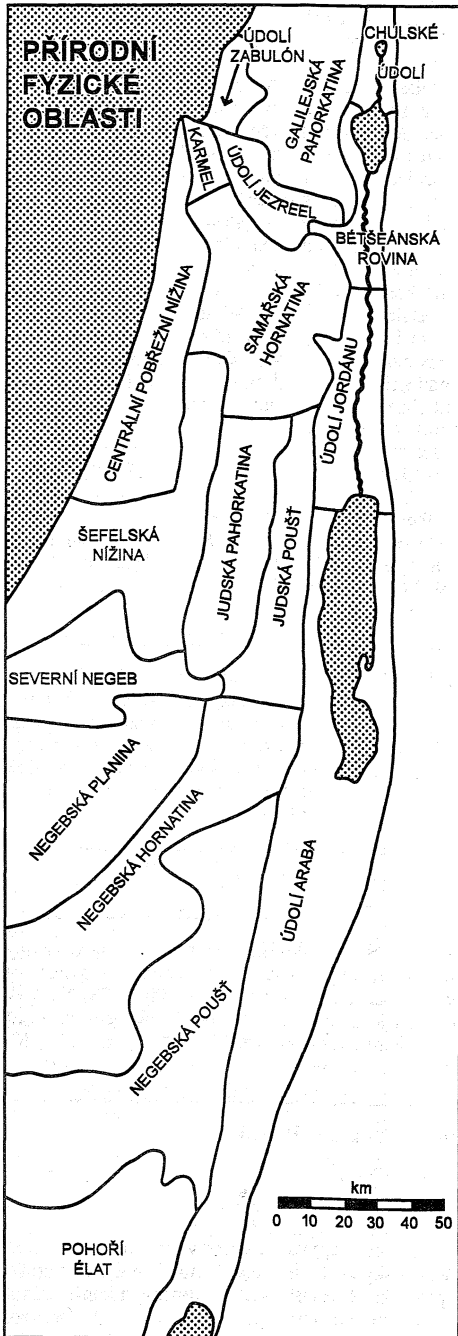
Počet oblastí, které si zeměpisec na daném území vytvoří, závisí na cíli jeho studia. Nelze tedy tvrdit, že určité rozdělení má trvalou platnost. Avšak v dějinách Palestiny se některé oblasti objevují znovu a znovu, a měly by se proto při členění území považovat za stále. Obecnější dělení, o němž jsme se již zmínili, lze jasně vymezit: pobřežní nížiny, hornatý střed, jordánská proláklina, zajordánská náhorní plošina a poušť.

Pobřežní nížiny tvoří pás dlouhý asi 200 km, který se táhne od hranic s Libanónem až ke Gáze, zatímco na S je přerušen pohořím Karmel. Na S od tohoto pohoří se prostírá ašerská nížina dlouhá asi 40 km, jež sahá až k starověkému Týru, místu, kde galilejské hory dosahují téměř k pobřeží. V životě Izraele nehrálo toto území žádnou roli, ale na JV od něj ležící údolí Jizreelu a nížina Esdraelon měly naopak velký význam. Jizreelská nížina se prostírá asi 50 km směrem do vnitrozemí a v nejširším místě dosahuje kolem 20 km. Představovala hlavní trasu z Egypta do Damašku a dále na S. Podél této cesty leží strategicky významná města Megiddo, Jizreel a Bét-šeán, známá z četných izraelských válek (Sd 5; 7,1; I S 29,1; 31,12). Objevují se též jako apokalyptická místa budoucnosti (Zj 16,16). Na J od Karmelu, který zakrývá malou rovinu Dor, se rozkládá šáranská rovina se svými pěti pelištejskými pevnostmi (Ekrón, Ašdód, Aškalón, Gat a Gáza). Ta na J přechází v hornatou Šefelu, tvořící přírodním nárazníkem mezi Izraelem a územím Pelištejců. Tyto kopce kdysi pokrývaly husté lesy fíkovníků (EP plané fíky) (I Kr 10,27; 2 Pa 1,15; 9,27) a příčné je protínala úzká údolí, která se stala svědky bojů Izraele od dob soudců po Davida, a to zejména v Aja-lónu (Joz 10,10–15; I S 14,31), Hroznovém úvalu (Sd 16) a v údolí Posvátného stromu (I S 17,1n).

Kopce ve střední oblasti se táhnou 300 km S od Galileje k Sínaji a sestávají z vzájemně propojených vrchů a náhorních rovin. Na J tvoří Judsko mírně zvlněné pahorky, ne však na V, kde hluboce zvrásněný křídový reliéf Judské pouště neboli Ješimónu prudce klesá do jordánské prolákliny. Tato judská hornatina ve směru na S přechází do kopcovitého území Efrajimu s jeho snadno přístupnými průsmyky. O něco dále na S samařské kopce postupně klesají z judských výšek přes 1 000 m n. m. na asi 300 m n. m. v ústřední pánvi, kde leží biblická místa Gíbea, Šálem, Šekem a Sychar. Nad nimi se tyčí hory Ébal (945 m) a Gerizim (890 m). Samařsko bylo podobně jako ostatní úrodné pánve otevřeno vnějším vlivům a jeho vára brzy upadala. Na S od Jizreelské nížiny se rozkládá Galileje, která se dělí na J neboli dolní Galileju, jejíž krajinou ráz se podobá Samařsku, a S neboli horní Galileju, kde hory dosahují přes 900 m. Řada pánví, konkrétně oblast Nazaretu, umožňuje snadný průchod a je vhodná k obdělávání půdy v oblasti mezi pobřežím a jezerní oblastí, která byla hustě osídlena v době Pána Ježíše.

Palestinou protéká v délce asi 100 km Jordán, který hloubí velkou jordánskou proláklinu. V jeho S části se nacházejí jezera Chulská a Galilejská, obklopená vysokými horami, konkrétně pohořím Chermón, z něhož vytéká Jordán (Dt 3,9; 4,48). Pod Chulskou pánví si Jordán prorazil cestu čedičovou hradbou, která kdysi bránila tomu, aby se řeka dostala do Tiberiádského jezera či Galilejského moře (–200 m n. m.). Pod ním vtéká do Jordánu řeka Jarmúk a směrem na J (k Mrt-

vému moři) se údolí rozšiřuje. J od útesů 'Ajn Chanajser začíná poušť Araba. Prostírá se v délce 160 km k Akabskému zálivu, převážně na zajordánské náhorní plošině. Z se až k Beer-šebé táhne pustý hornatý terén středního Negebu a jeho stepní roviny. Na V přes okraj zajordánské náhorní plošiny zasahuje celá řada oblastí známých z biblických dob: rovina Bášan,



Palestina: přírodní fyzické oblasti.

kteří na V dominují velké jeskyně sopečného původu Džebel a Drúze, zalesněný Gileád, situovaný v ohromné oválné kotlině 55 x 45 km (Jr 22,6; Za 10,10), rovinatá stepi Amónu a Moábu a konečně zbrzděný a svažité blok Edómu s jeho nedobytými pevnostmi J od údolí Jeredó (Dt 2,13; Iz 15,7). Dále na V a na J leží poušť či skalnaté a písčité pláně, které sužuje horký vítr. Viz také *JORDÁN, *NEGEB, *ŠARON, *SIN. O archeologii Palestiny se píše in *ARCHEOLOGIE a o konkrétních místech a historii in *KENAAN, *IZRAEL, *JUDA, *PELIŠTEJCI atd.

BIBLIOGRAFIE. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 1937 (2 sv.); D. Baly, *The Geography of the Bible*², 1974; G. Dalman, *Sacred Sites and Ways*, 1935; M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, 1958; N. Glueck, *The River Jordan*, 1946; W. J. Phythian-Adams, „The Land and the People“ in *A Companion to the Bible* (ed. T. W. Manson), 1944, str. 133–156; A. Reifenberg, *The Struggle between the Desert and the Sown in the Levant*, 1956; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1931; *National Atlas of Israel* (v hebr.), který byl od r. 1958 připravován k tisku. J.M.H.

PALIVO Hebrejové neznali *uhlí. Dřevěné uhlí užívali bohatí lidé (Jr 36,22; J 18,18) a kováři, chudí si museli sbírat dříví (1 Kr 17,10). Ezechiel podává zprávu o suchých výkalech (*HNŮJ, LEJNO), užívaných jako palivo (4,12nn). Tato praxe je mezi chudými běžná dodnes. Iz 44,14–16 vypočítává některé stromy, které sloužily jako palivo. Keře (zvláště „kručinka“ v Ž 120,4), tmí (Kaz 7,6), plevy (Mt 3,12) a tráva (Mt 6,30) poskytovaly rychlý, silný, ale krátkodobý zdroj tepla. Zdá se, že palivo bylo mezi Židy společným majetkem a starat se o něj bylo velmi těžké (Pl 5,4). R.J.W.

PAMFYLIE Pobřežní oblast J Malé Asie při velké zátocy Mare Lycia, ležící mezi mezi *Lýkii a *Kilikii. Uvádí se ve Sk 13,13; 14,24 a 15,38 v souvislosti s Pavlovou první cestou, která byla podle Ramsaye kvůli nemoci a vyčerpávajícímu klimatu zkrácena (SPT, str. 89nn). Tradice říká, že toto území po trojských válkách obsadil Amfilochos a Kalchas (nebo Mopsus, jejich rival a nástupce). Lingvistické doklady potvrzují, že zde žilo smíšené obyvatelstvo. Hlavními centry byly Attaleia, kterou r. 189 př. Kr. založil Attalos II. z Pergamonu spolu s athénskými kolonisty a kde pravděpodobně Pavel přistál, Aspendus, perská námořní základna, u jejíhož vzniku stál Argive, dále Side, město založené aeolskými kolonizátory, a *Perge. Až do Alexandrové doby Pamfylie ovládali Peršané, poté, vyjma krátkého období, kdy ji obsadil Ptolemaios I. a Ptolemaios III., patřila k držávám syrských Seleukovců. Po porážce Antiocha III. zabral tuto oblast C. Manlius pro Řím a z hlavních měst vytvořil spolek. V této době (189 př. Kr.) dostali pobřežní pásmo Attalovci a založili zde Attaleiu. Následovala řada změn. Od r. 102 př. Kr. se Pamfylie stala součástí provincie Kilikie, ale kolem r. 44 př. Kr. byla zahrnuta pod Asii. V r. 36 př. Kr. Antonius předal toto území svému spojenci galatskému králi Amyntasovi. Díky tomu, že se Amyntas včas vzdal Octavianovi před bitvou u Aktia, mohl si ponechat svůj majetek až do smrti. Zemřel v bojích proti horským kmenům r. 25 př. Kr. Od tohoto data až do 43 po Kr. byla

PÁN

Pamfyle součástí provincie Galacie. V tomto roce založil Claudius provincii Lýkie-Pamfylie. Za vlády Galby a Vespasiana došlo k dalším změnám v uspořádání. Sbor založený v Perge je jediný, o němž se dochovaly zmínky z 1. století, ale v době Diokleciánova pronásledování r. 304 jich vzniklo přinejmenším 12.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*², 1971, str. 123nn. E.M.B.

PÁN Tímto slovem se překládá 5 hebr. a 7 ř. pojmů. Ve SZ je nejběžnějším termínem *'ādōn* = pán (96x), zejména jde-li o lidské správce a ne o Boha, např. pán služebníků (Gn 24,14 atd.; TDOT 1, str. 59–72). *Ba' al* = vlastník, pán (5x), obecně označuje pána domu (Sd 19,22, sr. Mt 10,25, ř. *oikodespotēs*; TDNT 2, str. 49; TDOT 2, str. 181–200). (Ohledně fénického boha viz *BAAL.) *Raḅ* = velký, starší (4x) se zpravidla vyskytuje v kombinaci s jiným výrazem, např. „první z kouzelníků“ (Da 4,9; 5,11), „vrchní nad dvořany“ (Da 1,3). Ve dvou případech nazirame na hebr. *šar* = kníže, náčelník, velitel (Ex 1,11; 1 Pa 15,27) a jednou na *'ēr* = bdít, zvržít (Mal 2,12), což se někdy překládá „bdící“ nebo „svědčící“ (při čtení *'ēd* místo *'ēr*).

V NZ se nejčastěji (47x) objevuje výraz *didaskalos* = učitel, instruktor (TDNT 2, str. 148–159), vesměs v Evangeliih, kromě Jk 3,1. *Despotēs* (TDNT 2, str. 44–49) zpravidla označuje pána otroků a je užit 5x (např. 1 Tm 6,1n). Termín *epistatēs* = představený, mistr nacházíme 6x v Evangeliiu podle Lukáše (např. L 5,5), vždycky když učedníci oslovují Ježíše (TDNT 2, str. 622–623). *Kyrios* = pán (TDNT 3, str. 1039–1095) se vyskytuje 14x a většinou označuje Boha nebo Krista (např. Mk 13,35; Ef 6,9). Jiné slovo překládané jako pán je *kathēgētēs* = vůdce, průvodce (v školském smyslu) (Mt 23,8,10). Ř. *rabbi* z hebr. *rabbi* = můj pán (např. J 4,31) se užívá o Ježíši v dvanácti z patnácti případů výskytu v NZ. Konečně s termínem *kybernētēs* = velitel lodi, kormidelník (TDNT 3, str. 1035–1037) se setkáváme 2x (Sk 27,11; Jž 18,17).

J.D.D.

PÁNEV NA OHEŇ (hebr. *maḥtā*, z *ḥaṭā* = ucho-pit). Miskovitá nádoba s držadlem, která se užívala ve stanu setkávání při chrámové bohoslužbě k různým účelům.

1. V některých oddílech termín označuje pánev na oharky zhotovenou ze zlata, do níž se ukládaly spálené knoty z lamp, které se odstraňovaly *nůžkami (Ex 25,38; 37,23; Nu 4,9; 1 Kr 7,50; 2 Kr 25,15; 2 Pa 4,22; Jr 52,19).

2. Jinde se hovoří o bronzové páni na oheň k přenášení uhlíků z oltáře oběti zápalné (Ex 27,3; Nu 4,14).

3. V dalších oddílech se výraz týká *kadidelnice vyrobené z bronzu, v níž se páliło kadidlo (Lv 10,1; 16,12; Nu 16,6,17n; 17,2–4,11).

J.C.W.

PANNA Hebr. *b'ūlā* pochází z kořene s významem „oddělit“. Běžně se tak označovala žena, která nikdy neměla pohlavní styk (ř. *parthenos*). Obrazně se tohoto pojmu užívá ve spojení s národy a místními názvy, např. panna Izraele (Jr 18,13; 31,4,21; Am 5,2); panna, dcera síjónská (Iz 37,22); panenská dcera judská (Pl 1,15); panna, dcera sidónská (Iz 23,12); baby-lónská (Iz 47,1); egyptská (Jr 46,11). *'almā* je odvo-

zeno od kořene s významem „být pohlavně zralá“ a týká se ženy, která je ve věku, kdy smí uzavřít sňatek, ale ještě neporodila děti (může být i vdaná). Vyskytuje se 7x a překládá se jako „dívka“ (Gn 24,43; Iz 7,14; Pis 1,3; 6,8; Př 30,19; Ž 68,26) a „děvče“ (Ex 2,8). R. ekvivalentem zde obvykle bývá *neanis* = mladá žena, ale v Gn 24,43 (o Rebece) a v Iz 7,14 řecký překladač použil výraz *parthenos*. V důsledku toho se tento text z Izajáše od nejstarších křesťanských dob chápal jako proroctví o narození Krista z panny (Mt 1,23).

Izajášovo znamení Achazovi mělo pravděpodobně ten primární význam, že dříve než za 9 měsíců se situace měla změnit tak, že dítěti bude dáno jméno Immanuel = Bůh je s námi. Mesiášský výklad je založen na spojení jména Immanuel, které tak dobře vyjadřovalo víru prvních křesťanů v Kristovo božství, s LXX překladem „panna (*hē parthenos*) počne a porodí syna“, což je legitimní překlad hebr. slov. Znamení Achazovi tak chce říci, že Immanuelovou matkou se stane konkrétní žena, která v době vzniku proroctví byla stále ještě panna (tj. nejméně za 9 měsíců dostane syn jméno Immanuel). Zůstává tak možnost, aby zde Matouš a raná církev viděli pozoruhodnou slovní shodu s tím, co se odehrálo při narození Ježíše Krista. Podrobnější studii o tomto textu a odlišný názor viz v hesle *IMMANUEL.

BIBLIOGRAFIE. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977; G. Dellling, TDNT 5, str. 826–837; O. Becker, C. Brown, NIDNTT 3, str. 1071–1073; H. A. Hoffner, TDOT 1, str. 287–291. O různých výkladech Pavlova učení o pannách v 1 K 7,25–38 pojednává L. Morris; 1 Corinthians, TNTC, 1958; F. F. Bruce, 1 & 2 Corinthians, NCB, 1971. (*MANŽELSTVÍ)

J.B.Tr.

PANNAG Hebr. slovo, které se vyskytuje pouze v Ez 27,17 a označuje nějaký druh zboží, zřejmě pozivatelného. Badatelé často upravovali hebr. výraz buďto na *dōnāg* = vosk, nebo na *pagagā* = rané filky. Nejnovější důkazy z chetejštiny a akkadštiny však podporují MT. Pravděpodobně se tím myslí „jídlo“ nebo nějaký pražený produkt.

D.F.P.

PANOVNÍK viz VLÁDCE

PÁNVE NA OHARKY Hebr. *maḥtōt* byly nádoby ze zlata, které se používaly na oharky ze svícnů ve stanu setkávání a chrámu (Ex 25,38; 37,23; Nu 4,9). Je třeba je odlišit od bronzových pánviček na oheň a kadidelnici, jímž se také říká *maḥtōt* (Ex 27,3; Nu 16,6).

D.W.G.

PAPYRY A OSTRAKA

I. Egyptština

1. *Papyrus*

a) *Název.* Papyrus je velká vodní rostlina z čeledi šáchorovitých. Stejný název má i materiál sloužící k psaní, který se získává z její dužiny, a konkrétní rukopis zhotovený na tomto materiálu. Původ ř. *papyrus* (z lat. tvaru *papyrus* pochází naše slovo papír) dosud neznáme. Někteří se domnívají, že vzniklo odvo-

zením z předpokládaného pozdně egyptského výrazu *pa-p-uro*, tj. „patřící králi“, což by ukazovalo, že výroba papyru byla v řecko-rímském období královským monopolem.

b) *Rostlina a její využití*. Ve starověku se *rostlina *Cyperus papyrus* L. vyskytovala v celém Egyptě, především v Deltě, jejích mokřinách a jezerech. Nicméně dnes ji S od Súdánu nenacházíme divoce růst (s výjimkou bažin Chulského jezera v Palestině a rovněž Sicílie). Zakořeňuje v bahně a její stonky trojúhelníkového průřezu dosahují výšky 3–6 m a je ukončena velkými, rozevřenými zvoncovitými květy. (Viz H. Frankfort, *Birth of Civilization in the Near East*, 1951, tab. 2; ukázku ze starověku nabízí W. Stevenson Smith, *Art and Architecture of Ancient Egypt*, 1958, tab. 129A). Krásný tvar papyru se stal častým motivem eg. umění a architektury. Papyrovou rostlinu označuje hebr. *gōme'*. Biblické odkazy na papyrus odpovídají jeho povaze a použití. Skutečně roste v bažinách (Jb 8,11) a výstižně označoval tamější bujnou vegetaci v protikladu k pouštním pískům (Iz 35,7). Košík, do něhož položili malého Mojžíše, byl vyroben z papyru (Ex 2,3). V Egyptě a Etiopii bylo možné na Nilu a jeho mokřinách vidět lehké papyrusové lodky (Iz 18,2), jak dokazují i staré obrazy (viz např. M. Murray, *The Splendour that was Egypt*, 1949, str. 83, tab. 19). Z papyrusu se zhotovovaly nejen rákosové lodě a koše, ale používal se i k výrobě lan, sandálů a některých druhů oblečení. Jeho kořeny dokonce sloužily za potravu chudým.

c) „*Papír*“ z papyru. Stvolý papyrusu se oloupaly a rozřezaly na menší kousky dlouhé asi 40–45 cm. Pak se dřev rozřezala podélně na tenké proužky, které se hned kladly na tvrdou desku vedle sebe tak, aby okraje proužků lehce přesahovaly. Na ně se pak přičiněně položila obdobným způsobem druhá vrstva a obě se vzápětí spojily tím, že se do nich silně tlouklo, nejspíše palcem. Výsledný produkt se ořezal a vyhladil, až vznikl arch světlého papyru, který měl velkou trvanlivost, nicméně časem zežloutl. Obvykle se nejdříve psalo na stranu s vodorovnými vlákny (vyjma dopisů), tzv. recto. „Zadní“ strana se svislými vlákny se nazývá verso. Archy se pak podélně spojovaly a vytvářely papyrové svitky. Standardní délka činila 20 archů, ale bylo možné ji podle potřeby uštrhnout nebo naopak nadlepit dalšími archy. Nejdéší známý papyrus je *Papyrus Harris I* (asi z r. 1160 př. Kr.) uložený v Britském muzeu, jehož délka dosahuje téměř 40 m. Výška papyru se lišila podle toho, k čemu měl sloužit: větší velikosti se používaly (maximum 47 cm; obvykle 35,5 cm a 42 cm v 18. a 19.–20. dynastii) pro oficiální a obchodní korespondenci a účty (s dlouhými sloupci číslic), menší (asi 18 cm a 20 cm, ale často i méně) na literární díla.

d) *Použití papyru*. Při používání papyru se respektovaly určité konvence. Jelikož eg. písmo se píše zprava doleva, písaři vždy začínali psát na pravé straně papyru a pokračovali směrem vlevo – nejdříve vertikálně (asi do r. 1800 př. Kr.) a potom v horizontálních řádcích přiměřené délky, které tvořily za sebou jdoucí „sloupce“ nebo „stránky“. O používaném písmu, punctaci, psacích potřebách, rukopisech atd. se zmiňují hesla *PSANĀ, *TEXTY A PŘEKLADY.

Papyrus se uplatňoval od počátku eg. historie (asi 3000 př. Kr.) až do raného islámského období (7. stol. po Kr. a později). Nejstarší (prázdné) svitky pocházejí z období 1. dynastie a první popsané z 5. dynastie (kolem r. 2500 př. Kr.). V Egyptě 2. a 1. tisíciletí př.

Kr. se vyrábělo velké množství papyru, který sloužil pro písemné záznamy všeho druhu. Nebyl však levný, a tak se nezřídka využívaly zadní strany a prázdná místa na starých svitcích nebo se starý text smyl, aby vzniklo místo na nový.

Před koncem 2. tisíciletí se papyrus ve značné míře vyvážel do Sýrie, Palestiny a bezpochyby i dál. Kolem r. 1075 př. Kr. předčítal Ceker-baal, princ fénického Byblosu, ceny dřeva eg. vyslanci Venamónovi ze svitků s účty, jež vedli jeho předchůdci, a část Venamónových splátek zahrnovala „500 svitků dohotoveného papyru“ (*ANET*, str. 27a, 28a). Využitím papyru k záznamům v hebr. a aram. a v NŽ dobách se zabývají následující oddíly. O obecných aspektech používání papyru jako psacího prostředku pojednává J. Černý, *Paper and Books in Ancient Egypt*, 1952. Vyobrazení pohřebních a administrativních papyrů viz in *IBA*, str. 36–37, obr. 30–31. Další česká bibliografie: Dr. J. Merell: *Papyrus a kritika novozákonního textu*, Dědictví sv. Prokopa, a Praze 1939, zvl. str. 11–39; W. Ekschmitt: *Paměť národů. (Hieroglyfy, písmo a písemné nálezy na hliněných tabulkách, papýrech a pergamenech)*, Orbis, Praha 1974; A. Švíděrková: *Když papýry promluví*, Orbis, Praha 1971; Z. Žába, *Tešáno do kamene, psáno na papyrus*, Svoboda, Praha 1968.

2. Ostraka

Plurál od ř. termínu *ostrakon*. Původně označoval schránky ústřic, ale později takto Řekové nazývali úlomky hrnců, na něž zaznamenávali své (volební) hlasy. V Egyptě se takto říkalo kouskům vápence nebo hliněným střepům s nápisy či kresbami. Taková ostraka známe téměř ze všech období eg. historie a z různých míst, ale většina jich pochází z období Nové Říše (asi 1550–1070 př. Kr.) a z Théb v Horním Egyptě, konkrétně z Údolí králů a z vesnice, kde žili ti, kdo tyto hrobky stavěli (dnešní Dér el-Medíne). Eg. ostraka jsou zpravidla popsána spojitým hieratickým písmem, jen na menším počtu exemplářů se objevuje oficiálnější obrázkové hieroglyfické písmo. Ostraka s kresbami jsou obvykle velmi pěkně provedena, neboť je umělci kreslili ve svém volném čase. Ostraka s nápisy lze rozdělit do dvou kategorií: literární a neliterární. První skupinu tvoří úryvky eg. literárních děl (povídky, básně, přísloví, hymny atd.), které vznikly jako součást školních a paměťových cvičení nebo z estetických důvodů. Na těchto střepích se uchovala díla (nebo jejich fragmenty), jež z jiných zdrojů neznáme. Mnohem rozmanitější jsou neliterární ostraka. Sem spadají eg. ekvivalenty dnešních poznámkových bloků a zápisníků – odrážejí různé stránky všedního života. Obsahují seznamy dělníků s poznámkami o absenci, zprávy o vykonané práci (sr. Ex 5,18n) a rozdělení potravinových přidělů a oleje, nespočetné množství účtů za cihly, slámu, zeleninu, nádoby atd., záznamy soudních řízení, manželské smlouvy, účty z prodeje a dlužní úpisy, hodné dopisů a deníků a množství dalších věcí. Veškerý materiál poskytuje mimořádný vhled do běžného života v Egyptě před dobou izraelského otroctví i po vyjití a poskytuje užitečné informace o společnosti, která stojí v pozadí vyprávění knihy Exodus. (*LAKŠĀ, *SAMARĀ)

BIBLIOGRAFIE. O rozsahu a významu ostrak píše J. Černý, *Chronique d'Égypte*, 6/č. 12, 1931, str. 212–224 a S. Sauneron, *Catalogue des Ostraca Hiératiques Non Littéraires de Deir el Medineh*, 1959, Úvod,

PAPYRY A OSTRAKA

str. vi–xviii, s hojnými odkazy na další literaturu; W. C. Hayes, *The Scepter of Egypt*, 2, 1959, str. 176–178, 390–394, 432. Typická ostraka viz in Hayes, *op. cit.*, str. 177, obr. 98. K.A.K.

II. Hebrejščina, aramejščina a řečtina

1. Hebrejské papyry

Nejstarší známý hebr. papyrus (Mur 17) byl objeven r. 1952 ve Vádi Murabba'at u Mrtvého moře. Mur 17 je palimpsest zaznamenaný paleohebrejským písmem a který pochází z konce 8. stol. nebo z počátku 7. stol. př. Kr. Původní dopis, z něhož lze dosud přečíst několik slov, písař vymazal a překryl seznamem osobních jmen. Většina svitků nalezených v Kumránu je z pergamentu, ale existuje mezi nimi i několik papýrových, které stojí za zmínku. Jeskné 4 obsahovala fragmenty z *Rádu pospolitosti* a *Chvalozpěvů*. V jeskyni 6 se našly stovky papýrových útržků, mj. i fragmenty biblických knih Královských a Daniel napsané pospoljitým písmem. Před objevením kumránských papýrů zaujímal unikátní postavení Papyrus Nash, jenž obsahuje poměrně zachovalý text Desatera, částečně podle znění Ex 20,2nn a částečně podle Dt 5, 6n, k němuž je připojeno izraelské vyznání, tzv. š'ma' z Dt 6,4n. Do r. 1947 platil tento papyrus za nejstarší existující existující biblický hebr. rukopis (lze jej datovat až do 2. stol. př. Kr.). Z Vádi Murabba'at také pochází rozříděné hebr. papýry z období Bar Kochbova povstání (132–135 po Kr.). Mezi nejcnější nálezy patřilo několik vlastnoručných Bar Kochbových dopisů, v nichž uvádí své pravé jméno – Šimeón Ben Kosiba.

2. Hebrejská ostraka

Jelikož se jedná o levný materiál s omezeným použitím, zaznamenávaly se na ostrakách pouze informace druhořadého významu. Přesto hebr. ostraka vrhají cenné světlo na jazyk a literaturu SZ. Mezi nejdůležitější patří samařská ostraka, nalezená v letech 1908–10 D. G. Reisnerem a C. S. Fisherem, kteří z pověření Harvardské univerzity prováděli archeologický průzkum někdejšího hlavního města severoizraelského království Samaří. Spadají do doby Jéhojovy dynastie, pravděpodobně do období vlády Jóachaza na konci 9. stol. Byly objeveny v královské zásobárně a obsahují informace ohledně placení oleje a vína. Možná, že se tyto údaje vztahují k produktům patřícím králi, které se pěstovaly v okolí Samaří. V každém případě se na nich uvádí rok, kdy začal vládnout, a osobní i místní jména, přičemž osobní jména tvoří složeniny se slovy Jahve, El a Baal. Viz LOB, str. 315–327. Hodně ostrak se záznamy v aramejštině a v hebrejštině objevili archeologové v Aradu. Hebr. ostraka se datují od konce 7. stol. př. Kr. a pojednávají o zásobách vína, mouky a chleba, které měl úředník dát těm, kdo se vydávají na cestu (vojenským oddílům?). Některá menší ostraka z trosek chrámu nesou jména kněžských rodů – zmiňují se např. o Kórahovcích (*bnj qrh*). Ze stejného období pochází ostraka z Jam-Jabne. Zvláštní pozornost si zasluhuje exemplář, na němž zemědělský dělník prosí o navrácení pláště, který mu sebral dozorce poté, co jej omylem obvinil z lenosti (sr. Ex. 22,26n). Zhruba v téže době vznikl ofelský ostrakon, objevený při archeologických vykopávkách v letech 1923–5. Obsahuje seznam jmen a původu jejich nositelů v paleohebrejském písmu. Patrně nejznámější jsou lakišská ostraka,

kdy se na místě starobylého města (dnešní Tell ed-Duvér) v 1935 a 1938 našlo 21 střepů. Většinu z nich lze s určitostí datovat do r. 587 př. Kr. Jedná se převážně o dopisy, přičemž na některých z nich figuruje jako adresát Jáoš (nebo Jáuš), vojenský místodržitel Lakiše. Dopisy odrážejí tamější zoufalou situaci v době, kdy Babylóňané dobývali město za městem. Jsou psány stejnou řečí jako kniha Jeremjášova. Je zajímavé, že se v nich bez skrupulí užívá tetragram a že se zde mluví o prorokovi, který doručuje dopisy. Několik hebr. popsaných střepů objevili badatelé také v Kumránu, ve Vádi Murabba'at a v Masadě. (Jeden z Masady, na němž se vyskytuje jméno Ben Jair, vzbudil obzvláštní zájem, protože zřejmě nějak souvisí se zélotským vůdcem Eleazarem Ben Jairem.)

3. Aramejské papyry

Patrně nejstarší aramejsky psaný papyrus byl objeven r. 1942 v Sakkáře v Egyptě. Jde o část dopisu, který napsal král Adon faraonovi, patrně někde na pelíšetském nebo fénickém pobřeží. Zde máme příklad použití aramejštiny v diplomatických kruzích ještě před perskou érou, neboť dokument nemohl vzniknout po Nebúkadnesarově smrti (r. 562 př. Kr.). Nicméně zdaleka nejdůležitější papyrus v aramejštině pochází z eg. ostrova Elefantiny. Na tomto místě i v Memfisu a Hermopolis se uchovalo velké množství papýrů, které napsali Židé na konci 6. a v průběhu 5. stol. př. Kr. Jsou zde zastoupeny právní listiny a soukromé dopisy, ale také fragment nejstarší známé verze *Výroků Achikarových*. Podle očekávání se jejich aramejščina podobá jazyku biblického Ezdráše. Tito židovští přesídlenci měli svůj vlastní chrám (navzdory Dt 12,5–7) a šli tak daleko, že tvořili složeniny ze jména Boha Izraele, k němuž přidávali jména kenaanských bohů (např. Anat-Jahú, Anat-Bét-el). 4. století reprezentují papýry z Vádi Dalije, 19 km SZ od Jericha. Byly objeveny v jeskyni a vědci předpokládají, že je tam ukryli uprchlíci ze Samařska, kde původně vznikly. Jedná se o právní a administrativní listiny, které byly sepsány přibližně v letech 375–365 př. Kr. Snad je zde zanechali lidé, kteří utekli před Alexandrem Velikým. Některé aram. papýry archeologové objevili v Kumránu (např. jeden obsahoval SZ genealogie) a ve Vádi Murabba'atu (např. kupní smlouvu). V okolí Vádi Murabba'átu byly objeveny některé nabatejské fragmenty.

4. Aramejská ostraka

Velmi starou ukázkou představuje střep nalezený v Aššúru, který zřejmě vznikl v 7. stol. př. Kr. Aram. ostraka v Elefantině (*vid. sup.*) sestávají hlavně z dočasných kvitancí. Fragmenty z perského období objevené v Tell al-Chalajfě zřejmě sloužily jako stvrzenky na víno. Několik desítek aram. střepů pochází z Aradu. Několik se jich našlo v Kumránu a Vádi Murabba'atu, ale mají jen malý význam. Zlomek dopisu(?) z Vádi Murabba'átu se datuje na začátek 1. stol. př. Kr.

5. Řecké starozákonní papyry

Zachovalo se jich značné množství, přestože se jedná o fragmenty. Pravděpodobně nejstarším dochovaným řeckým biblickým textem je Papyrus Greek 458 z knihovny Johna Rylandse v Manchesteru, který obsahuje části Dt 23–28 a spadá do 2. stol. př. Kr. Fouadův papyrus 266 pochází zhruba ze stejné doby a dochovaly se na něm zlomky z Gn 7 a 38 a Dt 17–33. Na Chester Beattyho f. SZ papýrech (asi z 2.–4.

stol. po Kr.) jsou zaznamenány části různých SZ knih. Ze 3. stol. po Kr. je Freeřův ř. rukopis V, papyrový kodex Malých proroků. Kumránská jeskyňe 4 obsahovala zlomky Lv 2–5, zatímco v jeskyni 7 se našly fragmenty Ex 28,4–7 a *List Jeremjášův* 43–44. Kumránské nálezy lze datovat přibližně do 1. stol. př. Kr.

BIBLIOGRAFIE (k hebr., aram. a ř. SZ materiálu). A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, 1923; E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953; *DOTT*, str. 204–208, 212–217, 251–269; P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*², 1959; P. Benoit *et al.*, *Discoveries in the Judaean Desert*, 2, 1961; F. F. Bruce, *The Books and the Parchments*³, 1963; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, 1968; B. Porten, *Archives from Elephantine*, 1968; K. Aland, *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri: I. Biblische Papyri*, 1976. R.P.G.

III. Nový zákon

1. Úvod

Pro NZ studium měl velký význam objev ř. papyrů v Egyptě během minulého století. Zpočátku vědci nacházeli biblické papyry zřídka, ale když Grenfell a Hunt začali r. 1896 se systematickým archeologickým výzkumem, spatřilo světlo světa mnoho exemplářů, včetně částí NZ knih nebo dokumentů z 1. stol., které napomohly lepšímu poznání NZ spisů. K nejobtížnějším nalezištím patřil Fajjúm a místa dále na J, konkrétně Oxyrhynchos, Hermopolis, Tebtynis, Afroditopolis a Panopolis.

Mnoho vědců se dlouho domnívalo, že NZ řečtina byla *sui generis*, „jazykem Ducha svatého“, naopak Masson, Lightfoot, Farrar a další očekávali, že se brzy prokáže, že NZ autoři používali běžný jazyk ř. světa 1. stol. po Kr., který se více blížil běžné mluvě než knižní podobě *koiné*. Díky těmto papyrům jsou nyní k dispozici příklady „světského“ použití velkého množství NZ výrazů v tehdejší době. V užším slova smyslu stále platí, že jde o jazyk *sui generis*, neboť v některých spisech NZ jsou zahrnuty starší vrstvy, tradované hebrejsky a aramejsky. „Napětí mezi židovským dědictvím a řeckým světem podstatně ovlivňuje Jazyk Nového zákona“ (Hoskyns a Davey, *The Riddle of the New Testament*, 1931, str. 20). Studium papyrů rovněž usměrnilo tendence některých badatelů posuzovat NZ podle attické gramatiky a syntaxe a literárního vkusu. Nyní bylo jasné, že *koiné* prvních křesťanských století se relativně rychle vyvíjela a její vrchol představovala byzantská řečtina a nakonec řečtina moderní. Nebylo by správné, kdybychom tomuto pokroku v bádání přikládali přílišný význam, ale je pravda, že se tyto objevy staly nenahraditelnou pomocí při studiu NZ textů, jazyka a literatury, a tudíž i při jejich teologické interpretaci. G. Zuntz volá ve svých přednáškách z r. 1946 (publikovány v 1953 jako *The Text of the Epistles*) po aktivním spojení obou těchto oblastí: „Teolog, který studuje Nový zákon, musí mít také dobrou filologickou průpravu“ (str. 3). Snad nejlepším příkladem takového přístupu je *TDNT*.

Všechny původní NZ dokumenty byly napsány na papyrových svitcích (kromě jedné nebo dvou nejrarejších epištol, které bylo možno zaznamenat na jednotlivé archy papyru). Přenos textu hrál ve vývoji nových technik důležitou roli. V ostatním římském světě začaly papyrové kodexy nahrazovat svitky až od 3. stol. po Kr., avšak v Egyptu máme důkazy o tom, že křes-

tánská společenství vyvinula kodexovou formu mnohem dřív. Našlo se např. 10 zlomků Bible z 2. a počátku 3. stol. Z celkového počtu 111 fragmentů ze 3. a 4. stol. se jen 12 dochovalo ve formě papyrových svitků. Text Listu Římanům by vyžadoval svitek dlouhý 4 m, Evangelium podle Marka 6 m, Skutky asi 10 m (sr. 2 Tm 4,13, kde se Pavel zmiňuje o svitcích a ochranném pergamenovém obalu). S rostoucí potřebou většího množství kopií Evangelii a epištol se začaly více používat kodexy, tj. stránky papyru složené a uspořádané podobně jako u dnešních knih. Jeden kodex tak mohl obsahovat čtyři Evangelia a Skutky, nebo všechny Pavlovy dopisy.

2. Seznam nejvýznamnějších papyrů

Nejnovější soupis, který vydal K. Aland (1976), obsahuje více než 241 hesel, přičemž 68 z nich najdeme v kritickém vydání NZ textů. (Do 27. vydání Nestle-Abad bylo zapracováno 98 papyrů.) Mnoho jich je relativně malých, ale delší texty mají nesmírný význam.

P¹ (3. stol.) obsahuje Mt 1,1–9.12.14–20;
P⁴ (3. stol.) L 1,58–59; 1,62–2.1.6–7; 3,8–4.2.29–32.34–35; 5,3–8; 5,30–6,16;
P⁵ (3. stol.) J 1,23–31.33–40; 16,14–30; 20,11–17.19–20.22–25;
P⁸ (4. stol.) zahrnuje Sk 4,31–37; 5,2–9; 6,1–6.8–15;
P¹³ (3. stol., přední strana je popsána nebiblickým textem, v tomto případě latinským výběrem z některých knih Liviových) Žd 2,14–5,5; 10,8–22; 10,29–11,13; 11,28–12,17;
P²⁰ (3. stol.) Jk 2,19–3,9; P²² (3. stol.) J 15,25–16,2.21–32;
P²⁷ (3. stol.) Ř 8,12–22.24–27; 8,33–9,3.5–9;
P³⁷ (3. stol.) obsahuje Mt 26,19–52;
P³⁸ (4. stol.) Sk 18,27–19,6; 19,12–16).

Z Chester Beattyho papyrů (P^{45,46,47}) mají mimořádný význam č. 1 a 2. P⁴⁵ (počátek 3. stol.) obsahuje části 30 listů z kodexu 220 a zahrnuje Evangelia a Skutky; najdeme v něm fragmenty Matouše, Marka, Lukáše, Jana (17 listů) a Skutek (13 listů). P⁴⁶ (rovněž počátek 3. stol.) obsahuje 86 listů nalezených ve třech etapách během určitého období a zahrnuje List Římanům, Židům, 1. a 2. Korintským, Galatským, Efeským, Filipiským, Koloským, 1. a 2. Tesalonickým (chybí pouze zlomky). Stojí za povšimnutí, že závěrečná doxologie Listu Římanům se zde objevuje na konci k. 15. P⁴⁷ (3. stol., 10 listů) obsahuje Zj 9,10–11,3; 11,5–16,15; 16,17–17,2; P⁴⁸ (3. stol., podobá se P³⁸) obsahuje Sk 23,11–17.25–29. P⁵² (slavný Rylandsův fragment, 9 cm x 6 cm) identifikoval v r. 1935 C. H. Roberts jako J 18,31–33.37–38 a zařadil jej do počátku 2. stol. P⁶⁴ (2. stol.) zahrnuje části Mt 3,5 a 26; P⁶⁶ (asi 200 po Kr.), Bodmerův papyrus II, má 108 listů v 5 knihách, každý 16 cm x 14 cm, a obsahuje J 1,1–6,11; 6,35–14,26.29–30; 15,2–26; 16,2–4.6–7; 16,10–20; 20,22–23; 20,25–21,9.

Vztah těchto textů a mnoha menších papyrů k nejdůležitějším kodexům a nejstarším překladům NZ je předmětem podrobného bádání.

3. Vliv na studium textů Nového zákona

Nejprve musíme podat stručný přehled historie ř. textů až do doby objevů papyrů. Authorized version z r. 1611 vycházela z vydání ř. textu NZ, jež připravil Stefanus (Robert Estienne) v r. 1550, tzv. Textus Receptus, který sám hodně čerpal z Erasmoveho vydání z r. 1516. Stefanus použil pouze 15 rukopisů, z nichž

PAPYRY A OSTRAKA

všechny byly pozdního data a představovaly byzantskou, tedy V tradici textu. Událostí, která podnítila další pátrání po všech přínosných rukopisech, byla skutečnost, že se v Anglii v 1627 objevil pergamenový Alexandrijský kodex z 5. stol. po Kr. Většího pokroku v bádání se však dosáhlo až po nálezu Sinajského kodexu r. 1859 a po Tischendorfově vydání Vatikánského kodexu r. 1867. Právě v té době si badatelé začali uvědomovat, jaké potencionální bohatství tkví v eg. papýrech. Westcott a Hort publikovali r. 1881 revidovaný ř. text, kterého se z větší části drželo vydání angl. RV téhož roku. Tito učenci vycházeli z předpokladu existence čtyř hlavních skupin textů (syrského, neutrálního, alexandrijského a západního) a sami se nejvíce přiklonili k neutrální skupině (Vatikánský a Sinajský kodex, koptské překlady a příbuzné rukopisy).

NZ papýry rozhodujícím způsobem ovlivnily rozsah i charakter jejich výsledků. Další studium badatele přesvědčilo, že Westcottovy a Hortovy skupiny se od sebe velmi liší. B. H. Streeter, který využil minuskulní skupiny rukopisů, jež objevil W. H. Ferrar a K. Lake, spolu s rukopisem Koridetti (9. stol.), poukázal na jejich úzký vztah k Origenovu textu NZ a zařadil Markovo evangelium do „caesarejské“ skupiny (Origenes strávil svá poslední léta v Caesareji). Text Evangelia ve Freerově rukopisu (tzv. Washingtonská Evangelia) a Chester Beattyho papýry dále ukázaly, že „caesarejská“ skupina textů má pravděpodobně svůj původ v Egyptě a z Alexandrie do Caesareje se zřejmě dostala díky Origenovi. Skupina Chester Beattyho papýrů (zejména P⁴⁶) má mimořádnou hodnotu, neboť dokazují, že se kodex začal velmi brzy používat pro sbírky Evangelia i Pavlových epístol, jejichž cirkulace do značné míry přispěla k vytvoření kánonu NZ. Jejich zpevné datování do 3. stol. po Kr. znamená, že nyní máme k dispozici linii textových důkazů, která sahá až za velké pergamenové kodexy 4. a 5. stol., na nichž byli badatelé tolik závislí, a na druhé straně předjímá NZ sbírky, které měl Eusebius pořídit pro církev na základě Milánského ediktu z r. 313 po Kr. Další cennou pomoc poskytl Bodmerovy papýry, především P⁶⁶, kodex Janova evangelia z konce 2. stol. Ještě starší fragmenty, obzvláště Rylandsův zlomek Janova evangelia, nás zavádějí do 1. poloviny 2. stol., tj. do doby vzniku posledních NZ knih, janovských spisů.

Celkový obraz předávání textu, který se takto vytváří, naznačuje, že při tvorbě kodexů docházelo souběžně ke vzniku kopií pro veřejné i soukromé použití, které zhotovovali jak zkušení písaři, tak (mnohem častěji) méně zkušení laikové. V té době ještě nevystala potřeba standardního textu a místní pokusy o srovnání různých verzí se nikdy ve velké míře nevyužívaly. Je třeba si také uvědomit, že v době pronásledování, např. za Decia r. 250 po Kr., mnoho NZ kopií vzalo za své. Papýry pomohly odhalit ranou etapu předávání textů v její komplexnosti. I když máme ještě daleko k Bentleyovu cíli vytvořit tak pravý text, „ut e manibus apostolorum vix purior et sincerior evaserit“ („že by sotva mohl vyjít v čistější a dokonalejší podobě z rukou samotných apoštolů“), alespoň se k tomu neustále přibližujeme. (*TEXTY A PŘEKLADY)

4. Vliv na studium NZ jazyka a literatury.

Již jsme uvedli, že řečtina Nového zákona má příbuzné rysy s literárními i neliterárními formami *koinē*, především s neliterárními, jak víme z papýrových do-

kumentů všech typů z řecko-římských a egyptsko-impériálních reskriptů, právních postupů, daňových zápisů, údajů o sčítání lidu, svatbních smluv, záznamů o narození, smrti a rozvodu, soukromých dopisů, obchodních účtů a řady dalších. Není pochyb o tom, že v NZ je hodně semitismů (všichni pisatelé až na jednoho měli židovský původ), ale jejich odhadovaný počet se nálezem paralelních výrazů v papýrech výrazně snížil. „Dokonce i Markovy semitismy lze stěží pokládat za barbarskou řečtinu, přestože nás jeho extrémně hovorový jazyk může k takové domněnce vést, dokud si ovšem nepřetčeme méně učené papýry“ (Howard). (Např. výraz *blepein apo* v Mk 8,15.) Byly doloženy paralely k mnoha novým slovním tvarům použitým v NZ, např. substantiva končící na *-mos*, *-ma*, *-sis* a *-ia*, adjektiva s koncovkou *-ios*, nová složená adjektiva a adverbia, nová slova s privativním prefixem *a-*, cizí slova, odborné termíny používané v římské armádě a administrativě. Vyřešily se problémy týkající se ortografie, např. *genēma* (Mt 26,29), *tameion* (L 12,3), *sphyris* (Mt 15,37), morfologie, např. *gaganon* (R 16,7), *elthathō* (Mt 10,13), *elthan* (Mk 3,8), a syntaxe, např. použití vět s *hina* jako důsledkových (J 17,3), zaměnitelnost *eis* s *en* (J 1,18; Mt 28,19).

Díky objevu papýrů se vědcům podařilo objasnit NZ slovní zásobu. Namísto bezpočtu *voces biblicae* starších učenců se nyní ukázalo (Deissmann a Bauer), že pouhé 1 % slovní zásoby, tedy asi 50 výrazů, bylo ve skutečnosti pro ni typické. Dále se zpřesnil význam pojmů *hēlikia* (např. L 2,52 = věk [KP]), *meris* (Sk 16,12 = krajina [KP]), *anastatoō* (dosl. „vyhnat od domácího krbu, z domova“, použito metaforicky ve Sk 17,6 a Ga 5,12), *hypostasis* (Žd 11,1 = podstata), *parusia* (*passim*; = návštěva krále nebo jiné významné osobnosti), *arrabōn* (Ef 1,14 = závdavek dědictví), *leiturgia* (2 K 9,12; jak o osobní, tak i o veřejné službě). Hojně se vyskytovaly běžné výrazy *adelfoi* a *presbyteroi* v souvislosti se společenskými skupinami i náboženskými skupinami a s venkovskými a chrámovými úředníky.

V době vzniku NZ byl v oblibě revidovaný psaný atticismus, v zásadě uměle vytvořené hnutí, které uznávalo jako normu pouze atticou řečtinu z 5. stol. Někteří významní světská autoři (Plútarchos, Strabón, Diodoros Sicílský a Epiktétos) však atticismus zavrhl a samotný NZ představuje jakousi revoltu proti tomuto hnutí, neboť používá hovorového jazyka. „*Koinē* není, jako kdysi, čistým zlatem, jež se občas znečistí příměsí, ale spíše novou slitinou, která našla široké uplatnění“ (Moule). Takovému použití běžné mluvené řečtiny dávala přednost již LXX a autoři, kteří mohli při psaní použít aramejštinu, ale dobrovolně si zvolili řečtinu. Literární úroveň jejich prací se samozřejmě značně různí. Velmi vysokou literární úroveň má 2. list Petruš, zkušebními stylisty jsou také Lukáš a autor dopisu Židům. Přestože Lukáš i Pavel dovedli mluvit a psát řečtinou v její klasické podobě (sr. úvod k Lukášovi a Skutkům a Sk 17,22nn), nezdráhali se užívat vysoce hovorové tvary. K extrémním případům řadíme Žjevení – jeho obtížná a někdy až barbárská řečtina je jasné ovlivněná semitskými výrazy i způsobem myšlení. Nadále však platí, že „řečtina, kterou se pisatel vyjadřuje, se velmi podobala řečtině eg. papýrů“ (A. Robinson). (*JAZYK NOVÉHO ZÁKONA)

5. Ostraka

Již jsme naznačili, že ve starověku se hojně používaly

hliněné střepy (ostraka), neboť představovaly nejlevnější materiál vhodný k psaní. Jejich zdánlivá bezvýznamnost (sr. Iz 45,9) vedla k tomu, že je badatelé zcela přehlíželi, jako by pro studium *koinē* neměly žádnou cenu. Jak se mohlo očekávat, většinu velkého množství ostrak nalezených v Egyptě, jež pokrývají období téměř 1 000 let, tvoří dokumenty nebo jejich zlomky, které se vztahují k životu nižších společenských vrstev. Jen na několika byly objeveny krátké literární texty, zřejmě určené ke školním účelům, další zachycují krátké úryvky z NZ (verše z Mk 9 a L 22) a na jednom střepu ze 6. stol. po Kr. se dochoval chvalozpěv na Marii, inspirovaný L. I. Zbývající ostraka obsahují krátké dopisy, smlouvy a především potvrzení o zaplacení daní. Texty jsou v různých jazycích – řečtině, latině, aramejštině, koptštině a staré egyptštině.

Ostraka leckdy napomohou k osvětlení některého NZ výrazu. Několik ostrak představuje stvrzenky s datem, které nese název dne *Sebastē* = Císařův den, jenž může být paralelu v *Kyriakē* = *den Páně, jak její používali křesťané. Titul *Kyrios* = Pán se na střepích objevuje jako oslovení císaře Nera a Vespasiana (sr. Ju 4). Kvintance z Théb z 1. stol. objasnily NZ aplikaci termínu *logeia* (sr. 1 K 16,1n = sbírka) a slovesa *apechō* s významem „přijetí splátky“ (sr. Mt 6,2 = už mají svou odměnu). Ukázalo se, že často používané spojení *eis to onoma*, „ve jméno“, představovalo běžnou právní formuli, která naznačovala osobu, z jejížž pověření bylo jednáno. Ostraka tak v relativně menším měřítku doplňují svědectví papyrů o NZ jazyce a jeho idiomech.

6. Apokryfní a nekanonické papyry

Také ty stojí za pozornost, neboť přispěly k pochopení formy a obsahu NZ knih. Za nejvýznamnější považujeme *Logia* neboli Slova Ježíšova. Prvním z nich byl list z kodexu (objevený v Oxyrhynchu r. 1896 a 1897) z 3. stol. Obsahoval řadu výroků, z nichž některé byly srozumitelné, jiné poněkud mystického rážení. Z konce 2. stol. se dochovala rčení, zapsaná na zadní straně svitku s přehledem vlastnictví půdy. Třetí zahrnoval fragmenty tří listů kodexu, jež údajně spadají do r. 150 po Kr., s vyprávěním čtyř epizod z Ježíšova života, podobných NZ příběhům. Dále bylo mezi 13 papyrovými svitky, které archeologové odkryli v. 1946 nedaleko Nag Hammádi, objeveno *Tomášovo Evangelium*, důležitá sbírka textů, v nichž se mísí gnostický vliv se synoptickým, janovskou a dalšími tradicemi. Zjevně se jedná o koptskou verzi díla, přičemž *Logia* z Oxyrhynchu představují jeho zlomky.

Bylo objeveno rovněž několik apokryfních děl nebo alespoň jejich části. Chester Beattyho sbírka obsahuje 14 listů *Knihy Henochovy* (z kodexu ze 4. stol.) a část pašijní homilie od Melita ze Sard. Objeven byl také jeden papyrový list gnostického původu (počátek 3. stol.) z *Evangelia Mariina*. V Achmímu archeologové objevili fragmenty z *Petraeva Evangelia* a *Zjevení Petrova* (patrně z 2. stol.). V prvním z nich jsou patrné doketické tendence a druhý hodně podléhá vlivu *Zjevení Janova*. V amherstské sbírce tvoří hlavní část *Nanebevzetí Izajášovo* a státní knihovna v Hamburku vlastní 11 listů ze *Skutky Pavlovými*, „náboženskou novelou“ z konce 2. stol. Papyry z Oxyrhynchu poskytlý některé řecké texty dobře známého Hermova *Pastýře*. Později se celé toto dílo objevuje v Sinajském kodexu. (*KÁNON NOVÉHO ZÁKONA)

BIBLIOGRAFIE (seřazená podle jednotlivých oddílů).

1. F. G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*⁵, 1958; E. G. Turner, *Greek Papyri*, 1968; C. H. Roberts, „The Codex“, *Proceedings of the British Academy* 40, 1954; A. Deissmann, *LAE*⁴, 1929; F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*⁵, 1960.

2. K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, 1963 a další doplňovaná vydání; *idem*, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*, 1, 1976; J. van Haelst, *Catalogue des Papyrus Littéraires Juifs et Chrétiens*, 1976.

3. F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible*³, 1975; B. M. Metzger, *The Text of the New Testament*², 1968 (3. rozšířené vyd., 1992); *idem*, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971.

4. A. Wikenhauser, *The New Testament Introduction*², 1972, Část 2; Blass-Debrunner-Funk, *A Greek Grammar of the New Testament*¹⁰, 1961; J. H. Moulton a G. Milligan, *Vocabulary of the Greek New Testament*, 1930; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of the New Testament Greek*², 1959.

5. NZ oddíly nalezené na ostrace viz v seznamu papyrů pod bodem 2.

6. H. I. Bell a T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel*, 1935; B. P. Grenfell, A. S. Hunt et al., *The Oxyrhynchus Papyri I–XLV*, 1898–1977; R. M. Grant a D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, 1960; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, 1960; J. Jeremias, *The Unknown Sayings of Jesus*, 1964.

B.F.H.

PARALIPOMENON, KNIHY

I. Základní obsahová linie

Knihy Paralipomenon líčí historii Izraele až do návratu z exilu. Soustřeďují se na důležité okamžiky náboženského života.

1. *Úvod* (1 Pa 1–9): rodopisy sledující linii Adamových potomků přes praotce (1) k pokolení Judovu (s jeho královskou linií, 2,1–4,23) i ostatním kmenům (4,24–8,40) až po navrátilce z exilu (9).

2. *Davidovy činy* (1 Pa 10–29): nástup na trůn (10–12), přenesení schrány do Jeruzaléma a plány pro stavbu chrámu (13–17), vojenská vítězství (18–20) a přípravy k budování chrámu (21–29).

3. *Šalomounovy činy* (2 Pa 1–9): vybudování a zasvěcení chrámu a další skutky.

4. *Historie Judska od odtržení S kmenů po exil* (2 Pa 10–36): zpráva o J království, poslušnost vlád králů se zvláštním zaměřením na Chizkijášovy a Jóšijášovy reformy, závěrečná zmínka o návratu z exilu (36,22n).

II. Původ

Talmud (*Baba Batra* 15a) připisuje knihy Paralipomenon Ezdrášovi. Jako v případě většiny SZ knih však jde o anonymní spisy, takže pisatele nelze s konečnou platností určit. Zájem o lévijské vedl badatele k tomu, aby hledali autora mezi nimi, ale tento argument nedostačuje. O něco přesněji lze stanovit datum vzniku. Poslední připomínanou událostí je návrat z exilu (2 Pa 36,22n), takže mohly být napsány v jeruzalémském společenství krátce poté. Na druhé straně se zdá, že soupis Jójakinových potomků uvádí 6 poexilních generací, což nás orientuje až k r. 400

PARALIPOMENON, KNIHY

př. Kr. jako k nejdřívejší době, kdy knihy mohly být dokončeny. Nelze ovšem vyloučit, že rodopisy byly vloženy později, a tak hlavní část díla stále může spadat do období brzy po exilu. Nenajdeme v nich zřetelný vliv řeckého období ani počátku a konce perské říše (537–331 př. Kr.), což patrně vymezuje určité hranice, kdy knihy Paralipomenon vznikly.

Historie popsána v knihách Paralipomenon pokračuje v Ezdrášovi – jejich závěrečné verše se téměř shodují s počátkem Ezdráše. To většinou bibliсты vede k předpokladu, že přinejmenším Ezd 1–6 představuje původní pokračování knih Paralipomenon. Může to ovšem také dokazovat, že pozdější pisatel chtěl vytvořit spojovací článek (tak H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 1977).

III. Literární charakteristika

Převážná část díla, tj. 1 Pa 10–2 Pa 36 je souběžná s 1 S 31–2 Kr 25) a často se s těmito ranějšími knihami zcela shoduje. Ačkoli to může svědčit o tom, že Paralipomenon i Samuelovy a Královské knihy nezávisle čerpaly z materiálu nějakého staršího díla, které se ztratilo, přece se zdá být pravděpodobnější, že Paralipomenon měly Samuelovy a Královské knihy za svůj hlavní pramen. V tom případě lze na Paralipomenon pohlízet jako na v podstatě revidované vydání dřívějšího díla, které k nim může mít vztah jako (podle standardní teorie) mají Matouš a Lukáš k Markovu evangelium. (Letopisy, o nichž se zmiňují knihy Královské [např. 2 Kr 20,20], jsou starší královské letopisy, nikoli biblické knihy Paralipomenon.)

Zdá se, že knihy Paralipomenon užívaly jiné vydání Samuelových a Královských knih než to, které se nachází v hebrejské Bibli. To samozřejmě ztěžuje identifikaci údajů, v nichž se od Samuelových a Královských knih liší (viz W. E. Lemke in *HTR* 58, 1965, str. 349–363). Zřetelně starší materiál se někdy přejímal v původní podobě (např. 1 Pa 19), nebo se pozměnil (např. 1 Pa 21), anebo jej pisatel nahradil alternativními verzí (např. 2 Pa 24). Občas jsou vynechány podstatné úseky (např. ohledně S království) a vloženy jiné (např. o Davidových přípravách ke stavbě chrámu). Stará i nová látka se formuje do delších úseků, jež poskytují teologickohistorická vysvětlení jistého období (např. Chizkijášovy vlády) a různé části pak zaujímají svá místa v novém úplném rámci dějin Božeho jednání s jeho lidem od stvoření až do návratu z exilu.

Autorova metoda mj. naznačuje, že pisatel považuje Samuelovy a Královské knihy za autoritativní náboženský text, který chce aplikovat na své vlastní období. V této souvislosti vystupuje jako interpret starších děl (P. R. Ackroyd, „The Chronicler as Exegete“, *JSTOT* 2, 1977), nebo se o jeho díle mluví jako o vysvětlujícím midraši (M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, 1974, kapitola o knihách Paralipomenon). Chce přinést jedinečné Boží poselství lidu své doby, což ho vede k rozsáhlému přepracování textu – vynechání toho, co již postrádá význam, přidání materiálu, který znovu nabývá důležitosti, k změně toho, co je v jeho době zavádějící apod.

Paralipomenon byly považovány za historicky slabší dílo než knihy Samuelovy a Královské, ale důvody pro to jsou pochybné. Jejich intenzivnější zaměření spíše na náboženské než na politické záležitosti způsobilo, že se odchylují od ideálu dnešních historiků víc než knihy Samuelovy a Královské. Některé změny oproti Samuelovým a Královským knihám na-

stolují historické problémy, zejména mnohé číselné údaje v oblasti financí či armády jsou značně větší. Může jít o starověkou představu přípustné inflace, ale častěji se předpokládají textové chyby nebo neporozumění (viz R. K. Harrison, *IOT*, 1970, str. 1163–1165). Náboženské úkony (např. přinášení obětí) jsou konány v souladu se zákonem Pentateuchu a se zvyklostmi doby pisatele – zde nám autor připomíná umělce, jenž maluje postavy lidí minulosti v souborem oblečení. Také charakteristické rysy pak vedly k zpochybnování té látky knih Paralipomenon, která se nevyskytuje v Samuelových a Královských knihách. Pokud se však tento materiál podařilo ověřit (např. archeologickými objevy), je nepochybně historicky cenný (viz J. M. Myers, *I Chronicles*, AB, 1965, str. 63 a *passim* ve dvou Myersových komentářích).

IV. Důrazy

Při výběru a zpracování podkladů se v knihách Paralipomenon projevují určité osobité důrazy: zájem o pravost bohoslužby, čistotu a důvěřující poslušnost (viz J. E. Goldingay, *Biblical Theology Bulletin* 5, 1975, str. 99–126).

1. *Pravost bohoslužby.* Ze srovnání zpráv o Davidově a Šalomounově vládě v podání knih Samuelových a Královských s knihami Paralipomenon brzo zjistíme, že se knihy Paralipomenon příliš nezajímají o politické nebo vojenské dění své doby. Soustředí se na zakladatele bohoslužeb v chrámu, „centru Hospodinova království na zemi“ (Myers, str. 68). Také služba proroků, o nichž se v Paralipomenon píše, probíhá ve znamení úsilí o pravou bohoslužbu a zaujetí pro chrám, a lévíci se těší velké výsadě vést radostné bohoslužby v chrámu. Přirozeně i kněží plní svou úlohu obětníků v chrámu a knihy Paralipomenon často připomínají, jak se měl správně dodržovat Zákon s ohledem na řád bohoslužeb podle Boží vůle.

2. *Čistota.* Druhým důvodem, proč knihy Paralipomenon zdůrazňují Davida, je víra, že Davidovo pokolení, Juda, je pravým Izraelem. Bůh si vybral Judu za vůdce kmenů (v rodopisech je kladen na první místo) a z Judy si vyvolil Davida, aby navždy kraloval nad Izraelem. V Judově hlavním městě byl vystavěn chrám a tam se praktikovala pravá bohoslužba Jahve-mu. Svou vzpourou se S kmeny odtrhly od sféry Boží milosti a působení. Hospodin s nimi není a Judsko se má od nich oddělit – ovšem jen dokud setrvávají ve vzdoru. Vždycky je pro ně otevřena cesta k návratu a stále se vyzývají v rodopisech „úplného Božeho království“ (M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1969, str. 57).

3. *Důvěra a poslušnost.* Množství příběhů, které autor přináší nad rámec Samuelových a Královských knih, zdůrazňuje Boží moc. Pisatel vyzývá svůj lid, aby Hospodinu důvěřoval v krizích, do nichž se dostane. Mnohé další odchylky od Samuelových a Královských knih mají co nejzřetelněji ukázat, že v dějinách Božeho lidu působí Hospodinova spravedlnost a že lidé věrní Bohu (nebo činící pokání ze svých hříchů) jsou pozechnáni. Když se člověk od Hospodina odvrací, přicházejí těžkosti (sr. verze vyprávění o Rechabeámovi, Joášovi, Menaševi a Jošijášovi).

V. Kontext a závěr

Knihy Paralipomenon patří k pozdějším SZ knihám a projevuje se v nich znalost mnoha částí SZ. Rodopisy vycházejí z Gn, Joz atd. a podstatná část vyprávění, jak jsme již poznamenali, je odvozena od

Samuelových a Královských knih. V knihách Paralipomenon se také odráží styl a způsob myšlení Deuteronomia i důraz na „kněžský“ zákon Leviticu. Nacházíme v nich rozsáhlé citace ze Žalmů, v kázáních se často uplatňují slovní obraty z Proroků (viz G. von Rad, „The Levitical sermon in I and II Chronicles“, *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, 1966).

Knihy Paralipomenon reprezentují důležitý proud poexilního myšlení, byť samozřejmě ne jediný. Zasluhují si, abychom jejich pohledy srovnávali s tradicemi moudrosti a jejich hlubokými otázkami, s prorocko-apokalyptickou perspektivou i s eschatologickým zaměřením. Napětí mezi nimi by se neměla přeceňovat, často ukazují pouze na rozdíl v důrazu. Knihy Paralipomenon si kladou za cíl ujistit své čtenáře, že dějiny nejsou hádanka (jak mohou někteří věřit podle Jb a Kaz) a že Bůh neopustil historii, aby stál mimo až do jakési očekávané chvíle, kdy se do ní opět prolomí (toto pojetí může být obsaženo v apokalyptickým myšlením). Boha smíme poznávat v chrámu při bohoslužbách. Máme mu důvěřovat a poslouchat ho v každodenním životě s nadějí, že jeho milostivé panování nakonec zakusí celé lidstvo. Knihy Paralipomenon vedou své čtenáře (ať už s tendencí vstřebat pohanství nebo se naopak od jedinců nežidovského původu distancovat) k důslednému chození po Hospodinových cestách a zároveň dávají najevo otevřenost vůči každému, kdo je ochoten na sebe tento závazek vzít.

BIBLIOGRAFIE. Kromě děl citovaných výše ještě P. R. Ackroyd, *I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, TBC*, 1973; J. M. Myers, *Int* 20, 1966, str. 259–273; D. N. Freedman, *CBQ* 23, 1961, str. 436–442; další bibliografii uvádí H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, 1977. J.E.G.

PÁRAN Poušť (EP step), která se rozkládá na V střední oblasti Sínajského poloostrova, SV od tradiční hory Sínaj a JJV od Kádeše. Její V hranici tvoří Araba a Akabský záliv. Do této pustyň odešla Hagar s Izmaelem, když byli vyhnáni z Abrahamova domu (Gn 21,21), Izraelci se po ní ubírali během exodu (Nu 10,12; 12,16) a Mojžíš odsud vyslal zvědy do Kenanu (Nu 13,3,26). Páranem také prošel Hadad edómský na svém útěku z Egypta (1 Kr 11,18).

V 1 S 25,1 čteme, že David odešel do Párané ské stepi po smrti proroka Samuela.

El-páran, který podle Gn 14,6 leží proti stepi, může být dřívější název Élatu. Hora Páran z Mojžíšovy písně (Dt 33,2) a z Ab 3,3 byla patrně nejvyšším vrcholem pohoří na Z pobřeží Akabského zálivu. (*Sín)

R.A.H.

PARPAR („rychlý“). Jedna ze dvou „damašských řek“, jimiž se chlubil Naamán (2 Kr 5,12). Je 64 km dlouhá, teče z Chermónu směrem na V, poněkud J od Damašku, vlévá se do *Abány neboli Barady a dnes se jmenuje Avadž. J.D.D.

PARTHOVÉ Parthie, země JV od Kaspického moře, byla součástí Perské říše, kterou ovládl Alexander Veliký. V polovině 3. stol. př. Kr. vedl Parthy v povstání proti jejich seleukovským (makedonským) vládcům Aršak a jeho nástupci nakonec říši rozšířili od Eufratu až po Indus. Jako jedini používali v boji

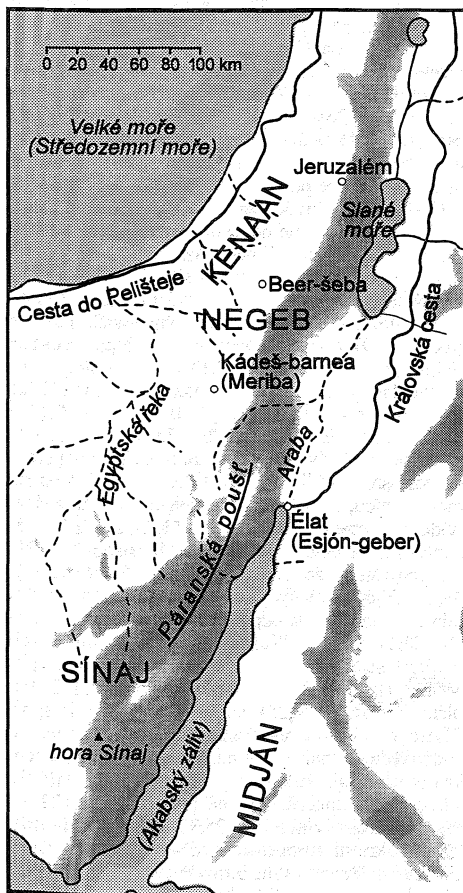
jízdu lučištníků a díky tomu se z nich stali nepřemohitelní válečníci, o čemž se přesvědčili i Římané. V 1. stol. po Kr. Parthové přemístili své hlavní město z Ekbatany do Ktesifónu a chtěli oživit iránské prvky své vlastní civilizace na úkor řeckých.

Parthům vládla aristokracie složená z majitelů půdy, která uzavírala výnosné obchody s Dálným východem. Jejich náboženstvím byl iránský mazdaismus, ale obecně lze říci, že tolerovali náboženství jiných národů.

Parthie patřila k oblastem, v nichž se usadili odvolení Izraelci. Podle Josepha jejich potomci dále používali aram. dialekt, uctívali pravého Boha a posílali příspěvky do chrámu v Jeruzalémě. Proto mohli být Parthové, kteří se v Jeruzalémě zúčastnili slavnosti o letnicích (Sk 2,9), pouze Izraelci z této oblasti („jazyk“ ve v. 8 může znamenat „dialekt“), nelze však vyloučit ani přítomnost parthských proselytů.

BIBLIOGRAFIE. N. C. Debevoise, *Parthia*, 1938; M. A. R. Colledge, *The Parthians*, 1967. K.L.McK.

PARVAJIM Místo, které poskytovalo zlato k výzdobě Šalomounova chrámu (2 Pa 3,6). Zůstává neisté, o kterou lokalitu se jedná. Někteří navrhuji jemenskou Farvu. Gesenius ji ztotožnil se sanskrtským *parvam* a chápe Parvajim jako obecné označení pro



Poloha Párané ské pouště.

PASCHA viz VELIKONOCE P.E.

PASTORÁLNÍ LISTY Tři dopisy – 1. a 2. Timoteovi a Titovi – byly poprvé označeny jako pastorální epístoly v 18. stol. a toto označení se užívá dodnes. Název jen částečně vystihuje jejich obsah, protože se nejedná o ryze pastýřské epístoly ve smyslu poskytování rad v oblasti péče o duše. D.G.

PASTÝŘ V Bibli se výrazu pastýř užívá doslovně i obrazně – jako označení pro ty, kdo mají na starost ovce, a také pro ty, kdo pečují o lidi, ať již jde o pastýře božské nebo lidské. Oba typy lze chválit nebo kárat podobným způsobem. Hebr. výraz pro pastýře *ro'ê* (ř. *poimēn*) je gramaticky participium. Péče projevovaná lidem může být politická nebo duchovní. Homér a jiní světští autoři často nazývali pastýřem krále či vládce (*Ilias* 1. 263; 2. 243 atd.) a toto užití se v hlubších metaforách odráží v Ez 34.

Pastýřské povolání je stejně staré jako Ábel (Gn 4,2) a vždy bylo velmi náročné. Pastýř musel v suché a kamenité krajině hledat trávu a vodu (Ž 23,2), chránit své svěřence před vlivy počasí i divokou zvěř (sr. Am 3,12) a přivést zpět do stáda zbloudilé kusy (Ez 34,8; Mt 18,12 atd.) Když ho jeho povinnosti odvedly daleko od lidských obydlí, musel si nést v torbě vše, co potřeboval (1 S 17,40.49) a přespávat mohl ve stanu (Pís 1,8). Podobně jako dnes mohl mít na pomoc psy (Jb 30,1). Když se pastýři a jejich stáda začnou usazovat v nějakém městě, svědčí to o vylidnění a zkáze, které přinesl Boží soud (Jr 6,3; 33,12; Sf 2,13–15). Pastýř musel každou ztracenou ovci nahradit (Gn 31,39), pokud nevedl dostatečně přesvědčivé okolnosti, kvůli nimž ji nedokázal uhlídat (Ez 22,10–13). Ideální pastýř by měl být silný, oddaný a nesobecký, avšak takových se nenachází mnoho. V tomto počestném zaměstnání se někdy objevovali i násilníci (Ez 2,17.19) a někteří pastýři ve svých povinnostech selhali (Za 11, *passim*; Na 3,18; Iz 56,11 atd.).

Povolání pastýře měli lidé v takové úctě, že SZ často zobrazuje Boha jako pastýře Izraele (Gn 49,24; Ž 23,1; 80,2), něžně pečujícího (Iz 40,11), ale také schopného v hněvu své stádo rozehnat a po odpuštění ho zase shromáždit (Jr 31,10). Občas nabývá na síle motiv soudu, kdy Hospodin pastýře i jemu svěřené stádo odsuzuje a trestá (Jr 50,6; 51,23; Za 13,7 a příklady z Evangelii). Nevěrní pastýři se mohou tázat při pomýšlení, že by měli stanout před Pánem (Jr 49,19; 50,44). Někdy se ozývá soucitný tón, když ů, kdo za stádo nesou odpovědnost, své ovečky opustí (Nu 27,17; 1 Kr 22,17; Mk 6,34 atd.). Dvěma pastýři, o nichž se Bible vyjadřuje zvláště pochvalně, jsou Mojžiš (Iz 63,11) a pohanský vykonavatel Božích plánů Kýros (Iz 44,28), což je poměrně překvapivé. Písmo s veškerou vážností zdůrazňuje, jak velkou zodpovědnost mají vůdčí osobnosti vzhledem k těm, kdo je následují. Jeden z nejvážnějších SZ oddílů (Ez 34) odsuzuje právě nevěrné pastýře (sr. Jr 23,1–4 a ještě ostřejší kritika v Jr 25,32–38). Ti kvůli svým brichům krmili místo ovcí sami sebe, pro svůj vlastní zisk své svěřence zabili a rozehnali a politováníhodným způsobem zanedbávali své pastýřské povinnosti. Hospodin proto ovce znovu shromáždí a pastýře bude

soudit. Určí vlastně jen jednoho pastýře (Ez 34,23), což se vykládá jako náznak spojení S a J království, ale daleko spíše zde jde o předobraz očekávaného Krista.

V NZ má být pastýřem a dokonce nejvyšším pastýřem Kristus (Žd 13,20 a 1 Pt 2,25; též 1 Pt 5,4). Toto Ježíšovo poslání podrobně rozpracovává J 10, přičemž je možno provést detailní srovnání s Ez 34. Hlavní body v J 10: nepravost těch, kdo „nevcházejí do ovčince dveřmi, ale přelézají ohradu“; dveře jako znak pravého pastýře; ovce znají hlas svého pastýře (dnešní pastýři na V užívají přesně stejné metody); učení o osobě Krista, který se zde přirovnává k dveřím (pastýři na V často spali napříč přede „dveřmi“ nebo u otvoru v ohradě) a k dobrému pastýři, a tak představuje protipól lhotejných pastýřem najatého za mzdu. Jan rovněž zdůrazňuje vztah mezi Kristem, jeho následovníky a Bohem, přivedení „jiných ovcí“ do „tohoto ovčince“ (v. 16) a odmítnutí těch, kdo nejsou Kristovými pravými ovci. (Sr. Milton, *Lycidas*, zejména řádky 113–131.)

BIBLIOGRAFIE. E. Beyreuther in *NIDNTT* 3, str. 564–569; F. F. Bruce, „The Shepherd King“ in *This is That*, 1968, str. 100–114; J. Jeremias in *TDNT* 6, str. 485–502. R.A.S.

PAŠCHÚR Toto jméno je pravděpodobně eg. původu: hebr. *paš-húr* z eg. *p(š)ri hr* = syn (boha) Hora; sr. S. Ahituv, *IEJ* 20, 1970, str. 95–96.

1. Paščúr, syn Imérův. Kněz, vrchní dohlížitel v Hospodinově domě za vlády Sidkijáše nebo dříve, který dal vsadit Jeremjáše do klády a jemuž prokřepredpověděl, že půjde do babylónského zajetí (Jr 20,1–6).

2. Paščúr, syn Malkijáše, kterého poslal král Sidkijáš, aby se dotazoval Jeremjáše (Jr 21,1). Byl mezi těmi, kdo Jeremjáše vhodili do bahnitě cisterny králova syna Malkijáše (otec I. Paščúra?) (Jr 38,1–13). Možná, že se jedná o Paščúra, hlavu kněžského rodu, jehož členy odvlekli do babylónského zajetí. Někteří Paščúrovi potomci se vrátili do Jeruzaléma se Zerubábelem (Ezd 2,38 = Neh 7,41) a šest z nich tam muselo opustit své ženy, protože byly cizinky (Ezd 10,22). Další se dobrovolně rozhodli, že se usadí v Jeruzalémě za Nehemjáše (Neh 11,12); patrně tentýž Adajáš jako v 1 Pa 9,12).

3. Paščúr, jehož syn Gedaljáš spolu s jinými uvěznil Jeremjáše v Malkijášově cisterně (Jr 38,1–13); viz výše 2. Tento Paščúr může být totožný s 1 nebo 2.

4. Paščúr, kněz, jenž za Nehemjáše připravil svou pečef pod smlouvou, která byla sepsána po Ezdášově čtení Zákona (Neh 10,4). K.A.K.

PATARA Přístav na JZ *Lýkie v údolí Xantu. Kromě toho, že šlo o významné místní středisko obchodu, bylo také vhodným místem, odkud se po moři mohlo cestovat přímo do Fénicie (*LODĚ A ČLUNY). Podle obecně přijímaného alexandrijského textu Sk 21,1 zde apoštol Pavel cestou do Jeruzaléma přestoupil na jinou loď. Západní text, zřejmě pod vlivem Sk 27,5n, dodává „a do *Myry“, což by znamenalo, že předtím přistál o něco dále na V. Máme důvod se domnívat, že kvůli převládajícím větrům byla Patara nejvhodnějším výchozím bodem plavby, zatímco v Myře se zpravidla přistávalo při cestě zpět.

Patara se také proslavila Apollónovou věštinou.

K.L.McK.

PATMOS Jeden z ostrovů patřící k souostroví Dodekanes (Dvanáct ostrovů). Nachází se asi 55 km od JZ pobřeží Malé Asie, na 37° 20' s. š. a 26° 34' v. d. Na tento ostrov poslali r. 95 na několik měsíců do vyhnanství apoštola Jana z Efezu a zde zaznamenal své Zjevení (Zj 1,9). Ostrov je přibližně 12 km dlouhý a asi 7 km široký. Někteří vykladači se domnívají, že jeho povrch, zvrášený vulkanickou činností, a moře, které jej obklopuje, se odráží v obrazech Zjevení. Viz Plinius, *Nat. Hist.* 4. 69. Patmos dnes patří Řecku.

J.H.P.

PATRISTICKÁ LITERATURA Všeobecně se uznává, že pro zkoumání různých oblastí NZ má velký význam i studium rané mimokanonické křesťanské literatury, zlomků z neortodoxních spisů, NZ *apokryfů a patristických písemností (tzn. neapokryfních a nesektářských starokřesťanských spisů). Pro historii NZ *kánonu a jeho textu (*TEXTY A PŘEKLADY, IV) jsou patristické zmínky o biblických knihách a citace z nich zcela nenahraditelné. Rovněž při exegezi je třeba brát v úvahu především ř. otce a věnovat pozornost tomu, co Irenaeus, Klement Alexandrijský a především Origenes říkají o tradici. Z širšího hlediska je zřejmé, že řecky a latinsky mluvící církve 2. stol., bez ohledu na rozdíly v etosu, jimiž se liší od apoštolského věku, vzešla z jeruzalémského shromáždění o letnicích, a vše, co pomůže objasnit cestu, kterou od toho okamžiku urazila, osvětluje jak minulost, tak budoucnost.

Z pozdní apoštolské doby až do éry velkých apogetů poloviny a konce 2. stol. vede dnes jen málo objasněná cesta. Jedná se o období zesíleného pronásledování a zhoubné propagandy (jak se předpovídá v 2 Tm 3 i jinde). Církev se rozšířila v celé Římské říši a dále na V. Izrael byl r. 70 rozptýlen a tím skončilo výsadní postavení jeruzalémského sboru. Výraz „apoštolští otcové“ původně označoval muže, kteří udržovali kontakty s apoštolý nebo jimi byli jmenováni, a kromě toho se používal k označení písemností, jež se k tomuto období pojily. Seznamy apoštolských otců se tedy výrazně liší. Obvykle se za apoštolské otce považují tři mužové – Klement Římský, Ignatios a Polykarpos, i když pouze o posledním z nich existují věrohodné důkazy, že byl v přímém spojení s apoštolý. Všechny tyto rané spisy mají praktický, nikoli teoretický nebo spekulativní charakter. Jestliže v nich cítíme pokles úrovně oproti NZ, uvědomíme si zároveň zřetelný rozdíl mezi jejich srozumitelností a spekulativností *Evangelia pravdy* z téže doby či duchovně nezdravou atmosférou apokryfů.

Rané patristickou literaturu představují spisy několika autorů:

I. Klement Římský

Pod Klementovým jménem se traduje dlouhý dopis z Říma určený sboru v Korintu (*I. list Klementův*). Neexistuje důvod k tomu, abychom jeho pisatele ztotožňovali s Klementem ve Fp 4,3 nebo s Domitianovým bratrancem Flaviem Klemensem. Jedná se bezpochyby o osobu, která se objevuje na třetím místě v seznamu římských episkopů, ale výraz „biskup římský“ by představoval anachronismus, neboť v dopise je

termín „biskup“ rovnocenný s označením „presbyter“.

Dopis se týká rozbrojů v církvi, při nichž byli sesazeni legitimně zvolení presbyteri. Klement jménem svého sboru volá korintské křesťany k pokoji a pořádku a žádá, aby si připomněli analogii se starým Izraelem, jehož bohoslužba měla svůj řád, i apoštolskou zásadu jmenovat za presbtery muže s dobrou pověstí.

Téměř s jistotou lze říci, že vznik epištoly spadá do doby Domitianova pronásledování r. 95–96, tj. do NZ období.

Tzv. 2. list Klementův je homilií neznámého data (ale z 2. stol.) a autorství. Sr. K. P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, 1974.

II. Ignatios

Ignatios, biskup z Antiochie, napsal 7 dopisů tvořících jeden celek. Byly určeny asijským sborům v Efezu, Magnesii, Trallech, Římě, Filadelfii, Smyrně, svému příteli Polykarpovi, smymenskému biskupovi. Jejich adresáty v nich žádali, aby se nesnažili zabránit jeho mučednické smrti, která mu v Římě hrozila za vlády císaře Traiana (98–117 po Kr., pravděpodobně koncem tohoto období).

Ignatios se ze všech autorů 2. stol. nejvznešeněji vyjadřuje o tajemství vtělení a spasení. Píše však ve spěchu a často dost tajemně: je zcela pohlcen touhou po mučednictví a poslední nutností naprosté oddanosti biskupovi. Někteří z toho usuzují, že monarchický episkopát, na rozdíl od úřadu presbyterů, byl v Asii dosud něčím docela novým. V dopise do Říma Ignatios žádného biskupa nezmiňuje.

Dopisy zásadním způsobem upravovali různí padělatelé a přidávali k nim další. Tyto modifikace se většinou kladou do 4. stol. (ale viz J. W. Hannah, *JBL* 79, 1960, str. 221nn). K dobovému pozadí dopisů viz V. Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, 1960.

III. Polykarpos

Polykarpos představuje jednu z nejváženějších postav počátků křesťanství. Když zastával úřad biskupa ve Smyrně, Ignatios o něm napsal, že byl ve vysokém věku umučen. O datu jeho mučednické smrti (jejíž působivý popis se dochoval) se stále diskutuje: zkoumají se dvě možnosti – 155/6 a 168 po Kr. (viz W. Telfer, *JTS*, n. s. 3, 1952, str. 79nn). Znal se s apoštolý, především s Janem, a vyučoval Irenaea (Irenaeus, *Adv. Haer.* 3. 3. 4; Eusebius, *EH* 5. 20), a tak se stal postavou spojující apoštolský věk s církví sklonku 2. stol. Zachoval se dopis Filipiským, napsaný ve vážném a laskavém stylu. K. 13 neobsahuje žádnou zprávu o Ignatiově osudu. P. N. Harrison (*Polycarp's Two Epistles to the Philippians*, 1936) se domnívá, že jde o samostatný dopis, který vznikl dříve, a že k. 1–12 byly napsány asi r. 135–7 po Kr. a po úpravách začleněny do textu.

IV. Didaché

Didaché je problematické dílo, které obsahuje učení (jež se také objevuje v jiných spisech) o cestě života a smrti, stručně se zabývá řádem v církvi, otázkou křtu, půstu, modlitby, eucharistie, Božími služebníky a proroky a končí zjevením. Obsahuje mnoho zvláštních prvků, které přesně nesouhlasí ani s církevním uspořádáním podle NZ, ani s tím, co je známo o církvi 2. století. Někteří zastávají názor, že se skutečně jedná o rané dílo (např. J. P. Audet, *La Didaché*, 1958

PATROS, PATRÚSANI

je řadí do r. 60 po Kr.), nebo že jde o rekonstrukci z konce 2. stol., anebo že představuje učení typické pro vedlejší větve církve. Zdá se, že je syrského původu.

V. Papias z Hierapole

Papias působil na počátku 2. stol. jako biskup v Hierapoli a věnoval hodně péče pěti knihám „Výkladů výroků Páně“, z nichž se nám dochovalo pouze několik pozoruhodných zlomků u Ireanea a Eusebia. Datum jejich vzniku nedokážeme přesně určit: zřejmě nejpozději r. 130 po Kr. Papias udržoval stálé kontakty s posluchači apoštolů (*MARKOVO EVANGELIUM; *MATOUŠ).

VI. Barnabáš

Barnabášův list je pravděpodobně alexandrijského původu a vznikla na počátku 2. stol. Zaznívá v ní silný protizidovský tón a násilná alegorická exegese. Má podobu „dvou cest“. Jedná se o anonymní dílo; pokud se připisovala Barnabášovi (je-li jím míněn apoštol), šlo pouze o dohady rané církve. To však vedlo k tomu, že se po určitou dobu četl v některých sborech (sr. Eusebius, *EH* 3. 25). Víz dále P. Prigent, *L'Épître de Barnabé 1-16*, 1962.

VII. Hermas

Hermův *Pastýř* představuje symbolické dílo, jež mělo pozvednout netečnou církev a vést k pokání křesťany, kteří zhršeli. Řešilo problém, zda je hřích, kterého se dopustí křesťan po křtu, odpustitelný či nikoli. Spis je uměle rozdělen na Vidění, Příkazy a Podobenství.

Mnozí se však kritické a historické problémy. Muratorioho kánon říká, že toto dílo napsal bratr biskupa Pia Římského (kolem r. 140 po Kr.), ale existují jisté náznaky, že mohlo vzniknout ještě dříve. Považujeme-li je dnes za málo významné, v určitém období je některé doby přijímaly jako Písmo. Vyskytuje se v Sínajském kodexu. Viz H. Chadwick, *JTS* n. s. 8, 1957, str. 274nn. Sr. též J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy*, 1973 ke studiu 11. příkázání.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 5 sv. (cenný zdroj informací a hodnotících komentářů s texty z Klementa, Ignatia a Polykarpa); J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers*, 1891 (příslušné texty a jejich překlady); K. Lake, *The Apostolic Fathers* (texty a překlady), 1917-19; J. A. Kleist, *Ancient Christian Writers* 1, 4, 1946-8; C. C. Richardson, *Early Christian fathers*, 1953; R. M. Grant (ed.), *The Apostolic Fathers*, 1-6, 1964-8; T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, 1948; J. Quasten (ed.), *Patrology*, 1950; B. Altaner, *Patrology*, 1960; J. Lawson, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*, 1961; L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, 1966. [Spisy apoštolských otců, přel. L. Varcl, D. Drápal a J. Sokol, Kalich, Praha 1986.]

A.F.W.

PATROS, PATRÚSANI Spadá pod Misrajim (Egypt), Gn 10,14; 1 Pa 1,12. Patros je eg. *p' t'-rs(j)* = jižní země, tj. Horní Egypt, dlouhé nilské údolí táhnoucí se S-J směrem mezi Káhirou a Asuánem. Jméno dosvědčují asyr. nápisy v Paturisi. Název Misrajim pro Egypt, především Dolní Egypt, Patros pro Horní Egypt a *Kúš pro „Etiopii“ (S Súdán) se v tomto geografickém pořadí vyskytují v Izajášově proroctví

(11,11) a později na nápisu asyrského vládce Esar-chaddóna, který se chlubil, že je „králem Mušuru, Paturisi a Kúše“. Také Jeremjáš ztožňuje Patros s Egyptem (Jr 44,15), zejména s Horním Egyptem, který se liší od měst (a země) Egypta Dolního (Jr 44,1). Patros se také objevuje jako Horní Egypt a domovina eg. národa v Ez 29,14; 30,14. K.A.K.

PAULUS, SERGIUS, přesněji **PAULLUS**, byl místopředsedou (ř. *anthypatos*) na *Kypru v r. 47/8, kdy tento ostrov navštívil apoštol Pavel (Sk 13,7). Jméno tohoto muže naznačuje, že patřil ke staré římské senátorské rodině. Jde-li o L. Sergia Paulla uvedeného v *CIL*, 6. 31545, pak byl jedním z kurátorů tiberských bank za vlády Claudia. Další nápis (*IGRR*, 3. 930; sr. *EGT*, 2, 1900, str. 286) nalezený na Kypru mluví o místopředsedě jménem *Paulos*, zatímco nápis (objevený v Antiochii Pisidské) na počest jistého L. Sergia Paulla, propaetora v Galacii v letech 72-74 po Kr., patrně připomíná jeho syna.

B. van Elderen (*Apostolic History and the Gospel*, 1970, str. 151-156, ed. W. W. Gasque a R. P. Martin) se domnívá, že o tomto prokonzulovi pravděpodobně hovoří nápis *IGRR*, 3. 935. Vykladači se rozcházejí v tom, zda Paullus vyznával křesťanskou víru.

D.H.W.

PAVEL

I. Život

1. Původ

O Pavlově životě z doby od jeho narození až do chvíle, kdy se objevil v Jeruzalémě jako člověk, který pronásledoval křesťany, máme k dispozici jen málo informací. Přestože byl z kmene Benjamínovců a horlivým farizejem (Ř 11,1; Fp 3,5; Sk 23,6), narodil se v Tarsu jako římský občan (Sk 16,37; 21,39; 22,25nn). Jeroným cituje tradici, podle níž Pavlovi předkové pocházeli z Galileje. Nevíme, zda přesídlili do Tarsu kvůli obchodu nebo z iniciativy syrského panovníka. Skutečnost, že se stali římskými občany, svědčí o tom, že tam již určitou dobu museli bydlet.

Sir William Ramsay a jiní badatelé prokázali, že Tarsus nebyl „bezvýznamným městečkem“, nýbrž střediskem vzdělanosti. Vědci se v jádru shodují v tom, že se zde Pavel v mládí seznámil s ř. filozofickými směry a náboženskými kultury. Proti tomuto názoru se postavil Van Unnik. Tvrdil, že důležité texty (Sk 22,3; 26,4n) dokládají Pavlovu přítomnost v Jeruzalémě už v dětském věku. Sk 22,3 prý musíme číst jako sled životních etap:

- narozen v Tarsu,
- v tomto městě ho vychovávala jeho matka (*anathrannenos*) a
- Zákonu se vyučil u nohou staršího rabbiho *Gamaliela.

Jako „mladý muž“ (Sk 7,58; Ga 1,13n; 1 K 15,9) byl oficiálně pověřen, aby se ujal pronásledování křesťanů a jako člen synagogy či velerady měl plnou moc je uvěznit a zabít (Sk 26,10). Vzhledem k Pavlově vzdělání i rychlé kariéře lze usuzovat, že jeho rodina měla významné společenské postavení i styky. Tomuto závěru odpovídá i fakt, že jeho synovec měl přístup k jeruzalémským důstojníkům (Sk 23,16,20).

O Pavlově zevnějšku se z kanonických textů dovi-

dáme pouze to, že nebyl příliš nápadný (1 K 2,3n; 2 K 10,10). Mnohem působivější obraz, který Deissmann (str. 58) a Ramsay (CRE, str. 31n) připisují Pavlovi, líčí apokryfní *Skutky Pavla a Tekly*: „A uviděl přicházet Pavla, muže menší postavy, s prořídilými vlasy, křivým nohama, ale s dobře stavěným tělem. Nad poněkud zakřiveným nosem mu srůstalo obočí. Byl naplněn milosrdenstvím: někdy vypadal jako každý jiný člověk, ale občas měl obličej anděla.“

2. Obrácení a počátek služby

Přestože neexistují žádné důkazy o tom, že se Pavel na počátku své služby znal s Ježíšem, (2 K 5,16 znamená pouze „z lidského pohledu“), bezpochyby ho ovlivňovali jeho křesťanští spolubratři (sr. Ř 16,7) a jistě na něj silně zapůsobila i Štěpánova mučednická smrt (Sk 8,1). Potvrzuje to i otázka oslaveného Ježíše ve Sk 26,14.

Výsledek Pavlova setkání se vzkříšeným Kristem dostatečně potvrzuje, že šlo o racionální zkušenost. Lze ji vysvětlit pouze tak, jak ji objasňuje Lukáš, totiž jako zázrak, díky němuž se Kristův nepřítel proměnil v Kristova apoštola. Trojí vykreslení Pavlova obrácení ve Sk (k. 9, 22, 26) dosvědčuje, jak velký význam měla tato událost pro Lukášovo hlavní téma (sr. CBQ 15, 1953, str. 315–338), ale i pro Pavlovu christologii a interpretaci vlastní služby mezi pohany (na což poukázali J. Dupont a M. E. Thrall v Bruceově *Festschriftu*). Sr. Kim, str. 135–138, 170nn, 338.

Kromě doby, kterou apoštol Pavel strávil v zajordánské poušti, kázal po svém křtu tři roky v Damašku (Ga 1,17; Sk 9,19nn). Pod tlakem ze strany Židů uprchl do Jeruzaléma, kde ho Barnabáš představil vědcím osobnostem sboru, protože vůči němu z pochopitelných důvodů všichni chovali podezření. Jeho služba v Jeruzalémě trvala sotva dva týdny, poněvadž se jej opět helénští Židé chystali zabít. Aby se jim vyhnul, vrátil se do svého rodiště, kde se na 10 let odmlčel. Bezpochyby jde o dobu mlčení jen z našeho pohledu. Barnabáš, který se doslechl o Pavlově práci a vzpomněl si na jejich první setkání, ho požádal, aby přišel do Antiochie a pomohl při zvěstování evangelia mezi pohany (Ga 1,17nn; Sk 9,26nn; 11,20nn). Tito lidé, nově označovaní jako „křtiovci“, brzy začali vlastní misijní dílo. Po roce viditelného pozhájení odešel Pavel s Barnabášem do Judska, aby pomohl postiženým hladomorem.

3. Misijní cesta do Galacie – jeruzalémská rada – misijní cesta do Recka

Po návratu z Jeruzaléma (kolem r. 46 po Kr.) se Pavel a Barnabáš vydali z pověření sboru v Antiochii na evangelizační cestu. Vedla přes ostrov Kypr a přes „J Galacii“ (Sk 13–14). Chtěli nejdříve kázat v synagógách, což byl postup příznačný pro všechny Pavlovy misijní cesty. Někteří Židé a „bohobojní“ pohané přijali jejich svědectví a stali se jádrem místního sboru. Když velké množství Židů zvěst o spasení odmítlo, začala se jejich služba stále více zaměřovat na kázání mezi pohany (sr. Sk 13,46n). Přes tato nebezpečí a selhání jejich pomocníka Jana Marka v Perge se jim podařilo zakorenit křesťanské svědectví v pisidské Antiochii, Ikoniu, Lystře, Derbe a možná i v Perge.

Mezitím vyvolal příliv pohanů do církve vážné problémy, které se týkaly jejich vztahu k židovským zákonům a zvykům. Rada křesťanů židovského původu trvala na stanovisku, že mají-li pohané ve společenství křesťanů zaujmout rovnocenné postavení, mu-

sí dodržovat Mojžišův zákon a dát se obřezat. Když se Pavel vrátil do Antiochie (asi r. 49 po Kr.) a rozpoznal v tomto hnutí nebezpečí, jež mohlo ohrozit samotnou podstatu evangelia, dal jasně najevo svůj nesouhlas. Nejdříve veřejně napomenul Petra (Ga 2,14), který se kvůli tomu, aby se vyhnul sporu s některými judaisty, začal od křesťanů z řad pohanů distancovat. Potom, když uslyšel, že důrazy judaismu nakazily i jím založené sbory, napsal ostrý varovný dopis Galatským, v němž zřetelně vystupuje do popředí vyznání: „Spasení dosahuje člověk pouhou milostí skrze víru“.

Vývoj událostí v Antiochii vedl k první velké teologické krizi v církvi. Aby se problém vyřešil, vyslal antiochijský sbor Pavla a Barnabáše do Jeruzaléma celou věc projednat s „apostoly a staršími“ (kolem r. 50 po Kr., Sk 15). Jeruzalémská rada vynesla rozhodnutí, že by se na pohany nemělo nakládat těžké břemeno, takže postačí, když se zdrží všeho, co přišlo do styku s pohanskou modloslužbou, dále krve, masa zvířat, která nebyla zbavena krve, a smilstva. Tento závěr vlastně podpořil Pavlovo tvrzení, že pohané nemusí dodržovat Mojžišův zákon. Uvedená omezení se vztahovala k místní situaci (sr. 1 K 8) a měla napomoci dobrým vztahům mezi Židy a pohany uvnitř křesťanského společenství.

Jelikož Barnabáš chtěl na druhou misijní cestu zase s sebou vzít Jana Marka, s čímž Pavel nesouhlasil, rozešli se a Pavel si vybral nového spolupracovníka Silase (Sk 15,40–18,22). Z Antiochie putovali ke sborům „J Galacie“ a v Lystře přibrali mladého Timotea. Duch svatý jim zabránil v cestě na Z, a tak putovali na S do „S Galacie“, kde přibývalo nových učedníků (sr. Sk 16,6; 18,23). V Troadě měl Pavel vidění, že „před ním stnul jakýsi Makedonec“ a prosil jej, aby přišel do Makedonie. Tím začala apoštoloва evangelizace Recka. V Makedonii vznikly sbory ve Filippech, Tesalonice a Beroji. V Acháji neboli J Recku navštívil Pavel Athény a Korint. V Korintu zůstal dva roky a založil zde společenství, které se mu mělo v budoucnu stát zdrojem radosti i mnoha zkoušek. Kontakt se zápasícími mladými sbory v Makedonii udržoval prostřednictvím svých spolupracovníků (v Troadě se ke skupině přidal lékař Lukáš) a korespondence (List Tesalonickým). Duch svatý vedl tentokrát Pavla k tomu, aby znovu obrátil svou pozornost k provincii Asii, která mu dříve byla zapovězena. Cestou z Korintu se krátce zastavil v obchodní metropoli Asie Efezu a zanechal zde jako svůj předvoj dva korintské spolupracovníky Priscillu a Akvilu. Pavlova „druhá misijní cesta“ skončila rychlým návratem do Antiochie přes Jeruzalém. Po posledním pobytu v Antiochii se připravoval k tomu, aby přesunul základnu svého působení na Z od Efezu.

4. Egejská služba

Egejské období (asi 53–58 po Kr.; Sk 18,23–20,38) v mnoha směrech představovalo nejdůležitější období Pavlova života. Evangelium se rozšířilo v provincii Asii, která v pozdější době hrála pro církev důležitou úlohu, a kromě toho byla zajištěna křesťanská centra v Recku. V těchto letech napsal Pavel dopisy Korintským, Římanům a snad jeden nebo více dopisů z vězení (Ef, Fp, Ko, Fm), jež se měly podle Božího záměru stát součástí svatých a autoritativních Písem pro všechny generace. Apoštol prožíval období triumfu i porážek, hlásání evangelia i nebezpečných herezí, radosti i zklamání, aktivní činnosti na svobodě i jejího

PAVEL

pozastavení při uvěznění. To vše používal vzkříšený Kristus k tomu, aby tvaroval Pavla do své podoby a mohl skrze jeho ústa tlumočit své poselství určené církvi.

Z Antiochie cestoval Pavel přes celou zemi a známou galatskou krajinu do Efezu. Zde se setkal s některými „učedníky“ (mezi nimiž byl i Apollon, kteří znali Jana Křtitele a snad i Ježíše (Sk 18,24nn). Na tomto základě rostla tamější církev a Bůh zde činil tak pozoruhodné zázraky, že jistí židovští zařikávači se začali zakládat „Ježíšem, kterého káže Pavel“. Brzy se však proti Pavlovi učení vzbouřili ti, kdo uctivali bohyni města – Artemis (Dianu). Úspěšnému výrobci model Demetriovi se podařilo (ze sobeckých motivů) popudit lid a vyvolat nepokoje. Pavlovi vyvstala možnost podniknout několik krátkých cest do okolí Efezu. Využil toho a zhruba tři roky po svém příjezdu naposled navštívil sbory v egejské oblasti. Přes Troadu přišel do Makedonie, kde napsal 2 K, a po nějaké době se vydal na J do Korintu. Zde strávil zimu a napsal List Římanům. Poté jeho kroky vedly do Milétu, přístavního města poblíž Efezu. Po dojemném loučení vyplul Pavel, puzen Duchem svatým a doprovázen zlověstnými mraky, směrem k Jeruzalému, kde jej téměř jistě čekalo uvěznění. To jej však nezastavilo, protože Asie již byla pro Krista dobytá a Pavlův zrak se obracel k Římu.

5. Uvěznění v Caesareji a v Římě – Pavlova smrt

Pavel přišel v Caesareji a se sbírkou pro chudé dorazil o letnicích do Jeruzaléma (Sk 21,23n; sr. 1 K 16,3n; 2 K 9; Ř 15,25nn). Přestože pečlivě dodržoval vše, co vyžadovala chrámová bohoslužba, židovští poutníci z Efezu jej napadli, protože si vzpomněli, že je to „ten člověk, který všude všechny učí proti vyvolenému lidu, proti Zákonu a proti chrámu“. Byl zatčen, ale dostal svolení promluvit k lidu a posléze před veleradou.

Později Pavla přemístili do Caesareje, aby unikl davovému násilí. Tam jej římský místodržitel *Félix držel 2 roky ve vazbě (asi 58–60, Sk 23–26). Félixův nástupce Festus naznačil, že by ho mohl soudit Židé, a poněvadž Pavel věděl, co by takový „soud“ znamenal, odvolal se k císaři. Po působivém rozhovoru s místodržitelem a jeho hosty králem Agrippou a Benenikem byl Pavel s doprovodem stráže poslán do Říma. Za těžko předvídatelných okolností naplnil vzkříšený Ježíš Pavlův sen i svá vlastní slova: „... musíš svědčit i v Římě“ (Sk 23,11). Cestou do Říma se na moři rozpoutala bouře, loď ztroskotala a Pavel zůstal přes zimu na Maltě (asi r. 61). Do Říma dorazil na jaře a další dva roky strávil v domácím vězení a „učil všemu o Pánu Ježíši Kristu bez bázně a překážek“ (Sk 28,31). Tady příběh Skutků končí a představu o zbytku Pavlova života je třeba získat z jiných zdrojů. (Vhodný přehled o apoštolském období a o tom, jaké místo v něm zaujímal apoštol Pavel, poskytuje F. F. Bruce a jeho *New Testament History*, 1969.)

S největší pravděpodobností byl Pavel r. 63 po Kr. propuštěn, navštívil Hispanii a egejskou oblast a potom jej čekalo uvěznění a smrt z rukou Nerona (asi r. 67 po Kr.). O Pavlově cestě do Hispánie svědčí *1. list Klementův* (5. 5–7; 95 po Kr.?), Muratorin kánon (kolem r. 170 po Kr.) a apokryfní (Vercelli) *Skutky Petrovy* (1. 3; asi 200 po Kr.). Pastorační listy zřejmě zahrnují Pavlovu službu na V, o níž se již ve Skutcích nemluví. Pavel bojoval až do konce dobrý boj, běh dokončil a víru zachoval (sr. 2 Tm 4,7n).

II. Chronologie

1. Obecná rekonstrukce

Za chronologický rámec stále pro většinu vědců slouží kniha Skutků doplněná údaji z epistol a z židovských i světských pramenů. Sled Pavlovy cest uvedených ve Sk v podstatě odpovídá informacím z jeho listů (sr. T. H. Campbell, *JBL* 74, 1955, str. 80–87). Stále častěji se však připouští, že podání ve Skutcích je pouze jakýmsi náčrtem, takže z hlediska časového sledu představuje dost mlhavé vodítko, a to i v případě těch úseků Pavlova života, jimiž se Skutky zabývají podrobněji. Proto jsou badatelé stále více ochotni rozšiřovat chronologický rámec (např. v případě uvěznění v Efezu) i jinými údaji a rekonstrukcemi. Ze světových dějin není k dispozici mnoho letopočtů, jichž bychom se mohli přidržet. Nejjistějším datem je období, kdy funkci místodržitele vykonával Gallio (sr. Sk 18,12), jež lze stanovit na r. 51–2 po Kr. (Deissmann) nebo r. 52–3 po Kr. (Jackson a Lake; sr. K. Haacker, *BZ* 16, 1972, str. 252–255). Kdyby byl ve Sk 18,12 Gallio do svého úřadu dosazen jen krátce předtím (Deissmann), pak by Pavlův pobyt v Korintu mohl spadat do doby mezi koncem r. 50 a podzimem r. 52. To souhlasí s „nedávným“ příchodem Akvily a Priscilly z Itálie (Sk 18,2), který lze datovat do r. 50 (Ramsay, *SPT*, str. 254). Nástup Festa (Sk 24,27) se často zařazuje do r. 59 nebo 60. Kvůli nedostatku jednoznačných důkazů však zůstává tato otázka otevřená (sr. C. E. B. Cranfield, *Romans, ICC*, 1975, str. 14n; Robinson, str. 43–46).

Kromě uvedených tří dat, zmínky o nabatejském králi Arétovi (2 K 11,32), hladomoru v Judsku (Sk 11,28) a Pavlově cestě do Hispánie i o jeho smrti v Římě za Nerona (Ř 15,28; *1. list Klementův* 5; Eus., *EH* 2. 25–3. 1) se lze opírat o následující (byť méně specifické) chronologické údaje:

a) Damašské mince svědčí o římské nadvládě do r. 33 po Kr., v období 34–62 již chybějí; to dává *terminus a quo* pro Pavlovo obrácení na r. 31 (tzn. 34 po Kr. minus 3; sr. Ga 1,18; *JCC* ke 2 K 11,32). (Ověšen Nabatejci se zcela jistě ujali moci při nástupu Caliguly r. 37 po Kr.; sr. A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*², 1971.)

b) Josephus (*Ant.* 20. 101) píše o krutém hladu r. 44–48 po Kr., jenž zřejmě nastal r. 46.

c) Podle tradice by se Pavlova smrt mohla s jistotou pravděpodobností zařadit do pozdějších let Neronovy vlády, asi do r. 67 po Kr.

2. Vztah Skutků a Listu Galatským

Jedinou naprosto uspokojivou chronologií by byla ta, v níž by došlo ke shodě v údajích z knihy Skutků, epistol i mimobiblických pramenů. Takové dokonalé syntéze brání mj. srovnání Skutků a Listu Galatským. Málkodo zpochybňuje, že Pavlova návštěva Jeruzaléma zmíněná v Ga 1,18 je tatáž jako ve Sk 9,26nn, problém však vzniká v souvislosti s druhou návštěvou (Ga 2,1nn). Na tuto otázku existují tři názory: Ga 2 odpovídá Sk 15, nebo Sk 11,27–30, anebo Sk 11 a 15. V minulosti si získal nejvíce přívrženců první názor (sr. E. de W. Burton, *The Epistle to the Galatians*, 1921, str. 115nn) a dodnes se k němu někteří vykladači přiklánějí (sr. H. Schlier, *An die Galater*, 1951, str. 66nn; H. Ridderbos, *Galatians*, 1953, str. 34n). Existuje však celá řada námitek, které toto stanovisko zpochybňují. Jmenujme alespoň některé: Ga 2 mluví

o druhé návštěvě a osobním setkání, ale o dopisu (z jeruzalémského jednání) se nezmiňuje; Sk 15 popisují třetí návštěvu, kdy došlo k veřejnému jednání, jehož výsledkem bylo oficiální rozhodnutí sepsané v dopise. Mnoha badatelům se zdá neuvěřitelné, že by Pavel v Listu Galatským, který se zabývá obdobnou otázkou, jež vedla k jednání v Jeruzalémě, zapomněl uvést rozhodnutí apoštolské rady a její dopis.

Druhý názor, který řadu těchto výhrad odstraňuje, se často spojuje s J galatskou hypotézou a vlastně představuje aktualizovaný Kalvínův výklad. Sk 11 hovoří o druhé návštěvě, zprostředkované zjevením, při níž se mělo pamatovat na chudé (sr. Ga 2, 1n. 10). Jednání apoštolské rady ze Sk 15 proběhlo až po napsání Ga, a proto není pro řešení problému relevantní. Tento názor v moderní době zastává Ramsay (*SPT*, str. 54nn) a nedávno se k němu také přiklonil Bruce (*BJRL* 51, 1968–9, str. 305nn; 54, 1971–2, str. 266n). Uvedený pohled zřejmě převažuje mezi britskými badateli (sr. C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles*, 1957, str. 22nn).

Většina evropských biblistů (např. Goguel, Jeremias) spolu s řadou britských a amerických vědců (např. K. Lake, A. D. Nock) nesouhlasí ani s jednou z uvedených alternativ a považují Sk 11 a Sk 15 za dva popisy téže situace z Ga 2, přičemž je Lukáš zapomněl sloučit (sr. Haenchen, str. 64n, 377). Lake opouje Ramsayovi v tom smyslu, že pokud se problém s judaismem ve Sk 11 (= Ga 2) vyřeší, pak jsou Sk 15 nadbytečné. Ga 2,9 však nehovoří o vyřešení sporné otázky, nýbrž o osobním setkání a nevyloveném souhlasu, kterého se dostalo Pavlovi zvěstování evangelia. Vzhledem k cíli cesty, jímž, jak Lake připouští, byla „péče o chudé“ (*BC* 5, str. 201n), jde o vedlejší záležitost. Haenchen (str. 377) odmítá Ramsayovu „klíčovou“ aplikaci Ga 2,10 na návštěvu hladovějících. Může být pravdu, když ztotožňuje „chudé“ a misii mezi pohány (Ga 2,9), ale návštěva sotva má tak zásadní význam, jaký jí připisuje. Ramsayova rekonstrukce i přes některé exegetické nejistoty zůstává nejpravděpodobnější alternativou. V podstatě lze říci, že názor, který ztotožňuje Sk 11 a Sk 15, vyplývá z tradičního rovnítka mezi Ga 2 a Sk 15 a také z mylného odhadu Lukášových znalostí a interpretace primárních pramenů. Názor, že Ga 2 = Sk 11, poskytuje „dokonale jasnou představu o dějinném vývoji“ (W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, 1948, str. 49), a proto je druhá varianta zbytečně komplikovaná. Jiný pohled na celou záležitost vyjádřil T. W. Manson (*BJRL*, 24, 1940, str. 58–80), podle něhož Ga 2 popisuje návštěvu, která předcházela Sk 11, a M. Dibelius (*Studies in Acts*, 1956, str. 100), jehož nadměrné tendenční kritika upírá jak Sk 11, tak Sk 15 právo na historičnost.

3. Nová rekonstrukce

John Knox (*Chapters in a Life of Paul*, 1950, str. 74–88) je přesvědčen, že rámeč dané ve Skutcích není spolehlivý, a tak nabízí hypotetickou chronologickou rekonstrukci na základě dopisů. Považujeme za nepravděpodobné, že by se apoštol na 14 let odmlčel (33–47 po Kr.), a proto by se do tohoto „období mlčení“, tj. mezi jeho první (38 po Kr.; Ga 1,18) a druhou (51 po Kr.; Ga 2 = Sk 15) návštěvu Jeruzaléma, měla zařadit Pavlova misijní práce i některé epistoly. Poslední cesta končí návštěvou Jeruzaléma s dary a jeho zatčením (51–3 po Kr.; Ř 15,25; 1 K 16,3n). Není ovšem jasné, proč by se na nějakou dobu ne-

mohl apoštol odmlčet (navíc to pouze znamená, že nenapsal dopis, který by se dochoval a že období „mlčení“ se nehodilo k Lukášově koncepci) a rovněž tradiční rovnítka mezi Sk 15 a Ga 2 zůstává otevřenou otázkou. Knoxovo tvůrčí myšlení zde našlo více obdivovatelů než následovníků, protože „je těžké vyměnit tradici doplněnou hypotézou (jak to zjišťujeme ve Skutcích) za seberozumnější hypotézu bez tradice (Davies, *TCERK*, str. 854). Přesto však došlo k dalším pokusům rekonstruovat Pavlovu misii pouze z jeho dopisů. Sr. Kümmel, *INT*, str. 253n; G. Lüdemann, *Paulus der Heidenapostel*, 1979.

III. Dějiny kritiky

1. Počáteční vývoj

Albert Schweitzer sleduje ve svém vynikajícím historickém přehledu (*Paul and his Interpreters*; sr. též Feine, *Paulus*, str. 11–206; Ridderbos, *Paul*, 1976, str. 13–43) vývoj kritických studií v Německu od doby reformace. Pro ortodoxii mělo Písmo jen o málo větší význam než jako sbírka podkladových textů pro kofese, a exegeze tehdy sloužila především dogmatu. 18. století zažilo reakci pietistů a racionalistů, kteří se (každý po svém) snažili exegezi od věroučných závěrů oddělit. Normou odborné interpretace se stala filologická exegeze a výklad Pisma Písmem.

Snad nejvýznamnější vyjádření tohoto vývoje nacházíme u J. S. Semlera, který se spolu s J. D. Michaelisem stal průkopníkem vývoje literárně-historické kritiky. Jeho „Prolegomena“ k teologické hermeneutice, „Parafráze“ Listu Římanům a Korintským i jeho další díla zdůrazňují, že NZ je dobově podmíněný dokument, v němž je třeba jasně odlišit, příp. eliminovat odkazy k dobovým realitám. Filologie má sloužit historické kritice. Pavlovy dopisy, které dnes používáme, mají „liturgickou“ povahu, takže nelze přehlížet, že původně vypadaly jinak. Konkrétně Semler předpokládá, že Ř 15 a 16; 2 K 9; 12,14–13,14 byly samostatné dokumenty, které byly později začleněny do rozsáhlejších epistol. Jako předzvěst závěrů, k nimž později dospěl F. C. Baur, staví Semler do protikladu Pavlovy nežidovské názory s myšlením křesťanů z řad Židů, proti nimž se apoštol postavil, přičemž obecné epistoly odrážejí úsilí seřát v tomto konfliktu roli prostředníka. Co se týče autorství, J. E. C. Schmidt (1805) na základě literární kritiky pochyboval o autentičnosti 1 Tm a 2 Te. Schleiermacher (1807), Eichhorn (1812) a De Wette (1826) zpochybnili původnost 2 Tm, 1 Tm a Ef.

2. Tübingenská škola

Německá exegeze 19. stol. se zcela změnila z „otrocka dogmatu“ v „otrocka vědecké filozofie“ (sr. Kümmel, *Problems*, str. 130–143; S. Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861–1961*, 1964, str. 10–28). Pro studium Pavlových spisů měl největší význam F. C. Baur z Tübingen. Nespokojil se pouze s tím, že by testoval autentičnost starých dokumentů, což byla oblíbená renesanční praxe. Jeho textová kritika byla „pozitivní kritikou“, kdy se snažil najít skutečné historické pozadí a význam dokumentu. V díle *Symbolik und Mythologie* naznačil směr svého myšlení i budoucích prací výrokem: „Bez filozofie je pro mne historie navždy mrtvá a němá“ (I. xi). V této záležitosti našel Baur pravý klíč k interpretaci historie apoštolského věku v Hegelově dialektice, která se dívá na historický vývoj jako na tezi (pokrok), antitezi (reakce) a syn-

tezi (nová teze) (sr. Ellis, *Prophecy*, str. 86–89; Haenchen, str. 15–24). Již dříve zastával názor (1831), že 1 K 1,12 zobrazuje rozpor mezi Pavlovým „pohanským“ křesťanstvím a Petrovým „židovským“ křesťanstvím. Rozvinutější stadiem tohoto konfliktu později spatřoval ve Skutcích, menších Pavlových dopisech a v „gnostických“ protějšcích „tzv. pastorálních epištol“ (1835), kdy se v boji proti gnosticismu na konci 2. stol. spor pavlovské „teze“ a petrovské „antiteze“ nakonec vyřešil katolickou „syntezí“. Podle této „tendenční kritiky“ se všechny NZ spisy, které měly „tendenci“ ke kompromisu mezi Pavlem a původními apoštoly, považovaly za pozdější pokus zpětně připsat apoštolskému období jednotu, již bylo dosaženo až později. Po Baurově důkladné čistce zůstalo svědky apoštolské doby jen 5 NZ dokumentů. Kromě Zj šlo o Pavlova díla – Ř, K a Ga. Tehdejší literární analýza nahrávala Baurově rekonstrukci, která zase zdůrazňovala a potvrzovala podezření těch nejextrémnějších literárních kritiků. Tübingenská škola se v krátké době stala v NZ kritice dominujícím faktorem.

Baurův komentář ke Skutkům (1850) dal podnět ke vzniku ultraradikální školy, která se opírala o Baurovu logiku a nakonec zpochybnila autentičnost veškerých Pavlových spisů. Za prvé, Skutky neobsahují žádnou zmínku o jakýchkoli Pavlových dopisech a podávají o apoštoleovi mnohem jednodušší obraz než epištol; neshody dokonce i v rámci Ř a Ga ukazují, že je psaly různé osoby a v pozdější době. Za druhé, jestliže Pavlovo myšlení (paulinismus) směřovalo k helénizaci křesťanství, jak se domníval Baur, je vůbec možné, že by toho dosáhl jeden člověk tak rychle? Mohlo se protižidovské pojetí Pavlovy vyšší christologie vyvinout tak brzy po Ježíšově smrti v církvi, která měla svou základnu v Palestíně? Nikoli. Samotný konflikt je vyvrcholním dlouhého vývoje a paulinismus by se měl ztotožňovat s gnostickou stranou 2. stol., která používala apoštolovy „dopisy“ jako autoritativního nástroje svých vlastních názorů. Proč dopisy? Poněvadž apoštolské listy již v té době zaujímaly autoritativní postavení. Proč Pavel? To lze vysvětlit jen těžko.

Přes veškerou logiku se radikálům podařilo přesvědčit jen sebe samé. Citace Pavla v 1. listu *Klementově* (95 po Kr.?) a v *Ignatiovi* (110 po Kr.), přehlížející paulinismu a absence protižidovského konfliktu v popoštolské literatuře se staly jejich argumentací osudnými. To, že se ve Sk nepíše o Pavlově literární činnosti, byl důkaz (nepřilíh silný) založený na mlčení. „Ultratübingenská škola“ dosáhla pouze toho, že podkopala názory tübingenských, protože v rámci jejich společného předpokladu, že Pavel byl helénizátorem křesťanství a Hegel poskytoval klíč k historii, radikálové operovali lepšími argumenty.

Baurovy názory se octly pod palbou kritiky konzervativců (např. J. C. K. von Hofmann) i ze strany pokračovatelů Schleiermachaera (např. Ewald); snad nejtvrší a nejvýmluvnější rána přišla od bývalého žáka, A. Ritschla. Ritschl i von Hofmann odmítli údajné nepřátelství mezi Pavlem a původními apoštoly. Hofmannův důraz na jednotu apoštolského učení nalezl v následujícího století nové vyjádření v dílech P. Feina a A. Schlattera a v kerygmatické teologii C. H. Dodd. Umírněnější literární kritika, která se uchytila i mezi Baurovými žáky (např. Pfeleiderer), znovu hodnotila autentičnost Pavlových dopisů a jejich podnět se prude zvyšil. Kromě pastorálních epištol většina vyřazovala jen 2 Te a Ef a pokud je někdo

považoval za autentické (např. Harnack, Jülicher), nepokládalo se to za známku konzervatismu.

Jelikož tím byla literární a filozofická východiska tübingenské školy podkopána, její vliv začal slábnout. Nicméně Bruno Baur (kterého Godet pojmenoval Semler *redivivus*) díky tomu, že spojil literární analýzu s imaginativní filologickou syntézou, ovládl NZ kritiku (což se Semlerovi nikdy nepodařilo) na půl století. A i když se prokázalo, že jeho vlastní exegeze obsahovala filologické trendy, jež byly po pozdější historiky (a všechny, kdo se přiklonili k teistickému výkladu historie) nepřijatelné, vyzdvihl Baur do popředí induktivní historický přístup k počátkům křesťanství a osvobodil bádání od tradice, která se k mnoha údajům dostala tím, že z předpokladů udělala závěry. Z tohoto pohledu by všichni badatelé měli jeho úsilí ocenit. A konečně protože Baurova rekonstrukce postavila do ostrého světla problémy, s nimiž se potýkali historické apoštolské doby, do velké míry stanovil směr dalšího bádání. Jaký byl vztah mezi Pavlem a Ježíšem? Jak ovlivnilo apoštolskou církev židovská a helénistická myšlení? Která jsou správná filologická východiska pro studium vzniku křesťanství? Tübingenská škola zanikla a nic nenavědčuje tomu, že by se v blízké době znovu probudila k životu, avšak síly, které stály u jejího zrodu, nesly dál ovoce. Přestože je tübingenská škola mrtvá, zůstala pro následující generace pozoruhodně známou záležitostí.

3. Britský příspěvek v 19. století

Britští (a američtí) vědci reagovali na tübingenskou rekonstrukci, ale kromě jednoho či dvou případů (např. S. Davidson) ji nepovažovali za přesvědčivou. Soubor Pavlových listů (vyjma Žd) se stále přijímal jako celek. V Americe někteří odmítali pastorální epištol (např. B. W. Bacon, A. C. McGiffert); v Británii je po vzoru J. B. Lightfoota (*Biblical Essays*, 1904, str. 397–410) obecně přijímali s tím, že spadají do doby po Sk. Typicky obezřetní britští badatelé však přesto ovlivnili budoucnost svítiky svou solidní historickou exegezi (např. Lightfoot, Ramsay) a také tím, že dali do souvislosti Pavlovy názory se způsobem myšlení jeho židovských současníků (např. F. W. Farrar, H. St J. Thackeray). Ramsayova obhajoba Lukášova autorství Skutků, založená na důkladném archeologickém a historickém průzkumu, měla mimořádný dopad na kritickou rekonstrukci Pavlova života (sr. *SPT*, str. 20nn; platným příspěvkem [s určitými výhradami] zůstanou v této oblasti také vývoody W. K. Hobarta týkající se *The Medical Language of St Luke*, 1882). Tyto závěry podpořili rovněž němečtí vědci Harnack a Deissmann; přesto se někteří badatelé v posledních letech znovu proti nim postavili (Haenchen).

4. Trendy ve 20. století

Literární kritika tohoto století se zaměřila na

- a) pokračující úsilí o obecnou historickou rekonstrukci (sr. níže IV),
- b) publikaci Pavlova díla,
- c) místo a datum dopisů z vědomí,
- d) autorství a
- e) jiné otázky týkající se jednotlivých epištol.

a) *Historické rekonstrukce*. Ačkoli tübingenská škola zanikla, její historickou rekonstrukci a některé literární pohledy přijímaly i mnohem modernější kritické studie. Johannes Munck (str. 70–77) oprávněně namítl, že jestliže selhaly literární hypotézy, je třeba

znovu revidovat i historické dohady na nich závislé. Munck takovou revizi sám navrhuje.

1. Jeruzalémský sbor, tj. původní apoštolové, ani Pavel neměli zájem vyloučit nebo „judaizovat“ pohany. 2. Pavel byl přesvědčen (a pouze v tom se názorově lišil od jeruzalémského sboru), že pohany je třeba *nejprve* získat. Proto jako *apoštol* mezi pohany (Ga 2,7) brání antikristu (2 Te 2,7), evangelizaci přispívá (symbolicky) k „plnosti pohanů“ (Ř 11,25; 15,19), podněcuje vykoupení Izraele (což představuje důležitý eschatologický akt) tím, že probouzí jeho žárlivost (Ř 11,11) a přináší do Jeruzaléma sbírku od „pohanů“ (Sk 20,4; 1 K 16,3). Odmítnutí ze strany Izraele má za následek Pavlovo zatčení a smrt, ale apoštol podobně jako Ježíš, umírá s vědomím, že Bůh spasí celý Izrael, až přijde plnost času. Munck interpretuje Pavlovu službu v rámci jeho počátečního povolání a jeho eschatologie, a tak věnuje patřičnou pozornost klíčovým důrazům. Svým vyrovnaným dílem přispívá Munck ke konstruktivnímu pokroku.

Také E. E. Ellis, podobně jako F. C. Baur a W. Schmithals, vykládá Pavlovu misijsní práci ve smyslu konfliktu s jeho oponenty (*Prophecy*, str. 69nn; 78n; 104–128):

1. Poněvadž judaisté (= zastánci obřizky, Sk 11,2n; Ga 2,12) přísně dodržovali Zákon a helénisté ze Sk 6,1 zase nikoli, charakter jejich misie v daispoře se poněkud lišil.

2. Frakce judaistů se snažila křesťanům z pohanů vnutit obřizku. Po jeruzalémském jednání viditelně podřídili své zájmy vychloubačnému triumfalismu, tendenci k bezuzdnosti a tvrzení, že jsou prostředníky božské *gnōsis* díky vidění andělů.

3. Jelikož se Pavel snažil uchovat v církvi jednotu, radil se s vůdci judaistů (Ga 2), pracoval s nimi (Ko 4,11) a přinášel dary do judaistického sboru v Jeruzalémě.

4. Na rozdíl od svých protivníků a jejich přívrženců zdůrazňoval zásadu ospravedlnění bez skutků a soudu na základě skutků (Ga, Ř, pastorální epístoly), dále model křesťanské služby, v jejímž středu stojí kříž (K, Fp), christocentrický charakter božské *gnōsis* a všech charismat (K, Ko) a církevní řád, který by chránil kongregaci před falešnými učiteli (pastorální epístoly).

b) *Corpus paulini*. E. J. Goodspeed se odklonil od Hamacka a starších autorit a nově upozornil na formování Pavlova díla. Došel k závěru, že asi kolem r. 90 po Kr. neznámý obdivovatel Pavla publikoval v Efezu apoštolovy dopisy (vyjma pastorálních epístol) a sám napsal List Efezským jako „úvod“. J. Knox (*Philemon*, str. 98nn) dovedl tuto hypotézu ještě dále a za tohoto Pavlova přívržence označil otroka Onezima, pozdějšího efezského biskupa. Zatímco početná skupina tuto teorii přijímala (sr. C. L. Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*, 1955), mnoho dalších vědců ji pokládalo za neprosvědčivou.

1. Text vyžaduje nějakého adresáta, a je-li jednoduše vynechán, pak to naznačuje, že se jedná o dopis, který měl mezi jednotlivými sbory kolovat, takže by se sota hodil jako úvod ke sbírce.

2. V žádném starém rukopise List Efezským nikdy Pavlovo dílo neuvádí ani neuzavírá.

3. Lze pochybovat o tom, že by se tento dopis mohl charakterizovat jako shrnutí Pavlových myšlenek sepsaných jiným autorem.

4. G. Zuntz (str. 14nn, 276–279) síce uznává možnost, že v Efezu před tímto souborem existovala sbírka dopisů, nicméně zjišťuje, že textové a další důkazy uka-

zují zhruba na r. 100 po Kr. a na „učenu alexandrijskou metodu úpravy textu“. C. F. D. Moule se domnívá, že Pavlovy epístoly mohl sesbírat Lukáš (*BJRL* 47, 1964–5, str. 451n).

c) *Místo a datum dopisů z vězení*. Otázka původu epístol z vězení (Ef, Fp, Ko, Fm), které se tradičně připisují římskému pobytu, se stala předmětem vzrůstajícího zájmu od doby, kdy G. S. Duncan po vzoru Lisca a Deissmanna navrhl jejich umístění v *St Paul's Ephesian Ministry* (1929). I když se Skutky o uvěznění v Efezu nezmiňují, najdeme náznaky v Pavlových dopisech (např. 1 K 15,32; 2 K 1,8; 6,5; 11,23); a také prostředě, cesty a osoby uvedené v těchto dopisech se více hodí na Efez než na Řím (sr. Fm 22; Fp 2,24 s Ř 15,24nn; *NTS* 3, 1956–7, str. 211–218). S Duncanem souhlasí J. Knox (*Philemon*, str. 33) a Michaelis (str. 205nn, 220) a co se týče Listu Filipským i Bruce (*Acts*, angl. text, str. 341) a T. W. Manson (*BJRL* 22, 1933, str. 482nn). C. H. Dodd (*Studies*, str. 85–108) a Percy (str. 473n) mají námitky.

1. Tradice se kromě Markionova Prologu jednomyslně shoduje na Římu a takový je pravděpodobně (i když ne určitě) i význam Fp 4,22.

2. Texty jako 1 K 15,32 je nutno chápat metaforicky.

3. „Rozvinutá teologie“ těchto dopisů z vězení ukazuje na pozdější dobu, kdy Pavel pobýval v Římě. Při bližší úvaze je ovšem efezský původ podnětný a alespoň v případě Fp může vést k trvalému postupu vpřed. Caesarejský původ obhajuje Reicke (v *Bruceově Festschriftu*) a J. A. T. Robinson (*Redating the New Testament*, 1976, str. 60n).

d) *Autorství dopisů* se tradičně připisuje apoštolu Pavlovi. Na základě tohoto předpokladu lze určit „autentické“ dopisy podle slovní zásoby, stylu, idiomů a námětu, případně oddělit úseky, které do nich byly včleněny (sr. Schweitzer, str. 141–150; Schmithals, *Gnosticism*, str. 302–325; J. C. O'Neill, *Galatians*, 1972; *Romans*, 1975).

Několik faktorů však přece jen přispělo k tomu, že se na základě literárních kritérií nyní začalo o Pavlově autorství pochybovat.

1. Otto Roller upozornil, že *role písaře* při psaní dopisů ve starověku zahrnovala i ovlivnění slovní zásoby a stylu dopisu. Fakt, že do Pavlových dopisů zasahovala ruka sekretáře, dokazuje mj. krátká poznámka Filemonovi (Ř 16,22; Ga 6,11; 2 Te 3,17; Fm 19).

2. Není zcela jasné, jakou roli sehráli *spoluodesílatelé* dopisů, ale jak vypořezoval H. Conzelmann (*NTS* 12, 1965–6, str. 234n; sr. Roller, str. 153–187), měli snad i oni na jejich sloh určitý vliv.

3. Pavel se pohyboval mezi učiteli a proroky (sr. Sk 13,1; Ř 16,21n; Ko 4,10–14) a dílo těchto spolupracovníků je někdy včleněno do Pavlových dopisů (sr. Ellis, *Prophecy*, str. 25n; 213). Tato skutečnost se odráží v tom, že apoštol použil již *sestavené kusy* – hymny (např. Fp 2,5–11; 1 Tm 3,16), výklady (např. 1 K 2,6–16; 2 K 6,14–7,1) a kréda (Ř 1,3n; 1 K 15,3–7) – jev, který se dnes obecně přijímá a jenž ukazuje, že i epístoly, které nepochybně napsal Pavel, nejsou z literárního hlediska jednotné.

Pavel je autorem dopisů označovaných jeho jménem především v tom smyslu, že byly napsány pod jeho dohledem, částečně jeho rukou, případně je diktoval, a byly odeslány z jeho pravomocí. Nicméně jako celek nejsou výhradně jeho dílem *de novo*. V důsledku toho mají literární kritéria, jež se tradičně používala k určení Pavlova autorství, ve své současné podobě malou váhu, neboť vznikla na základě myl-

ných předpokladů o Pavlově misii a o procesu, jakým byly dopisy sestavovány.

e) *Jednotlivé epístoly*. Klíčové důrazy se v rámci jednotlivých dopisů, ponecháme-li stranou List Efezským a pastorační epístoly, přesunuly od autorství k jiným otázkám. (Viz hesla týkající se konkrétních listů.) Hodně britských a amerických vědců dává přednost ranější dataci *Listu Galatským* (asi 49 po Kr., z Antiochie) a J Galacii jako místu jeho určení, tj. sborům založeným při Pavlově první misijní cestě. V Evropě zůstává populární teorie S Galacie, tzn. etnické oblasti (Sk 16,6; 18,23) a chronologie zařazující dopis do doby po napsání Sk 15. T. W. Manson zaměňuje pořadí 1. a 2. listu *Tesalonickým*. Stylistické a námětové rozdíly vedly Harnacka k názoru, že 2 Te byla určena především křesťanům z řad Židů, ale mnohem pravděpodobněji měla oslovit Pavlovy spolupracovníky v Tesalonice (Ellis, *Prophecy*, str. 19nn). Munch (str. 36nn; opak k *NIC*) jde v Cullmanových šlépějích a za toho, kdo v 2 Te 2,6n „brání“ nepravosti, považuje Pavla.

Korespondence Korintským zahrnuje vedle kanonických epístol dopis, který byl napsán před 1 K (5,9) a „zarmucující“ dopis (sr. 2 K 2,4; 7,8), z nichž první považují někteří vědci za 2 K 6,14–7,1 a druhý za 2 K 10–13. C. K. Barrett (*Second ... Corinthians*, 1973) a R. V. G. Tasker (*TNTC*) obhajují celistvost 2 K. Mnohem spíše lze považovat za kombinaci dvou dopisů *List Římanům*, kdy se v řadě rukopisů závěrečná doxologie objevuje po 14,23 a 15,33 a adresáti z Ř 1,7.15 v několika chybí. Z různých vysvětlení považujeme za atraktivní to, které podává T. W. Manson (str. 225–241): Ř 1–15 byl dopisem, který měl ve sborech kolovat, a k němuž byla v kopii určené pro Efez připojena k. 16 (představení sestry Foibé). Přesto však má i tradiční pohled stále mnoho zastánců (např. C. E. B. Cranfield, *ICC*, 1975; K. P. Donfried, *The Romans Debate*, 1977).

To, že se v případě *Listu Efezským* jedná o „oběžník“, naznačují tyto skutečnosti:

1. obecná rozšířenost této praxe v 1. stol. (sr. Zuntz, str. 228) a
2. nutnost adresáta, jenž však v rukopisech není uveden.

Takový názor sice napadá Goodspeedovu teorii o úvodu k celému Pavlovu dílu, nicméně ponechává prostor pro Sandersův názor (sr. níže F. L. Cross), že v případě Efezským se nejedná o epístolu, ale o Pavlovu „duchovní závěť“. To by také mohlo vysvětlit označení „Laodikejským“, které podle Tertulliana dal dopisu Markión (sr. Ko 4,16). Nejnovější důkazy pro Pavlovo autorství poskytli E. Percy, M. Barth a A. van Roon, jimž oponuje C. L. Mitton v *Epistle to the Ephesians* (1951). Nejpopulárnější pro a proti nejdemne v F. L. Crossově sborníku, *Studies in Ephesians* (1956). „Je pravděpodobnější“, ptá se H. J. Cadbury (*NTS* 5, 1958–9, str. 101), „že ten, kdo v 1. stol. napodobil Pavla, napsal dopis, který z 90–95 % odpovídá apoštolovu stylu, nebo že sám Pavel napsal dopis, který se v 5–10 % odklání od jeho obvyklého způsobu psaní?“ Jelikož se stále více projevuje tendence k uznání určité proměnlivosti v Pavlově literárním a teologickém vyjadřování a poněvadž lze podstatu autorství chápat různým způsobem, pozbývají argumenty proti autentičnosti Pavlových dopisů přesvědčivosti. Kromě toho je oslabují i Svitky od Mrtvého moře, kde nacházíme obdobné paralely (sr. Flusser, str. 263; Murphy-O'Connor, str. 115–131,

159–178).

Kromě Německa považuje většina badatelů „nepavlovské“ verdikty vynesené v 19. stol. za platné jen pro pastorační epístoly. (V posledních letech vážně obhajoval Pavlovo autorství Listu Židům pouze římskokatolický badatel William Leonard.) Anglo-americké názory (a také Schmithalsův, *Gnostics*) se spíše shodují s P. N. Harrisonovou „zlomkovou hypotézou“, tvrdící, že fragmenty Pavlových dopisů byly doplněny a upraveny; většina evropských vědců, kteří odmítají pastorační epístoly, dávají spolu s Kümmelem (*INT*) přednost pozdějšímu „pavlovskému“ autorovi. Autentičnost dopisů nachází podporu v Rollově „sekretářské hypotéze“, tzn. názoru, že stylistické odchylky způsobil Pavlův písař, za něž někteří považují Lukáše (např. C. F. D. Moule, *BURL* 47, 1965, str. str. 430–452); tradiční pohled znovu začal obhajovat Spicq a Michaelis. Rostoucí nespokojenost s Harrisonovou hypotézou, kterou vyjádřil např. Guthrie (*TNTC*), Kelly a Metzger (*ExpT* 70, 1958–9, str. 91nn), může představovat obecné přehodnocení dominujícího pohledu (sr. *EQ* 32, str. 151–161). Viz však též M. Dibelius a H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, 1972 a *Timoteovi a Titovi, listy (IV).

IV. Pavlovo myšlení

1. Dobové pozadí

Základním faktorem, který ovlivňoval interpretaci Pavlova učení, byl reformační důraz na spravedlnost či ospravedlnění z víry (Ř 1,17). Když vznikla textová kritika, absence tohoto námětu se stala dostatečným důvodem k tomu, aby se „pavlovské“ dopisy začaly zpochybňovat nebo dokonce odmítat. V dalším vývoji paulinismu, tj. systému Pavlova myšlení, byla „spravedlnost“ považována za klíč k apoštolově způsobu uvažování. (V následujícím přehledu sr. především Schweitzer, *Interpreters*.)

a) *Pavlovo učení o vykoupení*. L. Usteri (1824) a A. F. Daehne (1835) se pokusili vysvětlit Pavlovo myšlení zcela z hlediska ospravedlnění, které nám bylo dáno v Kristu (*List Římanům*, např. 3,21nn). Oproti nim racionalista H. E. G. Paulus, který vycházel z textů zdůrazňujících „nové stvoření“ a posvěcení (např. 2 K 5,17; Ř 8,29), trval na tom, že pro Pavla byla spravedlnost etickým, morálním pojmem; víra v Ježíše v podstatě znamenala víru Ježíšovu. Tyto dva stěžejní názory se vzájemně proplétaly celým 19. stoletím.

F. C. Baur se v rámci hegelovského idealismu snažil nejdříve (1845) vyložit Pavla ve smyslu Ducha, který je dán skrze spojení s Kristem vírou. Později se však Baur vrátil k reformačnímu modelu a rozdělil jednotlivé Pavlovy nauky, aniž by se je snažil uvídnět jako celek. Tento *loci* přístup přijali další autoři, kteří Pavlovo učení rozptýlili do nejmenších podrobností a naivně se domnívali, „že při detailním popisu zároveň dostanou vysvětlení“ (Schweitzer, *Interpreters*, str. 36).

Přesto se někteří pisatelé přiblížili k objevu sjednocujícího konceptu Pavlova myšlení. R. A. Lipsius (1853) u Pavla rozpoznal dva pohledy na vykoupění, právní (ospravedlnění) a etický („nové stvoření“). Hermann Luedemann ve své knize *The Anthropology of the Apostle Paul* (1872) dospěl k závěru, že vyplývaly ze dvou náhledů na lidskou přirozenost. Podle Pavlova ranějšího „židovského“ názoru (Ga; Ř 1–4) bylo vykoupění právnickým rozsudkem zproštění

viny; vyžralý Pavel (Ř 5–8) chápal vykoupení jako eticko-fyzickou proměnou z „těla“ k „duchu“ prostřednictvím společenství s Duchem svatým. První myšlenka vycházela z Kristovy smrti, zdrojem druhé bylo jeho vzkříšení. Richard Kabisch na druhé straně tvrdil, že vykoupení pro Pavla v zásadě znamenalo vysvobození od přicházejícího soudu, a proto jeho hlavní význam máme hledat v apoštolově eschatologii. Křesťan musí žít nový život, aby ukázali, že se skutečně podílejí na Kristově vzkříšení. „Duchovní“ život a smrt v jejich dnešním náboženském významu jsou pro Pavla neznámé pojmy a oba mají vždy (např. v Ř 6) fyzickou podstatu. Nový život vzniká tajemným spojením s Kristem. Budoucí vykoupení z moci zlých mocností tedy předjímá přijetí Ducha svatého, který je závdavkem nového věku v současnosti a dává našemu tělesnému bytí něco z nadpozemské podstaty.

Pro Luedemanna i Kabische platí:

1. Pavlovo učení o vykoupení vyplývá z jednoho základního pojetí.
2. Z hlediska Pavlovy antropologie se mluví o fyzickém vykoupení.
3. Být vykoupen znamená podílet se na Kristově smrti a vzkříšení, které zahrnuje spojení s Kristem a zavržení/zrušení „těla“.
4. Přestože k vykoupení dojde v budoucnosti, Duch svatý je křesťanovi zprostředkovává již nyní.

Některé otázky však zůstávají. V jakém smyslu se může Kristova smrt a Kristovo vzkříšení u věřících zopakovat? Jak může být křesťan „novým stvořením“ a přitom navenek vypadat stejně jako předtím? Albert Schweitzer, jenž stavěl na Luedemannově a Kubischově výkladu, hledal odpověď v následující syntéze.

1. Pavel podobně jako Ježíš vykládal Ježíšovu smrt a vzkříšení jako eschatologickou záležitost, tzn. konec tohoto světa, příchod Božího království a vzkříšení vyvolených.
2. Svět však neskončil a věřící ve skutečnosti do vzkříšeného života nevstoupili. Postupně se časové zpoždění mezi Kristovým smrtí/vzkříšením a (očekávaným) vzkříšením věřících stalo hlavním problémem pro Pavlovo učení.
3. Řešení apoštol viděl ve „fyzickém mysticismu“: Duch svatý v současnosti zprostředkovává Kristovo vzkříšení „poslední generaci“ věřících skrze svátosti.
4. Toto existující spojení s Kristem v Duchu věřícímu zaručuje účast na „mesiášském vzkříšení“ při Kristově druhém příchodu.

b) *Pavlova eschatologie*. Schweitzer připravil půdu pro diskuse o Pavlově eschatologii, které se odehrávaly ve 20. století. Schweitzerovým velkým přínosem bylo, že se pokusil pochopit Pavlovo myšlení ve smyslu jednoho základního konceptu, že si uvědomil klíčovou důležitost eschatologie a (židovské) antropologie v apoštolově učení o vykoupení a že rozpoznal v Duchu svatém a ve spojení *en Christō* přítomnost nového věku v současnosti. Přinejmenším za pochybnou však pokládáme Schweitzerovu interpretaci Pavlovy eschatologie jako výpomocí z nouze (a jako svátostného mysticismu), neboť, jak ve své kritice poukázal Hamilton (str. 50nn), Pavlova eschatologii neurčuje „zpožděný“ druhý příchod, nýbrž oslavený Kristus. A navíc, pokud je Pavlův způsob myšlení židovský (jak správně Schweitzer viděl), pak představuje svátostný mysticismus poněkud podivně vysvětlení skutečnosti „nového stvoření“ v Kristu.

c) *Pavlův model myšlení*. Vedle eschatologie, která

je klíčem k paulinismu, vyzvala v 19. století další otázka, jež s předchozí úzce souvisí a má velký význam pro budoucnost. Je Pavlův model myšlení židovský, nebo helénistický? Kabisch a Schweitzer trvali na tom, že Pavlovo smýšlení bylo hluboce židovské. Jiní, kteří převzali Baurovu rekonstrukci Pavla jako „helénizátora křesťanství“, vykládali Pavlova antropologii a eschatologii z hlediska modifikovaného platónského dualismu. Za etický dualismus považovali protiklad mezi „tělem“ a „duchem“ v Ř 6–8 a duchovní proměnu představovalo „umírání“ a „vzkříšení“. Toto pojetí má své kořeny v antropologickém dualismu, kdy budoucí vykoupení zahrnuje vysvobození „duše“ z domu z hlíny. Avšak Pavel mluví i o zmrtných chvstání celého člověka (1 Te 4; 1 K 15). Otto Fleiderer (*Paulinism, 1877, I, str. 264*) dospěl k závěru, že Pavel měl židovské i řecké názory „zroveň, aniž by si vůbec uvědomoval jejich naprostou nesourodost“. Při výkladu Pavlovy eschatologie Schweitzer vždy (sr. Schweitzer, *Interpreters*, str. 70) předpokládá vývoj od 1 Te 4 přes 1 K 15 k 2 K 5. První stupeň reprezentuje židovskou eschatologii vzkříšení, zatímco v 2 K 5 věřící odchází do nebeské říše hned po smrti.

2. Kořeny Pavlova křesťanství: helénismus

Ve 20. století se studie o Pavlově myšlení v zásadě soustřeďují na tři otázky. Jaký je vztah mezi Pavlem a Ježíšem? Z čeho pramenilo Pavlovo myšlení? Jakou úlohu hrála u Pavla eschatologie?

a) *Pavlův vztah k Ježíši*. Dělení na „právní“ (Ř 1–4) a „etickou“ (Ř 5–8) spravedlnost, které se objevilo před půl stoletím, objasnilo hodně věcí, a tak se za těžiště a klíč k Pavlovu pojetí začala považovat „etická“ spravedlnost. A. Deissmann (str. 148nn) chápal výraz „v Kristu“ za důvěrné duchovní společenství s Kristem, Kristovský mysticismus. Stále častěji se „mysticismus“ vykládal jako svátostná realita založená na židovské eschatologii (Schweitzer) nebo na pohanských mystériích (J. Weiss, *Earliest Christianity, 1959* [1937], 2, str. 463n). O něco později se tento trend prosadil v britském vědeckém světě, když J. S. Stewart (*A Man in Christ, 1935*, str. 150nn) začal považovat společenství s Kristem za ústřední prvek Pavlova myšlení. Tento důraz významně ovlivnil další směr pavlovských studií ve 20. století.

Kontrast mezi Ježíšem liberálů a Pavlovým imanentním, a přesto transcendentním Kristem vedl na přelomu století k napsání záplavy knih o vztahu mezi Ježíšem a Pavlem (sr. P. Feine, *Paulus*, str. 158nn). Nejradiikálnější to vyjádřil W. Wrede ve svém působivém díle *Paulus* (1905): Pavel ve skutečnosti nepatřil k Ježíšovým učedníkům; byl vlastně druhým zakladatelem křesťanství. Osobní zbožnost a budoucí spasení rabbiho Ježíše proměnil teolog Pavel na nynější vykoupení skrze smrt a vzkříšení Krista-Boha. Apoštoloovy názory nelze přijímat v běžném významu. Kdyby se tak stalo, „ochromily by se rozumové argumenty ve prospěch křesťanství, neboť rozum znovu a znovu opakuje, ... že moderní pojetí světa je to pravé“ (Weinel, *St Paul, 1906*, str. 11). Tím se ovšem nevyřešil úkol historiků. Pokud Pavlovy názory nepramení z Ježíšova učení a nestojí-li na něm, kde potom máme hledat jejich zdroj?

b) *Zdroje Pavlova myšlení*. F. C. Baur se pokusil vysvětlit Pavlovo myšlení v souvislosti s rozparem v rané církvi: Pavel byl zastáncem svobody pohanů. Schweitzer pokládal za zdroj Pavlova myšlení jeho

osobitý eschatologický problém, který vznikl v myšlenkovém kvasu pozdního judaismu, ale vznikající škola „Dějin náboženství“ (*Religionsgeschichte*) nenašla žádné důkazy, na jejichž základě by se Pavlův svátostný mysticismus mohl vyvodit z judaismu. Tato škola sice rozpoznala eschatologický problém, ale stavěla na Baurově „pohanském“ Pavlovi a vypracovala další důkladnou rekonstrukci apoštolského věku. Ústy svých předních stoupenců R. Reitzensteina a W. Bousseta vysvětlovala paulinismus na pozadí orientálně-helénistických mysterijních náboženství. *Mysteria* hovořila stejně jako Pavel o Bohu, který zemřel a vstal z mrtvých, o „Pánu“, o svátostném vykoupení, o „mysteriích“, o „*gnósis* a o „duchu“. Jako chlapec v Tarsu a později při svých misijních cestách byl apoštol těmito názory ovlivněn a ty působily na jeho teologii. Schweitzer (*Interpreters*, str. 179–236), H. A. A. Kennedy, G. Wagner a J. G. Machen (str. 255–290) podrobili tuto rekonstrukci důkladné kritice a poukázali na to, že tato teorie odrážela slabiny své metody, neboť přehlížela starozákonní a judaistické pozadí paralel (Kennedy ukázal, že jsou zcela přijatelné) i pozdní datum svých pramenů. (Sr. rovněž R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term „Mystery“*..., 1968). Hlavní přínos uvedeně školy vidíme v tom, že si položila důležitou otázku ohledně vztahu Pavlovy teologie k pohanským náboženstvím. Teorie „mysterijního náboženství“ se nesetkala s velkým ohlasem, ale ve svém novější gnostické podobě mají její základní principy řadu obhájců.

Paralely s mysterijními náboženstvími vybledly, přesto však po nich zůstalo silně přesvědčení, že Pavlovo myšlení bylo podstatně ovlivněno řeckou filozofií. R. Bultmann (1910) poukázal na shody mezi Pavlovým literárním stylem a stoickými výrazovými prostředky. Další badatelé se domnívali, že Pavlovo učení o „jednom těle“ (sr. W. L. Knox, *Gentiles*, str. 160nn), jeho přirozená teologie v Ř 1 (sr. Sk 17) a jeho pojetí svědomí (E. Norden, *Agostos Theos*, 1913) mají své kořeny ve stoicismu. Na neadekvátnost těchto závěrů ukázali E. Best (str. 83nn), B. Gaertner (str. 133–169) a C. A. Pierce (str. 16nn). Gaertner obhajuje názor, že Pavlova „přirozená“ teologie vychází ryze ze SZ židovství, Pierce (str. 22nn, 57nn) zase uvádí, že NZ přejímá pojem „svědomí“ tak, jak se ho používalo v běžném f. myšlení.

Abychom dokázali postihnout Pavlův vztah k pohanskému náboženskému myšlení, je nutné soustředit se na gnosticismus. Toto nábožensko-filozofické hnutí zdůrazňovalo metafyzický dualismus, vykoupení z „materie“ prostřednictvím Božího daru a moci *gnósis*, tj. zvláštního poznání Boha, jež umožňuje andělé, kteří člověku pomáhají ke spasení. Dlouho předtím J. B. Lightfoot (*Colossians and Philemon*, 1886, str. 71–111) vystopoval prvky gnosticismu v koloském kacířství. Na počátku 20. století trval Bousset a J. Weiss (*op. cit.*, 2, str. 650n) na tom, že některé aspekty Pavlova myšlení míří tímto směrem. K hlavním zastáncům Boussetovy rekonstrukce patří R. Bultmann a jeho žák W. Schmithals, který jí dále rozvíjí. Z existenciálního hlediska Bultmann znovu povýšil „ospravedlnění“ na ústřední Pavlovo téma, ačkoli to neznamenalo návrat k Baurovi a reformátorům; ze stejných důvodů podrobně vyložil Pavlovu antropologii (*Theology* 1, str. 190–227). Nicméně skutečným klíčem k Bultmannově představě o Pavlovu myšlení je ta skutečnost, že za jeho základ považuje synkretický judaismus a křesťanství, odkud apoštol získal řa-

dů pojmů, např. svátostné pojetí vykoupení a etický dualismus, gnostické či do určité míry gnosticizované výrazy (*Theology* 1, str. 63nn, 124nn, 151–188). Přestože Pavel gnostikům oponoval, např. v Kolosách, časem modifikoval nejen svoji terminologii, ale také koncepcce, především svou christologii (Mesiáš Ježíš se stává nebeským Pánem; sr. Bousset) a kosmogonii (démonem ovládaný svět je vykoupěn nebeským mužem; sr. W. L. Knox, *Gentiles*, str. 220nn; ale viz G. B. Caird, *Principalities and Powers*, 1956; W. Foerster, *TDNT* 2, str. 566–574).

Schweitzer (*Interpreters*, str. 231) předpověděl, že „helénizovaný paulinismus“ představuje zastávku v půli cesty, která musí své závěry dovést až ke genezi křesťanství. Jeho slova se naplnila r. 1947 díky objevu svitků od Mrtvého moře s jejich etickým dualismem a důrazem na „poznání“. Svitky vnesly do Bultmannovy rekonstrukce chaos, neboť je většina vědců označila za „předgnostické“. Kromě toho máme málo důvodů k domněnce, že Pavel odráží např. „raně gnostickou nauku o sestoupení vykupitele, obzvlášť když ani neexistují důkazy, že takové učení existovalo“ (R. M. Grant, *Gnosticism*, str. 69; sr. str. 36–69; R. McL. Wilson, str. 27n, 57n). Stejně chronologické kritice bylo podrobeno téměř vše, co Bultmann použil na podporu gnostického vlivu. Grant, který se ohlíží nazpět ke Schweitzerovi, vysvětluje gnosticismus jako výsledek selhání apokalyptické naděje. Na rozdíl od Schweitzera vidí v Pavlovi člověka, jehož duchovní svět leží kdesi mezi židovským apokalyptickým gnosticismem a plně rozvinutým gnosticismem 2. století (str. 158). Grant se dívá na pozdější tendence v Pavlově interpretaci Kristova vzkříšení jako na uskutečněné (eschatologické) vítězství nad vesmírnými mocnostmi. R. McL. Wilson dochází ve svém cenném hodnocení (*The Gnostic Problem*, 1958, str. 75–80, 108, 261) k opatrnějšímu závěru, podle něhož Pavel přejímá současnou kosmogonii a terminologii pouze k tomu, aby oponoval gnosticismu a vyložil Ježíšovu moc nad (gnostickými) „mocnostmi“; apoštol přitom gnosticizující výklad zavrhuje. J. Dupont (*Gnosis: La Connaissance Religieuse dans les Épitres de Saint Paul*², 1960) a Ellis (*Prophecy*, str. 45–62) naopak tvrdí, že Pavlova *gnósis* je přísně SZ židovská.

Všechny „řecké“ rekonstrukce tkví svými kořeny v Baurově interpretaci Pavla jako představitele „pohanského“ křesťanství. Když W. Wrede a další badatelé rozpoznali vykupitelsko-eschatologický charakter Pavlova myšlení, začali apoštola považovat nejen za protipól židovského křesťanství, ale také Ježíše podle liberálního pojetí. Schweitzer však ukázal, že Ježíš liberálů nebyl Ježíšem Evangelii. Bultmann (*Theology*, 1, str. 23, 30nn) akceptoval Schweitzerova „apokalyptického“ Ježíše, nicméně trval na tom, že podstatou Ježíšovy eschatologie byl Boží požadavek, aby se člověk pro něj rozhodl, a nikoli apokalyptické detaily. Trpící, vzkříšený a znovu se vracející Syn člověka představoval „mytologizovaný“ obraz pozdější „helénizované“ christologie. Pavlovo myšlení zůstávalo vzdáleno myšlení Ježíše i jeho prvních učedníků. Pohled na paulinismus je proto úzce spjat s tím, jak se člověk dívá na Ježíše v Evangelích.

Řada badatelů stojí kdesi uprostřed. Nechávají se inspirovat B. Weisssem a považují za klíč k Pavlovu myšlení „vývoj“. Jak očekávání na druhý Kristův příchod slábne, přechází Pavlova antropologie a eschatologie k platónskému dualismu (Dodd) a jeho kos-

mogonie ke gnosticizmu (R. M. Grant).

Výklad Pavlova myšlení ve smyslu názoru pohan-
ských náboženství je ve své současné *religions-
geschichtliche* podobě podroben řadě výtek. Objevuje se
tendence přeměňovat paralely ve vlivy a vlivy ve
zdroje. Některé ze „zdrojů“ Pavlova myšlení potom
pocházejí až z doby po apoštolově smrti. (Bult-
mannův Pavel má více než náhodný vztah k „Pav-
lovi“ ultra-tübingenské školy.) Historické zkoumání
bývá také někdy kompromitováno neadekvátním svě-
tovým názorem. Např. Bultmann i Weinel vidí přiro-
zený svět jako „soběstačně existující jednotu, která je
imunní vůči zásahu nadpřirozených sil“ (*Kerygma
and Myth*, ed. H. W. Bartsch, 1953, str. 7, sr. str. 5–8,
216, 222).

Za nejzákladnější otázky považujeme tyto: máme
chápat paulinismus jako amalgám posbíraný z růz-
ných míst, nebo jako rozšíření a aplikaci střežející tra-
dice, která vychází z myšlení Ježíše Krista a rané
církve? Lze Pavlovo myšlení nejlépe vysvětlit v rámci
náboženského synkretismu, anebo v rámci kon-
textu apokalyptického judaismu a rané církve? Za-
číná „gnosticizace“ křesťanského myšlení u Pavla
a v předpavlovském křesťanství (Bultmann), nebo
u Pavlových oponentů a nejistých konvertitů? Prame-
ní ze selhání původní eschatologie v Pavlovi (Grant),
anebo z mylného pochopení této eschatologie (a Pav-
la vůbec) v jeho sborech? Sr. Ellis, *Prophecy*, str. 45–
62, 101–115.

3. Prameny Pavlova křesťanství: judaismus.

a) *Pavlovo spojení s ranou církví.* Ritschl a von
Hofmann oponovali Baurovi argumentem, že Pavlovo
učení souhlasilo s učením prvotní církve. Tentýž ná-
zor zastával v diskuzi na téma „Ježíš, nebo Pavel“ A.
Resch, jenž ve své podrobné studii *Der Paulinismus
und die Logia Jesu* (1904) dokládá, že primárním
zdrojem Pavlova myšlení byla Ježíšova slova. Ne-
mohl však být spíše Pavel zdrojem synoptických
Evangelii? Výzkumy několika autorů (např. Dungan;
F. F. Bruce, *BJRL* 56, 1973–4, str. 317–335) podpo-
řili příuce Ježíšových slov, kterou obhajoval Resch.

C. H. Dodd (*Preaching*, str. 56) dokázal, že *kéryg-
ma*, tj. jádro evangelijní zvěsti, představuje jak základ
Evangelii, tak Pavla. Tvrdí, že „tradice je stejně stará
jako sama církev“. Tentýž autor (*According to the
Scriptures*, 1952, str. 108nn), vycházející z Rendel
Harrisova díla *Testimonies* (1916, 1920), nalezl „sub-
strukturu NZ teologie“, na níž Pavel stavěl a která po-
cházel od samotného Ježíše. E. E. Ellis při zkoumání
hermeneutických zásad Pavlovy aplikace SZ (*Paul's
Use of the Old Testament*, str. 97n, 107–112; *idem*,
Prophecy, passim) vyjádřil domněnku, že u „proro-
ků“ rané církve vznikla jakási společná (předpavlov-
ská) exegetická tradice. E. Lohmeyer (*Kyrios Jesus*,
1928) považuje Fp 2,5nn za prostý křesťanský hym-
nus, jenž pravděpodobně vznikl v aram. kruzích (sr.
L. Cerfaux, str. 283nn; R. P. Martin, *Carmen Christi*,
1967; E. G. Selwyn, *First Epistle of St Peter*, 1946,
str. 365–369; 458–466). Rovněž P. Carrington doložil,
že prvotní křesťanský katechismus (*Primitive Christi-
an Catechism*, 1940) měl předpavlovský ráz.

O. Cullmann („Tradition“, str. 69–99), K. H. Reng-
storf (*TDNT* 1, str. 413–443), H. Riesenfeld (*The Gos-
pel Tradition*, 1969, str. 1–29) a B. Gerhardsson se při
tomto pohledu na počátky křesťanství odvolávají na
logické závěry. NZ pojetí apoštola má podobný původ
jako rabínský *šāliah*, pověřený zástupce s pravomoci

toho, kdo jej vysílá. Apoštolové vydávali svědectví
o tradici neboli *paradosis*, kterou jim předal Kristus.
„Ale ponechávám jednotlivým apoštolům nebylo zjevo-
no všechno, musí každý z nich nejprve předávat své
svědectví dalším (Ga 1,18; 1 K 15,11), a jenom celá
paradosis, k níž přispívají všichni apoštolové, před-
stavuje *paradosis* Kristovou“ (Cullmann, „Tradition“,
str. 73). Jelikož Pavel byl „apoštolem“, lze jeho zvěst
definovat ve smyslu toho, co obdržel: jeho kateche-
ze, kerygma a šíří „tradice“ by měly být (a kritická
studia dokazují, že jsou) zakořeněny v rané církvi
a v učení Ježíšově. Zdá se, že toto Kristovo učení ne-
zahrnuje pouze morální příkazy a apokalyptická va-
rování, ale také biblické výklady (Ellis, *Prophecy*, str.
240–253) a tvůrčí teologickou syntézu, která předpo-
vidala službu jeho učedníků po vzkříšení (sr. J. Jere-
mias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958). Mají-li
tito autoři pravdu, pak je nutné odmítnout dichotomii
mezi Pavlem a ranou židovskou církví, která se pro-
sazovala od Baura až k Bultmannovi.

b) *Pavlovo prostředí.* Chceme-li nějakého autora
pochopit, je třeba věnovat patřičnou pozornost pro-
středí, pro které píše a k němuž patří. Při výkladu
Pavlových koncepcí se kritický historik musí soustře-
dit především na rabínsko/apokalyptický judaismus 1.
stol., nikoli na gnosticismus 2. stol. (který však lze do
Pavlových slov snadno „vepsat“).

Judaismus 1. stol. má komplexní charakter a velmi
snadno se může stát, že nesprávně stanovíme rozdíl
mezi „synkretickým“ a „ortodoxním“, což nelze po-
važovat za synonyma termínů „helénistický“ a „juda-
istický“ či „diaspora“ a „palestinský“ (sr. Sk 6,1; El-
lis, *Prophecy*, str. 106n, 125n, 245nn; Davies, str.
1–8). Přesto se ve většině studií dává způsob myšlení
apoštola Pavla, farizea a Hebreje z Hebrejů (Fp 3,5),
spíše do souvislosti s palestinským rabínstvím a apo-
kalyptikou než se synkretickým judaismem. Van Un-
nik upozornil alespoň na pravděpodobnost, že Pavel
nestrávil své dětství a mládí v Tarsu, nýbrž v Jeru-
zalemě. S jistotou lze říci, že Pavel používal Septuagin-
tu, jejíž překlad se nyní našel mezi svitky od Mrtvého
moře. Kázal v *diaspoře* a je možné, že se seznámil se
synkretickým judaismem, jehož představitelem byl
Filón. Avšak kromě Moudrosti Šalomounovy (což na-
víc není jisté) Pavel neměl přímý vztah k diasporní
literatuře a pravděpodobně odrážel jen ty tradice,
které měli společné. Významně jej však ovlivňovalo
něco zcela jiného. W. D. Davies a další prokázali,
že mnoho Pavlových pojmů, jež se dříve označovaly
za „helénistické“, vzniklo na pozadí kumránského
a rabínskému judaismu. Také literární forma Pavlova
biblického výkladu odpovídá rabínským modelům.
Židovství Pavlova a NZ pozadí pozoruhodným způ-
sobem potvrdily svitky od Mrtvého moře. (Sr. Bruce,
Qumran Texts, str. 66–77; Flusser; M. Black, *The
Scrolls and Christian Origins*, 1961; Ellis, *Prophecy*,
str. 35, 57nn; 213–220; Murphy-O'Connor.)

c) *Pavlovy specifické koncepce.* Od F. C. Baura
hrála v této oblasti studia střežející roli antropologie
a podstata vztahu „v Kristu“. Dnes se již obecně
uznává, že Pavel pohlíží na člověka v rámci SZ ži-
dovství, nikoli z pohledu plátónského dualismu helé-
nistického světa (sr. *Život; Bultmann, *Theology* 1,
str. 209n; Cullmann, *Immortality*, str. 28–39; J. A. T.
Robinson, *The Body*, 1952). Rovněž „tělo Kristovo“
lépe pochopíme na základě SZ židovského pojetí spo-
lečné solidarity, a nikoli gnostické mytologie (Käse-
mann) nebo stoické metafory (W. L. Knox). Davies

(*Judaism*, str. 53nn) dal tuto koncepci do souvislosti s rabínskými spekulacemi o Adamově těle. R. P. Shedd (*Man in Community*, 1958) nachází primární zdroj Pavlova uvážování v realismu semitských myšlenkových modelů, jež se uplatňují ve vztahu k Mesiáši a jeho lidu (sr. J. A. T. Robinson, *The Body*, 1953, str. 56nn; Kümmel, *Man*; J. deFraine, *Adam and the Family of Man*, 1965, str. 245–270; Ellis, *Prophecy*, str. 170nn). R. Gundry (str. 228–241) tento realismus nevidí a chápe koncepci Kristova těla metaforicky. D. R. G. Owen nabízí v *Body and Soul* (1956) podnětné srovnání biblické antropologie s moderním vědeckým pohledem na člověka. D. Cox se ve své studii *Jung and St Paul* (1959) snaží určit vztah Pavla k současné víře a praxi v dalších oblastech.

Stále pokračují diskuse o tom, zda Pavlova eschatologie tkví v židovských nebo řeckých koncepcích. Jde o důležitou otázku, a proto se jí budeme nyní zabývat podrobněji.

4. Eschatologická podstata Pavlova myšlení

Na rozdíl od Schweitzerova eschatologického výkladu považuje C. A. A. Scott ve své velmi kvalitní práci *Christianity according to Saint Paul* (1927) za základní pojem paulinismu spasení. Který faktor však určuje podstatu Pavlovy teologie vykoupění, charakterizované napětím mezi „už“ a „ještě ne“? Jelikož Scott Schweitzerovu otázku zcela nepochopil, nezodpověděl ji: našel hlavní téma, pomocí něhož mohl Pavla popsát, nikoli však klíč, jímž by jej vyložil. (Sr. též christologické přístupy, např. L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St Paul*, 1959.) Možná, že Schweitzer nespokojivě konstatoval problém nebo jeho řešení, přesto však základní koncepcí, kterou navrhl, zůstává stále v platnosti.

a) *Schweitzerovo a Doddovo stanovisko.* Až donedávna se diskuse o NZ eschatologii odvíjela v souvislosti s názory Schweitzera a C. H. Dodda. (U Bultmanna nemá eschatologie nic společného s budoucností nebo historií; jde o oblast existenciálního žití. Stejně jako F. C. Baur používá Bultman NZ jazyka k tomu, aby teologii ovládl filozofii; výklad se stává služebním existencialismu. Přehledně shrnutí a kritiku Schweitzerovy, Doddovy a Bultmannovy eschatologie poskytuje N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957, str. 41–90.) Schweitzer zastával názor, že Pavlovo pojetí „*en Christo*“ vzniklo proto, že Boží království selhalo, tj. nenastal konec světa, který měl přijít při Kristově smrti a vzkříšení. Dodd naopak tvrdil, že při Kristově smrti „věk, který má přijít“, nastal, eschatologie se „realizovala“ a už se ve větší míře v historii neuskuteční. Věřící má již teď podíl na Království (např. Ko 1,13) a po smrti vstoupí plně do věčné, tj. eschatologické říše. Eschatologie se tedy netýká konce světa. Je třeba ji chápat platónsky, spíše „prostorově“ než „časově“, jako věčnost oproti času. Jak ale potom máme rozumět Pavlovu očekávání budoucího druhého Kristova příchodu? Dodd se domnívá, že jde o neblahý pozůstatek apokalyptického judaismu (který je zcela cizí základní Ježíšové zvěsti), a pro odpověď se vrací k Pfliegerovi: v 1 Te 4 se Pavel přísně drží židovské eschatologie, v 1 K 15 ji modifikuje koncepcí „duchovního“ těla a ve 2 K 5, která umísťuje věřícího po smrti do nebe, nacházíme názor zralého (a „feckého“) Pavla. J. A. T. Robinsonův *Jesus and His Coming* (1958, str. 160nn) je v podstatě rozpracováním Doddovy teze.

Dodd na rozdíl od Schweitzera viděl, že pro NZ myšlení (a pro vztah evangelia k dnešnímu světu) má klíčový význam „realizovaný“ aspekt království. Jelikož však přijal nebiblický, platónský pohled na čas, přehlédl budoucí a časovou stránku eschatologického vykoupění. Také jeho pohled na vývoj Pavlovy eschatologie zahrnoval nepavlovský antropologický dualismus a částečně odrážel nepochopení textů. Přesto musíme Schweitzerův i Doddův pokus o dosažení komplexní interpretace NZ eschatologie obdivovat. I když dnes nepovažujeme za správné „budoucnostní“ a „realizovanou eschatologii“ od sebe striktně oddělovat, Schweitzerovy a Doddovy práce zůstávají významnými mezníky na cestě bádání.

Názor, že „současná“ i „budoucí“ eschatologie jsou rovnocenné a natrvalo zakotveny v učení Ježíše i apoštola Pavla, přesvědčivě obhajují dvě významné monografie W. G. Kümmela (*Promise and Fulfillment*, 1957, str. 141–155 a *NTS* 5, 1958–9, str. 113–126). Nejvýznamnější publikace Oscara Cullmanna *Christ and Time* (1951) a *Salvation in History* (1967) dávají do kontrastu platónskou představu o vykoupění, tzn. uniknutím z časového „kruhu“ při smrti, s biblickým pojetím, že vykoupění se pojí se vzkříšením v budoucím „lineárním“ čase, tj. při parúzii. Tato díla plus správné zhodnocení Pavlovy SZ židovské antropologie a semitské představy o solidaritě pospolitosti tvoří pravý základ k pochopení Pavlovy eschatologie – a jeho celé nauky o vykoupění.

b) *Předstota teologie vykoupění.* Historický výzkum od dob reformace uznal, že Pavlova teologie je především teologií vykoupění. V 19. století se kladl větší důraz na přítomné „spojení s Kristem“ (než na přičtenou spravedlnost), jež se chápalo jako stěžejní aspekt vykoupění. Od dob Schweitzerových se za klíč k pochopení tohoto slovního spojení považují dvě eschatologická *foci* – Kristova smrt a vzkříšení a jeho druhý příchod.

Ježíš Kristus svou smrtí a svým vzkříšením navždy porazil „mocnosti“ starého věku – hřích, smrt a démonské „mocnosti tmy“ (Ef 6,12; Ko 2,15). Křesťané byli ukřižováni, vzkříšeni, oslaveni a posazeni na pravicí Boží spolu s Kristem (Ga 2,20; Ef 2,5n). „V Kristu“ vstoupili křesťané do věku vzkříšení. Solidarita s prvním Adamem v hříchu a smrti byla nahrazena spojením s eschatologickým Adamem ve spravedlnosti a nesmrtnosti. (*ŽIVOT)

Toto společné vykoupění v Kristu a s Kristem, tato „realita „nového věku“, do níž člověk vstupuje při obrácení (sr. Ř 6), nachází individuální aktualizaci v přítomnosti i v budoucnosti (sr. Ellis, *NTS* 6, 1959–60, str. 211–216). V tomto životě to znamená proměnu prostřednictvím působení Ducha svatého v nás, závadku nového života po vzkříšení (Ř 8,23; 2 K 5,5), nové etiky (Ko 2,20; 3,1.9.12) a celého pojetí světa (Ř 12,1nn). Avšak v oblasti morálně-psychologické obnovy zůstává křesťan ve své smrtelnosti v moci smrti starého věku. Nicméně i toto se již musí chápat z hlediska bytí „v Kristu“, a nikoli „v Adamovi“, neboť „v hojnosti [na nás] přecházejí utrpení Kristova (2 K 1,5; sr. Fp 3,10; Ko 1,24). Křesťan, který zemřel, upadl do spánku „v Ježíši“ (1 Te 4,14; sr. Fp 2,17; 2 Tm 4,6). Individuální aktualizace Kristových trpení není samozřejmým procesem sebevypouštění. Znamená to, že „máme účast na jeho smrti“ (Ř 6,5). „Účast na zmrtvýchvstání“ čeká na svou aktualizaci při druhém Kristově příchodu, kdy každý křesťan bude vzkříšen k nesmrtnému životu a „přijme podobu jeho Syna,

tak aby byl prvorozený před všemi bratřími“ (Ř 8,29; sr. 1 K 15,53nn).

Vykoupení podle Pavla tedy není „duchovním“ vysvobozením, které vyvrcholí únikem „duše“ při smrti (Dodd). Jde o fyzické vykoupění, které bude završeno vykoupěním celého člověka při druhém Kristově příchodu (Cullmann). Nelze je chápat ve smyslu platónského dualismu, ale v duchu SZ židovského pohledu na člověka jako na ucelenou bytost, jež nežije pouze jako jednotlivec, ale je součástí „vzájemné solidarity“. Budoucnost, která se zpřítomnila ve vzkříšení Ježíše Krista, je budoucností, kterou křesťan dnes realizuje pouze ve společenství, tedy jako „tělo Kristovo“. Při druhém příchodu se však víra stane viditelnou, vše vzdálené se stane blízkým a podoba nového věku se individuálně aktualizuje v celé své slávě, jak v člověku, tak v celém tvorstvu (Ř 8,19–21). To je ona živá naděje Pavlova srdce, to je také význam jeho teologie.

BIBLIOGRAFIE. M. Barth, *Ephesians*, 2 sv., 1974; E. Best, *One Body in Christ*, 1955; G. Bornkamm, *Early Christian Experience*, 1969; *idem*, *Paul*, 1971; W. Bousset, *Kurios Christos*, 1913, 1970; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951 (NLC, 1954); *idem*, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, 1959; *idem*, *Paul and Jesus*, 1974; *idem*, *Paul*, 1978; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 sv., 1952; H. C. C. Cavallin, *Live after Death ... in 1 Cor. 15*, 1974; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, 1958; *idem*, „The Tradition“, *The Early Church*, 1956, str. 57–99; N. A. Dahl, *Studies in Paul*, 1977; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1955; A. Deissmann, *Paul*, 1927; C. H. Dodd, *New Testament Studies*, 1953; *idem*, *The Apostolic Preaching and Its Development*, 1936; K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate*, 1977; J. W. Drane, *Paul, Libertine or Legalist?*, 1976; D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, 1971; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; *idem*, *Prophecy and Hermeneutic*, 1978; D. Flusser, „The Dead Sea Scrolls and Pre-Pauline Christianity“, *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. C. Rabin a Y. Yadin, 1958, str. 215–266; F. J. Foakes-Jackson a K. Lake, *BC*, 5 sv., 1933; J. Friedrich (ed.), *Rechtfertigung*, 1976; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 1968; B. Gaertner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, 1955; W. W. Gasque a R. P. Martin, *Apostolic History and the Gospel* (F. F. Bruce *Festschrift*), 1970; B. Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelien Tradition*, 1977; E. J. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians*, 1933; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 1959; R. H. Gundry, *Soma*, 1974; E. Haenchen, *Acts*, 1971; A. T. Hanson, *Studies in Paul's ... Theology*, 1974; P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, 1921; H. Hübner, *Das Besetz bei Paulus*, 1978; E. Käsemann, *Perspectives on Paul*, 1971; J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, 1963; H. A. A. Kennedy, *Saint Paul and the Mystery Religions*, 1913; S. Kim, *An Exposition of Paul's Gospel* (Diss., Manchester), 1977; J. Knox, *Philomenon among the Letters of Paul*, 1959 (1935); W. L. Knox, *Saint Paul and the Church of the Gentiles*, 1939; W. G. Kümmel, *INT*, 1975; *idem*, *Man in the New Testament*, 1963; *idem*, *The New Testament ... Problems*, 1972; *idem*, *The Theology of the New Testament*, 1973; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis bei Paulus*, 1968; G. Machen, *The Origin of Paul's Religion*, 1947 (1925); T. W. Manson, *Studies*

in the Gospels and Epistles, 1962; I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology*, 1976; B. M. Metzger, *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul*, 1960; W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, 1954; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, 1977; J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 1960; J. M. Murphy-O'Connor, *Paul and Qumran*, 1968; E. Pagels, *The Gnostic Paul*, 1975; E. Percy, *Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, 1946; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, 1955; W. M. Ramsay, *CRE*, 1893; *idem*, *SPT*, 1895; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927; K. H. Rengstorf (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, 1969; H. Ridderbos, *Paul and Jesus*, 1958; *idem*, *Paul*, 1976; B. Rigaux, *S Paul et ses lettres*, 1962; O. Roller, *Das Formular der Paulinischen Briefe*, 1933; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977; W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, 1971; *idem*, *Paul and the Gnostics*, 1972; *idem*, *Paul and James*, 1965; H. J. Schoeps, *Paul*, 1961; A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, 1931; *idem*, *Paul and his Interpreters*, 1912; H. M. Shires, *The Eschatology of Paul*, 1966; K. Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament*, 1957; W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem?*, 1962; G. Wahner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, 1967; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St Paul*, 1964; R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, 1968; G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, 1953.

E.E.E.

PAŽE (hebr. *z'ra'a*). Běžné označení lidské paže nebo ramene jako symbolu síly – nachází se v celém SZ, s paralelami v jiných blízkovýchodních jazycích; jeho méně častou paralelou v NZ je ř. *brachion*.

Symbolu vztažené nebo odkryté paže (tato představa odpovídá typu východního oděvu) se užívá zejména o Hospodinu, k vykreslení jeho mocných činů, přičemž často se v této souvislosti hovoří o vysvobození Izraele z Egypta (Ex 6,6 atd.), ale také o jiných dějinných nebo očekávaných činech soudu a záchrany (Iz 51,9; Ez 20,33). Logicky se pak Hospodinova nebo Hospodinovy paže staly symbolem bezpečného útočiště (Dt 33,27). Mocná Hospodinova paže je stavěna do protikladu se slabou paží člověka (2 Pa 32,8). Paže svévolníků jsou přeráženy a chřadnou (Ž 37,17; Za 11,17), ale Bůh může posílit paže těch, které si vybere a zmocní k tomu, aby konali zázraky (Ž 18,35).

V Da 11,22 tento symbol popisuje neosobní sílu (ramena jako povodeň – KP). Obdobně užití výrazů „ruka“ nebo „pravice“ je přirozené (Ž 44,4).

B.O.B.

PEC Tímto slovem se překládá pět hebr. výrazů a jeden řecký.

1. *'attün*. Aram. slovo v Da 3 o peci, do níž Nebúkadnesar nechal vhodit Šadraka, Měšaka a Abed-nega. Zřejmě se jedná o přejaté slovo z akkad. *utünu* = pec, která se užívala k pálení cihel a tavení kovů.

2. *kibšän*. Termín se vyskytuje v Písmu 4x jako přirovnání při popisu dýmu ze Sodomy a Gomory (Gn 19,28) a hory Sínaj (Ex 19,18). V publické hebrejštině slovo znamenalo pec k vypalování hrnčířských výrobků a pálení vápna.

3. *kür*. Lící pánev nebo kelímek na tavení kovů.

PEČETIDLO, PEČETĚNÍ

Pojem se v Bibli uplatňuje vždycky jako metafora nebo přirovnání Božího soudu či zkoušky člověka. Egypt byl železná tavicí pec (Dt 4,20; Jr 11,4; 1 Kr 8,51). Bůh vhodí Izrael do tavicí pece a roztaví jej svým hněvem (Ez 22,18.20.22). Izraelci skutečně prošli tavicí pecí utrpění (Iz 48,10).

4. „*til*“. Objevuje se pouze v Ž 12,6 a přirovnává Boží slovo k stříbru přetavenému v peci. Toto užití vyžaduje překlad tyglík, kadlub.

5. *tannûr* = přenosná kamna nebo pec (*CHLĚB). Druhému překladu je třeba dávat přednost v Neh 3,11; 12,38. Iz 31,9 a snad v Gn 15,17 (někde „ohniště“).

6. *kaminos* = pec. Výraz, jímž překládá LXX slova *attân*, *kiššân* i *kûr*, podobně je tomu v Mt 13,42.50 a Zj 9,2 – obrazy peckelného ohně (sr. také Zj 1,15 „výheň“).

V Palestině archeologové objevili pece k přečišťování mědi v Bêt-šemeši, Aji a Esjón-geberu. Poslední z nich byl odkryt na J konci Vádí Araby. Měl tvar zužující se nálevky, která vytvářela silný proud vzduchu. Dobře zachované pece k zušlechťování železa se našly v Tell Džeme (?Gerar). (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA)

BIBLIOGRAFIE. A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique*, 1, 1939, str. 372–373; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 6, 1958, str. 66nn. T.C.M.

PEČETIDLO, PEČETĚNÍ

I. Ve Starém zákoně

Na Blízkém východě bylo objeveno mnoho tisíc osobních pečidel. Ve starověku byla běžná pečetidla rytá, ale Hebrejové měli pro všechny druhy jeden souhrnný výraz, z něhož nelze poznat, o jaké pečetidlo přesně šlo (*hōtām*; eg. *htm*). Používala se pro rozmanité účely, v podstatě podobně jako dnes.

1. Použití

a) Jako znak pravosti a moci. Např. faraon předal pečetidlo svému zástupci Josefovi (Gn 41,42) a Achašvéros pečetil královské výnosy (Est 3,10; 8,8–10). Za pečetení se označuje předávání mistrova slova učedníkům (Iz 8,16) a propůjčení Hospodinovy moci Zerubábelovi (Ag 2,23; sr. Jr 22,24). Mimobiblický příklad přidělení smluvních pečeti viz in *Iraq* 21, 1958.

b) K potvrzení dokumentu. Pečeť se vtiskovala do hlíny nebo vosku (*PSANĚ). Takto Jeremjášovi přátelé dosvědčovali jeho koupi pole (Jr 32,11–14) a Nehemjáš a jeho současníci potvrzovali smlouvu (Neh 9,38; 10,1) a Daniel prorocvi (Da 9,24).

c) K zajištění bezpečnosti. Hliněný dokument v obálce nebo jiné schránce či svitek ovázaný šňurou, k níž byl připojen kousek hlíny s otiskem pečetidla, se mohl zkoumat nebo číst až poté, co pečeť rozlomila oprávněná osoba (sr. Zj 5,1n). Zapečetěné prorocvi (Da 12,9) či kniha (Iz 29,11) tedy představovaly symbol něčeho, co ještě nebylo zjeveno.

S cílem zabránit nežádoucím vstupu se dveře pečetily šňurkou nebo hlinou, přičemž pečeť se umístila přes mezeru mezi dvěma a zámkem. Takto byla zajištěna lví jáma v Babylónu (Da 6,17; Běl a Drak 14) a podobným způsobem se pečetily i hrobky (Hérodotos, 2. 121; sr. Mt 27,66). Zapečetěný předmět se přirovnával ke krunýři krokodýla (Jb 41,15).

Metaforicky pečeť představovala to, co je uchováno v bezpečí, jako např. hříchy člověka před Bo-

hem (Dt 32,34; Jb 14,17), který má jako jediný moc otvírat a pečetit (Jb 33,16). On opatřuje pečeti na znamení dokončení díla (Ez 28,12). Metafora v Pís 4,12 hovoří pravděpodobně o cudnosti.

2. Podoba

S vynálezem písma ve 4. tisíciletí př. Kr. se pečetidel začalo užívat ve velkém počtu. Nejběžnější bylo pečetidlo válečkové, kterým se přejíždělo po hlině, i když razítková pečetidla se v té době používala také. V Palestině se pod mezopotámským (zprostředkovane přes syrský a fénický) i egyptským vlivem pečetilo v kenaanském období pomocí válečkových pečetidel a skarabů, přičemž skaraby se otiskovaly zejména do kousků vosku nebo hlíny připojených k papýrům. V době království přebírala razítková pečetidla, a to „knoflíková“, kuželovitá a pečetidla v podobě skaraba.

Pečetidla měla uvnitř otvor, aby se mohla nosit na šňurce kolem krku (Gn 38,18; Jr 22,24; Pís 8,6) nebo na špendlíku připevněna k šatům (stopy někdy zůstávají). Pečetidla v podobě skaraba nebo pečeti kameny se upevňovala na kruh, který se nosil na ruce nebo na paži (Est 3,12).

3. Materiál

Chudí lidé si mohli koupit hrubě rytá pečetidla, vyrobená z místní terakoty, pryskyřice, vápence, frity nebo ze dřeva. Většinou však byla pečetidla opatřena speciálními rytinami od vyučených pečetiřů, kteří používali měděná rydla, brusy kotouč a někdy malé vrták. Možná užívali také „železné rydlo s diamantovým hrotem“ (Jr 17,1; *UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA), jímž opracovávali tvrdé polodrahokamy (*UMĚNĚNÍ). V Palestině, stejně jako jinde, se dovážel a často používal karneol, chalcedon, achát, jaspis, křišťál a krevet. Dovážené eg. skaraby byly z leštěného masku a později z leštěné slitiny.

Kameny s rytinami (Ex 28,11–23; 39,8) se vsazovaly do velekněžských nárameníků. Drahé kameny a řemeslnická práce vedly k tomu, že se tyto pečeti kameny či pečeti prsteny (hebr. *tabba'at*; akkad. *šimbu'u*) začaly užívat jako ozdoby (Iz 3,21) a děkovné oběti. Sloužily rovněž k posvátným účelům (Ex 35,22; Nu 31,50), jako např. skupina pečetidel v kenaanské svatyni v Chasóru, nebo jako *amulety. Hebr. *tabba'at* označuje i prsteny obecně (Ex 25,12).

4. Vzory

Před dobou královskou se válečková pečetidla vyráběla podle fénických či syrských a byla zdobena bohatými rytinami, jež zobrazovaly řady mužů nebo vzory charakteristické pro jednotlivá období v Mezopotámii. Na pozdějších palestinských pečetidlech, obvykle oválných, nacházíme zobrazení lvů (viz *IBA*, obr. 52), okřídlených lvů s lidskou hlavou či sfing (cherubů), gryfů nebo okřídlených kober. Často se zde objevují eg. motivy s lotosovým květem, symbol života *anch* nebo dítě Horus. Zdá se, že výjevy utváření sedících bohů, zvířat a ptáků ukazují, že toto umění neuráželo hebrejské náboženské citění. Po 7. stol. př. Kr. však většina pečetidel nese jen dvouřádkový nápis.

5. Nápisy

Bylo objeveno přes 200 hebrejských pečetidel se jmény jejich vlastníků. Uvádělo se na nich buď jen jméno vlastníka, nebo k němu bylo připojeno ještě jméno jeho otce či jeho titul. Několik jich patřilo královským dvořanům, označovaným jako „služebníci krále“.

Nejjmenní opracované je z nich jaspisové pečetidlo „Šemy, služebníka Jarobeámoa“ (tj. Jarobeáma II.), které vykopali archeologové při výzkumu v Megiddu. Na jiném máme zase zobrazeného kohouta a vyrytý nápis „Jaazanjáše, služebníka krále“, přičemž lze usuzovat, že tímto majitelem byl Jaazanjáš z 2 Kr 25,23 nebo jeho současník téhož jména (Jr 35,3; 40,8; sr. Ez 11,1). Pečetí se vlačovaly do kousků hlíny. Některé z nich se podařilo objevit, přičemž ze zadu nesly stopy papyrových dokumentů, jež kdysi zajišťovaly. Jedna taková pečeť, nazývaná *bullā*, byla vyražena pečetidlem „Gedaljáše, který je správcem“. Byla objevena v Lakíši a patřila pravděpodobně judskému místodržiteli (2 Kr 25,22–25; ohledně titulu sr. 2 Kr 18,18 a *ŠEBNA). Jeden otisk se pokládá za obzvláště důležitý, protože přesně známe dobu jeho vzniku. Pečeť nese nápis „Jehozeráše, syna Chilkijáše, služebníka Chizkijášova“ (IEJ 24, 1974, str. 27–29), přičemž Chizkijáš byl judským králem a Chilkijáš otcem jeho služebníka (2 Kr 18,18 atd.). Titulem „služebník krále“ je označeno několik mužů, ale nevíme, zda šlo o příslušníky královského rodu, nebo o členy širší palácové společnosti. Stejně tak netušíme, kdo byl pánem, o němž se zmiňuje pečetidlo s nápisem „Eljakíma, dvořana (*na'ar*) Javkínova“. Javkín mohl představovat judského krále *Jójakíma, ale správcí na pečetích s takovými nápisy nebyli vždy králové. Víme s určitostí, že některá pečetidla patřila ženám, např. pečetidlo jisté Chany (*hnh*; PEQ 108, 1976, str. 59–61) nebo „Abigajil, manželky Azajášovy“.

Hodnota těchto pečetidel spočívá v množství hebrejských osobních jmen, která odhalují a jež ze SZ neznáme (např. Gamarjáš, Chalasjáš). Tituly, které jsou na nich uvedeny, rozšiřují naše znalosti o systému správy země. Velký počet pečetidel, z nichž na mnoha nenajdeme kromě nápisu žádný symbol, prozrazuje, jak byla schopnost číst rozšířena v relativně malém judském státě, odkud většina pečetidel pochází.

Důležité historické informace poskytuje sbírka hliněných pečetí a některé otisky na držadlech džbánů, které nesou jména tří poexilních judských místodržitelů (Elnátan, Jehoezer, Achzai), označených jako *peha* a působících po Zerubábelovi a před Ezdrášem. Z jiných zdrojů tato jména neznáme. (Viz N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judaeon Archive*, 1976.)

6. Držadla džbánů s otisky

Při archeologickém výzkumu v Palestině bylo objeveno asi 1 000 džbánů s otisky. Zdá se, že některé z těchto otisků představují označení královské keramiky (sr. 1 Pa 4,23) s údaji o místě výroby. Na otiscích jsou většinou skarabové se čtyřmi křídly nebo letící svitek s nápisem „Krále“ (*lammelek*) nahoře a (dole) s názvem místa, např. Chebrón, Zif, Soko a *mmš*. Na jiných jsou osobní jména (možná hrncířů), např. Šebnajáš, Azarjáš, Jopijáš. Velké množství těchto držadel džbánů s otisky archeologové objevili v Megiddu, Lakíši a Gibeónu. Za obzvláště zajímavý nálezkem pokládáme několik peněžních razítkových otisků s aramejským nápisem *jha* (Judsko) z let 400–200 př. Kr. (*PENIZE; BASOR 147, říjen 1957, str. 37–39; 148, prosinec 1957, str. 28–30; IEJ 7, 1957, str. 146–153).

BIBLIOGRAFIE. Palestinská pečetidla: A. Rowe, *Catalogue of Egyptian Scarabs in the Palestine Archaeological Museum*, 1936; B. Parker, „Cylinder Seals of Palestine“, *Iraq* 11, 1949; J. Nougayrol, *Cylindres*

sceaux et empreintes ... trouvés en Palestine au cours des fouilles régulières, 1939; A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Seals*, 1950; D. Diringer in *DOTT*, str. 218–226. Další blízkovýchodní pečetidla: H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939; D. J. Wiseman, *Cylinder Seals of Western Asia*, 1958.

D.J.W.

A.R.M.

II. V Novém zákoně

1. Doslovné užití

Slovesa *sfragizō* (podst. jm. *sfragis*) se v NZ příležitostně užívá i v doslovném významu, např. o zapečetění Kristova hrobu po jeho pohřbení (Mt 27,66; sr. *Ev. Petr.* 8,33), o zapečetění satana v propasti (Zj 20,3) a apokalyptického světlu proti čtení neoprávněnou osobou (Zj 5,1–8,1, *passim*). Metodu „pečetění“, o níž se hovoří v této souvislosti, znali pravděpodobně Židé i Římané (sr. Zj 22,10, kde *logoi* nejsou „zapečetěna“, protože „čas je blízko“ a bude se jich brzy užívat; proti tomu stojí Da 12,4,9).

2. Obrazné užití

a) V Ř 15,28 Pavel hovoří o svém záměru doručit příspěvek (*koinōnia*) pohanům svatým v Jeruzalémě a nechat „zapečetit“ (*sfragisamenos*) jejich dar. Zde může jít o záruku jeho poctivosti, ale v každém případě zde apoštol Pavel vyjadřuje *souhlas* s touto činností pohanů (takto Theodor z Mopsuestie; sr. J 3,33, kde *esfragisen* označuje „souhlas“ člověka s Boží pravdou, a J 6,27, kde se tentýž slovesný tvar objevuje v souvislosti s Božím potvrzením Krista).

b) Neobvyklé užití slova *sfragis*, jež navíc nese význam „potvrzení pravosti“, se vyskytuje v 1 K 9,2, kde Pavel popisuje své nové křesťany v korintském sboru jako „pečeť“, kterou dal Kristus jeho práci; šlo tedy o obhájení jeho apoštolátu.

c) V pojednání o Abrahamově příkladné víře v Ř 4 se Pavel zmiňuje o *sèmeion* obrázky jako o potvrzující „pečeť“ (v. 11) spravedlnosti, která skrze víru existovala ještě před ustanovením tohoto obřadu. Tomuto uplatnění výrazu „pečeť“ odpovídá jeho užití ve Zjevení (Zj 7,2–8; 9,4), kde jsou Boží služebníci nazváni jako „označení pečetí živého Boha“ (7,2n; sr. Ez 9,4; Zj 14,1), což bylo jejich ochranou a zároveň znamením, že patří Bohu. A. G. Hebert soudí (*TWBR*, str. 222), že tyto pasáže „vhodně zapadají do kontextu křtu“.

III. Pečetění Duchem

Důležitá NZ představa spojuje *sfragis* s *pneuma*. Např. pavlovská charakteristika křesťanského dědictví v Ef 1 vychází z pozadí naplněného křesťanskou nadějí. Ve v. 13 se pak o efezských křesťanech píše jako o těch, kterým byla „vtisknuta pečeť zaslíbeného Ducha svatého“. Dostali v tomto čase de facto záruku toho, čím se stanou na věčnosti. Toto užití „pečetění“ opět zahrnuje i představu „vlastnictví“ (sr. 2 Tm 2,19; Ga 6,17). Podobně po zmínce o Duchu svatém v Ef 4,30, v rámci praktické výzvy ke kristovskému jednání následuje určující výraz „jehož (*en hō*) pečeť nesete pro den vykoupení“, zatímco v 2 K 1,21n jsou věfici charakterizováni jako „pomazaní“ Bohem, jenž jim „vtiskl svou pečeť“ a dal jim jako věčnou záruku Ducha svatého. Dále bychom měli uvažovat o povaze této „pečetě“ a o okamžiku a důsledcích „pečetění“.

1. *Povaha pečetě*. Tato otázka se stala předmětem mnoha diskusí. Např. R. E. O. White (*The Biblical*

PEDAJÁŠ

Doctrine of Initiation, 1960, str. 203 a pozn.) považuje tvary aoristu *sfragizō* v Ef 1,13; 4,30; 2 K 1,22 za zmínky o daru Ducha, který působí jako „Bohem dané zapečetění křtu“. Tuto svoji teorii podepírá poznatkem, že „pravidelné“ NZ užití aoristu se vztahuje na situaci, kdy věřící při křtu přijme Ducha svatého. W. F. Flemington (*The New Testament Doctrine of Baptism*, 1953, str. 66n) na druhé straně předpokládá, že pečeť zde představoval samotný křest, přičemž odkazuje na slovo *sfragis* použité v souvislosti s židovským obřadem obřizky. (Taktó též O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 1950, str. 46.)

Hebr. pozadí teologie křtu a ani samotnou představu „pečeti“ očividně nelze vyloučit a Gregory Dix naznačil, do jaké míry v tomto ohledu raní církevní otčové vycházejí ze svých židovských předků (*Th* 51, 1948, str. 7–12). Zároveň však, jak Dix zdůrazňuje, ne všechna pozdější spojení mezi „křtem“ a „pečeti“ NZ zdůvodňuje; dokonce ani *Didachē* nenazývá křest vodou „pečetěním“ a nikterak tuto svátost nespojuje s darem Ducha svatého.

2. *Okamžik pečeti.* Tyto úvahy vycházejí z pochybností, které vznikají ohledně přesného okamžiku „zapečetění“ věřícího. Pokud postupujeme správně, když dar Ducha svatého spojujeme s křtem (což je častým, nikoli však zákonitým rysem NZ, sr. Sk 8,36nn; 10,44), můžeme se domnívat, že k tomuto „pečetěním“ Duchem dochází při křtu, nebo snad přesněji ve chvíli odevzdání se Kristu, které je vyjádřeno ve svátosti křtu. Taktó např. G. W. H. Lampe (*The Seal of the Spirit*, 1951) pečlivě zkoumal původ a význam příbuzných NZ výrazů *sfragis* a *chrisma*, spojených s „chrismatem“ samotného Krista, v němž byl Duch svatý činně přítomen, a ukázal, že (v pavlovském jazyce) včlenění do Kristova těla se děje při křtu (spíše než při jakémkoli ekvivalentu „konfirmace“) a je „zpečetěno“ darem Ducha svatého (sr. 6,61n; přehled předkládaných argumentů a jejich nositelů viz dále in White, *op. cit.*, str. 352nn).

3. *Důsledek pečeti.* Na základě papýrů z 1. stol. vysvitlo, že jazyk „pečetěním“ získal na V rozšířený a důležitý význam, zejména v právnických kruzích, kde vyjadřoval potvrzení platnosti dokumentu, záruku pravosti atd. (Možné paralely, které existují mezi *sfragizō* a zasvěcením do ř. mysterijních kultů, patrně nejsou tolik významné.) V důsledku toho je dobře vidět, jak slovo *sfragis* a příbuzné výrazy přirozeně zapadají do NZ kontextů, jež předpokládají teologii smlouvy, a jak – z hlediska daru Ducha svatého – označují ověření pravosti a také vlastnictví. Již jsme poznali, že toto jsou aspekty významu uvedeného výrazu i v dalších NZ textech.

Výskyt podobných představ v této souvislosti lze sledovat i v jiných kontextech. Např. „znak“ zasvěcení, který uděloval Jan Křtitel, představoval zcela eschatologický obřad (L 3,3nn; viz reakci lidu na Janovu totožnost ve v. 15) a v souladu s normativní židovskou apokalypsou jeho křest znamenal „označení“ ke spasení s jistým částím *Šalomounových žalmů* (např. 15,6n.8; sr. 4 Ezd 6,5) i se samotným NZ (2 Tm 2,19 a sr. již zmíněnou představu „pečeti“ jako zajištění bezpečnosti“ v Zj 7,2nn atd.; viz White, *op. cit.*, str. 88).

V případech NZ užití výrazu „pečetěním“, o nichž jsme zde uvažovali, převládají představy vlastnictví, ověření pravosti a zajištění bezpečnosti. Podíváme-li se na tři Pavlovy texty (Ef 1,13; 4,30; 2 K 1,22) současně, uvidíme, že *arrabōn* Ducha svatého, který dostává vě-

řící, včleněný při křtu skrze víru *en christō*, je „zárukou a zástavou konečného vykoupení“ (Lampe, *op. cit.*, str. 61). Dar Ducha tak znamená totéž co „oblčení“ Krista, mít podíl na jeho *chrisma* a stát se součástí jeho těla, pravého Božího Izraele (*ibid.*; sr. 1 K 12,13). Dar Ducha svatého v podstatě potvrzuje smlouvu, v níž jsou věřící „zapečetěni“ jako Boží vlastnictví.

BIBLIOGRAFIE. Standardním anglicky psaným dílem o této otázké (NZ) je G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951 (zejm. 1. díl). O vývoji této představy píše též G. Dix, *Th* 51, 1948, str. 7–12. Podrobnější pojednání o zmínovaných textech viz v hlavních spisech o křtu v NZ, zejm. O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 1950; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, 1953; P.-Ch. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 1953; R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation*, 1960; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, 1964; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 1970; R. Schippers, *NIDNTT* 3, str. 497–501. s.s.s.

PEDAJÁŠ (= Jahve vykoupil).

1. Otec Joéla, jenž za Davida velel kmeni Manases Z od Jordánu (1 Pa 27,20).

2. Děd krále Jójakima (2 Kr 23,36).

3. Třetí syn krále Jójakina (1 Pa 3,18). Podle 1 Pa 3,19 byl nazýván otcem Zerubábelovým, který je vsude jinde jmenován jako Šealtiel, bratr Pedajášův.

4. Pareošův syn, jenž pomáhal při stavbě jeruzalémských hradeb (Neh 3,25).

5. Muž, který stál po Ezdrášově levcí při předčítání Zákona lidu (Neh 8,4); snad tentýž jako 4.

6. Lévíjec, jenž měl Nehemjášovi pomáhat při rozdělování přídelů (Neh 13,13).

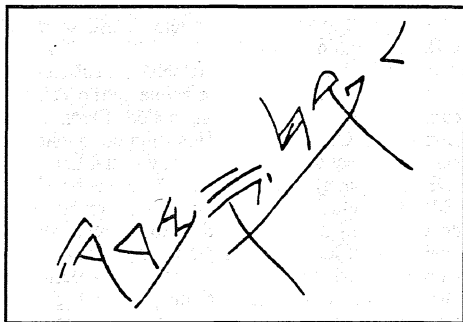
7. Benjamínovec (Neh 11,7).

J.D.D.

PEKACH (hebr. *peqah* = otvor). Pekach, syn Remaljšův, byl „třetím mužem“ (hebr. *šālīšā*) v Pekachjšově válečném tažení. S pomocí Gileádovců ubil v Samari Pekachjáše, který nastoupil po Menachémovi (2 Kr 15,21nn). Poté se zmocnil trůnu a vládl jako izraelský král asi od r. 737 př. Kr. do r. 732 př. Kr. Začal panovat v 52. roce vlády judského Azarjáše (v. 27), jehož po dvou letech vystřídal Jótam (v. 32).

Pekach zastával protiasyrskou linii politiky a spojil se se syrským králem *Resinem. Společně vyvíjeli nátlak na Jótama, zejména s cílem, aby se k nim přidal (v. 37). Ale Izajáš jemu i jeho nástupci Achazovi radil, aby si udrželi neutrální postoj. Pekach vytáhl s vojsky proti Jeruzalému, obléhal jej, ale bez úspěchu (2 Kr 16,5; Iz 7,1). Jeho syřští spojenci se zmocnili Élatu, zatímco Pekach bojoval s Judejci. Mnoho jich pobil, velký počet zajal a jako kořist je z oblasti Jericha odvekl do Samari (2 Pa 28,7n). Později byli tyto judští zajatci na přímluvu proroka Odéda propuštěni (vv. 8–15).

Když král Achaz viděl, že proti němu táhne aramejský a izraelský král, požádal asyrského Tiglat-pilesera III. o pomoc. V r. 732 př. Kr. se Asyřané zmocnili Damašku a zaútočili na S Izraeli. Seznam míst, která obsadili (na J se dostali až po Galileu), nacházíme v 2 Kr 15,25–29 a částečně mu odpovídají i letopisy Tiglat-pilesera. Vykopávky v Chasóru potvrzují, že v té době Asyřané toto místo dobyli. Byla objevena nádoba na víno s nápisem *lpaq* = náležející



Hebrejský nápis na úlomku zásobnice, nalezené v Chasóru: „Pro Pekacha, semader“. Pravděpodobně zmiňuje izraelského krále Pekacha a nějaký druh oleje. Vrstva 5. Asi 740–732 př. Kr.

Pekachovi, ale i další předměty z doby Pekachova obležení.

Poté, co Asyřané bleskurychle obsadili polovinu Izraele, zosnoval Hóšea, syn Élův, proti Pekachovi spiknutí a zabil jej. Jelikož Tiglat-pileser ve svých letopisech tvrdí, že nahradil Pekacha (*Paqaba*) Hóšeou (*Ausi*), je jasné, že Asyřané tento čin schvalovali, pokud jej přímo nepodnítili. O Pekachovi se píše, že pokračoval v Jarobeámových hříších (2 Kr 15,28).

D.J.W.

PEKACHJÁŠ (hebr. *p*qaḥjāš* = Jahve otevřel [oči]). Syn izraelského krále *Menachéma, jehož vystřídal na trůnu někdy v r. 742/1 př. Kr. (2 Kr 15,23–26; *CHRONOLOGIE SZ). To, že byl v 2. roce svého království zavražděn, naznačuje, že pokračoval v poplatnické politice Asyřanům stejně jako jeho otec. Spiklenci v čele s Remaljášovým synem Pekachem byli pravděpodobně ve spojení s damašským králem *Resinem, protože přišli z Gileádu, který hraničil s jeho územím. Pekachjáše zabil v jeho královském paláci v *Samařii. Slova „též *Argóba a Arjéha“ (2 Kr 15,25) jsou zřejmě přesunuta z v. 29. A.R.M.

PEKLO Výrazem „peklo“ se v NZ překládá ř. slovo přepisované jako „Gehenna“ (Mt 5,22,29n; 10,28; 18,9; 23,15,33; Mk 9,43,45,47; L 12,5; Jk 3,6). Název je odvozen z hebr. *gē(ben) (b*neh) hinnōm* = Údolí (syna) Hinómova (synů Hinómových). Jedná se o údolí blízko Jeruzaléma (Joz 15,8; 18,16), kde se v souvislosti s pohanskými rituály obětovaly děti (2 Kr 23,10; 2 Pa 28,3; 33,6; Jr 7,31; 32,35). Původ tohoto odvození není jasný, ale téměř jistě lze říci, že Hinóm je osobní jméno. V pozdějších židovských písemnostech Gehenna označuje místo potrestání hříšníků (*Nanebevzetí Mojžíšovo* 10,10; 4 Ezdráš 7,36) a je charakterizováno jako místo neuhasitelného ohně, viz obecná představa ohně jako Božího soudu ve SZ (Dt 32,22; Da 7,10). Rabínská literatura obsahuje řadu názorů na to, kdo podléhá věčnému trestu. Rozšířené byly představy, že utrpění některých skončí jejich zkázu nebo že ohně Geheny mají v jistých případech očistnou funkci (*Roš Hašana* 16b–17a; *Baba Meši'a* 58b; *Mišna Erujót* 2. 10). Avšak ti, kdo tato učení zastávali, učili rovněž o reálné existenci věčného trestu pro určité kategorie hříšníků. Tato literatura

i knihy Apokryfů potvrzují víru ve věčnou odplatu (sr. Júd 16,17; *Šalomounovy žalmy* 3,13).

Učení NZ s tímto dřívějším pojetím souhlasí. Oheň pekla je neuhasitelný (Mk 9,43), věčný (Mt 18,8), jeho trest představuje opak věčného života (Mt 25,46). Nic nenapovídá, že by se ti, kdo do pekla vejdou, měli odtamtud někdy dostat. NZ však nechává otevřené dveře pro názor, že ačkoli je peklo jako projev Božího nesmiřitelného hněvu proti hříchu věčné, existence těch, kdo v něm trpí, nemusí být bez konce. Těžko totiž lze dát do souladu konečné naplnění plánu jednoty světa v Kristu (Ef 1,10; Ko 1,20) s trvalou existencí těch, kdo Ježíše odmítají. Někteří vykladači tvrdí, že „věčnost“ trestu se projevuje v jeho účincích; každopádně slovo „věčný“ nemusí nutně znamenat „nikdy nekončící“, ale implikuje „dlouhé trvání, až na hranici představitelství pisatele“ (J. A. Beet). Na druhé straně Zj 20,10 hovoří o vědomém, nekonečném trestu pro ďábla a jeho pomocníky, i když ve vysoce symbolickém oddíle, a někteří biblisté prohlašují, že podobný konec očekává i lidi, kteří s konečnou platností odmítnou činit pokání. Rozhodně nesmíme připustit nic, co by nás odvádělo od vážnosti varování našeho Pána o hroživé realitě nadcházejícího Božího soudu nad světem.

V Jk 3,6 je Gehenna, podobně jako bezedná propast ve Zj 9,1nn; 11,7, vykládána jako zdroj zla na zemi.

NZ představy o věčném trestu nejsou jednotné. Vedle ohně se hovoří o temnotě (Mt 25,30; 2 Pt 2,17), smrti (Zj 2,11), zkáze a odloučenosti od Krista (2 Te 1,9; Mt 7,21–23) a o dluhu, který musí být zaplacen (Mt 5,25n).

Ve 2 Pt 2,4 se jedinkrát setkáváme se slovesem *tartarōs* = svrhnout do temné propasti podsvětí (EP; Pešitta je interpretuje „svrhnout do nižších oblastí“). *Tartaros* představuje klasický výraz pro místo věčného trestu, ale zde označuje přechodnou oblast trestu pro padlé anděly.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Beet, *The Last Things*, 1905; S. D. F. Salmund, *The Christian Doctrine of Immortality*, 1907; J. W. Wenham, *The Goodness of God*, 1974; H. Bietenhard, *NIDNTT* 2, str. 205–210; J. Jeremias, *TDNT* 1, str. 9n, 146–149, 657n. D.K.I.

PEKÓD Malý *aramejský kmen V od dolního Tigridu. Akkadské zdroje zaznamenávají dočasné područí *Puqudu* pod *Tiglat-pileserem III. (747–727 př. Kr.), *Sargonem II. (722–705 př. Kr.) a *Sancheribem (705–681 př. Kr.). Zmínku o Pekódu nacházíme v Jeremjášově řeči proti Babylónu (50,21). Je uveden mezi těmi mezopotámskými národy, které povstanou proti Jeruzalému, ač dříve Izrael milovaly (Ez 23,23). Eponym pro město a zavlažovací systém uvedený v babylónském Talmudu (*Bešah* 29a, *Ketubót* 27b, *Hullin* 127a).

BIBLIOGRAFIE. S. Parpola, *Neo-Assyrian Toponyms*, 1970, str. 280–281; M. Dietrich, *Die Aramäer Südbabyloniens*, 1970. D.W.B.

PELATJÁŠ (hebr. *p*latjāh(ū)* = Jahve vysvobozuje; ř. *Faltias, Falettia*).

1. Svědek obnovení smlouvy v Neh 10,22. Může jít o vnuka Zerubábel, Šalomounova potomka (1 Pa 3,21).

2. Šimeonovský vůdce, který obsadil bývalé území

PELEG

Amálekoců (1 Pa 4,42).

3. Velmož, jenž podle Ezechiela loučení vymýšlí ničemnosti a dává Jeruzalému zlou radu. Zemřel, když Ezechiel prorokoval (Ez 11,1–13).

O jménech obsahujících kořen *pl* máme doklady z emorejského období a víme, že byla běžná v ugaritštině (*UGARIT) ve 13. stol. př. Kr. a také později v aramejštině (např. F. Gröndahl, *Personnamen der Texte aus Ugarit*, 1967, str. 173).

D.J.W.

PELEG (hebr. *peleḡ* = vodní předěl, rozdělení). Syn Heberův, bratr Joktánův (*JOKTAN) a vnuk Sémův (Gn 10,25). Za jeho dnů byla země „rozčleněná“ a použité slovo (*nīpl'eḡā*) představuje buď slovní hříčku s jeho jménem, nebo jeho výklad. Obvykle se výraz vysvětluje jako rozdělení světové populace do geografických a lingvistických skupin (Gn 11,1–9). Může však také označovat rozvoj zemědělství za *Ébalových synů, žijících polokočovným životem, kdy se začaly používat umělé zavlažovací kanály (asyr. *plagu*); *peleḡ* je v tomto smyslu použito v Iz 30,25; 32,2; Jb 29,6; 38,25. Také se může jednat o rozčlenění území hranicemi (akad. *pulukku*; JCS 18, 1964, str. 69; *palāku* = rozdělit na hranicích). Peleg byl otcem Reúa (Gn 11,19).

D.J.W.

PELIŠTEJCI, PELIŠTEA

I. Jméno

Ve SZ se jméno Pelištejec píše *p'lišti*, obvykle se členem, ale častěji je nacházíme v plurálové formě *p'lištīm* (zřídka *p'lištijīm*), zpravidla bez členu. Území obývané Pelištejci bylo známo jako „země Pelištejců“ (*'eres p'lištīm*) nebo Pelištea (*p'lešet*). Z těchto názvů vzniklo dnešní označení Palestina. V LXX se toto jméno překládá různě – *Fylistieim* (především v Pentateuchu, Jozuovi a Soudcích), *Hellenas* (Iz 9,12) a *allofylos*, -oi = cizinec (nikoli však v Pentateuchu a Jozuovi). Pojmenování lze patrně ztotožnit s výrazem *prst* v eg. textech (hieroglyfické písmo používá v přepisu cizích jmen *r* pro zvuk *l*, který v eg. neexistuje) a *palaštu* v asyr. klinopisech.

II. V Bibli

1. Původ

Pelištejci odvozují svůj původ od Kaslúchanů, potomků Misrajima (Egypt), syna Cháмова (Gn 10,14; 1 Pa 1,12). Když vstoupili do dějin jako nepřátelé Izraele, pocházeli z *Kaftóru (Am 9,7).

2. Doba praotců

Abraham a Izák se setkali s gerarským králem Abimelekem a s jeho pikolem (Gn 20–21; 26). V době království se Pelištejci dostali do povědomí lidí jako velmi útočný národ, ale Abimelek byl uvážlivý muž. Přijal mnoho zvyků země, (měl semitské jméno), a uzavřel s Izákem smlouvu.

3. Exodus a období soudců

V době odchodu izraelského národa z Egypta obývali Pelištejci široký pás země podél pobřeží mezi Egyptem a Gázou. Aby se Izraelci vyhnuli cestě „směřující do země Pelištejců“ (Ex 13,17), vedl je Bůh oklikou směrem k Rákosovému moři. Přilehlé části Středozemního moře se říkalo moře Pelištejců (Ex 23,31).

Zřejmě právě o Pelištejcích z této oblasti se mluví v Dt 2,23 jako o Kaftóřích.

Při dobývání Kenaanu se Izraelci s Pelištejci nestřetli, ale na sklonku Jozuova života patřilo Pelištejčům pět měst: Gáza, Aškalón, Ašdód, Ekrón a Gat (Joz 13,2n). Od tohoto času Hospodin po mnoho generací používal právě Pelištejčů, aby trestal Izrael (Sd 3,2n). Šamgar, syn Anatóv, je na nějakou dobu zahnal (Sd 3,31), avšak oni se stále tlačili z pobřežní roviny do vnitrozemí a izraelský lid dokonce přijal za své i jejich bohy (Sd 10,6n). Velkým hrdinou období soudců byl Samson (Sd 13–16). Za jeho života existovalo mezi Izraelci a Pelištejci sociální propojení, protože Samson se oženil s Pelištejčkou a později se zamiloval do Delíly, která, pokud k tomuto národu nepatřila také, měla s ním určitě dobré vztahy. Hornatou část země Pelištejci neovládali, proto se tam Samson uchýlil po bojích, jež s nimi vedl. Když se ho nakonec zmocnili, spoutali jej bronzovými řetězy a chtěli, aby jim posloužil k jejich nevázaným hrám, jimž přihlíželi ze střechy budovy se sloupy (16,25–27).

4. Za vlády Saula a Davida

Zřejmě především kvůli neustálému nebezpečí ze strany Pelištejčů začali Izraelci pociťovat potřebu silného vojevůdce. V nešťastné bitvě u Afeku se Pelištejci zmocnili Hospodinovy schránky a zničili svatyni v Šilu (1 S 4). V té době pravděpodobně ovládali Esdraelon, Přímořskou rovinu, pobřežní planinu, Negeb a většinu hornaté části země. Řídili také rozdělování železa, a proto byli schopni zabránit Izraelcům ve výrobě potřebných zbraní (1 S 13,19–22). Saul, jehož Samuel pomazal za krále, porazil Pelištejce u Mikmásu a potom je vyhnal z hornaté oblasti (1 S 14). Jeho nesprávné jednání však vedlo k tomu, že se Pelištejci znovu vzbouřili a postavili se proti Izraeli u Efes-damímu (v dolině Posvátného stromu), kde David zabil Goliáše (1 S 17–18). Saul se však dopouštěl dalších chyb a obrátil se proti Davidovi, z něhož se stal vyhnancem a nakonec vazal gatského krále Akíše (1 S 27). Nesměl se zúčastnit bojů v pohorí Gilbóa proti Izraeli, bitvy, v níž zahynul Saul a jeho synové. Když se ujal vlády nad Izraelem, musel si alespoň s Gatem udržet dobré vztahy a po dobu svého králování měl osobní pelištejckou stráž (*KERETEICI). K rozhodujícímu boji však muselo dojít. David vyhnal Pelištejce z horské oblasti a zasadil hlubokou ránu samotné Pelištejci (2 S 5,25). Učinil tak přítrž pelištejcké moci, jež byla pro Izrael vážnou hrozbou.

5. V období rozděleného království

Pelištejci však způsobovali problémy po celou dobu království. V čase slábnoucí monarchie, po Davidově smrti, si pelištejcká města vydobyla nezávislost (kromě Gat, 2 Pa 11,8) a na hranicích často docházelo k ozbrojeným střetům (1 Kr 15,27; 16,15). Někteří Pelištejci přinášeli Jóšafatovi tribut (2 Pa 17,11), ale za vlády Jórama se z područí Izraele vymanol i hraniční město Libna (2 Kr 8,22). Také za Achazova králování zůstával tento národ útočný (Iz 9,8–12). Naposledy se v Bibli setkáváme s Pelištejci v Zacharjášově proroctví po návratu z babylónského zajetí.

III. Pelištea

Název oblasti, která nesla jméno podle Pelištejčů a představovala jádro jejich osídlení. Tvořilo ji pět hlavních pelištejckých měst (Gáza, Aškalón, Ašdód, Ekrón a Gat). Zahnovala pobřežní pás Karmelského

pohří a sahala do vnitrozemí k úpatí judských hor. Další města, konkrétně spojovaná v Bibli s Pelíštejci, jsou *Bét-seánu a *Gerar. Zatím se nepodařilo přesně určit polohu všech hlavních pěti pelíštejských měst (viz jednotlivá hesla).

IV. Písemné doklady

První zmínku o národu tohoto jména (*prst*) máme v letopisech Ramesse III. z 5. roku jeho vlády (1185 př. Kr.) a pozdějšího období, které se našly v Amónově chrámu v Medínet Habu poblíž Théb. Tento zápis líčí faraonovo tažení proti invazi Libyjců a dalších národů, souhrnně označovaných jako „mořské národy“, mezi něž patřili právě i *prst*. O ostatních příslušnických skupinách „mořských národů“ se zmiňovaly už dříve nápisy Mernepthaha, Ramesse II. a Amarnské dopisy ze 14. stol. (Lukku, Šerdanu, Danuna). Vytesávané reliéfy v chrámu v Medínet Habu znázorňují mořské národy a jejich rodiny přijíždějící na vozech a lodích; příslušníci *prst* a ještě dalšího národa *štr* (Tjekker), zřejmě velmi blízkého, jsou vyobrazeni s členkami z peří na hlavách. Podobný obrázek hlavy představuje jeden z piktografických znaků, nalezených na hliněném disku ve Faistosu na Krétě. Ten se obvykle zařazuje do 17. stol. př. Kr.

Asyr. nápisy prezentují Pelíšteu jako velmi odbojnou oblast. Poprvé o ní píše Adad-nirári III. (810–782 př. Kr.) a uvádí ji mezi zeměmi, které platí tribut (patřil k nim i Izrael). Dále se o Pelíštejcích zmiňují letopisy Tiglat-pilesera III., Sargona a Sancheriba, a to obvykle jako o poražených rebellech.

Ve skupině klínopisných dokumentů z doby vyhanství, které byly objeveny v Babylónu, se hovoří o přídelech předslencům, mezi nimiž jsou jmenováni i lidé z Pelíšteje.

V. Archeologie

1. Keramika

Archeologové objevili na mnoha místech v oblasti Pelíšteje ve vrstvách z 2. tisíciletí př. Kr. různé druhy keramiky. Jelikož nálezy místně i časově souhlasí s pelíštejským osídlením, připisuje se tato keramika jim. Podle ozdob se soudí, že je spřízněná s keramikou egejskou. Nedávně vykopávky v Enkomi a Sindě na Kypru odkryly místní keramiku (z období asi 1225–1175 př. Kr.), která se označuje jako mykénská IIIc1b, má svůj původ v keramice egejské a představuje vlastně jakéhosi předchůdce keramiky pelíštejské.

2. Hliněné rakve

V *Bét-seánu, Tell el-Far'a, Lakíši a v Zajordánsku byly objeveny hliněné rakve, ozdobené na místě, kde byla hlava, reliéfem obličje. Pravděpodobně souvisejí s podobnými rakvami, které se našly v Egyptě, v Tell el-Jehúdíje v Deltě. Jejich stáří i rozmístění naznačuje, že by mohly patřit Pelíštejčům. Tento názor podporuje i skutečnost, že některé obličje překrývá řada vertikálních čar, jež by mohly znázorňovat čelenku z peří, kterou Pelíštejci nosili na hlavě.

3. Zbraně

Eg. reliéfy zobrazují *prst* společně s Tjekker a Serdanu ozbrojené kopími, kulatými štíty, dlouhými meči s širokou čepelí a trojúhelníkovými dýkami. Přišli do Palestíny na přelomu doby bronzové a železné, takže biblické záznamy zcela odpovídají skutečnosti: Samsona svázali bronzovými řetězi, zatímco v době Saula

už Pelíštejci ovládali výrobu železa.

VI. Kultura

Pelíštejci si sice podrželi několik kulturních rysů, které prozrazovaly jejich cizí původ, avšak z větší části splynuli s okolní kenaanskou kulturou.

1. Vláda

Každému z pěti pelíštejských měst vládl *seren* (EP kniže – Joz 13,3; Sd 3,3; 16,5.8.18.27.30; 1 S 5,8.11; 6,4.12.16.18; 7,7; 29,2.6n; 1 Pa 12,19). Toto označení je zřejmě příbuzné s lújským (hieroglyfická chetejšťina) *tarwanas* = soudce a s předhelmským (patně indoevropským) ř. *tyrannos* = absolutní vládce. Přesný význam pojmu *seren* neznáme, ale „kniže“ se zdá být rozumný překlad.

2. Jazyk

Nebyly objeveny žádné pelíštejské nápisy a jejich jazyk neznáme, ale někteří vědci se domnívají, že mohl vzniknout z indoevropské, předřecké mluvy v egejské oblasti. Některá slova v Bibli by mohla být přejatá od Pelíštejců. Kromě termínu *seren* se Pelíštejčům připisuje výraz pro helm, jehož cizí původ prozrazují různé pravopisné varianty – *kôba'* a *qôba'*. Další pojem (podle některých badatelů rovněž pelíštejský) je *'argâz* = schránka (1 S 6,8.11.15). Existují i další slova, o nichž se odborníci domnívají, že jsou pelíštejská, avšak v jejich případě nedošlo k všeobecné shodě. Z názvu a jmen je Akíš ('*akíš*) pravděpodobně totožný s *ks*, jenž se v podobě *kšjw* (*KAFTÖR) nachází v eg. nápisu zřejmě 18. dynastie, a Goliáš (*goljat*) svou koncovkou *-jat* souvisí s lújsťinou (hieroglyfickou chetejšťinou) a s lydskými jmény zakončenými *-waitas* a *-uaites*. Bez ohledu na těchto několik málo slov je jasné, že Pelíštejci přejali semitský jazyk národů, které si podmanili.

3. Náboženství

Naše poznatky o pelíštejském náboženství pocházejí z Písma. Tři bohové, které Bible uvádí (*Dágon, *Aštoretta a *Baal-zebúb), pocházeli z oblasti Blízkého východu. Z toho snad lze odvodit, že Pelíštejci ztotožnili své vlastní bohy s těmi, s kterými se seznámili v Palestině. V Bét-seánu archeologové odkryli zbytky chrámů, jež označili za Dágonův a Aštoretin, kde kdysi Pelíštejci uložili zbroj poraženého Saula. Žádný z objevených pozůstatků chrámů však nelze s jistotou prohlásit za pelíštejský. Pelíštejci přinášeli oběti (Sd 16,23) a do boje s sebou nosili amulety (2 S 5,21).

VII. Původ a role

Řada důkazů svědčí o tom, že Pelíštejci přišli přímo, i když ne výlučně, z egejské oblasti. Někteří badatelé ztotožňují jejich pojmenování s *Pelasgoi* (jméno předřeckých obyvatel egejské oblasti). Tomuto názoru přidává na váze rovněž fakt, že se jméno vyskytuje v ř. literatuře, kde se spis píše s „t“ než s „g“. Debata na toto téma stále pokračují, ale nutno říci, že i kdybychom s daným ztotožněním souhlasili, mnoho nám to nepomůže, neboť zmínky o *Pelasgoi* v antické literatuře jsou značně rozporuplné.

Pelíštejci patřili s největší pravděpodobností k mořským národům, které se zřejmě s příchodem Řeků ke konci 2. tisíciletí začaly přesouvat z egejské oblasti na Blízký východ. Stěhovaly se přitom po moři i po souši, některé přes Krétu a Kypr. Do blízkovýchodní oblasti dorazily nejdříve jako žoldnářská vojska faraonů,

PELÓNSKÝ

chetejských králů a kenaanských panovníků a nakonec jako osidlení, kteří se smísili s původním obyvatelstvem. Přestože si své jméno podrželi po mnoho staletí, časem se bibličtí Pelištejci, Tjekkerové, obývající především přímořské oblasti, a nepochybně i další mořské národy pro zjednodušení začali označovat jako Kenaanci.

VIII. Pelištejci v příbězích praotců

Jelikož se jméno Pelištejci objevuje v mimobiblické literatuře až od 12. stol. př. Kr. a archeologické nálezy s nimi spojené nejsou staršího data, mnoho vykladačů zmínky o Pelištejcích v období praotců odmítá. Musíme však vzít v úvahu dvě věci.

1. Existují důkazy o velké expanzi egejského obchodu ze středního minojského období II (asi 1900–1700 př. Kr.; *KRÉTA) a z této doby jsou doloženy předměty buď přímo egejské výroby, anebo egejskou kulturou ovlivněné, a to v Ras Šamra (Sýrie), v Chasóru a snad i v Megiddu (Palestina), Tódu, Harage, Lachunu a Abydosu (Egypt). Je pravděpodobné, že velká část obchodu zahrnovala předměty, jež se nedochovaly (např. látky). Nový typ spirálového vzoru, který se v této době objevuje v Egyptě a v Asii (Mari), může tuto domněnku podepřít. Další důkazy o vzájemných kontaktech poskytuje tabulka z Mari (18. stol.), na níž je zapsáno, že král Chasóru posílá dary do Kaptary (*KAFTOR).

2. Ve starověku se nezapomínala jména národů s velkou přesností. Nelze předpokládat, že by se členové tak velké a různorodé skupiny, jakou představovaly mořské národy, pečlivě rozlišovali jménem. Jestliže tedy nápisy jméno některého národa vynechávají, může to znamenat, že daná skupina nebyla natolik výrazná, aby si zasloužila zmínku. Mořské národy i jejich předchůdci, kteří obchodovali s Blízkým východem, přicházeli ve vlnách. Dominantní skupinu ve 12. stol. tvořili Pelištejci, figurující právě od té doby v záznamech. S velkou pravděpodobností se tedy můžeme domnívat, že malé skupinky Pelištejců se vyskytovaly už i mezi dřívějšími egejskými obchodníky, avšak nebyly tak významné, aby si jich větší státy povšimly.

BIBLIOGRAFIE. R. A. S. Macalister, *The Philistines, Their History and Civilization*, 1914; W. F. Albright, *AASOR* 12, 1932, str. 53–58; O. Eissfeldt in *RE*, 38, 1938, sl. 2390–2401; A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, 1, str. 200*–205*; T. Dothan, *Antiquity and Survival*, 2, 1957, str. 151–164; G. E. Wright, *BA* 22, 1959, str. 54–66; T. C. Mitchell in *AOTS*, str. 404–427; K. A. Kitchen in *POTT*, str. 53–78.

T.C.M.

PELÓNSKÝ Jméno dané dvěma Davidovým bojovníkům, Chelosovi a Achijášovi (1 Pa 11,27,36; 27,10). První z nich je v paralelním textu z 2 S 23,26 označen jako Paltejský a syrský text má totéž v 1 Pa 11,27. V kontextu 2 S 23,34 někteří vykladači doporučují upravit 1 Pa 11,36b na „Elíam, syn Achitofela Giloského“.

R.A.H.G.

PENĚŽNÍK, PENĚZOMĚNEC Peněžníci v Mt 25,27 byli v podstatě bankéři (*trapezitai*). Zvláštní skupina penězoměnců úřadovala v chrámu, snad na nádvoří pohanů – *kollybistai* (Mt 21,12; Mk 11,15; J 2,15) nebo *hermatistai* (J 2,14). První výraz se odvozuje ze semitského slova označujícího výměnné saz-

by, druhý se, přesně řečeno, vztahuje na drobného obchodníka. Tento obchod vzešel ze skutečnosti, že peníze pro chrám, včetně povinného půlsekelu (Ex 30,13; sr. Mt 17,24 a viz E. Schürer, *HJP*, 2, 1978) měly být odevzdávány v podobě standardní týrské mince, která měla vyšší obsah stříbra, a ne v běžných římských mincích. Dával se za to příplatek (Mišna, traktát *Šekalim, passim*) a vznikala tak příležitost k různým podvodům (viz oddíl v *HHT* o Mt 21,12 spolu s texty z *SB*). Když Pán vyčistil chrám, zpřevracel i stolky těchto obchodníků v (nepochybně velice výnosné) době Velikonoc.

A.F.W.

PENÍEL „Tvář Boží“ – jméno, které dal Jákob místu, kde překročil potok Jábok, když se vracel z Cháranu, aby se setkal s Ezauem. Je možné, že se toto místo nazývalo Peniel již dříve (podle zvláštní tvarované skály), a Jarobeám pouze potvrdil jako výsledek své zkušenosti s andělem. Požehnání, jež hledal (Gn 32,26), přišlo ve formě Ezauova smířlivého postoje (sr. 33,10): „Vždyť smím vidět tvou tvář, a to je jako bych viděl tvář Boží“.

Význam brodu v Penielu potvrzuje i skutečnost, že tam stála věž, kterou dal zbořit Gedeón po porážce Midjanců (Sd 8,8nn), a Jarobeám tam dal postavit město, zřejmě aby chránil cestu z V před útočnický na jeho nové hlavní město Šekem. Přesnou polohu neznáme, ale S. Merrill (*East of Jordan*, 1881, str. 390–392) má mnoho dobrých důvodů pro trosky ležící 6 km V od Sukkótu na dvou kopcích nazvaných Tulúl ad-Dahab.

J.B.J.

PENÍZE

I. Ve Starém zákoně

Než se koncem 8. stol. př. Kr. začalo používat mincí (viz níže 3), prováděly se obchodní transakce formou výměnného obchodu. Mezi hlavní komodity, jež na starověkém Blízkém východě sloužily jako „výměnné zboží“, patřily jak produkty, které se kazily (vlna, ječmen, pšenice a datle), tak i zboží trvanlivé (kovy, stavební dřevo, víno, med a dobytek). Různé dokumenty ukazují, že se lidé od nejranějších dob snažili nějakým způsobem stabilizovat hodnoty těchto komodit i jejich vzájemný vztah. Tak se např. bohatství vyjadřovalo množstvím dobytka (Jb 1,3) a drahých kovů. Abraham byl „velice zámožný, měl stáda, stříbro i zlato“ (Gn 13,2).

1. Kov jako směnná komodita

Jelikož stříbro (hebr. *keseš*) představovalo v Palestině (rovněž v Asýrii a Babylónu) nejdostupnější drahý kov, objevuje se nejčastěji. V běžných transakcích se proto pojem „stříbro“ často (jako samozřejmý) vynechává. Šalomoun kupoval vozy za 600 šekelů váhy stříbra) a koně za 150 (1 Kr 10,29; sr. Lv 5,15). Jeho důchody se ve stříbre počítaly v talentech (1 Kr 10,14; *VÁHY AMÍRY), protože stříbro bylo v Jeruzalémě tak běžné jako kameny (1 Kr 10,27). Až do poexilní doby znamenal šekel spíše určitou váhu než označení mince.

Stříbrem se platilo při koupi nemovitostí, např. Jeremjáš získal pole v Anatótu za 17 šekelů stříbra (Jr 32,9). Abraham jeskyni Makpela za 400 šekelů stříbra (Gn 23,15n), Omri ves a kopec Samaří za 2 talenty stříbra (1 Kr 16,24) a David Ornánovo humno za 50 šekelů stříbra (2 S 24,24). Stříbro také tvořilo základ

věna (Ex 22,17) a kupní ceny za nevěstu (Oz 3,2).

Zlata se užívalo mnohem řidčeji a často figuruje při placení poplatků až po stříbře. V r. 701 př. Kr. zaplatil Chizkijáš Sancheribovi 300 talentů stříbra a 30 talentů zlata (2 Kr 18,14). Menachém se vykoupil z ruky Asyřanů za cenu 1 000 talentů stříbra (2 Kr 15,19). Zlato hrálo důležitou roli při mezistátních pohraničních transakcích – např. Chíram zaplatil Šalomounovi 120 talentů zlata za to, že mu postoupil 20 měst (1 Kr 9,10–14).

V mnoha případech se obchodující dohodli, že si zaplatí místo drahými kovy zbožím. Moábský Měša platil ovce a vlnou (2 Kr 3,4), Sancherib dostal od Chizkijáše k zlata a stříbra podle Asyr. letopisů ještě drahé kameny a *Jehúuv tribut Šalmaneserovi III. tvořily i bloky antimonu, olovo, zlaté nádoby a vzácné ovoce. Také ječmen (Oz 3,2), koření (2 Kr 20,13) nebo látky mohly být součástí dohodnuté ceny nebo daru (2 Kr 5,23). Jako oběživo se používala i měď (bronz) (Ex 35,5; 2 S 21,16) s nižší hodnotou než zlato (Iz 60,17).

Kov jako oběživo se musel kontrolovat. Kupující ho zvážil (hebr. *šql*, odtud šekel) a prodavač jej za přítomnosti svědků ověřil (Gn 23,16; Jr 32,9n). Standard dohodnutých vah byl platný podle místních etalonů zvaných „stříbro města X“, nebo „stříbro (běžné u) obchodníků“ (Gn 23,16, bab. *kaspum ša tamqarim*). Tento dohodnutý standard se také držoval při placení „v plné váze“ (Gn 43,21). Obchodníci byli těmi, kdo „váží stříbro“. Jiným důkazem kvality kovu bylo jeho označení podle místa původu. Zlato z Ofiru (1 Kr 10,11) nebo zlato parvajimské (2 Pa 3,6) bylo vysoce ceněno, neboť někdy se zlato a stříbro klasifikovalo jako „přečištěné“.

2. Tvary oběživa

Kovy používané jako oběživo musely být snadno přenosné, a proto se zpracovávaly jednak do formy klenotů (např. náramků) a předmětů denní potřeby, jednak do standardních tvarů. Abraham dal Rebece nosní kroužek o váze půl šekelu a náramky vážící 10 šekelů (Gn 24,22). Zlato se často nosilo v tenkých tyčinkách nebo klíncích (hebr. „jazyk“) – jako např. ten, který se našel ve stanu Akána u Jericha a vážil 50 šekelů (Joz 7,21). Zlato a stříbro se také přechovávalo v podobě odličků, nádob, prachu (Jb 28,6) nebo malých úlomků, jež se snadno mohly roztvářit a hned použít k mnoha účelům. Takovýmto stříbrem, které měli lidé v domácnostech, zvýšil Josef státní příjem Egypta (Gn 47,14).

Na cestách se malé kousky kovu nosily ve váčku nebo pytlíku z kůže či látky („váčky se stříbrem“ – Gn 42,25; Př 7,20), z nichž se ovšem mohlo lehce něco vytrátit (Ag 1,6). Na talent stříbra byly potřebné dva vaky (2 Kr 5,23). Aby se zabránilo ztrátě peněz, dávaly se váčky často do jiných zavazadel nebo schránek (Gn 42,35). Stříbro se také vytavovalo do malých kapek, kuliček (1 S 2,36, „*gōrā*) nebo hrudek. Půlšekel, užívaný k placení chrámové daně, se patrně vyskytoval jako neražená hruška stříbra (Ex 30,13; 2 Kr 12,9–16), ač se normálně chrámová daň mohla platit ve stříbře nebo ve zboží (Dt 26; Neh 5,10).

Měď měla nižší hodnotu než zlato a stříbro, a proto se přepravovala v plochých okrouhlých discích. Odtud termín *kikkār* = kruh, plochý pecen chleba (asyr. *kakkāru*) užívaný pro „talent“, nejtěžší závaží.

3. Zavedení peněz

Mince – kousky kovu s vyraženým nápisem, z něhož byl hned na první pohled patrný jejich název a váha, se objevily v Malé Asii někdy v polovině 7. stol. př. Kr. Ačkoli Sancherib (asi 701 př. Kr.) podává zprávu o ražení půlšekelů, nemáme žádný doklad o tom, že by se jednalo o něco víc než jen o odlévání bronzu, poněvadž se z této doby dosud nenašly žádné mince v Asýrii, Sýrii ani v Palestině. První známé mince se razily v Lýdii a byly z elektra (přirozená slitina zlata a stříbra). Hérodotos (1. 94) přičítá zavedení ražených peněz lýdskému Kroisovi (561–546 př. Kr.). Jeho zlaté mince se nazývaly „kroisidy“. V Persii zřejmě začali používat peněz za Darcia I. (521–486 př. Kr.), jehož jméno také označovalo silné zlaté mince *darejky*. Byl na nich zobrazen král (poprsí nebo klečící postava) s lukem a šípem, na druhé straně měly vyraženou značku (viz Hérodotos 4. 166). Taková mince vážila 130 g, stříbrný *siglos* nebo šekel 86,5 g. Existuje názor (PEQ 87, 1955, str. 141), že v Ag 1,6 (520 př. Kr.) je nejstarší biblická zmínka o ražených penězích.

Židé v exilu darejky znali (Ezd 2,69; 8,27; Neh 7,70n) a odkaz na ně v době Davidově (1 Pa 29,7) ukazuje, že zde pisatel při kompilaci tohoto úseku historie použil ekvivalentního pojmu. Přechod od placení dělníků v naturálních ke mzdám v penězích zachycují texty z Persepské pokladnice (přibl. z r. 450 př. Kr.), kde se rovněž uvádí převod zlata na stříbro v poměru 1 : 13. K rozšiřování ražených peněz v Judsku docházelo pomalu, pravděpodobně kvůli zázkazu zobrazování. Nelze proto s určitostí zjistit, zda stříbrné šekely v Neh 5,15; 10,32 byly váhovými jednotkami jako v dřívějším období, nebo zda šlo o peníze v mincích.

Velmi rychle se používání peněz rozšířilo mezi fénickými obchodníky. V 5.–4. stol. př. Kr. se mince razily v Aradu, Byblosu, Týru a Sidónu. Ražené mince z maloasijských měst i Recka a mince králů z ptolemaiovského Egypta a seleukovské Sýrie se dostávaly do Judska a obhaly tam spolu s mincemi perských králů. Persii dosazení židovští správci dostali zřejmě kolem r. 400 př. Kr. právo razit vlastní drobné mince. Našel se jich asi pětúcet. Jsou raženy podle athénské vzoru, ale nachází se na nich i slovo *jhd* = Juda. Jedna z nich také nese jméno Chizkijáše, snad velekněze za časů Alexandra Velikého.

V nově vzniklém nezávislém židovském státě dostal právo razit mince Šimeón Makabejský (1 Mak 15,6), ale nejspíš ho nevyužil (mince, které se mu připisovaly, pocházejí z doby prvního a druhého povstání, z let 67–70 a 132–5 po Kr.). Prvním židovským panovníkem, který razil mince, byl asi Alexander Janaios (103–76 př. Kr.). Šlo o malé kousky bronzu s různým označením (jeho jméno ř. a hebr., někdy výraz „Velekněz Jónatan a společenství Židů“). Pozdější králové pokračovali v ražbě drobných bronzových mincí, ale římští magistři si vymínilí právo razit mince stříbrné. Místní stříbr se razily jen za Židovské války.

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 206–209; E. S. G. Robinson, „The Beginnings of Achaemenid Coinage“ in *Numismatic Chronicle* (6. série) 18, 1958, str. 187–193; Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, 1967. D.J.W.

II. V Novém zákoně

V NZ době obíhaly v Palestině mince různého původu: oficiální římské peníze v mincích podle římského standardu, provinciální mince ražené v Antiochii a Týru, které se držely starého ř. standardu a používaly se hlavně mezi obyvateli Malé Asie, i místní židovské peníze, ražené nejspíš v Caesareji. Určitá města a jejich vazalští králové dostali rovněž právo razit vlastní drobné bronzové mince. Existovalo-li tedy tolik různých druhů mincí, bylo nutné, aby i v Jeruzalémě fungovali penězoměnci, a to zejména o svátcích, kdy přicházeli Židé ze všech míst, aby zaplatili svou daň z hlavy do chrámové pokladnice. Při takové příležitosti penězoměnci zřídili své stánky na nádvoří pohanů, odkud je Ježíš vyhnal (J 2,15; Mt 21,12; Mk 11,15; L 19,45n) kvůli jejich ziskuchtivosti.

Mt 10,9 slouží jako užitečná připomínka toho, že se tehdy vyráběly peníze ze třech hlavních kovů: ze zlata, stříbra a mědi či bronzu, případně mosazi. Slovo bronz (ř. *chalkos*) se užívá jako obecný pojem pro peníze v Mk 6,8 a 12,41, ale protože se z bronzu razily jenom mince malých hodnot, např. římský *as* (ř. *assarion*) a židovský *lepton*, je v NZ běžnější obecnější pojem pro peníze, a to stříbro (ř. *argyrión*; viz L 9,3; Sk 8,20 atd.). Nejčastější stříbrné mince uváděné v NZ jsou attická tetradrachma a římský *denarius*. Ř. název *chrysos* = zlato, se nejčastěji vyskytuje ve zprávách o kovu samém, vyjma Mt 10,9; Sk 3,6; snad také Sk 20,33; 1 Pt 1,18; Jk 5,3; Mt 23,16n, ačkoli tato místa mohou hovořit i o zlatých nádobách a ozdobách.

Jiný obecný termín pro peníze v NZ je běžné ř. slovo *chréma* = majetek, bohatství i peníze (Sk 4,37; 8,18.20; 24,26), *kerma* = drobné (z ř. *keirō* = trhám) v J 2,15, jež skoro vždycky znamená měděné mince, a konečně *nomisma*, čili peníze zavedené do oběhu zákonem (*nomos*). Tento poslední pojem nacházíme jen v Mt 22,19, kde výraz *nomisma tú kēnsū* znamená zákonnou minci na zaplacení daně.

1. Židovské mince

V letech 141–140 př. Kr. dovolil Antiochos VII. Simeónovi Makabejskému, knězi a etnarchovi Židů, razit vlastní mince (1 Mak 15,6). Od té doby se razily hlavně bronzové mince, protože okolní města produkovala dostatek peněz stříbrných. Židé se nechtěli provinout proti 2. přikázání, a proto na starých mincích nacházíme zobrazené pouze rostlinné motivy a neživé předměty. Za vlády Herodovské dynastie došlo jednou či dvakrát k porušení tohoto pravidla, na líčové straně mincí je podobizna hlavy panujícího císaře nebo některého z Herodů (viz Wiseman, *IBA*, str. 86). Během Židovské války (66–70 po Kr.) začali Židé poprvé pyšně razit své vlastní stříbrné mince, a to šekely, půl i čtvrtšekely, a pokračovali i ve výrobě bronzových mincí. Po porážce byl Židům zabaven chrámový poklad, takže přišli o zásobu kovu a při Bar Kochbově povstání (132–135 po Kr.) už neměli z čeho stříbrné mince vyrábět. Svou nezávislost tedy dali najevo tím, že přerazili starší cizí mince židovskými razidly s nápisem „osvobození Jeruzaléma“.

Jediná židovská mince zmíněná v NZ je bronzový *lepton* (z ř. *leptos* = malý, jemný). Jde o drobné mince vdovy (Mk 12,42; L 21,2; KP šarty), v L 12,59 nazvané „halér“, které představují nejmenší minci. Měla hodnotu poloviny římského *quadrantu*, osminy *assarionu* (viz níže). Takové mince razil místní prokurátor nebo tetrarcha a je pravděpodobné, že *Pílát zavedl

na svých mincích motiv, který Židy pobouřil.

2. Řecké mince

Základní řeckou minci byla stříbrná *drachmē*. Na jednu minu (*mna*) jich bylo třeba 100 a 6 000 jich tvořilo jeden talent. Kolem r. 300 př. Kr. měla drachma hodnotu jedné ovce, vůl stál 5 *drachmai* (Demetrios Falereos).

Drachmē je zmíněna jen v L 15,8n (stříbrné mince, které nosila žena z podobenství jako ozdabu). Měla přibližně stejnou hodnotu jako římský *denarius* (viz níže).

Didrachmon neboli dvoudrachma platila mezi Židy půl šekelu a užívala se pro roční chrámovou daň (Mt 17,24). Tato úprava pocházela z peníze oběti pozdvihoání, předepsané v Ex 30,11–16, který se podle Maimonida později přeměnil v pravidelný roční poplatek z hlavy (viz Jos., *Ant.* 16. 160). Po pádu Jeruzaléma a zničení chrámu se tato daň musela odvádět do římské pokladnice (Jos., *BJ* 7. 217). Zřejmě se k ní měly používat mince týské, neboť Talmud zakazoval používat pro poplatky do chrámové pokladny peníze z Antiochie – ne snad z náboženských důvodů, ale proto, že neobsahovaly dost stříbra.

Statēr, tetradrachmon, čtyřdrachmová mince, se uvádí jen v Mt 17,27. Jedná se tam o peníz, jímž se měla zaplatit chrámová daň za Ježíše a Petra. Čtyřdrachma byla zřejmě běžnější mincí než dvoudrachma a Židé se často spojovali k placení chrámového poplatku do dvojici, aby zaplatili společně právě čtyřdrachmou. Razila se v Antiochii, Caesareji, Kappadokii a v Týru. Pompeius stanovil kurs výměny tetradrachmy z Antiochie a Týru na 4 *denarii* (kolem r. 65 př. Kr.) a Josephus ve své době píše o stejném kursu pro týskou tetradrachmu (*BJ* 2. 592). Tetradrachmy z Antiochie měly však podle císařského nařízení hodnotu jen 3 *denarii*. Většina numismatiků se domnívá, že v těchto mincích dostal Jidáš vyplaceno svých 30 stříbrných (Mt 26,15). Termín *argyria hikana* = značné peníze v Mt 28,12n podle některých znamená, že mince, jimiž Sanhedrín uplácel strážce hrobu, byly velké stříbrné statéry, a ne menší *drachmai* nebo *denarii*, ačkoli je možné, že přídatné jméno zde ukazuje spíše na množství než na velikost.

Mna = hřívna se vyskytuje v podobenství z L 19,11–27.

„Talent“ nebyla mince, ale jednotka peněžního účtování. Měl vždy vysokou hodnotu, která závisela na různém množství obsažených kovů a různých měnových standardech. Římsko-attický talent představoval 240 *aurei* (viz níže). Ježíš ho připomněl ve dvou podobenstvích (v č. pouze v NS, ostatní překlady mají hřívny – pozn. překl.): v Mt 18,24 znázorňuje 10 000 talentů obrazně ohromnou sumu peněz a v pasáži Mt 25,15–28 se ve v. 18 mluví o stříbru (*argyrión*), což může znamenat, že Pán Ježíš měl na mysli stříbrný talent.

3. Římské mince

Nejdůležitější již výše zmíněnou římskou mincí byl stříbrný *denarius*. 25 *denarii* tvořilo zlatý *aureus*, jehož váhu stanovil Julius Caesar r. 49 př. Kr. na 126,3 g, a následně znehodnocení za Augusta a jeho nástupců snížilo jeho váhu na 115 g v době Neronově.

Další mince, *quadrans* (ř. *kodrantēs*), představovala čtvrt měděného *asu* (viz níže). Horatius (*Satiry* 2. 3. 93) a Juvenalis (7. 8) o něm mluví jako o nejmenší římské minci. Mk 12,42 uvádí, že vdoviny 2 *leptony*

(viz výše 1) měly hodnotu jednoho *quadrantu*. Mt 5,26 připomíná *quadrans* jako nejmenší minci, přičemž každý dluh má být zaplacen do posledního *quadrantu*. Lukáš 12,59 má v tomto případě *lepton* – s výjimkou Z textů, jež souhlasí s Mt.

Měděný *as* (ř. *assarion*) – 4 tyto mince tvořily jeden bronzový *sestertius* a 16 jich představovalo stříbrný *denarius*. Píše se o něm v Mt 10,29 a v L 12,6 jako o haléři, za nějž se prodávali 2 vrabci (L uvádí 5 vrabců za 2 haléře).

Denarius (ř. *dēnariion*) odvozuje svůj název (*deni* = deset nejednot) z faktu, že zpočátku měl ve stříbře hodnotu 10 měděných *asů*, od r. 217 př. Kr. pak 16 *asů*, přičemž váha těchto *asů* byla stanovena na 28 g. Překládá se jako peníz (KP) nebo denár (EP).

V podobenství Mt 20,1–16 se dovidáme, že denár představoval denní mzdu dělníka. Milosrdný Samařan zaplatil hostinskému 2 denáry za péči o zraněného (L 10,35), což ukazuje jeho kupní sílu. „Mírka pšenice za denní mzdu a tři mírky ječmene za denár“ ve Zj 6,6 představuje ceny z doby hladu (*VÁHY A MÍRKY).

V Mt 22,19; Mk 12,15; L 20,24 zjišťujeme, že právě pomocí této mince chtěli Pána Ježíše listivě obvinít v otázce placení daní. Objevené stříbrné *denáry* z té doby mají na líci ozdobenou hlavu císaře Tiberia a na rubu podobiznu jeho matky Livie, symbolizující Mír a držící větvíčku a žezlo (viz IBA, str. 87, obr. 90).

Aureus neboli *denarius aureus* (zlatý denár) zavedl při své finanční reformě r. 49 př. Kr. Julius Caesar. V Bibli tato mince není uvedena, ale připomíná ji Jos., *Ant.* 14. 147; snad je to „zlato“ z Mt 10,9.

BIBLIOGRAFIE. K. A. Jacob, *Coins and Christianity*, 1959; R. G. Bratcher, „Weights, Money, Measures and Time“, *The Bible Translator* 10, č. 4, říjen 1959, str. 165nn; Garnet R. Halliday, *Money Talks about the Bible*, 1948; G. F. Hill, *Catalogue of Greek Coins in the British Museum*, svazek o Palestině, 1914; E. Rodgers, *A Handy Guide to Jewish Coins*, 1914; Paul Romanoff, *Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins*, 1944; F. A. Banks, *Coins of Bible Days*, 1955; A. Reifenberg, *Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest*, 1953; D. Kanael, *BA* 26, 1965, str. 38–62; E. W. Klenowsky, *On Ancient Palestinian and Other Coins*, 1974; Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, 1967. D.H.W.

PENTATEUCH Prvních pět knih SZ (Gn, Ex, Lv, Nu, Dt) tvoří první a nejdůležitější část trojdielného židovského *Kánonu. Židé jej obvykle nazývají *sēper hattôrâ* = Kniha zákona nebo *hattôrâ* = Zákon (o navrhování arch odvozeninách tohoto slova, jehož základní význam je „vyučování“, „instrukce“, viz KB, str. 403). Pentateuch (ř. *pentateuchos* = pětisvazková [knihal] je také znám jako „pět pětín Zákona“. Přibližně po celé minulé století kritika v čele s Alexandrem Geddesem (kolem r. 1800) zpochybňovala tradiční dělení na pět knih a dávala přednost rozdělení na šest knih (Hexateuch), přičemž k Pentateuchu přidala ještě knihu Jozue (sr. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 1876–7). Na druhé straně I. Engnell navrhl název „Tetrateuch“ a oddělil Deuteronomium od prvních čtyř knih (*Gamla Testamentet*, 1, 1945). Hodnocení kritických předpokladů, z nichž se při těchto děleních vychází, předkládáme níže.

To, že se Pentateuch ve starověku dělil na pět knih, dosvědčuje samařský Pentateuch a LXX, která dává knihám jejich tradiční jména; Židé je označují podle

prvního slova nebo sousloví. Pentateuch byl rozdělen jednak na základě námětu, ale také se přihlíželo k praktické stránce, neboť papyrové svitky obsahly zhruba pětinu *Tóry*. Židovská tradice předepisuje, že se každý den má v synagoze číst oddíl ze Zákona. V Palestině byla na přečtení celého Pentateuchu určena doba tří let; moderní lekcionář, podle něhož se Pentateuch přečte za jeden rok, vychází z lekcionáře používaného v Babylónii. Je možné, že spolu s tradičním čtením z prorockých knih (*hapširâ*) se čelil i jeden žalm: Pět knih žaltáře zřejmě odráží dělení Pentateuchu (sr. N. H. Snaith, *Hymns of the Temple*, 1951, str. 18–20).

Starozákonní odkazy na Pentateuch se do velké míry omezují na dílo Letopisce, kde je použito několik označení: Zákon (Ezd 10,3; Neh 8,2.7.14; 10,34.36; 12,44; 13,3; 2 Pa 14,4; 31,21; 33,8); Kniha zákona (Neh 8,3); kniha Mojžišova zákona (Neh 8,1); Kniha Mojžišova (Neh 13,1; 2 Pa 25,4; 35,12); Hospodinův zákon (Ezd 7,10; 1 Pa 16,40; 2 Pa 31,3; 35,26); Boží zákon (Neh 10,28n); kniha Božího zákona (Neh 8,18); kniha zákona Hospodina (2 Pa 17,9; 34,14); kniha zákona Hospodina, jejich Boha (Neh 9,3); zákon Mojžíše, Božího služebníka (Da 9,11; sr. Mal 4,4). Jen obtížně lze s určitostí říci, zda se zmínky o zákonu v historických knihách týkají celého Pentateuchu, nebo jen části mojžišovské legislativy: např. Zákon (Joz 8,34); Kniha zákona (Joz 1,8; 8,34; 2 Kr 22,8); kniha Mojžišova zákona (Joz 8,31; 23,6; 2 Kr 14,6); kniha Božího zákona (Joz 24,26).

NZ používá obdobná označení: Kniha zákona (Ga 3,10); kniha Mojžišova (Mk 12,26); Zákon (Mt 12,5; L 16,16; J 7,19); Mojžíšův zákon (L 2,22; J 7,23); Hospodinův zákon (L 2,23n). Je-li ve SZ nebo NZ zmíněn Pentateuch, vždy je dán důraz na jeho Boží i lidské autorství, na jeho závaznou autoritu jakožto *Zákona* a na jeho psanou podobu ve formě *knihy*.

I. Obsah

Pentateuch vypráví o tom, jak Bůh jednal se světem a potom zejména s rodem Abrahamovým od stvoření až po Mojžíšovu smrt. Má šest hlavních částí:

1. Původ světa a vznik národů (Gn 1–11). Tato část popisuje *stvoření, pád člověka, počátky civilizace, potopu, soupis národů a věž Babel.
2. Období praotců (Gn 12–50). Ličí povolání Abrahama, počátek abrahamovské smlouvy, život Izáka, Já-koba a Josefa a usazení lidu smlouvy v Egyptě.
3. Mojžíš a vyjití z Egypta (Ex 1–18).
4. Zákony dané na Sinaji (Ex 19,1–Nu 10,10). Patří sem vydání Zákona, stavba svatyně, ustanovení lévíjského systému a poslední přípravy na cestu od Sinaje do Kenaanu.
5. Putování pouští (Nu 10,11–36,13). Tato část popisuje odchod ze Sinaje, přijetí zprávy většiny zvědů, Boží soud, jenž potom následoval, setkání s Bileámem, jmenování Jozua za Mojžíšova nástupce a rozdělení země mezi 12 kmenů.
6. Poslední Mojžíšovy proslovy (Dt 1–34). Rekapitu-luje se v nich událost exodu z Egypta, opakují a rozšiřují se příkázání daná na Sinaji, objasňují se věci spojené s poslušností a neposlušností a je uděleno požehnaní kmenům, které se chystají vstoupit do zaslíbené země. Tento oddíl končí kryptickým popisem Mojžíšovy smrti a pohřbu.

II. Autorství a celistvost

Judaismus i křesťanství po staletí přijímaly bez ja-

PENTATEUCH

kýchkoli pochyb bibliickou tradicí, že Pentateuch napsal Mojžíš. Na Mojžíšově autorství se svorně shodnou Ben-Sira (Sir 24,23), Filón (*O Mojžíšově životě* 3, 39), Josephus (*Ant.* 4, 326), Mišna (*Pirkej Avot* 1, 1) a Talmud (*Baba Batra* 14b). Diskuse se soustředila pouze okolo vyprávění o Mojžíšově smrti v Dt 34,5nn. Filón a Josephus tvrdí, že Mojžíš popsal vlastní smrt a Talmud (*loc. cit.*) připisuje 8 veršů (posledních 8) z Tóry Jozuovi.

1. Kritika Pentateuchu před r. 1700 po Kr.

Většina raných církevních otců, např. Irenaeus, Tertullian, Klement Alexandrijský a Jeroným, přijala tradici, vyjádřenou v 4 Ezd 14,21n. že svitky Pentateuch, které shořely při Nebukadnesarově obléhání Jeruzaléma, znovu sepsal Ezdráš. Nepopírají však Mojžíšovo autorství původního Zákona. První zaznamenaný případ takového popření představují slova Jana z Damasku, týkající se nazarenských, sekty židovských křesťanů (sr. *PG* 94, 688–689). Klementovy homilie učí, že v Pentateuchu byly provedeny interpolace inspirované ďáblem ve snaze vrhnout špatné světlo na Adama, Noeho a praotce. V tomto raném pokusu o textovou kritiku se každý oddíl, který se neshodoval s ebonitskými závěry autora, považoval za podezřelý. Mezi překážkami bránicími víře, které se Anastasius Sinajský, antiochijský patriarcha (7. stol. po Kr.), pokusil odstranit, byly i otázky spojené s Mojžíšovým, údajně spomým, autorstvím knihy Genesis (sr. *PG* 89, 284–285).

Ve středověku začali židovští a muslimští učenci poukazovat na domnělé rozporné a anachronismy v Pentateuchu. Např. Ibn Ezra (zemřel 1167) tvrdil, že texty jako Gn 12,6; 22,14; Dt 1,1; 3,11 byly vloženy až později. Vycházel přitom z názoru Rabbi Isaaka ben Jasose (zemřel 1057), že Gn 36 nebyla napsána před obdobím vlády Jóšafata, protože se zmiňuje o Hadadovi (sr. Gn 36,35; 1 Kr 11,14).

Reformátor A. B. Carlstadt (1480–1541) popřel, že by Pentateuch napsal Mojžíš, protože neshledal žádnou změnu v literárním stylu Deuteronomia před Mojžíšovou smrtí a po ní. Belgičan Andreas Masius, římský katolík, vydal komentář k Jozuovi (1574), v němž připisuje některé interpolace v Pentateuchu Ezdrášovi. Podobnou pozici zastávali dva jezuitští učenci, Jacques Bonfrère a Benedikt Pereira. Cestu pro moderní textovou kritiku pomohli připravit i dva významní filozofové tím, že ve svých hojně čtených dílech dali prostor některým názorům tehdejších kritiků na celistvost Zákona. Byli to Thomas Hobbes (*Leviathan*, 1651), který Mojžíšovi přisoudil vše, co se mu v Pentateuchu připisuje, ale tvrdil, že některé další části byly napsány spíše o Mojžíšovi než jím samým, a Baruch Spinoza (*Tractatus Theologico-politicus*, 1670), jenž dále rozpracoval pozorování Ibn Ezry. Vypsal dublety a údajně rozporné a dospěl k závěru, že Ezdráš, autor Deuteronomia, kompiloval Pentateuch z řady dokumentů (z nichž některé pocházely od Mojžíše). Kritika Pentateuchu má v 17. stol. svůj vrchol v r. 1685 v dílech římského katolíka Richarda Simona a arminiana Jeana LeClerca. Na Simonův názor, že Pentateuch vznikl sebráním různých dokumentů jak božského, tak lidského původu, odpověděl LeClerc tvrzením, že jeho autor musel žít v Babylonii mezi r. 722 př. Kr. a Ezdrášovou dobou.

2. Kritika Pentateuchu v období let 1700–1900

a) Otázka Mojžíšova autorství. Navzdory otázkám,

s nimiž v předchozím období (zmiňováno výše) přišli katolíci, protestanté i židé, naprostá většina vědců i laiků se pevně držela názoru, že autorem je Mojžíš. Milníkem textové kritiky Pentateuchu je r. 1753, kdy francouzský fyzik Jean Astruc publikoval svoji teorii o tom, že Mojžíš vytvořil Genesis ze dvou hlavních starších *mémoires* a z řady kratších dokumentů. Klíčem k určení těchto dvou *mémoires* bylo použití Božího jména. Jeden pisatel používal *Elohim*, druhý *Jahve*. Astruc uznal Mojžíše jako autora Genesis, ale aby vysvětlil opakování a zdánlivé rozporné, na něž upozorňovali někteří kritici, přednesl svou teorii o několika zdrojích. J. G. Eichhorn (*Einleitung*, 1780–1783) rozvinul Astrucovy názory a dal vzniknout tzv. „rané pramenné hypotéze“. Popřel Mojžíšovo autorství a konečnou edici elohistických a jahvistických dokumentů Genesis a Exodu 1–2 přiřkl neznámému redaktorovi. K. D. Ilgen (*Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*, 1798) dovedl dokumentovou teorii o něco dál a objevil v knize Genesis 17 samostatných pramenů, pocházejících údajně od tří autorů, z nichž dva používají *Elohim* a třetí *Jahve*.

Skotský římskokatolický kněz Alexander Geddes převzal Astrucovu identifikaci několika *mémoires* a vypracoval v rozmezí let 1792 a 1800) teorii fragmentů, která tvrdí, že Pentateuch uspořádal neznámý redaktor z řady zlomků, jež mají svůj původ v rozdílných prostředcích: elohistickém a jahvistickém. Teorii fragmentů přijali a dále rozšířili dva němečtí badatelé: J. S. Vater (*Commentar über den Pentateuch*, 3 sv., 1802–1805) se pokusil vysledovat vznik Pentateuchu z více než 30 fragmentů; W. M. L. De Wette (*Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, 1807) zdůraznil poměrně mladý původ většiny právního materiálu a, což bylo důležité pro další výzkum, ztotožnil Jóšijášovu Knihu zákona s Deuteronomiem (totéž tvrdil o celých 1 400 let dříve Jeroným).

De Wettův důraz na jediný základní dokument, rozšíření řadou fragmentů, dále rozvinul H. Ewald. V r. 1831 vyjádřil domněnku, že tímto hlavním dokumentem byl elohistický pramen, obsahující vyprávění od stvoření až po knihu Jozue a doplněný vyprávěním jahvisty, jež byl také závěrečným redaktorem. I když Ewald později od této „doplňkové teorie“ ustoupil, přežila v dílech F. Bleeka (*De libri Geneseos origine*, 1836) a F. Tucha (*Genesis*, 1838).

Otcem „nové pramenné teorie“ se stal H. Hupfeld (*Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, 1853), který stejně jako Ilgen odhalil v Genesis tři samostatné prameny – původní elohista (E¹), pozdější elohista (E²) a jahvista (J). O rok později, kdy E. Riehm vydal svou práci *Der Gesetzgebung Moses im Lande Moab* (1854) a poukázal v ní na osobitý charakter knihy Deuteronomium, došlo k oddělení čtyř hlavních dokumentů, jež byly datovány v pořadí E¹, E², J, D.

K. H. Graf (r. 1866) rozvinul pojetí E. G. Reusse, J. F. L. Georga a W. Vatkeho a tvrdil, že E¹ (moderními badateli označovaný jako K – Kněžský kodex) nebyl z uvedených dokumentů nejstarší, ale naopak nejmladší. Diskuse se pak soustředila na to, zda správné chronologické pořadí představuje E²(E)JDK(E¹), nebo JEDK. Dilo J. Kuenaena *The Religion of Israel* (1869–70) pak zajistilo vítězství druhé možnosti a připravilo tak v celém dramatu scénu pro příchod velké osobnosti kritiky Pentateuchu – Julia Wellhausena.

b) *Wellhausenovy názory*. Důležité Wellhausenovy práce z let 1876–1884 daly pramenné teorii nejpře-

svědčivější a nejpobulárnější podobu. Stručně řečeno, tato teorie tvrdí, že J (asi r. 850 př. Kr.) a E (asi 750 př. Kr.) byly sloučeny redaktorem (R^{JE}) někdy kolem r. 650 př. Kr. Potom, když R^D (přibl. v r. 550 př. Kr.) přidal D (deuteronomické zákony asi z r. 621) a R^K někdy r. 400 př. Kr. připojil K (asi z let 500–450), byl Pentateuch v zásadě hotov. Wellhausenova prezentace zahrnovala mnohem více než pouhou analýzu dokumentů. Svá kritická studia spojil s evolučním přístupem k historii Izraele, který minimalizoval historicitu doby praotců a měl tendenci snižovat Mojžíšův význam. Náboženství Izraele se rozvíjelo od jednoduchých obětí na rodinných oltářích v době osidlování po složitou legalistickou strukturu knihy Leviticus (K), která měla svůj původ v době Ezdrášově (*KNEŽI A LÉVUCI). Podobně se izraelské pojetí Boha vyvíjelo od animismu a polyteismu období praotců přes henoteismus Mojžíšovy doby a etický monoteismus proroků 8. století až po koncept svrchovaného Pána z Iz 40nn.

Pro pozdější bádání byly Wellhausenovy názory natolik zásadní, že byly přirovnávány k Darwinovu vlivu na moderní přírodní vědy. W. Robertson Smith a S.R. Driver popularizovali Wellhausenovu analýzu v anglicky mluvícím světě. Následující shrnutí (značně zjednodušené) předkládá základní charakteristiku pramenných dokumentů Pentateuchu podle Wellhausenovy školy.

Podle této teorie spadá *Jahvistovo vyprávění* (J) do období počátků monarchie (asi 950–850 př. Kr.). Zmínky o teritoriální expanzi (Gn 15,18; 27,40) a vzestup Judy (Gn 49,8–12) údajně poukazují na období Šalomounovy vlády. Dokument J vypráví o Božím jednání s člověkem od stvoření vesmíru po příchod Izraele do zaslíbené země. Kombinace majestátnosti a jednoduchosti, kterou v dokumentu J nalézáme, z něj činí mimořádný příklad epické literatury, srovnatelný s Homérovou *Illiadou*. Protože tento dokument vznikl v Judsku, má kromě používání jména *Jahve* ještě další specifické literární rysy: dává přednost slovu *šiphá* = služka před *ámá* (E); místo označení Chóreb (E) používá Sinaj; často se vyskytuje lidová etymologie, např. Gn 3,20; 11,9; 25,30; 32,27.

Dokument J má silně nacionální charakter a podrobně vypráví o činech rodin praotců, a to i v případě, že se nejedná o historie příliš chvalyhodné. Z teologického hlediska je pro dokument J typický antropopatismus a antropomorfismus. Bůh v jakési napůl lidské podobě prochází mezi lidmi a mluví s nimi, ale o jeho transcendentnosti se nikdy nepochybuje. Charakteristickým rysem tohoto dokumentu jsou prosté a výstižné převyprávěné životopisy praotců.

Vyprávění Elohisty (E) se obvykle datuje asi o století po J, tj. 850–750 př. Kr. Severní (efrajimský) původ dokumentu E byl navržen proto, že neobsahuje příběhy o Abrahamovi a Lotovi, které se odehrávají v Chebrónu a v městech nížiny, a zvláštní důraz je kladen na Bét-el a Šekem (Gn 28,17; 31,13; 33,19n). Významnou roli hraje Josef, praotec S kmenů Efrajim a Manases. I když má tento dokument více fragmentární charakter, přesto v něm najdeme jeho vlastní stylistické zvláštnosti: „Řeka“ znamená Eufrát; v přímém oslovení se objevuje opakování (sr. Gn 22,11; Ex 3,4); „Zde jsem“ (*himmēn*) je výraz, kterého se užívá jako odpovědi na Boží volání.

I když má tento dokument z hlediska literární skladby menší hodnotu než J, vyznačuje se některými typickými morálními a náboženskými důrazy. Je cit-

livý na hříchy praotců, a proto se je snaží racionalizovat, antropomorfismy z J zde nahrazují Boží zjevení, daná prostřednictvím snů a andělů. Dokument E přispěl mimořádným příběhem o obětování Izáka (Gn 22,1–14). S působivou prostotou líčí konflikt mezi rodičovskou láskou a poslušností vůči Bohu a s prorockou silou dává naučení o tom, že pravou obětí je obět vnitřní.

Deuteronomistický dokument (D) ve studiích o Pentateuchu v zásadě odpovídá knize *Deuteronomium. Podstatou pramenné hypotézy je názor, že Jóšijášova Kniha zákona (2 Kr 22,3–23,25) byla přinejmenším součástí Dt. Za povšimnutí stojí shodné termíny v D a Jóšijášově reformě: bohoslužba se soustředěje do Jeruzaléma (2 Kr 23,4nn; Dt 12,1–7); skutky falešného uctívání jsou výslovně zakázány (2 Kr 23,4–11,24; Dt 16,21n; 17,3; 18,10n). D silně zdůrazňuje Boží lásku k Izraeli a jeho povinnost na tuto lásku odpovídat, dále předkládá interpretaci historie, která se odvíjí okolo výrazů pozhánání a soud, a zdůrazňuje potřebu rozvinutého ctění pro sociální spravedlnost, pramenící ze smlouvy. Jako sbírka kázání spíše než příběhů představuje D soubor právních a napomínajících materiálů kompilovaných za kritické situace Manasesovy vlády a zkombinovaných s JE po Jóšijášovi.

Kněžský dokument (K) slučuje zákony a zvyky z různých období historie Izraele a uspořádává je do kodexu tak, aby se vytvořila právní struktura pro judaismus poexilové doby. K obsahuje i některá vyprávění, ale více se zabývá soupisy rodů a kořeny rituální nebo právní praxe, pocházejícími od praotců. Píší se se mu rovněž formální dělení, např. na deset „pokolení“: *Genesis a na smlouvy s Adamem, Noem, Abrahamem a Mojžíšem. Složitost právní a rituální struktury bývá označována za znak poexilové doby, obzvlášť když se K (např. Ex 25–31; 35–40; Lv; zákony v Nu) srovnává s jednoduchostí obřadů v Sd a I S. Jako literární dokument nelze K srovnávat s ranějšími prameny, protože sklon k pracnému detailismu (např. genealogie a podrobný popis stanu setkávání) zabírá literární tvořivost. V K se projevuje zájem kněžského hnutí o svatost a Boží transcendentnost, přičemž celá právní oblast je chápána jako prostředek milosti, jímž Hospodin překlenuje propast mezi sebou a Izraelem.

3. Kritika Pentateuchu po r. 1900

Pramenná analýza Wellhausenovými výzkumy neskonzčila. Rudolf Smend, který rozšířil pojetí Karla Buddeho z r. 1883, se pokusil rozdělit jahvistický dokument na J¹ a J² v rámci celého Hexateuchu (*Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 1912). To, co Smend nazval J¹, označil Otto Eissfeldt za Laický pramen (L), protože stojí v přímém protikladu ke Kněžskému dokumentu a zdůrazňuje kočovný způsob života jako ideál, na rozdíl od kenaanského životního stylu. Pramenná kritika pokračovala dál, a tak se objevil *Kénijský dokument (k) Juliana Morgensterna, který se měl zabývat životopisem Mojžíšem a vztahem mezi Izraelem a Kénijci (*HUCA* 4, 1927, str. 1–138), Jižní neboli Seirský dokument (S) R. H. Pfeiffera v *Genesis*, který mímě odpovídá Eissfeldtovu L (*ZAW* 48, 1930, str. 66–73), a dělení kněžského dokumentu Gerhardem von Radem na K^A a K^B (*Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934). Kritika dosáhla extrémně detailním dělením dokumentu K v práci B. Baentscha o Leviticu (1900), kde je 7 hlavních zdrojů

dokumentu K dále modifikováno objevením jednoho nebo více redaktorů. Tato atomizující tendence charakterizuje také díla C. A. Simpsona (především *The Early Traditions of Israel: a Critical Analysis of the Pre-Deuteronomic Narrative of the Hexateuch*, 1948).

4. Reakce na Graf-Wellhausenovu teorii

Konzervativci se pustili do boje s kritikou Pentateuchu téměř okamžitě, protože byli přesvědčeni, že je v sázce jejich pojetí inspirovanosti Pisma a celý na něm postavený teologický systém. V přední řadě stál E. W. Hengstenberg (*Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch*, 1847) a C. F. Keil. Poté, co spatřila světlo světa Wellhausenova monumentální syntéza, pokračovali v zápasu W. H. Green (*The Higher Criticism of the Pentateuch*, 1895) a James Orr (*The Problem of the Old Testament*, 1906), jehož důkladný a pečlivý průzkum analýz dokumentů ukázal, že postřádají jak literární důkazy, tak teologické předpoklady. Ve stejném směru jako títo vědci pokračovali dále R. D. Wilson (*A Scientific Investigation of the Old Testament*, 1926, nové vyd. 1959), G. Ch. Aalders (*A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949), O. T. Allis (*The Five Books of Moses*, 1943) a E. J. Young (*IOT*, 1949).

a) *Užívání Božích jmen.* Útok konzervativců na Wellhausenovu teorii sledoval přibližně následující linii. Použití Božích jmen jako kritérium dělení dokumentů bylo zpochybněno ve 4 bodech.

1. Textová kritika dokládá, že především v LXX Pentateuchu bylo v raných rukopisech proti *MT* méně uniformity a více rozmanitosti, zatímco pramenná analýza tradičně vycházela právě z *MT* (i když práce *The Divine Names in Genesis* J. Skinnera [1914] tento argument oslabila).

2. Studie Božích jmen v Koránu od R. D. Wilsona (*PTR* 17, 1919, str. 644–650) objasnila skutečnost, že některé síry dávají přednost jménu *Allah* (4; 9; 24; 33; 48 atd.), zatímco jiné jménu *Rab* (18; 23; 25–26; 34 atd.), tak jako některé části Genesis používají raději *Elohim* (např. Gn 1,1–2,3; 6,9–22; 17,2nn.20 atd.) a jiné *Jahve* (např. Gn 4; 7,1–5; 11,1–9; 15; 18,1–19,28 atd.). Mezi vědci však pramenný přístup ke studiu Koránu, založený na Božích jménech, nenalezl podporu.

3. Spojení *Jahve Elohim* (Gn 2,4–3,24; sr. též Ex 9,30) představuje pro Wellhausenovu teorii velký problém, protože se zde spojují jména, která mají sloužit jako klíč k dělení dokumentů; LXX má ještě víc příkladů této kombinace (např. Gn 4,6,9; 5,29; 6,3,5). Složená jména patřící božstvům se často vyskytují v ugarit., eg. a ř. literatuře (sr. C. H. Gordon in *Christianity Today*, 23. listopadu 1959).

4. Sřídání jmen *Jahve* a *Elohim* v Pentateuchu je zřejmý pokusem autora zdůraznit určité myšlenky, které s každým z nich souvisí (sr. I. Engnell, *Gamla Testamentet*, I, 1945; str. 194nn). Tyto a další podobné problémy okolo Božích jmen způsobily, že kritika dokumentů nakonec minimalizuje význam toho, co bylo kdysi odrazovým můstkem celého procesu pramenné analýzy.

b) *Díke a styl.* Řada konzervativních badatelů také zpochybnila rozdíl v dícei a stylu, jež tvořily důležitý článek v řetězci důkazů, na nichž stála Wellhausenova teorie. Poukazovali na to, že příběhy v Pentateuchu jsou fragmentární povahy, a proto nemohou poskytnout adekvátní obraz autorovy slovní zásoby, a že rovněž nebyla věnována dostatečná pozornost

skutečnosti, že odlišné literární druhy vyžadují různou slovní zásobu. Vyskytnou-li se slova údajně příznačná pro určitý dokument v jiném pramenu, považují se v tom případě za výrazy typické pro redaktora. Jde o pohodlnou metodu, jak se vypořádat s problémy v situaci, kdy fakta zpochybňují klíčové teorie. Co se týče stylu, konzervativci často poukazovali na subjektivnost při jeho hodnocení, neboť v okamžiku, kdy takové pohledy měly být podrobeny vědeckému výzkumu, začaly se objevovat nemalé těžkosti. Co jednomu kritikovi připadá jako náorné a živě vyprávění, může druhý považovat za nudné a strnulé. Některým problémům, s nimiž se setkávají literární kritikové, se věnuje W. J. Martin ve své práci *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch* (1955). Je ovšem třeba zachovat opatrnost při používání analogií ze západní literární kritiky ke studiu orientální literatury.

c) *Zdvojené vyprávění.* Výskyt zdvojeného vyprávění (někdy označovaného jako dublety) se považoval za klíčový důkaz rozmanitosti pramenů. Aalders (*op. cit.*, str. 43–53) a Allis (*op. cit.*, str. 94–110, 118–123) prozkoumali řadu takových opakovaných vyprávění (např. Gn 1,1–2,4a; 2,4b–25; 6,1–8,9–13; 12,10–20; 20; 26,6–11) a snažili se dokázat, že jejich přítomnost v textu není třeba nutně vysvětlovat jako doklad o větším počtu pramenů. Naopak, pro hebr. (a všeobecně semitskou) prózu bylo charakteristické využívat opakování pro vyjádření důrazu. V hebr. literatuře se určitá myšlenka zdůrazní nejen tím, že se logicky spojí s jinými myšlenkami, ale také tvůrčím opakováním, které má ovlivnit čtenáře. (Sr. J. Muilenburg, „A Study in Hebrew Rhetoric: Repetition and Style“ in *VT Supp* 1, 1953, str. 97–111; J. Pedersen, *Israel*, 1–2, 1926, str. 123.) Také liturgické použití může být vysvětlením pro opakování jak ve vyprávěcích, tak v právních oddílech Pentateuchu.

Co se týče výzkumu knihy Genesis, hlavním příspěvkem ke konzervativnímu pohledu se staly studie P. J. Wisemana *New Discoveries in Babylonia about Genesis*, 1936, rev. ed. a *Clues to Creation in Genesis*, 1977. Wiseman dospěl k názoru, že pasáže *tôlêdôt* (ty, které začínají nebo končí slovy „Toto je rodopis...“) označují různé zdroje, které měl Mojžíš k dispozici při kompilaci nejstarších příběhů. Tento přístup popularizoval J. Stafford Wright in *How Moses Compiled Genesis: A Suggestion*, 1946. Reakce na Wellhausenovu teorii o vývoji lévijského systému viz in *KNĚŽI A LÉVICI.

Konzervativci pružně užili i názorů nekonzervativců ve chvíli, kdy jejich vlastní závěry poněkud zpochybňovaly platnost pramenné hypotézy. Typickým příkladem je neustálý tlak na Wellhausenovy názory ze strany B. D. Eerdmansa. I když Eerdmans popíral, že by Mojžíš byl autorem Pentateuchu, odhodlaně bránil autentičnost příběhů o prakticích a věřil ve starobylost obřadních zvyklostí v K. Dále se T. Oestreicher a A. C. Welch pokusili otrávit pramennou teorii tím, že odstranili úhelny kámen – totiž ztotožnění pramenu D a Jóšijášovy Knihy zákona. E. Robertson (*The Old Testament Problem*, 1950) se domnívá, že Dt byla zkompileována pod Samuelovým vlivem jako Kniha zákona pro „celý Izrael“. Potom se po rozpadu národa nemohla dále používat a náhodou došlo k jejímu znovuoobjevení za vlády Jóšijáše. V té době už bylo možno znovu považovat „celý Izrael“ za náboženský celek. Desatero a Kniha smlouvy, s nimiž Židé vstoupili do Kenaanu, se v počátečních dnech osídlení uchovávaly v různých místních svatyních,

kde se k nim shromáždila řada různých, ale příbuzných zákonů a tradic; počátek znovusjednocení ve dnech Samuelových vyvolal nutnost sesbírat existující materiál a sestavit z něj zákoník pro centrální administrativu. Některé aspekty této teorie dále rozpracoval Robertsonův žák R. Brinker ve své práci *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, 1946. Na základě lingvistických a stylistických kritérií obhajoval jednotnost knihy Genesis U. Cassuto (*La Questione della Genesi*, 1934) a F. Dornseiff (*ZAW* 52–53, 1934–5) prosazoval myšlenku literární jednoty celého Pentateuchu; sr. jeho *Antike und Alter Orient*, 1956.

Z jiného úhlu varuje A. R. Johnson před tím, „co je skutečným nebezpečím pro starozákonní studium – totiž před mylným výkladem toho, co tvoří z hlediska *etap* myšlení různá, ale časově paralelní vrstvy, jež lze chronologicky uspořádat tak, aby se vešly do zjednodušeného evolučního schématu nebo jemu podobné teorie progresivního zjevování“ (*The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949, str. 3).

d) *Kritika formy*. Průkopníci kritiky formy H. Gunkel a H. Gressmann (aniž by opustili pramennou hypotézu) položili důraz jak na literární vlastnosti, tak na dlouhý proces ústní tradice, jež formovala různá vyprávění do uměleckých tvarů. Tento osvěžující odklon od chladného analytického přístupu pramenných kritiků, kteří při svém podrobném rozčleňování Pentateuchu zapomínali na sílu i krásu těchto vyprávění, připravil cestu skupině skandinávských badatelů, kteří zavrhlí pramennou teorii a dali přednost ústní tradici. J. Pedersena, jenž v r. 1931 formálně odmítl pramennou teorii (*ZAW* 49, 1931, str. 161–181), následoval I. Engnell (*Gamla Testamentet*, 1, 1945), který tvrdil, že Pentateuch zdaleka není pouhou kompilací již sepsaných dokumentů, nýbrž že vznikl spojením společných ústních tradic, které byly sesbírány a dostávaly tvar ve dvou hlavních okruzích tradice: „K-kruh“ (zodpovědný za Tetracheu) a „D-kruh“ (zformoval Dt, Joz, Sd, S a Kr). Faktické sepsání se zařazuje do doby exilu nebo po ní. Klíčový faktor pro rozvoj této školy historické tradice představuje lepší znalost židovské psychologie i starověké orientální literatury. Podle Engnella mají zastánci wellhausenovského přístupu tendenci vykládat SZ z pohledu evropských literárních metod a západního způsobu myšlení. Viz Eduard Nielsen, *Oral Tradition*, 1954, kde najdeme souhrnný přehled názorů skandinávské školy.

H. Gunkel se až nadměrně důkladně zabýval různými literárními celky (které lze určit pomocí literárních forem v rámci Pentateuchu), a zapřičinil tak určitý návrat k fragmentárnímu přístupu vědců, jimiž byli Geddes, Vater a De Wette. Proto P. Volz (a do jisté míry i W. Rudolph) volal po obnovení *doplňkové* hypotézy tím, že se zminimalizuje význam Elohisty, jenž je podle Vatera přinejlepším pozdějším editorem velkého autora Geneze Jahvisty. V poněkud podobném stylu G. von Rad (*The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1966) položil důraz na dominantní úlohu Jahvisty jako sběratele i autora materiálů Pentateuchu, který získával svou podobu v dlouhém časovém období a měl za sebou bohatou tradici. Obecně přijímaná data pro dokumenty jsou podle von Rada vysoce hypotetická a představují konečné etapy sběru materiálů.

Teologické implikace von Radových teorií najdeme v jeho *Old Testament Theology*, I, 1962. Jeho teorie, že Pentateuch krystalizoval okolo izraelských vy-

znání (Dt 26,5nn) byla nedávno převrácena tvrzením, že významní nejsou zdrojem, nýbrž shrnutím příběhů Pentateuchu (J. A. Soggin, *IOT*, 1976, str. 93).

M. Noth (*The Laws in the Pentateuch, and Other Essays*, 1966) se přiblížil k některým výsledkům upsalské školy Engnella *et al.*, aniž by zavrhl pramennou hypotézu. Pečlivě se věnoval historii ústních tradic, které za těmito dokumenty stojí, a přitom si udržel naprosto konvenční postoj k J, E a K. Jeho odklon od wellhausenovské tradice je nejlépe vidět v odmítnutí akceptovat „Hexateuch“ a v tom, že téměř celou knihu Dt odsunul z oblasti kritiky Pentateuchu.

Všeobecně lze konstatovat, že vědci v dnešní době věnují pozornost formám vyprávění, liturgickému, smluvnímu a legislativnímu materiálu, spíše než hypotetickým pramenným hypotézám. O tom svědčí i úvodky k SZ, napsané v poslední době. Sr. O. Kaiser, *IOT*, 1975, který má tento seznam kapitol: Literární druhy izraelských vyprávění, Literární druhy izraelského zákona, Vývoj vyprávění Pentateuchu v předliterárním stadiu; také J. A. Soggin, *op. cit.* Vztah mezi kritikou formy a tradičníjší kritikou pramennou zůstává stále věcí otevřené diskuse. Jasně je, že mnohem více pozornosti se bude muset věnovat kritice redakce, studiu jednotlivých knih a jejich přínosů i zvláštností, ale i studiu Pentateuchu jako celku bez ohledu na to, jak probíhal proces jeho sestavování.

e) *Archeologické důkazy*. Nástup moderní archeologie přispěl k přehodnocení pramenné hypotézy. Znovu a znovu se potvrdovala spolehlivost historických vyprávění, zejména co se týče období praotců. (Viz H. H. Rowley, „Recent Discovery and the Patriarchal Age“ in *The Servant of the Lord*, 1965.) Evoluční teorii izraelské historie nejménou zpochybnili význační archeologové jako W. F. Albright (např. *From the Stone Age to Christianity*, 1957, str. 88nn, 282) a C. H. Gordon (např. *Ugaritic Literature*, 1949, str. 5–7; „Higher Critics and Forbidden Fruit“, *Christianity Today*, 23. listopadu 1959). Výrazné přehodnocení pramenné hypotézy z pohledu výry Izraele najdeme ve výzkumech J. Kaufmanna, který potvrzuje starověkost K a jeho prioritu oproti D. Navíc odděluje Gn od zbytku Pentateuchu a tvrdí, že „se jedná o samostatné štratum, jehož materiál je většinou nejstarší“ (*The Religion of Israel*, 1960, str. 208).

5. Dnešní pozice

Názory těchto kritiků Graf-Wellhausenovy hypotézy spolu s pokračujícími výzkumy jejich zastánců vedly ke značné modifikaci staré teorie. Stranou byly odloženy zjednodušené evoluční názory na historii Izraele a jeho náboženství. Mnoho vědců uznává autentičnost vyprávění o praotcích, protože archeologie osvětlila dobové pozadí těchto příběhů. Archeologické, literární a lingvistické výzkumy rekonstruovaly eg. *milieu* cyklu o Josefově a vyprávění o vyjití z Egypta (sr. A. S. Yahuda, *The Language of the Pentateuch in its Relation to Egyptian*, 1931; C. H. Gordon, *The World of the Old Testament*, 1958, str. 139). Znovu byla potvrzena dominantní úloha *Mojžíše jako velkého zákonodárce a klíčové postavy izraelského náboženství.

Pramenná teorie tedy nebyla zcela zavržena, avšak moderní badatelé ji hodně pozměnili. Vývoj každého dokumentu je mimořádně složitý a obecně se má za to, že představuje celou „školu“, a ne jednoho autora. Dokumenty nevznikaly v následném pořadí, ale paralelně, protože v každém z nich najdeme starověké prvky, jak ukazuje např. využití některých elementů

Pentateuchu proroky (sr. Aalders, *op. cit.*, str. 111–138). Upustilo se od izolovaného studia veršů a přidělování jejich částí různým pramenům. Na tyto úpravy v pramenné hypotéze se konzervativní badatelé nedívají jako na nekrolog, ale jako na lékařský záznam o stavu pacienta. Wellhausenova teorie je stále ještě hodně živá a zůstává velkou výzvou konzervativnímu bádání, jež se někdy spokojilo s reakcemi na pramennou hypotézu a přitom nevytvorilo k Pentateuchu důkladný úvod, obsahující pozitivní důvody pro jednotnost zákona a zároveň beroucí v úvahu i známky nesourodosti, na kterých je pramenná teorie založena. V tomto úkolu nám výrazně pomáhá lepší znalost literatury Středního východu – díky objevům v *Mari, *Nuzi, *Ugaritu, Chatii, *Sumeru a *Egyptě. Zdá se, že texty z *Ebyl (Tell Mardich) spadají do stejné doby jako počáteční kapitoly biblické historie, a proto by mohly pomoci jak při studiu literatury Pentateuchu, tak jeho dobového pozadí.

Aalderovy studie jsou svěžím přínosem a ukazují směr dalšího vývoje. Zajímavé je jeho rozlišení pomojžišských a nemojžišských prvků v Pentateuchu (např. Gn 14,14; 36,31; Ex 11,3; 16,35; Nu 12,3; 21,14n; 32,34nn; Dt 2,12; 34,1–12) a konstatování, že ani SZ, ani NZ nepřisuzují celé dílo Mojžišovi, i když jej oba považují za pisatele podstatné části. Mojžišovi se např. konkrétně přisuzují velké soubory zákonů (např. Ex 20,2–23,33; 34,11–26; Dt 5–26; sr. Dt 31,9.24) a izraelský itinerář v Nu 33,2. Pokud jde o vyprávění knihy Genesis, Mojžiš mohl i nemusel být tím člověkem, který je sestavil dokeromady z psaných pramenů i z ústního podání. Důkazy o pomojžišovském vydání Pentateuchu nacházíme v odkazech uvedených výše a především ve zmínkách o starých dokumentech, jako byla např. „Kniha Hospodinových bojů“ (Nu 21,14). Je obtížné určit datum poslední redakce Pentateuchu. Aalderův návrh, že k ní došlo někdy za vlády Saula a Davida, zní důvěryhodně, i když by vymezení období mělo být posunuto vzhledem k modernější slovní zásobě a stylu.

III. Duchovní poselství Pentateuchu

„Pentateuch musí být definován jako dokument, který dává Izraeli jeho sebeporozumění, jeho etiologii života. Prostřednictvím příběhů, poezie, prorocství a zákona se zde zjevuje Boží vůle týkající se úlohy Izraele ve světě“ (A. Bentzen, *IOT*², 1952, 2, str. 77). Pentateuch představuje záznam Božích zjevení a odpovědí na ně. Svědčí o spasitelném díle Hospodina, svrchovaného Pána dějin i přírody. Stěžejní Boží čin Pentateuchu (a celého SZ) spatřujeme v *exodu z Egypta. Zde Hospodin vstoupil do povědomí Izraelců a zjevil se jim jako jejich Vykupitel. Poznání, které tím získali, jim umožnilo přehodnotit tradice předků a uvídnout v nich počátky Božeho jednání se svým lidem, které se tak úzasně rozvinulo ve vysvobození z eg. otroctví.

Když se Bůh mocně a otevřeně zjevil jako Pán exodu, vedl Izraelce k tomu, aby si uvědomili, že on je Stvořitelem a Udržovatelem vesmíru i Vládcem dějin. Důležité je pořadí: poznání *Vykupitele* vedlo k poznání *Stvořitele*; pochopení Boha *milosti* vedlo k pochopení Boha *přírody*. Také projevy Boží moci, viditelné při eg. ranách, překročení Rudého moře a při putování pouští, jistě ovlivnily pohled Izraelců na Hospodina jako Pána přírody i historie.

Boží milost se zjevuje nejen ve vysvobození a vedení, ale také v tom, že dal Zákon a uzavřel smlouvu. Izrael má odpovídat svou poslušností, přísahou věr-

nosti Hospodinu a jeho vůli. Nicméně i tato odpověď je darem Boží milosti, protože to byl Hospodin, který ustanovil podmínky smlouvy a poskytl systém obětí jako prostředek k překlenutí mezery mezi sebou a svým lidem, ačkoli vůči němu není vázán žádnými povinnostmi. Boží milost vyžaduje, aby člověk uznal Hospodina jako absolutního Pána a aby jej poslouchal ve všech oblastech života. Tento požadavek je požadavkem milosti, protože Bůh vyžaduje to, co jeho lidu prospívá, co mu umožní uvědomit si vlastní možnosti a co by bez Božeho zjevení nemohl objevit.

Bez ohledu na to, jak Pentateuch vznikl, je dnes máme jako dokument s bohatou vnitřní jednotou. Znamenává Boží zjevení v dějinách i jeho vládu nad nimi. Píše o odpovědi Izraele na toto zjevení i o jeho selháních. Svědčí o Boží svatosti, jež odděluje Hospodina od lidí, i o jeho milosrdné lásce, s níž se k člověku přibližuje.

(*GENESIS, *EXODUS, *LEVITICUS, *NUMERI, *DEUTERONOMIUM)

BIBLIOGRAFIE. U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, 1961; A. T. Chapman, *An Introduction to the Pentateuch*, 1911; I. Engnell, *Critical Essays on the Old Testament*, 1970; H. F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, 1956; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, 1969; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1959; A. Noortdy, „The Old Testament Problem“, *BS* 97, 1940, str. 456–475; 98, 1940, str. 99–120, 218–243; C. R. North, „Pentateuchal Criticism“, *OTMS*, str. 48–83; M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, 1972; N. H. Ridderbos, „Reversals of Old Testament Criticism“ in *Revelation and the Bible*, ed. C. F. H. Henry, 1958; H. H. Rowley, „Moses and the Decalogue“, *BJRL* 34, 1951, str. 81–118; *idem*, *The Biblical Doctrine of Election*, 1950; W. Rudolph, *Der „Elohists“ von Exodus bis Josua*, *BZAW* 68, 1938; R. de Vaux, *The Bible and the Ancient Near East*, 1971; P. Volz a W. Rudolph, *Der Elohists als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, *BZAW* 63, 1933; G. E. Wright, *God Who Acts*, 1952; *idem*, *The Old Testament against its Environment*, 1950.

D.A.H.

PEÓR

1. Hora na S od Mrtvého moře naproti Jerichu, s výhledem směrem do pouště. Její polohu se nepodařilo určit. Byla posledním místem, odkud Bileám žehnal Izraeli (Nu 23,28). Viz J. A. Jausen-R. Savignac, *Mission en Arabie*, 1909, str. 2, 650n.

2. Jméno božstva (úplný název Baal-peór), kterému Izraelci začali sloužit (Nu 25,3) a za jehož uctívání byli přísně potrestáni. Trest je hluboce zasáhl a byl připomínán jako varování a příklad (Nu 31,16; Dt 4,3; Joz 22,17).

M.A.M.

PEREA Oblast v Zajordání, která přibližně odpovídala SZ *Gileádu. V NZ nikdy není uvedena jménem (to činí až Josephus), často se však o ní mluví (např. Mt 19,1) jako o krajině „za Jordánem“. Jméno Perea se začalo používat po babylónském zajetí a označovalo území V od Jordánu, asi 16 km široké a táhnoucí se od řeky Arnón na J zhruba k místu mezi Jabokem a Jarmúkem na S. Zahrmovalo především okraj 1 000 m širokým údolím Jordánu a města na něm vystavěná. Jednalo se tedy o vrchovinu s odpovídajícím

množstvím srážek (750 mm ročně) a s lesnatým porostem ve vyšších polohách. Ve středních výškách se pěstovaly olivy a víno a směrem na V zemědělské půdy ubývalo od obilných polí až po stepní pastviny v nižších částech. Ve SZ době to byla velmi atraktivní oblast. Když toto území a přilehlé oblasti uviděli Gádovci a Rúbénovci (Nu 32,1–5), nechtěli už jít se svými stády dál přes Jordán.

Za Ježíšova života sídlili v Pereji Židé a vládl jí Herodes Antipas. Mezi Židy zaujímala rovnocenné postavení jako Judsko a Galilea. Jelikož s těmito zeměmi měla po celé své délce společnou hranici řeku Jordán, mohlo se jít z Galileje do Judska výhradně židovskou cestou, aniž by se muselo projít Samařskem.

J.H.P.

PERES, PERESOVCI (hebr. *peres*). Jeden ze synů Judy s jeho snachou Tamar (1 Pa 2,4; 4,1). Jméno dostal proto, že při porodu přišel na svět jako první, přestože jeho dvojče Zerach již předtím vystrčilo ruku. Řekli o něm, že „se prodral trhlínou“ (*páras*; Gn 38,29). Byl otcem Chesróna a Chámula (Gn 46,12; Nu 26,21; 1 Pa 2,5), jejichž potomci se nazývali Peresovci (*parš*; Nu 26,20; viz též Neh 11,4,6). Pres Peresa a Chesróna se odvozoval rodokmen Mesiáše (1 Pa 9,4; Rt 4,18; Mt 1,3; L 3,33; sr. Rt 4,12). V LXX a NZ se toto jméno vyskytuje v podobě *Fares*. Lze je srovnávat s asyr. osobním jménem *Parš*, které nacházíme v dokumentech z 8 stol. př. Kr. Viz K. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, 1914, str. 180.

T.C.M.

PERGAMON Město římské provincie Asie, které leželo na Z dnešního asijského Turecka. Mělo výhodnou polohu na konci širokého údolí Caicus na pobřeží. Jedná se o místo osídlené od nejstarších dob. Svého významu nabylo už v r. 282 př. Kr., kdy se Filetaeros vzbouřil proti Lysimachovi Thráckému. Pergamon se tehdy stalo metropolí attalského království, jež r. 133 př. Kr. Attalos III. odkázal Římanům a ti z něj vytvořili provincii *Asie. První chrám kultu Impéria byl postaven v Pergamonu na počest Říma a císaře Augusta

(asi r. 29 př. Kr.). Město tím získalo statut nejdůležitějšího náboženského centra provincie, zatímco *Efez představoval hlavní středisko obchodu.

Pergamon figuruje v seznamu „sedmi církví“ Asie“ na třetím místě (Zj 1,11): biblické řazení odpovídá zeměpisnému pořadí. Bylo to místo, „kde je trůn satanův“ (Zj 2,13). Toto označení se vztahovalo na řadu kultů (Dia, Athény, Dionýsa a Asklépie), které zde založili attalské králové a z nichž mimořádně vynikal Asklépios Sótér („spasitel“, „léčitel“). Zmíněné kulty dokreslují náboženské dějiny města, ale narážka v Bibli se především týká kultu císaře. Za císaře Domitiana se zde uctívání božského císaře stalo zkouškou občanské loajality. Pro církev v Asii to bylo kritické období. Antipas (v. 13) patrně představuje ty, kdo byli v Pergamonu pro svou víru souzeni a popraveni.

Tento dopis slouží jako primární zdroj informací o *Nikolaitech, o nichž se v něm hovoří v souvislosti s Baalem. Snad šlo o skupinu, která se pod tlakem pohanství začala uchylovat ke kompromisům.

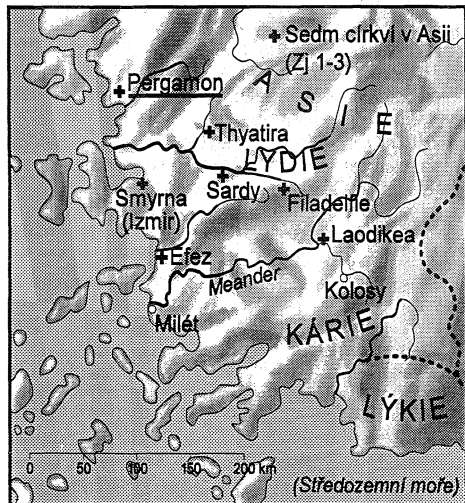
Kristus zde má skutečnou a naprostou moc, kterou symbolizuje „ostrý dvouosečný meč“ (v. 12) na místě, kde římský prokonzul používal při soudu *ius gladii*, „moc meče“. V dopise je sbor obviňován z toho, že toleruje jistou skupinu, přestože by její učení mohlo celou církev svést k modlářství a amorálnímu chování, jako je tomu u Baalova kultu. Ten, „kdo zvítězí“, dostává zaslíbení vnitřního společenství s Kristem. Není zcela jasné, co znamená „bílý kamének“ (v. 17): patrně se jedná o oblék *tessera* (tabulka; ř. *pšefos*). Ty se používaly k mnoha účelům – symbolizovaly zproštění viny nebo představovaly jakousi vstupenku. Jméno, které je na něm napsáno, patří konkrétnímu jedinci a symbolicky ukazuje, že Kristus přijímá každého věřícího osobně.

Na rovině pod akropolí starověkého osídlení dodnes existuje malé město (Bergama).

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, k. 21–22; C. J. Hemer, *Buried History* 11, 1975, str. 69–83; *idem*, *NIDNTT* 2, 1976, str. 676–678.

M.J.S.R.

C.J.H.



Pergamon, jedna ze „sedmi církví v Asii“ (Zj 1–3).

PERGE Starověké město neznámého původu v *Pamfylii, příhodně umístěné v rozlehlém údolí, jímž protékala řeka Cestrus. Jednalo se o náboženské centrum Pamfylie podobné Efezu, neboť na nedalekém pahorku stál chrám bohyně Artemis. Stejně jako většina pobřežních měst, jež se tak často stávala cílem pirátských útoků, leželo Perge dále ve vnitrozemí a přístav se nacházel na řece, která město spojovala s mořem. Později sloužila za přístav pro Perge Attaleia, založená ve 2. stol. př. Kr. Ta také převzala její prosperitu. O starověkém Perge svědčí některé dochované trosky, ale Attaleia je i dnes rušným přístavem (nyní Adalia). Díky tomu, že jde o jedno z nejkrásnějších míst Anatólie, přežvalo město založené Attalem některá mnohem starší sídliště. E.M.B.

PERIZEJCI Jsou uvedeni

1. obecně na seznamu obyvatel Kenaanu (Gn 15,20; Ex 3,8; Dt 7,1; 20,17; Joz 3,10; 9,1; Sd 3,5; 1 Kr 9,20; 2 Pa 8,7; Ezd 9,1; Neh 9,8),
2. v pohoří spolu s Jebeúejci atd. (Joz 11,3),
3. s Kenaanci u Bét-elu (Gn 13,7), u Šekemu (Gn

PERSIE, PERŠANÉ

34,30) a v judských horách (Sd 1,4n) a 4. spolu s Refájci (Joz 17,15).

Obývali hornaté oblasti, čemuž odpovídá i výklad označení „Perizejci“, které podle většiny interpretů znamená „vesničané“ (z hebr. *p'rázá* = vesnička). Tato možnost podporuje skutečnost, že Gn 10,15nn neuvádí Perizejce mezi kanaanskými „syny“. Viz *PO-77*, str. 101.

J.P.U.L.

PERSIE, PERŠANÉ Indoevropští Peršané, kočovní pastevcí z jihoruských stepí, pravděpodobně vstoupili na íránskou náhorní plošinu koncem 2. tis. př. Kr. R. 836 př. Kr. dostal asyrský král Šalmaneser III. poplatky od vládců země Parsua v Urmijského jezera. Jeho nástupce našel zemi Parsuaš na J, kde se nakonec usídlilo několik kmenů. Tato oblast, ležící V od Perského zálivu, se dodnes nazývá Farsistán. Hlavními městy se stala Persepolis a Parsagarda. Hebr. se země označuje *pāras* = Persie.

I. Perská a židovská historie

Nejstarší tradice perského národa nacházíme v posvátné knize Zend-Avesta. První král, o němž existují záznamy, vládl z Anšanu, SZ od Šušanu. Achaiméjs, kterého pozdější panovníci považovali za zakladatele dynastie, vládl kolem r. 680 př. Kr. Jeho vnuk Kýros I. bojoval proti asyrskému Aššurbanipalovi, ale nakonec se mu podřídil. Kýros II., vnuk Kýra I., se vzbouřil proti médké nadvládě, zabil médkého krále Astyaga a zmocnil se jeho metropole *Ekbatany (r. 550 př. Kr.). Od té doby měla mědstína i médké zvyklosti na Peršany silný vliv. Tento úspěch pokračoval podmaněním Anatólie a porážkou lýdského Kroisa (r. 547 př. Kr.). Kýros se poté obrátil na V, aby rozšířil svoji říši do SZ Indie. R. 540 př. Kr. byl natolik silný, že si mohl dovolit zaútočit na Babylónii. Po několika bitvách vstoupil 29. října 539 př. Kr. jako vítěz do Babylónu, 7 dní poté, co město padlo do rukou jeho vojsk (Da 5,30n; *Kýros). Zanedlouho se však vrátil do Šušanu a v Babylónu ponechal svého syna Kambýsa, aby jej zastupoval při náboženských obřadech. Celá říše byla rozdělena na velké kraje, jimž vládli *satrapové, vybraní z řad perských nebo médkých šlechticů. Ti pod sebou měli domorodé správce (sr. Da 6). Sochy bůžků, které shromáždil poslední etnický král Nabonid (snad se k němu vztahuje Iz 46,1n), byly vráceny do svých původních svatýň. Jelikož neexistovalo žádné zpodobení Hospodina, Kýros rozkázal, aby si Židé s sebou do Jeruzaléma odvezli drahé nádoby, které kdysi Nebúkadnesar uloupil v chrámě (Ezd 1,7nn; sr. *DOTT*, str. 92–94). Ještě důležitější bylo, že svým výnosem dovolil Židům vrátit se do vlasti, aby mohli znovu postavit chrám (Ezd 1,1–4). Místodržitelem ustanovil Šésbábara (Ezd 5,14), jenž se zodpovídal přímo králi. Místodržitel provincie „Za řekou“ (země Z od Eufratu) o Kýrovu rozhodnutí nevěděl, když se r. 520 př. Kr. pokusil práci zdržet a napsal dopis svému nadřízenému, satrapovi, který měl na starost Babylónii a západ. Po neúspěšném pátrání v babylónských archívech se Kýrovo memorandum našlo v Ekbatanech, kde panovník sídlil během prvního roku své vlády. Dareios I. (522–486 př. Kr.) tento výnos potvrdil a rozkázal svým správcům, aby Židům pomohli.

Dareios a jeho nástupce Xerxes I. (486–465 př. Kr.) vynaložili spoustu energie na dobytí peloponéského Řecka, téměř jediné oblasti tehdy známého svě-

ta, která nebyla součástí Perské říše, neboť Kambýses II. (530–522 př. Kr.) k ní již r. 525 př. Kr. připojil Egypt. Dareios utrpěl pouze jedinou porážku, kdy nad jeho vojskem zvítězila malá f. armáda u Maratónu (490 př. Kr.). Jeho reorganizace satrapií, systém vojenských velitelů i měnový, právní a poštovní řád trvaly po celou dobu existence říše. Tyto vymoženosti spojené se značnou mírou autonomie podmaněných národů přispěly ke stabilitě impéria, a zároveň umožnily přežít tak malému společenství, jakým bylo Judsko. Židovští správci přitom mohli zastávat funkce místodržitelů (*phh*).

Za Artaxerxa I. (465–424 př. Kr.) měli Židé oficiální zastoupení u dvora. Je pravděpodobné, že „státním tajemníkem pro židovské záležitosti“ se stal Ezdráš (Ezd 7,12). Byl určen jako zvláštní pověřenec pro reorganizaci chrámových bohoslužeb v Jeruzalémě (458 př. Kr.). Židé nadchlo povzbuzení, jež se jim dostalo, a tak se pokusili překročit rámec Ezdrášova pověření a postavit městské hradby. To se ke králi doneslo díky samařskému kancléři, který za Judsko zřejmě nesl určitou zodpovědnost. Panovník ve své odpovědi (Ezd 4,17–23) nařídil práci přerušit, protože se v záznamech zjistilo, že se město bouřilo proti bývalým králům. Artaxerxovi hrozila vzpoura v Egyptě (asi 460–454 př. Kr.), a proto nemohl připustit, aby se tak blízko Egyptu budovalo opevněné město. Funkci královského číšníka však zastával Žid *Nehemjáš, jemuž se podařilo dopad tohoto rozhodnutí zvrátit. Artaxerxes I. ho jmenoval judským *místodržitelem (hebr. *tiršāṭā**, perské slovo, Neh 8,9) a posléze souhlasil i s obnovou jeruzalémských hradeb (445 př. Kr.). O vztazích mezi perskými vládci a Židy po tomto období se nedochovaly žádné záznamy. Když se Perské říše zmocnil Alexandr (331 př. Kr.), Židé se prostě stali poddanými nového krále.

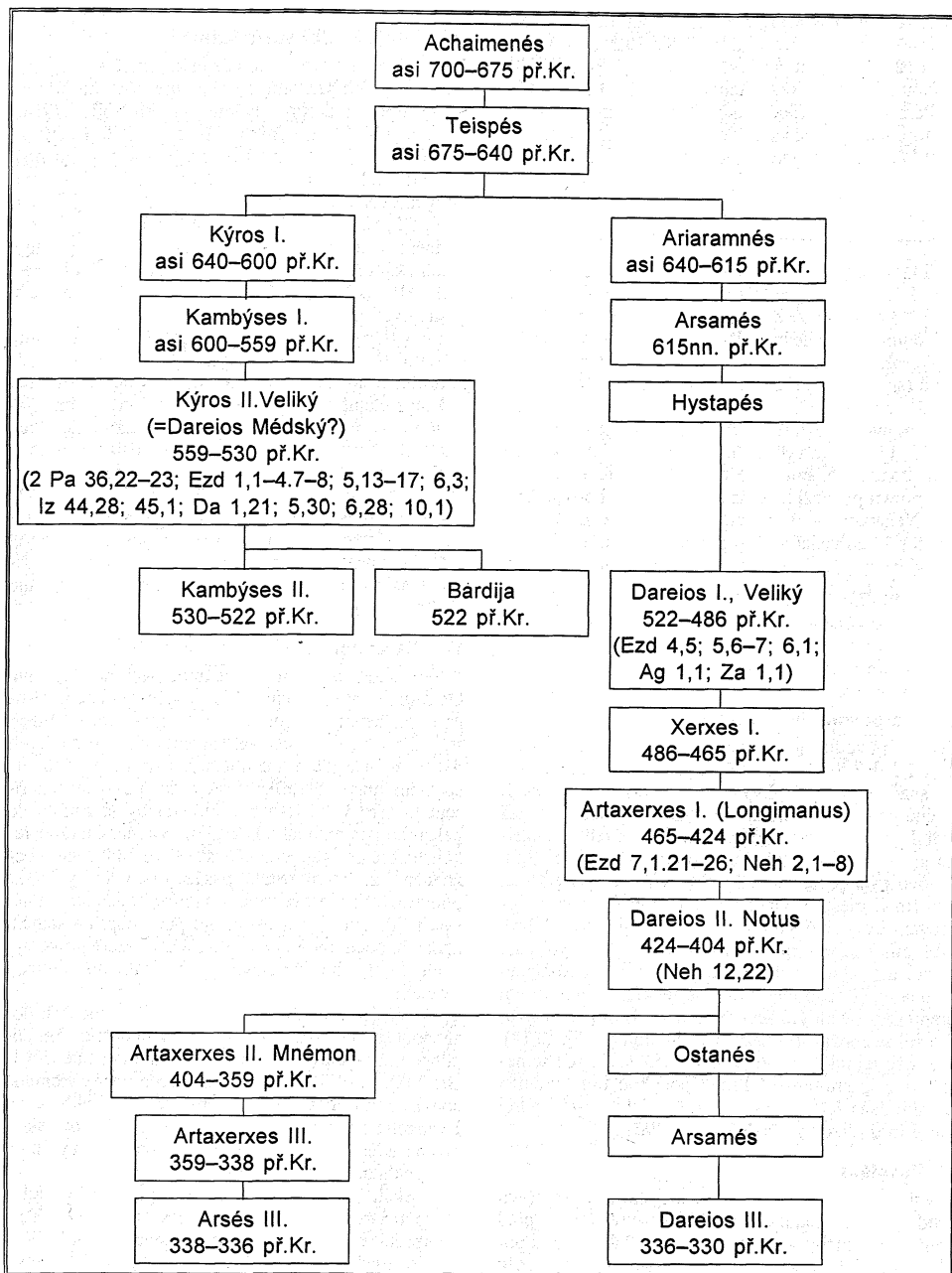
II. Perská kultura

Indoevropský perský jazyk používal klínové písmo, které se skládalo z 51 jednoduchých sylabických znaků (*PSANI), uplatňovalo se však téměř výhradně na monumentálních stavbách. V soudnictví se při oficiálním písemném styku používala aramejščina i aramejské písmo (např. dopisy v Ezdrášovi, sr. *DOTT*, str. 256–269). Potom se pořizovaly překlady do místních jazyků (sr. Est 3,12; 8,9).

O přepychu perského dvora, jak jej líčí kniha *Ester, svědčí i předměty nalezené na několika místech. Řada kamenných basreliefů zobrazuje krále s jeho dvořany a dary přemožených. Mimořádně krásným příkladem perského kamenoryteectví jsou portréty různých rasových skupin. Poklad z Oxu (většinou exponátů nyní vlastní Britské muzeum) a další náhodné objevy svědčí o umění perských zlatníků a klenotníků. Bohatství panovníků ilustrují těžké zlaté a stříbrné nádoby. Na některých perských předmětech pozorujeme f. vliv a f. řemeslníky nacházejí na seznamu dvorních dodavatelů.

III. Perské náboženství

Nejstarší Peršané uctivali bohy přírody, plodnosti a nebes. Kasta Mágů sestávala skoro výhradně z kněží. Po r. 1000 př. Kr. vyhlásil Zoroaster náboženství vznešených morálních ideálů založené na principu „čín dobro, měj v nenávisti zlo“. Podle něj existoval jen jeden Bůh, Ahura-mazda, „Dobry“, kterého představovaly očistné živly oheň a voda. Protikladem k Dobrému byla temná mocnost Zla. Tuto víru přejal



Perští vládcové achajmenovské dynastie, s vybranými biblickými odkazy.

Dareios I., ale mezi starými kulty brzy zanikla. Zoroastrovo učení přežilo a šířilo se i v cizích zemích. Jeho vliv můžeme vystopovat i v písemnostech raného judaismu (*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE). Někteří badatelé spatřují jeho prvky i v NZ.

BIBLIOGRAFIE. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1948; J. Bright, *A History of Israel*², 1972, str. 409–414; R. N. Frye, *The Heritage of Persia*², 1975; E. Porada, *Ancient Iran*, 1965; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I, 1975.

A.R.M.

PĚŠÁK (hebr. *raġli*, odvozené z *reġel* = noha). Výrazu se používá jen v případě mužů. Mezi pěši se nepočítaly děti (Ex 12,37; sr. Nu 11,21). Označení spadá do vojenské terminologie (Sd 20,2) a často se týká vojáků obecně (1 S 4,10; 15,4; 2 S 10,6). Slouží k odlišení pěchoty od bojovníků na vozech (2 S 8,4; 2 Kr 13,7; Jr 12,5; 1 Pa 18,4; 19,18). V 1 S 22,17 se objevuje výraz *pěšáci* jako překlad *rāšim* = *běžci a označuje se tak 50 mužů, kteří běhávali před králo-

PETÓR

vým vozem (1 S 8,11; 2 S 15,1; 1 Kr 1,5). Působili také jako stráž (1 Kr 14,27n; 2 Kr 10,25; 11,4 atd.; 2 Pa 12,10n) a jako královští poslové (2 Pa 30,6.10). Jednou takto běžel před Achabem Eliáš (1 Kr 18,46). V Perské říši se říkalo „běžci“ královským posílům a toto jméno jim zůstalo, i když jezdili na koních (Est 8,10.14). Slovo se vyskytuje v přirovnání v Jb 9,25.

A. van S.

PETÓR Město v S Mezopotámii, J od Karkemíše. Nu 22,5 upřesňuje, že leží nad Řekou (tzn. Eufratem). V Dt 23,4 čteme, že se nachází v Mezopotámii. Petór byl domovem Bileáma. Balák za ním vyslal posly, aby proklel Izrael. Petór v 'Amawu je Pitru z asyr. textů (sr. *ANET*, str. 278), kde se píše, že leží na řece Sāgūr (dnešní Sādzūr) poblíž jejího ústí do Eufratu. K 'Amawu viz Albright, *BASOR* 118, 1950, str. 15–16, č. 13 a o „východním pohoří“ (nebo kopcích) v eg. textu z 15. stol. př. Kr. čteme, že dřevo na vozy z 'Amawu pochází z „boží země (= V) v hornaté krajině Naharenu“ – tj. kopcích nad 'Amawem na řece Sādzūr, která vtéká do Eufratu na jeho Z břehu. Tento Z výběžek (Aram-) Naharajimu dosvědčují odkazy jak v eg., tak hebr. textech.

R.A.H.G.

PETR

I. Před povoláním do služby

Petr se původně jmenoval hebr. Šimeón (Sk 15,14; 2 Pt 1,1, EP Šimon). Podobně jako mnoho jiných Židů snad přijal také obvyklou NZ variantu Šimon, ř. jméno podobného znění. Jeho otec se jmenoval Jonáš (Mt 16,17). Petr byl ženatý (Mk 1,30) a jeho manželka jej při jeho misijní službě doprovázela (1 K 9,5). Janovo evangelium uvádí, že se narodil v *Betsaidě, velkém ř. městě v Gaulanitídě (J 1,44), ale jeho domovem bylo také Kafarnaum v Galileji (Mk 1,21nn). Obě místa ležela na břehu jezera, kde pracoval jako rybař, a v obou měl mnoho příležitostí ke kontaktu s pohany. (Jméno jeho bratra je řecké.) Šimon mluvil aramejsky se silným severním přízvukem (Mk 14,70) a držel se zbožnosti i názorů svého lidu (sr. Sk 10,14), přestože jej nikdo neučil Zákonu (Sk 4,13; zde se nemluví o gramotnosti). Pravděpodobně byl ovlivněn hnutím Jana Křtitele (sr. Sk 1,22). Jeho bratr Ondřej patřil mezi Janovy učedníky (J 1,39n).

II. Povolání

První setkání Petra s Ježíšem, kterého mu představil Ondřej, může spadat do období Kristovy činnosti před zahájením služby v Galileji (J 1,41). Pak se stává pochopitelnější odpověď na povolání u jezera (Mk 1,16n). Následovalo povolání do nejužšího kruhu dvanácti učedníků (Mk 3,16nn).

Jako učedník dostal Šimon nové jméno Kéfas, aram. *Kefa* (Kéfas) = skála či kámen (1 K 1,12; 15,5; Ga 2,9), které se zpravidla v NZ objevuje v ř. podobě *Petros*. Podle J 1,42 Ježíš takto Petra pojmenoval při jejich prvním setkání (předtím se jako osobní jméno nevyskytovalo). Jan ho většinou označuje jako „Šimon Petře“. Marek jej nazývá „Šimon“ až do 3,16 a potom téměř výlučně „Petře“. V každém případě nic nenaznačuje, že slavnostní slova v Mt 16,18 znamenala udělení tohoto jména.

III. Petr jako Ježíšův učedník

Petr byl jedním z prvních učedníků, které si Ježíš povolal. V jejich seznamu se objevuje vždy na prvním místě. Spolu s dalšími dvěma vytvořil trojici Ježíšových nejbližších učedníků (Mk 5,37; 9,2; 14,33; sr. 13,3). Často se připomíná jeho výbušnost a oddanost (sr. Mt 14,28; Mk 14,29; L 5,8; J 21,7). Vystupuje jako mluvčí Dvanácti (Mt 15,15; 18,21; Mk 1,36n; 8,29; 9,5; 10,28; 11,21; 14,29nn; L 5,5; 12,41). V rozhodném okamžiku u Caesareje Filipovy reprezentuje celou skupinu, neboť Ježíšova otázka se týká i ostatních (Mk 8,27,29), přičemž všichni smýšleli tak, že si zasluhovali pokárání (8,33).

Při výkladu Mk 9,1 se proměnění dává do přímé souvislosti s apoštolským vyznáním, které mu předcházelo. Tato zkušenost na Petra trvale zapůsobila, což nejzřetelněji vysvětluje 1 Pt 5,1; 2 Pt 1,16nn. *Zjevení a Skutky Petrovy* (*APOKRYFY) ukazují, že jejich autoři spojovali kázání o tomto předmětu s Petrem.

Do jisté míry reprezentuje všechny učedníky i nešťastné vychloubání z Mk 14,29nn. Petrova slova o věrnosti Kristu není nejhlasitější, a proto je zřejmě také nejpodrobněji zaznamenáno to, jak Pána zapřel (Mk 14,66nn). Především on má uslyšet zvěst o vzkříšení (Mk 16,7) a vzkříšený Ježíš se mu osobně zjevuje (L 24,34; 1 K 15,5).

IV. Petrovo poslání

K nejdiskutovanějším NZ textům patří Mt 16,18nn. Odmítnutí jeho původnosti je neopodstatněné a většinou založené na dogmatických předpokladech (např. že Ježíš nikdy nechtěl založit církev). Jini zastávají názor, že sice jde o autentická slova, ale uvedená na špatném místě. Stauffer v nich vidí povolání Vzkříšeného jako v J 21,15 a Cullmann by je zařadil do pašijního kontextu jako L 23,31n. Nicméně takové rekonstrukce popírají jedinečnost Mt 16,18nn. Jde o pozeňhání i zaslíbení: ostatní pasáže jsou příkazy. Nelze podceňovat Markovo živé vykreslení události v Caesareji Filipové, jež soustřeďuje pozornost na selhání apoštolů pochopit Ježíšovo mesiášství, které právě vyznali. Je zřetelné, že slova o skále patří do kontextu vyznání.

Ve výkladu tohoto oddílu se dosud nepodařilo dosáhnout shody. Názor, že „skála“ vznikla špatným pochopením vokativu jména „Petře“ v aramejštině (SB 1, str. 732), je příliš povrchní. Uvedená pasáž viditelně souvisí s významem Petrova jména, které, jak ukazují Evangelia na více místech, tomuto učedníkovi slavnostně udělil Ježíš. V historii se v podstatě vyvinuly dva základní výklady s mnoha obměnami:

1. Skála představuje to, co Petr právě řekl: buďto Petrovu víru, nebo vyznání Ježíšova mesiášství. Tato interpretace je velmi stará (sr. Origenes, *in loc.*, „Skálou se myslí každý Ježíšův učedník“). Velkou předností uvedeného výkladu je, že bere vážně kontext zkoumaného oddílu a že zdůrazňuje (podobně jako Mk 8, ale jiným způsobem) obrovský význam vyznání u Caesareje Filipovy. V historickém pohledu bychom pravděpodobně neměli vidět skálu pouze jako víru v Ježíše, ale i jako apoštolské vyznání Krista, o němž se na různých místech mluví jako o základu, na němž je budována církev (sr. Ef 2,20). Výrok o „skále“ se dotýká jádra apoštolského úkolu a Petr, první mezi *apostoly, má jméno, které tuto skutečnost hlásá. To, že Petrova víra a chápání ještě zdaleka nejsou nejpříkladnější, není v této chvíli podstatné: cír-

kev se musí budovat na vyznání apoštolů.

2. Skálou je sám Petr. Tento názor se objevil ještě dříve než první, neboť jej zastával, byť s odlišnými implikacemi, Tertullian i biskup (buď římský, nebo kartaginský), proti němuž bojoval v *De Pudicitia*. K jeho pádným argumentům patří skutečnost, že Mt 16,19 je v singuláru a musel být adresován přímo Petrovi, ač lze s Origenem jít dále a tvrdit, že mít Petrovu víru a kvality znamená vlastnit jeho „klíče“. Můžeme také provést srovnání s Midrašem K Iz 51,1. Když Bůh vyhlížel Abrahama, který se měl objevit, řekl: „Slyšte, založil jsem skálu, na níž mohu stavět a umístit svět. Proto nazval Abrahama skálou“ (SB, 1, str. 733).

Mnoho protestantských vykladačů (zejména Cullmann) zastává druhý názor, ale Cullmann vytrhává zkoumané verše z matoušovského kontextu. Číst tato slova tam, kam je umístil Matouš, je bezpečnější, než s nimi zacházet jako s izolovaným výrokiem.

Je třeba zdůraznit, že zmíněný výklad nemá nic společného s primátem, který si nárokuje římskokatolická církev nebo papež, a s nímž se díky historickému vývoji začal spojovat. I kdyby se mohlo přesvědčivě dokázat, že papežové římskokatolické církve jsou Petrovými nástupci (což nelze), tento text neumožňuje přesun zaslíbení na kohokoli jiného. Týká se neopakovatelné události – založení církve.

Následující verš o klíčích ke království by mohl představovat kontrast s Mt 23,13. Farizeové přes veškerou svoji misijní propagandu dveře do království zavřeli. Když Petr poznal Syna, který je správcem domu a má k němu klíče (sr. Zj 1,18; 3,7; 21,25), obdržel klíče (sr. Lz 22,22), aby království otevřel (*MOK KLÍČŮ). Slova o otvírání a zavírání nebo přijímání a odmítnutí, jež mají objasňující paralely v rabínské literatuře, jsou zde určena Petrovi, ale na jiných místech se vztahují ke všem apoštolům (sr. Mt 18,18). „Velký učitel nebo rabbi nebude v přicházejícím Království rozhodovat podle židovského Zákona, ale na základě Ježíšova učení, které bylo „naplněním“ Zákona“ (A. H. McNeile, *in loc.*).

Není pochyb o tom, že na některých místech se prvenství mezi apoštoly připisuje Petrovi. L 22,31nn mluví o klíčovém Petrově postavení jak z pohledu Božího, tak satanova, a přestože ví o jeho brzkém selhání, naznačuje jeho pastýřskou úlohu. Vzkříšený Pán toto poslání posílá (J 21,15nn). Zaznamenává je právě Janovo evangelium, které je svědectvím o zvláštním vztahu apoštola Jana ke Kristu.

V. Petr v apoštolské církvi

Skutky ukazují, jak je toto povolání uvedeno do praxe. Je to Petr, kdo se před letnicemi ujímá vedení ve shromáždění učedníků (Sk 1,15nn). Zanedlouho se stává hlavním zvěstovatelem víry (2,14nn; 3,12nn) a mluvčím před židovskými autoritami (4,8nn). Provádí také kážeň (5,3nn). Přestože na společnost hluboce zapůsobila církev jako celek, Petrovi se zvláště přisuzovala nadpřirozená moc (5,15). Stejně významnou úlohu má Petr i na prvním misijním poli v Samařsku (8,14nn).

Nelze opomenout, že je prvním apoštolem, který misijně působil mezi pohany. Toto poslání bylo zřetelně výsledkem Boží prozřetelnosti (10,1nn; sr. 15,7nn). Okamžitě se na něj snáší kritika (11,2nn), ne naposled. Ga 2,11nn nás informuje o Petrově pobytu v Antiochii, kde společně jidal s křesťany z řad pohánů, neboť jich v tamejším sboru byla většina. V dů-

sledku toho se dostal pod kritiku ze strany křesťanů židovského původu a stáhnul se. Toto selhání Pavel odsuzuje, ale jinak nic nenaznačuje, že by mezi Petrem a Pavlem existovaly teologické spory. Pavlovo pokárání se spíše týká nesouladu mezi tím, co Petr učí a co dělá. Starší teorii o nepřetržité rivalitě mezi oběma apoštoly (znovu oživenou S. G. F. Brandonem, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951) nelze na základě dokumentů jednoznačně doložit.

I přes toto selhání má misie mezi pohany největšího zastávce právě v Petrovi. Pavlovo i Petrovo evangelium mělo stejný obsah, i když trochu rozdílnou formu: Petrovy proslavy ve Sk, Markově evangeliu a I. listu Petrově obsahují tutéž teologii kříže, která stojí na Kristu – trpícím Spasiteli. Petr viděl svou misii mezi židy a Pavlovu misii pohany jako součást jedné a téže služby (Ga 2,7nn) a při jednání v Jeruzalémě jako první naléhá, aby přijetí pohanů záviselo pouze na víře (Sk 15,7nn).

Po Štěpánově smrti se o Petrově dalším životě již mnoho nedovídáme. Existují zmínky o jeho práci v Joppe, Caesareji a na dalších místech, což by ukazovalo, že se věnoval misijní činnosti v Palestině (a Jakub bezpochyby převzal vedení v Jeruzalémě). Byl uvězněn v Jeruzalémě a po svém zázračném úniku odešel na „jiné místo“ (Sk 12,17), které se ovšem nedaří určit. Víme, že se odebral do Antiochie (Ga 2,11nn), snad i do Korintu, ačkoli patrně ne nadlouho (1 K 1,12). Zřejmě udržoval kontakty s křesťany na S Malé Asie (1 Pt 1,1) a Pavlovi asi zabránili Duch jít do Bithynie právě proto (Sk 16,7), že tam již působil Petr.

Petrův pobyt v Římě byl zpochybňován, nicméně na nedostatečných základech. Téměř jistě tam vznikl 1 Pt (1 Pt 5,13; *PETR, PRVNÍ LIST), patrně těsně před pronásledováním křesťanů za Nerona nebo během něho. 1. list Klementův 5 naznačuje, že podobně jako Pavel se i Petr stal obětí tohoto výbuchu nenávisť. Pochybnosti ohledně interpretace 1. listu Klementova (sr. M. Smith, *NTS* 9, 1960, str. 86nn) mají vratký základ. Za zvážení stojí názor Cullmannův, který vychází z kontextu 1. listu Klementova a zmínky v Listu Filippským o napětí v církvi v Římě, že totiž Petr odcestoval na Pavlovu žádost do Říma, aby tam urovnal spory, a že hořkost mezi křesťany vedla ke smrti obou apoštolů. Příběh ze *Skutků Petrových* o jeho mučednické smrti ukřizováním hlavou dolů (sr. J 21,18nn) nelze přijmout jako spolehlivý zdroj, nicméně toto dílo (*APOKRYFY) mohlo zachovat část pravdivé tradice. Samozřejmě, že tyto Skutky, stejně jako další svědectví z 2. stol., kladou důraz na spolupráci apoštolů v Římě.

Vykopávky v Římě odhalují raný kult Petrův v katakombách pod dnešním chrámem sv. Petra (sr. Eusebius, *EH*, 2. 25), nelze však z toho dělat žádný závěr. (*PETR, PRVNÍ A DRUHÝ LIST)

BIBLIOGRAFIE. F. J. Foakes Jackson, *Peter, Prince of Apostles*, 1927; E. Stauffer, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 62, 1944, str. 1nn (sr. *New Testament Theology*, 1955, str. 30nn); O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*², 1962; *JEH* 7, 1956, str. 238n (o vykopávkách); J. Toynbee a J. Ward Perkins, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*, 1956; H. Chadwick, *JTS* n. s. 8, 1957, str. 31nn; O. Karrer, *Peter and the Church*, 1963; R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann (ed.), *Peter in the New Testament*, 1973.

A.F.W.

PETR, PRVNÍ LIST

PETR, PRVNÍ LIST Dopis je napsán jménem apoštola, o jehož postavení i zkušenostech se skromně zmiňuje v. 5,1. Jistá úloha se připisuje Silvánovi (5,12) – téměř určitě se jedná o *Silase ze Skutků. Oslovení v úvodu patří v NZ k nejširším: křesťanům pěti provincií (Bithynie a Pontus byly z administrativních důvodů sloučeny).

I. Základní obsahová linie

1. Oslovení a pozdrav (1,1–2)

Má trojiční charakter a týká se spasení.

2. Díkůvzdání (1,3–12)

Formálně se jedná o Boží pozhnání (*beracha*) a díkůvzdání za spasení (protiklad k Pavlovým díkůvzdáním); objevuje se zde zmínka o současném utrpení.

3. Důsledky spasení (1,13–2,10)

Boží záměr s jeho lidem: podstata vykopení a výzva vykopeným, aby se báli Hospodina a milovali se navzájem; výsady Božího lidu. Tento oddíl zároveň nabádá k „odhození“ starého způsobu života.

4. Křesťanské vztahy (2,11–3,12)

Výzva, aby se křesťané mezi pohany dobře chovali (důsledná podřízenost zákonným autoritám); služba otroků u dobrých i špatných pánů a Kristův příklad; povinnosti manželek a manželů; povolání k jednotě; láska, pokoj, pokora, citace Ž 34.

5. Utrpení a Boží vůle (3,13–22)

Připravenost nespravedlivě trpět. Kristovo utrpení vedlo k vítězství.

6. Svatý život (4,1–11)

Povzbuzení k bdělosti zakončené pozhnáním.

7. Těžké zkoušky (4,12–19)

Náhly přechod k tématu současného utrpení, které přináší pozhnání; sláva utrpení pro Krista; přicházející soud.

8. Slova starším (5,1–4)

9. Obecné oslovení a blahořečení (5,5–11)

Zahmje znovu výzvy k ostražitosti a k odporu vůči zlu.

10. Personalia a pozdravy (5,12–14).

II. Vnější důkazy

O tom, že se 1. list Petřův používal v rané církvi, svědčí minimálně tolik důkazů jako v případě ostatních dopisů. Eusebius říká, že „jej používali starší“ (EH 3, 3); někteří našli ozvěnu tohoto tvrzení u Klementa Římského (kolem r. 96 po Kr.) a ještě mnohem více nacházíme u Ignatia, Herma a Barnabáše, kteří sice žili v různých částech světa, ale všichni na počátku 2. století. Bezpochyby jej užíval Polykarpos (jenž mohl být pokřten už v r. 69 po Kr.) a Papias, další příslušník poapoštolské generace (Eusebius, EH 3, 39). Promítá se rovněž do *Evangelia pravdy*, které zřejmě vychází ze spisů, jež v Římě považovali za autoritativní okolo r. 140 po Kr. (*APOKRYFY). Vypadá to, že od 2. poloviny století tento dopis všude znali a četli se přinejmenším v ř. mluvících církvích. Méně

se již odráží u lat. autorů. Není uveden – pravděpodobně omylem (sr. T. Zahn *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2. 1, 1890, str. 105nn, 142) – v Muratorioho kánonu. Za Eusebiova života se o jeho autentičnosti nepochybovalo, přestože jiné práce nesoucí Petrovo jméno se na dlouhou dobu staly předmětem diskusí (EH 3, 3).

Je zřejmé, že tato epistola měla značný vliv na myšlení i jednání prvních křesťanů, a nic nenaznačuje, že by ji připisovali jinému autoru než Petrovi. Ti, kdo zpochybňovali její autentičnost na jiném základě, dospěli díky jasným důkazům z nejstaršího období k závěru, že musela kolovat anonymně.

Jako datum pronásledování se často navrhovalo období 100–111 po Kr. To je udržitelné pouze za předpokladu odmítnutí tradičního autorství. V každém případě jde o pochybný výklad příslušného oddílu (viz V. níže). Je také třeba pamatovat, že Polykarpos a Papias, oba z Asie, první určitě a druhý pravděpodobně, byli tou dobou již dospělými muži.

III. Místo vzniku

V dopise zaznívají pozdravy od církve v „Babylónu“ (5,13). Patně se nejedná o Babylón v Mezopotámii: byla by to příliš velká souhra náhod, aby tam Marek a Silvánus, oba někdejší Pavlovi spolupracovníci, také pobývali. Ještě méně důvodů existuje pro názor, že šlo o Babylón na Nilu, známé vojenské středisko. Je však mnohem pravděpodobnější, že analogicky jako ve Zj 14,8; 17,5 atd. Babylón označuje Řím. Ve SZ sloužil za symbol bezbožného rozkvětu (sr. Iz 14), a jsou tudíž zbytečné výklady, že jde o obecnou alegorii pro „svět“ nebo o kryptogram používaný z důvodu bezpečnosti. Máme důvody věřit, že Petr působil v Římě, a rovněž přítomnost Marka a Silvána lze vysvětlit.

IV. Styl a jazyk

Řečtina listu má dobrou úroveň a je rytmická. Dopis se vyznačuje vyříbeným, nikoli však okázalým stylem. Pisatel vhodně uplatňuje jednoduché rétorické prostředky, ale setkáváme se i s gramatickými jevy, které zřejmě svědčí o semitském vlivu. Citace ze SZ a odkazy na něj téměř bezvýhradně vycházejí z LXX a dokazují, že autor LXX dobře znal.

Zdá se, že tyto skutečnosti spolu s důrazem na klasický charakter řečtiny jednoznačně vyvracejí názor, že by list mohl napsat aramejský mluvčící Galilejec. Takový závěr však vyžaduje ověření. Řečtina se v 1. století v Palestině, zejména v Galileji, používala zcela běžně. Také Petr nepochybně mluvil řecky a jeho rodný bratr měl ř. jméno. Navic pro většinu prvních křesťanů představovala LXX „autorizovanou verzi“ a každý, kdo misijně působil mezi pohany, ji dobře znal, hlavně často citované texty.

Tyto faktory samy o sobě nás však neopravňují učinit závěr, že Petr byl schopen psát řecky ve stylu 1 Pt. Je nutné se zde ptát, co znamenají slova „prostřednictvím Silvána“ (5,12). Kdyby dostal za úkol dopis pouze doručit, očekávali bychom tady slova „poslaný po“ (sr. Sk 15,27). Literatura této doby do svědčuje, že ve starověkém světě měli písaři velkou pravomoc (sr. J. A. Eschlmann, *RB* 53, 1946, str. 185nn), a proto 1 Pt 5,12 zřejmě naznačuje, že Silvánus pomáhal při sestavování dopisu, což potvrzuje dikce i styl listu.

Silvánus, jak se dočteme ve Sk, byl Žid s římským občanstvím a oddaný misijní pracovník mezi pohany.

Jeruzalémská rada ho pověřila nesnadnou úlohou předložit závěry svého rokování (Sk 15,22nn). Spolu s Pavlem se podílel na psaní 1 a 2 Te (1 Te 1,1; 2 Te 1,1). Seřwvyn upozornil na slovní paralely i podobnost myšlenek mezi těmito epistolami a 1 Pt (str. 369nn; 439nn), což si po kritickém zhodnocení B. Rigauxe (*Les Épitres aux Thessaloniens*, 1956, str. 105nn) a dalších badatelů zaslouhuje pečlivé studium. Mnoho zajímavého např. zjistíme v pasážích 1 Pt 3,7 a 1 Te 4,3–5, budeme-li jednu číst ve světle druhé.

Ti, kdo popírají Petrovo autorství, zpravidla odepisují zmínku o Silvánovi jako součást pseudoepigrafického úzu. I kdyby některé faktory v teorii o písaři nebylo možné dokázat, platí též, že se tato metoda ve starověku používala, a musíme ji tedy připustit.

V. Historické pozadí

Hlavní údaje pocházejí ze zmínek o pronásledování (1,6n; 3,13–17; 4,12–19; 5,9). V prvních dvou textech se hovoří o existujících zkouškách a připouští se nespravedlivé utrpení, ve zbývajících dvou je těžká zkouška již bezprostřední, dokonce natolik, že někteří začali tvrdit, že oddíl 4,12nn pochází z pozdějšího období. Slovní zásoba je však velmi podobná: vždy se objevuje výraz *peirasmos* = zkouška (1,6 a 4,12), pronásledování se stává důvodem k radosti (1,6; 4,13), zaznívá stejně blahoslavenství (3,14; 4,14), vyhláší se sláva utrpení za činění dobra nebo pro křesťanství (3,17; 4,16), nezasloužené utrpení křesťanů se spojuje s Boží vůlí (3,17; 4,19); příkazuje se poslušnost zákonů světské moci i uctivý postoj vůči ní (2,13nn; 4,15) a za příklad k tomu slouží Kristovo utrpení (1,11; 3,18; 4,13). Autor čtenářům říká, že by je neměly těžké zkoušky překvapit (4,12) – vždyť již utrpení poznali (sr. 1,6nn). To vše naznačuje, že je-li utrpení ve 4,12nn nové, pak především svým stupněm, nikoli jako takové.

Antiteze ve 4,12nn mezi utrpením za zlé skutky a utrpením pro Kristovo jméno vedla ke srovnávání s dopisem od Plinia, mistodržitele Bithynie a Pontu, z r. 110/111 po Kr., adresovaným liberálně smýšlejícímu císaři Traianovi (Plinius, *Ep.* 10. 96).

Plinius, který měl ve své provincii velké množství křesťanů, se nejprve ptá, do jaké míry ovlivňuje výši trestu věk, pohlaví nebo odvolání. Dále ho zajímá, jestli k potrestání stačí název křesťan (*nomen ipsum*), nebo si trest zaslouží pouze zločiny (údajně) s křesťanstvím spojené (*flagitia cohaerentia*).

Plinius se při vyšetřování obžalovaných ptal, zda jsou křesťany, a udělal jim milost, pokud obětovali císaři. Když odmítli, dal je popravít pro neposlušnost (*contumacia*). Někteří z těch, kdo císaři obětovali, řekli, že se vzdali křesťanství před dvaceti lety. Nicméně ani mezi nimi, ani u dvou křesťanských dívek (*DIAKONKA), které dal mučít, neshledal nic zvlášť zavřehodného, kromě poněkud neuchutných pověr. Jeho rychlé jednání přineslo výsledky a došlo k rychlému obnovení již polozapomenutých pohanských rituálů.

Traianova odpověď (*Ep.* 10. 97) také jednáni velkou schvaluje, ale zdůrazňuje, že se po křesťanech nemá pátrat. Jsou-li řádně obvinění a odmítají se zřící křesťanství, pak musí trpět.

Plinius také píše o přísahách křesťanů, že se nedopustí žádného zločinu (sr. 1 Pt 4,15). Toto vše se děje v části oblasti, kam je adresován 1. list Petřův.

Nemáme k dispozici žádné důkazy o tom, že by v provinciích před tímto datem vypuklo nějaké státem

nařazené pronásledování křesťanů. Kruté pogromy za Nerona a Domitiana byly namířeny pouze proti křesťanům v Římě. Proto mnozí vidí v 1 Pt dopis určený pro Pliniovu dobu (sr. např. J. Knox, *JBL* 72, 1953, str. 187nn).

Proti této tezi existují čtyři zásadní námitky.

1. „Jméno“ je v 1 Pt použito v prostém křesťanském smyslu, nikoli ve významu římského práva. Ježíšovo „jméno“ mělo pro křesťany apoštolského věku mimořádnou důležitost, zvláště ve Petrově kázání v Jeruzalémě (sr. Mk 9,37.41; 13,13; L 21,12; Sk 2,21.38; 3,6.16; 4,12.17n.30; 5,28). I v době jeruzalémského pronásledování stihali křesťany pro „jméno“ (Sk 5,41; 9,16; sr. 9,4n). Můžeme s jistotou říci, že „jméno“ v 1 Pt 4 má význam stejný jako v těchto textech.

2. Když Plinius mluví o *flagitia cohaerentia*, má bezpochyby na mysli v té době běžně rozšířenou pomluvu, že se křesťané při svých bohoslužbách dopouštějí kanibalismu, cizoložství a dalších ohavností – k čemuž hledá důkazy. Varování v 1 Pt 4,15n však takový podtón nenesou: „všetečný“ (KP) člověk se vůbec žádného zločinu nedopouští.

3. Jazyk 1 Pt nenaznačuje nutně legislativní zásah. Z 2,14 a 3,15nn vyplývá, že se při běžném výkonu spravedlnosti nemají křesťané čeho obávat, ačkoli tytéž texty jasně ukazují, že čas od času se mohou stát obětmi do očí bijící nespravedlnosti. Zdá se, že v 3,15nn nebezpečí hrozí spíše ze strany nepřátelských sousedů, ve 4,15 je konkrétně uvedena výtka. Utrpením, které snáší čtenář, musí procházet i křesťané na jiných místech (5,9). Žárlivost Židů, osobní zášť, řevnivost v obchodních zájmech, násilí ze strany davu a nesprávná soudní rozhodnutí místní vrchnosti měly hrozivé následky (Sk *passim*; 2 K 11,22nn; 1 Te 2,14n; 2 Tm 3,11n; Žd 12,4nn).

4. Pliniova pravomoc se vztahovala pouze na území Bithynie a Pontu. Nic nenaznačuje, že by sahala až do oblasti, kterým je určena 1 Pt.

Pliniovo jednání muselo být zakotveno v minulosti (sr. Ramsay, *CRE*, str. 245nn). Ačkoli nemá jistotu ohledně způsobu provedení trestu, je pro něj hotovou věcí, že křesťané musí být za něco potrestáni – nepopravuje pro *nomen ipsum*, nýbrž pro *contumacia*. Ani Traianus mu nedává jednoznačnou odpověď: není totiž zatím jasné, zda je křesťanství zločin, nebo ne. Zákon, který si záměrně uchovává vágnost, nechává křesťany napospas pomluvám.

Vůbec však není nutné obracet se do Vespasianovy či Domitianovy doby: nic v *jazyce* 1 Pt nevyžaduje dataci po r. 60 po Kr. Mluvil-li oddíl 4,12nn zvlášť naléhavě, může to mít důvod v propuknutí pronásledování již v době Neronově.

Je téměř jisté, že *Petř za Nerona v Římě trpěl a že „Babylón“ (5,13) označuje Řím. Východní provincie měly tendenci napodobovat výnosy Impéria z vlastní iniciativy. Zj 2–3 naznačuje, že k tomu došlo při pronásledování za Domitiana v 90. letech. Petr měl důvod předvídat, že z Říma, kde se projevovaly první známky Neronova protikřesťanského tažení a jež se později stalo výhní zkoušky, se toto utrpení rozšíří a postihne i na bratry na V.

Vhodným datem pro napsání 1 Pt je tedy doba těsně před vypuknutím pronásledování za Nerona, tj. r. 63 nebo počátek r. 64 po Kr., snad po smrti apoštola Pavla, kdy osamělí jeho spolupracovníci Marek a Silván.

VI. Autorovo prostředí

Je užitečné studovat vztah mezi I Pt a ostatními částmi NZ, s nimiž má Petr něco společného, tj. s Markovým evangeliem a počátečními proslovky ve Skutcích. Nejedná se jen o verbální spojitost mezi I Pt 2,20nn a Markovým pašijním vyprávěním (sr. Selwyn, str. 30). Jak Marek, tak Petrovy promluvy a I Pt představují Krista jako trpícího Služebníka z Iz 53. I Pt i Mk vysvětlují Ježíšovu smrt jako výkupné (sr. Mk 10,45 s I Pt 1,18). Samozřejmě, že i další NZ knihy čerpají z Iz 53, ale v uvedených třech spisech se zmíněný prorocký text odráží do té míry, že jej můžeme považovat za jejich klíčový pohled na Krista. I Pt 2 popisuje Spasitelovo jednání a utrpení a jeho význam stejně jako Iz 53. O výzvě k napodobování Krista, jak jí nalazáme v I Pt, toho bylo řečeno již mnoho, ale zde se jedná o mnohem víc než o popis utrpení a apel žít podobným způsobem – dostáváme se k tomu, co nelze napodobit, k vykoupení, které mohlo přijít pouze skrze utrpení.

Petrovy projevy ve Skutcích i I Pt mají společné rysy: svědčí o naplnění prorocství (Sk 2,16nn; 3,18; I Pt 1,10nn.20), hovoří se v nich o kříži jako o předem určeném Božím činu (Sk 2,23; I Pt 1,20), spojují vzkříšení a vyvýšení (Sk 2,32nn; I Pt 1,21), volají k pokání a křtu na znamení víry (Sk 2,38.40; I Pt 3,20nn), obsahují ujištění, že Kristus bude soudit živé i mrtvé (Sk 10,42; I Pt 4,5) a nadšený souhlas s misí mezi pohaný a její požehnání (Sk 10,9nn; 11,17; 15,7nn; I Pt 1,1.4–12; 2,3–10). To vše je formulováno z židovského hlediska. Muselo být zarážející, když Žid Petr psal křesťanům pohanského původu, „vyvoleným, kteří přebývají jako cizinci v diaspoře“ (1,1), a označoval je jako součást Izraele (2,9n – jedná se o modifikaci Ozeáš: čtenáři listu Božím lidem nikdy předtím nebyli). Naopak Žid může dělat to, „v čem si libují pohané“ (4,3).

V I Pt i v Petrových proslovech ve Skutcích se dostáváme do situací, v nichž „jméno“ Ježíš mnoho znamená (viz výše V). Dokonce i detaily na to ukazují: aplikace prorocství o kameni (Sk 4,10nn; I Pt 2,7) a použití termínu *xylon*, správně „dřevo“, pro kříž (Sk 5,30; 10,39; I Pt 2,24).

I Pt obsahuje neobvyklý počet reminiscencí na Ježíšovy výroky. Většinou se nejedná o přesné citace, jeho slova zaznívají v rámci promluvy (např. I Pt 1,16 = Mt 5,48; 1,17 = Mt 22,16; 1,18 = Mk 10,45; 1,22 = J 15,12; 2,19 = L 6,32 a Mt 5,39; 3,9 = Mt 5,39; 3,14 = Mt 5,10; 4,11 = Mt 5,16; 4,13 = Mt 5,10nn; 4,18 = Mt 24,22; 5,3 = Mt 20,25n; 5,7 = Mt 6,25nn) a i další texty nabývají hlubšího významu, byl-li skutečným autorem Petr. Tato spojení nevycházejí výlučně z markovské tradice, níméně jak I Pt, tak Mk rozvíjejí téma utrpení a slávy.

Někteří viděli Petrovy kořeny v asijských mysterijních kultech (viz R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligionen und das Problem des I Petrusbriefes*, 1911 a sr. Beare) a list se jim zdál při popisu Ježíšova života příliš bezbarvý, než aby jej psal jeden z Dvanácti. Přívržencům teorie mysterijních náboženství se však nepodařilo svůj přístup prosadit, neboť jakékoli datování je zcela nejisté a paralely s galilejským podáním evangelia jsou daleko výmluvnější. Za důležitější pokládáme názor Cullmannův, jenž se nezabývá otázkou autorství I Pt, ale staví na jistotě, že dopis vznikl na základě znalosti Petrových hlavních teologických témat (*Peter*, str. 68).

VII. 1. list Petrův a ostatní NZ knihy

Teologie I Pt je v podstatě pavlovská. To však není, jak se někteří domnívají, argument proti její autentičnosti. *Petr byl teologicky Pavlovi skutečně hodně blízko a neexistuje důvod myslet si, že musel být původním teologem. Také Silvánus dlouho s Pavlem spolupracoval. Vedle toho je vyjádření Petrovy teologie na Pavlově teologii zcela nezávislé, přestože mezi nimi nacházíme mnoho shodného. Stojí za to připomenout, že K. Lake, který se na základě textů o pronásledování přikláněl k pozdějšímu datu, řekl: „Pro Petra je příznačná jednoduchost teologie a ta poskytuje prostor argumentu pro ranější datum“ (*EBR*¹¹, 21, str. 296). F. L. Cross poukázal na „pozoruhodnou přítomnost konce, tedy uskutečnění budoucnosti, která již je zároveň zde, od čehož se jiné písemnosti 2. století odklánějí“ (str. 42n).

Mnohem zajímavější jsou podobné literární rysy mezi I Pt a dalšími NZ spisy, především Ř, Ef, Žd a Jk. Ne všechny mohou být dílem náhody: např. neobvyklá odchylka od LXX u citace v I Pt 2,4–8 se objevuje také v Ř 9,32n. Otázky týkající se prvenství mezi literárními díly vždy působí velké problémy a sotva je lze vyřešit se stoprocentní jistotou. C. L. Mitton prohlásil, že dokázal závislost I Pt na Ef (*JTS*, n. s. 1, 1950; str. 67nn) – význam tohoto závěru, pokud se potvrdí, bude záležet na datu, které se přisoudí Listu Efezským. Beare tvrdí, že autor I Pt musel mít přístup k publikovanému pavlovskému dílu (*The First Epistle of Peter*³, str. 219).

Plodným směrem moderní literární kritiky poslední doby je zaměření pozornosti badatelů na společné modely křesťanského učení, které se vyskytují v různých NZ spisech (viz P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, 1946). Model katecheze konvertitů byl znovu ztotožněn, možná až příliš kategoričsky, s křtem. Odráží jej Jk, I Pt i Ef a Ko a obsahuje tyto prvky:

1. Výzvu k odložení hříchů a vášni starého pohanského života (I Pt 2,1.11).
 2. Výzvu ke křesťanské pokoře a podřízenosti, kdy člověk přestane prosazovat své vlastní zájmy – je adresována konkrétním společenským vrstvám (I Pt 2,11–3,9) a jedná se o parentézi.
 3. Výzvu k bdělosti a modlitbám (I Pt 4,7; 5,8).
 4. Výzvu postavit se na odpor ďáblu (I Pt 5,8n).
- Nejnápudnější podobnosti mezi I Pt a ostatními epištolami najdeme právě v těchto oddílech a pravděpodobně je lze nejlépe vysvětlit z hlediska společných forem katechetického vyučování, nikoli na základě přímé literární závislosti.

Selwyn si v I Pt všiml veršů obsahujících učení o pronásledování, kde se říká, že perzekuce má být důvodem k radosti, že jde o zkoušku charakteru a o nezbytné znamení bezprostředního Božího soudu a pomsty. O tom všem hovořil i Pán Ježíš. Tentýž model objevil Selwyn v 1 a 2 Te, kde souvisí se Silvánem. Spolu s dalšími autory nalézá podobnosti v různých hymnech a liturgických fragmentech (např. I Pt 2,6–10; 3,18–22; použití Ž 34 v 3,10n).

VIII. Charakter a cíl 1. listu Petrova

I Pt byl dlouho považován za křesťanské kázání v podobě epištolý. Novou interpretaci dal listu H. Preisker r. 1951, když v oddílu 1,3–4,11 rozpoznal znaky probíhajícího obřadu a zmínky o křesťanské praxi, a označil jej za křesťanskou liturgii, v níž jsou vynechána záhlaví. Prei-

skerovu hypotézu poškodila stylistická hyperkritika, ale toto odstraní F. L. Cross, který na základě bohaté řady ilustrací z patristických zdrojů a především z Hippolytovy *Apoštolské tradice* tvrdí, že 1 Pt obsahuje textovou předlohu pro toho, kdo vede velkonoční křesťanští eucharistii: vv. 1,3–12 představují úvodní slavnostní modlitbu a vv. 1,13–21 výzvu ke kandidátům. Pak následuje křesťan a ve vv. 1,22–25 zní uvítací projev adresovaný novokřtěncům: hovoří se o základech posvěceného života (2,1–10) i o křesťanských povinnostech (2,11–4,6) a uzavírá se napomenutími a doxologií (4,7–11). Slabinou této teorie je, že nevysvětluje 4,12nn.

Tato teze vychází z velkého množství podrobných studií, které zde nelze probrat. Mnoho detailů bylo zpochybněno (viz T. C. G. Thornton, *JTS*, n. s. 12, 1961, str. 14nn), ale několik obecných bodů je třeba uvést.

1. Křesťan nemá v epištolu tak výjimečné postavení, jak by se mohlo usuzovat na základě diskusí posledních let. Nacházíme v ní pouze jednu explicitní zmínku o křtu a jedná se o parentezi (3,21). Někteří se domnívají, že jich existuje více, ale o tom lze pochybovat: nové narození (1,3; s. 1,23) je již realizovanou skutečností, z níž se můžeme těšit, takže se netýká události, která by měla nastat po 1,21. Podle odpovídajícího textu stejné katechetické formy v Jk 1,18 je zcela jasné, že narození se vztahuje k evangelium, nikoli ke křtu, což také potvrzuje 1,23, kde je „slovo Boží“ definováno jako evangelium, jež se čtenářům neustále zvěštuje. Opakují se „nyň“ nesouvisí s probíhajícím obřadem a objevuje se spíše kvůli radostnému významu poslední doby. „Nyň“ v 3,21 v kontextu křtu pouze zdůrazňuje kontrast s potopou.

2. Většinu narážek je možné vysvětlit i bez této teorie. Důraz na typologii Exodu je hodnotný, ale ta se neomezuje výhradně na křesťan. Van Unnik např. upozorňuje na rabínské přísloví, že proslavěti vešli do Izraele stejným způsobem, jako Izrael vstoupil do smlouvy, a vyvozuje, že 1 Pt klade důraz na změnu, kterou čtenáři prošli. Znají Boží vyvolení a smluvní pokropení krví (1,2nn); nyň jsou Izraelem (1,18n); ti, kteří nikdy nebyli Božím lidem, se jim stali (2,10); Kristovo dílo nás má přivést (*prosagein*) k Bohu (*prosagein* v technickém významu znamená „stát se proslavětou“).

Budeme-li číst epištolu tímto způsobem, dostane se do popředí obrácení a radikální odklon od starého života, nikoli křesťan. Samozřejmě, že otázka autorství nemá přímý vliv na formální charakter díla. Petr mohl kázat a své proslavy poslat formou dopisu (i když dost obtížně hledáme motiv, proč by liturgický text měl mít tuto podobu), nicméně 1 Pt, jak ji známe dnes, je dopisem, a chceme-li vycházet z toho, co máme, pak musíme tento text také jako dopis číst. (*SESTOUPENÍ DO PEKEL; *PRONÁSLEDOVÁNÍ)

BIBLIOGRAFIE. Komentáře R. Leightona (z. 1684), *Practical Commentary upon 1 Peter*; F. J. A. Hort (nedokončený ř. text, vydaný posmrtně); E. G. Selwyn, 1946 (nepostradatelný pro studium ř. textu); H. Windisch-H. Preisker, 1951; F. W. Beare³, 1970 (popírá Petrovo autorství, 3. vyd. obsahuje důležitý datek a bibliografii); C. E. B. Cranfield², 1961; A. M. Stübs a A. F. Walls, *TNTC*, 1959; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe und der Judasbrief*³, 1976; C. Spicq, *Les Épitres de Saint Pierre*, 1966; J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and Jude*, 1969; E. Best, *1 Peter*, 1971; L. Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*, 1978; F. L.

Cross, *1 Peter: a Paschal Liturgy*², 1957; W. C. van Unnik, *ExpT* 68, 1956–7, str. 79nn; C. F. D. Moule, *NTS* 3, 1957, str. 1nn; R. H. Gundry, *NTS* 13, 1967, str. 336–350; N. Hillier, „Rock-stone Imagery in 1 Peter“, *TynB* 22, 1971, str. 58–81. A.F.W.

PETR, DRUHÝ LIST

I. Základní obsahová linie

Po úvodních pozdravech (1,1–2) autor mluví o věrohodnosti křesťanské víry, jak ji dosvědčují rostoucí osobní zkušenost (1,3–11), svědectví očitých svědků (1,12–18) a inspirovaná proroctví starých časů (1,19–21). Zmínka o pravém proroctví vede k odsouzení falešného proroctví (2,1–3,10). Falešní učitelé NZ doby mají své předchůdce ve SZ falešných prorocích a postihne je stejný soud (2,1–9). Jejich zkaženost se projevuje tím, že odkládají veškeré zábrany (2,10–18). Slibují svobodu, sami se však stávají služebníky záhuby (2,19–22). Proto je očekává soud, i když nevěří v druhý příchod Páně. Měli by si uvědomit, že proroci předvíдали hrůzný konec světa (3,1–4). Pravdivost těchto vidění je podepřena potopou (3,5–7). Pán však se svým příchodem otálí, protože má jiná časová měřítka a nepřeje si, aby někdo zahynul (3,8–9). To ovšem neznamená, že by jeho příchod byl méně jistý (3,10). Kristovi věrní se nesmí nechat svést nemravností a skepticismem falešných učitelů. Mají žít spravedlivým životem a čekat na Kristův návrat (3,11–18).

II. Situace

V dopise není přímo uveden adresát, ale slova o těch, kdo „dosáhli stejně vzácné víry jako my“ (1,1) a „unikli záhubě, do níž svět žene jeho zvrácená touha“ (1,4) naznačují, že se jedná převážně o křesťany z řad pohanů. Pisatel se s nimi dlouho a dobře znal (1,12n; 3,1) a varuje je před falešným učením, které je antinomistické v jednání a extrémní ve víře. Mravní zkaženost (2,12nn), odmítní podřídit se autoritám v církvi (2,10), skepticismus (3,3), překrucování Pisma (bezpochyby zneužití Pavlova učení o ospravedlnění, 3,16) a hrabivost těchto falešných učitelů vyvolaly ta nejostřejší slova odsouzení ze strany autora. Piše, aby varoval členy církve před nebezpečím amoralnosti a intelektuáliství, ujišťuje je o podstatě jejich víry, vysvětluje hlavní problém, který je tíží – příchod Páně, a povzbuzuje je ke svatému životu a růstu v milosti. Byl-li autorem Petr, pak se jedná o polovinu 60. let (očekává smrt, 1,14). V opačném případě mohl dopis vzniknout na přelomu 1. a 2. století. Neuvažuje se v něm, odkud a kam byl odeslán. Možná, že stejně jako 1 Pt směřoval z Říma do Malé Asie.

III. Autorství a doba vzniku

O autorství se vedou spory jak na základě vnějších, tak vnitřních důkazů.

1. Vnější důkazy

Nejsou dostatečné. Zatímco pro žádný kanonický spis neexistuje tak málo důkazů u církevních otců, ani jedna kniha vytkatá z kánonu si nezískala srovnatelnou podporu. Na počátku 3. stol. ji jako první uvádí jménem Origenes. Piše o tom, kolik pochybností v souvislosti s ní vyvstává, ale on sám epištolu přijímá. Stejně tak Jeroným, zatímco Eusebius nemá jistotu. Jakmile byla r. 367 po Kr. přijata do Athanasiova Slavnostního listu a r. 397 po Kr. schválena koncilem

PETR, DRUHÝ LIST

v Kartágu, už se její zařazení do kánonu nepochybně, a to až do reformace, kdy ji Luther uznal, Erasmus zamítl a Kalvin měl pochybnosti. Přestože dopis pod jeho dnešním názvem začal citovat až Origenes, používal se již mnohem dříve. Měl ho ve své Bibli Klement Alexandrijský, Valentinus v *Evangeliiu pravdy*, Aristides ve své *Apologii* (r. 129 po Kr.) a zdá se, že na něj odkazoval Klement Římský (asi r. 95 po Kr.). Ještě pravděpodobněji ho užíval autor *Zjevení Petrova*, o jehož existenci máme důkazy z 2. stol. po Kr. Proto považuje řada badatelů, kteří z jiných důvodů tuto epistolu zamítají, vnější důkazy za dostačující.

2. Vnitřní důkazy

Mnoho biblistů má tendenci pokládat zmíněný dopis za pseudoepigraf. Vedou je k tomu následující skutečnosti:

a) *Souvinnost s Listem Judovým*. Mezi oběma dopisy evidentně existuje literární závislost. Není jednoznačně určeno, který čerpal z kterého, ale většina badatelů se dnes domnívá, že 2 Pt si vypůjčoval z Ju, což by ovšem vylučovalo jeho apoštolské autorství. Takový závěr však nelze potvrdit. Pokud Pavel přijímal látku z řady pramenů (což je jisté), a jestliže 1. list Petřův přebíral z Jakuba (což je možné), nemělo by nás překvapit, kdybychom objevili totéž u 2. listu Petrova. Na druhou stranu mohly oba dopisy zpracovat stejný dokument, který odsuzoval falešné učení, obdobně jako čerpal Matouš s Lukášem svůj společný materiál Ježíšových výroků z pramene „Q“. Priorita Judovy epistoly v žádném případě nemá vliv na autentičnost 2 Pt, zatímco pokud by Ju čerpal z 2 Pt (jak tvrdí Bigg a Zahn), apoštolské autorství listu by se stěží mohlo popřít.

b) *Souvinnost s 1. listem Petrovým*. Značné stylistické rozdíly mezi oběma dopisy vedly k tomu, že se v rané církvi o 2 Pt začalo pochybovat. Jeronym se domníval, že Petr použil dva různé pisáře (možnost, kterou svými výzkumy postavil na vyšší úroveň E. G. Selwyn, když mluvil o pravděpodobném vlivu Silvána na 1 Pt) a tento názor je třeba vzít vážně, protože navzdory všem rozdílům se žádná jiná NZ kniha tolik nepodobá 2 Pt jako 1 Pt. Bylo prokázáno (A. E. Simms, *The Expositor*, 5. řada, 8, 1898, str. 460nn), že na čistě lingvistickém základě jsou si listy blízké podobně jako 1 Tm a Tt, u nichž se obecně uznává stejný autor.

Moderní autoři se více než lingvistickými odchylkami mezi oběma epistolami zabývají rozdíly v učení, a v tomto ohledu se dopisy diametrálně liší. Hlavním námětem 1 Pt je naděje, kdežto 2 Pt se především zabývá poznáním. 1 Pt byla psána křesťanům, kteří stojí tvář v tvář pronásledování, a proto zdůrazňuje velké události v Kristově životě, aby se jimi křesťané mohli řídit a potěšovat, zatímco 2 Pt je určena křesťanům, kteří musí čelit falešnému učení i jednání, a tudíž klade důraz na slavnou naději Kristova druhého příchodu – je tedy varováním i výzvou. Nejlepší zbrání proti falešnému učení je plné poznání (*gnōsis, epignōsis*) Krista, a právě toto 2 Pt podtrhuje. Obsah učení obou dopisů se řídí pastoračními potřebami adresátů. Vyvarujeme se však přehnaného zdůrazňování rozdílů. Obě listy upozorňují na varovný příklad potopy, na malý počet zachráněných a na Boží trpělivost. Obě kladou důraz na prorocství, na inspirovanost SZ, na spojení starého a nového Izraele, na hodnotu viditelného svědectví. Obě poukazují na počáteční eschatologické napětí pramenící z toho, že křesťané mají

dvojit občanství (v přítomném a zároveň v budoucím věku), a na důsledky této skutečnosti pro svatý život, což je v ostrém protikladu k přezírání tohoto učení v 2. století. Jinými slovy, rozdíly v důrazech učení obou dopisů jsou velké, ale ne nepřijatelné.

c) *Anachronismus*.

1. Pojmy jako „účastníci božské přirozenosti“ (1,4), únik záhubě, „do níž svět žene jeho zvrácená touha“ (1,4) a opakované zdůrazňování poznání a očitého svědectví (*epoptai*, 1,16, oblibené slovo mystérijních náboženství) vedly mnoho badatelů k závěru, že dopis vznikl ve 2. století. Nicméně není třeba posouvat datum tak dozadu, protože objevením Carianova nápisu z r. 22 po Kr. a paralelních textů ve Filónovi a Josepovi se prokázalo, že jde o jazyk, který se běžně užíval již v 1. století.

2. Zničení světa ohněm (3,7) bylo častým tématem ve 2. století, což by mohlo ukazovat na pozdější datum vzniku 2 Pt. Na druhé straně existují důvody k domněnce, že ryze křesťanské přesvědčení o zániku světa v ohni (jak to vidíme u Barnabáše a Justina) by nakonec mohlo mít své kořeny v této epistole (viz J. Chaine, *RB* 46, 1937, str. 207nn).

3. Výraz „od té doby, co zesnuli otcové“ (3,4) svědčí ve prospěch pozdějšího data, kdy první generace křesťanů již téměř vymřela. Ale i kdyby se tato slova vztahovala ke křesťanským „otcům“, není třeba uvažovat o pozdějším datu. Již v 1 Te 4,15–17 nebo 1 K 15,6 představoval stav těch, kteří zemřeli před Kristovým příchodem, palčivě věc, s níž bylo třeba se vyrovnat. Avšak v našem případě kontext ukazuje, že se spíš mluví o SZ otců („od počátku *stvoření*“), jako je tomu i na jiných místech NZ (např. Žd 1,1; Ř 9,5).

4. Zařazení Pavlových listů do „jiných Písem“ hovoří ve prospěch hypotézy pozdějšího data a zároveň to naznačuje, že byl vytvořen soubor Pavlových dopisů. Je-li to pravda, pak fakt, že Petr nazývá Pavla „milovaným bratrem“, představuje něco zcela mimořádného ve 2. století, kdy se rozpory mezi Petrem a Pavlem neustále podtrhovaly. Neexistuje tady žádná zmínka o souboru dopisů a jediný vážný problém tkví v tom, že jeden apoštol nazývá dva dopisy druhého Písemem. Tuto možnost však nemůžeme zcela vyloučit, když si uvědomíme, že apoštolové měli jistotu, že tentýž Duch svatý, který inspiroval spisy SZ, působí i při psaní jejich listů (1 K 2,13). Pavel tvrdil, že má mysl Páně (1 K 2,16) a vyjadřoval všem církvím nařízení (1 K 7,17), která stojí na jedné rovině s Kristovými příkazy (1 K 14,37) a jejichž odmítnutí přivolař zavržení z Boží strany (1 K 14,38).

IV. Závěr

Uvedené důkazy nepostačují na to, abychom mohli dát definitivní odpověď v otázce autorství. Nic nám nebrání přijmout možnost Petrova autorství, i když ji někteří považují za nepravděpodobnou vzhledem k problémům, o nichž jsme se zmínili výše. Těžkostem se ovšem nevyhne ani jiné alternativní řešení. Nauky, které dopis obsahuje, a charakter falešného učení příliš nezapadají do situace 2. století. 2. list Petřův jako pseudoepigraf nemá dostačující *raison d'être*; nepřidává nic nového k našim znalostem o Petrovi, postrádá neortodoxní tendenci, nezabývá se palčivými otázkami 2. století, jimiž byl chiliasmus, gnosticismus nebo otázky autority v církvi; vlastně se skutečným pseudoepigrafem petrovského okruhu vůbec nepodobá. Raná církev, která uštědřila autora *Skutků Pav-*

lových z padělatelství (Tertullian, *De Baptismo* 17) a zakázala používání *Evangelia Petrova*, protože nebylo petrovské ani v otázce učení, ani z hlediska autorství (Eus., *EH* 6. 12), jistě přezkoumala Petrovy nároky na autorství 2 Pt velmi důkladně. Epištolu prověřil tentýž kartaginský koncil, jenž z kánonu vyjmul *Barnabáše a Klementa Římského*, kteří se po dlouhou dobu ve sborech četli. Nelze dokázat, že koncil měl pravdu, ale zatím neexistují důkazy, že pravdu neměl.

BIBLIOGRAFIE. Mezi těmi, kdo Petrovo autorství odmítli, jsou F. H. Chase, *HDB*, 3, 1900, str. 796nn; J. B. Mayor, *The Epistle of Jude and the Second Epistle of Peter*, 1907; C. E. B. Cranfield, *I and II Peter and Jude*, 1960; E. Käsemann, *ZTK* 49, 1952, str. 272nn; J. Moffatt, *INT*³, 1918, str. 358nn; E. A. Abbott, *The Expositor* 2, 3, 1882, str. 49nn, 139nn, 204nn; C. Spica, *Les Épitres de Saint Pierre*, 1966; J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude*, 1969; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe und der Judasbrief*³, 1976. K těm, co považují epištolu za Petrovo dílo, patří B. Weiss, *A Manual of Introduction to the New Testament*, 2, 1888, str. 154nn; T. Zahn, *INT*, 2, 1909, str. 194nn; J. Chaine, *Les Épitres Catholiques*, 1939; C. Bigg, *St. Peter and St. Jude*, *ICC*, 1902; E. I. Robson, *Studies in 2 Peter*, 1915; E. M. B. Green, *2 Peter Reconsidered*, 1961; *idem*, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude*, *TNTC*, 1968. Viz též R. V. G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*³, 1954, str. 129. E.M.B.G.

PÍ-BESET Búbastis (eg. *Pr-B'stt* = dům bohyně Ubastet), dnešní Tell Basta, ležící na Taniském rameni Nilu JV od Zagazigu. Uvádí se v Ez 30,17 spolu s významnějším městem Heliopolí (Ón nebo Asv). Z hlavního chrámu, který popsal Hérodotos (2. 138), stojí dnes už jen málo. Ubastet byla bohyně-lvice nebo bohyně-kočka. Búbastis existovalo již v době Chufefové a Chefrénové (4. dynastie, asi 2600 př. Kr.) a Pjopeje I. (6. dynastie, asi 2400 př. Kr.). Zachovalo se i několik reliktů z 18. dynastie (14. stol. př. Kr.). Město dosáhlo významu za ramessovských králů (19. dynastie, 13. stol. př. Kr.) a dalo jméno 22. dynastii (Šišakové, asi 945 př. Kr.). Té sloužilo jako sídelní město, podobně jako Tanis nebo Kantara.

BIBLIOGRAFIE. E. Naville, *Bubastis*, 1891 a *The Festival Hall of Osorkon II*, 1892; Labib Habachi, *Tell Basta*, 1957. C.D.W.

PÍ-CHÍROT Blíže neurčené místo na hranicích s Egyptem (Ex 14,2,9; Nu 33,7n). Z navrhovaných eg. ekvivalentů je nejpravděpodobnější buď *Pi.hrt* = Přibytok bohyně *hrt* (*BASOR* 109, 1948, str. 16) nebo *P'-hr*, kanál poblíž Ra'amseu (sr. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 74, dvě zmínky). C.D.W.

K.A.K.

PILÁT Pontius Pilatus patřil do vyšší střední vrstvy římské společnosti, do tzv. třídy jezdců. Jeho *praenomen* neznáme, ale *nomen* Pontius naznačuje, že mohl být samnitského původu a své *cognomen* Pilatus snad dostal po bojových předcích. Před r. 26 po Kr. víme o jeho životě jen málo, ale v tomto roce (viz P. L. Hedley in *JTS* 35, 1934, str. 56–58) ho císař Tiberius

jmenoval pátým *praefectem* (*hēgemōn*, Mt 27,2 atd.; stejný titul měli Félix [Sk 23] a Festus [Sk 26]) v Judsku. Důkaz o tomto titulu byl objeven r. 1961 na nápisu v Caesareji a E. J. Varadaman (*JBL* 88, 1962, str. 70) se domnívá, že jej Pilát užíval již dříve a později byl nahrazen titulem *procurator* (ten používají Tacitus a Josephus). Jelikož krátce předtím senát změnil svoji politiku (v r. 21 po Kr. – Tacitus, *Leiotipsy* 3. 33–34), mohl si Pilát s sebou vzít svoji ženu (Mt 27,19). Jako prokurátor (místodržitel) měl úplnou moc nad celou provincií a stál v čele okupační armády (asi 120 jezdců a 4 nebo 5 kohort – zhruba 2 500–5 000 pěšáků), která byla umístěna v Caesareji a měla detašovanou posádku v Jeruzalémě v pevnosti Antonia. Místodržitel měl právo rozhodovat o životě a smrti a směl změnit rozsudek smrti vyneseny Sanhedrinem, protože velerada mu musela postoupit svůj verdikt ke schválení. Jmenoval také nejvyššího kněze a kontroloval chrám i jeho pokladnu: dokonce dohlížel na roucho nejvyššího kněze a vydával mu je pouze o svátcích. Tehdy se místodržitel nastěhoval do Jeruzaléma a přivedl další vojenské oddíly, aby střežily město.

Kupodivu i pohanští historikové píší o Pilátovi výhradně v souvislosti s vnesením rozsudku nad Ježíšem (Tacitus, *Leiotipsy* 15. 44): do dějin vstupuje jako prokurátor v Judsku.

Josephus vypráví (*Ant.* 18. 55; *BJ* 2. 169), že Pilát si bezprostředně po svém jmenování znepřátelil Židy, poněvadž začal v Jeruzalémě zavádět římské zvyklosti a nechal přinést zobrazení císaře, čemuž se předchozí místodržitelé ve svatém městě vyhýbali. Židé se postavili na odpor, i když jim za to hrozila smrt. Pilát nakonec po šesti dnech ustoupil a nechal obrazy odvézt zpět do Caesareje. Filón (*De Legatione ad Gaium*, 299nn) vypráví, že Pilát umístil na své vlastní sídlo v Jeruzalémě zlaté tabulky se jménem místodržitele a císaře, ale bez jeho podobizny. Zástupcům, kteří odešli do Říma k Tiberiovi, císař obezřetně nařídil, aby je přemístili na chrám *Roma et Augusta* v Caesareji (sr. P. L. Maier, „The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem“, *HTR* 62, 1969, str. 109nn).

Josephus (*Ant.* 18. 60; *BJ* 2, 175) a Eusebius (*EH* 2. 7) uvádějí další Pilátův problematický zásah, který způsobil Židům: nechal z chrámových peněz postavit vodovod, který zásoboval město z pramene vzdáleného asi 40 km. (Nevíme, zda jeho součástí nebyla věž v Siloe [L 13,4], která se zřítíla.) Když se Pilát objevil v Jeruzalémě, patrně u příležitosti nějakého svátku, začaly desetitřicetice Židů tomu tomuto plánu protestovat, ale Pilát na ně poslal přestrojené vojáky a v masakru mnoho Židů zahynulo. Obecně se má za to, že tato vzpoura vyvolali Galilejci uvedení v L 13,1n (jejichž krev Pilát smísl s krví jejich obětí). C. Noldius (*De Vita et Gestis Herodum*, 1660, 249) tvrdil, že Herodovo nepřátelství vůči Pilátovi (L 23,12) vzniklo v důsledku toho, že Pilát zabil několik jeho poddaných. To by vysvětlovalo, proč si Pilát tak silně přál (L 23,6n), aby Ježíše vyslyšel Herodes.

Nakonec Pilát zašel příliš daleko, když dal povraždit Samařany, shromážděné na hoře Gerizim. Svolal je tam jakýsi podvodník, který jim slíbil ukázat, kam Mojžíš schoval posvátné nábovy. Přestože se jednalo o jasný podvod (Mojžíš nikdy Jordán nepřekročil; někteří badatelé soudí, že jde o textovou chybu – *Mōj-seōs* namísto *ōseōs*; Josephus odkazuje na samařskou tradici, podle níž velekněz Uzi [1 Pa 6,6] schoval schránu a jiné posvátné předměty na hoře Gerizim),

PINCHAS

na horu přišel velký ozbrojený dav. Pilát jej dal obklíčit, mnoho lidí zajal a vůdci byli popraveni. Samaraňané vyslali delegaci s protestem k Vitelliovi, který tou dobou zastával úřad místodržitele Sýrie. Ten Pilátovi nařídil, aby se ze svého činu zodpovídal před císařem, a na jeho místo poslal do Judska Marcella (Jos., *Ant.* 18. 85–89). Pilát byl právě na cestě do Říma, když Tiberius zemřel (37 po Kr.). (Sr. E. M. Smallwood, „The Date of the Dismissal of Pontius Pilate from Judaea“, *JJS* 5, 1954, str. 12nn.) O výsledku soudu nic nevíme, ale Eusebius (*EH* 2. 7) uchoval zprávu jinak neznámého ř. kronikáře, že Pilát byl za vlády Gaiovy (37–41 po Kr.) donucen spáchat sebevraždu.

Všechny výše uvedené události popisují Josephus nebo Filón. E. Stauffer (*Christ and the Caesars*, 1955, str. 119n) upozorňuje na další Pilátovu provokaci namířenou proti Židům. Podle G. F. Hilla (*Catalogue of the Greek Coins of Palestine*, 1914) razili místodržitelé v Palestině malé měděné mince pro místní potřebu. Obvykle mívaly na sobě přírodní výjevy, stromy nebo klasy obilí, aby nedošlo k porušení 2. přikázání. V letech 29–31 po Kr. Pilát vydal peníze s náboženskými insigniemi říše: augurovou hůlkou (*lituus*) a pohanskou obětní miskou (*patra*). Stalo se to v r. 31 a Britské muzeum vlastní Pilátovu minci, na níž se jeho nástupce Félix patrně pokusil přerazit hůlku palmovou větvičkou, i když J. Meshorer (*Jewish Coins of the Second Temple Period*, 1967) tvrdí, že i Félix vydával mince s provokativními obrazy římských zbraní, které symbolizovaly podřízenost Judska Římu.

Filón nespatřuje na Pilátovi jedinou dobrou věc: v *De Legatione ad Gaium* 301 ho popisuje jako člověka „od přírody tvrdého a neústupného“, „se sklonem k zášti a mimořádně zlostného“, a mluví o „úplaticích, skutcích pychy, násilí, výbušních hněvu, jednání plném zášti, o vraždách bez soudu a o neustávající brutalitě“, z čehož by jej Židé mohli obvinít. NZ jej líčí jako slabocha, který se spíše držel zásady, že účel světí prostředky. Jeho rozsudek smrti nad Spasitelem nebyl ani tak výsledkem jeho touhy zalíbit se židovským představitelům, jako strachu, aby nepadl v nemilost u Tiberia, kdyby se dozvěděl, že v Judsku opět propukly nepokoje. To ovidivně vyvízí najevo z výsměšného nápisu, který dal Pilát připevnit na kříž (J 19,19–22). Je škoda, že o něm nevíme víc z doby, kdy nevládl Židům, pro něž měl tak málo pochopení. Zajímavou diskuzi o tom, proč byla do křesťanského vyznání zahrnuta slova „trpěl pod Pontským Pilátem“, viz in S. Liberty, „The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel“, *JTS* 45, 1944, str. 38–56.

Existuje značný počet *Skutků Pilátových*, ale žádný z těchto spisů se nepovažuje za pravý.

BIBLIOGRAFIE. P. L. Maier, *Pontius Pilate*, 1968.

D.H.W.

PINCHAS Jméno eg. původu (*Pⁿ-nhsj* = Núbijec), populární v Egyptě v době Nové říše (16–12. stol. př. Kr.). Ve SZ se takto jmenují tři postavy.

1. Syn Eleazara a pravnuk Árona (Ex 6,25; 1 Pa 6,4,50; Ezd 7,5), jehož potomci byli kněží (Ezd 8,2). Zabil jednoho Izraelce a (pohanskou) midjánskou ženu, kterou si přivedl, když ze Izrael u Šitímu nechal svést moábskou modloslužbu (Nu 25; Ž 106,30), a účastnil se války proti Midjánu, jejíž následovala (Nu 31,6). Za Jozua pomohl Pinchas urovnat spory mezi zajordánskými kmeny v záležitosti postaveného oltáře

(Joz 22,9nn). Na počátku doby soudců zastával kněžský úřad (Sd 20,28; snad 1 Pa 9,20).

2. Mladší ze dvou neposlusných synů velekněze Élího z pozdní doby soudců (1 S 1,3; sr. 2,12–17,34). Zahynul v bitvě u Afeku, kde se Hospodinovy schrány zmocnili Pelíštejci (1 S 1,4). Vnuk tohoto Pinchase byl knězem za Saulovy vlády (1 S 14,3).

3. Otec kněze Eleazara v Ezdrášově době (Ezd 8,33).

K.A.K.

PIREATÓN Fer'ata, 9 km ZJZ od Šekemu, domov efrajimského soudce Abdóna ben Hillela (Sd 12,13,15) a Davidova bojovníka Benajáše (2 S 23,30; 1 Pa 11,31; 27,14). Pravděpodobně nešlo o Pireatón, který opevnili Makabejci na území Benjaminovců (1 Mak 9,50), i když Abdón je jméno benjaminovské (Moore, *ICC*, Sd 12,13; Burney, *Judges*, *ad. loc.*; ř. *Sellem* představuje zkomoleninu jména Hillel). Tuto krajinu lidé znali jako hory Amálekoviců (*MT* a LXX B; LXX A „kopec Anáku“); sr. Sd 5,14, ačkoli zde také ne-souhlasí LXX A („v údolí“).

J.R.U.L.

PÍSAŘ Monopol písařů skončil ve starověkém Izraeli po rozšíření abecedy, ale jejich umění přesto neztratilo svůj význam. Hebr. výrazy pro „písař“ (*sôpër* ze *sāpār* = počítat, říci; v Pi'elu = popisovat), kenánské (*spr*) a akkad. (*šapāru* = poslat, psát) poukazují na hlavní povinnosti této vysoce odborné profese. Mnoho písařů zaměstnával stát jako tajemníky, kteří měli prepisovat potřebné právní dohody (Jr 32,12), psát dopisy nebo vést účty či psát záznamy, většinou podle diktátu (Jr 36,26). Jiní, tzv. „královí písaři“ (2 Pa 24,11), pracovali ve státní správě a představovali součást královského dvora, kde vrchní písař zastával funkci „ministra“ a měl pod sebou „kancléře“ (*mazkír*), jenž se staral o státní záznamy (2 S 8,16; 1 Kr 4,3). Jako vysoký úředník byl vrchní písař jedním z královských rádců (1 Pa 27,32). Takto poslal Chizkijáš písaře Šebnu, později povýšeného na „správce domu“ (tj. ministerského předsedu), spolu se správcem domu a staršími vyjednávat s Asyřany, kteří obléhali Jeruzalém (2 Kr 18,18; 19,2; Iz 36,3). Někteří písaři měli na starost záležitosti související s armádou, mezi něž patřilo sestavování seznamu povolanců do války (Sd 5,14) nebo získané kořisti. Jejich představený byl označován jako „písař, velitel vojska“ (2 Kr 25,19; Jr 52,25). Někteří písaři plnili určité úkoly i v chrámě, např. vybírali příspěvky (2 Kr 12,10), nicméně jejich povolání bylo až do babylónského zajetí odděleno od kněžství, kteří měli své vlastní gramotné úředníky. Výše postavení písaři mohli v paláci (Jr 36,12–21) nebo v chrámu (Jr 36,10) bydlet.

Písař Šafan dostal nově nalezený svitek Zákona, aby ho přečetl před králem (2 Kr 22,8), ale roli opiso-vače, ochránce a vykladače Zákona převzal písař až v době poexilní (Ezd 7,6). *Ezdráš byl knězem i písařem v jedné osobě (7,11) a možná u babylónského dvora působil i jako rádcé ohledně židovských otázek, podobně jako odborní písaři Asýrie a Babylónie. V 2. stol. př. Kr. již byla většina písařů kněžství (1 Mak 7,12) a představovala prototypy náboženských *zákoníků doby NZ.

Písař jako vzdělaný člověk disponující mnoha prostředky směl nosit drahé šaty s pouzdrem na pera či „kalamářem“, zavěšeným na opasku (Ez 9,2). K jeho

ŠALOMOUNOVA PÍSEŇ PÍSNÍ, PÍSEŇ ŠALOMOUNOVA

pracovním pomůckám patřila rákosová pera (Jr 8,8), nožik na vymazávání a k rozřezávání papýru (Jr 36,23) a v některých případech také rydlo na *psaní klinovým písmem. Písařskou profesi často vykonávaly celé rody (1 Pa 2,55) a o několika synech čteme, že pokračovali v povolání svých otců.

BIBLIOGRAFIE. A. S. Diamond, *The Earliest Hebrew Scribes*, 1960; B. M. Metzger, „When did Scribes begin to use Writing Desks?“, *Akten der XI internationalen Byzantinisten-Kongress*, 1960, str. 356nn.

D.J.W.

PÍSEK (hebr. *hól*; ř. *ammas*). Toto hebr. slovo je odvozeno ze slovesa *hól* = vířit, tančit a nepochybně poukazuje na to, jak snadno může vítr zvednout lehké částičky sílexu, slidy, živce atd. a rozvířit je. Písek se v hojně míře nachází na březích Středozemního moře v J. Palestině a v Egyptě a také v pouštních oblastech. Slouží za symbol nespočetného množství (např. Gn 22,17; Iz 10,22; Zj 20,8), může vyvolávat představu tíže (Jb 6,3), dlouhověkosti (Jb 29,18) a nestability (Mt 7,26). Poněkud nejasná narážka (Dt 33,19) hovoří o „pokladech ukrytých v písku“. Snad se tím zde míní zdroj prosperity, který lze nalézt v moři (rybolov, námořní obchod) a na pobřeží (měkkýši, barvivo z měkkýšů, sklo z písku; sr. Jos., *BJ* 2. 190; Plinius, *NH* 5. 17; 36. 65). Toto zaslíbení se týká pravděpodobně jen Zabulóncův, o nichž hovoří Jákob ve svých posledních slovech v souvislosti s mořem (Gn 49,13–15).

J.D.D.

PÍSEŇ Ř. termín *hymny* užívali antičtí autoři k označení jakékoli ódy či písně napsané k oslavě bohů nebo hrdinů a LXX překladatelé příležitostně i k oslavě Boha, např. Ž 40,3; 65,2; Iz 42,10. V NZ se tento výraz vyskytuje pouze v Ef 5,19 a Ko 3,16 a jako sloveso (*hymneo*) v Mt 26,30 a paralelním textu v Mk 14,26 (kde se týká zpívání druhé části hallelu, Ž 115–118), Sk 16,25 (o zpěvu Pavla a Silase ve vězení) a Žd 2,12 (citát ze Ž 22,23, LXX). Zpěv duchovních písní byl charakteristickým rysem apoštolské církve, jak dokládá 1 K 14,15,26; Jk 5,13, křesťanské hymny zaznamenané v Lukášově evangeliu a mnoho chvalozpěvů na dalších místech NZ. Sloužily ke sponzánnímu vyjádření křesťanské radosti, napomáhaly vzdělávání ve víře (Ko 3,16) a staly se nezbytnou součástí církevní bohoslužby.

Rozdělení na žalmy, hymny a duchovní písně (*ódy*) by se nemělo chápat příliš doslovně, protože tyto pojmy se překrývají. Nicméně podle způsobu kompozice můžeme vysledovat dva odlišné směry. První dodržoval formu a styl SZ žalmů a představoval křesťanský protějšek žalmových textů, z nichž lze jako příklad z 1. stol. př. Kr. uvést *Žalmy Šalomounovy* nebo *Chvalozpěvy* (*Hôdājôt*) kumránské sekty. Do této kategorie lze zahrnout i zpěvy L 1,46–55 (*MAGNIFICAT); 1,68–79 (*BENEDICTUS); 2,29–32 (*NUNC DIMITTIS). Druhou skupinu tvoří chvalozpěvy (např. L 2,14; 1 Tm 1,17; 6,15n; Zj 4,8,11; 5,9,12n; 7,12 atd.), z nichž se mnohé bezpochyby uplatňovaly při společných bohoslužbách. Některé další texty, kde vznešenost látky vedla pisatele k užití poetického jazyka, vykladači označují jako hymny, např. 1 K 13; Ř 8,31–39; Ef 1,3–14; Fp 2,5–11. Nevíme však, zda se někdy zpívaly či recitovaly v rámci liturgie. Úryvky liturgických formulí nebo textu vyznání víry byly

zjištěny v Ef 5,14; 1 Tm 3,16; 2 Tm 2,11–13; Tt 3,4–7.

BIBLIOGRAFIE. R. P. Martin, *Worship in the Early Church*², 1974 a (o Fp 2,5–11) *An Early Christian Confession*, 1960; G. Dellling, *TDNT* 8, str. 489–503; K. H. Bartels, *NIDNTT* 3, str. 668–676. J.B.Tr.

ŠALOMOUNOVA PÍSEŇ PÍSNÍ, PÍSEŇ ŠALOMOUNOVA „Píseň písní“ (*šir haš-širím*, 1,1) je superlativ označující nejlepší píseň. LXX *Asma Asmatôn* a Vulg. *Canticum Canticorum* představují doslovné překlady z hebrejštiny. Píseň písní se používá o židovských svátcích, kdy se čte jako první z pěti svitků při slavení hodu beránka. Vzhledem k tomu, že každý její rozbor bezpodmínečně závisí na přijaté teorii výkladu (viz níže), nebudeme se zde pokoušet o vytvoření přehledu obsahu.

I. Kanoničnost

Mišna (*Jadajim* 3. 5) zřejmě naznačuje, že přijetí Písně písní se neobešlo bez polemik. Po souhlasném výroku rabína Judy a zamítavém postoji rabína Josefa potvrdil rabín Akiba kanoničnost Písně písní těmito superlativy: „Celý svět nemá takovou hodnotu jako den, kdy Izrael dostal Píseň písní; všechna Pisma jsou svatá, a Píseň písní nejsvatější.“ To, s jakým důrazem popírá jakýkoli spor, může posloužit jako důkaz toho, že k rozepí došlo.

Námítky vůči kanonizování Písně pramení nepochybně z její erotické povahy. Tuto skutečnost však převážilo tradiční Šalomounovo autorství i rabínské a křesťanské alegorické výklady, které poezii pozvedly nad tělesnou rovinu.

II. Autorství a doba vzniku

Píseň písní se tradičně připisuje Šalomounovi, a to na základě zmínek o něm (1,5; 3,7,9,11; 8,11), zejména v titulu (1,1). Výraz *lišlômô* patrně naznačuje autorství, ale může znamenat také „pro Šalomouna“. Šalomounovo umění skládat písně dokládá 1 Kr 4,32 (sr. Ž 72; 127). Názor vyjádřený v *Baba Batra* 15a, že Píseň písní napsal Chizkijáš a jeho písaři, vychází zřejmě z Př 25,1.

Přítomnost prvků, které se zdají být vypůjčené z perštiny (*pardês* = sad, 4,13) nebo řečtiny (*appirjôn* z *foreion* = nosítka, 3,9), důsledné užívání š jako vztažného zájmena (s výjimkou 1,1) a četné výrazy a obraty příbuzné aramejštině (viz S. R. Driver, *Literature of the Old Testament*, str. 448) poukazují na to, že kniha svoji konečnou, ne-li původní podobu získala až po Šalomounově smrti. Zdá se však, že vzhledem k důkazům vzájemných styků mezi Kenaanci a Ióny v Šalomounově době není nutné klást její vznik až do řeckého období (asi 300 př. Kr.). Ani přítomnost arameismů nedokazuje, že byla napsána tak pozdě. S. R. Driver (*op. cit.*, str. 449) poznamenává, že jazykové důkazy spolu s řadou zeměpisných narážek (např. Šáron, 2,1; Libanón, 3,9; 4,8,11,15 atd.; Amána, Senír, Chermón, 4,8; Tírsa, 6,4; Damašek, 7,4; Karmel, 7,5) svědčí o *severním* původu. Nejde tu však o žádný provincionalismus. Autor zná zeměpis Palestiny a Sýrie od Ěn-gedí u Mrtvého moře (1,14) až po Libanónské pohory.

III. Literární kvality

Velmi osobní promluvy Písně písní mívají především podobu dialogu (např. 1,9nn) a monologu (např. 2,8–3,5). Kromě dvou milenců však lze ostatní účastníky

ŠALOMOUNOVA PÍSEŇ PÍSNÍ, PÍSEŇ ŠALOMOUNOVA

hovorů určit velmi obtížně. Mluví se zde o jeruzalémských dcerách (1,5; 2,7; 3,5 atd.), jimž se připisují krátké odpovědi (1,8; 5,9; 6,1 atd.). Některá prohlášení znalci přisoudili obyvatelům Jeruzaléma (3,6–11) a Šulemu (8,5). Možná, že hlavní postavy v rámci figurativní lyrické poezie rekonstruují odpovědi jiných (např. se zdá, že v 8,8n Šulamitka cituje své bratry).

Šlá těchto veršů spočívá v intenzitě lásky a oddanosti, vyjádřené zejména v bohaté obraznosti, která postupuje popis milenců a jejich lásky. Pokud nám toto líčení připadá příliš intimně detailní, nesmíme zapomínat, že je produktem vzdálené doby a místa. Jestliže nám některá přirovnání neznají ani trochu lichotivě (např. zuby jako ovce, hrdlo jako Davidova věž, 4,2nn), pak A. Bentzen výstižně poznamenává: „Zrak Orientálce často upoutá jediný nápadný bod, který podle našeho vnímání vůbec nemusí být charakteristický“ (IOT, I, str. 130). L. Watermanův názor, že tyto lichotky jsou pochybné (JBL 44, 1925, str. 179nn), nezískal mezi badateli kladnou odezvu. Často se poukazovalo na pastorační povahu obrazů. Báseň oplývají zmínkami o zvířatech a zejména rostlinách. Tato skutečnost nezůstala skryta těm, kdo vidí zdroj Písne v pohanských obřadech plodnosti (viz níže).

IV. Interpretační teorie

Výklad Písne písní existuje celá řada a v otázkách jejího vzniku, významu a účelu nejsou badatelé jednotní. Barvitá a detailní erotická lyrika, faktická absence jasných náboženských témat a mlhavost její zápletky volají po vědeckém prozkoumání a svádějí k obrazné vynalézavosti. Nepostradatelnou pomůckou ke studiu různých interpretací je esej H. H. Rowleye, „The Interpretation of the Song of Songs“ in *The Servant of the Lord*, 1952.

Problém přijetí skupiny milostných básní do kánonu vyřešili rabíni a církevní otcové *alegorickou* metodou výkladu. Stopy tohoto přístupu jsou patrné v Mišně a Talmudu, zatímco Targum Písne vidí v milostném příběhu jasný obraz Božího milostivého jednání s Izraelem v celé jeho historii. Jakmile již byla alegorická trasa vyznačena, začali mezi sebou rabíni soupeřit v pokusech o její rozšíření a změnu směru. Narážky na dějiny Izraele se extrahovaly i v těch nejmeně pravděpodobných míst Písne. Církevní otcové a mnoho křesťanských vykladačů po nich Písne „pokřtili“, přičemž v ní viděli alegorii Kristovy lásky k církvi či věřícím. Různí středověcí autoři se přidřeli Ambrožova příkladu a v *Šulamitce spatřovali předobraz Panny Marie. Křesťanští vykladači si v obrazném výkladu podrobnosti s rabíny v ničem nezadali. Alegorický přístup převládal do nedávné doby i v protestantismu a k jeho obhájčům patří takové opory jako Hengstenberg a Keil.

Alegorickému přístupu je velice blízká metoda *typologická*, která uchovává doslovný význam básně, ale také v ní hledá vyšší, duchovnější smysl. Typologie se vyhýbá krajnostem výkladu detailů alegorické metody a místo toho klade důraz na hlavní témata lásky a oddanosti a v příběhu nachází obraz láskyplného vztahu mezi Kristem a těmi, kdo v něho věří. Tento přístup byl zdůvodňován jednak analogiemi z arabských milostných básní, které mohou mít i svůj esoterický význam, ale i tím, že Kristus použil příběhu o Jonášovi (Mt 12,40) nebo o hadu na poušti (J 3,14), a rovněž biblickými analogiemi duchovního manželství, např. Oz 1–3; Jr 2,2; 3,1nn; Ez 16,6nn; 23; Ef 5,22nn. K *typologické* metodě se hlásí poměrně mno-

ho moderních konzervativních badatelů, např. J. H. Raven (*Old Testament Introduction*, 1910), M. F. Unger (*Introductory Guide to the Old Testament*², 1956).

V alegorickém či typologickému přístupu k Písni sice našli duchovní užitek jak židé, tak i křesťané, ale exegetický základ těchto metod je sporný. Přemíra detailů a absence vodítek k hlubšímu duchovnímu významu v knize samotné hovoří proti tomu, abychom v Písni hledali alegorii nebo nějaký předobraz.

Dramatický výklad Písne písní, jehož se drží Origenes a Milton, se v 19. stol. rozvinul ve dvou formách. F. Delitzsch nalezl v Písni dvě hlavní postavy, Šalomouna a šulamítskou dívku. Když si ji Šalomoun odvedl z jejího domova na venkově do Jeruzaléma, naučil se milovat ji jako svou manželku. Jeho cit přerostl pouhou tělesnou přitažlivostí. H. Ewald formuloval výklad založený na třech postavách: Šalomounovi, Šulamitce a jejím pastýřskému milenci, jemuž zůstává věrná navzdory zoufalým královým pokusům ji získat. Ewaldův přístup (tzv. *pastýřská hypotéza*), s nímž se ztotožnil S. R. Driver a který dotýkali ještě další badatelé, vysvětluje, proč je zde milencem zobrazován jako pastýř (1,7n) a proč básně končí v prostředí S pastvin, čímž řeší určité problémy Delitzschovy teorie. Má však své vlastní obtíže, jimiž jsou např. absence dramatických pokynů, složitost dialogů, kdy Šalomoun popisuje krásu Šulamitky, zatímco ona odpovídá slovy pro svého pastýřského milence. Dramatické interpretace narážejí ještě na jedno úskalí: nedostatek důkazů o existenci dramatické literatury mezi Semity a zejména mezi Hebreji.

J. G. Wetzsteinova studie o syrských svatebních zvycích inspirovala K. Buddeho k výkladu Písne jako sbírky *svatebních písní*, příbuzných těm, které se zpívaly při *svatebních* svatebních oslavách, kdy jsou nevěsta a ženich korunováni jako král a královna. Kritikové tohoto názoru poukazují na nebezpečí ilustrování palestinských způsobů syrskými obyčejí. Navíc Šulamitka nikde v Písni písní nemá titul „královna“.

Mimofašně pozornost si získal názor T. J. Meeka, že Písne je odvozena z *liturgických obřadů* kultu *Tamuze (sr. Ez 8,14). Není však pravděpodobné, že by do kánonu pronikla pohanská liturgie s náznaky nemoralnosti, aniž by tomu předcházela důkladná revize z hlediska víry Izraele. Písne písní nenese žádné stopy takových oprav.

Leroy Waterman, jenž původně podporoval Meekovu teorii (JBL 44, 1925), se nedávno vrátil k historickému základu Písne. Ten spatřuje v příběhu Abišagy, Davidovy šunémské služky (I Kr 1,3), která údajně odmítla Šalomounovu nabídku a dala přednost svému pastýřskému milému. Tento výklad vychází z předpokladu, že existuje spojitost mezi Šunemankou a *Šulamitkou, která je však založena na dohadu.

Stále větší počet vědců chápe Písne písní jako sbírku *milostných básní*, jež nemusí nutně souviset se svatebními oslavami nebo jinou konkrétní příležitostí. Pokusy připsat její dílčí úseky různým autorům (např. W. O. E. Oesterley rozdělil Písne na 28 odlišných básní a důrazně popřel jednotnost knihy; *Song of Songs*, 1936, str. 6b) řada znalců odmítla, zejména H. H. Rowley: „Opakování, k nimž zde dochází, působí dojemem, že (dílo) psal pouze jeden autor...“ (*op. cit.*, str. 212).

V. Záměr knihy

Jestliže Písne písní není alegorií ani předobrazem, který předává duchovní poselství, jaké místo v káno-

nu jí pak naleží? Slouží jako názorný příklad, rozsáhlý *māšāl* (*PŘISLOVÍ), ilustrující divuplnou lidskou lásku. Když se biblické učení o tělesné lásce začalo osvobodit od asketismu, který byl pravému křesťanství cizí, dostalo se kráse a čistotě manželské lásky plnějšího ocenění. Přestože je jazyk Písnež pro západní vkus značně odvážný, kniha jako celek se vyznačuje zdravou rovnováhou mezi krajnostmi sexuální nestřídmosti či zvrácenosti a asketickým popíráním zásadního dobra tělesné lásky. E. J. Young posunuje význam Písnež ještě o krok dále: „Nemluví jen o čistotě lidské lásky, ale tím, že byla věleňena do kánonu, nám připomíná lásku, která je čistší než naše vlastní“ (IOT, 1949, str. 327).

BIBLIOGRAFIE. W. Baumgartner, *OTMS*, str. 230–235; J. C. Rylaarsdam, *Proverbs to Song of Solomon*, 1964; W. J. Fuerst, *Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations*, 1975; S. C. Glickman, *A Song for Lovers*, 1976; H. J. Schonfield, *The Song of Songs*, 1960; J. C. Exum, „A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs“, *ZAW* 85, 1973, str. 47–49; R. Gordis, *The Song of Songs*, 1954; L. Waterman, *The Song of Songs*, 1948. D.A.H.

PISGA, AŠDÓT-PISGA Vyskytuje se vždy s určitým členem a v souvislosti s výstupem nebo „vrcholem“ či „svahem“ (Ašdót). Z toho můžeme vyvodit, že Pisga (bez členu) obecně označuje hřeben hory nebo kopce, zatímco s určitým členem by mohlo jít o název jednoho či dvou hřebenů zajordánské náhorní plošiny. „Upatí Pisgy“ (Ašdót-pisga) snad zahrnují celý okraj Moábské roviny na V od Mrtvého moře (Dt 3,17; 4,49; Joz 12,3; 13,20). Tyto verše se vztahují k územním hranicím Emorejců a později Rúbenovců.

Kromě toho Pisga označuje konkrétní hřeben nebo vrchol spojený s horou *Nebó. V Nu 21,20 se jedná o místo na trase Izraelců a v Nu 23,14 o jeden z vrcholů, z něhož se Bileám pokusil zatratit Boží lid. Obě zmíněné lokality se nacházejí v blízkosti pouště S a V od Mrtvého moře (*JEŠIMÓN), takže také zřejmě jde o tentýž hřeben.

Právě „z vrcholu Pisgy“ spatřil Mojžíš před svou smrtí zaslíbenou zemi (Dt 3,27; 34,1). Toto rovinaté předhůří je zřejmě Ras es Sijaga, druhý a poněkud nižší hřbet hory Nebó. Poněvadž se tento hřeben protahuje dále na Z, poskytuje lepší, ničím nerušený výhled na celou zemi, a je tedy mnohem pravděpodobnější, že Šlo o místo, odkud se díval Mojžíš.

BIBLIOGRAFIE. G. T. Manley, *EQ* 21, 1943, str. 81–92. G.G.G.

PISIDIE Kopcovitá oblast Malé Asie ohraničená na V a S Lykaonií, na J Pamfylií a provincií Asie na S a na Z. Tato krajina se rozkládala na Z straně pohorí Taurus a stala se domovem mnoha horských barbarských kmenů, které oddolávaly snahám Peršanů a jejič řeckých nástupců o podmanění. Seleukovci založili Antiochii (tzv. Pisidskou, kvůli odlišení od frýzské Antiochie na Maeandru, seleukovské metropole v Sýrii), aby ovládli obyvatele pisidských hor. S podobným záměrem zde kolem r. 25 př. Kr. zřídili kolonii Amyntasové a propojili město s podobnými opěrnými body systémem vojenských silnic. Pavlova slova o „nebezpečí od lupičů ... nebezpečí v pustinách“ (2 K 11,26) se mohla vztahovat právě k této oblasti. Ještě za apoštolova života se mezi obyvateli hor udr-

žovala tradice bojovné nezávislosti. Pisidie byla součástí galatského království, které Antonius r. 36 př. Kr. přiřkl Amyntasovi. V bojích s horskými kmeny Amyntas r. 25 př. Kr. padl. Sulpiciu Quirinioví se podařilo zavést omezený pořádek a začlenil tuto území do provincie Galacie. Římský mír přinesl této oblasti rozkvet a ve 2. stol. vzniklo několik prosperujících měst a přinejmenším šest silných sborů. E.M.P.

PÍSMO, PÍSMÁ

I. Slovník

V č. překladech se jako „Písmo/Písmá“ překládají dvě ř. slova: *gramma* (původně „abecední zápis“) znameaná v NZ „dokument“ (L 16,6 EP; úpis; Sk 28,21 EP; dopis), Pavel ho užívá ve smyslu „Zákon“ (Ř 2,27,29; 7,6; 2 K 3,6) a v množ. čísle označuje Mojžíšovy „spisy“ (J 5,47). Dále se zde objevuje s významem „učení“, posvátné nebo světské (J 7,15; Sk 26,24), a jenom jednou v sousoví *ta hiera grammata* = svatá písma (2 Tm 3,15). Na druhé straně *grafē*, které ve světské ř. znamenalo pouze „spis“ (i když někdy specificky autoritativní spis), bylo v NZ asi 50x vyhrazeno pro „Písma“ v odborném významu, přičemž ve většině případů šlo s určitostí o SZ. S *grafē* souvisí termín *gegraptai* = je psáno, který se v NZ vyskytuje asi 60x a v řeckém úzu se nachází v právních výrocích (sr. A. Deissmann, *Bible Studies*², 1909, str. 112nn). Analogické tvary se objevují také v Míšně, ale rabíni se častěji uchýlovali k formulaci typu „Je řečeno...“. Užívá se i výrazu „Písmo“ (*hakkātūb*). (Viz B. M. Metzger, *JBL* 70, 1951, str. 297nn, kde autor cituje výroky z rabínských a NZ dokumentů.)

II. Význam

Gegriptai znamenalo „V Písmech stojí psáno“, přičemž všichni křesťané či helénističtí Židé počítali s tím, že sem patří (L 24,44) „Zákon, ... Proroci a ... Žalmy“ (tj. *K'utūbim* čili Spisy; *KÁNON STARÉHO ZÁKONA). Šlo zde o to, co křesťané nazvali jako SZ, z něhož vychází evangelium, jehož naplněním byl Kristus. Písmo mohlo skrze víru v Ježíše Krista vést lidi ke spasení a raná církev je užívala ke všem účelům naznačeným v 2 Tm 3,15–17.

Kdy a v jakém smyslu začali křesťané výrazem „Písma“ označovat *křesťanské spisy*? Vyskytovaly se názory, že spojení „podle Písem“ v I K 15,3nn se vztahuje na křesťanské knihy obsahující svědectví nebo na raná Evangelia, neboť žádný SZ text neupřesňuje, že ke vzkršení došlo třetího dne. To ovšem nelze akceptovat – Pavel zde hovoří o SZ jako podkladu křesťanského zvěstování (*EVANGELIUM) a s proroctvím spojuje pouze samotný fakt vzkršení, nikoli to, že k němu došlo třetího dne (sr. B. M. Metzger, *JTS* n. s. 8, 1957, str. 118nn). Ještě méně přijatelná je Selwynova teorie, že *en grafēi* v 1 Pt 2,6 znamená „ve spisu“ (např. v písní), protože citovaný úryvek pochází ze SZ. Nicméně v apoštolské církvi nepochybně existovaly sbírky autoritativních výroků našeho Pána (sr. O. Cullmann, *SJT* 3, 1950, str. 180nn, *TRADICE) a zdá se, že 1 Tm 5,18 představuje citaci z jedné z nich, spojenou se SZ citátem, a vznikají celek je pak označen jako „Písmo“. Podobně Pavel v I K 2,9 uvádí výrazem *gegraptai* text, který, pokud zde nejde o krajně volnou citaci Iz 64,4, nelze určit. Vyskytuje se však v různých podobách i jinde v rané literatuře a je známý jako 17. výrok z *Tomášova evangelia*

PITOM

(*APOKRYFY). Za úvahu snad stojí, zda Pavel necituje nějaký Kristův výrok, který v našich Evangelích nebyl zaznamenán (jako ve Sk 20,35), a jestli ho necituje jakoby citoval „Písmo“.

Pokud se tradice Ježíšových výroků začala označovat jako „Pisma“ opravdu tak brzy, mohl se tentýž název používat i v případě apoštolských listů, které se ve sborech četly. Nehledě na mnoho dogmatických tvrzení o opaku, neexistuje důvod, proč by tomu tak v apoštolských dobách nemohlo být, jak o tom hovoří i 2 Pt 3,16 ve svém standardním překladu (sr. C. Bigg, *St. Peter and St. Jude*², ICC, 1901, in loc.).

V NZ historii jsme zde nicméně došli k temnému místu, i když k takovému, u něhož smíme doufat v jeho budoucí osvětlení. (*BIBLE; *KÁNON; *INSPIROVANOST)

BIBLIOGRAFIE. G. Schrenk, *TDNT* 1, str. 742–773; B. B. Warfield, *DCG* (= *Inspiration and Authority of the Bible*, 1948, str. 229–241); C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957. A.F.W.

PITOM (staroeg. *Pr-Im* = dům boha Atuma). Eg. město, kde museli Izraelci těžce pracovat na stavbách (Ex 1,11). Většina badatelů se domnívá, že se Pitom rozkládal ve Vádí Tumilát, a jde o Tell el-Maschuta nebo Tell-er-Retaba. Nedaleko od tohoto místa se nacházel opevněný vrch Tjeku, což mohl být biblický Sukót (Ex 12,37; 13,20; Nu 33,5n). V papyru Anastasi, V, 19, 5–20. 6 čteme, že velitel lučištníků přišel do Tjeku, aby zabránil otrokům v útěku, ale dorazil příliš pozdě. Někdo je viděl, jak přelézají S hradbu migdolu Setchi-Merneptaha. Druhá zpráva z téhož dokumentu (18. 6–19. 1) mluví o libyjských žoldácích, kteří se pokusili uprchnout, a byli přivedeni nazpět do Tjeku. Třetí zmínka v papyru Anastasi, VI, 5. 1 pochází od správce, jenž prošel cestu z Edómu, J od Mrtvého moře, do Egypta, do pevnosti Tjeku, směrem k bažinám Merneptaha Pitomu. (*TÁBOR U MOŘE)

BIBLIOGRAFIE. E. Naville, *The Store-City of Pithom*, 1903; Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne*, 1, 1957; str. 214–219. C.D.W.

PLÁČ Hebr. Bible zařazuje Pláč (zvaný *'éká*, charakteristické zvolání „ach“, sr. „jak“ v 1,1; 2,1; 4,1) mezi pět spisů, protože byl čten devátého abu, tedy v den zármutku nad zničením chrámu. Název knihy v č. se řídí podle LXX (*thrénoi* = nářky či žalozpěvy) a podle Vulgáty následuje za Jeremjášovým proroctvím.

I. Základní obsahová linie a literární struktura

První čtyři kapitoly jsou akrostichové básně, z nichž každá čítá 66 řádek, kromě čtvrté, která jich má 44. Pozoruhodná je k. 3., protože pro každou trojici po sobě jdoucích jednořádkových veršů užívá jedno z 22 hebrejských písmen. Akrostich měl napomáhat lepšímu zapamatování textu. Ve sbírce akrostichů by však abecední pořádek znesnadnil odlišení veršů, začínajících stejným písmenem v různých kapitolách. Zdá se, že tento pečlivě vypracovaný, vysoce umělecký styl sleduje ještě jiný cíl: „dosáhnout úplnosti ve výrazu zármutku, vyznání vin a vštípení naděje“ (N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 1954, str. 28). Akrostich chce působit opticky, ne sluchově, a zároveň sděluje myšlenku, nikoli pouze pocit. Gott-

wald zdůrazňuje očištnou roli akrostichu, neboť „přináší úplné očištění svědomí prostřednictvím úplného vyznání vin“ (*op. cit.*, str. 30). I když akrostich potlačuje spontánnost, přece tomu, co by se mohlo proměnit v nespoutaný projev zármutku, dodává ukázněnost a jemnou důstojnost.

Pocity smutku pomáhá sdělit rytmus k. 1–4, připomínající žalozpěv. Tento rytmus *qiná*, charakteristický pro hebr. elegie (např. 2 S 1,19nn; Am 5,2), zdůrazňuje své poselství krátkými, vzlykavými verši. Důležitým prostředkem poezie *qiná* je *dramatický kontrast*, kdy se předchozí život zesnulého či truchlících popisuje v superlativech, aby vynikla přítomná tragickánost (např. 1,1; 4,1n; sr. 2 S 1,19–23).

3. kapitola (ačkoli je psána rytmem *qiná*), vyznívá spíše jako *individuální nářek* než pohřební žalozpěv (sr. Ž 7,22 atd.). Obsahuje prvky, které představují vyvrcholení knihy a jsou této kategorii vlastní: barvitý popis utrpení (3,1–18) a ujištění, že Hospodin prosícího vyslyší (3,19–66). Ačkoli jde o *soukromou formu*, záměr je *národní* – autor tu mluví za celý národ. 5. kapitola není ani akrostich, ani *qiná*. Svou formou velmi připomíná *žalozpěvy společenství* (např. Ž 44; 80).

II. Autorství a doba vzniku

Ačkoli je Pláč anonymní, LXX, Vulgáta a židovská tradice (Targum na Jr 1,1; Talmud *Baba Batra* 15a) ho připisují Jeremjášovi, zřejmě na základě 2 Pa 35,25.

Odlíšný pohled na důkazy ohledně autorství přivedly celou záležitost do slepé uličky. S. R. Driver a E. J. Young uvádějí řadu podobných důkazů, ale dospívají k různým závěrům. Young se rozhoduje *pro Jeremjáše*, Driver *proti*. Hlavním argumentem tradičního názoru je podobný charakter Pláče a Jeremjáše, jejich jednota v tom, že pád Jeruzaléma připisují Božím soudu, a některé stylistické paralely. Naproti tomu je třeba vzít v úvahu variace v abecedním pořádku akrostichových básní (k. 1., s, ' , p; k. 1–4, s, p, '), které mohou naznačovat více autorů, a také údajná protikladnost postojů, např. autorova zřejmá závislost na Egyptu (sr. 4,17 a Jr 37,5–10) nebo jeho podpora krále Sidkijáše (sr. 4,20 a Jr 24,8–10) a kontrast mezi spontánností Jeremjáše a akrostichem Pláče (detaily různých argumentů se zabývá S. R. Driver, *LOT*, str. 462–464).

Pokusy připsat první čtyři básně autorům různých dob se ukázaly jako příliš subjektivní na to, aby byly obecně akceptovatelné. Zdá se, že tyto kapitoly představují dílo očíhoho svědka pádu Jeruzaléma (587 př. Kr.), který zaznamenal své bezprostřední dojmy. K. 5 je možná poněkud mladšího data, kdy se intenzivní muka z pohromy proměnila v dlouholetou bolest zjetí. Žádnou část knihy nelze klást do doby po návratu r. 538 př. Kr.

III. Zvěst a význam

Pláč není v žádném případě teologicky nevýznamný. Pokud by nás Gottwaldova analýza nepřesvědčila ve všech detailech, pak v hlavních rysech rozhodně ano (*op. cit.*, str. 47–110). Za ústřední téma označuje *tragickou reverzi*, kontrast mezi minulou slávou a současným úpadkem, a probírá teologii z hlediska *soudu a naděje*.

Proroci vyhlášovali soud nad Judschem a byli přesvědčeni o tom, že spravedlivý Bůh bude v historii jednat a potrestá svůj lid za jeho hřích. Pláč pokračuje v tomto prorockém důrazu tím, že v troskách Jeru-

zálema vidí potvrzení Boží spravedlnosti (1,18). Zničení města není nevypočitatelná náhoda, ale logický a nutný důsledek pohrdání Hospodinovým zákonem. I když se tu Bohu vyčítá jeho přisnost (např. k. 2), celou knihu očividně prostupuje hluboký pocit viny (2,14; sr. 1,5.8n.18.22; 3,40–42; 4,13.22; 5,7). Tragické pocity umocňuje poznání, že katastrofa nebyla nevyhnutelná. V Pláči často narazíme na líčení Hospodina hněvu (např. 1,12n; 2,1–9.20–22; 3,1–18; 4,6.11), a proto se spis stal hlavním pramenem studia tohoto aspektu Boží povahy.

Juda se octl v zoufalé, nikoli však beznadějně situaci. Přestože kniha neuvádí aspekty jeho naděje, její důvod je vyjádřen přesvědčivě: věrnost v plnění Hospodinovy smlouvy (3,19–39). Ta byla jednou z věcí, kvůli nimž proroci předpovídali lepší dny ještě dřív, než nastala katastrofa. Ta vede mj. i našeho proroka k tomu, aby si uprostřed desivých okolností tuto naději přivlastnil. Uvědomuje si napravující roli utrpení i jeho vztah k Boží dobrotě (3,25–30), což nesporně svědčí o prorockém vhledu do podstaty situace.

V Pláči se setkávají tři hlavní proudy hebrejského myšlení: prorocství, kněžské tradice a moudrost. Kněžský vliv se projevuje v liturgické formě básni. Důraz na moudrost je zvyrazněn ochotou přemýšlet o Božích cestách s člověkem, zvláště z hlediska nadčasovosti problému utrpení.

BIBLIOGRAFIE. I. Bettan, *The Five Scrolls*, 1950; H. L. Ellison, *Men Spake from God*², 1958, str. 149–154; Max Haller, *Die fünf Megilloth*, J. C. B. Mohr, 1940; T. J. Meek, *Lamentations in IB*; T. H. Robinson, *The Poetry of the Old Testament*, 1947, str. 205–216; H. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 1954; B. Albrekton, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, 1963; R. Gordis, *The Song of Songs and Lamentations*, 1974; R. K. Harrison, *Jeremiah and Lamentations*, TOTC, 1973; D. R. Hillers, *Lamentations in AB*, 1972; W. Rudolph, in *KAT*, 1962.

D.A.H.

PLACHTA

1. Hebr. *sāḏin* = lněná košile (Sd 14,12n). Viz poznámku o košili v rámci hesla *ODĚV.

2. Ř. *othonē* = lněná plachta. Výraz se objevuje v Petrově vidění v Joppe (Sk 10,11; 11,5). J.D.D.

PLÁTNO Hebr. slovo *šēš* (eg. *sš*) se překládá jako „jemné plátno“. „Plátno“ lze vyjádřit těmito hebr. pojmy: *baḏ*, *pišta*, *būs* a *'ēfūn* (sr. eg. *'idmj*). Výraz *pišta* označuje len, z něhož se teprve plátno dělá. Již ve 14. stol. př. Kr. se pro plátno užívalo v Ugaritu slova *pšt* či jeho plurálu *pštm* (sr. Virolleaud, *PRU*, Mission Ras Shamra 7, II). Termín *būs* se nachází jen v pozdějších knihách (sr. ř. *byssos*). Ř. termíny pro plátno jsou *sindōn*, *othonion* a *linon*.

Plátno se dělá ze lnu (*Linum usitatissimum*). Po zpracování stonku vzniká lněná vlákna a ze semene lněný olej. Vlákno pak ženy předly a tkaly z něj látku (Př 31,13.24). Len nebyl v Palestině v biblických dobách příliš rozšířen. Podle Ex 9,31; Oz 2,5 a snad i Joz 2,6 se však pěstoval již odpradávná. Mimobiblické svědectví poskytuje gezerický kalendář (kolem r. 1000 př. Kr.), kde ve 4. řádce čteme: „Jeho měsíc je vykopávání lnu“ (Albrightův překlad u Pritcharda, *ANET*²). Velkým pěstitelem a vývozcem lnu se stal Egypt. V Př 7,16 se píše o egyptském plátně (sr. hebr.

h^otubōl = mnohobarevný), přičemž za mimořádně vzácné se pokládalo tzv. „královské plátno“ červené barvy. Možná, že odtamtud obyvatele Palestiny dováželi plátno odepaměti (sr. eg. slova *sš* a *'idmj*, jež snad hebrejščina a kenaanština přejala). Z eg. dokumentů víme, že se plátno po celá staletí vyváželo do Fénicie (sr. též Ez 27,7), zejména do Byblosu.

Z jemného plátna se ve SZ dobách zhotovovaly některé součásti kněžského roucha – suknice, turban a šerpa (Ex 28,39). Podle Ez 44,17 to bylo předepsáno kvůli chladivosti látky. Velekněz užíval vlněný plášť, ale v den smíření se oblékl do plátna (Lv 16,4.23). Plátno, které si Izraelci donesli z Egypta, bylo použito ve stanu setkávání na závěsy (Ex 26,1), oponu (Ex 26,31) a vchodový závěs (26,36). Samuel nosil lněný efód (*'ēpōd*, 1 S 2,18), také David tančil před schránou opásaný lněným efodem (2 S 6,14). Zdá se, jako by se užití plátna spojovalo se zvláštními, svatými osobami, např. muž s písáckým kalamářem v Ez 9,2 nebo ten, kterého viděl Daniel (Da 10,5; 12,6n). Plátno a jemné plátno se považovalo za vzácný dar milované ženě. V Ez 16,10.13 promlouvá Hospodin k Jeruzalému jako manžel ke své manželce a připomíná jí, jak ji ozdobil hedvábím a jemným plátnem. Z Př 31,22 je zřejmé, že plátno vysoce hodnotily zejména ženy (*VÝŠIVKA). Bylo svědectvím o přepychu (Iz 3,23). Pojem *būs* = plátno se v pozdějších knihách označuje látka pro bohaté a významné lidi. Mordokaj vyšel od perského krále oděn plátnem z jemného plátna (Est 8,15). Plátna se běžně používala k výrobě jemného módního zboží, plachet a na ochranu vzácných koberců.

V NZ se slovo „plátno“ objevuje vzácně. V podobnosti o boháči a zebřaku Lazarovi čteme, že se bohatec strojí do jemného plátna (ř. *byssos*) a purpuru (L 16,19). Mládenec, který šel za Ježíšem do Getsemane, ztratil na svém útku svůj plátný přehoz (Mk 14,51). Ježíšovo tělo bylo podle Mt 27,59 a paralelních textů zabaleno do plátna. Ve Zj 19,8 se Beránkova nevěsta oblékla do zářivě čistého kmentu, jímž jsou spravedlivé skutky svatých. Zj 19,14 popisuje eschatologické vojsko, oděné do bělostného čistého kmentu.

BIBLIOGRAFIE. L. M. Wilson, *Ancient Textiles from Egypt*, 1933; A. Bellinger, *BASOR* 118, 1950, str. 9–11; G. M. Crowfoot, *PEQ* 83, 1951, str. 5–31; *SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE. F.C.F.

PLIVNUTÍ Orientální gesto plivnutí někomu do tváře odjakživa vyjadřovalo hluboké nepřátelství (Nu 12,14). Kristus byl tomtou plivnutím vystaven jako trpící Služebník (Iz 50,6; Mt 26,67).

Essejci plivání ve svém shromáždění trestali 30denním pokáním (Jos., *BJ* 2. 147 a kumránská *Řád pospolitosti*, 7. 13).

„Slinu“ (ř. *ptysma*) použil Kristus k uzdravení slepého (Mk 8,23; J 9,6) a hluchoněmého (Mk 7,33). Hluchoněmému ji zřejmě vložil do úst, aby mohl začít mluvit. Její použití spolu s hlínou (J 9,6) označil Irenaeus za tvůrčí skutek. Tato léčebná metoda byla běžná u Židů i Řeků. Suetonius říká, že Vespasianus uzdravil slepého plivnutím. Rabini používání slin zavrhovali, pokud je doprovázelo zařkávání. Jejich užívání se slovem *efatha* přetrvalo v křesťanských obřadech v Římě a v Miláně. Viz A. E. J. Rawlinson, *The Gospel according to St Mark*³, 1942, str. 102. D.H.T.

PLNOST Ř. slovo *plērōma* znamená „plnost“ a má tři možné významy: „to, co je plněno“; „to, co plní nebo naplňuje“ a „to, co je přivedeno k plnosti nebo úplnosti“.

Zdá se, že první možnost není v Písmu použita, ale zbývající dvě jsou pro výklad některých základních biblických textů postnatné. K druhé možnosti lze uvést Ž 24,1, LXX (= 1 K 10,26); Mt 9,16; Mk 6,43; 8,20. Matoušova připomínka může znamenat „to, co naplňuje nebo dovršuje“, když mluví o záplatě, která vyplňuje díru v roztrženém šatě.

Třetí význam nacházíme v Ř 11,25 (plný počet poňanů) a Ř 15,29 (plnost Kristova požehnaní). Ř 13,10 popisuje lásku jako *plērōma* Zákona. Tento verš může označovat „úplnost zákonných předpisů a příkazů“, ale i „naplnění“. Lásky, tedy Pán Ježíš, je naplněním Zákona (Ř 10,4; sr. Ga 5,14; 6,2) v tom, že přivádí Zákon k plné realizaci a dokonalosti ve smyslu Mt 5,17; 26,56; Mk 1,15. Tato nuance vede k veršům, kde je přesný význam slova diskutabilní. Rozdělme je do dvou skupin.

1. O vv. Ko 1,19 a 2,9 je třeba uvažovat zároveň. Viz J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi*, 1970. *Plērōma* v 2,9 jistě znamená „plnost božství, úplnost Boží Trojice“, která přebývá v Kristu. Toto pojetí může být rozhodující pro správný výklad 1,19. Uvedený text můžeme chápat buď jako technický výraz rané gnostické spekulace, která užívala slovo *plērōma* k označení oblasti obydlené „plným počtem“ bytostí, jež prý plní funkci prostředníků mezi Bohem Stvořitelem a stvořeným světem, nebo ve významu „Bůh ve své plnosti“, „souhm Božích přívlastků, jeho plně božství“, kterému se zalibilo přebývat v Kristu. Apóstol Pavel potírá zastávce první koncepce, spekulativní učitele z Kolos, neboť zredukovali Krista na pouhého člena nebeské hierarchie. V reakci na toto učení ujišťuje, že Ježíš sám reprezentuje *plērōma* všech těchto zprostředkujících bytostí a ty se mu podřizují. Viz R. P. Martin, *Colossians and Philemon*, NCB, 1974, str. 59n, 79n.

Tento názor, který předpokládá, že Pavel a falešní učitelé v Kolosách používají společný termín, dává příležitost k mnoha námitkám, i když ho zastávají různí badatelé, mezi nimi J. B. Lightfoot, E. F. Scott a R. Bultmann (*Theology of the New Testament*, 2, 1955, str. 149nn). Vedle nedostatku přesvědčivých dokladů pro rané gnostické vyznání v 1. století svědčí v jeho neprospěch i úvaha E. Percyho, že totiž v 1,19 a 2,9 nenajdeme ani stopu polemiky ohledně toho, jak údajní kacířští učitelé užívali slovo *plērōma*, a každopádně je velice nepravděpodobné, že by si Pavel vypůjčil tak důležitý pojem z tohoto zdroje. Předpoklad J. A. T. Robinsona (*The Body*, 1952, str. 67), že apóstol po zralé úvaze převzal tento pojem pro apologetické účely z helénistických kruhů, není věrohodný.

Máme možnost stejně jako C. F. D. Moule a C. Masson akceptovat druhý názor a vykládat *plērōma* v jeho SZ světle, kde hebr. ekvivalent je *m'lo'*. Toto pojetí hlásá, že uvedený pojem sděluje podobnou myšlenku jako Logos v Janově christologii, tj. že v Kristu tkví plnost Božích atributů, a že v něm se také Hospodin zjevuje lidem (J 1,14,16).

2. Někteří vykladači mají za to, že v Listu Efezským se termín vztahuje jak na církev, tak na Krista, což by potvrzovalo výše vyjádřený názor, že *plērōma* se neužívá v technickém „gnostickém“ smyslu. V Ef 1,10 má podobný význam jako v Mt 5,17; Mk

1,15; Ga 4,4, totiž že se nyní naplňuje Boží plán.

Ef 1,22n lze chápat několika způsoby, jež přehledně sepsal R. Yates in „A Re-examination of Eph. 1:23“, *ExpT* 83, 1971–2, str. 146–151. Opravdu těžký problém představuje otázka, zda se *plērōma* vztahuje na církev, kterou pak musíme brát aktivně jako to, co doplňuje Krista naplňujícího všechny věci (což odpovídá Ef 4,10; tak J. Dupont, *Gnosis: la connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, 1949, str. 424, pozn. 1), nebo pasivně jako to, co je naplňováno Kristem, anebo zda bychom naopak měli *plērōma* považovat za dodatek k „němu“ ve v. 22. V tomto případě by se týkalo samotného Pána jako toho, koho Bůh Otec označil za plnost božství, jenž naplňuje všechno ve všech (1 K 15,28). Tato druhá interpretace má tu přednost, že souzní se zbytkem epistoly (4,10) a s učením o *plērōma* v Listu Koloským (viz výše). Její obhajobu viz in Moule. Též F. C. Synge udává, že *plērōma* se vztahuje na Krista.

Ef 3,19 nevyžaduje komentář – potvrzuje chápání *plērōma* jako christologického titulu. Tento verš jiným způsobem vyjadřuje přání, „aby Kristus skrze víru přebýval ve vašich srdcích“ (3,17). Ef 4,12n vidí, jak tou zkušenost získávají všichni věřící.

Jiné výklady se seriózně zabývají slovesným tvarem ve starších textech. Je Kristus naplňován, nebo se plní sám? Jak a kým? Odpověď na tyto otázky zní buď tak, že je doplněn křesťany, kteří jako části jeho těla doplňují hlavu a zároveň tvoří „celého Krista“ (tak A. Robinson, F. W. Beare), nebo se spolu s W. L. Knoxem, L. S. Thorntonem a J. A. T. Robinsonem přikloníme k překladu „ten, kdo je naplněn tím, jenž byl vždycky naplněn (Bohem)“ a na základě toho dospějeme k závěru, že církev trvale přijímá od Krista, své hlavy, dokonalou plnost, kterou Kristus přijímá od Otce.

BIBLIOGRAFIE. C. F. D. Moule, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, CGT, 1957, Dodatek IV: „A Note on PLEROMA“; *idem*, „Fulness“ and „Fill“ in the New Testament“, *SJT* 4, 1951, str. 79–86; F. Fowler, „Ephesians 1:23“, *ExpT* 76, 1964–5, str. 294; J. A. T. Robinson, *The Body*, 1952, str. 65, pozn. 3. Viz též J. B. Lightfoot, *St Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1897, str. 255, 271; C. Masson, *L'épître de S. Paul aux Colossiens*, 1950; E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheser-briefe*, 1946; E. F. Scott, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, 1930; F. C. Synge, *The Epistle to the Ephesians*, 1941; M. Barth, *Ephesians*, AB, 1974; T. Brandt *et al.*, *NIDNTT* 1, str. 728–744; G. Dellling, *TDNT* 6, str. 283–311. R.P.M.

POBUDA V EP se toto slovo vyskytuje v Př 6,11, kde se lenochovi říká, že „tvá chudoba přijde jak pobuda.“

1. Hebr. *nûd* = putovat, překládá EP „psanec“ (v popisu Božího rozsudku nad Kainem, Gn 4,12,14; sr. *NÖD).

2. Hebr. *nûa'* = toulat se po žebrotě (Ž 109,10).

3. Ř. *perierchomai* = cestovat se vztahuje na židovské zařikávače (Sk 19,13). N.H.

PODNOŽ Ve SZ se termín vyskytuje 7x, ale jen v jednom případě v doslovném významu (2 Pa 9,18), a tam se objevuje odlišný výraz (*kebeš*). Je zbývajících 6 případech je to *h'adom raglajim* = stolička pod

nohy. NZ se ekvivalent (*hypopodion tōn podōn*) vyskytuje 8x, avšak pouze jednou doslovně (Jk 2,3, prostě *hypopodion*), všechno ostatní jsou citace ze SZ. V přeneseném smyslu se vztahuje k Bohu a popisuje schránou smlouvy (1 Pa 28,2), chrám (který schránou obsahoval) (Ž 99,5; 132,7; Pl 2,1), zemi (Iz 66,1; Mt 5,35; Sk 7,49) a nepřátele mesiášského krále (Ž 110,1; na tento text SZ odkazuje 6x). Na podnoží eg. Tutanchamóna ztvárnil starověký řezbář jeho protivníky a jiný eg. král je vyobrazen, jak šlape po hlavách svých nepřátel.

M.A.M.

PODOBENSTVÍ

I. Podobenství a alegorie

Ř. *parabolē*, doslova „postavení vedle sebe“. Etymologicky se jedná o termín blízký pojmu „alegorie“, což odvozené znamená „řici věci jiným způsobem“. Podobenství i alegorie řádíme mezi vyučovací metody, které posluchače vzdělávají ilustracemi, z nichž přijímá morální či duchovní pravdu. Podobenství je o něco delší přirovnání nebo krátký popisný příběh, jenž si klade za cíl předat konkrétní pravdu nebo dát odpověď na jedinou otázku, zatímco alegorie představuje složitější vyprávění, v němž hrají důležitou roli všechny detaily (nebo většina z nich). Poněvadž „pravda oděná do příběhu projde každými dveřmi“, je hodnota tohoto způsobu výchovy zjevná.

Hranice mezi podobenství a alegorií není ostrá a obě tyto formy nacházíme v Evangelích. Existuje však mezi nimi ještě zásadnější rozdíl než lišící se počet detailů. Zatímco rozvinutá alegorie má v podstatě ilustrativní charakter, takže by se v podstatě mohlo říci, že detaily příběhu vycházejí z praktického života, většina Ježíšových podobenství není pouhou ilustrací obecných principů – spíše předávají jinak nesdělitelné poselství. Prostřednictvím podobenství se vhodnou formou dovidáme o Božím království, protože jejich úkolem je vést lidi, aby viděli věci novým způsobem. Podobenství pomáhají objasňovat, přesvědčovat a směřovat posluchače k bodu, kdy se musí rozhodnout. Ježíš v nich stojí na úrovni svých posluchačů a používá jim známé obrazy, aby jim sdělil dosud neznámé poselství. Tak jako zamilovanému nestačí jazyk prózy a musí použít poezii, tak i Ježíš vyjadřuje zvěst o Království tím nejpříměřnějším jazykem.

II. Výklad podobenství

V NZ má termín „podobenství“ stejně široký záběr jako hebr. *māšāl* a označuje téměř jakýkoli druh promluvy, který postrádá doslovný význam. Jako podobenství lze nazvat např. to, co bychom my běžně označili za *příслови (L 4,23; ř.). Podobenství v Mt 15,15 má téměř podobu slovní hádanky. Jednoduchá ilustrace, že pučící stromy naznačují blížící se léto, je také chápána jako „podobenství“ (Mk 13,28). Složitější přirovnání reakce Ježíšových současníků na Krista a na Jana Křtitele k hrajícím si dětem bývá obvykle označeno jako „podobenství o dětech na tržišti“ (L 7,31n). Naopak podobenství o rozséváči a podobenství o koukolu mezi pšenící se rozebírá a vysvětluje podrobně, jako kdyby šlo o alegorii (Mt 13,18–23,36–43). Také podobenství o rybářské síti (Mt 13,47–50), o zlych vinařích (Mk 12,1–12), svatební hostině (Mt 22,1–14) a o hostině (L 14,16–24) obsahují detaily, které mají alegorický význam.

Křesťanští kazatelé všech dob se pokoušeli dodat

svým kázáním nový náboj a předat Boží poselství neotřelým způsobem. Pokládáme to za naprosto oprávněný postup, který je ospravedlněn uměleckým charakterem podobenství, a navíc se s ním setkáváme již v NZ (sr. např., jak Pavel uplatnil motiv rozséváče v Ko 1,6). Naneštěstí se však objevila tendence alegorizovat v podobenstvích drobné detaily a používat je k vyučování pravd, které ani v nejmenším neměly s příběhem nic společného a vůbec nezapadaly do původního kontextu. To nevyhnutelně vyvolalo kritickou reakci. Badatelé jako A. Jülicher začali tvrdit, že podobenství měla původně ilustrovat pouze jedinou pravdu a považovali alegorické výklady v podobenství o rozséváči a o koukolu za první příklady nebezpečného procesu alegorizace, který způsobil v křesťanské církvi mnoho škody. Ve skutečnosti nelze vést v Ježíšových příbězích jasnou čáru mezi podobenstvími a alegorií. Některá jeho vyprávění měla očividně ilustrovat hned *několik* ponaučení (např. podobenství o marmotratném synu klade důraz na otcovu radost, když může odpustit svým dětem, na podstatu pokání a na hřích žárliivosti a sebeospravedlňování [L 15,11–32]).

Jülicher se mýlil, když zredukoval poselství podobenství na morální poučky. Pozdější badatelé správně poznali, že tvořila část Ježíšových prohlášení o Božím království. Ve snaze přesněji definovat jejich význam trval J. Jeremias a další badatelé na tom, že se podobenství musí chápat v jejich původním historickém rámci, v kontextu Ježíšovy služby a jeho učení. Podle Jeremiase se v některých případech nedochovala jejich původní verze. Ti, kdo je přenesli do rané církve, chtěli jejich význam oživit pro novou generaci, a tak je někdy přeuvyprávěli. Chceme-li podobenství znovu zaslechnout v průzračné pronikavosti, s jakou vplynula z Ježíšových úst, musíme se pokusit odstranit všechny druhotné prvky, které časem získala, a osvododit originální, prostá Kristova naučení z propracovaných konstrukcí raných křesťanských učitelů. Přestože tímto způsobem lze leccos v podobenstvích osvětlit, analýza na primární a sekundární prvky má tendenci být subjektivní. Je zřejmé, že někdy ani evangelisté nevěděli, za jakých okolností to či ono podobenství zaznělo, a ne vždy znali osoby, jimž bylo řečeno. V případě podobenství o milosrdném Samařanu (L 10,25) a dvou dlužnicích (L 7,41), dětech na tržišti (L 7,31n) a o hřivnách (L 19,11) je kontext dán a poskytuje klíč k výkladu. Často se však zdá, že se Ježíšovy příběhy připomínaly dlouho poté, co se na původní okolnosti zapomnělo; evangelisté je začlenili na vhodné místo do svého vlastního vyprávění. Někdy se pokusili navrhnut, co k nim mohlo vést (L 18,9). Příležitostně vznikly soubory podobenství (Mt 13), jež s původním kontextem vůbec nesouvisí.

Moderní badatelé tvrdí, že podobenství představují umělecký žánr, jehož interpretace není zcela závislá na rekonstrukci původního kontextu a formy. Ježíšova podobenství mohou poskytnout nový, svěží aspekt vlastního významu. Je však také jasné, že výklad podobenství pro dnešek musí být založen na co nejlepší pochopení toho, co jimi chtěl říci Ježíš, jinak je mylné budeme považovat za ilustrace obecných pravd.

Studium podobenství s použitím výsledků moderní lingvistiky a sémantiky ukázalo, že nejsou pouze prostředkem předávání informace přitažlivým způsobem. Nabývají různých logických forem a plní řadu funkcí. Často si kladou za cíl vést posluchače k tomu, aby uviděli věci z jiného hlediska a postavili se do nové

PODOBENSTVÍ

situace. Podobenství měla lidi donutit, aby se *rozhodli*, jaké stanovisko zaujmou k Ježíši a jeho zvěsti, a dovést je k novému vztahu k němu. E. Fuchs charakterizoval podobenství jako „události v jazyce“, tzn. jako slovní podobu Božího království. Jejich prostřednictvím přichází k lidem královská Boží vláda se svými zaslíbeními, soudy, požadavky a dary.

A právě na tyto body je nutné se při interpretaci podobenství zaměřit. Neměli bychom čekat, že v každém nalezneme celé evangelium: „Je například zavádějící říkat, že podobenství o mamotratném synu obsahuje „evangelium v Evangelích“, a z toho vyvozovat, že učení o pokání není pro křesťanství podstatné, anebo z podobenství o milosrdném Samařanovi dospět k závěru, že praktická služba druhým lidem představuje začátek i konec celého křesťanství“ (R. V. G. Tasker, *The Nature and Purpose of the Gospels*, 1957, str. 57n). Neměli bychom se ani pokoušet vnášet do výkladu podobenství etické a ekonomické motivy, jsou-li ve skutečnosti irelevantní. Podobenství o nepoctivém správci (L 16,1–9) učí, že se lidé mají připravovat na budoucnost, kdežto správce mravní zásady (pokud skutečně jednal amoralně – viz J. D. M. Derrett, citován níže) s touto myšlenkou nesouvisí. Analogicky ani podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,1–16) nemá osvětlit otázku mzdy, ale ilustruje Boží dobrotu, která s člověkem jedná z pohledu milosrdnosti a štědrosti, ne přesně podle jeho zásluh.

III. Charakteristika podobenství

Ježíš čerpal látku pro svá podobenství někdy z přírody, např. hovoří o semenech a jejich růstu (Mt 13,24–30; Mk 4,1–9,26–29,30–32), jindy ze známých obyčejů a zvyklostí či z událostí každodenního života, např. v podobenství o kvasu (Mt 13,33), zbloudilých ovci a ztracené minci (L 15,3–10), o vyslyšení proseb (L 11,5–8) a deseti družičkách (Mt 25,1–13), tu a tam z nedávných událostí (L 19,14) a občas z toho, co by se mohlo považovat za náhodu nebo souhru okolností, např. v podobenstvích o soudci a vdově (L 18,2–8), o nepoctivém správci (L 16,1–9) a o mamotratném synu (L 15,11–32). Styl se mění od jednoduchých přirovnání či metafor (Mk 2,21n; 3,23) až k popisu typické události nebo k ucelenému příběhu založenému na konkrétní příhodě.

Někdy vyplývá poučení ze samotného příběhu, např. o boháči a stodolách, kde bohatý muž umírá ve chvíli, kdy si zajistil zásoby pro budoucnost (L 12,16–21), nicméně i zde příběh vrcholí výrokem: „Tak je to s tím, kdo si hromadí poklady a není bohatý před Bohem“. Při jiných příležitostech je hlavní bod objasněn pomocí otázek, např. „Který z nich ho bude mít raději?“ (L 7,42). I samotné podobenství lze tlumočit formou otázky, která vyzve posluchače, aby se zamyslel, jak by sám reagoval a aby aplikoval poučení ve svém životě (L 11,5–8; 14,28–32). Někdy objasnil podstatu podobenství sám Ježíš, buďto v závěru příběhu (např. Mt 18,23), nebo jako odpověď na předchozí žádost o vysvětlení (např. Mt 15,15). Častěji však příběh postrádá jakékoli dodatky a zůstává na posluchačích, aby si z něj vyvodili závěr. V Mk 12,12 si farizeové bezpochyby uvědomovali, že Ježíšovo podobenství o zlých vinařích bylo namířeno proti nim.

IV. Boží království

Velký počet Ježíšových podobenství vypovídá konkrétně o *království Božím (např. Mk 4,26.30) – o jeho charakteru, příchodu, hodnotě, růstu, obětech,

k nimž vyzývá, atd. Výklad podobenství je tedy přirozeně ovlivněn tím, jak se na Boží království dívá ten, kdo podobenství interpretuje, a naopak. Teologové tzv. „eschatologie krize“ (A. Schweitzer) nalézali klíč k významu podobenství o Božím království ve svém přesvědčení, že Ježíš ohlásil jeho příchod jako nadpřirozenou událost, která se odehraje náhle v blízké budoucnosti a bude doprovázena katastrofami. Odkazovali na krizi, již v té souvislosti Pán předpověděl, a stejným způsobem vysvětlovali dokonce i podobenství hovořící o růstu či pokroku. Např. význam podobenství o kvasu podle nich nespočívá v pomalém prokvašování, nýbrž v prudkosti růstu kvasu (Mt 13,33). Teologové „realizované“ eschatologie, jako např. C. H. Dodd, tvrdící, že Boží království nastalo s Ježíšovou službou, interpretovali tato podobenství ve smyslu naplnění. Žeň, jež byla připravována v letech minulých, již začala; hořčičné semínko vysazené před dlouhou dobou už vzešlo (Mk 4,26–32).

Oba tyto výklady jsou jednostranné a neodpovídají nesporným prvkům budoucí naděje (Mk 13,28–37) i současného naplnění (Mt 9,37n; J 4,35), které se vyskytují v Kristově učení. Ježíš jistě viděl, že Boží vláda či Boží království jsou již přítomny v jeho slovech a skutcích, ale zároveň anticiपाल dobu, ježž délku neznal (Mk 13,32), během níž se Království stane skutečností ve společenství jeho následovníků, kteří vytvoří církev, a předpověděl, že Království se neprojeví plně, dokud on sám, Syn člověka, nepřijde ve své slávě. O kontrastu mezi minimální počáteční odezvou na jeho učení a finálním výsledkem vypovídá podobenství v Mk 4. Mnohá podobenství se týkají milosti, kterou Bůh prokázal v současné době skrze svého Syna, a naznačují, že nadešel nový věk. Další ukazují, jak by lidé měli žít ve světle Království, dokud nepřijde v plnosti: vytrvale se modlit, odpouštět, sloužit, využívat darů, které jim Bůh světil, oprostít se od žádoslivosti, bdít, být věrnými služebníky a nezapomínat, že jejich budoucí hodnocení bude záviset na jejich současném chování.

V. Účel podobenství

Někteří lidé nesnadno chápou Mk 4,10–12, protože se jim zdá, že Ježíš nemluvil v podobenstvích proto, aby osvětlil dosud neosvětlené, ale aby nevěřící utvrdil v jejich nevěře. Nelze však vyloučit, že to, co v Mk 4,12 vypadá jako účelová věta, je ve skutečnosti věta důsledková (tak Mt 13,13). Ježíšova podobenství mohou způsobit, že se nevěřící ještě více zatvrdí, přesně tak, jak to prorokoval Izajáš v souvislosti s kázáním Božího slova. Pravdou je, že Kristova podobenství mají jedinečný charakter. Podobenství jiných učitelů lze od jejich autorů do jisté míry izolovat, ale Ježíš a jeho podobenství jsou od sebe neoddělitelná. Neporozumíme-li *jemu*, nepochopíme ani jeho podobenství. „Těm, kdo jsou vně, děje se to všechno v podobenství“ (Mk 4,11). Celá Ježíšova služba, nejen jeho podobenství, zůstávají v takovém případě pozemskými příběhy a divy, které postrádají jakýkoli hlubší význam. V tomto smyslu „podobenství“ vlastně znamená „hádaná“. Je tedy možné, aby člověk odmítl pochopit podobenství a rozhodnout se pro způsob života, k němuž nás vedou, a v těchto lidech se Izajášovo proroctví (Iz 6,9n) naplňuje (sr. J 12,40, kde pisatel cituje totéž proroctví v souvislosti s nevěrou Židů tváří v tvář Ježíšovým mocným skutkům).

VI. Podobenství v Janově evangeliu.

V J 10,6 označuje termín *paraimia* (variantní překlad pojmu *māšāl* = přísloví, např. Př 1,1) alegorii o dobrých a špatných pastýřích. V J 16,25 se tento výraz více blíží svému SZ významu, tedy řeči o něčem, co vyžaduje další výklad. Janovo evangelium postrádá typ podobenství známý z ostatních Evangelii, ale C. H. Dodd a A. M. Hunter upozornili na řadu krátkých podobenství, které se v něm téměř skrývají (J 3,8,29; 4,35–38; 5,19n; 8,35; 10,1–5; 11,9n; 12,24,35n; 16,21). Také bychom neměli přehlížet řadu „figurativních“ výrazů, jimiž zde Ježíš popisuje sám sebe, např. „dobrý pastýř“, „vinný kmen“, „dveře“, „světlo světa“ nebo „cesta, pravda a život“.

BIBLIOGRAFIE. F. Hauck, *TDNT* 5, str. 744–761; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*², 1961; C. W. F. Smith, *The Jesus of the Parables*, 1948; A. M. Hunter, *Interpreting the Parables*, 1960; *idem*, *The Parables Then and Now*, 1971; H. Thielicke, *The Waiting Father*, 1960; J. Jeremias, *The Parables of Jesus*², 1963; G. V. Jones, *The Art and Truth of the Parables*, 1964; E. Linnemann, *Parables of Jesus*, 1966; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970; D. O. Via, Jr., *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, 1967; J. D. Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, 1973; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, 1976. K podobenstvím v J viz C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 1963; A. M. Hunter, *According to John*, 1968. O hermeneutice a podobenstvích pojednává A. C. Thiselton, *SJT* 23, 1970, str. 437–468.

R.V.G.T.

I.H.M.

PODSVĚTÍ Tímto slovem se ve SZ označuje místo mrtvých. Původ hebrejského výrazu *š'ol* je nejistý. Existují dvě teorie:

1. Někteří badatelé se domnívají, že pochází z kořene slabého slova *š'l*, z něhož je odvozen výraz pro prázdnu dlaň či hrst (Iz 40,12) a pustou pěšinu (mezi vinicemi, Nu 22,24). V pobiblické hebr. *ša'al* vyjadřuje „hloubku“ moře. Pokud jsou tyto úvahy správné, pak by *š'ol* mohlo původně znamenat „pusté“ nebo spíše „hluboké“ místo.

2. Větší počet badatelů se kloní k původu od kořene *š'l* = žádat, dotazovat se. Původně mohlo jít o větštinu. Kořene *š'l* se ve SZ běžně užívá tam, kde se zkoumají orákula, nicméně tato myšlenka zcela jistě nevede ke koncepci podsvětí. Existuje však určitá *myšlenková* souvislost s tímto kořenem v personifikaci Šeólu jako hladové a nenasytné příšery (Iz 5,14; sr. Ab 2,5 atd.). Delitzsch (komentář k Iz 5,14) se domníval, že asyr. ekvivalent je *šualu*, ale Jensen a další existenci tohoto výrazu zpochybnili (sr. *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, 8, 1885, str. 269).

Význam pojmu *š'ol* se pohybuje mezi představami hrobu, podsvětí a stavu zemřelých. Na celém starověkém Blízkém východě charakterizovali mrtvé jako ty, kteří existují v podzemním světě (bab. *aralu*, ugaritsky *'eres* = země). Zatímco tyto oblasti spravovali zvláštní bohové, Jahve vládne i nad podsvětím.

Podsvětí se nachází pod povrchem země (Ez 31,15,17; Ž 86,13), je místem prachu (Jb 17,16), temnoty (Jb 10,21), ticha (Ž 94,17) a zapomnění (Ž 88,12). Setkáváme se s představou, že pozemský život v podsvětí pokračuje (Iz 14,9; Ez 32,27), vždy

však bez radosti a síly.

S podsvětím souvisí také myšlenka odplaty (Ž 49,13n) nebo soudu. SZ vidí v pozemském životě možnost služby Hospodinu, v něm lze slyšet jeho slovo, obětovat mu, zakoušet jeho pomoc. Být v podsvětí znamená vypadnout z Boží ruky (Ž 88,4–6). Jahve je však přítomen i v podsvětí (Ž 139,8) a má moc z něho vysvobodit (Ž 16,10).

Někteří vědci spatřují ve slovech *š'adôn* = zničení (Jb 31,12; 26,6; 28,22; Ž 88,11; Př 15,11; 27,20), *šahaš* = propast a možná někdy i „rozklad“ (E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, 1946, str. 39n; Jb 33,24; Ž 16,10; Ez 28,8 atd.) a *bôr* = jáma (Ž 30,4; Ez 31,14) výraz trestu v podsvětí. Výslovně to však SZ nezmiňuje. Daleko spíše jde o synonyma podsvětí.

V pozdější židovské literatuře se setkáváme s rozdělením šeólu na místa pro bezbožníky i spravedlivé, kde obojí prožívají náznaky svého konečného osudu (*Henoch* 22,1–14). Tím je ovlivněna i představa podobenství o boháči a Lazarovi v L 16,19–31. R. *hadēs* označuje podsvětí nebo říši mrtvých. LXX tímto výrazem téměř vždy překládá *š'ol* a v NZ jej Peššita vyjadřuje pomocí *š'jál*. Jde tedy o NV ekvivalent podsvětí, SZ šeólu. Termín se vyskytuje v souvislosti s Kristovou smrtí ve Sk 2,27,31, kde se cituje z Ž 16,10. Mt 16,18 říká, že brány pekelné (Hádu) církev nepřemohou (sr. Iz 38,10; Ž 9,14; 107,18). Jelikož brány města jsou základem jeho síly, zřejmě se zde poukazuje na moc smrti. Výraz „klesnout do propastí“ v Mt 11,23 lze nejlépe vysvětlit metaforicky jako hlubinu ponižení. Ve Zj 1,18 drží Kristus klíče od smrti a hrobu. Jejich moc (6,8) je zlomena a smrt i její říše padají do hořícího jezera (Zj 20,13n).

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*, 1913; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and OT Parallels*, 1946, str. 137–223; N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the OT*, 1969; H. Bietenhard in *NIDNTT* 2, str. 205–210.

D.K.I.

PODUŠKA Vyskytuje se pouze v Mk 4,38 (ř. *proskafalaion*), kde se vztahuje k polštáři, vyhrazenému pravděpodobně pro čestné místo na lodi. Cranfield obhajuje užití ř. *epi* (na, naproti) ve funkci akuzativu místa. Ojedinelost pozorovaného detailu podporuje vysvětlení, že událost mohl zaznamenat očitý svědek.

J.B.J.

PODVOD (z hebr. kořene *rāmā* = faleš, záłudnost; Ž 34,14). Užívá se v souvislosti se svědectvím, vzhámi a lukem (Ž 78,57). Ř. vyjadřuje tutéž myšlenku několika pojmy, např. *planē* = blud (Ef 4,14), *dolos* = lest (Ř 1,29; Mk 7,22), *apatē* = vábívy klam (Mt 13,22; Žd 3,13; Ko 2,8). Poněvadž je ďábel odvěky svůdce (Zj 20,10), jeho děti označuje Písmo jako „plné vši lsti a nešlechtnosti“ (KP), např. Elymas (Sk 13,10). Naopak listivá ústa nemá Kristus (1 Pt 2,22) ani „pravý Izraelita“ (J 1,47).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *MM*; *HDB*; W. Günther, *NIDNTT* 2, str. 457–461.

D.H.T.

POEZIE

I. Ve Starém zákoně

Poezie zaujímá v hebr. literatuře významné místo především ve formě písně nebo oslavného zpěvu (hymnu). Židovský národ měl v oblibě hudbu a získal si věhlas svými písněmi. V r. 701 př. Kr. Chizkijáš splácel Sancheribovi daň zčásti tím, že mu poskytl zpěváky a hudebníky (tzn. ty, kdo doprovázeli svůj zpěv hrou na hudební nástroj; *DOTT*, str. 67). Zajatce v Babylónu nutili zazpívat jednu z jejich písní, které se tam staly pověstnými (Ž 137,3). Ze světské poezie se uchovalo jen málo, ale SZ zmínky dokazují, že byla velice rozsáhlá. „Píseň o studni“ (Nu 21,17n) zřejmě náleží k tzv. pracovním písním. Patrně zněla u studni nebo ji zpívali jejich kopáči. Pravděpodobně i jiná zaměstnání měla své pracovní písně: žeh (Iz 9,3) a sklizeň vína (Iz 16,10). Písně se rovněž zpívaly při zvláštních příležitostech. Lában chtěl vyprovodit Jákobu písnickami (Gn 31,27). Bez nich by se neobešla žádná svatba (sr. Jr 7,34). Také nářek nad mrtvým měl často poetickou formu. Davidovy žalozpěvy, v nichž vyjádřil svůj žal nad smrtí Saula a Jónatana (2 S 1,19–27) i Abnéra (2 S 3,33n), patří k básnickým skladbám nejvyšší úrovně. Krátký žalozpěv nad Absalómem je považován za „vrchol rytmu“ (2 S 18,33). Hebr. je velmi rytmický jazyk, což se odráží dokonce i v prozaických textech, obzvláště v mluveném projevu. Hodně poezie obsahují prorocké knihy, jak ukazují i moderní překlady. Totéž platí o Příslóvi, Kazateli, Písní písní a Jóbovi. Ve SZ tedy nacházíme obrovské množství poezie.

Písně byly téměř vždy doprovázeny hrou na nástroj (Ex 15,20; 1 Pa 25,6; Iz 23,16). Hudební nástroje měly tenkrát v podstatě jediný účel – doprovod k písním (Am 6,5).

Mezi výrazy, jimiž se označují básnické skladby, patří *šir* = píseň (s doprovodem nebo bez něho), *mizmôr* = žalm nebo hymnus (s nástroji), *qinâ* = elegie či žalozpěv, **hillâ* = chvalozpěv; *mâšâl* = přísloví, satirická píseň.

Největší sbírkou hebr. písní je kniha Žalmů, kde také nacházíme nejbohatší materiál pro studium básnických forem. Odborníci však posuzují charakter hebr. poezie různě. Jedni zastávají názor, že v literární sbírce jako Žalmy, která pokrývá dobu mnoha staletí, nelze očekávat nějaký jednotný systém. Druzí se zase domnívají, že pokud neznáme původní výslovnost, nedokážeme zjistit původní formu. Další jsou přesvědčeni, že pozdější zavedení punktaže mohlo s sebou přinést řadu novot v oblasti vokalizace. A někteří upozorňují na možné chyby v transkripci. Bylo by bezesporu riskantní při absenci pravidel v používání samohlásek a důrazu v básnické formě upřednostňovat kteroukoli teorii o zásadách hebr. prozodie.

Obecně se přijímá, že v hebr. poezii zcela chybí metrum, jak je známe dnes. Neexistovalo nic, co by odpovídalo jednotce metrického měření (stopě), ať už se to týká délky samohlásek či důrazu, takže lze těžko očekávat používání nějaké měřitelné jednotky mezi dvěma „přizvuky“. Do velké míry panuje shoda v tom, že hebr. poezie je ve své podstatě „přizvučná“ a že „akcent“ neboli „iktus“ zhruba souhlasí s gramatickým přízvukem. Jelikož počet a charakter nepřizvučných slabik nehraje důležitou roli, nejsou pro zkoumání verše relevantní. Tím namísto určitého metru vzniká proměnný rytmus. Absence mechanického

měření by mohla naznačovat variantu volného verše, ale v hebr. neexistuje libovolné rozšiřování. Bylo by také zavádějící přirovnávat hebr. poezii k logodickému rytmu, křížovatce mezi rytmem prózy a poezie, který občas nalézáme v řecké poezii, protože hebr. básníci je skutečnou poezií. Pravděpodobně dobře vystihuje hebr. poezii termín Gerarda Manleyho „pružný rytmus“, jenž při jeho charakteristice říká: „Jedná se o takový druh prozodie, kdy se rytmus vytváří pouze pomocí důrazu, bez ohledu na počet slabik, takže stopu může tvořit jedna silná (přizvučná) slabika nebo mnoho lehkých (nepřizvučných) a jedna silná (přizvučná) slabika.“

Při zkoumání rytmu hebr. verše bychom měli počítat pouze „iktové“ neboli přizvučné jednotky, bez ohledu na počet slabik, kdy každá představuje jeden „zdvih“. Pak se dají tvořit seskupení, jež zhruba odpovídají dimetru, trimetru, atd. Vzhledem k problematice hebr. poezie je tento postup značně subjektivní. Přesto se zdá, že existuje více případů rytmických vzorců (např. v Ž 29). Bylo by ale nerozumné očekávat tuhou uniformitu v tak subjektivní poezii, jakou je hebrejská. Na návrhy, které upravují text, aby se dosáhlo pravidelného vzoru, bychom proto měli pohlížet skepticky.

Jeden typ básně, žalozpěv neboli pohřební zpěv (*qinâ*), se podle mnoha vědců vyznačuje zvláštním metrem. Verš se skládá z pěti anapestů s césúrou po třetím z nich. Je-li tomu tak, pak mohlo formu básně diktovat její chorické provedení. V případě jiných básní, které se používaly při sborovém zpěvu, se často vycházelo z tzv. „poznámek k přednesu“.

Běžným rysem hebr. poezie (především v Ž) je tzv. paralelismus (R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum*, 1753). Nejjednodušší formou paralelismu je situace, kdy se v druhé řádce dvojverší (distich) říká totéž, co v první. Vztah druhé řádky (stichos) k prvnímu může být synonymický, syntetický, antitetický nebo klimaktický. Někdy tvoří sloku trojverší (tristich) a pak mohou do těchto vztahů vstupovat všechny tři řádky (stichoi).

Za příklad synonymického paralelismu nám poslouží verš „Vysvobod mě od mých nepřátel, můj Bože, buď mi hradem proti útočníkům“ (Ž 59,2). Ž 104 obsahuje množství takových paralelismů. V syntetickém paralelismu druhý řádek rozšiřuje nebo doplňuje první, např. „Kéž bych měl křídla jako holubice, uletěl bych, usadil bych se jinde. Ano, daleko bych letěl a pobýval bych v poušti“ (Ž 55,7n). V antitetickém paralelismu stojí druhý řádek v protikladu k prvnímu, např. „Hospodin žá cestu spravedlivých, ale cesta svěvolníků vede do záhuby“ (Ž 1,6). V klimaktickém paralelismu druhý řádek zdůrazňuje či zesiluje první (sr. Ž 55,12n). Objevují se i méně obvyklé formy jako dimorfní paralelismus, tzn. že za jedním řádkem následují dvě různé paralely (Ž 45,1).

Kromě rýmu využívá hebr. poezie všech literárních prostředků, které se v básnictví běžně vyskytují. Nechybí v ní asonance, překypuje podobnostmi a metaforami, najdeme i „skrytou“ aliteraci. Velký vliv má anapitose a anafora (Sd 5,19,27). Akrostich slouží jako mnemotechnická pomůcka. Nejznámějším příkladem je Ž 119, který sestává z 8 slok po 8 verších a ke každé sloce je přiřazeno jedno písmeno hebr. abecedy, jímž slok začíná každý verš.

Nikde však nedosahuje hebr. poezie takové dokonalosti jako ve využití obrazotvornosti. Vzdává čest nebesům a zemi. Hudbu si bere od ranních hvězd

a světlo od ženicha, který nepotřebuje lampy panen. Její věčné léto neuvadá a její bělostný snih se nikdy nepošpiní. Vládne rozbouranému moři, vozí se na oblacích a létá na perutích větru. Činí královské zlato ještě zlatějším, myrtu ještě voňavější a kadidlo ještě sladší. Oběti, které přijímá od pastýře, neumírají a jeho stádo se pase na věčné zelených pastvinách. Chléb z její úrody nikdy nepodlehne zkáze, olej z jejího lisu nikdy nezklame a její víno je stále svěží. Dokud člověk nevydechne naposled, dotud budou její nesmrtelné řádky formovat chvalozpěv srdce ponořeného do modlitby. Struny, jichž se dotýká, patří Boží harfě.

Rytmus hebr. poezie nelze měřit pulzem pozemského těla. Jde o majestátní rytmus vznášejícího se Ducha, který pocíti pouze ten, v jehož duši se skrývá hudba nebes. Zvedá se nad metrický verš do vznešenější roviny a do nových dimenzí – do duchovní oblasti, kde člověk uctívá Boha v duchu a v pravdě.

Hlavním předmětem hebr. poezie je Hospodin, Stvořitel nebe a země, jejím pramenem a zřídlem jsou hlubiny srdce toužícího po Bohu. Jejím velkým tématem je setkání s živým Pánem.

BIBLIOGRAFIE. R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum*, 1753; E. Sievers, *Metrische Studien*, 1901–7; G. B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*, 1915, nové vyd. 1972 se shrnutím novějšího díla od D. N. Freedmana; C. F. Burney, *The Poetry of our Lord*, 1925; F. F. Bruce in *NBCR*, 1970, str. 44n; články od G. R. Drivera, J. Muilenburga a T. H. Robinsona in *VT Supp.* 1, 1953; H. Kosmala, „Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry“, *VT* 14, 1964; W. F. Albright, „Verse and Prose in Early Israelite Tradition“, *Yahweh and the Gods of Canaan*, 1968, str. 1–46; P. C. Craigie, „The Poetry of Ugarit and Israel“, *TynB* 22, 1971, str. 3–31; P. W. Skehan (ed.), *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, 1971; F. M. Cross, D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, 1975.

W.J.M.

II. V Novém zákoně

1. Žalmy

Tři nebo možná čtyři typické hebr. hymny se uchovaly v Lukášově evangeliu: **Magnificat* (L 1,46–55), **Benedictus* (L 1,68–79), **Nunc Dimittis* (L 2,29–32) a **Gloria in excelsis* (L 2,14). Všechny tyto texty jsou napsány ve stylu a duchu SZ žalmů. Používají vznešený jazyk a model slovního paralelismu typický pro hebr. básnictví.

2. Hymny

Rané křesťanské hymny byly zřejmě básněmi pocházejícími z různých tradic (Ef 5,19). Odrážejí jak formu hebr. žalmu, tak styl ř. lyriky. Existuje domněnka, že řada textů v NZ představuje přímé či nepřímé citace ze sbírek svatě poesie: např. Ef 5,14 a 1 Tm 3,16, kde je hebr. struktura mimořádně nápadná. Možná, že do stejné kategorie patří i Ko 1,13–20 a 2 K 5,14–18.

3. Básnický jazyk

Toto téma lze rozdělit na tři části:

a) Není možné jednoznačně rozlišit, co by mohla být přímá citace rytmické a poetické promluvy a co oslavná próza zahalená do básnického jazyka. V laskavém, emotivním stylu hebr. literárních památek se vždy velmi nesnadno vytyčuje ostrá hranice mezi poezií a prózou a v silně emotivních pasážích přebírá tento styl i NZ. V této souvislosti viz dikůvzdání (Ju

24n; Zj 5,12–14) a rytmické konstrukce (J 14,27; Ř 11,2,33; 1 K 15,54–57) nebo paralelismy se silnou antitezí (J 3,20n; Ř 2,6–10) a chiastické paralelismy (Fp 3,3–10; J 10,14n). Všechny tyto pasáže a mnohé další dokazují, jaký vliv má SZ poezie na jazyk NZ v otázce formy i zabarvení. Méně již jsou hebr. poezií ovlivněny úseky v Ř 12; 1 K 13 a Fp 2, přestože mají charakter poezie.

b) Součástí jazyka i tradice poezie tvoří tropy a figura – částečně jsme se o nich zmínilí pod bodem 3.a. Zvláště bychom se měli pozastavit u paronomasie a aliterace. V několika případech vytváří NZ řečtina umělou asonanci, kterou někdy doprovází aliterace, např. L 21,11 (*loimoi, limoi*), Ř 1,29 (*fhonū, fonū*), Sk 17,25 (*zōēn, pnoēn*), Žd 5,8 (*emathēn, epathēn*), Ř 12,3 (*hyperfronein, fronein, sōfronein*). V Mt 16,18 (*Petros, petra*) a Fm 10,20 (*Onēsimos, onaimēn*) se objevují slovní hříčky. Sk 8,30 (*ginōskeis, anaginōskeis*) pravděpodobně vzniklo náhodně.

c) Mt 24 a paralelní synoptické texty spolu s celým Zjevením obsahují tradiční jazyk hebr. apokalyptické poezie a prorocví, tedy toho typu literatury, který nacházíme v Danielovi, Ezechielovi a Zacharjášovi. Překypuje symboly a narázkami a často je určena pro soukromou interpretaci. Není nepodobná určitým formám moderní poezie, jež zavedl G. M. Hopkins a úspěšně praktikoval T. S. Eliot. Z toho vyplývá, že „poetický“ výklad představuje jediný legitimní způsob přístupu ke Zjevení, který přináší výsledky. Nesmíme ovšem zapomínat, že řadu symbolů použitých v této knize lze dnes těžko vysvětlit, protože již postrádáme klíč k některým narázkám, které tehdy byly jasné.

4. Citace

NZ mimořádně oplývá citacemi z poetické literatury SZ. Sestávají z nich např. téměř výlučně celé úseky z Listu Židům a některé části Listu Římanům. Hůře zachytitelné a méně časté jsou některé přímé citace z řecké literatury. Sk 17,28 („Vždyť jsme jeho děti“) představuje vlastně polovinu hexametru od Arata ze Soli v Kilikii (315–240 př. Kr.). Stejný text se uchoval ve zlomku Cleantově, jenž byl čelním představitelem stoické školy v období 263–232 př. Kr. Existuje několik důkazů o tom, že zmíněná pasáž obsahuje ještě vzdálenější citaci z Epimenida, téměř legendárního krétského básníka, z něhož Pavel uvádí celý hexametru v Tt 1,12. V 1 K 15,33 narážeme na jambické trojverší od athénské básníka Menandra (342–291 př. Kr.): „Špatná společnost kazí dobré mravy“. Čistý hexametru obsahuje také řečtina v Jk 1,17, Sk 27,34b (je vynechána spojka *gar* = neboť) a Žd 12,13 (s imperativním *aoristem*), jambický metr najdeme ve Sk 23,5. Nelze říci, zda se v těchto případech jedná o citaci. Metrum mohlo vzniknout náhodně: např. „Muži, milujte své ženy a nechovejte se k nim drsně.“

BIBLIOGRAFIE. C. F. Burney, *The Poetry of our Lord*, 1925; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, 1971.

E.M.B.

POHANÉ (hebr. *gôjīm*; ř. *ethnē* [nebo *Hellenēs*], ve Vulg. *gentiles*). Původně obecný název pro „národy“, jehož význam se časem zužil. Přibuznost všech národů zdůrazňuje SZ v tradici Noeho potomků (Gn 10). Hospodin ve své smlouvě s Abrahamem odlišuje jeho potomky od ostatních národů, nikoli však v úzce exkluzivním významu (Gn 12,2; 18,18; 22,18; 26,4). Po

POHÁR

vyjití z Egypta (Dt 26,5) a uzavření smlouvy na Sínaji (Ex 19,6) si Izrael začíná uvědomovat, že je jedinečným národem, odděleným od ostatních pro Hospodina. Toto vědomí určuje všechny jeho vztahy s ostatními národy (Ex 34,10; Lv 18,24n; Dt 15,6).

Izraelci byli neustále v pokušení uctívat modly a praktikovat amorální ohavnosti, jichž se dopouštěly sousední národy (1 Kr 14,24), a tak na sebe svolávali Boží soud (2 Kr 17,7nn; Ez 5,5nn). Po návratu z exilu toto nebezpečí ještě vzrostlo, zejména vlnami zkaženosti Židů, kteří zůstali v Kenaanu (sr. Ez 6,21). Tento neustálý boj proti náказе, která se šířila z okolních národů, vedl k tak tvrdému postoji výlučnosti, že pokud Žid v Ježíšově době někoho přirovnal k „pohanům“ (*ethnikos*, Mt 18,17), znamenalo to stejnou potupu, jako kdyby ho označil za výběřeho daní. To jim u Zbycítu vyneslo nepříznivou kritiku, že „pohlížejí na Zbycítu lidstva s nepřátelskou nenávistí“ (*Letopisy* 5. 5).

Přesto pohané měli své místo v proroctvích o Božím království, a to jako přemožení, kteří musí uznat slávu Izraele (Iz 60,5n), a jako ti, kdo sami hledají Pána (Iz 11,10) a uctívají jej (Mal 1,11), až přijde Mesiáš, jenž se stane jeho světlem (Iz 42,6) a přinese spasení do všech končin země (Iz 49,6). Ve shodě s touto tradicí vítal Simeon Ježíše (L 2,32). Kristus tímto prohlášením zahájil svou službu (Mt 12,8.21) a samotní Židé se museli ptát, zda půjde mezi pohany (J 7,35). I když Kornéliovo obrácení (Sk 10,45; 11,18) přijala církev s rozpaky a údivem, rychle akceptovala rovnost Židů a pohanů před Bohem (Ř 1,16; Ko 3,11), a tak dala najevo, že evangelium i jeho naděje na vítězství platí v plném rozsahu pro všechny (Ga 2,14nn; Zj 21,24; 22,2). P.A.B.

POHÁR Starověká číše vypadala jako miska, širší a ne tak hluboká jako normální čajový šálek. Obvykle byla keramická, ale někdy i kovová (Jr 51,7).

1. Hebr. *kôs* zpravidla označuje nádobku na pití, ať faraonovu (Gn 40,11), nebo chudákovu (2 S 12,3). Bývala tak veliká, aby se mohla držet v ruce, případně větší (Ez 23,32). Někdy měla okraj (1 Kr 7,26). Na Šalomounově dvoře existovaly číše ze zlata.

2. Hebr. *gāb'ia* je název Josefova stříbrného věštekého kalicha (Gn 44,2nn) a misek zlatého svícnu ve stanu setkávání ve tvaru mandloňového květu (Ex 25,31nn). V Jr 35,5 jde o kalichy. Mohly mít tvar květu nebo čišky se stopkou.

3. Hebr. *sap* označovalo misku, do níž se o Velikonocích zachycovala krev (Ex 12,22). Takto se rovněž jmenovala domácí nádoba z Davidovy výbavy (asi kovová, na rozdíl od hliněné z 2 S 17,28). V Za 12,2 se termín týká velké číše vina.

4. Hebr. *qubba'at* (Iz 51,17.22) zřejmě popisuje velkou nádobu na víno, asi totožnou s *kôs*.

5. Hebr. *'aggan* je obecný název velké misky v starověkém semitském světě, která se užívala při svatých rituálech (Ex 24,6) nebo při podávání vína na hostinách (Pis 7,3). Se zásobním džbánem se mohla všest na kolík (Iz 22,24). (*NÁDOBY)

V NZ se setkáváme s výrazem *poterion*, který označuje jakoukoli nádobku na pití. Obecně se užívaly nebo kovové misky, zpravidla ve tvaru poháru, sr. pohár vyobrazený na mincích z doby Židovské války (viz *IB4*, str. 89). Kalich použitý při poslední Ježíšově večeři byla pravděpodobně hliněná miska, dostatečně velká, aby se z ní mohli napít všichni přítomní (Mt

26,27).

V Bibli je zmiňován kalich obrazně: obsahuje požehnaní nebo naopak pohromy určené osobě či národu, případně Bohem stanovený úděl (Ž 16,5; 116,13; Iz 51,17; Mt 26,39nn; J 18,11). (*VEČERE PÁNĚ)

A.R.M.

POHLAVÁŘ (hebr. *'allūp* = vůdce *'elep* = tisíce). EP tak nazývá syny Chorejce Seira (Gn 36,20–30), Ezauovy pravnučky od Ady a Basematy a jeho syny od Oholibamy (Gn 36,1–19) a Ezauovy pozdější(?) potomky (Gn 36,40–43; 1 Pa 1,51–54). Charakteristický titul kmenových náčelníků až do doby Mojžíšovy (Ex 15,15), známý též v Ugaritu té doby. Označení *nāsik* = předáci v Joz 13,21 napovídá, že šlo o Sichoňovy vazaly. K.A.K.

POHOSTINNOST V celém Písmu se pokládá za samozřejmou povinnost postarat se o pocestného a člověka v nouzi. I když příklady pohostinnosti nacházíme v celé Bibli, konkrétní příkazy se v tomto ohledu týkají pouze křesťanových závazků vůči ostatním věticím.

I. Ve Starém zákoně

Ze srovnání s dnešními beduinskými kmeny, jež si pohostinnosti nesměrně cení, vyplývá, že význačné místo pohostinnosti v SZ je zčásti dáno kovovými počátky Izraele. Jako názorná ukázka zvyklostí kočovníků nám poslouží Abrahamova štěrnost k třem cizincům (Gn 18,1–8), která se často připomínala v pozdějších židovských tectech, i když trvale usazené komunity přijímaly cizince se stejnou vřídlostí (Sd 13,15; 2 Kr 4,8nn).

Pohostinnost ve SZ však nepředstavovala pouhý zvyk. Demonstrovala též věrnost Bohu (Jb 31,32; Iz 58,7). Bylo možné pohostit i Hospodina (Gn 18,1–8) nebo jeho anděly (Sd 6,17–23; 13,15–21; sr. Žd 13,2) a Bůh na oplátku v den Páně připravil hod, k němuž pozval hosty (Sf 1,7). O rozsahu SZ pohostinnosti rovněž svědčí Bohem zřízená útočištná *města (Nu 35,9–35; Joz 20,1–9) a jeho zájem o zacházení s hosty (Ex 22,20; Lv 19,10; Dt 10,19).

Pokud se někdo nepostaral o potřeby člověka na cestě, dopustil se vážného přestupku, trestaného Bohem (Dt 23,4n) i lidmi (1 S 25,2–38; Sd 8,5–17). Užiti *peša*' (1 S 25,28), výrazu pro nedodržení smlouvy, naznačuje, za jak důležité se tyto povinnosti pokládaly. Ojedinelé porušení pohostinnosti ze strany Jael (Sd 4,11–21; 5,24–27) lze ocenit jen pro její věrnost starým rodinným poutům a Hospodinu. Některá pozvání však bylo lépe odmítnout, protože mohla vést k duchovním zkáze (Př 9,18).

Přestože se pohostinnost vztahovala na všechny, týkala se především péče o vlastní rodinu (Gn 29,1–14; Sd 19,10–12; Iz 58,7) a o Boží služebníky (2 S 17,27–29; 1 Kr 17,10nn; 2 Kr 4,8nn). Budoucího zete mohla rodina nevěsty přijímat jako hosta, ačkoli tento úzus známe jen z midjánského prostředí (Ex 2,20). Zdá se, že mírová dohoda mezi Kénijcem Cheberem a chasóorským králem Jabinem zahrnovala vzájemnou povinnost poskytnout pohostinství (Sd 4,11–21).

Odpovědnost hostitele za bezpečnost a blaho jeho hostů dokumentuje Lot a stafec v Gibeji (Gn 19,8; Zl 19,24n). Nemorálnost obyvatel míst, kde títo muži žili, napovídá, že jejich lhostejnost k vlastním dcerám

pramenila spíše z převládajícího etického ovzduší než z požadavků přísahy o pohostinnosti.

Cizinci čekávali na nabídku pohostinství u městské brány (Gn 19,1; Sd 19,15), ačkoli příhodné místo pro setkání představovala i studna (Gn 24,14nn; Ex 2,20). Někdy lidé nabízeli pohostinství na oplátku za dříve prokázanou laskavost (Ex 2,20; 2 S 19,32–40). Hostitel poskytoval svým hostům minimálně chléb a vodu (Dt 23,4; 1 Kr 17,10n), ale často předložil více než jen tuto hubenou stravu. Dále mu bylo nhy od prachu na cestě (Gn 18,4; 19,2; 24,32; Sd 19,21) a někdy mu potřel hlavu olejem (Ž 23,5; Am 6,6; sr. L 7,46). Občas se na stole objevilo nejlepší jídlo (*POTRAVA) (Gn 18,5; 1 S 25,18) a zvláště pro tuto příležitost se požívalo maso, které se jinak na V j í jen zřídka (Gn 18,7; Sd 6,19; 13,15; sr. L 15,23). Cestující jistě velmi osvěžil i tvaroh a mléko (Gn 18,8; Sd 5,25). V případě potřeby dostávali též krmivo pro svá zvířata (Gn 24,14,32; Sd 19,21) a Eliša měl dokonce k dispozici i zařízený pokoj (2 Kr 4,10).

II. V Novém zákoně

K ř. termínům patří *filoxenia* = láska k cizincům, sr. *xenizō* = obdržet jako host, též *synagō* (Mt 23,35nn) a *lambanō* (3 J 8).

Mnoho aspektů SZ pohostinnosti se objevuje i v NZ. Nadále se praktikovalo umývání nohou a pomazávání hlavy olejem, kromě toho se NZ zmiňuje o polibku na úvítanou a o hostech ležících u jídla (L 7,44nn). Zdá se, že dům farizea Šimona byl otevřený hostům, na což lze usuzovat z toho, jak tam bez povšimnutí akceptovali přítomnost ženy, která pomazala Ježíše (L 7,37nn).

Zřejmě je též zvláštní zodpovědnost vůči Božím služebníkům. Ježíšova pozemská služba (Mk 1,29nn; 2,15nn; L 7,36nn; 10,38–41) a misijní práce apoštolů (Sk 10,6nn; 16,15; 17,7) hodně závisely na pohostinství, jehož se jim dostávalo. NZ rozvíjí tuto skutečnost tak, že poskytnutí či odmítnutí pohostinství Ježíšovi a jeho následovníkům chápe jako znamení toho, zda daný člověk přijímá či nepřijímá evangelium (Mt 10,9; L 10,4), dokonce i u posledního soudu (Mt 25,34–46). Tyto povinnosti křesťana zůstávají vždy jen slabým odleskem Boží štědrosti. Ježíš o tom mluvil v podobenství o hostině (Mt 22,2nn; L 14,16nn) a také sám sloužil svým učedníkům za příklad hodný následování (J 13, Inn). Povinnost pohostinnosti dokonale naplnil především tím, když položil svůj život, aby své hosty vykoupil (Mk 10,45; 14,22nn).

V NZ dopisech nacházíme konkrétní příkazy o poskytování pohostinství ostatním věřícím (např. Ga 6,10). Důležitost těchto instrukcí zdůrazňovaly zvláště okolnosti, jež nastaly v 1. stol. po Kr. Kvůli pronásledování se křesťané rozptýlili, dostali se daleko od svých domovů a v mnoha případech se jistě ocitli ve velké materiální nouzi (Sk 8,1; 11,19). Na církvi byli závislí také kazatelé putující z místa na místo. Z pohanského světa nepřijímali nic (3 J 7), a proto je měli na starost místní křesťané (Sk 9,43; 16,15; 18,3,7) i přes riziko s tím spojené (Sk 17,5–9). Někdy se těchto kazatelů ujímali křesťané, kteří se obrátili díky jejich působení (3 J 5–7). Nicméně falešné učitelé museli odmítat a posílat pryč (2 J 10). K rozpoznání pravých učitelů sloužily doporučující listy (Ř 16,1; 2 K 3,1). Hostince té doby měly většinou nízkou morální i materiální úroveň a křesťana na cestách příliš nelákaly.

„Poskytování“ pohostinství (Ř 12,13) bylo po

křesťana závazné. Měl zajistit řádné uspokojení potřeb dalších věřících, i když se pohostinství mělo nabízet všem (Ř 12,13n; Ga 6,10). Proto Pavel vede kolooský sbor k tomu, aby tam přijali Marka (Ko 4,10), a předpokládá, že až bude propuštěn z vězení, Filemon pro něho připraví místnost (F 22). Pohostinnost se též vyžadovala od *biskupa (1 Tm 3,2; Tt 1,8). Církev jako celek měla podporovat *vdovy (1 Tm 5,10).

Přestože Řekové považovali pohostinnost za známku civilizovanosti a NZ obsahuje i výborný příklad štědrosti nekřesťana (Sk 28,7), má pohostinnost v NZ specificky křesťanský charakter. Měla se nabízet svobodně, bez reptání (1 Pt 4,9) a v duchu bratrské lásky (Žd 13,1). Taková láska (*agapē*: 1 Pt 4,8; sr. Ř 12,9) svou podstatou směřuje navenek, projevuje se ochotou postarat se o potřeby druhých a lze ji prokazovat jen tehdy, když jí dárci přijme jako dar (*charisma*) od Boha (1 Pt 4,10n). Péči o ostatní se tedy vyrovnává lidu vdčností.

III. Biblický hostinec

Ve SZ se zmiňky o „noclehárně“ (*mālôn*) vyskytují zřídka (Gn 42,27; 43,21; Ex 4,24; Jr 9,2) a konkrétně jmenované lokality se vážou k cestám spojujícím Egypt a Palestinu či Mídnj. O těchto místech nic nevíme, i když jedno z nich bylo tak velké, že se v něm mohlo ubytovat dokonce 9 neočekávaných cestujících (Gn 42,27). LXX ekvivalent *katalyma* a přibližné sloveso *katalyō* vzbuzují představu odstrojení zvířat, ačkoli většinou znamenají obecně ubytování. Možná, že hostinec (*katalyma*) v Betléme byla vcelku jednoduchá noclehárna. Pravděpodobně nešlo o místnost pro hosty v soukromém domě, protože se zde neuvádí žádné jméno. Snad jí spravovala celá vesnice. Jinde *katalyma* označuje pokoj v soukromí, zapůjčený k velíkonoční večeři (Mk 14,14; L 22,11; sr. L 19,7). *Pandocheion* v L 10,34 je pro hosty lépe zařízen, otevřený pro kohokoli, slouží jako přístřeší k přenocování a lze v něm za určitý poplatek dostat jídlo a obsluhu, zatímco *xenia* označuje jak Filemonův pokoj pro hosty, tak i místo Pavlova domácího vězení v Římě (Fm 22; Sk 28,23).

BIBLIOGRAFIE. J. Pedersen, *Israel* 1–2, 1926, str. 356–358; D. W. Riddle, *JBL* 57, 1938, str. 141–154; G. Stählin, *TDNT* 5, str. 17–25; A. D. Kilmer, *Ugarit Forschungen* 3, 1971, str. 299–309; W. Günther a C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 547–550. M.J.S.

POHŘEB A SMUTEK

I. Ve Starém zákoně

1. Doba praotců

V období praotců se stalo zvykem pohřbívat v rodinném hrobě (vytesaném ve skále či v jeskyni). Tak byli Sára (Gn 23,19), Abraham (Gn 25,9), Izák, Rebeka a Lea (Gn 49,31) i Jákob (Gn 50,13) pohřbeni v makpelské jeskyni, v od Chebrónu. Pokud někdo zemřel daleko od rodinného hrobu, pohřbili ho zpravidla na místě úmrtí, jako v případě Debory poblíž Bét-elu (Gn 35,8) a Ráchel na cestě do Efraty (Gn 35,19n). Jejich hroby byly označeny posvátným stromem (první) a sloupem (druhý). Truchlíci vyjařovali svůj zármutek pláčem, roztrhli si šat a navlékli žíněné roucho (Gn 37,34n). Smutek mohl trvat 7 dní (Gn 50,10). Balzámování (Jákob a Josef), příp. užití rakve podle

POHŘEB A SMUTEK

eg. zvyku (Josef), bylo výjimkou (Gn 50,2n.26). Při mumifikaci se musely vyjmout a zvlášť zpracovat vnitřnosti, tělo se pak vysušelo plněním soli (ne solným roztokem). Potom se naplnilo impregnovaným plátnem a celé do něj zabalilo. Balzámování a zármutek trvaly obvykle 70 dní, doba balzámování mohla být i kratší (např. Jákob).

2. Zákony Pentateuchu

S pohřbením mrtvého, včetně těla pověšeného zločince, se nesmělo otálet (Dt 21,22n). Kontakt s mrtvým a formální zármutek způsoboval kultické znečištění. Při zármutku směli áronovští kněží plakati, roztrhnout šat a rozpusťt si vlasy (Lv 21,1–4), nebylo to však dovoleno veleknězi (Lv 21,10n) či nazírovi vázanému slibem (Nu 6,7). Kněžím (Lv 21,5) i lidu (Lv 19,27n; Dt 14,1) bylo výslovně zakázáno zjizvovat si tělo (lacerace), zastříhat okraje vousu, vyholovat si lysiny mezi očima a stříhat vlasy dokola. V době zármutku se rovněž nesměly jíst desátky nebo je obětovat pro mrtvého (Dt 26,14). Šlo totiž o praktiky pohanů, Kenaanců. Ženy zajaté ve válce se mohly rmoutit pro své rodiče jeden měsíc, předtím, než se vdaly za své únosce (Dt 12,11–13). Vůdce národa, Áron (Nu 20,28n; Dt 10,6) a Mojžíš (Dt 34,5–8), byli po své smrti uctěni 30 dny národního smutku.

3. Izrael v Palestině

a) *Pohřeb*. Pokud to bylo možné, pohřbívalo se v rodinných hrobkách zděděných po předcích – Gedeon a Šamson (Sd 8,32; 16,31), Asael a Achitofel (2 S 2,32; 17,23) a nakonec i Saul (2 S 21,12–14). Pohřeb ve „vlastním domě“, jako v případě Samuela (1 S 25,1, sr. 28,3) a Jóbá (1 Kr 2,34), může znamenat totéž, nešlo-li doslovně o pohřeb pod domem či ve dvoře. Tělo se k místu posledního odpočinku neslo na marách (2 S 3,31). Když se nevykonal řádný pohřeb, znamenalo to neštěstí (1 Kr 13,22; Jr 16,6). Hroby se obvykle nacházely vně města. Existuje jen málo archeologických důkazů o rodinných hrobkách – zpravidla šlo o nepravidelnou, ve skále vytesanou komoru (či více komor) s lavicemi, kam se vstupovalo úzkou, svažující se šachtou, která se uzavírala kamenem opracovaným tak, aby zakrýval vchod. Izajáš odsoudil bohatého správce *Šebna, neboť si dal vytesat okázalý skalní hrob (Iz 22,15n). Keramika a jiné předměty byly na rozdíl od kenaanských bohatých pohřebních opatření v izraelském období pouhou formalitou. V zraeli, stejně jako všude ve starověku, se vztýčovaly památné sloupy (např. 2 S 18,18 atd.). Za Jeruzalémem se rozkládalo území oddělené pro „hroby prostého lidu“ (2 Kr 23,6; Jr 26,23), kde se zřejmě konaly běžné pohřby. Podobná praxe existovala i v jiných městech.

Hrob popraveného zločince či nepřítele byl někdy označen hromadou kamení. Příkladem je hříšník Akán (Joz 7,26), vzpurný Absalóm (2 S 18,17), král města Aje a pět kenaanských králů (Joz 8,29; 10,27). Kremace se sice v Izraeli zpravidla neprováděla, ale za jistých obtížných okolností mohlo být tělo spáleno a ostatky pochovány. Náležitý pohřeb do rodinného hrobu byl považován za správný, jako v případě Saula (1 S 31,12n). Ke spálení zřejmě došlo i u Am 6,10. O pohřbu králů viz *HROB KRÁLŮ.

b) *Smutek*. Ve 2. a 1. tisíciletí se v Palestině vyjadřoval pomoci

1. oholení brady a ostříhání vousu,
2. zjizvení těla,

3. roztržení šatu a oblečení žíněného roucha,
4. posypání hlavy prachem a válení se v popelu a
5. pláče a nářku.

Ne všechno bylo v souladu se zákonem (viz výše 2). Smutek Hebrejů ilustruje jednání Davida (2 S 1,11n; 13,31) a ženy z Tekóje (2 S 14,2). Za povšimnutí stojí zmínky proroků (Iz 3,24; 22,12; Jr 7,29; Ez 7,18; Jl 1,8; Am 8,10; Mi 1,16). O týrských veslařích, Pelíštejcích a Moábcih se píše v Ez 27,30.32; Jr 47,5; Iz 15,2n a Jr 48,37.

Smrt někoho významného někdy vyústila v poetický nářek. David takto bēdoval nad Saulem a Jónatanem (2 S 1,17–27) a Jeremjáš spolu s dalšími nad Jóšijášem (2 Pa 35,25). O profesionálních plačkách se zmiňuje Jr 9,16n; Am 5,16. Po pohřbu se truchlícím nabízelo jídlo – lámaný chléb a kalich (Jr 16,7; sr. Oz 9,4). Někdy se při pohřbu judských králů zapaloval „velký oheň“ (2 Pa 16,14; 21,19n; Jr 34,5).

4. Zármutek obecně

Zármutek se spojoval s pokáním a lítostí (např. Ex 33,4; Jl 1,13; 2,12n; Ezd 9,3.5), nebo jej způsobilo neštěstí (např. 2 S 13,19; 15,32; Jb 2,12n). V pohanických a zpoňastělých praktikách se setkáváme např. s lacerací apod., viz jednání baalových proroků na Karmelu (1 Kr 18,28) a Izraelců, kteří přišli obětovat Hospodinu (Jr 41,5). Ezechiel ve svém vidění spatřil jeruzalémské ženy oplakávající Tamúza (Ez 8,14) a Izajáš poukazuje na pohanské zvyky vzpurných Izraelců (Iz 65,4).

BIBLIOGRAFIE. O kenaanských hrobech jako analogiích hrobů praotců píše K. M. Kenyonová, *Digging up Jericho*, 1957, str. 233–255. Lacerace v ugaritské (severokenaanské) epice je rozebírána in *DOTT*, 1958, str. 130; viz též J. A. Callaway, „Burial in Ancient Palestine from the Stone Age to Abraham“, *BA* 26, 1963, str. 74–91; E. M. Myers, „Secondary Burials in Palestine“, *BA* 33, 1970, str. 2–29. K.A.K.

II. V Novém zákoně

Tělo. Mrtvou Tabitu umyli a položili v horním pokoji (Sk 9,37). Lazarovi a Ježíšovi ovinuli ruce a nohy pruhy plátna (*keiriari, othonia*) napaštěnými aromatickými parfémy. Dalším kusem plátna jim omotali hlavu (J 11,44; 20,6n). Skutečnost, že si palestinští Židé k označení „turbanu“ vypůjčili lat. *sudarium* (kapesník, ubrousek), je zřejmé z tohoto užití u Jana a z *sūdārīn* v Mišně, které Jastrow (*Lexicon*, str. 962) definuje jako „šátek ovinutý kolem hlavy, splývající na krk“. Musíme též předpokládat, že tělo bylo oblečeno; singulár *sindōn* (Mk 15,46 a paralely) snad naznačuje plátěnou košili (kontrast *Apoc. Moses* 40,1–7 v 1. stol. po Kr.; plurál *sindones* = obvazy). Pokud *Mišna Šabbat* 23. 5 odráží běžnou praxi 1. stol., pak se mrtvé tělo okamžitě pomazalo a brada „podvázala tak, aby neklesla, ale aby ani nebyla zvednutá“; podobně *Semachót* 1. 2 popisuje bezprostřední podvázání čelistí, čímž naznačuje účel *sudaria*. Když Pánu Ježíši v Betanii pomazali nohy a hlavu, uvědomoval si, že jde o anticipaci obvyklých židovských pohřebních zvyklostí (Mk 14,3–9; J 11,2; 12,7), nicméně přípravy žen k pomazání jeho těla vyšly naprázdno (Mk 16,1; L 23,56). Plurál *takrikīn*, s nímž se setkáváme v Mišně, potvrzuje, že Janovo *keiriari, othonia* znamená „obalový materiál, obvazy“ (S. Safrai, *The Jewish People in the First Century*, 1974, 1. 2, str. 777, např. *M. Kilaim* 9. 4, *Maaser Šeni* 5. 12). Ještě explicitnější je odpovídající sloveso v *Semachót* 12. 10: „Muž at' za-

bali (*m^ekārēk*) a ováže (tělo) muže, ne však (tělo) ženy...“ Přesto v *M. Sanhedrin* 6. 5 H. Danby (Mišna, 1933) přeložil „roucha“ a D. Zlotnik (*Tractate Mourning*, 1966, str. 22) předpokládá „plátěné roucho“ při smrti Gamaliela II. asi r. 130 po Kr. Snad bychom si měli všimnout R. Nathana (konec 2. stol. po Kr.): „Člověk se v budoucím věku ukáže ve stejném oděvu (*k^ešūi*), který s ním jde do šólu.“ To vše, jak se zdá, naznačuje, že se jedná jak o ovinutí, tak o roucha.

Pohřeb a smutek. Truchlíci v Jairově domě „plakali a kvíleli“ (Mk 5,38), vytvořili početný zástup (Mt 9,23) a dělali velký hluk, snad se v zármutku tloukli v prsa (jak v L 18,13; 23,48). Podobně nastalo „velké truchlení“, když byl pohřben Štěpán (Sk 8,2). V Moudrosti Jěsúse Síracha ze 2. stol. př. Kr. (Sir 38,16–17a) se připomíná:

„Synu, nad mrtvým prolevej slzy
a začni nařikat jako ten, kdo velmi trpí.
Postarej se o jeho tělo, jak náleží,
a nezanedbej jeho pohřeb.

V hořkém pláči a úpenlivém nářku
zachovávej dny smutku, jak se sluší.“

Jairus našel smuteční hudebníky (Mt 9,23), pravděpodobně proto, aby doprovázeli pohřební zpěv v domě a během procesí. Josephus mluví o tom, že r. 67 v Jeruzalémě (když byla potlačena židovská vzpoura v Galileji) „... mnozí najali hudebníky, aby doprovázeli jejich žalozpěvy“ (BJ 3. 435–437). Pozdější rabínský zákon upřesnil zvláštní povinnosti manžela vůči zemřelému manželce. R. Juda na sklonku 2. stol. po Kr. řekl: „I ten nejchudší v Izraeli ať najme alespoň dvě flétny a jednu plačku“ (*M. Ketubot* 4, 4). Požadavek, aby tělo nezůstalo přes noc uvnitř jeruzalémských hradeb, bylo spíše rabínské *dictum* než běžná praxe (A. Guttmann, *HUCA* 60, 1969–70, str. 251–275), nicméně mnohé texty mluví o pohřbu v tentýž den. J 11,39 předpokládá hnilobný zápach po 4 dnech (možná dříve). V Naim potkal Ježíš pohřební průvod na cestě ke hrobu, v němž kráčela matka zesnulého a mnoho dalších obyvatel města. Tělo nesli nosiči na marách (*soros*). *Semachót* 4. 6 zmiňuje užití mář v Jeruzalémě a přítomnost chvalořečníka, který šel před nimi a opěvoval mrtvého. Podobně *M. Berakot* 3. 1 mluví o lidech nesoucích máry (*mištah*) a o těch, kteří je obklopovali. Zcela jinak vypadal pohřeb krále Heroda (r. 4 po Kr.). Jeho tělo bylo vystaveno na zlatém kočáře (*klíně*), zdobeném drahými kameny, oděné do purpuru a se zlatou korunnou (*Ant.* 17. 196–199); *BJ* 1. 670–673). Herodův syn Archelaos pak pořádal přepychovou hostinu pro lid, jak bylo zvykem u zámožnějších, jejichž zbožná štedrost je „ochudila“ (*BJ* 2. 1). Král Herodes sám hodně utratil na pohřeb Antigona (kterého zavraždil) – na klenutí hrobky, drahé kořeny spalované jako kadidlo a osobní ozdoby (*Kosmos*) těla (*Ant.* 15. 57–61). Josephus si však uvědomoval, že výdaje nebyly to hlavní:

„Zbožné rituály, které pro mrtvé požaduje Zákon, nesestávají z nákladných obřadů ani ze stavění nápadných památníků. Pohřební obřad mají vykonat nejbližší příbuzní. Všichni, kdo v jeho průběhu půjdou kolem, se připojí k průvodu a budou se mroutit spolu s rodinou. Po pohřbu musí být dům a jeho obyvatelé očisti.“ (*Contra Apionem* 2. 205).

Zármutek trval dál i po pohřbu. Ve 2. stol. př. Kr. se pravidla ohledně smutku a všechna opatření zachovávala po 7 dní (Sir 22,12). Koncem 1. stol. př. Kr. držel Archelaos 7 dní smutek za Heroda (*BJ* 2. 1), což zůstalo pravidlem až do 1. stol. po Kr. (*Ant.* 17. 200).

Šib'á = sedmidenní smutek (*Semachót* 7) zmiňují rabíni i ve 2. stol. po Kr. Delší období 30 dní bylo výjimkou (*BJ* 3. 435–437).

Hroby. Starověké hroby vytesané ve skále (přibl. z období 40 př. Kr.–135 po Kr.) obklopují hradby Jeruzaléma ze tří stran (ne ze Z, odkud vane většina větrů). Hroby zámožných rodin se nacházejí především v Sanhedriji (*PEQ* 84, 1952, str. 23–38; *ibid.* 86, 1954, str. 16–22; *Atiqot* 3, 1961, str. 93–120), chudší hroby s mnoha nálezy v *Dominus flevit* na Olivové hoře. Nejnádhernější ze všech je hrob Heleny z Adiabene. Bylo objeveno několik kamenných sarkofágů, mrtví se však většinou ukládali do *kókin*, někdy na lavici *arkosolia*. Mimořádně vzácný je ve skále vytesaný sarkofág pod *arkosolím* (výklenek vyhloubený ve stěně hrobu) – hrob č. 7 v jeruzalémské Sanhedriji. Mišna zmiňuje jediný typ pohřebního místa, *kóķ* (*M. Baba Batra* 6. 8). Zřídkačky narazíme na ideální rabínské uspořádání – dvě *kóķim* proti vchodu do hrobu a v obou stěnách po třech. *Kóķ* byla pohřební štolá vytesaná vertikálně do stěny komory, podobná hluboké peci, která se umísťovala nad vystupující skalnatou římsu vedoucí kolem stěn (přerušenou pouze vstupními schody). Uprostřed zůstala jeskyně vysoká tak, aby v ní mohl stát člověk. Sarkofág (ojediněle), vystupující římsa a *kóķ* představovaly jediná místa odpočinku těla v menších a méně okázalých hrobech vytesaných ve skále. Ty sestávaly z jedné či více komor s nízkým čtvercovým vstupem, aby se jim člověk mohl protáhnout dovnitř. Kámen na zakrytí hrobu buď zapadal do drážky kolem kruhového vchodu jako korková zátká do láhového hrdla, nebo se používal neopracovaný balvan. Tento typ hrobu popisuje *AAJ* 51, 1947, str. 351–365, *Atiqot* 3, 1961, str. 108–116. Je zřejmé, že hrob, před nímž se vstupující člověk musel ohnout, který byl uzavřen tak těžkým kamenem, že se musel odvalit, a v němž tělo leželo zprvu na římsě, odpovídá vyprávění evangelistů o místě, kam Josef položil Ježíšovo tělo. Lépe zařízené hroby se vyskytují vzácně a kombinuje se v nich uspořádání „jeskyně-římsa-kóķ s jedním či dvěma lavicovými *arkosolii* ve vyhloubených výklencích (*Bankbogengräber*), kde tělo leželo na ploché římsě vytesané po celé délce do stěny komory (tedy podél zdi, ne hluboko do ní), čímž vznikl za výklenkem podél celé stěny prostor asi 2 m dlouhý. Tyto hroby měly obvykle více komor a často i vstupní vestibul s širokým a vysokým vstupem, umožňujícím přístup k většímu malým čtvercovým vchodům do jednotlivých pohřebních komor. Nežidka narazíme na zdobenou fasádu, dokonce fronton, vlys, kamýs, dvě řady sloupoví či samostatný pomník. Krom toho měl hrob Heleny promyšlený systém komor s *kóķim* i lavicovými *arkosolii*. Helenin a královský hrob Herodů mají jako jediné z doby do 135 po Kr. uzavírací kámen v podobě mlýnského kamene.

Všechny neporušené hroby z tohoto období též obsahují schránky na kosti, malé vápencové truhlíčky, do nichž se ukládaly pozůstatky v případě druhého pohřbu. *M. Sanhedrin* 6. 5b zmiňuje tuto praxi v souvislosti se zločinci, které jeruzalémský Sanhedrin po exekuci nejprve pohřbil na některém ze dvou zvláštních hřbitovů a pak byli formálně uloženi do rodinného hrobu. V jedné rodinné hrobce (*IEJ* 21, 1970, str. 18–59) archeologové objevili kosti ukřizovaného muže. Obecnější diskuse o „shromáždění kostí“ (*os-silegium*) v ranných rabínských dokumentech se nachází in *Semachót* 12–13 a týká se rabínů z doby kolem r. 120 po Kr. a pozdější. Patrně to byl otec

POKÁNÍ

staršího Eleazara bar Sádoka, který před r. 70 po Kr. trval na tom, aby jeho kosti sebrali a znovu pohřbili v *d'łosqómá'* (kostnice), stejně jako tomu bylo s kostmi jeho otce. Archeologické důkazy z Jeruzaléma datují používání takovýchto schráněk, bez nahradily velké hasmonéjské kostnice (místnosti s kostmi), zhruba do období 30 př. Kr.–135 po Kr. (*IEJ* 8, 1958, str. 101–105; 17, 1967, str. 61–113). Kostí v Helenině hrobu byly rovněž uloženy do malých komůrek podobných krabičkám, v blízkosti kómu. E. M. Meyers se pokusil dokázat, že druhé pohřbívání se praktikovalo již od nejstarších dob (*Jewish Ossuaries: Reburial and Rebirth*, 1971); viz důležitou kritiku L. Y. Rahmaniho, *IEJ* 23, 1973, str. 121–126, jenž odmítá ztotožnění pohřbívání kostí ve schránkách v Jeruzalémě se staršími praktikami.

Boží hrob, Zahradní hrob, Turínské plátno. Z těchto tří památek si největší nárok na autenticitu dělá Boží hrob (viz především články C. W. Wilsona in *PEQ* 1902–4. Pokládáme za mimořádně nepravděpodobné, že by „místo Lebky“ (Golgota) nebylo známo před r. 135 po Kr. Krom toho na počátku 4. stol. po Kr. byl Eusebius přesvědčen, že se Ježíšův hrob nacházel pod římským chrámem zasvěceným bohyni Afroditě (*Život Konstantinův* 3, 26), snad Venušiným chrámem, který zbudoval Hadrianus (*PEQ* 1903, str. 51–56, 63–65). Křesťanský poutník Arculf navštívil Boží hrob (670 po Kr.) a detailně toto místo popsal. Naneštěstí bylo později zakryto mramorovými deskami. Arculfův popis odpovídá buď obvyklému žlabovému arkosoliu (nelze datovat před 2. stol. po Kr.), nebo snad typu, který jsme zde ukázali. Ten je před r. 135 mimořádně vzácný (ne však nemožný; poslední židovské monumentální hroby v Jeruzalémě snad spadají do období před povstáním r. 66–70 a 132–5 po Kr., dokonce možná před nepokoje 50. a zač. 60. let). Ostatní hroby poblíž tradičního místa (a ještě uvnitř Božího hrobu) se podobají běžnému typu z 1. stol. (viz R. H. Smith, *BA* 30, 1967, str. 74–90, zejména str. 83–85, a články C. Clermont-Ganneau, C. W. Wilsona a C. R. Condera, *PEQ* 1877, str. 76–84, 128–132, 132–134).

Zahradní hrob byl za Ježíšův poprvé označen v 19. stol. a od té doby se stal atraktivním místem pro zbožné návštěvníky. Jeho hodnota spočívá v tom, že ukazuje prostý, ve skále v zahradě vytesaný hrob, v prostředí blízkém evangelijnímu vyprávění. Nečiní si však nárok na autenticitu, byl „ztotožněn“ na základě aplikovatelnosti. Způsob pohřbu – jednotlivé žlaby vytesané do tří stěn komory, do níž třel (tj. nejsou pod *arkosoliu*) – je Jeruzalému NZ doby cizí. Současný izraelský výzkum ukazuje na datování do doby železné.

Turínské plátno – je kousek plátna o rozměru asi 3 x 1 m, který nese nákrce či otisk lidského těla. Existuje názor, že jde o tělo Ježíšovo. Skutečnost, že přirozená faciální světla místa jsou na filmu v negativu, se vysvětluje dvěma způsoby – buď byla použita barva a zchátrala (detaily in H. Thurston, *Catholic Encyclopaedia*, 13, 1912, str. 763), nebo zmučené tělo vylučovalo chemické látky (dokazoval Vignon r. 1902; viz A. J. Otterbein, *New Catholic Encyclopaedia*, 13, 1967, str. 187). Jde jistě o plátno, které bylo vystaveno ve francouzském Lirey ve 14. stol., snad též od 12. stol. v Konstantinopoli. NZ ani jiné rané texty nenaznačují, že by se v 1. stol. užívalo rubáše, spíše pruhů plátna, jimiž se ovázala hlava a údy, a plátýný převlek či jiný oděv na trup. Nejpravděpodobnějším se nám zdá Thurstonova domněnka, že se jedná

o plátno, na něž někdo namaloval Ježíšovo tělo, aby bylo vystaveno při liturgickém velikonočním dramatu (tímto způsobem se používaly i jiné rubáše). J.P.K.

POKÁNÍ Ve SZ se slovem „pokání“ překládají dva výrazy: *nāham* = litovat, změnit smýšlení a *šûb* = obrátit se, vrátit se. *Nāham* se málokdy užívá o člověku (Ex 13,17; Jb 42,6; 31,19), avšak často o Bohu, kdy je řečeno, že Hospodin „lituje zla“, zamýšleného či uskutečněného. Tento silný výraz plyne z biblického pochopení Božího postoje k člověku na rovině osobního vztahu. Nechce naznačit něco nestálého či nerozhodného na Boží straně, ale jednoduše vyjádřit, že se změnil *vztah*. Zvláště když se člověk svévolně odvrátil od Hospodinových nařízení a jeho péče, shledává, že Bohem zamýšlený důsledek jeho zla je zlo ještě větší (Gn 6,6n; 1 S 15,11,35; 2 S 24,16; Jr 18,10). Jakmile však činí pokání, byť v hodině dvánácté, vždy, když se (znovu) obrátí k Hospodinu, nalzede Boha milosti a lásky, nikoli soudu (Jr 18,8; 26,3; 13,19; Jon 3,9n; důležitost prostředníka, který je připraven stát před Hospodinem a zastupovat lid, je zdůrazněna v Ex 32,12–14 a Am 7,3,6). A tak ačkoli není tvrdost Božího odsouzení hříchu zpochybněna (Nu 23,19; 1 S 15,29; Ž 110,4; Jr 4,28; Ez 24,14; Za 8,14), Hospodin se častěji zjevuje jako milostivý Bůh, věrný svému lidu i přes jeho nevěru. Je Bohem, který „lituje zla“ (Ex 32,14; Dt 32,36; Sd 2,18; 1 Pa 21,15; Ž 106,45; 135,14; Jr 42,10; Jl 2,13n; Jon 4,2).

Výzva k pokání na straně člověka představuje volání k návratu (*šûb*) a k obnově smluvní závislosti stvoření na svém Stvořiteli. Takové výzvy často zaznívají zejména u předexilních proroků. Am 4,6–11 jasně hovoří o tom, že zlo, jímž Hospodin postihuje hříchy Izraele, není zlomyslná pomsta, nýbrž prostředek, jak přivést Izrael k pokání. Kdo se dopouští zlého, toho potkává z Boží vůle ještě větší zlo, ale každý, kdo ze svého hříchu činí pokání, nalzede Boha, který se také odvrací od svého zla. Jeden z nejvýraznějších apelů na pokání najdeme u Ozeáše (6,1–3 a 14,1–2). Střídá se v něm naděje se zoufalstvem (3,5; 5,4; 7,10), za obzvlášť silnou pasáž považujeme 11,1–11. Tutéž naději vložil Izajáš do jména svého syna Šearjašúba = pozůstatek se navrátí (7,3; viz též 10,21n; 30,15; sr. 19,22) a obsahují ji i Jeremjášovy výzvy (3,1–4,4; 8,4–7; 14,1–22; 15,15–21) prodchnuté předtuchami i beznadějí (Lz 6,10; 9,13; Jr 13,23).

Další silné výroky nacházíme v Dt 30,1–10; 1 Kr 8,33–40,46–53; 2 Pa 7,14; Lz 55,6n; Ez 18,21–24,30–32; 33,11–16; Jl 2,12–14. Viz také zejména 1 S 7,3; 2 Kr 17,13; 2 Pa 15,4; 30,6–9; Neh 1,9; Z 78,34; Ez 14,6; Da 9,3; Za 1,3n; Mal 3,7. Klasickým příkladem celonárodního pokání bylo to, které vedl Jósijáš (2 Kr 22–23; 2 Pa 34–35).

V NZ se slovem „pokání“ překládají ř. výrazy *metanoëō* a *metamelomai*. V řečtině obvykle znamenají „změnu myslí“, tedy i „litovat, pociťovat výčitky“ (nad dřívějším postojem či názorem). Litost tohoto druhu vnímáme v podobenství o výběřeni daní (L 18,13), dále v Mt 21,29.32; 27,3; L 17,4 („Je mi to líto“) a názakově v 2 K 7,8–10. NZ užití je daleko více ovlivněno SZ *šûb*, takže pokání není jenom pocit lítosti nebo změna způsobu myšlení, nýbrž naprostý zvrát, totální proměna základní motivace a změření v životě. Proto pokládáme za nejlepší překládání *metanoëō* termínem „obrátit se“ (*OBRÁCENÍ). Pomůže to také vysvětlit, proč Jan Křtitel vyžadoval *křest jako

vyjádření pokání, a to nejen pro „zjevné hříšníky“, ale také pro „spravedlivé“ Židy – jde totiž o rozhodující skutek odvrácení se od starého způsobu života a plně spolehnutí na milost Toho, který přichází (Mt 3,2.11; Mk 1,4; L 3,3.8; Sk 13,24; 19,4).

Ježíšovy výzvy k pokání letmo zmiňuje Marek (1,15; sr. 6,12) a Matouš (4,17; 11,20n; 12,41), větší důraz na ně klade Lukáš (5,32; 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7.10; 16,30; 17,3n, sr. 24,47). Charakter pokání, jak jej Pán Ježíš v celém svém díle vyžadoval, však ve všech třech Evangelích jasně vyjadřují další výrocky a události. Jeho radikální povaha, spočívající v naprostém obrácení a návratu, je zdůrazněna v podobenství o mamotratém synu (L 15,11–24). Bezpodmínečnost pokání podtrhuje podobenství o farizeovi a celníkovi – pokání znamená uznat, že před Bohem nemám žádné nároky ani zásluhy, a podřítit se bez sebechloubání a sebeospravedlňování Boží milosti (L 18,13). „Odvracení“ od předchozích hodnot a životního stylu objasňuje Ježíšův rozhovor s bohatým mládcem (Mk 10,17–22) a se Zachem (L 19,8). Mt 18,3 nakonec poukazuje na to, že obrátit se znamená stát se dítětem, tedy příznat před Hospodinem svou bezmoc i neschopnost žít mimo něj a přijmout svou totální závislost na Bohu.

Výzva k pokání (a příslib odpuštění) se pravidelně objevuje v Lukášových záznamech kázání prvních křesťanů (Sk 2,37; 3,19; 8,22; 17,30; 20,21; 26,20). *Metanoë* je zde doplněno slovesem *epistrefō* = obrátit se, vrátit se (Sk 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20; 28,27), kde *metanoë* se spíše uplatňuje ve smyslu odvrátit se (od hříchu) a *epistrefō* obrátit se k (Bohu) (viz zejména Sk 3,19; 26,20), přestože oba dva termíny v sobě zahrnují obojí význam (viz Sk 11,18; 1 Te 1,9).

Ze Sk 5,31 a 11,18 vysvitá, že pokání bezpochyby představuje Boží dar i lidskou odpovědnost. Několikrát je citován Iz 6,9n, neboť vysvětluje lidské selhání obrátit se (Mt 13,14n; Mk 4,12; J 12,40; Sk 28,26n).

Pisatel Listu Židům zdůrazňuje důležitost prvního pokání (6,1), a přestože zpochybňuje možnost druhého pokání (6,4–6; 12,17), jiná místa jasně vyjadřují přesvědčení, že křesťané mohou a potřebují činit pokání (2 K 7,9n; 12,21; Jk 5,19n; 1 J 1,5–2,2; Zj 2,5.16.21n; 3,3.19).

Kromě těchto zmínek hovoří NZ o pokání ještě v Ř 2,4; 2 Tm 2,25; 2 Pt 3,9; Zj 9,20n; 16,9.11. Neměli bychom předpokládat, že výzvy k pokání a *odpuštění se trvale objevovaly ve všech raných kázáních. Zejména Pavel užívá tohoto pojmu zřídka a nevyskytuje se ani v Janově evangeliu a jeho dopisech. Oba kladou důraz na to, že křesťanský život začíná vírou, pozitivním odevzdáním se Bohu v důvěře.

BIBLIOGRAFIE. G. Bertram, *epistrefō*, TDNT 7, str. 722–729; G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 1960, str. 82–84; J. Jeremias, *New Testament Theology*, I: *The Proclamation of Jesus*, 1971, str. 152–158; O. Michel, *metamelomai*, TDNT 4, str. 626–629; J. P. Ramseyer in J. J. von Allmen (ed.), *Vocabulary of the Bible*, 1958, str. 357–359; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1858, str. 31–34; E. Würtheim a J. Behm, *metanoë*, TDNT 4, str. 975–1008; F. Laubach, J. Goetzmann, NIDNT 1, str. 353–359.

J.D.G.D.

POKLAD, POKLADNICE „Poklad“ obvykle označuje cenné věci, např. stříbro nebo zlato. „Poklady

v temnotě skryté“ (Iz 45,3) představují nahromaděné bohatství, „poklady nabyté svěvolí“ (Mí 6,10; sr. Př 10,2) získá člověk nečestným způsobem. Výraz „přinesené dary“ v Mt 2,11 popisuje vlastně pokladnice obsahující hodnotné předměty.

„Poklad“ a „poklad Hospodinova domu“ označuje místo, kde se poklad uchovával – obvykle ve svatyni (Joz 6,19.24; 1 Kr 7,51; Da 1,2) nebo v královském paláci (2 Kr 12,18; Est 3,9). V Ezd 2,69 a Neh 7,70n se „pokladem“ míní fond určený k přestavbě chrámu. V Mk 12,41 a L 21,1 se pojmem pokladnice myslí 13 obětí pokladníků ve tvaru trubek, které stály na tzv. nádvoří žen. V J 8,20 se rozhovor odehrává v blízkosti těchto pokladnic.

„Pokladnice“ může mít také širší význam a označovat sklad. V 2 Kr 20,13 je „klenotnice“ skladovacím prostorem paláce (sr. v. 15). V Mt 13,52 jde o skladovací místnost.

Bible používá slov „poklad“ a „pokladnice“ také metaforicky. Hospodin uschovává hřích v pokladnici své paměti (Dt 32,34). Moudrost by se měla uchovávat v nitru člověka jako poklad, tzn. v srdci (Př 2,1; 7,1). Bázeň před Hospodinem je pokladem Sijónu (Iz 33,6). Hospodinovo „štedrým pokladnicí“ představují též nebesa s deštěm (Dt 28,12); v poetickém vyjádření mají své „sklady“ i sniř, krupobití (Jb 38,22) a vítr (Ž 135,7; Jr 10,13; 51,16). V Za 11,13 (*MT*) bylo *hajjōšer* = hrnčič v Pešitě opraveno na *hā'ōšār* = pokladnice, ale připouštíme, že *MT* může mít na mysli slévače (sr. LXX).

V synoptických Evangelích Ježíš často používá slovo „poklad“ obrazně. Poněvadž Bůh odměňuje upřímnou službu v budoucím světě, objevuje se výraz „ukládání pokladů v nebesích“, což představuje protiklad k ukládání majetku v Mt 6,19n; Mk 10,21 a paralely; L 12,33 (sr. Mt 19,21; L 18,22). Z pokladu svého srdce člověk vynáší dobré nebo zlé a podle toho se chová (Mt 12,35; L 6,45). Kde má člověk svůj poklad, tam je i jeho srdce (Mt 6,21; L 12,34), tzn. jeho zájem se zaměřuje na to, čeho si nejvíc cení.

Apoštol Pavel operuje sousovlím „poklad v hliněných nádobách“ (2 K 4,7), a staví tak do protikladu slávu Božího evangelia se slabostí lidských služebníků. Moudrost a poznání jsou poklady, které lze najít jedině v Kristu (Ko 2,3).

„Zvláštní vlastnictví“ je překladem hebr. *s'gullā* v Ez 19,5; Ž 135,4; Kaz 2,8 (zde EP jen „vlastnictví“); Mal 3,17. Toto hebr. slovo se objevuje ve spojení s „lidem“ v Dt 7,6; 14,2; 26,18. Znamená to, že je jeho „osobním vlastnictvím“. Vyjma I Pa 29,3 a Kaz 2,8, kde tento termín doslova znamená „královský majetek“, označuje *s'gullā* Izrael jako Boží lid, který je Hospodinovým vlastnictvím. It 2,14; 1 Pt 2,9 a snad Ef 1,14 používají ekvivalent z LXX nový Izrael.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1953.

L.C.A.

POKOJ Základní SZ výraz pro pokoj, *šālōm*, znamená „dokonalost“, „neporušenost“, „blahobyt“ (viz *BDB*). Používá se, pokud někdo někomu přeje nebo se modlí za něčí dobro (Gn 43,27; Ex 4,18; Sd 19,20), žije-li člověk v souladu s druhým člověkem nebo když s ním souhlasí (Joz 9,15; 1 Kr 5,12), usiluje-li o dobro města nebo země (Ž 122,6; Jr 29,7). Může označovat materiální prosperitu (Ž 73,3), fyzické bezpečí (Ž 4,8), ale i duchovní bohatství. Takový pokoj jde ruku v ruce se spravedlností a pravdou, nemá

POKOLENÍ

však nic společného se zlovůli (Ž 85,10; Iz 48,18,22; 57,19–21).

Jelikož kvůli lidskému hříchu vládne ve světě chaos a pokoj přichází pouze jako Boží dar, mesiášská naděje spočívala v očekávání věku pokoje (Iz 2,2–4; 11,1–9; Ag 2,7–9) nebo příchodu Knížete pokoje (Iz 9,6n; sr. Jr 33,15n; Ez 34,23nn; Mi 5,5; Za 9,9n). Naplnění této naděje ukazují NZ, neboť v Kristu přišel pokoj (L 1,79; 2,14,29n). On tento pokoj uděluje (Mk 5,34; L 7,50; J 20,19,21,26) a jeho učedníci jej zvěstují (L 10,5n; Sk 10,36).

V klasické řečtině mělo slovo *eirēnē* především negativní náboj, ale podle LXX znamená v NZ totéž co SZ *šālóm* a téměř vždy má duchovní význam. Jeho široký záběr vysvitá z toho, že se často spojuje s některými klíčovými pojmy, např. milostí (Ř 1,7 atd.), životem (Ř 8,6), spravedlností (Ř 14,17). Používá se také v souvislosti s dikůvzdáním (1 Te 5,23; Žd 13,20n; sr. 2 Pt 3,14).

Hříšný člověk musí mít především pokoj s Bohem. Ten lze získat pouze skrze Kristovu obět, která odstraní nepřátelství způsobené hříchem (Ř 5,1; Ko 1,20). Teprve potom se dostaví vnitřní pokoj (Fp 4,7), který svět nemůže narušit (J 14,27; 16,33). Pokoj mezi lidmi byl jedním z důvodů, proč Kristus zemřel (Ef 2), a je rovněž součástí působení Ducha svatého (Ga 5,22), nicméně člověk jej musí aktivně podporovat (Ef 4,3; Žd 12,14). Nejenže se musí vyhýbat nehodám, ale také vyvine veškeré úsilí, aby Kristovo tělo správně fungovalo a vládla v něm harmonie (Ř 14,19; 1 K 14,33).

BIBLIOGRAFIE. W. Foerster, G. von Rad, *TDNT* 2, str. 400–420; D. Gillett, *Them* 1, 1976, str. 80nn; H. Beck, C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 776–783. F.F.

POKOLENÍ Slovo používané pro překlad různých biblických termínů.

1. Hebr. *dōr* = pokolení. Vyskytuje se dosti často a může se vztahovat k minulým generacím (Iz 51,9), budoucím potomkům (Ex 3,15) nebo k lidem určité generace (Ex 1,6). Pojem nacházíme v Gn 17,7,9, kde se hovoří o Boží smlouvě s Abrahamem a jeho potomstvem. Může popisovat určitou skupinu lidí, např. „pokolení pokrivené“ (Dt 32,5) nebo „pokolení spravedlivého“ (Ž 14,5). Příbuzný výraz v aram. *dār* se objevuje v Da 4,3,34. Akkad. *duru* označuje generaci v rozsahu od děda k vnukovi, tedy asi 70 let.

2. Ř. *genesis* se používá hlavně v LXX pro *tōl'dōt*, ve stejném smyslu jako v Mt 1,1. V dalších případech, kdy se vyskytuje v NZ, znamená „narození“ (Mt 1,18; L 1,14; Jk 1,23, „svjáz vzhled“, doslova „obličej svého narození“; Jk 3,6, „běh našeho života“, doslova „běh našeho zrození“).

3. Ř. *genea* se objevuje především v LXX jako překlad hebr. *dōr*, tj. zahrnuje v sobě význam českého slova „pokolení“. Označuje lidi žijící v určité době (Mt 11,16) a v širším smyslu rovněž samotné období (L 1,50). V Mt 1,17 popisuje jednotlivá pokolení rodopisu.

4. Ř. *gennēma* = dítě, potomek. Vyskytuje se v Mt 3,7; 12,34; 23,33; L 3,7, pokaždé ve spojení „plemeno zmijí“.

5. Ř. *genos* = rod, rasa. EP překládá spojení *genos eklekton* v 1 Pt 2,9 jako „rod vyvolený“.

Některí zastávají názor, že období 40 let, např. doba putování na poušti, by se mělo chápat jako zaokrouhlené číslo označující jednu generaci.

BIBLIOGRAFIE. P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, 1977, str. 34–45; F. Büchsl, *TDNT* 1, str. 662–663, 672, 682–685; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977, str. 158–159, pozn. 57; R. Morgenthaler, C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 35–39. T.C.M.

POKORA Důležitost této ctnosti pramení ze skutečnosti, že představuje součást Božího charakteru. Ž 113,5n prezentuje Hospodina jako vyvýšeného a velikého, jenž se navzdory tomu snaží, aby viděl věci, které jsou stvořené, zatímco v Ž 18,36 (sr. 2 S 22,36) je velikost Božího služebníka připisována pokoře (mímosti), kterou mu Hospodin prokazuje.

Všude, kde je tato vlastnost ve SZ zmíněna, se jí dostává chvály (např. Př 15,33; 18,12), a na ty, kdo ji mají, Hospodin často vylévá požehnání. Písmo chválí pokorného Mojžíše (Nu 12,3), zatímco Belšasara Daniel kárá (5,22), protože se nepoučil z Nebúkadnesarovy zkušenosti, která by ho přivedla k pokornému postoji.

Zejména 2 Pa ji chápe jako měřítko, podle něhož se hodnotila vláda jednotlivých králů.

Odvozeně se tento výraz úzce spojuje s trápením, které někdy člověku působí ostatní lidé a jež je považováno za přímou součást Božího plánu. Vždy má ovšem vést k pokoře ducha.

Podobně v NZ (v Mt 23,12 a paralelních textech) se téhož pojmu užívá k vyjádření trestu za domýšlivost (ponížení) a předpokladu povýšení (pokora). V prvním případě jde o stav nízkého postavení, k němuž došlo na základě Božího soudu. V případě druhém pokorný duch umožňuje Hospodinu požehnat člověku tím, že ho povýší. Také apoštol Pavel popisuje své utrpení pomocí pokory (Fp 4,12), ale dále objasňuje, že zmíněná ctnost spočívá v přijetí této zkušenosti, takže se stav způsobený vnějšími okolnostmi stává příležitostí k rozvoji odpovídajícího vnitřního postoje. V této epistole (2,8) cituje jako příklad k následování pokoru Krista, který úmyslně odložil své božské výsadní postavení a ponížil se, za což ho Otec v pravý čas vyvýšil.

Pokoru ovšem lze (jako všechny ctnosti) předstírat. Toto nebezpečí zvlášť zřetelně vysvitá z Pavlova Listu Koloským. Ať už je správný výklad obtížného odřídku Ko 2,18 jakýkoli, očividně se zde a v 2,23 hovoří o předstírání. Přes všechny projevy pokory se tamější falešní učitelé ve skutečnosti opájejí pocitem vlastní důležitosti. Svůj vlastní spekulativní systém staví proti Bohu, čímž popírají právě to, co svým asketismem zdánlivě hlásali. Pavel své čtenáře před touto pseudopokorou varuje a v 3,12 je pak nabádá k tomu, co je opravdové.

BIBLIOGRAFIE. W. Baudel, H.-H. Esser, *NIDNTT* 2, str. 256–264; *TDNT* 5, str. 939; 6, str. 37–40, 865–882; 8, str. 1–26. F.S.F.

POKRYTEC V češtině je pokrytcem ten, kdo úmyslně a opakovaně předstírá, že je dobrý, ačkoli ví, že není. Avšak ř. termín *hypokritēs* většinou označovalo herce. Přestože v řečtině rané církve brzy získalo svůj dnešní význam, zdá se, že nelze dokázat, jestli tomu tak bylo již v 1. stol. po Kr. V LXX se jím dvakrát překládá hebr. *hānēp* = bezbožný.

V NZ se tohoto slova užívá jen v synoptických záznamech Kristových výroků namířených proti záko-

níkům a farizeům. I když „farizejské“ prameny (*Sota* 22b) pokrytectví ve vlastních řadách přiznávají a odsuzují, základní ráz NZ, důkazy z 1. stol. o učení farizeů v Talmudu i Midraši a fakt, že si získali podporu mnoha lidí (Jos., *Ant.* 13. 298), naznačují, že bychlom je stěželi mohli všichni pokládat za pokrytce. Ze zkoumání toho, z čeho skutečně byli obviňováni, vysvítá, že pokrytectví sem lze případně zařadit jen velice výjimečně. Zjišťujeme však slepotu k vlastním chybám (Mt 7,5), k Božím působení (L 12,56) a nedostatek rozpoznání pravých hodnot (L 13,15), dále přílišný důraz na lidskou tradici (Mt 15,7; Mk 7,6), naprostou neznalost Božích požadavků (Mt 23,14n.25.29) a zálibu v okázalých projevech (Mt 6,2.5.16). Toto hodnocení si dovolil pouze Kristus, jediný dokonale znalécké lidského nitra (Mt 23,27n).

BIBLIOGRAFIE. J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ*, 1949; H. L. Ellison, „Jesus and the Pharisees“ in *JTVI* 85, 1953; Arndt, s. v. *hypokritēs*; U. Wilckens, *TDNT* 8, str. 559–570; W. Günther *et al.*, *NIDNTT* 2, str. 467–474. H.L.E.

POKUŠENÍ Bible nepoužívá slovo „pokušení“ primárně ve smyslu „někoho svést“, jako je tomu dnes, ale ve významu „podrobit zkoušce“. Za takovou zkouškou může stát dobrá snaha vykoušet nebo zlepšit vlastnosti člověka, ale i zlý záměr ukázat na jeho slabosti nebo ho dovést k špatnému jednání.

Hebr. podst. jméno je *massá* a slovesa *māsā* a *bāḥan*. LXX a NZ používají ekvivalenty *peirasmos* a slovesa (*ekpeirazō* a *dokimazō*). První z těchto sloves významově odpovídá hebr. *bāḥan*.

V celém Písmu se setkáváme s myšlenkou podrobování člověka zkouškám, a to za různých okolností.

1. Lidé zkoušejí své bližní stejně, jako prověřují výrobky (1 Kr 10,1; sr. 1 S 17,39; v obou případech *massā*), aby zjistili a porovnali jejich vlastnosti. Evangelia mluví o protivnicích, kteří s opovržením a skeptikou zkoušeli (EP pokoušeli) Krista, aby ho přiměli k důkazu, že je Mesiáš (Mk 8,11), aby poznali, zda jeho učení není závadné či nepravověrné (L 10,25), aby ho chytli za slova, jimiž by svědčil sám proti sobě (Mk 12,15).

2. Lidé mají sami sebe zkoumat před Večeří Páně (1 K 11,28: *dokimazō*), ale i jindy (2 K 13,5: *peirazō*), aby nebyli domýšliví na svůj duchovní stav a neměli o něm příliš velké iluze. Křesťan musí zkoumat své „skutky“ (tzn. to, jak žije), aby nesešel z cesty a nepřišel o svou odměnu (Ga 6,4). Základem biblické zbožnosti je střízlivá znalost sebe sama, která pramení z ukázněného sebezkoumání.

3. Lidé svým chováním zkoušejí Boha, což jej vyzývá k tomu, aby dokázal pravdivost svých slov a dobrotnost i spravedlivost svých cest (Ex 17,2; Nu 14,22; Ž 78,18.41.56; 95,9; 106,14; Mal 3,15; Sk 5,9; 15,10). Památným místem takového pokušení se stala Massa (Ex 17,7; Dt 6,16). Pokoušení Hospodina je důkazem naprosté neúcty a Bůh jej zakazuje (Dt 6,16; sr. Mt 4,7; 1 K 10,9nn). Ve všech těžkostech má Boží lid očekávat na Hospodina v tiché trpělivosti a s důvěrou, že až nastane čas, pomůže jim, jak zaslíbil (sr. Ž 27,7–14; 37,7; 40; 130,5nn; Pl 3,25nn; Fp 4,19).

4. Bůh prověřuje svůj lid a staví jej do situací, v nichž se prokáže jeho víra a oddanost, aby každý mohl vidět, co má v srdci (Gn 22,1; Ex 16,4; 20,20; Dt 8,2.16; 13,3; Sd 2,22; 2 Pa 32,31). Těmito zkouškami jej pročistuje tak, jako se čistí kov v tavicí pe-

ci (Ž 66,10; Iz 48,10; Za 13,9; 1 Pt 1,6n; sr. Ž 119,67.71), učí jej trpělivosti, buduje jeho křesťanský charakter (Jk 1,2nn.12; sr. 1 Pt 5,10) a posiluje také jeho jistotu, že Boží láska je s ním (sr. Gn 22,15nn; Ř 5,3nn). Věrnosti v čase zkoušky se křesťané stanou v Božích očích *dokimoi* = osvědčenými (Jk 1,12; 1 K 11,19).

5. Satan pokouší Boží lid tím, že manipuluje okolnostmi, a to do té míry, do jaké mu to Hospodin dovolí (sr. Jb 1,12; 2,6; 1 K 10,13), aby jej odlákal od Boží vůle. NZ ho zná jako „pokušitele“ (*ho peirazōn*, Mt 4,3; 1 Te 3,5) a nesmířitelného Božího i lidského nepřítel (1 Pt 5,8; Zj 12). Křesťané se před ním musí mít stále na pozoru (Mk 14,38; Ga 6,1; 2 K 2,11) a proti jeho nástrahám aktivně bojovat (Ef 6,10nn; Jk 4,7; 1 Pt 5,9), protože ďábel se neustále snaží přivést je k pádu. Pokouší se je přemoci útrapami a bolestí (Jb 1,11–2,7; 1 Pt 5,9; Zj 2,10; sr. 3,10; Žd 2,18), ponouká je k tomu, aby nesprávným způsobem naplnili své přirozené potřeby (Mt 4,3n; 1 K 7,5), nebo je ukolébá tím, že v nich vyvolá pocity sebeuspokojení, bezstarostnosti a sebejistoty (Ga 6,1; Ef 4,27). Jindy jim předloží znetvořený obraz Boha a zahrne je falešnými představami o jeho pravdě a vůli (Gn 3,1–5; sr. 2 K 11,3; Mt 4,5nn; 2 K 11,14; Ef 6,11). Mt 4,5n ukazuje, že satan kvůli tomu, aby dosáhl svých cílů, dokonce cituje (a zneužívá) Písma. Nicméně Bůh slibuje, že vždy, když dovolí satanovi pokoušet křesťany, bude připravena cesta vykoupení (1 K 10,13; 2 Pt 2,9; sr. 2 K 12,7–10).

NZ pojetí pokušení pochopíme ve chvíli, kdy spojíme tyto dvě linie myšlení. „Zkoušky“ (L 22,28; Sk 20,19; Jk 1,2; 1 Pt 1,6; 2 Pt 1,6) jsou dílem Božím i ďábovým. Jde o zkušební situace, kdy si Boží služebník musí znovu a znovu vybírat mezi dobrem a zlem, a existuje mnoho lákadel, která ho vedou ke zlému. Z tohoto pohledu představují zkoušky satanovo dílo. Satan je však jak Božím nástrojem, tak i jeho nepřítelem (sr. Jb 1,11n; 2,5n) a nakonec je to Bůh, kdo vede své služebníky do zkoušek (Mt 4,1; 6,13) a dovoluje satanovi, aby je směřoval ke svým cílům. I když pokušení neruší bez Boží vůle člověka přemoci, skutečné chtění činit zlo nevychází z Boha a ani není jeho příkazem (Jk 1,12n). Touha páchat hříšné věci pochází výhradně z člověka a podlehně-li jí, dopustí se nebezpečné chyby (Jk 1,14nn). Kristus učil učedníky modlit se, aby Bůh nevystavil pokušení (Mt 6,13). Nabádal je, aby bděli a modlili se, neboť jinak upadnou do pokušení (tzn. podlehnou jeho tlaku) (Mt 26,41).

Pokušení není hřích – vždyť i Kristus byl pokoušen, a přece zůstal bez hříchu (Žd 4,15; sr. Mt 4,1nn; L 22,28). Pokušení se stává hříchem jenom tehdy, když se člověk poddá zlu a přijme je.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; H. Seeseman in *TDNT* 6, str. 23–26; M. Dods in *DCG*; R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*¹⁰, str. 267nn; W. Schneider, C. Brown, H. Haarbeck, *NIDNTT* 3, str. 798–811.

I.I.P.

POLE Slovo, jímž se překládá několik biblických termínů.

1. Hebr. *sādē* (a jeho básnický tvar *sādaj*) se vyskytuje nejčastěji (např. Gn 2,5) a znamená obecně „pole“, „nižina“, „otevřený prostor“.

2. Hebr. *š'dēmā* se objevuje pouze 6x, většinou ve stejném významu.

POLE HLÍDEK

3. Aram. synonymum *bar* je použito jen v Dn 2 a 4.

4. *hūs* = venku, překládané také „vně“ (např. Dt 23,13), se v Jb 5,10 překládá jako „pole“.

5. *helqā* doslova znamená „díl země“, ale v 2 S 14,30 je přeloženo jako „díl pole“.

6. *ereš*, obecný termín pro „zemí“ či „krajinu“, se v Ez 29,5 překládá „pole“.

7. *j'gēlīm* se vyskytuje v SZ pouze 1x a je přeloženo „orná půda“ (Jr 39,10).

8. Ř. *agros*, „polní“ (Mt 6, 28) se v LXX běžně užívá k překladu hebr. *sādē*.

9. Ř. *chōra* se obvykle vztahuje na krajinu, ale na dvou místech se překládá „pole“ (J 4,35; Jk 5,4), stejně jako jeho zdrobnělina *chōrion* ve Sk 1,18n.

T.C.M.

POLE HLÍDEK Tento místní název pochází z hebr. *šōpīm* = hlídky. Lokalizace místa z Nu 23,14 je obtížná. Muselo se nacházet ve vyšších polohách hory Pisga, odkud Bileám viděl Izraelce tábořit v Šitimu. Někteří badatelé navrhuji výklad hebr. *sādē* ve smyslu akkad. *šādū*, „hora“ („Hora hlídek“). Označení „hlídka“ se někdy vztahuje na proroka (Iz 52,8; 56,10), a tak je pro Bileám zvlášť vhodné (sr. Ramatjim-sōfim; Ráma, 1 S 1,1).

F.C.F.

POLIBEK Obvyklý způsob pozdravu na V. Ve SZ naznačuje láskyplný příbuzenský vztah (např. Gn 29,11; 33,4), je projevem lásky (Pis 1,2) nebo žádosti (Př 7,13) a snad se tímto způsobem také vzdával hold (1 S 10,1). Líbání „Božího pomazaného“ (1 S 10,1) může být součástí náboženského obřadu (viz Ž 2,12), podobně jako tomu bylo v případě pohanských kultů. Líbat ruku (Jb 31,27) či obraz (1 Kr 19,18; Oz 13,2) představuje akt náboženské úcty. V NZ se přátelství nebo přichylnost vyjadřuje pomocí výrazu *fileō* (např. Jidáš, Mt 26,48), zesílená forma je *katafileō* (např. L 7,38; 15,20; Sk 20,37). „Svaté políbení“ (Ř 16,6; 1 Pt 5,14), které později vstoupilo do církevní liturgie, bylo výrazem křesťanské lásky a pravděpodobně se omezovalo na příslušníky stejného pohlaví (sr. *Apostolic Constitutions* 2. 57, 12). Viz W. Günther, C. Brown in *NIDNTT* 2, str. 547–550.

E.E.E.

POMAZÁNÍ, POMAZANÝ

I. Ve Starém zákoně

Ve SZ bylo pomazání lidí nebo věcí znamením svatosti a oddělenosti Bohu. Týkalo se to sloupů (sr. Gn 28,18), stanu setkávání a jeho vybavení (Ex 30,22nn), štítů (2 S 1,21; Iz 21,5 – pravděpodobně k zasvěcení pro „svatou válku“, viz Dt 23,9nn), krále (Sd 9,8; 2 S 2,4; 1 Kr 1,34), kněží (Ex 28,41) a proroků (1 Kr 19,16). Důležitostí a závažností pomazávání je zřejmá za prvé z toho, že výroba svatého oleje pro běžné účely se trestala exkomunikací (Ex 30,32n), za druhé z toho, jakou autoritu pomazání přinášelo – např. Jehúovi spolupověřitelé sice proroka považovali za „zřetěnce“, ale neodvázali se mu oponovat a bez pochybování přijali, že ten, kdo byl pomazán za krále, skutečně králem je (2 Kr 9,11–13), a za třetí z toho, že pomazáním se člověk nebo věc stali svatými (Ex 30,22–33) a nedotknutelnými (1 S 24,7 atd.). Ve své podstatě představovalo pomazání Hospodinův čin

(1 S 10,1) a termínu „pomazaný“ se metaforicky užívalo ve smyslu udělení Boží přízně (Ž 23,5; 92,11) nebo uvedení do zvláštního úřadu či na speciální místo v rámci Božích záměrů (Ž 105,15; Iz 45,1) (**MEŠIAŠ*). Dále pomazání symbolizovalo vstrojení pro službu a bylo spojeno s vylitím Božího Ducha (1 S 10,1,9; 16,13; Iz 61,1; Za 4,1–14). Stejně pojetí nacházíme i v NZ (Sk 10,38; 1 J 2,20,17). Používání oleje při pomazávání nemocných (Jk 5,14) lze chápat tak, že se jím poukazuje na životodárného Ducha svatého, nebo (podle SZ modelu oddělování legitimních králů pomazáním) může olej naznačovat oddělení nemoci od pacienta a její předání Kristu (sr. Mt 8,17).

BIBLIOGRAFIE. E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im A. T.* (ZAW Beiheft 87), 1963; W. Brunotte, D. Müller, *NIDNTT* 1, str. 119–124. J.A.M.

II. V Novém zákoně

V NZ se 3x objevuje ř. *chrisma* (1 J 2,20,27), jež se v KP překládá „pomazání“ (takto též EP pod čarou) a v EP „zasvěcení“. Křesťany, kteří díky svému „pomazání“ (vv. 20, 27) dokážou rozpoznat odpadlivci (v. 19) a herezi (popírání Kristova vtělení, v. 22), pisatel vyzývá, aby se drželi apoštolské zvěsti (v. 24), která je vedla k vyznávání Otce a Syna. Z gramatického hlediska musí být „pomazání“ buď 1. „to, co je rozšířeno“ (B. F. Westcott, *The Epistles of John*, 1892), nebo 2. „akt pomazání“ (A. E. Brooke, *ICC*, 1912). V každém případě však toto slovo poukazuje na dar Ducha svatého, jehož vnějším znamením je křesť a jehož citlivé vnímání, vedoucí k uvědomění si nebezpečí hroziící církvi, je důsledkem opravdové víry ve vtěleného Krista. Tento výklad nevykládá názor, že pomazání Duchem vede v církvi k mluveným prořecí, i když ho nutně nedokazuje.

BIBLIOGRAFIE. W. Grundmann, *TDNT* 9, str. 372; D. Müller, *NIDNTT* 1, str. 121–124; I. H. Marshall, *The Epistles of John*, *NIC*, 1978, str. 153–156. M.R.W.F.

POMLUVA Tímto výrazem se překládají SZ termíny, v nichž jde o utajování (Př 18,8, EP řeči klevetníkůvy), negativní informací (Nu 14,36), hanění (Ž 50,20), vynášení důvěrnosti (Př 11,13), špatné užití jazyka (Ž 101,5) a nouhou (2 S 19,27). V NZ se takto překládají slova zahrnující obvinění (1 Tm 3,11, *diabolos*, EP pomlouvačné), napadání (2 K 12,20; 1 Pt 2,1, *katalalia*) nebo očerňování (Ř 3,8, *blasfēmeō*). Jakékoli řeči, ať už lživé (sr. Mt 5,11) či nikoli (sr. Da 3,8), záštiplné (Ž 31,13; Ez 22,9) nebo hloupé (Př 10,18; sr. 18,8 = 26,22; Mt 12,36), a to hlavně mezi bližními (Jr 9,4) nebo bratry (Jk 4,11), vedou k Božímu odsouzení (Lv 19,16) a trestu (Ž 101,5); stávají se také zdrojem hádek (Př 26,20). Pomluva pramení ze srdce (Mk 7,22) tělesného člověka (Ř 1,30) a vyděluje jej z Boží přítomnosti (Ž 15,3). Musí být odstraněna z křesťanského společenství (2 K 12,20; Ef 4,31; Ko 3,8; 1 Pt 2,1; sr. [o ženách] 1 Tm 3,11; Tt 2,3), které se jinak samo stává předmětem pomluv (Mt 5,11; sr. Ř 3,8). P.E.

PONTUS Pobřežní pásmo na S Malé Asie táhnoucí se na Z od Bithynie až do arménských hor na V. Toto území sestávalo z řeckých městských republik, pozemků náležejících chrámům a perských panství ve vnitrozemí. Jedno z těchto panství vytvořilo království, jehož slavný panovník Mithridates na čas vyhnal

Římany z Malé Asie (počátek 1. stol. př. Kr.). Po jeho porážce byla Z část Pontu spolu s Bithynií spravována jako římská provincie a V část zůstala řecké dynastii. Židé z Pontu (Sk 2,9; 18,2) pravděpodobně přišli z řeckých pobřežních států. O počátcích křesťanství v této oblasti nevíme nic, ale v době vzniku 1 Pt 1,1 zde již existovalo.

BIBLIOGRAFIE. J. Keil, *CAH*, 11, str. 575nn; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, 2 sv. 1950. E.A.J.

POPEL

1. Hebr. *'ēper*, nejobvyklejší termín k označení jemného popelu. Jako takový se objevuje pouze v souvislosti s *pytlovinou a symbolizuje smutek (2 S 13,19; Est 4,3; Iz 58,5; Jr 6,26; Da 9,3). Označuje také bezcenné či znehodnocené předměty a myšlenky (Ž 102,10; Iz 44,20) a v tom případě souvisí s *prachem země, *'āpār* (Gn 18,27; Jb 13,12; 30,19). *'āpār* je přeloženo jako prach v Nu 19,17 a 2 Kr 23,4, kde odkazuje na popel ze zápalné oběti za hřích.

2. Hebr. *dešen* = tučnost se překládá jako „popel“ a označuje směs tuku z obětí a paliva, které je mělo spálit (Lv 1,16; 6,10; 1 Kr 13,3,5). Užívá se ho také o spálených tělech.

3. Hebr. *piāh* = saze se ve významu „popel“ vztahuje ke zbytkům z peci, jež u Egypťanů vyvolaly vředové onemocnění (Ex 9,8,10).

4. Ř. slovo *spodos* v NZ označuje popel užívaný při truchlení (Mt 11,21; L 10,13) nebo v rámci rituálního očišťování (Žd 9,13). w.o.

POPLATEK Běžným jevem v mezinárodních vztazích biblického světa bylo placení poplatků jednoho státu druhému na znamení přiznání či poroby. Poplatníkem se mohl stát jak nepřítel, tak spojenec. Cílem odvádění tributu bylo oslabit nepřátelský stát, podobně jako deportace ochucovala stát o lidskou sílu. Navíc se tímto způsobem mohly získat produkty, jichž se ve vlastní zemi nedostávalo. Jednalo se o nejjednodušší nástroj správy: porobená země měla za úkol platit každoročně daň. Pokud tak neučinila, znamenalo to vzpouru a byla proti ní podniknuta trestná výprava. To byl pravděpodobně důvod tažení v Gn 14.

Určité zmínky o odvádění poplatků se objevují již v sumerských písemnostech, zdá se však, že tenkrát ještě pro tento jev nebyl užit žádný specifický termín. Situace vyobrazená na rubu „standardy“ z Uru se vši pravděpodobnosti představuje placení tributu, protože ti, kdo jej přinášejí, vypadají stejně jako nepřátelé vykreslení na opačné straně (Woolley, *Ur Excavations*, 2, str. 266nn). Také ve starém Egyptě se často mluví o poplatcích. Např. v thébské hrobce *Tnn* čteme nápis: „Přinesení daně z *Rtnw* (Sýrie atd.) a dodávky ze severních zemí: stříbro, zlato, malachit, drahokamy, ze země boha, z největší ze všech zemí, když přišli k dobrému králi, aby prosili o odpuštění a úlevu“ (*Urkunden des äg. Altertums*, 4, 1007, 8nn). Chybí však postavy eg. králů, aby se prokázalo, že dary jsou poplatkem. Thutmose III. píše o tom, že obdržel daň od Asyřanů, ale víme, že na oplátku zase poslal Aššúr-nadinahimu darem 20 talentů zlata (EA 16, 21).

Největší roli sehrálo placení tributu v Asýrii. Jedna z nejstarších zmínek pochází od Šamši-Adada I. z 18. stol. př. Kr. a další se objevují až do novobabylónské doby. Kýros tvrdí, že mu přinášeli daně všichni králové od Středozemního moře až po Perský záliv.

Z asyr. zdrojů se dovidáme, že také Izrael byl donucen odvádět poplatky. Šalmaneser III. (858–824 př. Kr.) je vymáhal od Jehúa. Jedno z vyobrazení Černého obelisku zachycuje scénu, jak Jehú leží před asyrským králem tváří k zemi. Adad-niráři III. (810–782) tvrdí, že mezi mnoha státy (Tyr, Sidón, Edóm a Pelístea), od nichž obdržel tribut, byl i Izrael (*DOTT*, str. 51). Tiglat-pileser III. (745–727) dostával poplatky od izraelského Menachéma a od Achaza (kterého nazývá Jehoachaz). Později říká, že místo Pekacha dosadil na trůn povolného Hóšeua, který mu odváděl daně ve zlatě a stříbře (*DOTT*, str. 54nn; 2 Kr 15,17–30; 16,7–18). Na Izraeli vymáhal tribut i Sargon II. (722–705), jenž kromě toho deportoval část obyvatel do Samaří (2 Kr 17,6,24–34; 18,11). Nejpodrobnější seznam zaplacených daní podává Sanherib (705–681). Píše se v něm nejen o velkém množství zlata a stříbra, ale dokonce o vykládaném nábytku a hudebnících, které poslal Chizkijáš (*DOTT*, str. 67). O judském králi Menášem se mluví jako o poplatníkovi Esarchaddóna (681–669) a Aššurbanipala (668–627).

Ve SZ nacházíme řadu obecných výrazů označujících daně, neždá se však, že by se některý z nich týkal výhradně tributu. *'eškār*, které se objevuje pouze 2x (Ž 72,10; Ez 27,15), by mohlo znamenat tribut, alespoň v žalmu. Na termín *mas nazime* 22x, ale spíše ve smyslu „poroba“ (sr. Ex 1,11 nebo 1 Kr 5,13); s tributem snad souvisí v Est 10. Na dvou místech se poplatek či daň vyjadřuje pomocí *massá'* (Oz 8,10 a 2 Pa 17,11). V 2 Kr 23,33 a možná i v Pf 19,19 označuje tribut *'oneš*, ale sloveso odvozené od stejného kořene může znamenat „zaplatit pokutu“ (sr. Ex 21,22). *Mekes* v Nu 31,28,37–41 (EP dávkva) představuje odvody z válečné kořisti. Aram. *b'lo* se užívá o skupině ve společenství, proto nemůže označovat tribut v užším slova smyslu (Ezd 4,13,20; 7,24). *Middā*, které se používá v hebr. i aram. kontextu (Ezd 4,13,20; 6,8; 7,24; Neh 5,4), se snad také týká tributu.

V několika oddílech se objevuje hebr. *minhá*, např. v 2 S 8,2,6, kde se jedná o poplatek, který přinesli poražení Moábci a Syřané Davidovi, nebo v 2 Kr 17,4, kde se píše o tributu poslaném z Egypta do Asýrie. Nicméně v 2 Kr 20,12 jde zřetelně o dar, protože *Meróadak-baladán nebyl Chizkijášovým vazalem.

O poplatcích se SZ příliš nerozširuje, snad z toho důvodu, že malý národ Izrael měl jen málo příležitostí, aby na někoho uvaloval daně. Týrský král Chiram poslal Šalomounovi dary, neboť byl jeho spojencem a přítelem, a zřejmě se počítalo s tím, že mu je Šalomoun oplátí (1 Kr 5,10 a *passim*; 9,11).

(*DANĚ; *CHRÁM; *PENÍZE; *POKLAD)

BIBLIOGRAFIE. W. J. Martin, *Tribut und Tributeleistungen bei den Assyern*, 1936; J. N. Postgate, *Neo-Assyrian Royal Grants and Decrees*, 1969, str. 9–16; J. Nougayrol, *PRU*, 3, str. 31–32. W.J.M. A.R.M.

PORODNÍ BÁBA (hebr. *m'jalledeť* = ta, která pomáhá rodit). Porodní báby pomáhaly při porodech tím, že vzaly novorozence, přefízly pupeční šňůru, omyly dítě vodou, potřely je solí, zavazuly (Ez 16,4) a pak narození zvěstovaly otci (Jr 20,15).

V hebrejské tradici se porodní báby připomínají poprvé v době Jákobově, když poslouzily Ráchel (Gn 35,17) a Támeř (Gn 38,28). V druhém případě porodní bába uvázala dítěti na ruku červenou nitku, aby ukázala, které z dvojčat bylo první, tedy starší.

POSEDLOST, DÉMONSKÁ

V Mezopotámii, Egyptě i v Izraeli ženy často rodily tak, že seděly na dvou cihlách nebo kamenech (*obnávají* z Ex 1,16), příp. na speciální stoličce zkonstruované na stejném principu. Vše je doloženo ze starověkých pramenů. Egyptský papyrus Westcar z období Hyksosů (asi 1700–1600 př. Kr.) podává zprávu, jak tři bohyně ulehčily kněžovně ženě porodit tři synů: každá vzala jedno dítě do rukou, odřízla pupeční šňůru, omyla je, položila na plátno na malé cihlové lavice a pak šla oznámit narození čekajícímu manželovi (M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 1973, str. 220–221). Tento text také ilustruje, jak se při narození dětem dávala jména, která obsahovala nějakou slovní hříčku (viz Gn atd.). V Egyptě se dvě cihly či kameny (a také rodičí stoličky) nazývaly *db't* = cihly, nebo *msjnt*, přičemž za tímto druhým výrazem následoval při psaní hieroglyf cihly či páru cihel, anebo porodní stoličky atd. Za eg. slovesem „rodit“ většinou figuroval hieroglyf skřecené ženy při porodu a v jednom pozdějším textu je skutečně znázorněná postava, skřecená na dvou cihlách nebo kamenech. Viz W. Spiegelberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*, 1904, str. 19–25; H. Rand, *IEJ* 20, 1970, str. 209–212, tab. 47.

K.A.K.

POSEDLOST, DÉMONSKÁ Projevy démonské posedlosti jsou v celém světě známým fenoménem. Lidé je mohou vyhledávat cilevědomě, což činí šamané, kouzelníci-léčitelé primitivních národů, a také média, obvyklá u zaostalých i civilizovaných národů. Člověka může postihnout posedlost náhle, k čemuž docházelo u účastníků obřadů woodoo, nebo se projevuje dlouhodobě. V každém případě se posedlý člověk chová neobvykle, mluví jiným hlasem a často vykazuje telepatické a jasnovidecké schopnosti.

Pohanští proroci, o nichž se zmiňuje Bible, pravděpodobně posedlost vyhledávali. Do této kategorie spadají Baalovi proroci v 1 Kr 18. Média, která byla v Izraeli zakázána, musela svou posedlost vědomě pěstovat, protože je Zákon nepovažoval za nemocné, nýbrž za viníky (např. Lv 20,6.27). Za příklad bezděčné posedlosti lze ve SZ uvést *Saula. Když od něj odstoupil Boží Duch, „začal ho přepadat zlý duch od Hospodina“ (1 S 16,14; 19,9). To lze vyložit takto: Jestliže je člověk otevřen mocí Ducha svatého, pak v důsledku neposlušnosti snadno do jeho života vstoupí zlý duch, kterému to Bůh dovolí. Na druhé straně lze prostě říci, že termín „zlo“ zde nemá morální význam, ale označuje depresi. Ducha odháněla Davidova hra na hudební nástroj. Jelikož hra obvykle doprovázela zpěv, pak zlého ducha možná zapuzoval Davidův zpěv žalmů.

NZ uvádí mnoho případů posedlosti. Vzniká dojem, jako by satan zvláštním způsobem soustředil své síly, aby se postavil proti Kristu a jeho následovníkům. Evangelium ukazuje, jak Ježíš rozlišoval mezi běžnou chorobou a nemocí doprovázenou démonskou posedlostí. Tu první uzdravoval vzkládáním rukou či pomazáním, druhou tak, že přikazoval démonům odejít (např. Mt 10,8; Mk 6,13; L 13,32; též Sk 8,7; 19,12). Posedlost zřejmě nebyla ve všech případech trvalá, avšak když k ní došlo, často se projevovala násilím (Mk 9,18). Lze předpokládat, že selževa a němota způsobené posedlostí byly trvalé (např. Mt 9,32n; 12,22).

Většina moderních psychologů myšlenku posedlosti demona opouští. Jejich představitelem je T. K. Oes-

terreich, jehož německé dílo vyšlo v angličtině pod názvem *Possession, Demoniacal and Other, among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, 1930. Tvrdí, že moderním ekvivalentem posedlosti je „obzvláště rozsáhlý komplex nutkavé neurozy“. Podobně i W. Sargant in *Battle for the Mind* (1957) a *The Mind Possessed* (1973). Druhý pohled reprezentuje klasické dílo J. L. Neviusse, misionáře a lékaře v Číně, *Demon Possession and Allied Themes*, 1892. Tato kniha považuje démonskou posedlost za reálný jev, s čímž by asi většina misionářů souhlasila.

Lze zaujmout pozici někde uprostřed a tvrdit, že se démon může chopit potlačené stránky osobnosti a z tohoto centra ovlivňovat jednání člověka. Může potom vyvolat hysterickou slepotu nebo symptomy jiné nemoci, např. epilepsie. V mnoha národech se epileptický záchvat považoval za znamení posedlosti duchem či božstvem a epileptici jsou opravdu často psychicky velmi senzitivní. Bible nespojuje tuto chorobu s démonskou posedlostí a popis záchvatu v Mt 17,14n; Mk 9,14n; L 9,37n naznačuje zřejmě něco víc než pouhou epilepsii. Podstatu tohoto onemocnění dosud neznáme, lze je však uměle vyvolat u jinak normálních lidí (W. G. Walter, *The Living Brain*, 1953, str. 60n). Ti, kdo studují poruchy osobnosti, vědí, že často nelze stanovit, jak a čím se akcelerují. Ne tvrdíme, že všechny (či většina) jsou způsobeny démonskou posedlostí. Někteří však mohou být.

Bible neříká, jaké okolnosti vytvářejí dispozice k posedlosti, nicméně Ježíšova slova v Mt 12,44n naznačují, že „prázdný dům“ může být znovu obydlen. Raná církev vyháněla demony ve jménu Ježíše Krista (Sk 16,18), zdá se však, že existovali i mimokřesťanští exorcisté, kteří také dosahovali určitého úspěchu (L 11,19; ale Sk 19,13–16).

Výzva „zkoumejte duchy“ v 1 J 4,1–3 ukazuje, že v církvi působili falešní proroci, kteří mluvili v posedlosti. Tyto verše zdůrazňují spiritistické, nelze však zapomínat, že Písmo nikdy nemluví o posedlosti dobrým duchem někého zesnulého či andělem. Existují pouze 2 alternativy: buď Duch svatý, nebo duch zlý. Viz též 1 K 12,1–3.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Alexander, *Demonic Possession*, 1902; M. F. Unger, *Demons in the World today*, 1971; V. White, *God and the Unconscious*, 1952, k. 10; J. S. Wright, *Mind, Man and the Spirits* (dříve *What is Man?*), 1972, str. 108nn; J. Richards, *But deliver us from evil*, 1974. J.S.W.

POSEL (hebr. *mal'āk*). Tímto výrazem byl označován služebník, kterého jeho pán vyslal do ciziny při zvláštních příležitostech, např. s přáním pokoje (1 Kr 5,15; 2 S 8,10), s žádosťmi o přizeň (Nu 20,14), za účelem uzavření smlouvy (Joz 9,4, EP poselstvo) nebo s protestem proti křivdám (Sd 11,12). Většinou šlo o muže s vysokým společenským postavením. Jejich počet se zvýšil poté, co Izrael navázal styky se Sýrií, Babylónem atd. Poslové nezastupovali sami sebe a většinou ani nebyli zmocněni k vyjednávání (viz však 2 Kr 18,17–19,8), přesto se s nimi jednalo uctivě a porušení této zásady se tvrdě trestalo (2 S 10,2–5). V obrazném významu se toto slovo (ř. *presbeuō* = být starší) vyskytuje i v NZ (2 K 5,20; Ef 6,20, EP vyslanec) a vztahuje se na Kristova představitele, který nese jeho poselství o smíření. Skupinové označení „poselstvo“ se objevuje v L 14,32. J.D.D.

POSLUŠNOST Hebr. sloveso *šama' b'* = naslouchat (komu) se do č. překládá „poslouchat“. V LXX a v NZ se užívá složeného slovesa *hypakūō* (podst. jm. *hypakoē*; příd. jm. *hypēkoos*), jehož jednou složkou je *akūō* = slyšet. *Hypakūō* doslova znamená „slyšet *pod'*“. Dále se v NZ uplatňují výrazy *eisakūō* (1 K 14,21), dosl. „slyšet do“, *peithomai* = nechat se přesvědčit a *peitharcheō* = podřídit se autoritě (Tt 3,1). Z toho vidíme, že poslušnost spočívá ve slyšení, jež se uskutečňuje *pod* autoritou či vlivem mluvčího a vede k vyhovění jeho požadavku.

Máme-li někoho poslouchat, musí dotyčný

1. mít právo přikazovat a
 2. být schopen své požadavky oznámit.
- Povinnost člověka poslouchat svého Tvůrce proto předpokládá

1. Boží postavení jako Pána a
2. jeho zjevení.

Poslušnost vůči Hospodinu se ve SZ obvykle popisuje jako poslouchání (slyšení) jeho *hlasu* (důraz na 2) nebo jeho *příkazů* (předpoklad 2 a důraz na 1). Neposlušnost znamená neuposlechnout Boží hlasu, když Hospodin mluví (Ž 81,12; Jr 7,24–28).

Podle Písma Hospodin požaduje, aby člověk chápal jeho zjevení jako pravidlo pro celý svůj život. Poslušnost vůči Bohu je tedy tak široký pojem, že zahrnuje celou biblickou víru a morálku. Písmo trvá na tom, že ojedinelé vnější projevy pocty Hospodinu nemohou nahradit nedostatek trvalé poslušnosti v srdci, která se zákonitě projeví v chování (1 S 15,22; sr. Jr 7,22n).

Rozhodujícími faktory v údělu každého člověka se stala neposlušnost prvního člověka, Adama, a poslušnost druhého, Ježíše Krista. Adamův odklon od poslušnosti uvrhl lidstvo do hříchu, odsouzení a smrti (Ř 5,19; 1 K 15,22). Kristova dokonalá poslušnost „až k smrti“ (Fp 2,8; NS; sr. Žd 5,8; 10,5–10) vybojovala spravedlnost (možnost přijetí Bohem) a život (obecnství s Bohem) pro všechny, kdo v něho uvěří (Ř 5,15–19).

Ve staré smlouvě zdůrazňoval Hospodin poslušnost jako svůj požadavek, aby se Boží lid mohl těšit jeho přízni (Ex 19,5 atd.). V Hospodinově zaslíbení nové smlouvy se však o poslušnosti hovoří jako o Božím daru, aby jeho lid mohl zakoušet Hospodinovu přízeň (Jr 31,33; 32,40; sr. Ez 36,26n; 37,32–26).

Projevem poslušnosti je víra v evangelium a v Ježíše Krista (Sk 6,7; Ř 6,17; Žd 5,9; 1 Pt 1,22), protože jí Bůh přikazuje (sr. J 6,29; 1 J 3,23). Nevěra je totožná s neposlušností (Ř 10,16; 2 Te 1,8; 1 Pt 2,8; 3,1; 4,17). Ovocem víry je život v poslušnosti Hospodinu (sr. výroky o Abrahamovi, Gn 22,18; Žd 11,8.17nn; Jk 2,21nn).

Křesťanská poslušnost znamená napodobovat Boha v jeho svatosti (1 Pt 1,15n) a Krista v jeho pokoře a lásce (J 13,14n.34n; Fp 2,5nn; Ef 4,32–5,2). Výchvát z vděčnosti za přijatou milost (Ř 12,1n), nikoli z touhy získat zásluhu a ospravedlnit se v Božích očích. Pokud nás k dodržování Zákona vedou poslední dva uvedené motivy, nejde o poslušnost, ale o její opak (Ř 9,31–10,3).

Součástí křesťanovy poslušnosti vůči Bohu je respektování Bohem ustanovené autority v rodině (Ef 5,22; 6,1nn; sr. 2 Tm 3,2), v církvi (Fp 2,12; Žd 13,17) a ve státě (Mt 22,21; Ř 13,1nn; 1 Pt 2,13nn; Tt 3,1). Když však dojde ke střetu nároků, musí být křesťan připraven neuposlechnout člověka, aby se neprovinil neposlušností vůči Bohu (sr. Sk 5,29).

POSVĚCENÍ, POSVĚTIT Tímto podstatným jménem a slovesem, odvozeným z lat. *sanctus* = svatý a *facere* = dělat, se překládá hebr. *qđš* a ř. *hagiasmos, hagiazō*.

Základní smysl hebr. kořene se interpretuje různě:

1. oddělit,
2. zářit.

První význam mohl sloužit za základ zmínek o svatosti či posvěcení z hlediska postavení a vztahu, kde se jednotlivá slova překládají jako „oddělený“, „oddělený pro zvláštní užití“, „věnovaný“ nebo „zasvěcený“, „považovaný za posvátný či svatý jako protiklad k obyčejnému, nečistému či světskému“. Druhý význam mohl být základem jeho užití ve vztahu k podmínce, stavu či procesu, které v NZ vedou k myšlence postupné vnitřní proměny, jejímž výsledkem je čistota, morální ukázněnost a svatě, duchovní myšlenky, které se odrážejí ve vnějším životě – v dobroty a zbožnosti.

I. Ve Starém zákoně

Dva výše nastíněné okruhy významů lze zhruba označit jako kněžský a prorocký, avšak navzájem se nevyklučují. V obou případech se zde ukazuje především na Hospodina.

1. Bůh je zobrazen jako svatý ve své velebnosti, tajemný ve své nadpřirozené jinakosti, vznešeně vzdálený od člověka, hříchu a země (sr. Ex 3,5; Iz 6,3nn).

Objevují se výzvy, aby lidé považovali Hospodina zástupů za svatého (Iz 8,13), a Bůh říká, že se posvětit a bude posvěcen v nich nebo skrze ně. Znamená to, že lidé uznají jeho svrchované nároky (podobně bude také oslaven, tj. díky postojí a vztahu lidí k Bohu bude doceněna Hospodinova velikost).

Jákykoli posvěcený předmět či jedinec se považuje za oddělený Bohem i člověkem (např. sabat, Gn 2,3; oltář, Ex 29,37; stan setkávání, Ex 29,44; roucha, Lv 8,30; půst, Jl 1,14; dům, Lv 27,14; pole, Lv 27,17; lid, Ex 19,14; společenství, Jl 2,16; kněží, Ex 28,41). Nemusí to ovšem nutně s sebou nést vnitřní proměnu. Zákonem předepsaný obřad se týkal provinění, jichž se dopustil Boží lid, ačkoli jej Hospodin oddělil pro sebe, aby ho mohl používat jako svůj nástroj.

2. Přestože šlo v předchozím bodě především o vnější a kultické případy posvěcení, někdy je doprovázela i hlubší, vnitřní skutečnost. Hospodinova výzva „Buďte svatí, neboť já jsem svatý“ vyžaduje od Božeho lidu odevzu, odraz jeho výjimečných etických kvalit, spravedlnosti, čistoty, nenávisti k morálnímu zlu, láskyplného zájmu o blaho druhých v poslušnosti jeho vůli, protože Svátý Izrael se aktivně staral o dobro svého lidu (Ex 19,4) a také o to, aby jej oddělil od zlého. Jeho svatost byla transcendentní i imanentní (Dt 4,7; Ž 73,28) a Izraelci měli nést tytéž rysy. Procori upozorňovali na nebezpečí pouhého vnějšího posvěcení, a proto nabádali k účt před Hospodinem. Šli dokonce tak daleko, že pokud vnější „svatě“ obřadní úkony neprovázal svatý život, prohlášovali je za bezvýznamné (Iz 1,4.11; 8,13). Izraelci zlehčovali mezi pronárody Boží svatost svým nesvatým životem. Porušovali tak zákon svatosti (Lv 17–26), který obdivuhodným způsobem spojoval morální i kultické prvky.

II. V Novém zákoně

V NZ nacházíme 6 zmínek o posvěcení (*hagiasmos*) a další 4 případy, kde se totéž slovo překládá „svatost“. Výrazem „svatost“ se interpretuje ještě 5 dalších ř. výrazů (*hagiotēs, hagiōsynē, eusebeia, hosiotēs, hieroprepēs*). Také v NZ (podobně jako ve SZ) se posvěcení užívá ve dvojném významu, avšak existují zde značné rozdíly. Ve dvou případech uplatnění slovesa „posvětit“ v synoptických Evangeliiích jde o posvěcení kultické. Náš Pán hovoří o chrámu, jenž posvěcuje zlato, a o oltáři, který posvěcuje dar (Mt 23,17,19). Tady se v první řadě jedná o zasvěcení. Zlato a dary jsou věnovány a odděleny a považují se za zvláště posvátné a hodnotné kvůli svému vztahu k již svatému chrámu a oltáři. V paralelní aplikaci tohoto pojmu (vznešenější a bezprostřednější, protože jde o osobní skutečnost) Kristus posvěcuje či zasvěcuje sám sebe, aby se mohl obětovat. Otec ho posvěcuje a Ježíš vybízí své následovníky, aby „posvěcovali“ (tj. měli v posvátné úctě a stavěli na jedinečné místo) Otce (J 10,36; 17,19; Mt 6,9). Tato myšlenka se dále rozvíjí v Žd 13,12, když Kristus posvěcuje lid svou vlastní krví, a zřejmě i v J 17,17, kdy Otec posvěcuje věřící slovem pravdy.

Co se týče tohoto textu a jemu příbuzných, slova „zřejmě“ zde užíváme po zralé úvaze, neboť se zdá, že myšlenka „posvěcení“ se tady rozšiřuje o význam morální a duchovní změny. Most mezi vnějším a vnitřním významem posvěcení vytváří List Židům. Kristus svou obětí posvětil své bratry, a to nejen ve smyslu oddělení, ale tak, že je vybavil k pravé úctě a službě Bohu. To činí smířením jejich hříchů (Žd 2,17) a očistěním jejich svědomí od zlých skutků (Žd 9,13nn). Toto posvěcení se však nechápe primárně jako proces, ale jako dokonaná skutečnost, protože „tou jedinou obětí jednou provždy přivedl k dokonalosti ty, které posvěcuje“ (Žd 10,10,14). Zároveň tu ovšem nechybí výzva k růstu v posvěcení (sr. Žd 12,14, kde je svatost spíše stavem než postavením).

Zatímco v Listu Židům je „posvěcení“ blízké pojmu „ospravedlnění“ z Listu Římanům či Galatským, odlišnou aplikaci termínu „posvěcení“ není třeba přeceňovat. Ve dvojném významu užívá tohoto výrazu i apoštol Pavel. V některých případech ho chápe jako status propuštěný věřícím, kteří jsou v Kristu posvěceni a ospravedlněni. Odvozené slovo „svatý“ se týká především jejich postavení v Kristu („posvěcení v Kristu Ježíši“, 1 K 1,2; sr. 1 Pt 1,2). Výsadou nevěřícího partnera a dětí, když se jeden z rodičů stal křesťanem, je zástupné posvěcení. I zde jde o posvěcení ve smyslu trvalého postavení (1 K 7,14).

Druhý význam „posvěcení“ se u apoštola Pavla týká morální a duchovní proměny ospravedlněného věřícího, který prožil znovuzrození a dostal od Hospodina nový život. Bůh si přeje naše posvěcení (1 Te 4,3) a být plně posvěcen znamená být proměněn do Kristovy podoby, a tak prožít, co to znamená být Božím obrazem. Obsahem a normou posvěceného života je Kristus: jeho vzkříšený život se v křesťanovi neustále obnovuje tím, jak věřící roste v milosti a odráží slávu Páně. V této postupné zkušenosti Ježíš svým Duchem osvobozuje ducha člověka od litery Zákona (2 K 3,17n). Posvěcení přináší Duch svatý, jenž však působí prostřednictvím slova pravdy, modlitby víry a obecenství věřících (Ef 5,26), kteří sami sebe zkoumají ve světle ideálu lásky Ducha a nepostradatelnosti svatosti (Žd 12,14). U zdrojů posvěcení stojí víra, kte-

rá pramení z Ducha svatého.

Tak jako ospravedlnění znamená osvobození od trestu za hřích, posvěcení v sobě zahrnuje osvobození od znečištění, ponížení a moci hříchu. Intenzita, rozsah a kroky tohoto osvobození jsou předmětem obšírné diskuse. Po přimluvě, aby Bůh věřící cele posvětil a zachoval jejich ducha, duši i tělo bez úrazu a poskvrny až do druhého Kristova příchodu, následuje ujištění: „Věrný je ten, který vás povolal; on to také učiní“ (1 Te 5,23n). Vystavávají tři důležité otázky.

1. Uskuteční Bůh vše najednou?

Znamená posvěcení vírou to, že člověk přijme úplné posvěcení jako dar (stejným způsobem jako ospravedlnění), takže se ihned stává svatým a jednou provždy vstupuje do skutečné a praktické svatosti? Jední tvrdí, že v rozhodující zkušenosti po obrácení je starý člověk navždy ukřižován a kořen hříchu vytržen (či princip hříchu vykořeněn). Někteří jdou ještě dále a jako důkaz takového působení Ducha svatého zdůrazňují potřebu přijetí a uplatňování darů Ducha (zejména dar jazyků). Jiní se domnívají, že NZ učení tomuto názoru očividně odporuje a že ho popírá již samotná existence epíštol s jejich odvozenými výroky ohledně učení a s jejich argumenty, pokyny a výzvami. Viz také níže.

2. Uskuteční Bůh vše během života věřícího?

Mezi názory, které akcentují rozhodující povahu zkušenosti posvěcení, i mezi těmi, které ji vidí spíše jako proces, najdeme představu dosažení značně vysokého stupně posvěceného života. Tento postoj podtrhuje výzva „Buďte tedy dokonalí“ (Mt 5,48), přičemž „dokonalost“ nevykládá jako „zralost“ a zdůrazňuje, že dokonalé lásky lze dosáhnout již v tomto životě. Vznešená prohlášení o „bezhráznosti dokonalosti“ však obvykle minimalizují skutečnost hříchu i úroveň požadovaného morálního života. Hřích je definován spíše jako „dobrovolné přestoupení známého zákona“ (Wesley) než jako „každá neochota podrobit se Božím zákonu, případně jeho přestoupení“ (Westminster-ský katechismus), přičemž definice z katechismu zahrnuje jak náš hříšný stav, tak dílčí hříchy (ať už ze zanedbání, anebo spáchané otevřeně a úmyslně). Jiný názor souhlasí, že neporušená svatost a neposkvrněná dokonalost zřejmě možné nejsou, ale tvrdí, že lze mít dokonalý motiv lásky.

Minimalizování požadavků Zákona se objevuje ve výroku C. G. Finneye, že Bible „výslovně limituje Boží nárok schopnosti člověka“. „Samotný jazyk Zákona“, píše, „je takový, že jeho nároky upravuje podle kapacity daného subjektu, bez ohledu na jeho velikost. „Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší, celou svou mysl a celou svou silou.“ Zde jasně vidíme, že Zákon požaduje jen to, abychom ve službě Hospodinu jednali podle toho, kolik máme síly. Když se tedy celé posvěcení skládá z dokonalé poslušnosti Božím zákonu a když ten nevyžaduje víc než správné používání sil, které máme, je samozřejmě navždy platné, že stavu úplného posvěcení na základě přirozené vybavenosti v tomto životě dosáhnout lze“ (*Systematic Theology*, 1851, str. 407). Tento názor se zakládá na naprostém nepochopení Dt 6,5.

3. Uskuteční Bůh vše sám bez spolupráce věřícího?

Ti, kdo minimalizují hřích a Bohem požadovanou

normu svatosti, se ocitají v nebezpečí, že budou u posvěcení klást nepřiměřený důraz na aktivitu člověka. Existuje však i opačný extrém, který veškerou zodpovědnost za posvěcení přesouvá na Boha. Očekává se od něho, že učiní člověka okamžitě svatým, případně že bude křesťana postupně naplňovat milostí nebo Duchem. Tento přístup redukuje člověka na pouhého příjemce bez jakékoliv morální síly, takže v podstatě chce vytvořit posvěcení bez morálky – což je samo o sobě protimluv. Ti, kdo berou ohled na pravou povahu lidského ducha, takovému neosobní působení Duha svatého popírají. Rovněž pochybují o tvrzeních, že Duch působí přímo na nevědomí člověka, a nikoli skrze uvědomělé procesy v lidské mysli.

Věřící nemá mít o intenzitě boje s hříchem žádné iluze (Ř 7–8; Ga 5), ale měl by si také uvědomovat, že k posvěcení nedochází po částech, pouze jeho vlastním úsilím bojovat proti špatným sklónům. Existuje sice postupně morální zdokonalování, ale v člověku také působí skrytý posvěčující vliv. Navíc zde nejde jen o morální synergismus, kdy Duch svatý i věřící přispívají každý svým dílem. Toto působení lze v paradoxu milosti připsat věřícímu i Duchu svatému. Bůh Duch působí skrze věrné uznávání zákona pravdy a prostřednictvím láskyplné křesťanovy odezvy. Celkový výsledek je pak duchovní zralost, která se projevuje tím, že člověk plní zákon lásky k bližnímu. Věřící, jenž se vírou v Kristovo dílo Duchem „očisťuje“ (1 J 3,3), vidí vrchol posvěcení u učištění: „Víme však, až se zjeví, že mu budeme podobní, protože ho spatříme takového, jaký jest“ (1 J 3,2). (*DUCH SVATÝ; *SPASENÍ)

BIBLIOGRAFIE. W. Marshall, *The Gospel Mystery of Sanctification*, 1692, reprint 1955; J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection*, reprint 1952; C. Hodge, *Systematic Theology*, 3, 1871–3; J. C. Ryle, *Holiness*, reprint 1952; B. B. Warfield, *Perfectionism*, 2 sv., 1931; R. E. D. Clark, *Conscious and Unconscious Sin*, 1934; N. H. Sneath, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944; D. M. Lloyd-Jones, *Christ our Sanctification*, 1948; G. C. Berkouwer, *Faith and Sanctification*, 1952; W. E. Sangster, *The Path to Perfection*, 1957; J. Murray, „Definitive Sanctification“, *CTJ* 2, 1967, str. 5; K. F. W. Prior, *The Way of Holiness*, 1967. G.W.

POŠETILOST Ačkoli ve SZ někdy představuje běžnou hloupost (např. Pň 10,14; 14,15; 18,13), zpravidla jde o hřích, např. pohrdání Boží pravdou a kázní (Pň 1,7). „Prostý“ nebo lehkověrný člověk (*pefi*) tudíž není jenom „bez rozumu“ (Pň 7,7n), ale i svévolný a hříšný (Pň 1,32). Musí si morálně i duchovně vybrat, nejen se rozumově snažit (Pň 9,1–6.13–18; Ž 19,8). Podobně „blázen, pomatenec“ (označovaný různými synonymy, hlavně *k'sil*, „*wil*, *sakāl*) je zpravidla ten, kdo jedná „jako pomatenec“ (1 S 26,21) a uzavírá svou mysl před Hospodinem (např. Ž 94,8n; Pň 27,22; Jr 5,21). Nejhorší pošetilec je „posměvač“ (*lēs*, např. Pň 1,22; 14,6; 24,9) a zlostný nevěrec, *nā bāl* = bloud (1 S 25,25; Ž 14,1; Iz 32,5n).

Ježíš varuje, abychom nikoho neoznačovali za „blázná“ (*mōros* Mt 5,22; EP zatracovali), a tak je duchovně a mravně neodsuzovali (jiné vysvětlení viz Amdt). V 1 K 12,5.27 vkládá apoštol Pavel slovo „bláznovství“ (*mōros*) do úst nevěřících lidí, kteří nesprávně hodnotí Boží záměry. Pošetilost člověka někdy tkví v jeho neschopnosti pochopit sporné otázky

(L 11,40; 1 K 15,36, *afērōn*), ale spíše pramení ze skutečnosti, že si špatně zvolil (např. L 12,20, *afērōn*; Ř 1,21, *asynetos*; Ga 3,1.3, *anoētos*, Mt 7,26, *mōros*).

D.A.H.
F.D.K.

POTÍFAR Velitel faraonovy tělesné stráže, jemuž Midjánci prodali Josefa (Gn 37,36; 39,1), který se stal hlavním správcem jeho domácnosti (Gn 39). Jedná se o egyptské jméno typu *P'-di-X*, kde X označuje nějaké božstvo. Nejnedůležitější, ačkoli ne zcela uspokojící vysvětlení jména Potífara tvrdí, že jde o zkrácenou variantu jména *Potífara, v níž se ztráčí koncové *'ajin*. Případy, že se u dvora objevují dvořané stejného nebo podobného jména, mají svou paralelu i v eg. historii. K.A.K.

POTÍFERA Kněz z Ónu, jehož dceru Asenatu dal farao za manželku Josefovi (Gn 41,45.50; 46,20). Pravděpodobně zastával úřad velekněze boha Rē' v *Ónu (ř. Héliopolis). Všeobecně se má za to, že Potífara (hebr. *pōtífara*) je eg. *P'-di-P'R'* = Ten, kterému dal P'Re' (bůh Slunce), podle vzoru *P'-di-X*, kde X představuje jméno božstva. Přesný tvar *P'-di-P'R'* se dochoval až z pozdější doby (asi 1000–300 př. Kr.), ale jde pouze o plnou formu jména téhož druhu z pozdní doby egyptské, které známe již z období říše, především vlády 19. dynastie (13. stol. př. Kr.), kdy žil Mojžíš. Potífara/P'-di-P'R' (z doby Mojžíšovy) může být prostě modernizací starší formy *Didi-R'*, která má stejný význam a jmenný vzorec (*Didi-X*), běžný především ve Středním říši a v období hyksóském, tj. v době Josefa a praotců (asi 2100–1600 př. Kr.). K.A.K.

POTOK Hebr. *nahal* se užívá k označení stále tekoucího proudu, vodního toku i vyschlého řečiště. Všechny nevysychající potoky v Palestině ústí do Jordánu. Nacházejí se na jeho levém břehu a napájí je prameny. Jmenuje např. druhou největší řeku Kíšon (1 Kr 18,40) a Jabok, tj. dnešní Zerka (Gn 32,22n). Metaforicky použil obraz rozvodněného potoka Ámos (5,24), jejich nestálosti zase Jób (6,15). V období velkého sucha přestává téci voda i v potociích zásobovaných pramenitou vodou (např. 1 Kr 17,2–7). Někdy pokrývají dno mělkého řečiště potoka rostliny. V KP „potok Arabim (vrb)“ (Iz 15,7) tedy může poukazovat na oleandry či jinou vegetaci. V poezii se řečiště často označuje *majim* = vody (Jb 12,15; Ž 42,1; Iz 8,7; J1 1,20). (*EGYPTSKÁ ŘEKA) J.M.H.

POTOPA Záplava vody, kterou v Noemově době seslal Hospodin, aby zničil všechny pozemské tvory kromě několika vyvolených (Gn 6–8). Tento jev se ve SZ označuje pomocí *mabbūl*. Není jisté, z čeho byl tento výraz odvozen. Objevuje se 1x ve vyprávění Gn 6–11 a v Ž 29,10, kde vyjadřuje katastrofální záplavu, která se podobá potopě v knize Genesis. V LXX se *mabbūl* překládá *kataklysmos* a toto slovo se též používá v NZ (Mt 24,38n; L 17,27; 2 Pt 2,5) k popisu stejné události.

V různých překladech se interpretují jako „potopa“ i jiné termíny, ale většina z nich se vztahuje na řeky, ať už při normálním stavu vody, nebo při povodni,

POTOPA

což se ostatně také užívá v naší dnešní řeči. SZ výrazy *nāḥār* (např. Joz 24,2), *j'ór* (např. 2 S 22,5; tvar *ór* se vyskytuje v Am 8,8), *naḥal* (2 S 22,5) a *šibbōlet* (Z 69,2.15; Sd 12,6) a v NZ *potamos* (např. Mt 7,25) mají všechny zhruba stejný význam. Jiná slova překládaná podobně jsou *šeteḥ* = vzduté vodstvo (např. Ž 32,6) a sloveso *nāzal* = téci, kupit vody (např. Ex 15,8) ze SZ a *plēmmyra* = povodeň z NZ.

1. Příčina potopy

Když Bůh viděl, že člověk stále zamýšlí a činí zlo (Gn 6), po právu se rozhodl ho zničit (6,1–7). *Noe však byl spravedlivý muž, a proto jej Hospodin i s jeho nejbližšími ušetřil, aby se jeho rodina stala novým počátkem nového lidstva.

2. Příprava

Gn 6,3 a 1 Pt 3,20 ukazují, že Bůh ve své velké trpělivosti poskytl člověku před potopou ještě 120 let. Poručil Noemovi, aby v tomto období postavil *archu, a dal mu k tomu podrobný návod. Také prohlásil, že s Noemem uzavře smlouvu (6,18; viz níže 7).

3. Osazenstvo archy

V arše se zachránilo jen 8 lidí – Noe se svými třemi syny (Šémem, Chámem a Jefetem) a jejich čtyři ženy (Gn 6,18; 7,7.13; 2 Pt 2,5). Kromě nich tam byli dva zástupci (tj. samec a samice) každého druhu (*mîn* = druh nemusí nutně znamenat naše dnešní pojetí; *STVOŘENÍ II, 4) zvířat, včetně ptáků (6,19n; 7,8n.14n). Navíc vzal Noe do archy 6 samců a 6 samic ze všech druhů čistých zvířat, pravděpodobně jako potravu a kvůli obětování (7,2n; někteří vykladači v tomto verši navrhuji spíše celkový počet 7, a ne 14 zvířat dohromady). V arše byla také uskladněna rostlinná potrava pro všechny její obyvatele. Nehovoří se o mořských živočíchách, ale ty lze zahrnout do „všeho, co je živé“ (6,19). Mohli potopu přežít mimo archu.

4. Potopa

Když Noe se svými blízkými a všemi zvířaty vstoupil do archy, Bůh za nimi zavřel (7,16) a uvolnil vodní zřídla. Spustil se takový lijavec (7,4.12), že „nebeské propustí se otevřely“ (7,11), což je skutečně výmluvná metafora. Hladina vody se zvyšovala i zdola, neboť se „provalily všechny prameny propastné tůň (*t'ehôm*)“ (7,11). Zde rovněž může jít o obrazné vyjádření, jak předpokládá užití slova *t'ehôm*, které se zpravidla vyskytuje v básnických oddělech. Neměli bychom v tom tedy vidět popis nějakého geologického jevu.

5. Chronologie potopy

Noe vstoupil do archy 17. dne 2. měsíce v 600 letech svého věku (7,11) a země oschla 27. dne 2. měsíce v 601 roce jeho věku, takže počítáme-li 30 dnů za měsíc, pak potopa trvala 371 dní. Přšlo 40 dnů (7,12) a vody stály na zemi dalších 110 dní (7,24), celkem 150. Dalšíh 74 dnů (8,5) voda opadala, tj. 224 dní. O 40 dnů později Noe vypustil krkavce (8,6n) = 264. Za 7 dní vyslal holubici (8,8 s důsledkem dalších „7 dne“ v 8,10) = 271. Poté jí vypustil po dalších 7 dnech (8,12) = 285. Příklop archy odsunul Noe za dalších 29 dnů (8,13 s 7,11) = 314 a nakonec po dalších 57 dnech (8,14) země oschla. Celkem tedy 371 dní.

6. Rozsah potopy

Písmo jasně říká, že potopa měla vyhladit všechno

(6,17) včetně člověka (6,7; 7,21) i zvířat (6,7.13.17; 7,21n), nicméně lze argumentovat, že tyto kategorie jsou vymezeny uvedením lokality: na zemi (*'eres*, 6,17; 7,17.23), pod nebem (*šāmajim*, 6,17; 7,19), na povrchu země (*'adāmā*, 7,4.23). *'eres* může označovat zemi či krajinu (např. Gn 10,11), *šāmajim* oblohu, viditelnou část nebe nad horizontem (např. 1 Kr 18,45), a *'adāmā* prostor mezi *'eres* a *'adāmā*. Je tedy možné, že potopa nemusela za těchto okolností zachvátit celý povrch zeměkoule. Argumentu, že při takové potopě bylo zbytečné zachraňovat jednotlivé živočišné druhy, lze čelit tvrzením, že kdyby se to týkalo živočichů v celém okolním pásmu s jeho vlastní individuální faunou, pak bylo takové opatření potřebné. Skutečnost, že voda přikryla všechny vysoké hory (*har*) pod nebem (7,19n) a že se jejich vrcholky objevily až ke konci potopy (8,5), se vykládá jakojev, k němuž přispěly mraky a mlhy jako průvodní jevy katastrofy. Tento výklad upřednostňuje omezenou potopu, ale text připouští i myšlenku univerzální pohromy. Dogmatismus tu však v žádném případě není na místě. Teologické učení Bible se tradičně vykládá v tom smyslu, že všichni lidé kromě Noema a jeho rodiny zahynuli.

7. Konec potopy

Hospodin na obyvatele archy nezapomněl. Způsobil, že vody ustoupily, až plavidlo spočinulo na horách Urartu (*ARARAT). Noe se chtěl přesvědčit, jestli by se už mohl bezpečně vylodit, a tak napřed vypustil krkavce, snad proto, že se mohl krmít na zdechlinách a hnízdit na střeše archy (8,7), a po něm holubici, která při druhém pokusu přinesla olivový list. Ten dokazoval, že vody již poklesly pod úpatí hor, kde rostou olivy, a že země vyschla natolik, aby poskytla dostatek krmiva pro zvířata (8,8–11). Když vypustil holubici potřetí, už se k němu nevrátila (8,12), takže se mohl domnívat, že nastal čas archu opustit, k čemuž ho také Bůh vyzval. Potom Noe přinesl zápalnou oběť ze všech čistých zvířat i ptáků (viz výše 3) a Hospodin přisáhl, že již nikdy nepodustí další potopu (8,21n; Iz 54,9), poželhal Noemovi i jeho synům (9,11) a svá slova zpečetil smlouvou (9,11), která měla za znamení duhu (9,13–17).

8. Klínopisné paralely

Vyprávění o potopě byla nalezena v klínopisných záznamech vykopaných na Blízkém východě. Na sumerské tabulce z Nippuru v J Babylonii je zaznamenán příběh, jak bohové varovali krále Ziusudru, že dopustí záplavu, aby vyhubili lidstvo. Poručili mu vystavět velikou loď, v níž mohl uniknout. Tato tabulka byla napsána kolem r. 1600 př. Kr., ale příběh zřejmě v Mezopotámii znali již mnoho staletí předtím. Skutečnost ničivé potopy se stala součástí sumerské historické i literární tradice. Akkadské vyprávění obsahují neúplné kopie eposu *Atarachsis* asi z r. 1630 př. Kr. a během dalších staletí se všeobecně rozšířilo (znali je v *Ugaritu). Popisuje potopu seslanou bohy k zničení člověka, když selhaly dřívější pokusy nějak ho ovládat. Zbožného Atarachise varoval bůh-stvořitel Enki (nebo Ea), aby vybuodoval loď a se svou rodinou, pokladem i zvířaty unikl. Po sedmi dnech plavby loď přistála. Atarachsis obětoval bohům oběť a ti „jak mouchy kol se shromáždily“. Bohové litovali svého činu a obnovili společenost na principu osobní viny a trestu. Z tohoto díla vychází slavné babylónské *Vyprávění o potopě*, které tvoří část XI. tabulky del-

šího *Eposu o Gilgamešovi* (*BABYLÓNIE). Kopii tohoto díla objevili v Ninive asi 20 let předtím, než je r. 1872 v Britském muzeu identifikoval George Smith. V této verzi popisuje hrdina příběhu Uta-napištim (jednou i Atrachasis) Gilgamešovi, jak po přežití potopy získal nesmrtelnost. Děj se shoduje s eposem *Atrachasis*, obsahuje však několik dalších podrobností, např. že loď spočinula na hoře Nišir (v SZ Persii), že Uta-napištim vyslal postupně holubici, vlaštovku a havrana a že vystoupil z lodi, když se havran nevrátil. Zjišťujeme, že klínopisy se v mnohém podobají Gn 6–9, což lze zřejmě vysvětlit obecným odvoláváním se na aktuální historickou událost. Množství sporných prvků v různých klínopisných verzích nás vede k tomu, abychom je u obou zpráv pokládali za méně spolehlivé.

9. Prameny

Hodně badatelů se domnívá, že vyprávění o potopě v Gn 6–9 čerpal ze dvou zdrojů, J (jáhvistického) a K (kněžského), jež zpracoval v jeden celek neznámý redaktor po návratu z exilu. Podle této teorie došlo k sloučení starodávné ústní tradice a v průběhu staletí (počínaje obdobím rané monarchie) vznikl její písemný záznam, tzv. J. Druhý pramen (K) byl výsledkem kněžských tradic od éry krále Davida a jeho písemná podoba vznikala snad od r. 500 př. Kr. až do Ezdrášovy doby. V případě pojednání o potopě se ličení přizpůsobilo babylónským tradicím, s nimiž se Izraelci seznámili během exilu. Ve prospěch čerpání z uvedených dvou pramenů svědčí jednak užívání dvou Božích jmen, a to *JHWH* v J a **lōhim* v K,

jednak zjištění, že Noe měl vzít do archy 7 (nebo 14) z každého druhu čistých zvířat a pár od všech nečistých (Gn 7,2n = J), a jeden pár od každého druhu (Gn 6,19 = K; viz výše 3).

Tyto záležitosti však lze vysvětlit i jinak (viz bibliografie). Jednotnost zpráv o potopě lze vidět ve shodném konstatování např. skutečnosti potopy (Gn 6,5–7, J a 11–13, K), její příčiny (Gn 6,7, J a 13,17, K; 7,4, J a 21, K; 7,22n, J a 8,21, J) a záchrany reprezentativního zbytku (Gn 6,8, J a 18–20, K; 7,1–3,7–9, J a 13–16a, K; 7,16b, J a 8,16–19, K).

10. Archeologie a potopa

Vykopávky v Uru, Kiši, Varce a Farahu na J Mezopotámie odкрыly důkazy rozsáhlých záplav. Badatelé, kteří prováděli výzkum na prvních dvou místech (sir Leonard Woolley a S. H. Langdon) se domnívali, že tyto zbytky souvisí s biblickou potopou. To však není pravděpodobné, jelikož naplavené vrstvy v těchto čtyřech lokalitách nelze datovat do stejného období a ve všech případech se dají nejlépe vysvětlit jako neobyčejně mohutné říční povodně. Navíc nejstarší z nich, tj. z Uru, zřejmě nepochází z doby starší než 4000 př. Kr. Toto datum dobře zapadá do pokračující souvislé řady prehistorických kultur na Blízkém východě. Nic nenasvědčuje tomu, že by stejná vrstva zasahovala i do dalších oblastí. Pokud se lokální záplava v mezopotámské rovině považuje za to, o čem hovoří biblická zpráva, pak lze jednu z náplav na těchto místech považovat za důkaz, ale pokud Gn vypovídá o daleko závažnější události, jak je to nejspíš pravděpodobné, pak musíme doklady z Mezopotámie poklá-

př.Kr.	Kiš	Ur	Fara (Šuruppak)
2600	asi 2600 největší zátopy pozorovatelné v kišských ulicích (raná doba dynastická III.) asi 2700 stavba kišského paláce	asi 2600 královský hřbitov asi 2700 stopy náplav, zachované ve výkopu F, vrstva B (raná III. doba dynastická)	
2800	asi 2900 první a druhá potopa v městských ulicích (do konce rané doby dynastické I., začátek rané II. dynastie)		asi 2850 vrstva obsahující známky potopy, mezi Džemdet Nasr a rané dynastickou vrstvou
3000			
3200			
3400			
3600		asi 3500 vrstva zátopy (mocná od 3,72 do 0,72m) na několika místech, např. u královského hřbitova (konec ubaidského období)	

Archeologické údaje o větších zátopách v různých mezopotámských městech ve 4. – 3. tisíciletí př.Kr.

POTRAVA

dat za nedůležité.

11. Geologie a potopa

Neexistuje žádný nesporný geologický důkaz biblické potopy. V minulosti, zejména v 19. století, se však uvádělo mnoho jevů na důkaz této tragické události. Většinu z nich dnes vědci uspokojujivě vysvětlují jako stopy ledovcové činnosti čtvrtohorních ledových dob. Ve spojení s ledovou dobou však docházelo k určitým změnám, např. kolísání mořských hladin v důsledku uzavření a uvolňování vody v ledovcích či formování zemského povrchu v souvislosti se vzrůstem a poklesem jeho zatížení ledem. To snadno mohlo způsobit úkazy shodné s biblickou zprávou. Konec posledního zalednění lze datovat asi do doby 10 000 let př. Kr., takže Noemovi a jeho současníkům možná budeme muset přiznat takovou starobylost (*RODO-KMEN).

Neexistuje však žádný jistý důkaz, a tak každá snaha umístit události popsané v knize Genesis do jejich skutečného historického rámce nemůže být ničím jiným než pokusem.

BIBLIOGRAFIE. Obecná: A. Parrot, *The Flood and Noah's Ark*, 1955; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*², 1949, k. IV. *Sekke h*: J. C. Whitcomb a H. M. Morris (ed.), *The Genesis Flood*, 1961; W. G. Lambert a A. R. Millard, §§ *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, 1969; *ANET*, str. 72–99, 104–106; *DOTT*, str. 17–26. *Sekke i*: O. T. Allis, *The Five Books of Moses*, 1943, str. 95–99; G. Ch. Aalders, *A Short Introduction to the Pentateuch*, 1949, str. 45–47. *Sekke j*: M. E. L. Mallowan, *Iraq* 26, 1964, str. 62–82; R. L. Raikes, *Iraq* 28, 1966, str. 52–63. *Sekke k*: J. K. Charlesworth, *The Quaternary Era*, 2, 1957, str. 614–619. T.C.M.

POTRAVA Tímto obecným termínem se označují všechny rostlinné i živočišné produkty, které člověk konzumuje za účelem zachování fyzického života.

I. Ve Starém zákoně

1. Nejstarší období

Člověk již od začátku (Gn 1,29n; 2,16) sloužily za potravu všechny semenné rostliny (hlavně obilniny a zelenina) a ovocné stromy. Zvířata se živila trávou a ostatními bylinami. V důsledku pádu musí člověk dodnes při zajišťování obživy tvrdě pracovat (Gn 3,18.23; 4,2n). O zásobách potravin v arše neznáme žádné podrobnosti – zřejmě šlo o tehdejší obecně rozšířený sortiment (Gn 6,21). Bůh po potopě slíbil, že po celou dobu existence země setba a žně nepřestanou a za pokrm bude sloužit všechno živé (vedle vegetace), ovšem s výjimkou krve (Gn 8,22–9,4). V době, kdy se Noe opět usazoval na zemi, se poprvé objevuje pěstování vinné révy (a v důsledku toho i opilství) (Gn 9,20n).

2. Období praotců

V Egyptě, Palestině a Mezopotámii se na začátku 2. tis. př. Kr. stalo hlavní složkou potravy obilí a různé druhy chleba, dále mléko, máslo, sýr, voda, víno a pivo. Polonomádští praotcové se živili především z mléčné produkce svého hovězího dobytka a ovcí, ale pekli i chléb (viz Hagarína zásoba, Gn 21,14). Někdy sami v určitých obdobích pěstovali obilí, jako to dělal Izák (Gn 26,12) a pravděpodobně Jákob (sr. Gn

37,7), protože musel v době hladu nakupovat obilí v Egyptě (Gn 42,2.25n; 43,2; 44,1n). Čočková polévka (červené barvy) patrně představovala ve dnech, kdy za ni Ezau prodal své prvorozenství (Gn 25,29–34), běžné jídlo a obliba této luštěniny trvala i dál (např. 2 S 17,28). Čestným hostům se připravovalo tučně tele spolu s tvarohem a mlékem (Gn 18,6–8). S Abrahamovou pohostinností můžeme srovnávat zmínky v severokenaanských textech z Ugaritu, které připomínají zabítí a přípravu „jehněte ze stáda“ nebo „vybraného mladého dobytčete“ (*ANET*, str. 146, 149, 151). Přestože se maso neobjevovalo na každodenním jídelníčku, byla zvěřina v době praotců v Sýropalestině ve velké oblibě. Izák miloval chutně upravenou zvěřinu (Gn 27,3n), stejně jako Egyptřan Sinuhet při svém pobytu v Palestině o něco dříve (*ANET*, str. 20). Dary hodnostářům mohly obsahovat lahůdky, k nimž patřily ořechy a med (Gn 43,11). Tabulky z 18. stol. př. Kr. z paláce v Mari oznamují, že na banquetu s královskou návštěvou bylo hodně medu a v téže době poslal asyrský král Išme-Dagan pistáciové oříšky svému bratrovi, vládci v Mari. Také v Egyptě byl med určen především pro krále a vysokou společnost, občas se ho však dostalo i jejich podřízeným. Společné jídlo se pořádalo na znamení přátelských vztahů a shody dvou smluvních stran, např. Izáka a Pelistejců v Gn 26,30 nebo Jákoba a Lábanu v Gn 31,54. Neznáme žádné podrobnosti o tom, čím Josef pohostil své bratry v Egyptě (Gn 43,31–34).

3. Izrael v Egyptě

V Egyptě měli zajatí Izraelci přes svůj těžký úděl pestrou stravu a cestou pouští na to se steskem vzpomínali: hojnost ryb, okurky, melouny, pór, cibulí a česnek (Nu 11,5). Tento seznam téměř přesně odpovídá složení potravy, jak ji známe ze starověkého Egypta, přinejmenším z V Deltu (oblast Gošenu) ze 13. stol. př. Kr. Při vychalování oblasti Ra'amsesu opěvuje neznámý pisár bohatství jejích produktů: cibulí a česnek, sedm druhů ryb v tamějších vodách i různé ovocné plody a zeleninu (*ANET*, str. 471; lépe R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 74).

4. Potrava v Izraeli

a) **Rostlinná strava.** Za tři základní druhy považujeme obilí, mošt a olivový olej (Dt 7,13; Neh 5,11; Oz 2,10). Z obilí to byl hlavně ječmen, pšenice a někdy špalda, horší druh pšenice, viz Ex 9,32 (Egypt); Dt 8,8 a Iz 28,25 (viz pořadí obilovin). Ohledně přípravy a pečení chleba viz *CHLÉB; tato základní potravina se nejlépe hodila k charakteristice a označení Krista, chleba života (sr. J 6,33.35).

Další důležitou složkou bylo *vino, a to nejen hroznové jako ovoce (Nu 6,3; Dt 23,25), ale i hrozinky (1 S 25,18; 30,12), mošt 'asis (Iz 49,26; Am 9,13; Jl 1,5; 4,18 „mladé víno“), nové víno z napulí vykvašeného moštu (Sd 9,13; Oz 4,11; Pf 3,10 atd.) a dokonale vykvašené víno (*vajin*). Tato rudá šťáva z hroznů se často nazývala „krev hroznů“ (Gn 49,11; Dt 32,14). *Vino bylo ve starověké Palestině běžným nápojem. K vyhlášeným druhům patřila vína ze starověkého Egypta, Palestiny (sr. chełbonské z Ez 27,18 a asyr. textů) i Malé Asie. Ocet (zkyslé víno) rozředěný vodou sloužil k osvěžení dělníků na poli (Rt 2,14 KP).

Kvašené nápoje se obecně označovaly výrazem *šekár* = silný nápoj, který se konkrétně uplatňoval v případech moku vařeného z obilí (tj. piva, Hérodotos, 2. 77), z datlí (*ibid.*, I. 193) nebo snad i z medu.

V Mezopotámii dávali přednost pivu, v Palestíně vínu. V Egyptě se pilo běžně obojí a odtud se nám dochovaly zmínky o datlovém víně i jiných nápojích. O kořeněném víně viz níže d.

Třetí základní potravinu představoval olivový olej, jenž se užíval buď jako potravina, nebo jako pokrmový tuk. Z mouky a *oleje se dělalo těsto na chléb a placky, které se také mohly na oleji péci (Ex 29,2). Použití oleje bylo univerzální, sr. odvoza ze Sarepty (1 Kr 17,12).

Pokud se týče zeleniny, viz výše 2 (čočka) a 3 (Nu 11,5). Také se pěstovaly boby (*pól*, 2 S 17,28; Ez 4,9). Tento výraz se od 13. stol. př. Kr. vyskytuje rovněž v Egyptě. Vedle již uvedených hrznů a oliv existovalo i další ovoce: pravé *fiky, někdy stlačené do hrud (sr. Iz 38,21, kde posloužily k léčebným účelům; v Ugaritu se jimi léčili koně), a také sykomorové fiky, stejně jako v Egyptě, které se musely nařezávat (Amosovo původní povolání; Am 7,14). Jedla se granátová jablka a pila jejich šťáva (Pís 8,2). K dispozici byly i různé ořechy včetně mandlí (Jr 1,11) a pistáciiových oříšků (viz výše 2). Pojem *tappuah* (Př 25,11; Pís 2,3,5; 7,9; 8,5; Jl 1,12) patrně označuje „jablko“, i když se proti této interpretaci často objevují námitky. Babylónské texty ukazují, že jablka (*hašhuru*) dávno znali i za hranicemi Egypta a Palestíny, a to v Mezopotámii a v JV Malé Asii (Puruš-anda blízko dnešní Topady). (Viz také *STROMY.)

b) *Živočišné produkty*. Patřil k nim med, tuky a maso. Velmi často se užíval med divokých včel, který se nacházel ve skalách, stromech atd. (Dt 32,13; Sd 14,8; 1 S 14,25; 2 S 17,29). Pisatelé SZ neuvádějí, že by Hebrejové (podobně jako Egypťané) chovali včely. *Med představoval velmi žádanou lahůdku (Z 19,11; Př 24,13). Palestina skutečně byla zemí „mléka a medu“ (Ex 3,8) – v 15. stol. př. Kr. přivezl eg. farao Thutose III. v rámci poplatku ze Syropalestiny stovky nádob medu (7. a 14. polní tažení). Viz nadsěný Sinuhetův popis palestinského bohatství obilí, vína, oleje, medu, ovoce a dobytka (*ANET*, str. 19–20).

Další důležitou složkou výživy bylo mléko a mléčné výrobky (máslo a sýr). O mléce viz Př 27,27; Iz 7,22; Ez 25,4, o másle Př 30,33 a o sýru Jb 10,10; 1 S 17,18; 2 S 17,29 (jako dar). Mléko se často nabízelu hostům a nečekaným návštěvníkům, např. Siserovi v Sd 4,19; 5,25 a staletí předtím egyptskému uprchlíku Sinuhetovi (*ANET*, str. 19).

Maso se jedlo příležitostně, snad pouze bohatí je mívali pravidelně. Abraham pohostil návštěvníky teletem, kůzletem nebo jehnětem (sr. Sd 6,19nn; 2 S 12,4), což byly přijatelné dary, ať už živé, nebo připravené jako pokrm (1 S 16,20; 25,18). Vykmený vůl ve stáji někdy symbolizoval knížecí přepych (Př 15,17), a to v Egyptě (obr. in N. M. Davies, *Egyptian Paintings*, 1955, tab. 4) i v Mezopotámii (viz svědectví úředníka pověřeného přípravou hostiny pro královskou návštěvu, který podává zprávu o tak vykmeném volovi, že „když vstane, krev se mu hme do nohou, takže nevydrží stát ...“). Ničemní synové Éliho dávali přednost masu pečenému před vařeným (1 S 2,13–15) a maso vařené v hnci s vodou použil Ezechiel jako příklad (Z 3,3–5). Kůzle se však nesmělo vařit v mléce své matky (Ex 23,19), snad proto, že to souviselo s kenaanskou obětní praxí a vedlo by to k podobným důsledkům jako „maso obětované modlám“ v době NZ. Zákonné ustanovení o tom, které živočichy lze konzumovat a které nikoli, uvádí Lv 11,1–23,29nn (sr. 41nn) a Dt 14,3–21. Kromě vola, ovce a kozy se

smělo jíst 7 druhů zvěřiny (Dt 14,5) a všichni další přežvýkavci s rozděleným kopytem. Živočichové, kteří nesplňovali oba tyto požadavky, se nesměli používat a byli zařazeni do seznamu „nečistých“ spolu s mnoha ptáky. Pokud se týká ryb atd., mohly se konzumovat jen šupinaté s ploutvemi. Z hmyzu se smělo jíst jen velice málo vybraných druhů (čeledi kobylek). Někteří ze zakázaných živočichů ze skutečně k jídlu nehodili, jiní (např. prasata) poskytovali maso, jež v horkém klimatu brzy podléhalo zkáze, a další byli úzce spjati s okolním modlářstvím. O rybách viz výše 3 a hesla *RYBA a *RYBOLOV.

c) *Dodávky do Šalomounova paláce*. V 1 Kr 4,7,22n.27n čteme, že každý ze správců dvanácti okrsků Izraele musel obstarávat po celý měsíc potravu pro Šalomounův dvůr. Dodávka na jeden den činila 30 *kōr* jemné mouky, 60 *kōr* hrubé mouky, 30 kusů hovězího dobytka, 100 ovce, zvěřinu a drůbež i píci pro královské stáje. Podobně platil Šalomoun týrskému králi Chiramovi I. za stavební dřevo a jeho dřevorubce 20 000 *kōr* pšenice ročně a odpovídající množství oleje. Takové dodávky byly pro orientální panovnická sídla typické, což dokazují egyptské a mezopotámské dvorní účty. Palác babylónského monarchy Nebúkadnesara II. a perského krále Kýra očividně zásobovali střídavě po měsících správci okrsků, podobně jako to fungovalo u Šalomounova dvora. Viz R. P. Dougherty, *AASOR* 5, 1925, str. 23–31, 40–46. Šalomounovy měsíční dodávky se zřejmě vybíraly jako místní daně nebo se k nim přidávaly navíc, a to podle způsobu (zrno na mouku, dobytek) placení jednotlivých okrsků.

Šalomounův palác snese srovnání s jinými královskými sídly nejen co do systému zásobování, ale i co do objemu a rozdělování potravin. Dvorní personál starého Orientu lze rozdělit do tří tříd. V první byl král se svou rodinou a všichni hlavní ministři, druhá sestávala z dvořanů a z úředníků podřízených ministrům a třetí třída tvořil pravděpodobně daleko větší počet zaměstnanců nejrůznějších oborů. Starověký palác na Blízkém východě nebyl jen královskou rezidencí, ale prakticky ohniskem celé ústřední vlády státu. Pro srovnání máme k dispozici dílčí statistiky z Egypta a Mezopotámie. Královské archivy v Mari a Chagar Bazaru v SZ Mezopotámii z 18. stol. př. Kr. uvádějí denní dodávku potravin pro krále a jeho hlavní úředníky (tj. první třída). Množství dosahuje stovek litrů (*qa*) obilí, chleba, pečiva, masa a sirupu na den, v Chagar Bazaru průměrně 945 litrů denně pro „královské stolování“ (J. Bottéro, *Archives Royales de Mari*, 7, 1957, str. 270–273). Sr. velký objem samotného ječmene, který se spotřebovával v paláci v Mari (viz Birot, *ibid.*, 9, 1960, str. 264–265). Podobné záznamy se zachovaly z eg. dvora za 13. dynastie (stejně období). Přímou srovnatelných je 726 litrů (10 *har* = pytlů) mouky ke každodenní přípravě chleba pro eg. dvůr za Setchi I. (asi 1300 př. Kr.) v oblasti Dolního Egypta (Spiegelberg, *Rechnungen, Zeit Setis I.*, 1896). Při faraonově intronizaci koncem 13. stol. př. Kr. se připravovalo 9 200 bochníků chleba (8 druhů), 20 000 sucharů (2 druhy) a obrovská kvanta dalších potravin (R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 198–201). Všechna tato čísla se vztahují hlavně na spotřebitele „první tříd“ (a snad v posledním případě „druhé tříd“), ale nebere se přitom zřetel na početnou skupinu domácích zaměstnanců („třetí třída“ – např. 400 žen v paláci v Mari). Na tabulkách přidělu od 10. do 35. roku vlády Nebúkadnesara II.

ČESKY OBILNINY	LATINSKÉ NAZVOSLOVÍ	VYBRANÉ BIBLICKÉ CITACE	HEBREJŠTINA ARAMEJŠTINA	EGYPTŠTINA	SUMERŠTINA	AKKADŠTINA
OBILÍ obecně		Gn 42,2,25; 43,2; 44,2;	zer'o'im (H) kišné (A)		ŠE uŠE.ŠEŠ	še'u sigušu
PŠENICE	<i>Triticum dicoccum</i>		kussemet (H)	bd.t	ZI.Z.ÁM	kunašu
PŠENICE	<i>Triticum durum</i>	Ex 9,32; Dt 8,8		hmt bd.t	ŠE.IR.ZI	qutru
PŠENICE	<i>Triticum vulgare</i>	1 K 15,37	hiťiā (H)	sw.t	ŠE.GIG	kibtu
ŠPALDA	<i>Triticum spelta</i>	Ex 9,32; Iz 28,25; Ez 4,9				
JEČMEN	<i>Hordeum vulgare</i> <i>Hordeum hexastichon</i>	Ex 9,31; Dt 8,8; Sd 7,13 2 Kr 4,42; J 6,9-13	s'e'ōra (H) ša'el (A)	'it 'nh.t sm'j šr.t	ŠE.BAR ŠE.IN.NU.ĤA	uťfatu inninu
SLAD					MUNU.ŠE	buglu
PROSO	<i>Andropogon sorghum</i> (<i>Panicum mitioceum</i>)	Ez 4,9	dōhan (H) dūra, duhn (A)		ŠE.AR.ZĪB	duhnū
ZELENINA						
RÝŽE	<i>Oryza sativa</i>		ōrez (H)		uŠE.LI.A	šam kurangu
ČOČKA	<i>Lens culinaris</i> (<i>Ervum lens</i>)	Gn 25,34 2 S 17,28; 23,11	'adašim (H) addes (A)	'ršn	GÜG, KUKKA	
BOB	<i>Vicia faba</i> <i>Phaseolus maximus</i> <i>Phaseolus vulgare</i>	2 S 17,28 Ez 4,9	pōl (H) fūl (A) lūba (A)	iwqj.t pr	LU.ŪB.ŠAR ZID.MAD.MAL	lubbu (luppu) upuntu
CIZRNA	<i>Cicer arietanum</i>		hūmmes (A)			
VIKEV	<i>Vicia nissolia</i>		kursenni (H)		GÚ.NIG.HAR.RA	kisšenu(?)
SLUPKY	<i>Lapidium sativum</i> <i>Ceratonia siliqua</i>	L 15,16		hlin nām	ZAG.HI.LI.ŠAR uURU.TIL.LA	šam sahtu šam harubu
PŮR ČESNEK	<i>Allium kurrat</i> <i>Allium sativum</i>	Nu 11,5 Nu 11,5	hāšir (H) šum (H) tūm (A)	iz.ĭt hdt hōw	GA.RAŠ SUM	karašu šumu

ČESKY	LATINSKÉ NÁZVOSLOVÍ	VYBRANÉ BIBLICKÉ CITACE	HEBREJŠTINA ARAMEJŠTINA	EGYPTŠTINA	SUMERŠTINA	AKKADŠTINA
ZELENINA (pokrač.)						
CIBULE	<i>Allium cepa</i>	Nu 11,5	^b šālīm (H) bašal (A)	ḥḏw		^{šam} andanšum ^{šam} amu(š)šum
OKURKA	<i>Cucumis melo</i>	Nu 11,5; Iz 1,8	qiššur'ā (H) qitā' (A)	šspt	UKUŠ	qiššū
OVOCE						
FÍK	<i>Ficus carica</i>	Dt 8,8; Iz 36,16; Jr 5,17 Oz 2,14; Jl 1,7,12; Abk 3,17; Mt 7,16; Mk 11,12-14; L 13,6	tééná (H)	dzb	^{is} MA	tittu
DATLE	<i>Phoenix dactylifera</i>		débaš (H)	br	ZÚ.LUM.MA	suluppu
JABLKO	<i>Pirus malus</i>	Pt 25,11; Pis 2,3,5; 8,8; Jl 1,12	tappūah? (H)	ṭph ḡph	^{is} HAŠHUR	hašhuru arsappu
MERUŇKA	<i>Prunus Armeniaca</i>		tappūah (H)		^{is} HAŠHUR KUR.RA	armānu?
HRUŠKA	<i>Pirus communis</i>				^{is} HAŠHUR GIŠ.DA	kameššarū
KDOULE	<i>Cydonia vulgaris</i>		tappūah? (H)		^{is} HAŠHUR ^{is} PES	tītānū
			safarjal (A)		^{is} HAŠHUR KUR.RA	supurgillu
MÍŠPULE	<i>Mespilus Persica</i>				ŠENINUR	šalluru
BROSKEV	<i>Prunus Persica</i>				^{is} DAR.RU.LUG	darruqu
GRANÁT, JABLKO	<i>Punica granatum</i>	Dt 8,8; Pis 8,2. Jl 1,12	rimmōn (H)	inḥm	NU.ÚR.MA	nurmmū
HROZNY	<i>Vitis vinifera</i>	Nu 6,3; Dt 23,25; Iz 5,2; Mt 7,16	ešqā (H)	izzrt	^{is} KIN.GEŠTIN ^{is} GEŠTIN	išunnatu karānu
MELOUN	<i>Citrus vulgaris</i>		'abaṭṭīm (H)	bōḏw-ks		

Některé z hlavních zemědělských plodin starověkého Blízkého východu.

POTRAVA

v Babylónu máme přesně zachyceno, kolik obilí a oleje dostávali zajatci, včetně judského krále Jójakína a jeho synů, a četní řemeslníci z Egypta, Palestíny, Fénicie, Iónie, Lýdie, Kilikie, Élamu, Médie a Persie (podrobnosti viz in *ANET*, str. 308; *DOTT*, str. 84–86; základní zdroj představuje E. F. Weidner, *Mélanges R. Dussaud*, 2, 1939, str. 923–935; o pozadí píše W. F. Albright, *BA* 5, 1942, str. 49–55).

Pokud *kôr* („míra“) považujeme za 220 litrů (R. B. Y. Scott, *BA* 22, 1959, str. 31; sr. *VÁHY A MĚRY), pak by v Šalomounově případě jeho 30 + 60 *kôr* mouky a jídla na den činilo zhruba 6 600 l + 13 200 l = 19 800 l, tj. 594 000 l měsíčně. Při srovnání s čísly uvedenými nahore pak připadalo na Šalomouna, jeho rodinu a hlavní ministry (tj. na „první třídou“) 600 l denně (sr. výše 726 a 945 l v Egyptě a Chagar Bazaru). Dalších 6 000 l jemné mouky by snad mohlo jít pro hlavní skupinu dvořanů a úředníků („druhá třída“) a 13 200 l prostého jídla pro zástup domácích zaměstnanců („třetí třída“). Doklady z Mari ukazují, že 1 *iku* země (3 600 m²) produkoval 1 *ugar* obilí (1 200 l). Pokud byl výtěžek izraelských žní podobný a jestliže liter zrní dával asi liter mouky, lze předpokládat, že každá měsíční dodávka mouky pro Šalomounův dvůr (594 000 l) by se zhruba mohla rovnat množství obilí, které vyrostlo na 495 *iku* neboli 424 akrech. To představuje výměru polí asi 1,7 km², což se pro jednotlivé izraelské okrsky jistě nestalo nesnesitelným břemenem. Pokud se týká Chiramových 20 000 *kôr* pšenice ročně, toto množství by podle stejného propočtu vyžadovalo asi 305 *iku* neboli 262 akrů polnosti na každý měsíc, tj. výměru polí asi 1,06 km², což je opět přijatelné číslo.

d) *Ochucování a vaření*. Kuchařské řemeslo zahrnovalo pečení chleba a plácek (s kvasem či bez něho), vaření polévek a dušení, pečení nebo vaření masa (viz výše). Nezbytnou potřebou byla *sůl (Jb 6,6). Jak jsme již řekli, účast na společném jídle někdy stvrzovala uzavření dohody (Gn 26,30; 31,54). Výrazy „smlouva potvrzená solí“ (Nu 18,19) a „jist něčí sůl“ = „okoušet dobrodiní paláce“ (Ezd 4,14) představovaly rčení z tohoto kontextu (tj. znamenaly dohodu nebo loajalitu). Mezi *byliny k dochucování patřil kopr a kmín (Iz 28,25,27) a koriandr (Ex 16,31; Nu 11,7). Jejich běžné používání ve starověku potvrdily nedávne nálezy bylin a semen v eg. hrobech 18. dynastie a potom zmínky o nich v egyptských a babylónských textech (sr. L. Keimer, *Die Gartenpflanzen im Alten Ägypten*, 1, 1924, č. 24, 29–30, str. 37–38, 40–42, 147–149).

Na mykénských tabulkách z Kréty a Řecka, psaných „lineárním písmem B“ a datovaných do 15.–13. stol. př. Kr., se mj. vyskytuje kmín (*ku-mi-no*), koriandr (*ko-ri-a-da-na/do-no*) a sezam (*sa-sa-ma*). Tato jména (a patrně také některá z těchto koření) představovala import z Blízkého východu přes Sýrii a Kypr, a tak dosvědčují starobylost užívání jak koření, tak jmen v biblických zemích. Podrobnosti uvádí M. Ventris a J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, 1956, str. 131, 135–136, 221–231; stručně pojednání obsahuje Chadwick, *The Decipherment of Linear B*, 1958, str. 64, 120. Sezam (*ššimn*) je potvrzen ze stejné doby v samotné Sýrii, v Ugaritu (Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, str. 495, č. 2496).

Med se mohl užívat při pečení (Ex 16,31), ale nikoli jako oběť Hospodinu (Lv 2,11), nicméně Egyptané ho svým bohům obětovali. Medem slazené a kořeněné víno (Pis 8,2) a pivo známe též z egyptských

a mezopotámských textů. S ne zcela průhledným textem o „rozvařeném masu“ v Ez 24,10 lze srovnávat eg. termín „kořeněné (dosl. ochucené) maso“ = *iwf snhm* in Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, str. 255*–256*, A. 610.

„Vaječný bilek“ (*rôr hallāmūt*) uvedený v Jb 6,6 jako symbol pokrmu bez chuti, byl snad extraktem z nějaké zeleniny. D. J. Wiseman (*The Alalakh Tablets*, 1953, str. 87) při rozboru předělového seznamu z Alalachu (18. stol. př. Kr.) ukazuje na možnou souvislost mezi *hlimitu* (jedné z obilnin) a syr. *hallāmūt* (sr. hebr. tvar nahofe); sr. A. R. Millard, *Ugarit-Forschungen* 1, 1969, str. 210.

BIBLIOGRAFIE. Pro moderní srovnání viz H. Carey, *The Art of Syrian Cookery*, 1960. O starověké stravě obecně pojednává R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 3, 1955, str. 50–105; o medu a cukrech Forbes, *op. cit.*, 5, 1957, str. 78–88, 97n; H. A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum*, 1974; *Reallexikon der Assyriologie*, 3, 1957–71, str. 21 Inn, 302nn, 308nn.

K.A.K.

II. V Novém zákoně

Potrava typické hebrejské rodiny byla převážně vegetariánská, a tak nás nepřekvapuje, že se NZ odkazy týkají téměř výhradně produktů rostlinného původu.

1. Rostlinná potrava

a) *Obilniny*. V Bibli se uvádí jako hlavní pokrm člověka chléb z pšeničné mouky (Mt 13,33; L 13,21) nebo z mouky ječné (J 6,9,13; sr. Sd 7,13; 2 Kr 4,42). Chléb z ječné mouky si pekli zpravidla chudší lidé (sr. Jos., *BJ* 5. 427; o relativní ceně pšenice a ječmene se píše ve Zj 6,6). NZ dosvědčuje primitivní metodu sklizně, kdy se klasy vytrhaly (Lv 23,14) a zrní se od plev oddělilo mnutím v dlani (Dt 23,26; Mt 12,1; Mk 2,23; L 6,1). Pokud někdo tyto úkony prováděl na poli, rabíni to považovali za žně, a tudíž se to nesmělo dělat v sobotu (Mišna, *Šabbat* 7. 2). O dalších způsobech práce s obilím existují zmínky v Mt 3,12 = L 3,17; L 22,31. Zejména je třeba připomenout *maššót* = tzv. macesy, placky z nekvašeného těsta. Jedině ty se totiž směly jíst v židovských domácích i veřejných velikonočních svátcích (Ex 12,19; 13,7 atd.; 1 K 5,7n).

b) *Ovoce a olej*. Ze zahrad pocházely hrozny (Mt 7,16), tedy „plody vinné révy“ (Mt 26,29 atd.), a olivy (sr. Ř 11,7nn; Jk 3,12), o nichž se však nikde nemluví výslovně jako o pokrmu. Olivy poskytovaly velice užitečný olej, který se často užíval při přípravě pokrmů. Plody olivy se nakládaly do láku a jedly s chlebem jako pochoutka. V této souvislosti můžeme připomenout omáčku *h^orōse* z datlí, fiků, hrozinek a octa, která se stala součástí paschalní slavnosti (Mk 14,20; J 13,26; Mišna, *Pesahim*, 2. 8; 10. 3).

O plodu fíkovníku mluví Mt 7,16 ve stejném kontextu jako o hroznech. Obojí toto ovoce mělo v Palestině velkou hodnotu. Naopak za téměř bezcenný byl považován tzv. svatojánský chléb, jehož lusky by rád jechl mamotratný syn, když upadl do bída (L 15,16), ačkoli šlo o krmino pro prasata.

2. Živočišné produkty

a) **Zvířata*. V NZ židovském světě se kládí velký důraz na dietické předpisy, především v oblasti rozlišování mezi *čistými a nečistými zvířaty a ptáky (Lv 11,1–23; Dt 14,4–20; Sk 10,9nn; Mišna *Avoda Zara*). NZ se poměrně často zabývá případným porušováním těchto pravidel (Mk 7,18–20; Sk 15,20,29; Ř 14; 1 K

8,10; *MASO OBĚTOVANÉ MODLÁM). Mezi čistými zvířaty, která se směla jíst (za předpokladu, že byla zabita podle Zákona a zbavena krve, čímž se jídlo stalo *košer*), můžeme uvést kůzle (L 15,29) a tele (L 15,23), jež se zvlášť vykrmovalo pro slavnostní příležitosti.

b) *Ryby. Ryby se taktéž rozdělovaly na čisté a nečisté podle předpisů v Dt 14,9n (sr. Lv 11,9–12). Čtenář Evangelii jistě bude znát jména břehů, která představovala rybářská centra na městech Galilejského jezera. První učenáři byli „rybáři“ (Mk 1,16n a paralely). Vedle poznámky v L 11,11 se Písmo několikrát zmiňuje o rybách při záračném nasycení zástupů (Mk 6,41n s paralelami a Mk 8,7n s paralelami) a při stolování vzkříšeného Pána s učedníky (L 24,42n; J 21,9n). Popularita ryby jako symbolu v počátcích křesťanství (sr. studii F. J. Dölgera, *ICHTHYS*, 1928) a užití ryby při některých obřadech eucharistie v rané křesťanských kruzích pravděpodobně vychází z těchto evangelijních příběhů.

c) Ptáci. O ptácích jako součásti potravy nemáme v NZ žádnou zprávu, kromě všeobecné zmínky ve Sk 10,12 a náznaku o prodeji vrbáčů v Mt 10,20 a L 12,6. V L 11,12 se však objevuje nářezka na vejce.

d) Hmyz. Jako jedlý hmyz jsou uváděny kobyčky, které spolu s medem divokých včel sloužily za potravu Janu Křtitelovi v judské poušti (Mt 3,4; Mk 1,6).

3. Kořenění

K vylepšení jídla se používalo různé koření. Hlavní byla sůl, která má tu vlastnost, že dodává jídlu chuti (Jb 6,6). Tato skutečnost se stala ústředním bodem některých etických naučení v Evangelích (Mt 5,13; Mk 9,50; L 14,34) i epištolách (Ko 4,6 pozn.). Židovské prostředí líčí T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, str. 132. Seznam koření a *bylin, které se užívaly k ochucování, pokračuje mátou, koprem, kmínem a routou (na základě Mt 23,23 a L 11,42, kde je přidáno „všechny zahradní rostliny“; sr. *ExpT* 15, 1903–4, str. 528). V Mt 13,31n je poznámka o hořčici, jejíž rozřezané listy dodávaly jídlu zvláštní chuť. Drobné hořčičné zmo se podle židovského způsobu vysévá na pole, nikoli do zahrady. V Palestině dosahuje tato rostlina výšky 3 m. Některé otázky související s podobností o hořčičném zmu uvádí C. H. Hunzinger, *TDNT* 7, str. 287–291 (bibliografie).

R.P.M.

POUŠŤ Výrazy, které se v Písmu překládají jako „poušť“ nebo „pustina“, neoznačují pouze holé pouště tvořené písečnými dunami nebo skalami, jež se člověku pod pojmem poušť obvykle vybaví, ale i stepní oblasti a pastviny.

Nejběžnějším hebr. slovem je *miḏbār*, které často nacházíme již v kenaanských eposech z Ugaritu (14. stol. př. Kr., termín však pochází z ranější doby) v podobě *mābr* (Gordon, *Ugaritic Manual*, 3, 1955, str. 254, č. 458). Tento výraz může označovat travnaté pastviny (Ž 65,13; Jl 2,22), kde se pásly ovce (sr. Ex 3,1) a které někdy spálilo letní sucho (Jr 23,10; Jl 1,19n), i pusté kamenité nebo písečné pouště (Dt 32,10; Jb 38,26). Totéž platí i o ř. *erēmos* v NZ; všimněte si, že „pustému místu“ v Mt 14,15 nechybí „mnoho trávy“ (J 6,10).

Hebr. *j'sšimôn*, někdy překládané jako vlastní jméno Ješimón, označuje v I S 23,19.24 a 26,1.3 poměrně holé pustiny v Judsku. Pustina, která je vidět z Pisgy (Nu 21,20; 23,28; sr. Dt 34,11n), by nepochybně

zahrnovala slívnovité pustiny na obou březích údolí Jordánu před jeho ústím do Mrtvého moře, svahy Pisgy a její horské pásmo směřující do jordánského údolí a snad i okraje Judské pouště naproti, za Jerichem a na S a na J od Kurnánu. Obecné zmínky sr. v Dt 32,10; Ž 107,4; Iz 43,19. Výraz *'arābā* figuruje jako vlastní jméno dlouhé příkopové propadliny táhnoucí se od Mrtvého moře k Akabskému zálivu, lze jej však užít rovněž jako obecného podstatného jména k označení stepi či území s křovinatým porostem, kde si divoká zvířata musí vyhledávat potravu (Jb 24,5; Jr 17,6), anebo holou poušť (Jb 39,6 v paralele k solné pláni). Pusté a neobyvatelné pouště se mohou označovat i pomocí *šijjā* = suché země (Jb 30,3; Ž 78,17) a *tōhū* = prázdná pustina (Jb 6,18; 12,24; Ž 107,40).

K.A.K.

POVOLÁNÍ viz VOLÁNÍ

POZDRAV V Bibli nacházíme 6 hlavních společenských zdvořilostních výrazů:

1. Pozdrav v epištolách, kdy nedochází k osobnímu setkání. Apoštol Pavel občas používá podst. jména *aspasmos*, častěji příbuzné sloveso *aspazomai*, což je obvyklý výraz z dobové ř. korespondence, jak dokazují papyry (viz *MM*). Pozdrav lze posílat jménem pisatele nebo jiné osoby, kterou autor uvádí (sr. Ř 16 atd.).

2. Formální pozdrav, kdy poddaný projevuje úctu k vládci a s orientální nadneseností mu přeje věčný život (sr. Neh 2,3 atd., hebr.; Da 2,4 atd., aram.).

3. Pozdrav osobně předaný, formální, verbální, možná doprovázený gestem ruky, ale bez fyzického kontaktu. Ř. popisné výrazy se shodují s Pavlovými (Mt 10,12; Mk 12,38 atd.). Všimněte si, s jakým výsměchem zdavili vojáci Ježíše v Mt 15,18. Často se objevuje imperativ *chaire*, plurál *chairete* = Buď zdrav (Mt 27,29 atd.), používá se rovněž infinitiv *chairein* (sr. 2 J 11; 1 Mak 10,18.25). Nejběžnější hebr. výrazy jsou spojeny s požehnáním (kořen *bārak*, 2 Kr 4,29 atd.) nebo s přáním pokoje (*šāl l'sšālóm*, I S 17,22 atd.). Ze stejné slovní zásoby vycházejí i dnešní hebr. a arab. pozdravy (sr. *šālóm*, *sal-laam*).

4. Formální políbení na tvář, hebr. *nāšaq* a příbuzné podst. jméno; ř. *filēma* (sr. 1 S 10,1; Ř 16,16 atd.). Dvojí políbení je dodnes mezi muži v Orientu běžné.

5. Vášnivě políbení, obvykle na ústa, jako projev intimnějšího vztahu (stejná slova, Gn 29,11; Pis 1,2).

6. Zrazující políbení (stejná slova, Př 27,6; Jidášův políbeček, Mt 26,48 atd.).

Pozdrav může být zakázán kvůli spěchu (2 Kr 4,29; L 10,4) nebo aby se předešlo spojení s něčím zlým (2 J 11).

BIBLIOGRAFIE. G. Finkenrath, *NIDNTT* 2, str. 356–358; H. Windisch, *TDNT* 1, str. 496–502. R.A.S.

POZNÁNÍ Řecký ideál poznání spočíval v porozumění skutečnosti v jejím statickém a trvalém bytí, hebr. myšlení se přednostně zajímá o život v jeho dynamickém průběhu a chápe poznání jako vztah k zkušebnímu světu, který klade požadavky nejen na rozum člověka, ale také na jeho vůli.

I. Ve Starém zákoně

SZ mluví o poznání (*jāda*) ztráty dětí (Iz 47,8), zá-

POŽEHNÁNÍ

rmutku (Jz 53,3), hřichu (Jr 3,13), Boží ruky a její moci (Iz 16,21), Hospodinovy pomsty (Ez 25,14). O intimním sexuálním vztahu se hovoří jako o poznání muže nebo ženy (např. Gn 4,1; Sd 11,39). Poznat Hospodina neznamena uvědomovat si jeho existenci (s tím hebr. Písmo automaticky počítá), ale rozpoznat, že je svrchovaným Pánem, který vyžaduje poslušnost člověka a zejména izraelského lidu, s nímž uzavřel smlouvu. On je tím Bohem, jehož svatost a laskavost „znají“ ze zkušenosti národy i jedinci. Kritériem tohoto poznání je poslušnost a opakem není jenom nevědomost, ale vzpoura proti Bohu a úmyslné odvrácení se od něho (sr. 1 S 12,3; 2 Pa 33,13; Iz 1,3; Jr 8,7; 24,7; 31,34). Uznání Hospodinových nároků navíc znamená, že člověk zavrhne pohanské bohy, neboť pozná, že to žádní bohové nejsou (sr. Iz 41,23).

Ve vztahu mezi Hospodinem a člověkem existuje poznání i z Boží strany. Zde samozřejmě nejde o nějaké teoretické pozorování, vždyť lidi a všechny věci Hospodin sám stvořil. Z této skutečnosti pramení Boží vševědoucnost: zná svět i člověka dokonale, protože z jeho vůle a jeho slovem začal existovat (Jb 28,20nn; Ž 139). Hospodin zná zvlášť ty, které si vyvolil za své zástupce, a svou známost vyjadřuje slovy o vyvolení (Jr 1,5; Oz 13,5; Am 3,2).

II. V Novém zákoně

Mluvit takto o poznání je přirozené při oslovování lidí, kteří formálně věří, že Bůh existuje, ale selhávají v uznávání jeho nároků. V helénistickém judaismu a v NZ aplikaci termínů *ginōskein*, *eidenai* a jejich odvozenin nacházíme hebr. myšlenku modifikovanou skutečností, že pohané dokonce nevěděli o Boží existenci (*NEVĚDOMOST). Obecně se však udrželo hebr. pojetí. Všichni lidé by měli zareagovat na zjevení v Kristu, které umožnilo plné poznání Boha, ne však rozumovým pochopením, ale poslušností jeho zjevných záměrů, přijetím jeho lásky a společenstvím s ním (sr. J 17,3; Sk 2,36; 1 K 2,8; Fp 3,10). Poznání Hospodina je možné jen proto, že Bůh k tomu lidi ve své lásce povolal (Ga 4,9; 1 K 13,12; 2 Tm 2,19). Celý proces osvětlení a přijetí lze nazvat přistoupením k známosti pravdy (1 Tm 2,4; 2 Tm 2,25; 3,7; Tt 1,1; sr. J 8,32).

Pavel i Jan někdy záměrně pší proti systému domnělé esoterické znalosti získávané mysterijními kultury a synkretistickou filozofií své doby (sr. 1 Tm 6,20; Ko 2,8). Takové poznání pramenilo ze zsvěcení či osvětlení, kdy dotyčný získal schopnost duchovního rozeznávání převyšující pouhý rozum nebo víru. Apoštol Pavel (zvlášť v 1 K a Ko) a všechny janovské spisy naopak zdůrazňují, že člověk poznává Boha, když svůj život odevzdá Kristu. Poznání Boha nestojí proti víře, ono ji dotváří. Nepotřebujeme žádné jiné zjevení než v Kristu. (*GNOSTICISMUS)

BIBLIOGRAFIE. R. Bultmann in *TDNT* 1, str. 689–719; E. Schütz, E. D. Schmitz in *NIDNTT* 2, str. 390–409. M.H.C.

POŽEHNÁNÍ SZ výraz je *b^orākā* a obecně znamená udělení dobra, zpravidla materiálního (Dt 11,26; Př 10,22; 28,10; Iz 19,24 atd.). Často vystupuje v kontrastu se zlořečením (Gn 27,12; Dt 11,26–29; 23,5; 28,2; 33,23) a někdy se objevuje v podobě ustáleného vyjádření, které tvoří „požehnání“ (Gn 27,36.38.41; Dt 33,1). Ve stejném smyslu se užívá NZ termín *eulogia* (Jk 3,10), zároveň však označuje jak duchovní

přínos evangelia (Ř 15,29; Ef 1,3), tak materiální požehnání obecně (Žd 6,7; 12,17; 2 K 9,5; EP dar).

BIBLIOGRAFIE. H. W. Beyer, *TDNT* 2, str. 754–764; H.-G. Link, U. Becker, *NIDNTT* 1, str. 206–218.

w.w.w.

POŽEHNÁNÝ Nejčastější SZ výraz je *bārūk*. Poukazuje se užití o Hospodinu, vyjadřuje chválu (Gn 9,26; 1 Kr 1,48; Ž 28,6 atd.), ve vztahu k člověku označuje stav štěstí (1 S 26,25; 1 Kr 2,45). Hovořili-li se o liddech, často se objevuje termín *ašrê* (Ž 1,1; „Blaze muži, ...“), jehož NZ ekvivalentem je *makarios*. Používá se v pohanské řecké literatuře, kde označuje stav štěstí a blaha, jakému se těší bohové. V NZ získává výrazně duchovní obsah, jak ukazují blahoslavenství (Mt 5,3–11) i jiná místa (L 1,45; J 20,29; Sk 20,35; Jk 1,12). Zdá se, že tento pojem obsahuje prvek blahopřání, což naznačuje poznámka v *Weymouth's New Testament*: „Lidé, kteří jsou blahoslavení, mohou navenek vzbuzovat politování, ale z vyššího a tedy pravdivějšího hlediska jim lze závidět. Měli bychom jim blahopřát a napodobovat je.“ *Eulogētos* vypovídá pouze o Kristu a o Bohu (Ř 9,5; Ef 1,3).

BIBLIOGRAFIE. J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1926; *TDOT* 1, str. 445–448; *TDNT* 4, str. 362–370; *NIDNTT* 1, str. 215–217. w.w.w.

PRÁCE K hlavním pojmům s tímto významem patří hebr. *ma'āšeh* (181x) = skutek, dílo (sr. Gn 5,29; Ex 5,4 atd.), zejména v žalmech o Božím díle, viz Ž 8,4.7; 19,2 atd.); *m'ālā'kū* (117x) = čin (sr. Gn 2,2n; Ex 20,9 atd.); *pō'al* (30x) = dílo (sr. Dt 32,4 atd.). Ř. *ergon* (142x) se často vyskytuje v J, Žd, Jk a Zj. Méně frekventované je abstraktní *energeia* = působení, činnost – typicky pavlovský výraz (Ef 1,19; 3,7; 4,16; Fp 3,21; Ko 1,29; 2 Te 2,9). Důležité jsou rovněž hebr. *j'gī'ā* = námaha, únava a *āmāl* = námaha, bída; sr. ř. *kopīō* = namáhat se, unavit se (sr. Mt 11,28; J 4,38 atd.) a *ergatēs* = dělník (Mt 9,37n; 20,1n.8; L 10,2.7; Jk 5,4).

V klasické ř. souvisí sloveso *kopīō* s únavou, kterou práce přináší (sr. *LSJ*, *ad loc.*), ale v NZ označuje námahu samu (sr. Mt 6,28; 11,28; L 5,5; 12,27; J 4,38). Výraz *ergatēs* poukazuje na řemeslo nebo obchod, jímž si lidé zajišťovali své živobytí (Sk 19,25), ale označoval také zisk, který z jejich činnosti pramenil (Sk 16,16.19), a námahu, kterou toto snažení vyžaduje. *Ergasia* se v etimologickém významu objevuje v Ef 4,19 a doslova znamená „dělát“; sr. „dělník“ (*ergatēs*) v L 13,27; 2 K 11,13; Fp 3,2 a v pozitivním smyslu v Mt 10,10; 2 Tm 2,15. To, jak Lukáš pro zdůraznění Kristova příkazu smířit se s protivníkem užívá *dos ergasian* (snad z lat. *operam dare*) = dáti si (s něčím) námahu (L 12,58), považují někteří za důsledek jeho lékařského studia, kde termín označuje výrobu určité směsi, směs samu, případně trávení a činnost plic atd. (sr. W. K. Hobart, *The Medical Language of St Luke*, 1882, str. 243). Stejný výraz se však vyskytuje i v LXX (sr. Mdr 13,19), kterou Lukáš dobře znal.

I. Obecný význam

Ze zaměnitelnosti určitých slov, jimiž se popisuje Boží a lidské působení, vyplývá, že práce sama o sobě je něčím, co ustanovil Hospodin. Bůh si od počátku přál, aby člověk pracoval, a v Ž 104,19–24 a Iz 28,23–29 se o práci píše jako o opatření Boží moud-

rosti. Samo stvoření „pracuje“ (sr. Př 6,6–11). Fakt, že práce představuje nedílnou součást Božího záměru pro člověka, vyplývá i ze 4. přikázání. Příchod hříchu na svět ji však změnil v dřinu (sr. Gn 3,16–19). Práce se tak místo požeňání stala břemenem a ačkoli sama o sobě není špatná, ztratila svou pravou hodnotu. Poskytuje příležitost k hříchu; stane-li se nejvyšší metou, vede k modlářství (sr. Kaz 2,4–11,20–23; L 12,16–22). Někteří ji zneužívají jako nástroje k vykořisťování a útisku (sr. Ex 1,11–14; 2,23; Jk 5,4). Vykoupením se však práce opět proměňuje v prostředek požeňání. Křesťanství hned od začátku odsuzovalo nečinnost, a to i tehdy, když se jí lidé oddávali z duchovních pohnutek (sr. I Te 4,11; také Ef 4,28; I Tm 5,13). Ježíš, který pracoval jako tesař (Mk 6,3), posvětil obyčejnou a namáhavou práci a rovněž apoštol Pavel dával všem příklad svou poctivou prací (Sk 18,3). Ve 2 Te 3,10 v podstatě formuloval zákon sociální ekonomie: „... přikazovali jsme vám: Kdo nechce pracovat, ať nejí.“ Na druhou stranu zůstává základem společnosti zásada, kterou vyslovil Ježíš Kristus: „Hoden je dělník své mzdy“ (L 10,7).

Když lidé prožívají milost, nabývají jejich úkoly nové hodnoty a větší ceny, neboť pracují pro Pána a v jeho jménu. Pokud je plní v tomto kontextu, dostaví se trojí požeňání: Odrzdí ho ten, kdo pracuje, protože přijímá Boží milost konat svou práci k Boží slávě. Z toho mají užitek ti, kteří přijímají výsledky úkolů plněných v novém duchu a s novou kvalitou. A v tom všem je oslaven sám Bůh. Taková práce se uskutečňuje „v“ Pána a „pro“ Pána (sr. Ř 14,7n; Ef 6,5–9; Ko 3,23n). Tímto způsobem se křesťan stává správcem Božího bohatství (I K 4,1n; sr. Mt 25,14–30) a služebníkem svého bližního (Mt 25,40; Ga 5,13; I Pt 4,10). Ryzost víry člověka se konec konců projevuje kvalitou jeho skutků (sr. Mt 16,27, *praxis*). Přijetí dělníka však nakonec bude aktem Boží milosti (sr. I K 3,8–15; zejména v. 10).

II. Duchovní a etický význam

Výraz „dílo“ se vyskytuje v souvislosti s Božím činem stvoření a jeho péči o svět. Zvláštního důrazu se tomuto aspektu dostává v žalmech. Hospodinovo dílo je velké a rozmanité (sr. Ž 92,6; 104,24; 111,2 atd.). Jeho skutky mu vzdávají věčnou chválu (sr. Ž 145,4,9n), vyhláší jeho spravedlnost (145,17) a přináší mu radost (104,31). Stejně je tomu i v NZ (sr. Žd 4,10; J 1,3; Sk 13,41; Zj 15,3). Tímto výrazem se označuje také dílo spasení, které Otec svěřil Synu, což je typicky janovská myšlenka.

Syn přišel konat Otcovo dílo (sr. J 4,34; 5,36; 9,4; 10,25,37 atd.) a dokončil je (J 15,24; 17,4). To znamená, že k tomu, co vykonal, nelze nic dodat. *Spasení tudíž není záležitostí skutků či zásluh, ale *milostí. Vykoupený člověk ovšem bude pracovat, sloužit a namáhat se, aby se Pánu líbil. V každém dobrém díle ponese ovoce (Ko 1,10; sr. Ga 6,4; 2 Te 2,17; 2 Tm 2,21 atd.). Ty, kdo pro Boha konají nějakou zvláštní práci, mají mít druží v účtě (sr. I Te 5,13; také Fp 2,29). Nic však pro Pána nelze dělat bez spolupůsobení jeho milosti (sr. Ef 2,10; 3,20; Fp 2,13; Ko 1,29 atd.). Takový je „skutek víry (a) námaha lásky“ (I Te 1,3, NS; sr. 2 Te 1,11).

BIBLIOGRAFIE. J. Kalvín, *Institute* 3. 7; A. Richardson, *The Biblical Doctrine of Work*, 1952; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957, str. 82–106; H.-C. Hahn, F. Thiele in *NIDNTT* 3, str. 1147–1159. H.D.M.C.D.

PRÆTORIUM Původně stan velitele neboli praetora, tedy velitelství armády (Livius, 7. 12; Caesar, *Bellum Civile* 1. 76). Odvozeně toto slovo začalo označovat sídlo místodržitele provincie (Mt 27,27; Mk 15,16; J 18,28,33; 19,9; Sk 23,35). Pokud Pavel psal z Říma, pak by se Fp 1,13 mohlo týkat císařova sídla na Palatinu. Výraz se zřejmě neužíval k označení stálých praetorských stráží při Porta Viminalis, je však možné, že vyjadřoval jejich moc (*CIL*, 5. 2837; 8. 9391). Ať už byl tento dopis napsán v Efezu či Římě, uvedený výklad objasňuje Pavlova slova. Detašované jednotky *praetoriani* se posílaly do provincií a v Římě střežily vězně impéria. E.M.B.

PRÁH

1. *mīpān* označuje práh Dágonova chrámu v Ašdódu (I S 5,4n), práh jeruzalémského chrámu (Ez 9,3; 10,4,18) a chrámu Ezechiela (46,2; 47,1). Sofonjáš naráží na modlářskou praktiku přeskakovat práh (1,9). Jeden exemplář prahu se našel v Chasóru (Y. Yadin, *Hazor*, 1972; tab. 22a).

2. *sāp* se objevuje především v souvislosti s posvátnými budovami, i když v I Kr 14,17 se zřejmě týká Jarobeamova domu, v Est 2,21 a 6,2 paláce a v Sd 19,27 domu. Většina textů (2 Kr 12,9; Iz 6,4; Am 9,1) ukazuje, že zmíněný práh patří svatyni jeruzalémského chrámu, ačkoli v Ezechielově chrámu (40,6n) označuje průchod vnějšími hradbami. Práh se většinou zhotovoval z kamene a mohly v něm být dílky k osazení veřejí dveří.

3. *'asupim* (Neh 12,25) překládá EP správně jako skladiště. C.J.D.

PRACH (hebr. *'ābāq*, *'āpār*). Užívá se jak v doslovném významu, tak i jako příměr k vyjádření množství (Gn 13,16; Iz 29,5), nepatrnosti (Dt 9,21; 2 Kr 13,7), chudoby (I S 2,8) a ponížení (Gn 18,27) (*POPEL). Prach na hlavě znamená smutek (Jb 2,12; Zj 18,19) nebo kajicnost (Joz 7,6).

Nepatnost člověka je vyjádřena tím, že vznikl jako prach ze země (Gn 2,7; Jb 4,19; Ž 103,14) a že se nakonec v prach obrátí (Gn 3,19; Jb 17,16). Pavel rozlišuje přítomné smrtelné tělo, zděděné od Adama, které je „podobou pozemského“, od nesmrtelného „duchovního těla“, jež oblékneme při vzkříšení a které je „podobou nebeského“ (I K 15,44–49). Had je odsouzen k tomu, aby „žral prach“ (Gn 3,14). Varování před soudem se symbolicky znázorňuje setřesením prachu z nohou (Mt 10,14n; Sk 13,51). P.A.B.

F.F.B.

PRAMEN VOLAJÍCÍHO (hebr. *'ēn-haqqōrē*). Pramen v Lechi, kde se oběrstvil Samson, když pobil Pelištejce oslí čelistí (Sd 15,19). Ani jedno místo zmíněné v příběhu se nepodařilo identifikovat. Ěňhakkore by mohlo znamenat „pramen koroptve“ (sr. Ěň-gedi = pramen kůzlete), nicméně Sd 15 podává logický výklad původu jména, z něhož vyplývá smysl „Pramen volajícího“. J.A.M.

PRAMEN, ZŘÍDLO Palestina je díky své geologické stavbě zemí mnoha pramenů, což ostatně Hospodin Izraelcům sdělil ještě předtím, než se tam usa-

PRAPOR

díli (Dt 8,7). Z tohoto důvodu se pro zřídlo či pramen užívalo více termínů.

1. *ajin* = pramen, zřídlo, nejobvyklejší výraz (např. Gn 16,7). Ve tvaru s *'en-* se běžně objevuje v místních jménech. Jeho příbuzné arabské slovo se užívá dodnes, např. 'Ajn es-Sultán, pramen v blízkosti starověkého *Jericha. Pojem se vyskytuje v upravené formě jako místní název Ainón nebo Aenón, kde křtil Jan (J 3,23). KP někde překládá slovem *,studnice“ (např. Gn 24,13).

2. *ma ján* = místo pramenů, podobně jako 1 se překládá „pramen“ (např. Gn 7,11; Ž 87,7).

3. *mabbúa* = pramen, odvozeno z *nába* = téci, bublat, překládá se „zřídlo“ (např. Kaz 12,6; Iz 35,7).

4. *maqôr* se někdy užívá obrazně, např. Ž 36,10: „pramen žití“ (*m^eqôr hajjím*), jindy se objevuje ve fyziologickém smyslu (např. Lv 20,18) a překládá se „zdroj, pramen“ (např. Ž 36,10; Př 25,26).

5. *môsâ* = místo vycházení (od *jâsâ* = vyjít); v 2 Kr 2,21 se spojení *'el-môsâ hammajim* překládá jako „k místu, kde voda vyvěrala“ (EP).

6. *gal* = hromada (např. v Gn 31,46, EP val), ale v Pis 4,12 „val“.

7. *gullâ* = nádrž, miska, v Joz 15,19 a Sd 1,15 přeloženo „zřídla“.

8. *'asêdâ* = základ, svah, vyskytuje se pouze v množném čísle (tak v Dt 4,49; Joz 10,40; 12,8). 3x se objevuje jako součást místního jména (úpatí Pisgy, Dt 3,17; sráz Pisga, Joz 12,3; 13,20).

9. *bôr* = cisterna, studna. V Jr 6,7 *K^etîb* uchovává *bawir* a *Q^erê bajir*, což EP překládá jako „studna“.

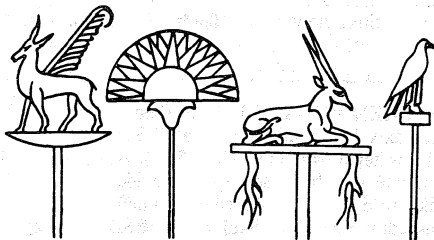
10. *haj* = živý, v Gn 26,19 hebr. *b^e'er majim hajim* „studna pramenité vody“.

11. *nêbek* se ve SZ objevuje jen 1x, a to v plurálu ve spojení *nîkê-jâm* v Jb 38,16 a je přeloženo „zřídlo moře“.

V NZ se pro pramen používá hlavně termínu *pêgê* (např. Zj 7,17 atd.; sr. Mk 5,29; J 4,6), jenž v LXX představuje ekvivalent hebr. *'ajin*. T.C.M.

PRAPOR

1. Hebr. *degel* = korouhev, prapor. EP překládá výhradně prapor nebo praporec, KP 13x korouhev a 4x prapor. V poušti byl každý kmen označen praporem (Nu 1,52; 2,2n atd.). V Ž 20,5 se totéž slovo objevuje v souvislosti s bojovou zástavou. V Písni písní jím Šulamítka obrazně vyjadřuje zevnějšek svého milého (5,10) a on zase její neodolatelnou krásu (Pis 6,4.10; sr. 2,4).

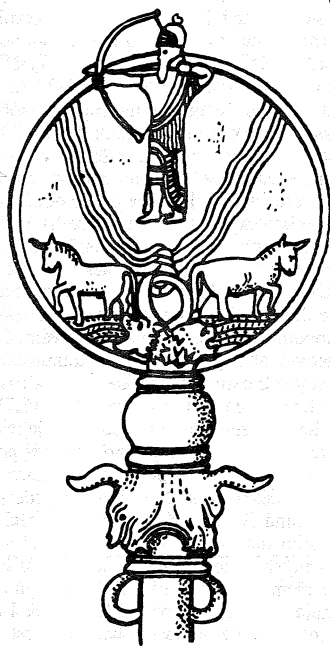


Tři standarty egyptské armády a jedna asyrská (druhá zprava) z 9.–8. stol. Jednotlivé symboly byly zřejmě znaky, odlišující vojenské jednotky.

2. Hebr. *nês* = vlajka, prapor. V KP i EP se většinou překládá jako „korouhev“. Často označuje korouhev shromažďovací. Iz 11,12 píše, že Mesiaš „po-

vznesé korouhev“, zatímco ve v. 10. jej s korouhví ztotožňuje. Možná, že zde existuje souvislost s výrokem „Hospodin je má korouhev“ v Ex 17,15.

G.W.G.



Asyrská vojenská standarta s postavou Aššúra nebo Ninurty jako boha války.

PRAVDA (hebr. *'emet*, *'mûnâ*). Pravda se (stejně jako blízký termín *poznání) ve SZ používá ve dvojitým smyslu:

1. intelektuální, tj. o faktech, jež lze určit jako pravdivá nebo mylná (Dt 17,4; 1 Kr 10,6) a

2. mnohem běžněji ve významu existenciálním a morálním, kdy se o pravdě hovoří jako o atributu osoby. Josefový bratry uvěznil, aby byly „jejich výpovědi ověřeny, mluví-li pravdu“ (Dt 42,16), a tak se zjistilo, zda jde o spolehlivé a zásadové lidi. Je příznačné, že některé překlady interpretují *'mûnâ* jako věrnost (Dt 32,4; Oz 2,20) (*AMEN). SZ se více zamýšlí nad pravdou jako nad podstatou spolehlivého člověka než jako nad souhrnem faktů z určité oblasti. Tato spolehlivost je základním atributem Boha (Ž 31,5; Jr 10,10), jehož pravda (EP věrnost) „až do mraků sahá“ (Ž 108,5). Bůh Bible se tím nekonečně vzdaluje nespolehlivým pohanickým bohům. On je pravda, tzn. je důsledný jak v láskyplné péči o své děti (Gn 32,9n), tak v nesmiřitelném nepřátelství vůči hříchu (Ž 54,5).

Od pravdivého charakteru samotného Hospodina není daleko k pravdě jako přívlastku jeho jednání. On soudí podle pravdy (Ž 96,13) a pravdu (EP věrnost) sesílá (Ž 57,4). Jeho slovo je pravda v tom smyslu, že platí navždy. „Tak jako jsi ty pravda, tak je pravda i tvé slovo, neboť je psáno: „Věčně, Hospodin, stojí pevně v nebesích tvé slovo“ (Ž 119,89) (*Exodus Rabba* k 29,1). Hospodin vyžaduje pravdu po člověku, která se projevuje poslušností Zákona (Ž 119,151). Pravda má být podstatou jeho nejnvtírnějšího bytí (Ž

51,6) a na pravdě by měly stát všechny mezilidské vztahy (Ex 20,16; Dt 5,20).

V ř. literatuře nemají příslušné pojmy (*alētheia*, *alēthēs*, *alēthinos*) stejnou osobní a morální konotaci. Pravda představuje spíše intelektuální záležitost. Za pravdu je považován „úplný nebo skutečný stav věcí. Stejně jako v jazyce právníků označuje *alētheia* skutečný stav věcí, který je třeba udržet oproti různým jiným výrokům, tak i historikové používají toto slovo k označení skutečných událostí, které je třeba odlišit od mýtů, a filozofové jím označují skutečné bytí v absolutním smyslu“ (R. Bultmann, *TDNT* 1, str. 238).

V NZ se tyto ř. výrazy běžně vyskytují a nesou s sebou jak starozákonní, tak antický a helénistický význam, takže převládající významový odstín lze někdy dost obtížně rozpoznat. V podstatě se však používají v trojím smyslu, i když se někdy významové okruhy mohou překrývat.

1. Spolehlivost, věrnost, přímost charakteru (převážně hebr. význam). To se vztahuje na Boha (Ř 3,7; 15,8) i na člověka (2 K 7,14; Ef 5,9). V tomto smyslu se slovo „pravda“ vyskytuje zřídka, ale svědectví o Bohu, kterému lze věřit, že splní své slovo, se objevuje v celém NZ.

2. Pravda v absolutním smyslu, tj. vše opravdové a úplné jako protiklad toho, co je falešné a neúplné (Mk 5,33; Ef 4,25). Křesťanská víra je pravda (Ga 2,5; Ef 1,13). Ježíš se považoval za ztělesnění pravdy (J 14,6; sr. Ef 4,21). On jí zprostředkovává (J 1,17) a Duch svatý do ní uvádí (J 16,13; sr. 14,17; 1 J 4,6), takže Ježíšovi učedníci pravdu znají (J 8,32; 2 J 1), činí ji (J 3,21) a zůstávají v ní (J 8,44). Na ní stojí jejich znovuzrození jako Božích dětí (Jk 1,18). Tato pravda není jen formulované vyznání, ale Boží aktivní slovo, které vyžaduje poslušnost (Ř 2,8; Ga 5,7).

3. Adjektivum *alēthinos* má v některých případech „platónský“ význam: označuje něco reálného v protikladu k pouhému zdání či kopii. Kristus je služebníkem právého stánku (Žd 8,2) na rozdíl od neúplných náznaků lévijského obřadu (Žd 8,4n). V jasné narážce na slova ustanovení Večere Páně se Ježíš prohlašuje za pravý chléb (J 6,32.35) a pravý vinný kmen (J 15,1), což znamená, že on je věčná skutečnost, kterou symbolizuje chléb a víno. Podobně ti, kdo Boha opravdově ctí (J 4,23), nejsou především upřímní, ale daleko spíše pravdiví. Jejich bohoslužba spočívá ve správném, pravdivém přístupu k Bohu, jenž je Duch; stojí v protikladu k obřadu, který omezuje Boha na Jeruzalém nebo horu Gerizim (J 4,21) a jenž může v nejlepším případě Boha symbolizovat a v nehorším předkládat jeho falešný obraz.

BIBLIOGRAFIE. R. Bultmann, *TDNT* 1, str. 232–251; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, str. 139n, 170–178; D. J. Theron, „*Alētheia* in the Pauline Corpus“, *EQ* 26, 1954, str. 3–18; A. C. Thiselton, *NIDNTT* 3, str. 874–902. F.H.P.

PREDESTINACE viz PŘEDURČENÍ

PRESBYTER, PRESBYTERSTVÍ Tyto výrazy, překládané v EP obvykle jako „starší“, jsou odvozené od ř. slov *presbyteros*, *presbyterion*. Řeckému *presbyteros* odpovídá hebr. *zāqēn* a aram. *šib*. Všechny tři pojmy znamenají „starý (starší) muž“. V tomto základním významu se objevuje *zāqēn* v Gn 25,8; 1 Kr 12,8; Ž 148,12; Př 17,6; Jr 31,13 atd. a *presbyteros*

ve Sk 2,17 (EP starci) a v 1 Tm 5,1 (EP starší). To naznačuje, že původně zastávali funkci starších mužů pokročilejšího věku. Že tomu tak obvykle bývalo i v NZ dobách, ukazuje 1 Pt 5,1.5; *Mišna Avot* 5. 21. Výraz *presbyteroi* může také znamenat „muži starých dob“ – viz Mk 7,3.5 (EP otcové); Žd 11,2 (EP předkové) a Snad Žj 4,4.10 atd., kde 24 starců může symbolizovat autory knih SZ. (Židé se totiž domnívali, že jejich počet je 24 – viz *KANON SZ.)

V celé Bibli je patrné, že starší zajišťuje lidem úctu (Lv 19,32; 1 Tm 5,1) a že k *věku patří zkušenost a moudrost (1 Kr 12,6–15; Př 4,1; 5,1). Proto v celé SZ historii stojí v čele Izraele starší muži národa (Ex 3,16.18; Lv 4,15; Sd 21,16; 1 S 4,3; 2 S 3,17; 1 Kr 8,1.3; 2 Kr 23,1; 1 Pa 11,3; Ezd 5,5.9; Jr 26,17; Ez 8,1 atd.). Mojišif si vybírá 70 starších mužů, aby s ním nesli břemeno vedení izraelského lidu (Nu 11,16–30), a podobnou službu konali starší v pozdější době i králi. Stejně jako kněžím, také jim je svěřen psaný Zákon a mají za úkol předčítat jej lidu (Dt 31,9–13). Když se Izraelci usídlili v zaslíbené zemi a rozptýlili se do měst, starší jednotlivých měst působili také jako jejich soudci (Dt 19,12; 21,19n; 22,15–18; Joz 20,4; Rt 4,2.4.9.11; 1 Kr 21,8.11; 2 Kr 10,1.5). Tím vlastně pokračoval zvyk, zavedený už na poušti (Ex 18,13–26; Dt 1,9–18), totiž mít pro řešení menších problémů laické soudce. U odvolovacího soudu v Jeruzalémě však zasedali laikové i kněží (Dt 17,8–13; 2 Pa 19,8–11).

Laičtí soudci byli v Ex 18 a Dt 1 vybráni na základě moudrosti, zbožnosti a bezúhonnosti. Také výběr mezi staršími v Nu 11 zřejmě odráží poznání, že ne vždy přichází s věkem moudrost; vždyť moudrý chlapec je lepší než starý, ale hloupý král (Kaz 4,13). Tuto myšlenku nacházíme i v deuterokanonické literatuře. Moudrost sluší starším a starší by měli být moudří (Sir 6,34; 8,8n; 25,3n), ale i mladí, pokud jsou moudří, si zaslouží úctu (Mdr 8,10) a jedná se s nimi jako se staršími (Zuzana 45.50). Soudcové jsou speciálně vybíráni ze starších (Zuzana 5n, 41). Starší, o nichž se říká, že byli vybráni z každého kmene, aby přeložili Pentateuch do řečtiny, se nevyznačovali ani tak věkem (*Aristeiv list* 122, 318), jako ctnostným životem a znalostí i porozuměním Mojišiovu zákonu (32, 12In, 321). Ve shodě s Dt 31 byli mezi nimi jak laikové, tak kněží (184, 310), ale začali převládat laikové.

Také v Jeruzalémě pokračuje dávné propojení mezi staršími a kněžími (Pl 1,19; 4,16; 1 Mak 7,33; 11,23) a je výrazně vidět v NZ (Mt 21,23; 26,3.47; 27,1.3.12.20; 28,11n; Sk 4,23; 23,14; 25,15). Na tomto základě se zformovala nejvyšší rada (Sanhedrin), která se stává vládnoucí složkou národa a nejvyšším soudním dvorem; v jejím čele stojí velekněz. 71 členů této rady tvoří starší a velekněží (Mt 27,1; Mk 8,31; 14,53; 15,1; L 22,66; Sk 4,5.8.23; 22,5) spolu se „zákoníky“ a „představiteli Židů“, což jsou výrazy, které pravděpodobně označují totéž co předchozí dva. Starší se také objevují v apokryfní literatuře jako „představitelé Židů“ v Jeruzalémě i na jiných místech (Júd 8,10n; 1 Mak 12,35).

Jelikož kněží a starší měli za úkol soudit lid podle Božího zákona, museli jej znát. Proto kněžím přibyla další povinnost – vyučovat Božímu zákonu (Lv 10,10n; Dt 33,10; Mal 2,6n). V Alexandrii 1. století ještě nacházíme kněží i starší, kteří tuto úlohu plnili a o sabatu vykládali lidu v synagogách Pisma (Filón, *Hypothetica* 7. 13), ale v Palestině se zdá, že povinnost vyučovat přešla téměř zcela na starší. Ti jsou

PROKLETÍ

uvedeným jménem označení v L 7,3, na nápisu v jeruzalémské synagoze z doby před r. 70 po Kr. a v rabínské literatuře. V NZ se jim však zpravidla říká „zákoníci“ (znalci zákona), „učitelé zákona“ nebo „rabíni“. Příležitostně učí v chrámu (L 2,46), ale hlavním střediskem jejich vlivu je synagoga (Mt 23,6; Mk 1,21n; L 5,17; 6,6n; 7,3–5). Podle rabínské literatury zůstává stále ještě jejich hlavním úkolem soudcovství, a proto v NZ čteme o exkomunikaci ze synagogy (J 9,22; 12,42; 16,2) a o trestech, které se prováděly v synagogách (Mt 23,34; Mk 13,9; Sk 22,19; 26,11). Synagoga měla jednoho nebo několik „představených“ (L 13,14), zodpovědných za pořádek a výběr těch, kdo budou kázat (Sk 13,15), číst texty nebo vést modlitby; kromě toho měla také svého „sluhu“ (L 4,20). Mimobiblické zdroje ukazují, že tito lidé se vybírali místně a patřili k synagoze. Na druhé straně staršího jmenoval jeho učitel a jeho služba měla větší rozsah, i když si většinou vydělával obchodem. On zase ustanovoval své žáky, většinou ve spolupráci s dvěma dalšími staršími, a to obvykle vzkládáním rukou. Tak byla zajištěna posloupnost učitelů a soudců, tradice výuky a výkladu práva. Od 2. století po Kr. má právo ordinovat nebo dát pravomoc k ordinaci patriarcha celého Izraele. Sr. především *Tosefta Sanhedrin* 1. 1; *Jerusalem Sanhedrin* 1. 2–4.

Právě na tomto pozadí bylo ustanoveno křesťanské vedení a židovsko-křesťanská instituce staršovstva napomáhá k sjednocení rozmanitých stránek křesťanské služby víc, než si uvědomujeme. Kristus je jediný velký učitel neboli rabbi (Mt 23,8). Jeho učedníci se sami označují za starší (1 Pt 5,1; 2 J 1; 3 J 1). Dál předávají učení, jež sami přijali, a svěťují je dalším, kteří je zase nesou dál (1 K 11,23; 15,1,3; 2 Te 2,15; 3,6; 2 Tm 2,2). Také jim se říká starší (Sk 14,23; Tt 1,5). Jsou pověřováni vzkládáním rukou (Sk 6,6; sr. 11,30; 1 Tm 4,14; 5,22; 2 Tm 1,6). Musí být připraveni vydělávat si na živobytí, je-li to zapotřebí (Sk 20,17,33–35). Mají za úkol vyučovat (1 Tm 5,17; Tt 1,5,9) a působit jako soudci (Sk 15,2,6,22–29; 16,4). Otevřenou otázkou zůstává, zda máme vidět paralelu mezi jeruzalémskou radou nebo soudem, jenž sestával z apoštolů a starších v čele s Jakubem, bratrem Pána, a Sanhedrinem, skládajícím se z velekněží a starších v čele s veleknězem. Vedle vyučování a vykonávání soudů se křesťanským starším znovu zdůrazňuje rovněž povinnost vést druhé, přičemž se jedná se spíš o pastorační než o politické vedení (Sk 20,17,28; 1 Tm 5,17; Jk 5,14; 1 Pt 5,1–4; sr. Mt 9,36–38; Ef 4,11); odtud také další označení staršího *biskup a odtud i důvod, proč v křesťanství mizí zvláštní úřad „představeného synagogy“. Jeho úlohu totiž přebírá jednak starší, jednak majitel sborového domu. „Sluha“ zase slouží jako křesťanský diakon, i když tento úřad má jen místní charakter, protože diakoni se v NZ objevují jen občas.

Křesťanské staršovstvo tedy představuje úřad, který se věnuje především učení, rozsuzování otázek dobra a zla a pastorační. Ačkoli starší jsou zvlášť ordinováni, nejedná se o kněžský nebo jeromonášní úřad. Svátostí vysluhují ti, kdo byli ordinováni, ale není to jejich výsadním právem. Když se ve 2. stol. oddělil úřad biskupa od úřadu starších, tehdy se vyučování, pastorační vedení a vysluhování svátostí rozdělilo mezi tyto dva úřady. Úloha soudce v případech exkomunikace a usmíření připadá především biskupovi; nějaký čas měl také nárok na pomoc diakona a měl povinnost ordinovat. Byla zavedena praxe, aby další dva starší

pomáhali při biskupově vlastní ordinaci, a rovněž koncept učitelské posloupnosti, kdy se učitel věnuje svému nástupci, tj. učí jej a také ordinuje a předává mu to, co jemu světil někdo jiný. Starším samozřejmě nadále zůstávají některé soudcovské povinnosti (např. se starají o to, aby k Večeři Páně nepřístupovali nekající lidé) a také úloha pomáhat při ordinaci starších (*CÍRKEVNÍ SPRÁVA, *SLUŽBA).

BIBLIOGRAFIE. J. Newman, *Semikhah (Ordination)*, 1950; E. Ferguson, *JTS* n. s. 26, 1975, str. 1–12.

R.T.B.

PROKLETÍ viz KLETBA

PROKONZUL (ř. *anthyptos*). V Římském impériu zavedl Augustus funkci místodržitelů provincií, které byly řízeny Senátem, protože nepotřebovaly stálou armádu. Tito místodržitelé měli titul prokonzul. Některá konkrétní jména, uvedená v NZ: L. Sergius *Paulus, prokonzul Kypru v době, kdy ostrov navštívil Pavel a Barnabáš, tj. asi r. 47 po Kr. (Sk 13,7), a L. Junius *Gallio, jehož místodržitelství v Achaji (v letech 51–52 po Kr.) se překrývalo s Pavlovým 18měsíčním pobytem v Korintu (Sk 18,12). Ve Sk 19,38 může výraz „místodržitelé“ znamenat zveřejňující plural; prokonzul Asie byl totiž krátce předtím zavražden (říjen 54 po Kr.) a jeho nástupce ještě nedorazil.

F.F.B.

PROKURÁTOR Ve správě Římského impéria šlo o titul pro finančního úředníka, jenž však označoval i guvernéra římské provincie třetího řádu, jako např. Judska (ř. *epitropos*; NZ pravidelně nazývá prokurátora Judska guvernérem, ř. *hégemōn*). V *Judsku vládli římské prokurátoři nebo prefekti v letech 6–41 po Kr. a 44–66 po Kr. V NZ se setkáváme se třemi: Pontius *Pilát (26–36 po Kr., Mt 27,2 atd.), Antonius *Félix, (52–59, Sk 23,24nn) a Porcius *Festus (59–62, Sk 24,27nn). Prokurátoři se většinou vybírali z třídy jezdců (Félix, propuštěnec, tvořil výjimku). Na pomoc měli vojenskou posádku a zodpovídali za finanční a vojenskou správu země. Spadali pod autoritu říšského legáta (propraetora) v Sýrii. Judští prokurátoři sídlili v Caesareji. Z nápisu nalezeného v Caesareji, kde je Pilát nazván „prefektem“ v Judsku se usuzuje, že před r. 41 po Kr. se vládcové Judska nazývali „prefekti“. Tacitus však dává Pilátovi titul „prokurátor“ (*Letopisy* 15. 44).

F.F.B.

PROMĚNĚNÍ O proměnění Pána Ježíše se píše v Mt 17,1–8; Mk 9,2–8 a v L 9,28–36. Zmínka o něm chybí u Jana, což se vysvětluje jeho důrazem na to, že celý Kristův život byl projevem Boží slávy (J 1,14; 2,11 atd.). O proměnění hovoří také 2 Pt 1,16–18.

V synoptických Evangelích se tato událost odehrává zhruba týden po Petrově vyznání Ježíše jako Mesiáše. Ježíš vzal tři ze svých nejbližších učedníků, Petra, Jakuba a Jana, s sebou na horu (pravděpodobně Chermón, který se zvedá do výše 2 814 m nad mořem). Tam se před jejich očima proměnil, „jeho tvář zářila jako slunce a jeho šat byl oslavní bílý“. A hle, zjevil se jim Mojžíš a Eliáš, jak s ním rozmlouvají: „Petr navrhl, aby učedníci postavili každému z těch-

to tří stan. Tehdy z oblaku promluvil hlas: „To jest můj milovaný Syn, kterého jsem si vyvolil; toho poslouchejte.“ Vzpětí vidění zmizelo. Z vyprávění lze soudit, že se jednalo o objektivní událost, i když hodně moderních biblistů se jí snažilo vysvětlit jako Ježíšovu nebo Petrovu subjektivní zkušenost.

Proměnění představuje důležitý mezník ve zjevení Ježíše jako Krista a Božího Syna. Jedná se o událost podobnou jeho křtu (Mt 3,13–17; Mk 1,9–11; L 3,21n). Zde se jeho sláva neprojevuje pouze činy, ale mnohem osobněji. Sláva znamená přítomnost krále, protože Boží království je uprostřed jeho lidu.

Příběh o proměnění má mnoho rysů, jejichž význam lze vyvodit ze SZ. Mojžiš a Eliáš byli představiteli Zákona a Proroků. Zákon i Proroci svědčí o Mesiášovi, který je naplní i překoná. Oba dva měli vidění Boží slávy na hoře, Mojžiš na Sínaji (Ex 24,15) a Eliáš na Chorebu (1 Kr 19,8). Hrob ani jednoho z nich nebyl objeven (Dt 34,6; 2 Kr 2,11). O Mojžišově zákonu i o příchodu Eliáše se mluví v posledních verších SZ (Mal 4,4–6). Existuje výklad, že dva muži u prázdného hrobu (L 24,4; J 20,12) a při vystoupení Ježíše do nebe (Sk 1,10) i „dva svědkové“ ze Zj 11,3 jsou právě Mojžiš a Eliáš. Hlas volající ze nebe „Toto je můj milovaný Syn, jeho poslouchejte“ (Mk 9,7) označuje Ježíše nejen jako Mesiáše, ale i jako Proroka z Dt 18,15nn.

Oblak symbolizuje zastření Boží přítomnosti (Ex 24,15–18; Z 97,2). Zahalil Ježíše, vystupující před očima učedníků do nebe (Sk 1,9), a také Kristův návrat se uskuteční v oblacích (Zj 1,7).

U Lukáše čteme, že tématem rozhovoru Ježíše, Eliáše a Mojžiše na hoře byl *exodus* (L 9,31 – viz též pozn. pod čarou v EP), který měl dokončit v Jeruzalémě. To zřejmě neznámá pouze Kristovu smrt, ale velkou skutečnost jeho smrti a vzkříšení jako prostředku k vykoupení jeho lidu, přičemž předobraz toho vidíme ve SZ exodu z Egypta.

Proměnění je tedy centrálním bodem ve zjevení Božího království, protože se vrací zpět ke SZ a ukazuje, jak jej Kristus naplnil, a dívá se do budoucna, k velké události na kříži, ke vzkříšení, nanebevzetí a k druhému příchodu. Petr dělal chybu, když chtěl, aby se tento zážitek stal trvalým. Skutečně potřebná je přítomnost samotného Ježíše a poslušnost jeho hlasu.

BIBLIOGRAFIE. G. H. Booyer, *St Mark and the Transfiguration Story*, 1942; A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 1949.

R.E.N.

PRONÁSLEDOVÁNÍ Pronásledování nebylo pro křesťany ničím novým; představovalo součást jejich židovského dědictví. Souvislost vydávání svědectví a pronásledování je zřetelná už ve druhé části Izajáše a krystalizovala v boji se Seleukovci. Postupně se formovala teorie o mučednictví odměňovaném osobní nesmrtností, která dominovala pohledu Židů na římskou vládu (4 Mak 17,8nn). Možnost smrti pro Tóru se začala pokládat za požadavek judaismu, a tak se Židé proti mučednictví nestavěli. Navzdory tomu, že Římané jejich náboženství oficiálně tolerovali, vyvolala vzájemná soudržnost, odmítání spolupráce s jinými lidmi a záhadné finanční úspěchy Židů rozsáhlou nenávisť vůči nim a horečné pronásledování, obzvláště mimo Palestinu. Např. v Alexandrii byly pogromy běžnou záležitostí. Toto dědictví převzali křesťané. Jejich ochotu snášet utrpení velmi posílil příklad Je-

žíše a spojování pronásledování s toužebně očekávaným koncem věku (Mk 13,7–13). Přesto se musíme ptát, co vyprovokovalo takový hněv Židů i Římanů vůči křesťanům.

I. Odpor ze strany Židů

Ten postupně silil. Židy provokovalo veřejné hlásání ukřizování Mesiáše, jehož smrt se připisovala židovským náboženským představitelům. Přesto si lid zpočátku udržoval příznivý postoj (Sk 2,46n; 5,14), ani farizeové neprojevovali nepřátelství (Sk 5,34nn; 23,6nn), zato silná opozice vznikala pochopitelně mezi saduceji (Sk 4,1,6; 5,17). Názor veřejnosti změnilo Štěpánovo kázání o přechodném charakteru Mojžišova zákona (Sk 6,14) a vyvolalo první pronásledování v Jeruzalémě i na jiných místech, např. v Damašku. R. 44 po Kr. dal Herodes Agripa popraviti Jakuba a v celých Skutcích se Židé projevují jako nezarytější Pavlovi nepřátelé. Tento postoj ještě mohly zhoršit závěry jeruzalémského jednání apoštolské rady, které zrušily nutnost obřizky. Vyvrcholením se stala exkomunikace křesťanů v Jamnii (asi r. 80 po Kr.).

II. Odpor ze strany Římanů

Postoj Říma prošel značnou proměnou. Jak vidíme ve Sk, nejprve Řím křesťany toleroval a dokonce povzbuzoval. To se však brzy změnilo v pravý opak. V Římě byli do r. 64 po Kr. křesťané natolik nepopulární, že je Nero mohl použít jako obětní beránky a svalit na ně vinu za požár (Tacitus, *Letopisy* 15. 44). V Bithynii (Plinius, *Ep.* 10. 96–97) někdy kolem r. 112 po Kr. znamenalo setrvávání v křesťanském učení nejvyšší přestupek, i když Traianus nedovoloval anonymní udání a odsuzoval „hony na čarodějnice“. Existují tři vysvětlení pro tuto změnu římských postojů:

a) Křesťané byli pronásledováni jen za konkrétní přestupky jako domnělý kanibalismus, žhárství, krve-smilstvo, magie, ilegální shromažďování a porušování *majestas* (v jejich případě odmítnutí obětovat císaři). Existují důkazy, že byli obviněni ve všech těchto přečinů, ale 1 Pt 2,12; 4,14–17; Plinius, *Ep.* 10. 97 a Suetonius, *Nero* 16 svědčí, že *nomen ipsum* křesťan bylo trestné bez ohledu na to, s jakým *cohaerentia flagitia* se v myslí žalobců spojovalo.

b) Po celé říši platil obecný zákon *institutum Neronianum*, zakazující křesťanství. To potvrzuje Tertullian a říká, že se jedná o jediný z Neronových *act*, který nebyl později odvolán (*Ad. Nat.* 50. 7, viz též *Apol.* 5). Tuto interpretaci připouští rovněž Suetonius, 1 Pt a Zj. Na druhé straně křesťanství pravděpodobně nebylo zase tak důležitým problémem, aby vedlo k vydání obecně platného zákona, a pokud takový zákon existoval, pak je těžké vysvětlit, proč o něm nepíše Plinius, proč se o něm nezmiňuje ani Traianus, proč před Deciovým pronásledováním měla církev majetková práva a proč tato perzekuce nedosáhla obecného rozsahu.

c) Pronásledování záviselo na milosti a nemilosti guvernéra, který pouze reagoval na soukromá obvinění: v římské společnosti neexistoval veřejný žalobce. Ať už vypadala formální žaloba jakkoli, za dnů Plinia se účast v jakékoli organizaci zjevně považovala za zločin, a proto byla zakázána. V případě křesťanství se podobně jako v případě bakchanálií a druidů zdálo, že nelze odlišit kult a *scelera*, takže členství v některé z těchto tří organizací vytvářelo žalovatelný skutek. *Contumacia*, trvalé odmítnutí zřici se členství, se stes-talo smrtí. V posledních letech historikové dokázali

PROPAST

rozsah kompetenci prokonzulů a městských prefektů v případech *crimina extra ordinem*. Jestliže se vládce rozhodl podniknout kroky proti křesťanství, měl dobrý precedens v Neronovi a v donucovacím *imperiu*, které jej podpořilo. Podobně jako v případě Gallia (Sk 13,14–16), záviselo zcela na něm, jestli odmítne udělat právní rozhodnutí. Byl-li na pochybách, mohl obviněného poslat k císaři, jehož výnos měl pro něj závaznou platnost, alespoň pokud zůstal v provincii, ale ne už zcela nutně pro jeho následovníky.

Guvernéři měli takovou moc rozhodovat, že Tertullian adresoval svoji Apologii guvernérovi, a nikoli císaři: náprava totiž spočívala v rukou guvernéra. Tím lze vysvětlit živelnost pronásledování až do vlády Deciovy. Závisela do velké míry na postoji guvernéra a na tom, zda byli křesťané natolik nepopulární, aby to vedlo jednotlivce k jejich stíhání. Neexistuje žádný uspokojivý důkaz (i přes Orosia, 7. 7) o jakékoli celonárodní protikřesťanské akci za Nerona, i když v samotném Římě byla tato sekta *illicita* (Suetonius, *Nero* 16). Nemáme ani zaručené doklady o pronásledování církve za Domitiana, navzdory všem výtkám, jimiž tohoto císaře zasyplali církevní otcové. Jediné, čím lze jejich názor podpořit, je obecná generalizace v Diovi Cassiovi (67. 14), týkající se smrti Flavia Clemense, možná křesťana, a Acilia Glabria, pravděpodobně křesťana, a vypovězení Domitilly. Možná ale, že Domitianus, který vymáhal a podrobně kontroloval odvádění daní od Židů (Suetonius, *Domit.* 12), zjistil, že někteří neobřezaní křesťané využívají náboženských výhod Židů, a podnítil jejich pronásledování, o němž máme živé doklady ve Zjevení (pokud tuto knihu datujeme do doby Domitiana, a nikoli Nerona).

Pronásledování tedy bylo omezeno třemi faktory:

1. římscí guvernéři nechťeli přijmout obvinění týkající se osobních náboženských názorů (*superstitioes*) a snažili se věnovat pozornost pouze skutečným přestupkům;

2. obvinění se musela provést jak osobně, tak na veřejnosti – a vznést nejvyšší obvinění bylo nebezpečné i obtížné;

3. v každé provincii existoval jen jeden člověk, který mohl vykonat trest smrti – guvernéř.

Tyto tři faktory stačily většinu křesťanů uchránit dost dlouho na to, aby se mohla církev dostatečně upevnit po celé říši.

BIBLIOGRAFIE. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965; T. W. Manson, „Martyrs and Martyrdom“, *BJRL* 39, 1956–7, str. 463nn; H. B. Mattingley, *JTS* n. s. 9, 1958, str. 26nn; F. W. Clayton, *CQ* 41, 1947, str. 83nn; A. N. Sherwin-White, *JTS* n. s. 3, 1952, str. 199nn; H. Last, *JRS* 27, 1937, str. 80nn; E. M. Smallwood, *Classical Philology* 51, 1956, str. 5–11; G. Ebel, R. Schippers, *NIDNT* 2, str. 805–809; A. Oepke, *TDNT* 2, str. 229n; H. Schlier, *TDNT* 3, str. 139–148. E.M.B.G.

PROPAST

1. ř. *chasma*, z *chainō* = otvírat se, zet. Tento výraz se vyskytuje se pouze v podobnosti o Lazarova a boháčů (L 16,19–31) a někdy se spojuje s nesprávnou rabínskou představou, podle níž duše spravedlivých i zatracených přebývají v podsvětí v různých odděleních (viz J. M. Creed, *The Gospel according to St Luke*, 1942, str. 212–213). Neexistuje mezi nimi žádná spojovací cesta, ale obyvatelé jedné části mohou vidět ty, kdo bydlí v části druhé. Nemáme však do-

statek důkazů pro takové použití tohoto slova. Navíc musí každý výklad počítat s tím, že Orient se s oblibou vyjadřuje obrazně. Podobný námet k tomu poskytuje vítanou příležitost (i v antických dílech běžně nacházíme různé formy obrazného vyjádření).

Uvedený oddíl ukazuje také to, že propast existuje už v pozemském životě, kdy vypadá situace Lazara a boháče obráceně. Abraham vyjadřuje tuto skutečnost a potom říká: „A nad to vše je mezi námi a vámi velká propast“ (v. 26). Jasně z toho vyplývá, že existuje propast jak v charakteru, tak v podmínkách. Jinak by totiž mohl vzniknout mylný závěr, že bohatí jsou znevýhodnění jen proto, že jsou zámožní. Příběh nás upozorňuje na slovo evangelia o tom, že mezi věřícími a nevěřícími je jak v tomto, tak i v budoucím světě propastný rozdíl. (*ABRAHAMOVA NÁRUČ, *LAZAR A BOHÁTEC)

2. ř. *abyssos* = bezedná (jáma), hlubina. V NZ se tento výraz, přeložený jako „propast“, vyskytuje 9x. Označuje obydlí démonů (L 8,31), místo přebývání mrtvých (Ř 10,7), místo trápení a muk (Zj 9,1n,11; 11,7; 17,8; 20,1.3). LXX překládá jako „propast“ i hebr. slovo **hōm* = hlubina (Gn 1,2 atd.), což souvisí s primitivní představou světa plouvajícího na velké vodní ploše, anebo s podsvětím (Ž 71,20). (*PEKLO)

J.D.D.

PROPUSTĚNEC, PROPUSTĚNKA Známe dvě ř. slova:

1. *apeleutheros* = úplně propuštěný na svobodu. Užívá se o člověku, který se narodil jako otrok a byl propuštěn. V 1 K 7,22a se hovoří o člověku, jehož Pán osvolobil z otroctví hříchu (sr. 1 K 12,13; Ko 3,11; Zj 13,16 atd.).

2. *eleutheros* = svobodný (1 K 7,21.22b; Zj 6,15); *eleuthera* = svobodná (Ga 4,22n.30, kde apoštol Pavel staví do kontrastu Abrahamovu ženu Sáru a Hagar, jeho ženinu, eg. otrokyni). Metaforické užití najdeme v Ga 4,31. J.D.D.

PROROCKÝ DŮM (KP Náiot). Místo nebo čtvrt v Rámě, kde Samuel dohlížel na společenství proroků a kam David uprchl před Saulem (1 S 19,18n.22n). Saul vyslal své posly, aby tam Davida hledali. Když dorazili na toto místo, všichni začali „prorokovat“. Totéž se událo i se Saulem, jenž tam později přišel osobně – „i on upadl do prorockého vytržení“ (v. 24). Tak vzniklo přísloví: „Což také Saul je mezi proroky?“ Hebr. slovo *nājōt* je příbuzné s *nāwē* = pastvina, bydlíště a běžně se překládá jako „obydlí“. J.A.T.

PROROCŤVÍ, PROROCI

I. Úřad proroka

1. Znaky pravého proroka

První člověk, kterého Bible označuje za proroka (hebr. *nābi'*), byl Abraham (Gn 20,7; sr. Ž 105,15). Svou normativní podobu však získalo SZ prorocství v životě a osobě Mojžíše, který se stal jakýmsi měřítkem pro všechny další proroky (Dt 18,15–19; 34,10; *MESIÁŠ). Všechny typické vlastnosti, jež podle klasické SZ tradice charakterizovaly pravého Hospodinova proroka, se poprvé objevily právě u Mojžíše.

Dostalo se mu konkrétního, osobního povolání od

Boha. Proroka může z člověka udělat pouze Hospodin (Ex 3,1–4,17; sr. Iz 6; Jr 1,4–19; Ez 1–3; Oz 1,2; Am 7,14n; Jon 1,1). Jen falešný prorok si osvojuje prorocký úřad z vlastní vůle (Jr 14,14; 23,21). Jak ukazují výše uvedené texty, prvotním cílem i výsledkem povolání proroka bylo jeho uvedení do Boží přítomnosti. V tom spočívalo ono Hospodinovo „tajemství“, Boží „rada“ (1 Kr 22,19; Jr 23,22; Am 3,7). Prorok přicházel k lidem jako ten, kdo byl povolán, aby stál před Hospodinem (1 Kr 17,1; 18,15).

U Mojžíše má také své kořeny vědomí úlohy proctví v historii. Např. Izajáš, který vede skvělou polemiku proti modlářství a dokazuje, že skutečným autorem proctví je pouze Hospodin a že modly projevují svou „velkou moudrost“ až tehdy, když se už událost uskuteční (např. 45,20–22), vychází z Mojžíše a Exodu. Hospodin poslal Mojžíše do Egypta vybaveného výkladem událostí, jež měly následovat. Dějiny se staly zjevením, neboť do historické situace vstoupil muž, už dopředu připravený podat výklad. Mojžíš nemusel pracně hledat význam události ve chvíli, kdy probíhaly, nebo se zpozděním. V předstihu byl upozorněn na to, co se bude dít a jaký to bude mít význam, protože Bůh mu to doslova oznámil. Stejně to prožívali i všichni ostatní proroci. Izrael si jako jediný ze starověkých národů uvědomoval vývoj historie. Vděčil za to prorokům, ti Mojžíšovi a všichni společně Pánu dějin.

Díky Mojžíšovi měla také izraelská pospolitost vy-pěstovaný etický a sociální zájem. Mojžíšovi šlo již dříve, před povoláním za vůdce, o společenský blahobyt jeho lidu (Ex 2,11nn; sr. v. 17) a později jako prorocký zákonodárce načrtl nejhumnější a nejmilosrdnější soubor zákonů, jaké starověk znal – dbal na lidi bez pomoci (Dt 24,19–22 atd.) a utiskované (např. Lv 19,9nn).

Mnozí proroci v dějinách stáli proti králům a hráli aktivní úlohu v životě státu. I takovou funkci měl prorok, který se řídil příkladem Mojžíše, jenž dal národu zákony a byl dokonce nazýván králem (Dt 33,5). První dva izraelští králové byli současně i proroky. Toto spojení obou úřadů v jedné osobě však dále nepokračovalo a mojžíšovsko-teokratická vláda se realizovala spoluprací pomazaného krále a pomazaného proroka.

U Mojžíše je zřejmá také kombinace vyhlásování a předpovědi, viditelná u všech proroků. Tím se bude zabývat podrobněji, neboť se jedná o obecný rys proctví. Je třeba zdůraznit, že i zde Mojžíš stanovil normu: Ve snaze promlouvat do současné situace se prorok podrobně věnuje událostem, jež teprve mají přijít. Právě toto spojení prohlášení k aktuální situaci s předpovědí odlišuje skutečného proroka od pouhého prognostika. Dokonce i v okamžiku, kdy Mojžíš pronášel své velké proctví o přicházejícím Proroku (Dt 18,15nn), řešil současně velmi palčivý problém vztahu izraelského lidu k praktikám a svodům pohanských kultů.

U Mojžíše najdeme i další dva rysy, typické pro jeho nástupce:

a) Používání symbolů při předávání poselství – např. Jr 19,1nn; Ez 4,1nn. Mojžíš zvedal ruku (Ex 17,8nn), pozvedal hada (Nu 21,8) a kromě toho předal národu kult obsahující vysoce symbolické úkony.

b) Role prostředníka a přímlovce. Mojžíš přednášel záležitosti lidu před Hospodina (Ex 18,19; Nu 27,5) a nejméně při jedné významné události se stavěl za národ jako muž modlitby (Ex 32,30nn; Dt 9,18nn; sr. 1 Kr 13,6; 2 Kr 19,4; Jr 7,16; 11,14).

2. Prorocké tituly

K označení proroka sloužily dva běžné termíny: „Boží muž“ a „jeho, tvůj nebo můj služebník“. První vychází z toho, jak proroka viděli jeho souvěrci. Poprvé se toto pojmenování objevuje u Mojžíše (Dt 33,1) a používalo se až do konce království (např. 1 S 2,27; 9,6; 1 Kr 13,1 atd.). Z prohlášení Šunemanky je jasné vidět, že označení „Boží muž“ mělo vyjadřovat rozdílnost v charakteru proroka a ostatních lidí: „... Hle, vim, že muž Boží, který kolem nás často chodívá, je svatý...“ (2 Kr 4,9). Co se týče pojmu „jeho, tvůj nebo můj služebník“, zdá se, že pravděpodobně nikdo neoslovoval proroka „Boží služebníku“, ale Bůh často označoval proroky slovy „můj služebník“. V důsledku toho se používala i další zájmena – „jeho“ a „tvůj“ (např. 2 Kr 17,13,23; 21,10; 24,2; Ezd 9,11; Jr 7,25), což vyjadřovalo vztah proroka k Bohu. Jako první obdržel tento titul také Mojžíš (např. Joz 1,1n).

Hebrejšтина má pro označení proroka tři slova: *nābī'*, *rō'ē* a *hōzē*. První z nich se vždy překládá jako *prorok*; druhé, ve tvaru aktivního přičestí slovesa „vidět“, jako *vidoucí*. Třetí výraz, jenž je také aktivním přičestím jiného slovesa „vidět“, naneštěstí nemá č. ekvivalent a překládá se buďto *prorok* nebo *vidoucí* (např. Iz 30,10; 1 Pa 29,29).

Odvozené slovo *nābī'* se stalo předmětem dlouhých diskusí. Lze v něm vysledovat akkad. kořen a vykladači navrhuji možnosti, že označuje člověka povolaneho Bohem, anebo toho, kdo volá (k lidem v Božím jménu). Oba významy se přesně hodí na proroky SZ. Nelze zavrhnout ani možnost, že prorok je ten, kdo na modlitbách volá k Hospodinu, protože od samého počátku (Gn 20,7) i to patří ke znakům proroka.

Stejně rozsáhlá debata se rozvinula kolem vzájemného vztahu uvedených tří hebr. pojmů (*nābī'*, *rō'ē* a *hōzē*). Z veršů jako 1 Pa 29,29, kde jsou tato slova pečlivě rozlišena (Gád je hebrejsky označen *hōzē*), vyplývá nutnost určit jejich významovou odlišnost. Avšak zkoumání jejich výskytu ve SZ jako celku nepřináší žádaný výsledek. Používání těchto výrazů ve SZ spadá do dvou období, oddělených veršem 1 S 9,9; v tzv. rané periodě měly pojmy *nābī'* a *rō'ē* odlišný obsah; v období následujícím, kdy žil autor 1 S 9,9, získal termín *nābī'* význam synonymní s *rō'ē*, aniž by přitom ztratilo svůj původní smysl. Pramenem pro rané období je 1 S 9–10 a zdá se, že jsme schopni určit význam zmíněných dvou hebr. výrazů na základě toho, jak se uplatňují v těchto kapitolách: *nābī'* označuje člena skupiny, která upadá do společného a nakažlivého vytržení (1 S 10,5n.10–13; 19,20–24), zatímco *rō'ē* představuje člověka osamoceneného, avšak současně důležitějšího a vlivnějšího. Z celkového počtu deseti výskytů 6x toto slovo označuje Samuela (1 S 9,11.18n; 1 Pa 9,22; 26,28; 29,29). Samuel je tedy *rō'ē par excellence*.

Zkoumáme-li pozdější období vytyčené 1 S 9,9, nemůžeme být už natolik přesní. V knihách Paralipomenon se *hōzē* uvádí vždy (kromě 2 Pa 29,30) v souvislosti s králem, což však nepotvrzuje atraktivní názor, že by označoval stálého králova jasnovidce. I v Paralipomenon často jedná přesně tak, jak by jednal *nābī'* (např. 2 Pa 19,2; 33,18), a jeho hlavním úkolem je působit jako dvorní letopisec – o této úloze se hovoří ve spojení s *nābī'* i *rō'ē* (2 Pa 9,29; 12,15; sr. 1 Pa 29,29).

Obecně lze říci, že každý významový odstín slove-

PROROCŤVÍ, PROROCI

sa *hāzā* ve SZ lze najít i u slovesa *rā'ā*: obě se vyskytují v souvislosti s věštěním (Za 10,2; Ez 21,21), což mají společné s *nābī'* (Mí 3,11); obě se vztahují k významu události (Ž 46,8; Iz 5,12) a k hodnocení lidské povahy (Ž 11,4,7; 1 S 16,1); k vidění Boha (Ž 27,4; Iz 6,5), k prorokování (Iz 1,1; Ez 13,3) a k vidění pomsty (Ž 58,10; 54,7). V Iz 29,10 jsou paralelní slovesa *nābī'* a *hōzē*; v Iz 30,10 *rō'ē* a *hōzē*; v Am 7,12nn Amasjáš oslovuje Āmose výrazem *hōzē* a naléhá na něj, aby prorokoval (*nibbā'*) v Judsku. Āmos odpovídá, že není *nābī'*. V Ez 13,9 nacházíme opačný postup: podstatné jméno *nābī'* je podmětem slovesa *hāzā*. Mohly by být uvedeny další příklady, ale uzavřeme tím, že se jedná o synonyma.

3. Předpovídání

Studie fenoménu prorocství často vyzdvihují jedinečnost tohoto jevu v Izraeli, ale zároveň jej vystavují takové kritice, jako by se nejednalo o věc unikátní a všechny příklady bylo možné vysvětlit ryze racionálně. Máme pouze jeden pramen informací o starozákonních prorocích, SZ, s nímž tedy musíme zacházet jako s primárním zdrojem.

Prorok byl především mužem Božího slova. Může se sice zdát, že dělal i jiné věci (např. Ezechielovy „symbolické činy“), ale to vše sledovalo jediný záměr, totiž zprostředkovat prorokovým současníkům Boží slovo. Toto slovo nepředstavovalo jen nějaký pasivní názor, jakoby Hospodin pouze chtěl ukázat lidem svůj pohled na věc, o níž se oni sami podle svého rozhodnou. Prorok byl přesvědčen, že Boží poselství radikálně změní celou situaci. Např. Iz 28–29 popisuje, jak se lid snaží uspokojivě vyřešit tíživý problém politických opatření a následného odmítnutí Božího slova; od k. 30 vidíme, jak se proces vyvíjí: problém už není otázkou politické rovnováhy sil mezi Judskem a Asýrií a Egyptem, ale otázkou duchovních vztahů mezi Judskem, Asýrií a Egyptem na jedné straně a Božím slovem na straně druhé. Slovo se aktivně zapojuje do situace, která se pak uskutečňuje v jeho moci (Iz 40,8; 55,11; viz např. *KLETBĀ).

Je však jasné, že proroci zasahovali do situace také tím, že ohledně budoucnosti varovali nebo povzbuzovali. Téměř každý prorok nejdříve vystupuje jako ten, kdo předpovídá budoucnost (např. Am 1,2). Pro předpovídání budoucnosti existují tři důvody:

a) Je naprosto nutné, aby lidé věděli o budoucích věcech, protože jen tehdy mohou mít morální zodpovědnost v současnosti. Tím prorokování o nadcházejících událostech dostává překonává obyčejné předvídaní budoucnosti pramenící z lidské zvědavosti. Výzvy k pokání (např. Iz 30,6–9) a k praktické svatosti (např. Iz 2,5) mají obvykle svůj základ také ve slovu, které se týká budoucnosti. Vidění bližícího se Božího hněvu vede k hledání jeho milosrdenství v přítomnosti; vidění budoucí blaženosti povzbuzuje člověka k tomu, aby chodil ve světě.

b) Předpovídání budoucnosti má základ v tom, že proroci hovoří ve jménu svatého vládce dějin. Už jsme uvedli, že prorok především vyzýval k poznání Hospodina. A z takového poznání pak vyvěralo i poznání toho, co učiní, protože Bůh řídí běh dějin podle neměnných zásad, vyplývajících z jeho svatosti. Znamená to, že proroci měli všechny podstatné informace, neboť prostřednictvím Mojžíše a Exodu vyhlásil Bůh své jméno navždy (Ex 3,15). Proroci v tomto smyslu „byli vědoucí“ (Am 3,7).

c) Předpověď tvoří přímo podstatu prorockého úřa-

du. To lze vidět v Dt 18,9nn: Když Izrael vstupoval do Kenaanu, varoval ho Bůh nejen před zavřením hodnými praktikami kenaanských náboženských obřadů (např. obětování dětí), ale také před vědci. Jednalo se o osoby zabývající se věštěním budoucnosti, a to nejrozličnějšími metodami. Namísto takových věstců bude mít Izrael proroka, jehož mluva povolá sám Hospodin. Tento prorok, hovořící v Božím jménu, bude posuzován podle přesnosti vyřčených výpovědí (v. 22). To dokládá, že Izrael očekával prorocké předpovědi a že patřily k úkolům proroka.

Můžeme zde uvést opravdu mimořádně citlivý a detailní dar předpovídání některých proroků. Eliáš proslul tím, že věděl, co bylo řečeno tajně daleko od něj (2 Kr 6,12), a prokázal, že nešlo o přehánění. Ezechiele se proslavil tím, že znal podrobně situaci v Jeruzalémě, ačkoli sám v té době žil v Babylónu (Ez 8–11). Jisté by nebylo reálné domnívat se, že mezi Jeruzalémem a Babylónem existovala přímá komunikace, a nemá ani smysl snažit se této části biblického svědectví vyhnout. Proroci byli skutečně vybaveni mimořádnými schopnostmi, takže je zcela zbytečné pochybovat o tom, zda předpovídali osobní jména, jak to vidíme např. v 1 Kr 13,2; Iz 44,28 (sr. Sk 9,12). Jelikož v těchto oddílech neexistují žádné pochybnosti o textu jako takovém, vyvstává pouze jediná otázka, totiž zda přijímáme SZ kritéria pro pravé prorocství.

Skutečnost podrobně předpovědi výborně zapadá do celkového obrazu prorocství, jak o něm mluví Bible. Přitom není správné stavět problém tak, jako bychom nevěděli nic o čase, který uběhl mezi prorocstvím a naplněním: „Jak mohl prorok znát jméno někoho, kdo se narodil o stovky let později?“ Ve zmíněných textech není ani slovo o „stovkách let“. Tím k otázce přispíváme my, protože víme o dlouhé době, která mezitím uplynula. Skutečná otázka je mnohem jednodušší: „Existuje ve SZ důkaz proti tomu, že by pravý prorok mohl znát konkrétní jména?“ V kontextu SZ musíme na tuto otázku dát negativní odpověď.

II. Prorocké vnuknutí a metody

1. Způsoby vnuknutí (inspiratione)

Jak obdržel prorok zprávu, kterou měl lidem předat? Ve většině případů dostáváme dokonale jasnou, avšak přece znepokojivě neurčitou odpověď: „Slovo Boží se stalo...“ Při doslovném překladu (protože slovesem je „být“) zní: „Slovo Boží bylo aktivně přítomné (proroku)...“ Věta hovoří o přímé, osobní znalosti. To je základní prorokova zkušenost. Poprvé o ní čteme v Ex 7,1n (sr. 4,15n). Hospodin jako autor předává poselství prorokovi a jeho prostřednictvím se tato zvěst dostává k lidem. Tutéž zkušenost měl Jeremjáš, když se Boží ruka dotkla jeho úst (Jr 1,9). Uvedený text říká tolik, kolik je nám dovoleno znát: Hospodin povolal proroka do osobního vztahu a ten v něm dostává dar slov. Později vyjádřil Jeremjáš nutnost „být v důvěrném obecenství s Bohem“ (23,22), aby mohl vyřídít lidem jeho zvěst. To však nepřináší žádné nové vysvětlení psychologického hlediska.

Při inspiraci proroka měly také své místo vidění a sny. Někdy se na základě Jr 23,28 tvrdí, že sny nejsou platnou metodou zjišťování Božího slova. Když se však podíváme do Nu 12,6n a 1 S 28,6.15, kde se sny uznávají, vidíme, že text v Jr 23,28 musíme chápat jako „pouhý sen“, tj. výsledek vlastní představitelství. Ve skutečnosti se Jeremjáš radoval z Božího slova, které dostal prostřednictvím snu (31,26). O vi-

dění se nejvíce dovídáme z příkladu proroka Zacharjáše, ale podobně jako v případě snů, ani tato zkušenost mnoho k našim znalostem (či spíše nezalostem) o funkci inspirace nepřidá. Totéž platí o situacích, kdy prorok přijímal slovo prostřednictvím symbolu (Jr 18; Am 7,7nn; 8,1–3). Vnuknutí je zážrak; nevíme, jak Bůh způsobuje, že si člověk náhle uvědomí jeho slovo.

To nás vede k otázce úlohy Ducha svatého při prorockém vnuknutí. Existuje 18 textů, které spojují inspiraci proroka s působením Ducha svatého. Nu 24,2 se týká Bileáma, Nu 11,29; 1 S 10,6.10; 19,20.23 mluví o prorockém vytržení, jasný závěr, že proroctví pramení z Ducha Božího, nalézáme v 1 Kr 22,24; Jl 1,28n; Oz 9,7; Neh 9,30; Za 7,12, přímý nárok na inspiraci Duchem si dělá Mí 3,8, o inspiraci Duchem při pronesení prorockého slova se hovoří v 1 Pa 12,18; 2 Pa 15,1; 20,14; 24,20; Neh 9,20; Ez 11,5. Samozřejmě, že v různých částech SZ se o vnuknutí mluví s různou intenzitou – především pisatelé z doby před babylónským zajetím se o něm zmiňují jen velmi zřídka. Např. Jeremjáš o Duchu Božím nehovoří vůbec. Údajně je to důkaz pro rozlišování mezi „mužem slova“ a „mužem Ducha“ (viz L. Koehler, *Old Testament Theology*, 1957; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 1958; T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 1958). Tento názor totiž tvrdí, že nejstarší proroci se snažili co nejvíce oddělit od skupiny tzv. mužů obdařených duchem. Jde však nejen o zbytečný, nýbrž i o nepravděpodobný závěr. Přímá spojitost skupiny raných extatiků s pozdějšími falešnými proroky je nemožná; a také, jak píše E. Jacob, „slovo předpokládá ducha, životodárný dech, a pro proroky byl tak zřejmý, že tuto skutečnost nepovažovali za nutné uvádět přímo“.

2. Způsoby komunikace

Proroci předstupovali před své současníky se slovem, jež měli sdělit. Boží slovo bylo tedy předáváno ve formě mluvené řeči a každý prorok mu zároveň vůtkl pečeť své osobnosti a zkušenosti. Např. Ámos a Jeremjáš byli velice rozdílní, a proto i jejich prorocké zvěsti se úplně liší. Při čtení prorockých knih musíme tudíž mít na paměti dvě věci: jednak skutečnost, že jde o slova daná samotným Bohem (Bůh si vybral konkrétního člověka, aby byl jeho ústy; jde tedy o Boží slova), na druhé straně však také fakt, že zde máme co do činění se slovy určitého člověka, pronesenými v určité době a za určitých okolností. Moderní badatelé (např. H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, str. 126) většinou docházejí k závěru, že takové slovo bylo do určité míry nedokonalé a chybné, neboť je vyřizoval nedokonalý a chybný člověk. Takový názor se ovšem musí opírat o jiné předpoklady a nikoli pouze o poselství proroků, která máme zaznamenána v knihách. Nelze zde rozvést diskusi o tom, jaký je vztah mezi slovy inspirovaných mužů a Božími slovy, která je inspirovala (*INSPIROVANOST). Můžeme však říci toto: v prorockých knihách není ani náznak toho, že by proroci považovali své slovo za něco méně než slovo Boží. Zároveň je důležité, že většina proroků jako by si vůbec neuvědomovala existenci nějakých jiných hlasů, odlišných či dokonce protirečících jejich vlastním. Ve věci své zvěsti měli neochvějnou jistotu, takovou, jakou bychom našli buď u bláznů, anebo u lidí, kteří skutečně stáli tváří v tvář Hospodinu a obdrželi konkrétní poselství, které měli zvěstovat.

Někdy proroci sdělovali Boží slovo formou podobství nebo alegorie (např. Iz 5,1–7; 2 S 12,1–7; obzvlášť Ez 16 a 23), ale nejmimořádnějším způsobem vyjádření byl „zdramatizovaný výrok“. Pokud si pod tímto pojmem představíme „vizuální pomůcku“, dojdeme nakonec k naprosto mylnému závěru ohledně povahy a funkce tohoto způsobu. Jedno se sice opravdu o vizuální pomůcku, avšak ve spojení s hebr. představou o účinnosti slova sloužila k tomu, aby v dané situaci působilo proroctví ještě mocněji. Nejlepším příkladem je rozhovor mezi králem Jóášem a umírajícím Elišou (2 Kr 13,14nn). V 17. verši je vystřelen šíp Hospodinova vítězství proti Sýrii. Prorok tak uvedl krále do oblasti symbolického jednání. Potom zkusí, jak velká je králova víra a zda přijal slovo zaslíbení: král vystřelí třikrát a do té míry se naplní Boží slovo a nevrátí se s prázdnou. Zřetelně zde vidíme přesný vztah mezi symbolem a slovem a jejich souvislost s průběhem události. Slovo vyjádřené symbolem je mimořádně účinné; nemůže se stát, že by se nenaplnilo; povede přesně k tomu, co naznačil symbol. Proto Izajáš chodil nahý a bosý (Iz 20), Jeremjáš rozbil hliněnou nádobu na střepy (Jr 19), Achijáš roztrhal svůj nový plášť na 12 kusů a 10 jich dal Jaro-beámovi (1 Kr 11,29nn), Ezechiel obléhal nakreslený model města (Ez 4,1–3), prokopal zdi domu (12,1nn) a netruchlil nad smrtí své ženy (24,15nn). Musíme však jasně rozlišovat mezi zdramatizovanou řečí izraelského proroka a kouzelnictvím kenaanského kultu, které ve své podstatě znamenalo pohyb od lidí směrem k bohu: člověk se svým předváděním pokoušel přimět Baala (nebo jiného boha, jehož měl na mysli), aby podle něj jednal. Prorocký zdramatizovaný výrok však odrážel pohyb od Boha k člověku: Boží slovo, Boží působení, o němž Hospodin už dříve rozhodl, se vyhlášovalo a prosazovalo na zemi. Stejně jako v jiných aspektech biblické víry, i zde patří iniciativa pouze Bohu.

3. Prorocké knihy

Na tomto místě nebudeme řešit problematiku *kánonu, ale nelze se vyhnout otázce kompilace prorockých spisů. Máme se spokojit s informací, že každá prorocká kniha je pouhým výběrem prorockých výroků? Kdo je však vybral a uspořádal? Například zmínky o Judsku v knize Ozeášově jsou patrně správně považovány za dílo redakce po pádu Samari, kdy se prorokova slova dostala na J. Avšak kdo byl redaktorem? Série otázek a odpovědí u Malachiáše jsou uspořádány tak, aby co nejvíce odpovídaly celkovému poselství. Ale kým? Celá kniha Izajáš má velmi promyšlenou stavbu. Můžeme se pozastavovat nad tím, jak je řada „šesti béd“ (k. 28–37) rozdělena do dvou skupin po třech, přičemž si trojice přesně odpovídají, nebo nad tím, že k. 38–39 kdosi vyjmul z chronologického pořadí, aby se mohly stát historickým úvodem ke k. 40–55. Kdo však spis takto pečlivě uspořádal?

Hledáme-li odpověď přímo v samotných knihách, dospějeme, pokud jde o problém jejich psané podoby, ke třem poznatkům:

- Samí proroci zaznamenali alespoň některé své proslovy (např. Iz 30,8; Jr 29,1nn; sr. 2 Pa 21,12; Jr 29,25; sr. použití první osoby v Oz 3,1.5).
- Přinejmenším o Jeremjášových dlouhých proroctvích je známo, že je zapisoval jeho pomocník Báruk (Jr 36), přičemž příkaz k zapsání slov nepovažoval za nic neobvyklého.
- Někdy se prorok spojuje se skupinou, která prav-

PROROCŤÍ, PROROCI

děpodobně přejala jeho učení a mohla se stát jakousi školou proroka-učitele. Takovou skupinu zmiňuje Iz 8,16 („moji učedníci“). Tyto náznaky potvrzují, že za zapsanými slovy stál sám prorok – buď slova osobně zapsal, nebo je diktoval, anebo je předával formou učení. Izajášovy výroky pak mohly dostat svou dnešní podobu také proto, že tvořily jakousi příručku pro žáky.

Skupina učedníků mohla používat také označení „synové proroka“. Setkáváme se s ním především v dobách Eliáše a Eliši, ale Am 7,14 dokazuje, že název přežil i do pozdější doby. Z 2 Kr 2,3.5 lze usuzovat, že se vědělo o skupinách mužů, které sídlily na různých místech v zemi a na něž dohlížel „uznávaný“ prorok. Aby Eliáš ušetřil Elišu smutného loučení, předstíral, že jde na obvyklou cestu. Po něm převzal vedení prorockých žáků Eliáš (2 Kr 4,38; 6,1nn) a využíval jejich služeb (2 Kr 9,1). Tito lidé měli prorocký dar (2 Kr 2,3.5), nicméně nedokážeme posoudit, zda se do skupiny připojili na základě obdrženého osobního Božího povolání, lidského pozvání, či proto, že jim imponovalo prorokovo učení.

Z verše Am 7,14 se snad může na první pohled zdát, že se Amos za prorocké skupiny studí a rozhořčeně se od nich distancuje, ale není to pravda. Sotva by totiž chtěl popřít své postavení proroka, když o něco dále prohlašuje, že mu sám Hospodin přikázal, aby prorokoval (hebr. *hinnābē* = vykonávat úlohu *nābī*, 7,15). Můžeme tedy tato slova chápat jako rozhorlenou rétorickou otázku: „Což nejsem snad prorok, prorocký žák? Ano, staral jsem se o ovce ... ale Hospodin mne povolal.“ Amos tedy neobviňuje prorocké syny, ale obhajuje svoje duchovní povolání do role proroka, protože jej napadali, že nemá na tento status právo a pověření.

V každém případě těmto skupinám, které se vytvářely okolo velkých proroků, vděčíme za to, že se nám zachovaly jejich výroky. Současně však nesmíme zacházet příliš daleko za informace, jež máme k dispozici o práci těchto prorockých skupin, a připisovat jim všechny změny, úpravy a dodatky v dochovaných dílech proroka-učitele, jak to často dělají moderní vědecké studie.

III. Praví a falešní proroci

V 1 Kr 22 se dočteme o tom, jak Mikajáš, syn Jimlův, a Sidkijáš, syn Kenaanův, prorokovali před králem Achabem a Jošafatem. Mikajáš varoval před porážkou, Sidkijáš sliboval velké vítězství a oba se přitom dovolávali Hospodinovy autority. Jak se v takovém případě mohlo rozpoznat, který z nich má pravdu a kdo je falešným prorokem? Jeremjáš nosil na šiji jho, jež symbolizovalo porobu, a setkal se s Chananjášem, který mu je sňal a demonstrativně rozlomil na znamení přicházejícího osvobození (Jr 28). Kdo z nich byl pravým prorokem? A ještě extrémnější případ: Když starý prorok z Bét-elu volal zpět muže Božího (1 Kr 13,18–22), bylo možné poznat, kdy mluví pravdu a kdy klame? Otázka rozpoznání pravých a falešných proroků není v žádném případě akademická, nýbrž zcela praktická a má mimořádný duchovní význam.

Uvádějí se určité obecné vnější znaky, které odlišují pravdu od lži. Např. se zdůrazňuje, že prorocké vytržení bylo charakteristické pro falešného proroka. Nicméně už za Samuela (1 S 9–10 atd.) patřilo skupinové vytržení mezi běžné znaky *nābī*. K takové extázi mohlo dojít spontánně, nebo se mohla vyvolat, a to především hudbou (1 S 10,5; 2 Kr 3,15) či rituálním

tancem (1 Kr 18,28). Člověk ve vytržení zcela zapomínal na bolest a necítil ji (1 S 19,24; 1 Kr 18,28). Na takový jev pohlížíme pochopitelně s nedůvěrou: jedná se o prvek pro nás naprosto cizí a navíc jej známe jako rys baalismu a vůbec Kenaanu. Na druhé straně je však nutné uznat, že to není solidní důvod k tomu, abychom extatického proroka automaticky považovali za falešného. Rozhodně nikde nenacházíme ani náznak toho, že by se náboženští představitelé nebo lid dívali na vytržení jako na něco podezřelého. Samuel kvalifikovaně předpověděl, že se Saul dostane do skupiny, kde upadne do vytržení a stane se z něj nový člověk (1 S 10,6). Také skutečnost, že Jehúovi kolegové, velitelé vojska, označili prorockého mládence, kterého poslal Eliáš, za „zřetěšence“ (2 Kr 9,11), napovídá, že stav vytržení byl pro prorockou skupinu stále ještě typický. Rovněž Izajášovu zkušenost v chrámu lze zcela jistě považovat za extatickou a také Ezechiel se bezpochyby dostával do stavu vytržení.

Dalším domnělým znakem falešných proroků je profesionalita. Patřili mezi placené služebníky krále nebo něhoho jiného, a tak bylo v jejich zájmu vyhlášovat to, co tato osoba chtěla slyšet. Avšak ani toto nemůže sloužit jako měřítko. Samuel byl bezesporu „profesionální“ prorok, a přesto jej nelze pokládat za falešného proroka; Nátan zase zřejmě sloužil u Davida jako dvořan, a přesto se mu nepodoběl. I Amos mohl být zaměstnan jako prorok, ale Amasjáš mu zdůrazňoval, že v Judsku by se prorokovi jako on žilo lépe (Am 7,10nn). Dvořní proroci se podobně jako extatictí sdružovali do skupin (1 Kr 22). Profesionální postavení jistě mohlo vést ke korupci, ale nelze říci, že tomu tak bylo vždy. Jeremjáš takovou námitku proti Pašchúrovi nevzněl (Jr 20), ačkoli by se jistě bývalo hodilo, kdyby měl důkazy o chybách svého nepřitele.

Ve SZ nacházíme tři důležitá místa, kde se mluví o otázce falešného prorocství. Prvním je Dt 13 a 18. Kapitola 18 poskytuje negativní test: co se nesplnilo, neřekl Hospodin. Musíme se držet toho, co je zde skutečně řečeno: nehovoř se o tom, že hlavním znakem pravosti prorocství je jeho splnění. Podle 13,1nn může být předpovězeno znamení, které se opravdu dostaví, a přesto je prorok falešný. Samozřejmě, na uskutečnění se pohlíželo jako na důkaz pravých Božích slov: Mojžíš si stěžoval, že to, co zaznělo „ve jménu“, nemělo požadovaný efekt (Ex 5,23); Jeremjáš v návštěvě Chanameela poznal, že slovo pravdu pocházelo od Hospodina (Jr 32,8). Deuteronomium však konstatuje pouze negativní stanovisko, protože jedině to je bezpečné a správné. To, co řekne Hospodin, se vždy naplní, ale někdy se vyplní i slova falešných proroků, avšak Bůh vyzkoušel svůj lid.

Ohledně Dt 13 a odpovědi na otázku, kdo je falešný prorok, je třeba říci toto: jedná se o teologický test, o Boží zjevení v Exodu. Falešný prorok říká lidem: „Pojďme za jinými bohy, které neznáte“ (v. 2), takže je vlastně svádí k odpadnutí od Hospodina, jenž je vyvedl z egyptské země (vv. 5,10). Zde je zřejmý poslední charakteristický rys Mojžíše, modelového proroka: ustanovil teologickou normu, podle níž lze posoudit všechno další učení. Prorok může tvrdit, že mluví ve jménu Hospodinově, ale pokud neuznává autoritu Mojžíše a plně nesouhlasí s učením Exodu, jedná se o proroka falešného.

Takto v podstatě také ní odpoví Jeremjášova. Tento citlivý prorok nedokázal zvítězit ve sporu moc-

ným ujštěním, jež pro Izajáše a Ámose bylo zcela přirozené. Otázku osobní jistoty samozřejmě nemohl obejít, ale nedokázal ji vysvětlit jinak než tautologickým „jistá věc je jistá věc“. V 23,9nn jej vidíme uprostřed zápasu. Při četbě těchto veršů jasně vyplývá, že Jeremjáš nevyhlašuje žádný vnější test proroka: neodsuzuje zde extaticčnost či výdělečnost ani neříká, že kořen problému falešných proroků spočívá v získávání poselství prostřednictvím snů a že by tedy nebylo možné testovat proroctví. Jeremjáš hlásá spíše toto: Falešný prorok je ten, který žije nemorálně (vv. 10–14) a ani v druhých nebuduje hráz proti nemoralitě (v. 17), zatímco pravý prorok se snaží zastavit příliv hříchu a volá lidi ke svatosti (v. 22). Nepravý prorok zvěstuje pokoj, aniž by přitom vyhlásoval mravní a duchovní podmínky nutné pro jeho získání (v. 17), naproti tomu skutečný prorok přináší poselství soudu nad hříchem (v. 29).

Na tomto místě je třeba upozornit na to, že bychom neměli Jeremjášovi rozumět tak, jakoby pravý prorok nemohl hlásat zvěst o pokoji. To je totiž jedna z neškodlivějších teorií, které se při studiu proroctví vůbec objevily. Slovo o pokoji je jisté v určitém okamžiku poselstvím od Boha, avšak v každém případě musí korespondovat s duchem Exodu – tzn. pokoj může přijít jedině tehdy, jestliže Boží svatý nárok ohledně čistoty a hříchu je uposlechnut. A právě toto Jeremjáš zdůrazňuje: hlas pravého proroka je vždy hlasem Božího zákona, vyhlášeného jednou provždy Mojžíšem. Proto si Jeremjáš troufá říci, že falešní proroci si kradou navzájem slova, nemají pověření od Hospodina a sami se ustanovili k této službě (vv. 30–32). Naproti tomu pravý prorok stojí v Boží radě a slyší jeho hlas, přičemž byl Hospodinem poslán (vv. 18, 21n, 28, 32). Jeremjášovo konečné stanovisko vychází z toho, že „jistota je jistota“, ale z této tautologie je vysvozen Božím zjevením. Ví, že má pravdu, protože jeho zkušenost odpovídá zkušenosti Mojžíše, jenž stával před Hospodinem (sr. Nu 12,6–8; Dt 34,10), a jeho poselství (na rozdíl od výroků falešných proroků) souhlasí se „zákony Exodu“ – zákonem svatosti (poslušnosti), pokoje, hříchu a soudu.

V podstatě stejnou odpověď jako Jeremjáš dává i Ezechiel v Ez 12,21–14,11. Podle něj existují proroci, kteří se řídí svou vlastní moudrostí a nemají slovo od Hospodina (13,2n). Vedou tak lid k tomu, aby věřil lžím, a nemají co nabídnout ve chvílích zkoušek (13,4–7). Znakem těchto proroků je jejich zvěst: slovo o pokoji, krátkozraký optimismus (13,10–16) a výroky, postrádající morální obsah, zarmucující spravedlivé a povzbuzující svévolníky (v. 22). V kontrastu k tomu stojí prorok, který proniká neohroženě k jádru problému a odpovídá lidem nikoli podle jejich zdánlivých otázek, nýbrž podle jejich hříšného srdce (14,4n), neboť Hospodinovo slovo mluví vždy proti hříchu (14,7n). Znovu vidíme, že pravý prorok je prorok mojžíšovský. Neznamená to, že by jen v jakémsi mlhavém smyslu měl osobní zkušenost s Hospodinem, nýbrž že byl pověřen Bohem Exodu, aby Izraeli znovu zopakoval požadavky smlouvy.

IV. Proroci v izraelském náboženství

1. Kultičtí proroci

V kultickém prostředí se s proroctvím setkáváme ve 2 Pa 20,14. V době, kdy celý národ prožíval strach, vyzval král Jóšafat lid k veřejné modlitbě na dvoře Hospodinova domu. Hned po skončení modlitby po-

vstal lévíjec, vedený Duchem Božím, a zvěstoval Hospodinovo zesílení o vítězství. To je příklad lévíjce, člověka spojeného s bohoslužbou, který má schopnost prorokovat. Něco podobného zřejmě naznačují i některé žalmy (např. 60; 75; 82 atd.), v nichž vždy najdeme oddíl, kde mluví hlas v 1. os. sg. Jedná se o proročskou odpověď, kdy kultický prorok přináší lidem Hospodinovo aktuální vyjádření. Nabízí se vysvětlení, že cechy lévíjských zpěváků z doby po babylónském zajetí představují pozůstatek skupin kultických proroků, jež vznikaly v době před zajetím v různých svatyních. V každé svatyni totiž působili vedle kněží, obstarávajících obětní stránku bohoslužby, také proroci, vyhlášující slovo Hospodinovo veřejně celému národu nebo soukromě k osobnímu vedení jednotlivce.

Důkazy o této praxi, známé samozřejmě z kenaanských kruhů, jsou do značné míry výsledkem teorie: poprvé se s proročným cechem setkáváme na Božím pahorku (1 S 10,5). Samuel byl oficiálním prorokem v Sílu (1 S 3,19) a vedl obětní hod v Rámě (1 S 9,12nn); prorok Gád přikázal Davidovi, aby vybudoval oltář na humnu Aravny (2 S 24,11.18) a zjevil Boží vůli ohledně skupiny chrámových zpěváků (2 Pa 29,25); s prorokem Nátanem se David radil o stavbě chrámu (2 S 7,1nn); Eliáš předvedl obřadní výjev ve starobylé svatyni (1 Kr 18,30nn); bylo zvykem navštěvovat proroka při příležitostech různých obřadů (2 Kr 4,23); řada textů uvádí proroky a kněží společně, což naznačuje, že se tyto dvě funkce navzájem profesně doplňovaly (2 Kr 23,2; Iz 28,7; Jr 2,26; 8,10; 13,13 atd.); v chrámu existovaly síně proroků (Jr 35,4).

Těžko lze posoudit, jak stabilní může být teorie vybudovaná na takto slabých základech. Např. dojem pevného spojení mezi proroky a chrámem z Jr 35,4 je naprosto anulován tímto veršem, protože se v něm mluví o síních přidělených velmožům. Skutečnost, že proroky a proročké cechy nacházíme v různých svatyních při obřadech, rovněž nemusí znamenat nic víc, než že se prostě jednalo o zbožné lidi! S Ámosem se sice setkáváme ve svatyni v Bét-elu (7,13), ale tento samotný fakt ještě nedokazuje, že ho za to někdo platil. Davidovy konzultace s proroky svědčí především o králově zdravém úsudku než o nějakém proročsko-kultickém sdružení. Teorie o kultickém proroku tedy zůstává opravdu pouhou hypotézou.

2. Proroci a kult

I kdyby se teorií o spojení proroka s obřadem podařilo dokázat, nadále zůstane nevyřešený vztah kanonického proroka (či jeho spisu) a kultu. Jejich pohled na kult je hlavním problémem výkladu a soustřeďuje se kolem šesti krátkých veršů, které podle některých interpretů jednoznačně odsuzují jakoukoli bohoslužbu, která údajně nikdy nemohla být Božím záměrem (Am 5,21–25; Oz 6,6; Iz 1,11–15; 43,22–24; Mi 6,6–8; Jr 7,21–23).

Nad čím se můžeme ihned pozastavit, je tak malý počet veršů. Jestliže proroci tolik bojovali proti jakékoli formě bohoslužby, jak tvrdí někteří vykladači, proč svůj názor dávali tak zřídka najevo, a navíc způsobem, z něhož nelze zjistit, zda odsuzovali kult jako takový nebo jen ten, k jehož zneužití v jejich době došlo. Navíc v jiných částech svých spisů už tak silně o obřadech a obětech nemluví. Izajáš se při svém úvodním vidění setkal s Bohem v bohoslužebném prostoru. Máme se domnívat, že zpochybňoval bohoslužbu? Nebo opět Jeremjáš: v k. 7, kde se nachází

PROROCTVÍ, PROROCI

Jméno proroka	Přibl. data služby (př.Kr)	Vládcové			Histor. umístění
		Judy	Izraele	Bab./Persie	
Jóel	asi? 810–750	Joáš, Amasjáš, Uzijáš			2 Kr 11,1–15,7
Ámos	asi 760	Uzijáš =Azarjáš	Jarobeám II		2Kr 14,23–29
Jonáš	asi 760		Jarobeám II		2Kr 14,23–29
Ozeáš	760–722		Jarobeám II, Zekarjáš, Šalúm, Menachem, Pekachjáš, Pekach, Hóšea		2Kr 14,23–18,37
Micheáš	742–687	Jótam, Achaz, Chizkijáš			2Kr 15,32–20,21 2Pa 27,1–32,33 Iz 7,1–8,22 Jr 26,17–19
Izajáš	740–700	Uzijáš, Jótam Achaz, Chizkijáš			2Kr 15,1–20,21 2Pa 26,1–32,33
Nahum	někdy mezi 664 a 612	Jóšijáš			2Kr 22,1–23,30 2Pa 34,1–36,1 Sf 2,13–15
Sofonjáš	asi 640 a dále	Jóšijáš			2Kr 22,1–23,34 2Pa 34,1–36,4
Jeremjáš	626–587	Jóšijáš, Jóachaz Jójakim, Jójakin, Sidkijáš			2Kr 22,1–23,34 2Pa 34,1–36,21
Abakuk	asi 605	Jójakim			2Kr 23,31–24,7
Daniel	605–535	Jójakim, Jójakin, Sidkijáš		Nebúkadnesar, Belšasar, Dareios, Kýros	2Kr 24,1–25,30 2Pa 36,5–23
Ezechiel	593–570			Nebúkadnesar	2Kr 24,8–25,26 2Pa 36,9–21
Abdijáš	asi? 587 a dále			Nebúkadnesar	2Kr 25 2Pa36,9–21
Ageus	520			Dareios	Ezd 5,1–6,22
Zacharjáš	asi 520 a dále			Dareios	Ezd 5,1–6,22
Malachiáš	asi 433			Artaxerxes I	Neh 13

Přibližná data služby SZ proroků (viz také CHRONOLOGIE SZ).

jeden z důkazových veršů, neodsuzuje prorok lid za bohoslužebné obřady (vv. 9n) proto, že by je Hospodin zakázal, ale proto, že je doprovázela lhostejnost k morálním zásadám a nepravosti; ve v. 11 se o chrámu hovoří jako o domu, „který je nazýván mým jménem“ a ve v. 12 se o Šilu mluví jako o místu, „kde jsem dal přebývat svému jménu“. Šil nebyl zničen proto, že by Hospodin zcela odmítl bohoslužebné projevy, ale kvůli špatnosti těch, kdo Boha uctívali. Toto vše spolu s podrobným studiem uvedených veršů dokazuje, že hněv proroků směřoval proti bohoslužbě, kterou lid zneužil.

Těžištěm exegetického problému v Am 5,21–25 je poslední verš: „Připravovali jste mi obětní hody a přidavné oběti po čtyřicet let na poušti...?“ Abychom

udrželi teorii, že Ámos byl zásadním odpůrcem obětování, museli bychom obhájit, že očekával na tuto otázku zápornou odpověď. Jenže to by právě v žádném případě nemohl udělat. Ať už se díváme na vznik Pentateuchu jakkoli, tradice běžná v Ámosově době hovořila o obětech přinášných za Mojžíše i předtím, v době praotců. Verše 21–23 říkají, že Hospodin odvrhl jejich obřady. V. 24 vysvětluje, co chybí: zájem o morální jednání, o svatý život. V. 25 chce zdůraznit, že mezi těmito věcmi nestojí buď–anebo, ale že obě jsou neoddělitelným aspektem víry podle Boží vůle. Je třeba podtrhnout, že otázka v hebrejštině nenaznačuje (a vůbec už nevyžaduje) negativní odpověď. Pokud přeložíme v. 25 se stejným důrazem, jaký mu chtěl dát prorok, pak musí znít: „Přinášeli jste mi oběti

a hody po čtyřicet let?“ Když se pak Izraelci vydali po stopách svého náboženství zpět až k jeho kořenům ve zjevení, co jiného tam našli nežli Hospodinův požadavek obětování v kontextu s životem v poslušnosti jeho zákonu? Právě proto, že nežili podle tohoto vzoru (vv. 26n), budou tedy muset jít do zajetí. Pouhý obřad *opus operatum* není pravým uctíváním Boha Bible.

Př 8,10 vybízí: „Přijměte mé napomenutí, nikoli stříbro, spíše poznání, než převýborné ryzí zlato.“ Jedná se tu o stanovení priorit, nikoli o to, že by se jedna věc měla kvůli druhé zavrhnout. Důležitost tohoto verše tkví především v tom, že v hebrejštině jeho konstrukce přesně odpovídá Oz 6,6. Vzhledem k tomu, že Ozeáš v dalších verších svého prorocví systémem obětí v podstatě neodmítá, lze říci, že v tomto verši uvádí priority ve smyslu Samuelova klasického výroku: „Hle, poslouchat je lepší než obětní hod...“ (1 S 15,22).

Problém s Iz 1 je ten, že pokud jej považujeme za naprosté odsouzení, pak tvrdí až příliš mnoho. Verše 11 a 12 jistě vypadají jako silný útok proti obětem, ale není o nic silnější než útok na sabat ve v. 13 a na modlitbu ve v. 15. Prorok přitom určitě nezavrhal sabbat a modlitbu. Musí tedy platit, že poslední věta v. 15 se vztahuje nejen na předcházející část téhož verše, ale také na všechna předchozí odsouzení. Prorok chce jenom říci, že žádná kulturní činnost nemá smysl, pokud ji doprovází hříšný život. Takový výklad podporují i úvodní slovesa v. 16, z nichž první se neustále opakuje v lévijském zákonu o obřadním očišťování – je dost nepravděpodobné, že by prorok používal právě tohoto slovesa, kdyby všechny podobné věci považoval za odklon od Boží vůle. Druhé sloveso se pak týká morálního očištění. Izajášovo poselství je tedy biblickou zvěstí: Bůh požaduje spojení morálního a obřadního zákona.

Dále je důležité Mi 6,6–8. Obdobnou situaci najdeme ve slovech Pána Ježíše bohatému mládenci (Mk 10,17nn). Chce snad svým důrazem na morální zákon popřít Boží autoritu předpisů obřadů smírcí obětí? Když uvážíme, jaký respekt měl k Mojžišovu zákonu (např. Mi 8,4) – nemluvě o tom, jak naplnil SZ učení o obětech svou vlastní smrtí (Mk 14,24) – jedná se o dost nepravděpodobný výklad. Jinak bychom se totiž mohli opět zeptat, zda Lv 18,5, prezentující morální zákon jako způsob života, nechce zrušit platnost obřadů. A podobně se ani v případě Micheáše nelze domnívat, že určitou věc zavrhuje jen proto, že ji přímo neschvaluje.

Již jsme zmínili několik skutečností, které tvoří pozadí oddílu Jr 7,21–23. Jestliže z bezprostředního kontextu vyplývá, že Jeremjáš nezavrhal oběti jako nepřijatelné *per se*, je možné stejně interpretovat i v. 7,22? Problém tkví v tom, že alespoň podle slov v textu to vypadá, že je třeba obět zavrhnout. Hlubším studiem hebr. originálu však docházíme k závěru, že se zde jedná spíše o překladatelský problém. Předložka, kterou máme přeloženou „o“ (oběti), zní v hebr. *‘al-dibrē*. Původní význam tohoto výrazu je „kvůli, pro, v zájmu (koho)“ a při jeho oslabení může znamenat „týkající se“ (sr. Gn 20,11; 43,18; Ž 7 nadpis; Jr 14,1 atd.). Na základě toho by tedy výklad verše mohl znít: Hospodin nemluvil k Izraeli ani „kvůli obětem“ (tzn. obět není prostředkem, jímž by mohl být na Hospodina vyvíjen nátlak k určitému jednání), ani proto, že by vyžadoval obětí, protože neexistuje nic, co by živý Bůh od člověka potřeboval. Národ ne-

pochoпил Hospodinovy priority a zaměřil se pouze na vykonávání obřadů, jenomže kult sám o sobě k ničemu není – má naplňovat duchovní potřeby lidí, kteří žijí v poslušnosti Božímu mravnímu zákonu.

Nakonec je třeba studovat Iz 43,22nn, což je v zjevu směřech nejobtížnější oddíl. Důraz ve v. 22 vyžaduje překlad: „Nebyl jsem to já, koho jsi vzýval...“ Za předpokladu, že zmíněný verš předznamenává tón celého následujícího oddílu, naskytá se nám opět tentýž okruh možnosti: buď se jedná o rozhořčené popření celé myšlenky, že by Bůh požadoval od člověka obětí („Cokoli nabídněš ve svých obřadech, není pro mne, protože já jsem nikdy po tobě obětí nechtěl“), anebo jde o obvinění Izraelců, že převrátili Boží záměr („Veškerá tvá námaha při vykonávání obřadů je marná, protože jsi ve skutečnosti vůbec nevyzýval mne. Já jsem si nikdy nepřál, aby ses stal otrokem obřadu“). Text zcela jasně nabízí obě tyto možnosti výkladu a nám nezbyvá, než se ptát po dalších důkazech, které by mezi nimi rozhodly. Snyl celého Písma směřuje k druhé z nich. Jelikož ostatní klíčové verše není třeba interpretovat jako jednoznačné popření obětí, smíme i zde tento význam odmítnout. Navíc v případě Izajáše musíme počítat s v. 44,28, kde je zjevně schvalována obnova chrámu. Prorok by si naprosto protřečil, kdyby se radoval z vystavění chrámu a přitom současně zavrhal oběti. Také Iz 53 zcela jednoznačně mluví pro oběti.

3. Jednota izraelského náboženství

Izraelské náboženství získalo svou normativní podobu za Mojžiše, který byl prorokem i knězem, a v jeho dalším pokračování vedle sebe působili prorok a kněz společně. To je vyhlášeno ve smluvním obřadu v Ex 24,4–8. Hospodin podle zaslíbení vykoupil svůj národ a ten se podvolil zákonu, který byl vykoupnému lidu uložen. Tento vztah znázornil Mojžiš symbolicky: dal postavit 12 sloupů okolo oltáře (24,4). Jde o viditelný způsob vyjádření slibu „Vezmu si vás za lid a budu vám Bohem“ (Ex 6,7). Boha symbolizuje oltář, neboť svatý Bůh – tak se Mojžišovi poprvé zjevil (Ex 3,5) – může přebývat mezi hříšníky jedině díky moci smírcí krve. Proto první věc, kterou Mojžiš s krví učinil, bylo pokropení oltáře. Stejně jako o Velikonicích je Bohu nejdříve předložena krev jako obět smíření (Ex 12,13).

Obřad dále pokračuje zasvěcením lidí k poslušnosti zákonu a potom jsou pokropeni krví oni. Na jedné straně tedy platí, že lidé se prostřednictvím smírcí krve dostávají k Bohu, na druhé straně však také vidíme, že člověk potřebuje krev v souvislosti se svým závazkem dodržovat Boží svatý zákon. Odtud vyplývá jednota proroka a kněze: prorok bez přestání vyzývá k poslušnosti a kněz neustále připomíná účinnost krve. Jestliže tyto funkce rozdělíme, první se stává moralistou a druhý stoupencem přehnaného obřadnictví; pokud je spojíme, jak to činí izraelská praxe i Bible, spatříme Boha v celém jeho majestátu, Hospodina, jehož zvěstoval prorok a kněz a také apoštol: Boha spravedlivého a Spasitele, který nikdy neupustí od nároku, aby jeho lid chodil ve světle a byl svatý jako on, a který také ustanovuje neupravný požadavek krve na očištění ode všech hříchů.

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, k. 3; *idem*, *The Unity of the Bible*, 1953, k. 2, 4; *idem* (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy*, 1950; *idem* (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, 1951, k. 5–6; H. W. Robinson, *Inspiration and*

PROROCTVÍ, PROROCI

Revelation in the Old Testament, 1946, Část 3 a 4; A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1944; A. B. Davidson, *Old Testament Prophecy*, 1904; C. Kuhl, *The Prophets of Israel*, 1960; E. J. Young, *My Servants the Prophets*, 1955; A. Lods, *The Prophets and the Rise of Judaism*, 1937; T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, 1923; J. Skinner, *Prophecy and Religion*, 1926; A. Guillaume, *Prophecy and Divination*, 1938; M. Noth, „History and the Word of God in the Old Testament“, *BJRL* 32, 1949–50, str. 194nn; O. T. Allis, *The Unity of Isaiah*, 1950, k. 1–2; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, 1962; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, 1961, Část 3; C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, 1967; R. E. Clements, *Prophecy and Covenant*, 1965; W. McKane, *Prophets and Wise Men*, 1965; C. H. Peisker, C. Brown in *NIDNTT* 3, str. 74–92; J. Bright, „Jeremiah's Complaints – Liturgy or Expressions of Personal Distress?“ in J. I. Durham a J. R. Porter (ed.), *Proclamation and Presence*, 1970, str. 189nn; H. H. Rowley, *From Moses to Qumran*, 1963, k. 4. J.A.M.

V. Proroctví v Novém zákoně

1. Návaznost na SZ

Proroctví a proroci představují nejsilnější pojítka mezi SZ a NZ. Je to patrné z postoje Krista i apoštolů ke SZ prorokům, ze skutečnosti, že prorocství pokračují až do času Ježíšovy služby a dál po ní, z faktu, že sama Kristova služba měla prorocký charakter, z toho, že inspirace NZ apoštolů a proroků měla totéž místo jako u proroků SZ a konečně ze samotného vyhlášení Ducha svatého – ducha prorocství – na církev, jehož výsledkem bylo pokračující přijímání proroků i prorocství NZ církvemi.

Linie SZ prorocství neskončila s Malachiášem, ale s Janem Křtitelem, jak to jasně prohlásil náš Pán (Mt 11,13). Prorocká slova Janova otce Zachariáše, Anny, Simeona a Marie na začátku Evangelia podle Lukáše jsou dokladem pokračování prorocké inspirovanosti (L 1,46–55,67–79; 2,26–38). Zaběhnuté dělení Písma na dva „zákony“ sice tuto návaznost Božího programu zjevení poněkud zastíňuje, ale linie se táhne od Mojžíše až k Janovi – a jak uvidíme, i dál.

Navíc je NZ naplněním poselství SZ proroků. Co Hospodin řekl otcům, se nyní naplňuje (např. Mt 1,22; 13,17; 26,56; L 1,70; 18,31; Sk 3,21; 10,43 atd.). Všechna prorocství v konečném výsledku svědčí o Kristu a jeho spasitelném díle (L 24,25.27.44; J 1,45; 5,39; 11,51). Ježíš nepřišel Zákon a Proroky zrušit, nýbrž naplnit (Mt 5,17), a svou vlastní službu a úděl opíral o jejich předpovědi.

Stěží lze dostatečně zdůraznit, jak důležitý je tento rys NZ pro hodnověrnost SZ. Přestože SZ proroci představovali jen pronásledovanou menšinu (Mt 5,12; 23,29–37; L 6,23 atd.), nejednalo se o pouhou hrstku snilků, ale o lidi, kteří hlásali věčnou pravdu o nejdůležitější události dějin, o osobě a díle Ježíše Krista. On sám znovu a znovu ukazuje na zvěst proroků jako na pokračující Boží zjevení, jež vede k pokání, a proto ti, kdo jejich poselství nezaslouchají, mohou být označeni za viníky (L 16,29–31). Proroci jsou povoláními učitelé křesťanské církve, těmi, jejichž výroky stále mají být považovány za slovo Boží (sr. 2 Pt 1,19–21).

2. Největší prorok a víc než prorok

Ježíšovi současníci v Palestině nejčastěji považovali Krista za Hospodinova proroka nebo za učitele posláného Bohem, případně za obojí (Mt 14,5; 21,11.46; L 7,16; J 3,2; 4,19; 6,14; 7,40; 9,17 atd.). Jejich představa o činnosti proroka se vytvořila na základě služby SZ proroků. Takový člověk podle nich hlásal Boží slovo, měl neobyčejné poznání a prokazoval Boží moc (sr. J 3,2; 4,19 *in loc.*; Mt 26,28; L 7,39).

Kromě jiných titulů Ježíš přijal i tento a sám se tak nazýval (Mt 13,57; L 13,33). Kromě toho se nechal označovat i jako učitel (J 13,13) a v jistém smyslu i zákoník (Mt 13,51n). Apoštolové si uvědomili, že právě Kristus je konečným naplněním Mojžíšova prorocství (Dt 18,15n) o prorokovi, jehož si Bůh vydvihne (Sk 3,22–26; 7,37; *MESIAS). V osobě Ježíše nemáme však jen proroka, nýbrž i Syna, kterému není Duch dán jen částečně, v jehož učení se dokonale spojuje služba proroka a učitele a který je vyvrcholením prorockého zjevení (Mt 21,33–43; L 4,14n; J 3,34). Pán Ježíš nepředstavuje pouze největšího proroka, ale také toho, kdo proroky vysílá (Mt 23,34.37) a kdo nejenom vylašuje Boží slovo, ale sám je Slovo, které se stalo tělem (J 1,1–14; Zj 19,13; *LOGOS).

3. Duch prorocství a křesťanská církev

Kristus slíbil učedníkům, že jim po svém odchodu sešle svého Ducha svatého, který jim dá moc nést svědectví o něm světu a bude svědčit spolu s nimi (L 24,48n; J 14,26; 15,26n; Sk 1,8). Že toto zaslíbení zahrnuje i prorockou inspiraci, je zřejmé z Mt 10,19n; J 16,12–15 atd. Apoštolové a ti, kdo hlásali evangelium, tak činili nejprve z moci téhož „Ducha svatého seslaného z nebe“, který inspiroval také zvěst SZ proroků, svědčících o nadcházejících Kristových utrpeních a jeho slávě (1 Pt 1,10–12). Není proto divu, že když byl Duch svatý seslán o letnicích, jedním z jeho bezprostředních projevů byl dar slova (Sk 2,1–12). Na vysvětlenou Petr cituje oddíl z Jl 2,28–32, kde se praví, že po vyhlášení Ducha na všechno tělo „budou (věfici) prorokovat“, což zahrnuje nejen prorocká slova, nýbrž také vidění a sny (Sk 2,18). Každý křesťan je potenciální prorok (naplňuje tak Mojžíšovo přání vyřčené v Nu 11,29), protože Duch daný církvi kvůli svědectví o Ježíši je Duchem prorocství (1 K 14,31; Zj 19,10). Proto Pavel doporučuje korintským křesťanům: „... usilujte o duchovní dary, nejvíce o dar prorocké řeči“ (1 K 14,1).

Když křesťané zpočátku obdrželi moc Ducha svatého, nejběžnějšími bezprostředními projevy této události bylo mluvení jiným jazykem (chvála a modlitba) a prorokování (Sk 2,4.17n; 10,44–46; 19,6; 1 K 1,5–7). Není jasné, zda ti, kdo takto pod vedením Ducha mluvili, měli tuto schopnost provždy, nebo zda se jednalo o počáteční důkaz, který měl potvrdit, že přijali Ducha – podobně jako v případě 70 starších (což je nejbližší SZ paralela z Nu 11,25), kteří prorokovali, jen když na ně sestoupil Duch, „ale potom už nikdy“.

Ježíš předpověděl, že v jeho jménu budou lidé prorokovat (Mt 7,22) – ovšem nelze přehlédnout varování, abychom nepovažovali prorocství ani jiný dar za měřítko duchovního stavu člověka. Proroctví se opakovaně objevuje ve výčtu darů Ducha svatého, jimiž Kristus vybavuje své následovníky, aby všude mohli fungovat jako jeho tělo (Ř 12,4–7; 1 K 12,10–13; 1 Te 5,19n; 1 Pt 4,10n; Zj *passim*). Tento dar je oddělen od daru jazyků a výkladu jazyků a také od daru

vyučování. Od daru mluvení jazyky se prorocství liší v tom, že se jedná o Duchem vnuknutou řeč danou Bohem člověku, zatímco mluvení jazyky a jejich výklad směřuje od člověka k Bohu (Sk 2,11; 10,46; 1 K 14,2n). Vyučování a prorocství jsou zase rozdílné v tom, že při prorokování jde o řeč (často v Hospodinově jménu), která je přímo inspirovaná zjevením Ducha svatého, zatímco vyučování předchází trpělivé studium a spočívá ve výkladu již zjevené pravdy. (Také prorocství z Ducha svatého, jak je známe ze SZ, často na sebe bere částečně formu opakování pravd, které již byly v Písmu zjeveny.)

Nejlepší instrukce, jak tento dar v církvi uplatnit, dává Pavel v 1 K 14 spolu s radou, jak užívat „jazyky“. Z tohoto textu a dalších získáváme následující obraz: Používání tohoto daru je nabídnuto v podstatě každému věřícímu, přičemž rozdělování darů náleží svrchovanému Duchu Kristovu. Někdy jej obdržely i ženy (vv. 5, 31; 11,5; 12,11; sr. Sk 21,9), ovšem při pohledu na 1 K 14,33–36 se můžeme domnívat, že jejich služba nebyla ve sborech vítána. Prorocká poselství jsou srozumitelná slova zjevení směřující od Boha do srdcí a myslí přítomných kvůli jejich poučení, povzbuzení a útěše (vv. 3–5, 26, 30–31). Reakce nevěřících na prorocká slova (vv. 24n) ukazují, že mohla přinášet úplnou zvěst o hříchu a soudu, ale i o milosti a spasení.

„Prorok přece ovládá svého prorockého ducha“ (v. 32), takže prorocství nemohou zneužít lidé, kteří upadají do domněle nekontrolovaného extatického nadšení, ani je nelze pronášet bez dozoru ostatních členů těla, konkrétně starších a proroků, kteří mají schopnost zvěst a rozpoznat přesnost a spolehlivost slov, údajně pocházejících od Ducha svatého (vv. 29–33). Není pochyb o tom, že právě takové zneužití prorocství vedlo Pavla k tomu, aby jinému sboru napsal: „Plamen Ducha nezahájejte, prorockými dary nepohrdějte. Všecko zkoumejte, dobrého se držte“ (1 Te 5,19–21). Stejně vyvážený přístup zaujímal apoštol i k daru jazyků v 1 K 14,39n.

Význam kontroly a zvažování každého prorockého výroku se ještě prohlubuje, když se podíváme na NZ varování (vyplývající ze SZ) před falešnými proroky a prorocstvími, jimiž se satan snaží svést z cesty ty, kdo nejsou bdělí (Mt 7,15; 24,11,24; 2 Pt 2,1; 1 J 4,1nn). Příklad máme v židovském kouzelníkovi Barjesusovi na Páfu (Sk 13,5nn). V jeho případě jde bezesporu o okultismus, ale jindy stojí za falešnými proroky lidské tužby. Každopádně se jedná o ďábelskou léčku namířenou proti křesťanství – symbolický obraz najdeme ve Zj 13,11 a 19,20: postava falešného proroka sloužícího draku. Falešní proroci budou činit dokonce i zákraky (Mk 13,22), ale stejně jako ve SZ (Dt 13,1–5) to nemá být měřítkem jejich důvěryhodnosti. Zkouška každé prorocké zvěsti má být v souladu s varováním našeho Pána: „Po ovoci je poznáte“ (Mt 7,20 *in loc.*) a má se skládat z těchto kritérií:

a) Souhlasí s učením Písma, Krista a jeho apoštolů obsahem i charakterem (podobně ve SZ, Dt 18; avšak důležitý je test každého, kdo tvrdí, že má duchovní nebo prorocké dary: „měl by poznat, že to, co vám píšu, je přikázání Páně“ – 1 K 14,37n; 1 J 4,6)?

b) Jaké je její celkové zaměření a výsledek, čili ovoce? (Např.: Oslavují Krista a napravují církev jako J 16,14 a 1 K 14,3nn?)

c) Souhlasí s ní uznávání proroci, a tedy také starší nebo učitelé, kteří posoudí, co bylo řečeno (1 K 14,29,32)?

d) Odpovídá jiným prorockým slovům proneseným na téže místě těla Kristova (vv. 30n)?

e) Vyznává, že skrze tohoto proroka mluví prostřednictvím Ducha Ježíš jako Bůh v těle (1 K 12,2n; 1 J 4,1–3)? Pavel zdůrazňuje, že pokud tento dar nevychází ze srdce naplněného láskou a není s láskou v církvi užíván, nepřináší žádný užitek.

Dar prorocství mohl při určité příležitosti dostat každý věřící, ale kromě toho existovali také „proroci“, pro něž bylo prorokování pravidelnější službou. Jsou uvedeni hned po apoštolech v 1 K 12,28n a Ef 4,11 a objevují se tam vedle učitelů, podobně jako ve sboru v syrské Antiochii (Sk 13,1). Nejznámějším prorokem ze Skutků je patrně Agabus (11,28; 21,10n), setkáváme se však i se jmény dalších proroků (15,32) a vlastně celá kniha Zjevení představuje jedno velké prorocství, které bylo zjeveno Janovi (1,3; 10,11; 22,7,10,18n). Prorocká služba zřejmě fungovala vedle služby starších, když Timotea vyslali pracovat jako evangelistu (1 Tm 1,18; 4,14).

4. Charakter a forma novozákonních prorocství

Všechny příklady NZ prorocství ukazují, že se charakterem a formou shodovala se SZ prorocstvími. Služba Jana Křtitele, Agaba i Jana, který sepsal Zjevení, v sobě zahrnují klasickou jednotu předpovědi a vyhlášení a totéž platí o Zachariášovi, Simeonovi a dalších. Prorocství rovněž obsahovalo předpověď hněvu nebo těžkosti, jež mají přijít, současné s ohlášením přicházející milosti (L 3,7,16nn; 1,1,29nn; Sk 11,28; Zj 19–21). V NZ také najdeme prorocství a zjevení ve formě vidění či snu, stejně jako v podobě Hospodinova slova (L 3,2; Zj 1,10,12 atd.; Sk 10,9–16; Mt 1,20). Existuje hodně dokladů o užívání podobnosti a symbolů i zdramatizované řeči (Sk 21,11). Měli bychom si všimnout, že poslední jmenovaný příklad – Agabovo slovo – přijal Pavel pro přesnost popisu, ale nikoli jako adresovaný určité osobě (vv. 12–14), i když odpovídalo výrokům, kterých se mu dostalo v jiných městech (Sk 20,23). Zde i v 1 Tm 4,14 a Sk 13,9nn vidíme moc prorockého slova, které dokáže vykonat to, co zvěstovalo (sr. též Zj 11,6).

5. Prorocství v době apoštolské a pozdější

Často slyšíme, že v dnešní církvi a v poapoštolské době vůbec nemohou již existovat prorocství a proroci v NZ smyslu slova. Mnozí z těch, kdo používají termín „prorocství“ pro označení nynější služby, zeslabili jeho původní význam, takže je v podstatě totožný s pojmem kázat. I když se evangelizační kázání nebo vyučování může někdy prorocství přiblížit, nejedná se o tutéž službu. Biblické zdůvodnění, proč dnes již neexistují proroci (jak je shrnul J. R. W. Stott, *Baptism and Fullness*, 1975, str. 100–102), má dva aspekty:

a) Kromě toho, že jsou proroci uvedeni v Ef 4,11 a 1 K 12,28 bezprostředně po apoštolech, tvoří apoštolové spolu s proroky základ NZ církve v Ef 2,20 a 3,5.

b) Vytvoření kompletního neboli uzavřeného kánonu NZ vylučuje jakoukoli možnost nového zjevení Boží pravdy (Zd 1,1n). Někteří se pokusili spojit dobu uzavření NZ kánonu s dobou, kdy již nebude žádné prorocství (1 K 13,8nn), ale tento výklad se neslučuje s kontextem, z něhož jasně vyplývá, že tyto dary pomínou, „až přijde plnost“, tedy doba, kdy „uzříme tvář“ (tzn. zcela mimo tento věk a život). Ani texty Efezským nemají tak velký význam, protože spojení proroků se založením církve jednoznačně ne-

PROROKYNĚ

vylučuje pokračování jejich služby. (Existují ještě další důkazy o jedinečnosti apoštolství, ale ty se nevztahují na proroky.) Jiní vykladači zase trvají na tom, že proroci uvedení v těchto textech jsou SZ proroci, ale tento výklad je problematický. Zdá se, že argument stojí na ztotožňování prorocství s „novým zjevením“, tzn. dalším zjevením o Bohu a Kristu, který by rozšířil dosavadní poznání o spasení. Neexistuje však žádné solidní zdůvodnění v SZ ani v NZ, proč by se takové rovnítko mělo dělat. VŠichni souhlasí s tím, že nelze čekat nějaké nové zjevení týkající se Boha v Kristu, cesty spasení, zásad křesťanského života atd. Avšak neznáme ani žádný dobrý důvod, jímž by se dokázalo, že živý Bůh, který na rozdíl od mrtvých bůžků mluví a jedná, nemohl použít daru prorocství k tomu, aby vedl konkrétní sbor, národ či jednotlivce, aby varoval a povzbuzoval prostřednictvím předpovědi nebo napomenutí, jež by byly v plné shodě s psaným Písmem, jímž se musí všechny prorocké výpovědi prověřovat. Samozřejmě, že NZ nepožaduje, aby prorok byl inovátorem učení, nýbrž aby předal slovo, jež mu dal Duch svatý a které je v souladu s pravdou, zjevenou jednou provždy svatým (Ju 3) k povzbuzení naší víry.

NZ vždy považuje proroky obou zákonů za zvestovatele víry, kteří v každém věku stojí v přední linii a čelí náporu pronásledování, které ve světě podněcuje d'ábel proti Božím lidu pomocí privity, ať už židovských, nebo pohanských (Mt 23,37; L 11,47–50; Sk 7,52; 1 Te 2,15; Zj 11,3–8; 16,6; 18,20,24). Někdy jsou stavěni vedle našeho Pána, jindy vedle apoštolů či svatých, ale jedná se s nimi tak, jak mohou ze strany zkaženého světa očekávat všichni Boží služebníci a ti, kdo zůstávají ve svém svědectví věrní. Současně však smejí také očekávat vítězství, vzkříšení a dědicví pramenící z Boží milosti (Mt 5,10–12; Žd 11,39–12,2). Protože „svědectvím Ježíšovým je duch prorocství“, jeho lid je vyzván k tomu, aby věrně a různými způsoby nesl svědectví z moci téhož Ducha.

BIBLIOGRAFIE. H. A. Guy, *New Testament Prophecy, its origin and significance*, 1947; M. C. Harper, *Prophecy*, 1964; A. Bittlinger, *Gifts and Graces*, 1967; *idem, Gifts and Ministries*, 1974; G. Friedrich, *TDNT* 6, str. 828–861; J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen*, 1968; E. E. Ellis, „The Role of the Christian Prophet in Acts“ in W. W. Gasque a R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel*, 1970; D. Hill, „On the evidence for the creative role of Christian prophets“, *NTS* 20, 1973–4, str. 262–274; *idem, New Testament Prophecy*, 1979; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, str. 170nn, 225nn; U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, 1975; J. Panagopoulos (ed.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NovT Supp. 45), 1977; C. H. Peisker, C. Brown, *NIDNTT* 3, str. 74–92; F. F. Bruce, *The Time is Fulfilled*, 1978, str. 97–114. J.P.B.

PROROKYNĚ (hebr. *n'bí'á*; ř. *profētis*). Ve SZ i NZ má pojem „prorokyně“ pro ženu stejně široký význam jako označení „prorok“ pro muže.

Prorokyně uvedené v Bibli jménem: Mirjam, sestra Mojišova, vedla taneční průvod při oslavách vyjití Izraele z Egypta (Ex 15,20); Debóra, manželka Lapidóta a „matka Izraele“ (Sd 5,7), která rozsuzovala mezi izraelskými kmeny (Sd 4,4); Chulda, manželka strážce rouch, která sdělila Jósijášovi po objevení knihy Zákona Hospodinovu vůli (2 Kr 22,14); Noadja,

snažící se spolu s ostatními proroky zastrážit Nehemjáše (Neh 6,14); Anna, která poté, co spatřila malého Ježíše, začala chválit Hospodina v chrámu (L 2,36nn).

S označením „prorokyně“ se setkáváme také u Iza-jášovy manželky, snad proto, že byla ženou proroka (Iz 8,3). V Caesareji prorokovali čtyři Filipovy dcery, jejichž jména nejsou uvedena (Sk 21,9). Z dopisů apoštola Pavla do Korintu lze usuzovat, že křesťané v rané církvi dostávali dar *prorocství bez ohledu na pohlaví (1 K 11,4n). To souhlasí s předpovědí v Ji 2,28: „... vaši synové i vaše dcery budou prorokovat“, která se naplnila o letnicích (Sk 2,16nn).

Stejně jako existovali v Izraeli falešní proroci, vyskytly se i falešné prorokyně (sr. Ez 13,17). Nezaví-děňhodnou proslulost získala „žena Jezábel, která se vydává za prorokyni“ (Zj 2,20). M.B.

PROSELYTA SZ a Talmud postupně začleňují proselyty v kontextu smlouvy do judaismu. Hebr. výraz *gēr* nejdříve znamenal „usazený cizinec“ a neměl nutně náboženský podtext – stejné slovo totiž označuje i Židy rozptýlené v cizí zemi (Gn 15,13; Ex 23,9). V rámci SZ kánonu nebo ještě později začalo označovat proselyty. Termín *tōšāb* má stejné světské použití jako raný význam pojmu *gēr*, ovšem se slabším důrazem na neměnnost stavu. LXX překládá *gēr* asi 10x jako *paroikos* = bližní, soused (což nemůže znamenat proselyta v náboženském smyslu), několikrát jiným slovem a více než 70x jako *proselytos*. K tomuto významovému posunu dochází v hebr. i v ř., ale těžko lze definovat, kdy k tomu došlo.

Několik SZ oddílů svědčí o vřelém vztahu k proselytům. V Lv 19,34 a paralelních textech se zdůrazňuje, jaká láska a dobročinnost se má projevat těm, kdo přebývají uprostřed Izraelců jako hosté, a s jakou ochotou mají být přijímáni do náboženského společenství ti, kdo se dají obřezat (Ex 12,48), a dokonce i tehdy, když obřezání nejsou (Nu 15,14–16). Důležitá také je, že pro svěvolníky existoval jednotný zákon bez ohledu na to, zda šlo o Izraelce nebo cizince (Nu 15,30). Spolu s židovským společenstvím slaví cizince sabat (Ex 20,10 atd.). Ty nejpřekvapivější texty jdou dál za pouhé legislativní uspořádání až k myšlence bratrství celého lidstva. Touto velkorysostí se vyznačují modlitby v 1 Kr 8,41–43 a náběhy k upřímnému universalismu v Iz 2,2–4; 49,6; 56,3–8; Jr 3,17; Sf 3,9. Krátká kniha Rút vypráví příběh ženy proselytky, jejíž památky si pozdější judaismus velice vážil.

Vzhledem k politickým a geografickým podmínkám byl počet proselytů v SZ době relativně malý. Tito lidé se usadili v Palestině jako hosté, dobrovolně přijali obřizku a spolu s ní břemeno Zákona. Nicméně Iz 19,18–25 a Sf 2,11 obsahují zvěst, která není zatížena rasovou tradicí a předsudky. Jestliže později judaismus již neprojevoval tolik ochoty přijímat proselyty, neexistovaly pro to žádné důvody, plynoucí ze SZ.

V době řecko-římské počet proselytů značně stoupl. Židovská morálka a monoteismus se totiž po-hanům líbili, přestože mnozí z nich se nemínili dát obřezat ani dodržovat sabat a předpisy o jídle. Někteří se však přizpůsobili i těmto věcem, nechali se vyučovat, přijali obřizku a přinášeli oběti v chrámu. Jiní judaismus obdivovali, ale nebyli připraveni přijmout všechny jeho požadavky. Uctívali Hospodina a učili se v synagoze, nikdy se však nedali obřezat – jako příznivci křesťanství, kteří nikdy nepřistupují k Večeři Páně. Mnoho vědců debatovalo o tom, zda lze tyto

poloproselyty ztotožnit s „bohobojnými“ (výraz známý z literatury té doby). Epigramatická poznámka K. Lakca, že „poloviční proselyta je nesmysl“, má síce v sobě kus pravdy, avšak přesto Filón, Josephus a další dokazují, že existovala důležitá a početná třída těchto obdivovatelů judaismu.

V rabinské literatuře výraz *gēr* nepochybně označuje pravého proselytu. V Mišně se pro přebývajících cizince používá termín *gēr tôšāb*; později ve středověké literatuře výraz „proselyta bráň“. Konvertita, který získal nové přesvědčení ze strachu, je opovrživě nazýván „lví proselyta“, což je narážka na 2 Kr 17,25nn. Midraš Rabba k Nu 8, citáty z *A Rabbinic Anthology*, 1938, str. 566–579 (autoři R. Loewe a C. G. Montefiore) a mnohé další texty trvají na tom, že proselyta by měl mít stejné (ne-li větší) výsady jako ten, kdo je od narození Žid, a že takový člověk by měl být předmětem zvláštní lásky lidské i Boží.

Navzdory těmto velkorysým textům mnoho rabínů proselyty opovrhovalo. Babylonický Talmud zdůrazňuje, že tito lidé jsou mnohem náchylnější k hříchu, protože mají špatnou minulost (*Baba Mecia* 59b), což v podstatě popírá možnost opravdového obrácení. Ve svém nesouhlasu s přijímáním proselytů do judaismu jde Talmud tak daleko, že je mnohokrát připodobňuje k hnisavému místu na těle Izraele (*Jebamot* 109b), což je bez ohledu na politický kontext velmi nepřijímací přístup. Proselyta první generace pravděpodobně v praxi, na rozdíl od teorie, nikdy nebyl zcela rovnoprávný s čistokrevným Židem, i když Písmo a nejlepší rabínská díla rovnocennost přikazovala. Exkluzivita, pramenící buď z rasové pychy, nebo z utrpení, diskreditovala judaismus po celou dobu jeho historie, přestože ji SZ, a zejména kniha Jonáš ostře odsuzovaly.

Mnohem snadněji pronikali proselytů do židovského společenství v NZ době, i když oficiální kruhy se k tomu stavěly negativně (sr. Sk 2,10; 6,5; 13,43). Diasporní judaismus byl mnohem otevřenější k upřímným pohanům než úzkoprsý, zákonický a tradiční judaismus Palestiny a Babylónie. Raná církev se do velké míry rekrutovala z řad neobřezaných příznivců a z bohobojných, tj. z *theohebeis* nebo *sebomenoi*. Pro ty, které odstrašovala obřizka, nebyl kříž kamenem úrazu. Světová historie dosáhla bodu obratu ve chvíli, kdy Pavel a jeho judaističtí spolupracovníci vedli o obřizku spor. Když výsledkem této diskuse bylo nařízení, vyžadující ode všech budoucích křesťanů dodržování obřadů Lv (což si někteří extrémisté přáli), bylo by mnohem méně konverzí a dějiný světa by se ubíraly úplně jiným směrem (sr. Sk 15).

Existuje hodně úvah o tom, proč se Ježíš v Mt 23,15 vyjádřil právě takto, když věděl, že zákonici a farizeové byli ve věci získávání proselytů zcela lhostejní. Výraz „jednoho novověrce“ může buď poukazovat na jejich skrovné přírůstky, anebo snad hovoří o konkrétní historické události, kdy hledali někoho, kdo by se obrátil z vyšší římské společnosti.

BIBLIOGRAFIE. BC, 5, 1933, str. 74–96; EJ, 13, 1971, sloupec 1182–1194; JewE, 10, str. 220–224; K. G. Kuhn in TDNT 6, str. 727–744; Arndt, str. 722; R. A. Steward, *Rabbinic Theology*, 1961, viz Index; U. Becker in NIDNTT 1, str. 359–361. R.A.S.

výraz „pornografie“).

O Tamar se píše jako o nevěstce (Gn 38,15) i jako o chrámové prostitutce (Gn 38,21, EP kněžka). Obě hebr. slova jsou použita paralelně v Oz 4,14. Nevěstka Rachab (Joz 2), která ukryla ve svém domě v Jerichu dva zvědy, byla chválena pro svou víru (Žd 11,31; Jk 2,25) a dostala se do Kristova rodokmene (Mt 1,5). Dvě matky, jež si před Šalomounem činily nárok na totéž dítě, byly prostitutky (1 Kr 3,16).

V NZ době se prostitutky nacházely mezi těmi, kdo po kázání Jana Křtitele činili pokání (Mt 21,31n).

V kontextu Dt 23,18n zřejmě „pes“ (spojení „psovská odměna“) označuje kultovního prostituta. V době Rechabeama bylo kultovní smilstvo značně rozšířeno (1 Kr 14,24). Ása, Jošafat a Jóšijáš se snažili tyto nepravosti vykořenit (1 Kr 15,12; 22,46; 2 Kr 23,7).

Mezi další texty, které by se mohly vztahovat k chrámové prostituci, patří Nu 25,1–3; 1 S 2,22; Jr 13,27; Ez 16; 23,37–41; Am 2,7n; 2 Mak 6,4.

Velké množství vyobrazených nahých ženských postav, objevených v oblasti Blízkého východu, zpodobňovalo bohyně, uctívané při chrámové prostituci. Jejich ctitelé věřili, že díky zapojení do posvátné soulože jim mohou tyto bohyně zvláštním kouzlem zvýšit úrodu.

Lze předpokládat, že kultu hlavních kenaanských bohyní (Ašery, Aštorey a Anat) zahrnovaly také chrámovou prostituci, i když o tom neexistují přímé důkazy. V ugaritských textech nacházíme v částech týkajících se chrámového personálu výraz *qđsm*, což byli pravděpodobně prostitutky. Výslovné zmínky o posvátné prostituci v Sýrii a Fénicii najdeme v pozdějších textech Lúkiánova díla *De Dea Syria* (2. stol. po Kr.). Doklady o prostituci žen, které byly ve službách bohyně Venuše v Héliopoli (Baalbek) pocházejí až ze 4. stol. po Kr..

Existuje dobrý důvod domnívat se, že chrámovou prostituci do řeckého uctívání bohyně Afrodité přineslo přes Kypr a Kytéru fénické náboženství (sr. Homérova *Odyseja* 8. 288, 362).

Afrodité byla bohyní Korintu a patronkou prostitutek. Strabón 8. 6. 20. potvrzuje, že v jejím chrámu na Akrokorintu působilo přes 1 000 prostitutek. Když Pavel varoval korintský sbor před nemravností, měl tím určitě také na mysli ochranu před těmito chrámovými prostitutkami.

Prostituce představuje zavrženímhodné jednání, neboť pošpiňuje tělo, které je chrámem Ducha svatého (1 K 6,18–20). Ti, kdo z takového jednání nečiní pokání, nemohou být v nebi (Zj 21,8; 22,15).

Písmo často používá obrazu nevěstek a cizoložství, aby ukázalo, jaké zlo páchá modlářství a odpadlictví (Iz 57,3–5; Jr 2,23–25; Zj 17,1nn). Ozeášovi Hospodin přikázal, aby si vzal za manželku nevěstku Gomeru, a tak symbolicky zobrazil nevěmost Izraele (Oz 1,2).

BIBLIOGRAFIE. M. Astour, *JBL* 85, 1966, str. 185–196; E. Yamauchi, „Cultic Prostitution“ in H. Hoffner (ed.), *Orient and Occident*, 1973, str. 213–222; J. Oswald, *ZPEB*, 4, str. 910–912; D. J. Wiseman, *THB* 14, 1964, str. 8nn; E. Fisher, *Biblical Theology Bulletin* 6, 1976, str. 225–236. E.M.Y.

PROSTITUCE SZ hovoří jak o běžných prostitutkách (*zōnōi*), tak o chrámových prostitutkách a prostitutkách (*q' dēšōt* a *q' dēšim*), kteří působili v kultech plodnosti. NZ označení pro prostitutku je *pornē* (sr.

PROSTŘEDNÍK V Písmu se tento výraz nevyskytuje často (Ga 3,19n; 1 Tm 2,5; Žd 8,6; 9,15; 12,24; Jb 9,33, Lxx), avšak s myšlenkou zprostředkování, a tedy i osobami sehrávajícími roli prostředníka, se

PROSTŘEDNÍK

setkáváme v celé Bibli. Úlohou prostředníka je působit mezi stranami k dosažení takových vztahů, jakých nebyly schopny dosáhnout samy. Situace, která si vyžaduje zásah prostředníka, často nastává při vzájemném odcizení a prostředník potom pracuje na smíření. V oblasti lidských vztahů Jóab zastával úlohu prostředníka mezi Davidem a Abšalómem (2 S 14,1–23). Jóab vyjadřuje takovou potřebu se zřetelem na svůj vztah k Hospodinu, když říká: „Není mezi námi rozdíl, jenž by vložil ruku na nás oba“ (Jb 9,33).

I. Ve Starém zákoně

Ve SZ době nejvýrazněji naplňovali úlohu prostředníka prorok a kněz v úřadech, které Bůh ustanovil v podmínkách smluvních vztahů se svým lidem. Prorok byl mluvčím Hospodina, reprezentoval jej před lidmi (sr. Dt 18,18–22). Kněz jednal v zájmu lidí v Boží přítomnosti (Ex 28,1; Lv 9,7; 16,6; Nu 16,40; 2 Pa 26,18; Žd 5,1–4; sr. Jb 42,8). Ve SZ byl Mojžíš ze všech lidských služebníků prostředníkem *par excellence* (sr. Ex 32,30–32; Nu 12,6–8; Ga 3,19; Žd 3,2–5). Představoval prostředníka staré smlouvy, protože jej Hospodin použil jako nástroje k vydání a ustanovení smlouvy na Sínaji (sr. Ex 19,3–8; 24,3–8; Sk 7,37–39). Právě s Mojžíšem bývá srovnáván Ježíš Kristus, Prostředník nové smlouvy.

II. Kristus jako prostředník

Označení „Prostředník“ patří především Kristu. I lidé, kteří zastávali funkci prostředníka ve SZ, byli tak nazváni jenom proto, že úřad, v němž tuto úlohu vykonávali, byl předobrazem skutečnosti naplněných v Kristu (sr. J 1,17; Žd 7,27n; 9,23n; 10,1). Ježíš je Prostředníkem nové smlouvy (Žd 9,15; 12,24). Ta je lepší smlouvou (Žd 8,6), protože napomáhá k dokonalému uskutečnění milosti, kterou *smlouva ztělesňuje. Kristus je jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi (1 Tm 2,5). Dát někomu jinému tuto výsadu znamená napadnout jedinečnost, která mu patří, stejně jako popírat výslovné tvrzení textu.

Ačkoli se titul „Prostředník“ používá málo, Písmo postupuje zvěst o zprostředkovatelském díle Kristově.

1. Prostředník před vtělením

Jako věčný a preexistentní Syn byl Kristus prostředníkem při stvoření nebe i země (J 1,3,10; Ko 1,16; Žd 1,2). Toto působení v ekonomii stvoření odpovídá jeho prostřednickému působení v ekonomii spasení. Všemohoucnost, prokázaná při stvoření, je absolutní moc, která mu jako Stvořiteli přísluší, jsou nepostradatelné při díle vykoupení. Právě v něm je zřetelný celý rozsah jeho prostřednictví. Všude v procesu spasení, od jeho počátku až do konce, vidíme jeho úkol prostředníka.

Vyvolení jako konečný zdroj spasení neexistuje mimo Krista. Vyvolení byli vybráni v něm před ustanovením světa (Ef 1,4) a předurčení, aby přijali jeho podobu (Ř 8,29).

2. Prostředník ve spasení a vykoupení

Jeho prostřednictví je zvlášť patrné v uskutečnění spásy a vykoupení jednou pro vždy (sr. J 3,17; Sk 15,11; 20,28; Ř 3,24n; 5,10n; 7,4; 2 K 5,18; Ef 1,7; Ko 1,20; 1 J 4,9). Důraz je kladen na smrt, krev a kříž Ježíše Krista jako na čin, jímž bylo dokonáno vykoupení. V Písmu představuje Kristova smrt událost, v níž Ježíš prokazuje poslušnost příkazu Otce a naplnění jeho záměru (sr. J 10,17n; Fp 2,8). Ježíšova prostřednictví,

při němž vylil svou krev, je totožné s jeho smrtí v jejím spasitelném působení. Nejvýstižněji ilustruje funkci prostředníka to, když na čin spásy pohlídneme jako na usmíření a smírčí obět. Usmíření předpokládá spojení mezi Bohem a lidmi a spočívá v odstranění odcizení. Výsledkem je pokoj s Bohem (sr. Ř 5,1; Ef 2,12–17). Smíření se vztahuje na Boží hněv a právě Kristus nás jako smírčí obět uvádí do stavu pokoje s Bohem (sr. 1 J 2,2). Ježíš odpovídá trest za nás a způsobuje, že se Bůh slitovává (sr. 1 J 2,2).

3. Trvalý Prostředník

Kristovo prostřednictví se neomezuje pouze na jeho dokonané dílo spasení. Jeho prostřednictví nekončí. Ve své účasti na ovoci vykoupení jsme závislí na jeho trvalém prostřednictví. Přístup k Bohu a uvedení do Boží milosti jsou nám umožněny skrze něho. On nás přenáší do Otcovy přítomnosti (J 14,6; Ř 5,2; Ef 2,18). Díky jemu panuje milost skrze spravedlnost k věčnému životu a milost i pokoj se rozmnožují k radosti v Kristově plnosti (sr. Ř 1,5; 5,21; 2 K 1,5; Fp 1,11). Přístup věřícího k Bohu se děje na nejhlubší rovině skrze Krista. Díky a modlitby nejen pramení z milosti udílené Ježíšem, ale také přicházejí k Bohu skrze Krista (sr. J 14,14; Ř 1,8; 7,25; Ko 3,17; Žd 13,15). Účinnost Kristova prostřednictví umožňuje přijatelnost bohoslužby věřícího. To, co nepřílišme skrze Krista, nemůže být duchovní obětí (1 Pt 2,5). I když odpouštíme druhým jejich dluhy, má to své nejslavnější oprávnění ve skutečnosti, že to způsobil Kristus a jeho jméno (Ř 15,30; 2 K 10,1; sr. Ř 12,1).

Trvalá Kristova role prostředníka se zvlášť projevuje v jeho nebeské službě na Boží pravici. Souvisí především s jeho kněžským a královským úřadem. Je knězem navždy (Žd 7,21,24). Důležitou stránku této kněžské služby v nebesích představuje přímluva u Otce a zájem o každou potřebu Božího lidu. Ježíš je ve své lidské přirozenosti povýšen, avšak nepatří již mezi ty, kteří jsou ve svém pozemském zápase souženi zkouškami a pokušeními, a proto rozumí všem náležitým potřebám věřícího. Každá přijatá milost přichází pro Kristovu přímluvu (Ř 8,34; Žd 7,25; sr. 1 J 2,1). Nakonec se spasení, které vydobyl, naplní v proměnění věřících k jeho obrazu. Kristovou kněžskou službu však nelze zúžit pouze na přímluvy. Ježíš je veleknězem nad domem Božím (Žd 3,1–6) a jeho vláda má mnoho dalších funkcí. Svým královským úřadem převyšuje všechny vlády a mocnosti (Ef 1,20–23) a bude vládnout až do konce, kdy pokofí všechny nepřátele (1 K 15,25). To je Kristovo prostřednické panství, představující veškerou moc na nebi i na zemi (Mt 28,18; J 3,35; 5,26n; Sk 2,36; Fp 2,9–11).

Eschatologické vyvrcholení dějin nakonec obhájí Kristovo prostřednictví; skrze něho se uskuteční vzkříšení i soud. Všichni mrtví, spravedliví i nespravedliví, na jeho rozkaz vstanou z mrtvých (J 5,28n). Jenom v něm budou spravedliví vzkříšeni k nesmrtelnosti a neporušitelnosti (1 K 15,22,52–54; 1 Te 4,16) a s ním budou oslaveni (Ř 8,17; sr. J 11,25; Ř 14,9). Ježíš bude vykonavatelem posledního soudu (Mt 25,31–46; J 5,27; Sk 17,31).

4. Závěr

Kristovo prostřednictví tak trvá ve všech fázích vykoupení – od vyvolení ve věčné Boží radě až k dokonání spasení. Ježíš je prostředníkem v ponížení i oslavení. Jeho prostřednictví, stejně jako jeho osoba,

úřad i dílo, mají mnoho podob a neobsáhne je definice jedné myšlenky nebo funkce. Tak jako existuje různost v úřadech, úkolech i ve všech vztazích k lidem, v nichž je prostředníkem, tak můžeme nacházet i rozmanitost jeho vztahů k Otci a Duchu svatému v ekonomii vykoupení. Víra v něho vyžaduje, abychom tuto rozmanitost poznávali. Jediněnou slávu, jež mu patří, nelze prokazovat nikomu jinému; náleží pouze jemu, Prostředníkovi mezi Bohem a člověkem.

BIBLIOGRAFIE. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2. 12; G. Stevenson, *Treatise on the Offices of Christ*, 1845; R. I. Wilberforce, *The Doctrine of the Incarnation of Our Lord Jesus Christ*, 1875, str. 166–211; P. G. Medd, *The One Mediator*, 1884; W. Symington, *On the Atonement and Intercession of Christ*, Část 2, 1839; W. L. Alexander, *A System of Biblical Theology*, 1888, 1, str. 425, 2, str. 212; J. S. Candlish, *The Christian Salvation*, 1899, str. 1–12; E. Brunner, *The Mediator*, 1934; H. B. Swete, *The Ascended Christ*, 1916, str. 87–100; V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1954, str. 110–113; A. Oepke, *TDNT* 4, str. 598–624; J. Guhr, O. Becker, *NIDNTT* 1, str. 365–376. J.M.

PROVAZ Takto se překládá několik hebr. výrazů a jeden řecký.

1. *hebel* je nejběžnější a nejrozšířenější výraz (Joz 2,15 atd., „provazy“ v Est 1,6 a Iz 33,23, „los“ v Mi 2,5 atd.).

2. *“bōl* = dosl. něco namotaného, rovněž velmi častý výraz (provaz v Jb 39,10; Iz 5,18).

3. *jeter*, třetí obvyklý termín, překládán v Sd 16,7 „syrové houžve“, v Jb 30,11 „stanové lano“ a v Ž 11,2 „tětíva“. Lano se zpravidla spleťalo ze stočených žíní nebo proučků kůže.

4. *mētār* = stanové lano (Ex 35,18).

5. *hūt* = nit (Kaz 4,12).

6. Jediný NZ pojem je *schoinion* = provaz ze stří, přeložený v J 2,15 „provaz“ a ve Sk 27,32 „lano“.

G.W.G.

PROVINCIE Původně tento termín označoval území odvádějící poplatky nebo správní oblast. *Praetor urbana* spravoval *urbana provincia*, která byla definována jako justiční správa uvnitř města (Livius, 6. 42; 31. 6). Tacitus píše, jak kvestor, „jehož provincií byly pastviny v hornaté části země“, *calles*, potlačil r. 24 po Kr. vzpouru otroků v Brundisii (*Letopisy* 4. 27). Tento význam potvrzuje i Suetonius (*Jul.* 19). Hovoří o „provinciích“, jejichž správa znamená dohled nad „zeměmi lesů a pastvin“. Text ukazuje, že si pojem udržel svůj prvotní význam i dlouho poté, co získal teritoriální a geografický obsah. Přechné stadium zachycuje vojenský rozkaz, o němž se zmiňuje Livius: „Sciniiovi byli jako provincie přiděleni Volkové, Aquiliovi pak Hémikové“ (2. 40). Tito dva konzulové dostali za úkol sjednat mír na území uvedených dvou italských kmenů. Pak už byl jen krok k tomu, aby se např. z vojenské správy Hispánie přešlo k označování Hispánie jako dobytého území a vymezené správní oblasti. V tomto druhém, běžnějším významu nevlastnil Řím žádné provincie, dokud nerozšířil své výboje za Apeninský poloostrov. První země, která se stala „římskou provincií“, byla Sicílie (Cicero, *In Verr.* 2. 2), a to r. 241 př. Kr. R. 235 následovala Sardinie a r. 121 př. Kr. Řím anektoval část

území v J Galii mezi Alpami a Cévennes, aby zajistil spojení s Hispánií. Tato oblast, Gallia Narbonensis, se stala „provincií“ a její obyvatelé *provinciales* (odtud dnešní jméno Provence). Podobným způsobem se postupně získávaly i ostatní provincie – jejich seznam uzavírá připojení Británie (Claudius) a Dácie (Traianus).

První provincie spravovali volení magistráti. Např. pro Sicílii a Sardiíni byli r. 227 př. Kr. zvoleni dva praetori navíc a další dva o 20 let později, aby řídili dvě hispánské provincie. Tato praxe pak asi sto let stagnovala a např. v Makedonii (148 př. Kr.), Achaji a Africe (146 př. Kr.) a Asii (133 př. Kr.) vládli *magistráti, kteří již tento úřad zastávali, a proto bylo jejich *imperium* rozšířeno. Termín *prokonzul označoval konzula, jehož *imperium* se po roce setrval v funkci „přesunulo“, aby mohl spravovat provincii. Prokonzulem se však mohl stát i člověk, který předtím nepůsobil v roli konzula, např. Pompeius v letech 77, 66 a 65 př. Kr.

Za principátu byly provincie rozděleny mezi senát a impérium. V senátorských provinciích vládli obvykle na dobu jednoho roku bývalí konzulové a praetori a měli titul *prokonzul. V čele imperiálních provincií stáli legáti (*legati Augusti pro praetore*), představitelé z řad senátorů nebo z vybrané třídy jezdců. Záleželo na císařově rozhodnutí, jak dlouho setrvali ve funkci. V imperiálních provinciích většinou sídlily vojenské posádky. Občas byly provincie přesunuty z jedné skupiny do druhé. Tacitus uvádí, že provincie Achaja a Makedonie byly převedeny ze senátorských na imperiální v r. 15 po Kr. (*Ieuari proconsulari imperio tradique Caesari...*) (*Letopisy*. 1. 76). Podobně Kypr: r. 57 př. Kr. byl připojen k Římu, r. 55 se stal součástí Kilikie a r. 27 př. Kr. imperiální provincií. V r. 22 př. Kr. jej Augustus spolu s Galii Narbonensis převedl na senát výměnou za Dalmácii. Potom tam vládl prokonzul, jak s charakteristickou přesností zaznamenává Lukáš (Sk 13,7). (*ŘÍMSKÉ IMPÉRIUM)

BIBLIOGRAFIE. T. Mommsen, *The Provinces of the Roman Empire from Caesar to Diocletian*, 1909; G. H. Stevenson, *Roman Provincial Administration*, 1939. E.M.B.

PROZŘETELNOST V biblické hebr. nebo ř. se nevyskytuje jediné slovo, které by označovalo Boží prozřetelnost. Platón, stoicři filozofové, Filón, autor knihy *O prozřetelnosti* (*Peri pronoias*), Josephus a autoři knihy Moudrosti (sr. 14,3; 17,2) i 3 a 4 Mak používají k označení Boží účelné prozřetelství výrazu *pronoia*. Nicméně v NZ se *pronoia* objevuje jen 2x (Sk 24,2; Ř 13,14) a v obou případech označuje lidskou prozřetelnost, nikoli Boží. Také odvozené sloveso *pronoō* se používá pouze v souvislosti s člověkem (Ř 12,17; 2 K 8,21; 1 Tm 5,8).

V křesťánské teologii bývá prozřetelnost definována jako trvalá aktivita Stvořitele, který v přemíře své štědrosti (Ž 145,9; sr. Mt 5,45–48) udržuje stvoření v uspořádaném bytí (Sk 17,28; K 1,17; Žd 1,3), vede a řídí veškeré dění, všechny okolnosti i jednání andělů a lidí (sr. Ž 107; Jb 1,12; 2,6; Gn 45,5–8) ke stanovenému cíli, aby sám sebe oslavil (sr. Ef 1,9–12). Tento pohled na Boží vztah ke světu se diametrálně liší od *panteismu*, který absorbuje Boha do světa, *deismu*, jenž svět od Boha odděluje, *dualismu*, který rozděluje moc mezi Boha a jinou mocnost, *indeter-*

PROZŘETELNOST

minismu, jenž tvrdí, že svět není řízen, *determinismu*, podle něhož je svět zcela pfeurčen a člověk tím ztrácí morální zodpovědnost, od teorie *nahodilosti*, které odmítá, že by určující síla měla nějaké racionální opodstatnění, a od učení o *osudovosti*, které této řídicí moci upírá jakoukoli laskavost.

Písmo vidí prozřetelnost jako projev Boží svrchovanosti. Hospodin je Králem nade vším a dělá, co se mu zlíbí (Ž 103,19; 135,6; Da 4,35; sr. Ef 1,11). Toto přesvědčení prostupuje celou Biblií. Jeho jednotlivé aspekty lze analyzovat takto:

1. Prozřetelnost a řád v přírodě

Bůh panuje nad všemi přírodními silami (Ž 147,8n), nad veškerou divokou zvěří (Jb 38–41) a nad vším děním ve světě, důležitým i nepatrným – od bouří (Jb 37; Ž 29) a morových ran (Ex 7,3–11,10; 12,29nn; Jl 2,25) po smrt vrabce (Mt 10,29) nebo padnutí losu (Př 16,33). On daruje i odmíá fyzický život lidem a zvířátům (Gn 2,17; 1 S 1,27; 2 S 12,19; Jb 1,21; Ž 102,23; 104,29n; 123,3; Ez 24,16nn; Da 5,23 atd.) a totéž platí o zdraví a nemoci (Dt 7,15; 28,27.60) i o blahobytu a protivenství („zlo“, Am 3,6; sr. Iz 45,7) atd.

Jelikož Bible pohlíží na pravidelně se opakující procesy v přírodě jako na věc, která přímo závisí na Boží vůli (sr. Gn 8,22), nevidí problém v tom, že občas dojde k výkyvům. Hospodin zasahuje, jak sám chce, a nic pro něj není těžké (sr. Gn 18,14).

Prozíravé řízení stvořeného řádu svědčí o Boží moudrosti, moci, slávě a dobrotě (Ž 8,1; 19,1–6; Sk 14,17; Ř 1,19n). Člověk, který tváří v tvář tomuto zjevení Boha neuzná, nemá omluvu (Ř 1,20).

Bůh v přírodě neustále realizuje své dobré záměry, což Písmo hodnotí jako důvod ke chvalám (sr. Ž 104; 147) a záruku toho, že Bůh je Pánem lidské historie a splní své sliby i v této oblasti (sr. Jr 31,35nn; 33,19–26).

2. Prozřetelnost a dějiny světa

Bůh již od pádu člověka uskutečňuje svůj plán vykoupení, který byl zjeven v Ježíšově prvním příchodu a vyvrcholil jeho druhým příchodem. Jeho cílem je vytvořit po celém světě Boží lid, jenž se bude podílet na Boží milosti (Ef 3,3–11). Realizací tohoto plánu dojde k tomu, že se narušený svět (Ř 8,19nn) podřídí Kristově vládě, která se plně projeví při jeho druhém příchodu (Ef 1,9–12; Fp 2,9nn; Ko 1,20; 1 K 15,24nn). Prostřednictvím Kristovy vlády a budoucího vítězství se naplňují SZ proctví o Božím mesiášském království (sr. Iz 11,1–9; Da 2,44; 7,13–27). Jednotlivým tématem Bible je Boží vláda na zemi prostřednictvím budování jeho království. Žádný nepřítel nemůže Hospodina přemoci. On se vysmívá úkladům nepřátel (Ž 2,4) a využívá jich k uskutečnění svých záměrů (sr. Sk 4,25–28, kde se cituje Ž 2,1n). Vyvrcholením historie bude svržení těch, kdo bojovali proti Bohu a jeho království (Zj 19 atd.).

Apoštol Pavel rozebírá etapy Božího plánu z hlediska vztahů mezi Židy a pohany a z hlediska vztahu Zákona a milosti (Ga 3; Ř 9–11; sr. Ef 2,2,3,11).

3. Prozřetelnost a životní okolnosti jednotlivce

Hospodin zaslíbil Izraeli, že bude žít v blahobytu, zůstane-li věrný, ale že jej postihnou zlé věci, pokud bude hřešit (Lv 26,14nn; Dt 28,15nn). Při pokusu vykládat těmito slovy osud jedince vyvstaly problémy. Proč Bůh dovoluje, aby svévolníci měli hojnost, přestože

pronásledují spravedlivé? A proč je tak často údělem zbožných nějaká katastrofa?

Na první otázku lze vždycky odpovědět, že svévolníkům se dobře daří pouze dočasně – Hospodin je brzy navštíví a vykoná pomstu (Ž 37, *passim*; 50,16–21; 73,17nn), i když zatím vyčkává, aby jim dal příležitost k pokání (Ř 2,4n; 2 Pt 3,9; Zj 2,21). NZ spojuje den Božího navštívení s posledním soudem (sr. Ř 2,3nn; 12,19; Jk 5,1–8).

Na druhou otázku existují různé odpovědi:

- a) spravedliví dojdou zadostiučinění, až přijde den navštívení svévolníků (Ž 37; Mal 3,13–4,3);
- b) hodnota utrpení tkví v tom, že slouží jako nástroj Boží výchovy (Př 3,11n; Ž 119,67.71);
- c) trpělivě snášené utrpení (i tehdy, když člověk nechápe jeho smysl) oslavuje Hospodina a nakonec vede k požehnáni (Jb 1–2; 42);
- d) společenství s Bohem je tím největším blahem a ti, kdo se z něho radují, nepřikládají vnějšímu tlaku a souzení největší důležitost (Ž 73,14.23nn; Ab 3,17n).

Problém pronásledování věřících a to, že prožívají protivenství, v NZ odpadá, poněvadž se má za to, že účast na Kristových utrpeních je základem křesťanství (sr. Mt 10,24n; J 15,18nn; 16,33; Sk 9,16; 14,22; Fp 3,10nn; 1 Pt 4,12–19). První křesťané věděli o slavné naději (1 Pt 1,3nn) a o posilující a obživující Kristově moci (2 K 1,3nn; 12,9n), a tak dokázali klidně čelit všem situacím (Fp 4,11) a radovat se uprostřed obtíží (Ř 8,35nn) v důvěře, že souzením je jejich milující Otec vychovává ke svatosti (Žd 12,5–11), buduje jejich křesťanský charakter (Jk 1,2nn; 1 Pt 5,10; sr. Ř 5,2nn), prověřuje opravdovost jejich víry (1 Pt 1,7) a připravuje je pro slávu (1 Pt 4,13). On ve všem směřuje k duchovnímu prospěchu svého lidu (Ř 8,28) a dává jim všechny věci, které během své pozemské pouti potřebují (Mt 6,25–33; Fp 4,19).

Víra v prozřetelnost určuje charakter biblické zbožnosti. Poznání, že Hospodin má vliv na všechny okolnosti, vede věrné věřící k tomu, aby v pokoře a trpělivosti vyčkali, až on přijde s pomstou a vykoupením (Ž 37; 40,13nn; Jk 5,7nn; 1 Pt 5,6n). Nedovoluje jim podlehnout sklíčenosti a zoufalství (Ž 42–43) a dodává jim odvahu a naději, pociťují-li útlak (Ž 60; 62). Inspiruje všechny prosby o pomoc a chválu za každou dobrou věc, kterou dostali.

4. Prozřetelnost a svoboda člověka

Bůh řídí myšlení i skutky všech lidí (sr. Př 21,1; Ezd 6,22), aniž to oni tuší, a často tak, aby uskutečnil své vlastní záměry (sr. Gn 45,5–8; 50,20; Iz 10,5nn; 44,28–45,4; J 11,49nn; Sk 13,27nn). Boží nadláda je absolutní v tom, že lidé konají pouze to, co on předurčil. Mají svobodu v tom smyslu, že dělají své vlastní rozhodnutí a nesou za ně morální zodpovědnost (sr. Dt 30,15nn). Je třeba rozlišovat mezi tím, když Bůh dovoluje hříšníkům, aby vědomě páchali zlo (Ž 81,12n; Sk 14,16; Ř 1,24–28), a tím, že vede svůj lid k tomu, aby chtěli naplňovat jeho přikázání (Fp 2,13). V prvním případě nese z biblického hlediska vinu hříšník (sr. L 22,22; Sk 2,23; 3,13–19), zatímco v případě druhém patří chvála za činění dobra pouze Bohu (sr. 1 K 15,10).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; A. E. Garvie v *HDB*; A. H. Strong, *Systematic Theology*¹², 1949, str. 419–443; L. Berkhof, *Systematic Theology*⁴, 1949, str. 165–178; Calvin, *Institutes* I. 16–18; K. Barth, *Church Dogmatics*, 3, iii, 1960, str. 3–288; A. S. Peake, *The Problem of Suffering in the Old Testament*, 1904; O. Cullmann,

Christ and Time, 1951; G. C. Berkouwer, *The Providence of God*, 1952; P. Jacobs, H. Krienke, *NIDNT* 1, str. 692–697; J. Behm, *TDNT* 4, str. 1009–1017.

J.I.P.

PRSA Rozlišujeme čtveré užití tohoto slova.

1. hebr. *dad* či *šad* (Jb 3,12; Ez 23,21 atd.) a ř. *mas-tos* se týká kojení (Pl 4,3; L 11,27).

2. Tentýž výraz symbolicky znázorňuje bohatství (Iz 60,16; 66,11).

3. Hebr. *hāzē* (Ex 29,26; Lv 8,29 atd.) se týká hrudi zvířat, často užívané jako oběť pozdvihování.

4. Aram. *hādī* (Da 2,32) = hrud', prsa, ekvivalent ř. *stēthos* v NZ. Bít se v prsa vyjadřovalo zármutek (L 18,13) a spočinutí na prsu svědčilo o náklonnosti (J 13,25 KP). Totéž vyjadřovala slova „lůno“ nebo „klní“, hebr. *hēq* (Mi 7,5; J 13,23 KP). Oz 13,8 „hrud' až k srdci jim roztrhám“, hebr. *lēh* „jejich srdce“ (KP).

B.O.B.

PRVOROZENÝ

I. Ve Starém zákoně

Hebr. kořen *brk*, vyskytující se v mnoha semitských jazycích, má obecný význam „(být) časný“. *B'kōr* = prvorozený (fem. *b'kīrā*) se užívá o lidech i zvířatech, příbuzné pojmy pak o prvních plodech. O výsadech a zodpovědnosti prvorozeného syna se hovoří jako o jeho „rodném právu“ (*b'kōrāh*). V Gn 25,23 se staršímu synu říká *raḅ*, což je výraz, který se jinde vyskytuje jen v kánopisech z 2. tis. př. Kr.

Prvorozený syn byl považován za „počátek síly (otce)“ (*rēšit' ōn* – Gn 49,3; Dt 21,17; sr. Ž 78,51; 105,36) a „otvívajícího lůno“ (*peṭer rehem* – Ex 13,2.12.15; Nu 18,15 atd.). Přitom byl kladen důraz na otcovskou i mateřskou linii. Zvláštní status prvorozeného udělil Hospodin Izraeli (Ex 4,22) a davidovské linii (Ž 89,27).

Jedinečné postavení nejstaršího syna se uznávalo na celém starověkém Blízkém východě, ale obvykle se nevztahovalo na syny ženin a otrokyň (sr. Gn 21,9–13; Sd 11,1n). Jeho privilegia se vysoce cenila. Ve SZ k nim patřil i větší podíl na dědictví, zvláštní otcovské požehnání, vedení rodiny a čestné místo u stolu (Gn 25,5n; 27,35n; 37,21nn; 42,37; 43,33; Dt 21,15–17). Dvojnásobný díl dědictví (Dt 21,15–17), který zřejmě praotcové neznali, připomínají různé starobabylónské, středoašyrské a nuzijské dokumenty a naráží se na něj i jinde ve SZ (2 Kr 2,9; Iz 61,7).

O tyto výsady se člověk mohl připravit pouze prodejem (Gn 25,29–34) nebo tím, že se dopustil závažného přečinu (Gn 35,22; 49,4; 1 Pa 5,1n). V oblasti královské posloupnosti to příležitostně zvrátilo otcovské upřednostnění (1 Kr 1–2; 2 Pa 11,22n; sr. 1 Pa 26,10). Pozoruhodný je zřetelný zájem o nejmladšího syna (Jákok, Efrajim, David; sr. Izák, Josef), ale takové případy nebyly jistě předem očekávané (Gn 48,17nn; 1 S 16,6nn).

V rodinách, kde neměli syny, přebírala zodpovědnost za mladší sestry nejstarší dcera (Gn 19,30nn). Podle aramejského (Gn 29,26) a snad i izraelského zvyku (1 S 18,17–27) se právě ona vdávala jako první. V jednom ugaritském textu se dochoval záznam o přenosu rodného práva z nejstarší na nejmladší dceru.

V izraelském ritu zaujímá prvorozený člověk i zvíře zvláštní místo. Prvorozený samec patřil Hospodinu

(Ex 13,2; 22,28b–29; Nu 3,13), což bylo podtrženo vysvobozením Izraele od poslední eg. rány. Místo prvorozených dětí generace exodu Hospodin požadoval lěvíjce (Nu 3,40n) a v pozdější době je (ve stáří I měsíce) rodiče vyplatili částkou 5 šekelů (Nu 18,16; sr. 3,42–51). Příležitostně se objevuje i zpráva o lidských obětech podle kenaanského zvyku (2 Kr 3,27; Ez 20,25n; Mi 6,7; sr. 1 Kr 16,34), což ovšem představovalo chybný výklad Ex 22,28. Obětovali se prvorození samci z čistých zvířat (Nu 18,17n; Dt 12,6.17), pokud však měli nějakou vadu, jedli se v branách města (Dt 15,21–23). Za prvorozené samce nečistých zvířat se platilo (Nu 18,15), ale osel se vykupoval jehnětem, nebo mu zlomili vaz (Ex 13,13; 34,20).

BIBLIOGRAFIE. I. Mendelsohn, *BASOR* 156, 1959, str. 38–40; R. de Vaux, *Ancient Israel*², 1965, str. 41–42, 442–445, 488–489; *idem*, *Studies in OT Sacrifice*, 1964, str. 70–73; J. Henninger in E. Gráf (ed.), *Festschrift W. Caskel*, 1968, str. 162–183; M. Tsevat, *TDOT* 2, str. 121–127.

M.J.S.

II. V Novém zákoně

Ježíš byl prvorozeným (*prōtotokos*) dítětem své matky (Mt 1,25; L 2,7). Toto vyjádření připouští (nicméně nedokazuje), že Marie později měla další děti (sr. Mk 6,3; *BRATŘI PÁNĚ). Jako prvorozeného jej Josef s Marií vzali do chrámu, aby ho zasvětili Hospodinu (L 2,22–24). Jelikož se Lukáš nezmiňuje o zaplacení ceny kvůli vykoupení dítěte, mohl tím naznačovat, že se na událost pohlíželo jako na věnování prvorozeného do Boží služby (sr. 1 S 1,11.22.28). Ježíš je rovněž prvorozeným Synem svého nebeského Otce. Je prvorozeným všeho stvoření, ne ovšem v tom smyslu, že by sám byl stvořenou bytostí, ale že se jako Boží Syn na tomto tvůrčím díle podílel, takže má nad vším stvořeným autoritu (Ko 1,15–17). Podobně je prvorozeným nového stvoření, neboť jako první vstal z mrtvých a je Pánem církve (Ko 1,18; Zj 1,5). Je prvorozeným celé rodiny Božích dětí, které se mu mají podobat (Ř 8,29). V Žd 1,6 lze vidět zvěstu Ž 89,28, kde Božího Syna uctívají andělé při jeho příchodu na svět (nedovedeme určit, jedná-li se o vtělení, vzkříšení či druhý příchod). Také Boží lid, mrtvé i živé, lze označit za prvorozené zapsané v nebi, kteří proto mají podíl na výsadech Syna (Žd 12,23).

BIBLIOGRAFIE. O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament*, 1917; W. Michaelis, *TDNT* 6, str. 871–881; K. H. Bartels, *NIDNT* 1, str. 667–670.

L.H.M.

PŘEDCHŮDCE Takto byl často označován Jan Křtítel, jelikož v něm se naplnila slova Mal 3,1 (Mk 1,2 a Mt 11,10) a navíc jeho otec Zacharjáš prorokoval, že „půjde před Pánem, aby mu připravil cestu“ (L 1,76). V NZ se však ř. slovo *prodromos* objevuje jen 1x, a to ve vztahu k Ježíšovu vstoupení do nebeské svatyně (Žd 6,20). Jde o vojenské označení pro průzkumníky, kteří měli předem připravit cestu postupující armádě.

Zpravidla je „posel“ méně důležitý než ten, komu připravuje cestu. Platilo to o běžících před královskými vozy (1 S 8,11; *PĚŠÁK), o Janu Křtíteli a také o poslech, kteří měli připravit samařské vesnice na Ježíšův příchod (L 9,52). Avšak o Ježíšovi samém, jenž vstoupil kvůli nám za oponu do svatyně svatých a stal se naším veleknězem, platí opak. Jako hlava církve šel napřed, aby jeho bratři mohli jít za ním po správné

PŘEDENÍ A TKANÍ

cestě. Svým následovníkům vysvětlil, že odchází k Otci také proto, aby pro ně připravil místo v mnoha přibytích, které jsou v domě jeho Otce (J 14,2n). Křesťané proto mají přístup do nebe skrze Kristovu krev (Zd 10,19) a Bůh je již vzkrísil spolu s Kristem a uvedl na nebesa (Ef 2,6). Modlitbou a svátostmi se mohou svým srdcem a myslí přibližovat k Pánu a trvale s ním přebývat. Protože je Ježíš jejich předchůdcem, mají jistotu, že jednou sami přijdou do nebe jako on a budou se těšit ze slávy, která jim tam bude patřit. Kristus je přijme k sobě, aby byli tam, kde je on (J 14,3). „Tento náš Předchůdce je zároveň Cestou, po níž celá církev dospěje do otcovského domova“. (Viz H. B. Swete, *The Ascended Christ*, 1911.) R.V.G.T.

PŘEDENÍ A TKANÍ Při předení (hebr. *šāwā*; ř. *nēthō*) se užívalo dvou nástrojů. Přeslen (hebr. *kššōr*, Př 31,19), na němž bylo namotáno nespředené vlákno, se držel v levé ruce, zatímco vřetenem (hebr. *pelek*, Př 31,19) se odvaldo prsty a palcem pravé ruky tak, aby se z krátkých přírodních vláken mohla splést příze. Vřetenem mělo dřevěnou osu (dlouhou 23–30 cm) s těžkým kamenným nebo hliněným přeslenem, jenž vytvářel pohybovou energii potřebnou pro jeho otáčení. Přízi, která se po upředění navíjela na osu vřetenem, přidržoval na jednom konci hák. Spřádala se různá vlákna, např. len, vlna (Lv 13,47), koží srst (Ex 35,26) a velbloudí srst (Mt 3,4), nicméně mísení různých druhů vláken bylo z důvodů kultické čistoty zakázáno (Lv 19,19).

V Izraeli se předením zabývaly ženy (Ex 35,25; Př 31,19), kdežto na tkaní (hebr. *ārag*; ř. *hyfainō*) se podíleli jak muži (Ex 35,35), tak ženy (2 Kr 23,7) a 1 Pa 4,21 naznačuje existenci cechu tkalců. Zda se v Izraeli běžně užívalo stavu vodorovného, anebo svislého, není zcela jasné, i když vpletení Samsonových vlasů do tkalcovského stavu (Sd 16,13) nasvědčuje tomu, že alespoň tento byl vodorovný. V Egyptě se rozšířily stavy vodorovné, které dodnes používají beduíni a rolníci v Palestině. Zdá se, že eg. tkalci se proslavili zejména svým bílým plátnem (Iz 19,9).

Tkalcovské vrátilo (*mānōr*), k němuž Písmo přirovnává násadu Goliášova kopí (1 S 17,7), sloužilo k zvedání a snižování podélné osnovy nití (*š'fī*), aby mezi nimi mohl proběhnout člunek s příčnou nití (*ēreb*, Lv 13,48). Tkanina se pak tloukla holí nebo „kollikem“ (*jāteā*, Sd 16,14), aby látka byla pevná.

Z důvěrně známého tkalcovského umění pochází několik překvapivých SZ přirovnání: rychlost tkalcovského člunku znázorňuje běh lidského života (Jb 7,6) a smrt se přirovnává k odřezávání hotového plátna od nesetkaného konce osnovy (*dallā*), připevněné k stavu (Iz 38,12). Předení a tkaní slouží za příklad neustálé lidské námahy, od níž je svět přírody svobodný (L 12,27).

BIBLIOGRAFIE. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 4, 1956; A. Neuburger, *The Technical Arts and Sciences of the Ancients*, 1930. G.I.E.

PŘEDKLADNÝ CHLĚB Hebr. *lehem happānīm*, dosl. „chléb tváře“, tj. chléb předkládaný před Boží tvář či do Hospodinovy přítomnosti (Ex 25,30; 35,13; 39,36 atd.), nebo *lehem hamma'areket*, dosl. „chléb nařízení“ (1 Pa 9,32 atd.). Když Mojžíš od Boha přijal pokyny ohledně zhotovení stolu, nádob, lžic a misek pro stan setkávání, dostal příkaz, aby na stůl umístil

„předkladný chléb“. Toto nařízení nikdy nemělo pozbyť platnosti (Ex 25,30). Předkladný chléb tvořilo 12 bochníků, přičemž každý byl upečený ze 2/10 éfy jemné mouky (*MÍRY A VÁHY). Naskládaly se do dvou sloupců po šesti (*ma'areket*, Lv 24,6) a na ně (Lv 24,7) se „na připomínku“ (*š'azkārā*) položilo kadidlo jako ohnivá oběť pro Hospodina (Lv 24,7). Úkolem kněží bylo, aby vždy o sabatu dali na stůl čerstvý nebo horký chléb (1 S 21,6). Staré bochníky pak dostával Aron a jeho synové, kteří je jedli na svatém místě, protože byly „velesvate“ (Lv 24,5–9). Právě tyto chleby si David vyžádal u kněze Achímeleka pro sebe a své muže (1 S 21,1–6; sr. Mt 12,4; Mk 2,26; L 6,4).

Stůl pro předkladný chléb se nacházel na svatém místě na S straně stanu setkávání, naproti svícnu (Ex 26,35). Byl zhotoven z akáciového dřeva, potažen zlatem a lemován zlatou obrubou. Na každém rohu měl kruh na tyče, aby mohl být přenášen (Ex 25,23–28). Podle původního nařízení nikdy na místě určeném pro bohoslužbu (2 Pa 4,19; 13,11) nechyběl. O předkladný chléb se starali Kehatovci (1 Pa 9,32).

Zmiňované texty samy o sobě neurčují význam předkladných chlebů, ale lze z nich odvodit, že se Hospodin o člověka stará a dává mu vše potřebné a že člověk neustále žije v Boží přítomnosti. Tato pravda člověka zavazuje k tomu, aby svůj život obětoval Bohu (Ř 12,1). D.F.

PŘEDMĚSTSKÉ POLE Ekvivalent hebr. *migrāš*, jímž se většinou označuje neobdělávaná země okolo lévijských měst, vhodná k pasení dobytka. Nesměla se prodávat, neboť představovala trvalé vlastnictví lévijských (Lv 25,34 atd.). F.F.B.

PŘEDSÍŇ Hebr. *ūlām*, *ēlām* (sr. asyr. *ellamu* = přední strana) se v Bibli používá k označení vestibulu Šalomounova chrámu (1 Kr 6,3) a vstupních bran Ezechielova chrámu (Ez 40). Šalomounův chrám měl vředu sloupovou síň s předsíní a také sál, kde probíhaly soudy (1 Kr 7,6n). Tyto budovy mohou mít svůj původ v syrském *bit hilāni*, řadě propojených místností, která se skládala ze sloupové haly, do níž se přicházelo po schodišti a odkud se pak šlo do přijímací komnaty a různých dalších místností a také ke schodišti vedoucímu do vyššího patra nebo na střechu. Jediněčně hebr. *misd'ron* (Sd 3,23, z kořene *sdr* = dát do pořádku, uspořádat) je pravděpodobně portiko v horním patře a zřejmě popisuje řadu sloupů (viz H. Frankfort, *Art and the Architecture of the Ancient Orient*, 1954, str. 167–175 a rekonstrukce v knize Sira Leonarda Woolleyho *A Forgotten Kingdom*, 1953, str. 113). Rybník Bethesda obklopovalo 50 sloupůdár (*štoa*), která poskytovala přístřeší (J 5,2). Petr zapřel svého Pána u vstupu na nádvoří domu nejvyššího kněze (Mt 26,71, *pylōn*; Mk 14,68, *proaulion*). Šalomounovo sloupoví tvořila proměnlivá 30 loket široká s dvěma řadami sloupů 25 loket vysokých podél E strany nádvoří pohanů v Herodově chrámu (J 10,23; Sk 3,11; 5,12; Jos., *Ant.* 15. 380–425). (*CHRÁM) A.R.M.

PŘEDSTAVENÍ MĚSTA Rada pěti a později deseti magistrátů (vysokých úředníků) v Tesalonice. Jejich titul (ř. *politarchai*) dokládají nápisy v řadě makedonských států (E. D. Burton, *American Journal of Theo-*

logy 2, 1898, str. 598–632). Kniha Skutků názorně ilustruje (17,6–9), jak spravovali republiku pod dohledem Římanů. E.A.J.

PŘEDURČENÍ

I. Biblické termíny

Termín „předurčení“ pochází z lat. *praedestino*, které Vulgata používá k překladu ř. *prohorizō*. EP překládá *prohorizō* ve Sk 4,28, Ř 8,29n a Ef 1,5.12 jako „určit předem“ a v 1 K 2,7 jako „určit“.

Prohorizō, jež se v NZ objevuje pouze v souvislosti s Bohem, vyjadřuje myšlenku, že pro člověka předem (*pro-*) připravil nějakou situaci, anebo naopak určitou osobu pro danou situaci. NZ používá i další složeniny s předponou *pro-* v podobném významu: 1. *protassō* = určit (Sk 17,26); 2. *protithēmai* = předsevztí (Ef 1,9; o lidském předsevztí, Ř 1,13; sr. použití příbuzného jména *prothesis* = záměr, plán, Ř 8,28; 9,11; Ef 1,11; 3,11); 3. *prohetoimazō* = předem připravit (Ř 9,23; Ef 2,10); 4. *procheirizō* = předem jmenovat (Sk 3,20; 22,14); 5. *procheirotoneō* = předem zvolit (Sk 10,41).

Problepō = předvídat (Ga 3,8; Žd 11,40) obsahuje myšlenku Božího aktivního předvídaní, jak ukazuje kontext. Stejně tak slovo *proginōskō* = předem vyhlédnout (Ř 8,29; 11,2; 1 Pt 1,20) a s ním příbuzné *prognōsis* (1 Pt 1,2; Sk 2,23). Tentýž smysl někdy mívají nepřepodnová slovesa *tassō* (Sk 13,48; 22,10) a *horizō* (L 22,22; Sk 2,23). První vyjadřuje uspořádání a druhé přesné naplánování. Tato mnohostranná slovní zásoba ukazuje, kolik aspektů předurčení zahrnuje.

NZ formuluje myšlenku Božího předurčení jinak. Říká nám, že dění ve světě a spolu s tím i osudy lidí určuje a motivuje Boží vůle (podst. jména *būlē*, Sk 2,23; 4,28; Ef 1,11; Žd 6,17; *būlēma*, Ř 9,19; *thelēma*, Ef 1,5,9,11; *thelēsis*, Žd 2,4; slovesa *boulomai*, Žd 6,17; Jk 1,18; 2 Pt 3,9; *thelō* Ř 9,18,22; Ko 1,27), nebo jeho zalíbení (podst. jméno *eudokia*, Ef 1,5,9; Mt 11,26; sloveso *eudokēō*, L 12,32; 1 K 1,21; Ga 1,15; Ko 1,19), tzn. Hospodinovo vlastní rozhodnutí a zámeřné předsevztí. NZ samozřejmě nemluví o Boží vůli pouze v tomto smyslu. Bible věc vidí tak, že Hospodin lidem zjevuje své plány jednak prostřednictvím příkazů, jednak řízením okolností, v nichž žijí. Boží „vůle“ tedy v Písmu zahrnuje jak Zákon, tak i Hospodinovy záměry. Proto se také některé z výše uvedených výrazů uplatňují v souvislosti s konkrétními Božími požadavky (např. *būlē*, L 7,30; *thelēma*, 1 Te 4,3; 5,18). Nicméně ve zmíněných biblických textech stojí v centru zájmu Boží plán událostí a tohoto tématu se týká i předurčení.

Ve SZ nenalezneme pojmy, které by vyjadřovaly myšlenku předurčení v abstraktní a zevšeobecněné formě, ale často se v mluví o tom, že Bůh plánuje, řídí a určuje různé věci, a to v kontextech, které zdůrazňují absolutní svrchovanost a nezávislost jeho zámeřů ve vztahu k existenci nebo výskytu zamýšlené věci (sr. Ž 139,16; Iz 14,24–27; 19,17; 46,10n; Jr 49,20; Da 4,24n).

Slova, která používá NZ, podporují tradiční pojetí předurčení jako Božího zámeřů ovlivňujícího situace a určení lidí. Širší aspekty jeho kosmického plánu a vlády se zařazují pod obecnější označení *prozřetelnost. Abychom pochopili biblický význam předurčení, musíme stanovit, jaké místo zaujímá v celém

Božím plánu.

II. Biblický výklad

1. Ve Starém zákoně

SZ představuje Boha Stvořitele jako všemohoucí osobu, která má konkrétní plány, a ujišťuje nás, že díky jeho neomezené moci se všechny jeho záměry jistě uskuteční (Ž 33,10n; Iz 14,27; 43,13; Jb 9,12; 23,13; Da 4,35). On je Pánem každé situace – usměrňuje a řídí vše k očekávanému cíli (Př 16,4). Určuje každou událost, velkou i malou, od myšlenek králů (Př 21,1), zamýšlených slov a skutků každého člověka (Př 16,1,9) až po zdánlivě náhodný výsledek losování (Př 16,33). Žádné z Božích předsevztí pro něj není nezvládnutelné (Gn 18,14; Jr 32,17). Představa, že by se člověk mohl podadit jeho úmysly překazit, je naprosto absurdní (Ž 2,1–4). Myšlenkou Božího plánu, jenž rozhodujícím způsobem ovlivňuje historii, se nejvíce zabývá Izajášovo prorokství. Izajáš zdůrazňuje, že Hospodinovy záměry jsou věčné, že Jahve plánoval současně i budoucí dění „odedávna“, „za dnů dávnověkých“ (sr. Iz 22,11; 37,26; 44,6–8; 46,10n). Bůh sám řídí všechno dění (Iz 44,7) a nikdo nemůže zabránit tomu, aby se stalo to, co předpověděl (Iz 14,24–27; 44,24–45,25; sr. 1 Kr 22,17–38; Ž 33,10n; Př 19,21; 21,30). Hospodinova schopnost předvítat zdánlivě nepředvídatelné dokazuje, že má ve svých rukou vývoj dějin. Modly tyto schopnosti nemají, z čehož plyne, že nejsou pány historie (Iz 44,6–8; 45,21; 48,12–14).

Někdy se o Hospodinově reakci na různé události píše tak, jako by Bůh takový vývoj neočekával (např. když lítuje, co učinil, a mění své předchozí jednání, Gn 6,5; Jr 18,8.10; 26,3.13; Jl 2,13; Jon 4,2). Z jejich biblického kontextu je však zřejmé, že tyto antropomorfní mají pouze zdůraznit, že Bůh Izraele je osoba, nikoli zpochybnit, že předvídá a řídí lidské záležitosti.

Fakt, že Hospodin řídí lidské dějiny teologicky, aby se naplnil jeho zamýšlený záměr sloužící k dobru člověka, vysvitá již z protoevangelia (Gn 3,15) a ze slibu daného Abrahamovi (Gn 12,3). Toto téma se dále rozvíjí během putování Izraelců po poušti, kdy jim Bůh slibuje blahobyt a bezpečí v Kenaanu (sr. Dt 28,1–14), v prorockých obrazech Mesiášovy slávy, který dovrší Boží dílo soudu (Iz 9,1nn; 11,1nn; Jr 23,5nn; Ez 34,20nn; 37,21nn; Oz 3,4n atd.), a vrcholí Danielovým viděním Hospodina, jenž rozhoduje o zrodu i pádu pohanských světových říší, aby nakonec nastolil vládu Syna člověka (Da 7; sr. 2,31–45). Kdyby Bůh nebyl absolutním Pánem historie, který předvídá a řídí celý její průběh, globální eschatologie by se nemohla naplnit.

Tento vztah Hospodina k lidským dějinám má SZ na mysli, když popisuje, jak si Bůh vybral izraelský národ, aby se stal lidem smlouvy, předmětem i nástrojem jeho spasitelného díla. Toto vyvolení si Izrael ničím *nezasloužil* (Dt 7,6n; Ez 16,1nn), je výlučně projevem Boží milosti. Šlo o *záměrnou* volbu. Izrael se měl stát požehnaným národem a sám být požehnaním pro jiné národy (sr. Ž 67; Iz 2,2–4; 11,9n; 60; Za 8,20nn; 14,16nn). Vyvolení se v té době týkalo *výlučně* Izraele a znamenalo to, že se nesmějí míst s ostatními národy (Dt 7,6; Ž 147,19n; Am 3,2; sr. Ř 9,4; Ef 2,11n). Po více než jedno tisíciletí ponechal Hospodin tyto pronárody stát mimo svou smlouvu, pouze je soudil za jejich zločiny (Am 1,3–2,3) a za

PŘEDURČENÍ

nenávisť vůči vyvolenému lidu (sr. Iz 13–19 atd.).

2. V Novém zákoně

NZ pisatelé přejímají SZ víru, že Bůh je svrchovaným Pánem veskerého dění, který řídí dějiny tak, aby se splnil jeho záměr. Všichni jednomyslně trvají na tom, že služba Ježíše Krista a křesťanské principy představují naplnění biblických prorocství, jež zazněla staletí předtím (Mt 1,22; 2,15.23; 4,14; 8,17; 12,17nn; J 12,38nn; 19,24.28.36; Sk 3,27; 3,22nn; 4,25nn; 8,30nn; 10,43; 13,27nn; 15,15nn; Ga 3,8; Žd 5,6; 8,8nn; 1 Pt 1,10nn atd.), a že Hospodin při inspirování hebr. Písem sledoval hlavně to, aby sloužila k výuce a výchově křesťanů (Ř 15,4; 1 K 10,11; 2 Tm 3,15nn). (Oba tyto názory pocházejí od našeho Pána: sr. L 18,31nn; 24,25nn, 44nn; J 5,39.) Novým aspektem v tomto pohledu je, že vyvolení se nyní nevztahuje na Izrael jako národ, ale na věřící křesťany, přičemž se neustále zdůrazňuje, že vyvolení se týká jednotlivců a došlo k němu před počátkem věků (sr. Ž 65,4). SZ připodobňuje vyvolení k historickému „povolání“ (sr. Neh 9,7), zatímco NZ tyto dvě věci jasně rozlišuje: vyvolení je podle NZ předurčení hříšníků ke spáse v Kristu „již před stvořením světa“ (Ef 1,4; sr. Mt 25,34; 2 Tm 1,9). Je to akt, odpovídající tomu, že Kristus byl předem „vyhlédnut před stvořením světa“ (1 Pt 1,20). Cely NZ jednoznačně říká, že veskerá spasitelná milost daná lidem v tomto čase (poznání a pochopení evangelia, schopnost podle něho jednat a vytrvat až do konečného vítězství) plyne z Božího vyvolení od věčnosti.

Mimofádně o tom svědčí jazyk, jehož používá k vyprávění Skutků Lukáš. Říká, že Kristus byl předurčen k tomu, aby zemřel, vstal z mrtvých a panoval (Sk 2,23.30n; 3,20; 4,27n), a že spasení pramení z pouhé Boží milosti (2,47; 11,18.21–23; 14,27; 15,7nn; 16,14; 18,27), která byla dána v souladu s vyvolením, k němuž došlo ještě před stvořením světa (13,48; 18,10).

V Janově evangelium Kristus říká, že přišel, aby spasil řadu konkrétních lidí, které mu jeho Otec „dal“ (J 6,37nn; 17,2.6.9.24; 18,9). Oni jsou „jeho ovce“ (10,14nn.26nn; 13,1). Konkrétně za ně se modlil (17,20). „Přítáhne“ je k sobě svým Duchem (12,32; sr. 6,44; 10,16.27; 16,8nn), aby mohly žít věčně, ve společenství s ním a Otcem (10,28; sr. 5,21; 6,40; 17,2; Mt 11,27), bude je střežit, aby se ani jedna neztratila (6,39; 10,28n; sr. 17,11.15; 18,9), uvede je do své slávy (14,2n; sr. 17,24) a vzkřísí jejich těla v poslední den (6,39n; sr. 5,28n). Explicitně je zde vyjádřována zásada, že ti, kdo se radují ze spasení, se z něj mohou těšit díky Božímu předurčení.

Ještě podrobněji je uvedený princip rozebírán v Pavlových spisech. Apoštol prohlašuje, že Hospodin od prvopočátku zamýšlel (*prothesis*) spasit církev, i když se o tom v dřívějších dobách nevědělo (Ef 3,3–11). Cílem tohoto plánu je, aby se všichni lidé stali Božími syny a stále více se podobali Ježíši (Ř 8,29) a aby církev, společenství znovuzrozených lidí, mohla růst do Kristovy plnosti (Ef 4,13). Věřící se mohou radovat z jistoty, že Hospodin každého z nich osobně v rámci svého plánu předurčil k tomu, aby se na jeho záměrech podíleli (Ř 8,28nn; Ef 1,3nn; 2 Te 2,13; 2 Tm 1,9; sr. 1 Pt 1,1n). K vyvolení dochází z pouhé milosti (2 Tm 1,9); představuje protest proti světu a jeho pronásledování (sr. J 15,19; Ef 2,1nn), a člověk si je nemůže nijak zasloužit. Jelikož je Hospodin svrchovaným Pánem, jeho předurčující vy-

volení zaručuje spasení. Z toho vyplývá závazné „povolání“, na něž lze odpovědět vírou, kterou Bůh požaduje (Ř 8,28nn; sr. 9,23n; 1 K 1,26nn; Ef 1,13; 2 Te 2,14), a dále ospravedlnění (Ř 8,30), posvěcení (1 Te 2,13) a oslavení (Ř 8,30, kde minulý čas vyjadřuje jistotu, že to vše bude dovršeno; 2 Te 2,14). Pavel předává toto učení křesťanům, tj. „povoláním“, aby je ujistil, že jsou nyní v bezpečí a že budou spaseni. Chce jim ukázat, jak moc vědčí Bohu za jeho milosrdenství. On „vyvolené“, o nichž mluví ve všech svých dopisech, pokládá sám sebe nebo adresáty svých epistol („vy“, „nám“).

Objevují se námítky, že Boží předzvědění není totožné s předurčením a že osobní *vyvolení v NZ je založeno na Boží jistotě, že vyvolení budou zareagují na evangelium spontánně. Tento názor působí řadu problémů:

1. Ve svém důsledku tvrdí, že si vyvolení lze zasloužit svými skutky, zatímco Písmo říká, že vyvolení se děje na základě milosti (Ř 9,11; 2 Tm 1,9), a milost vylučuje vše, co by člověk mohl sám udělat pro svoji ochranu (Ř 4,4; 11,6; Ef 2,8n; Tt 3,5).

2. Pokud se uskutečňuje děje skrze víru (2 Te 2,13) a vede k dobrým skutkům (Ef 2,10), nemůže být založeno na předpovězení těchto věcí.

3. Podle tohoto pohledu by Pavel neměl poukazovat na Boží vyvolení, ale na víru každého křesťana jako na základ jeho jistoty konečného spasení.

4. Zdá se, že Písmo klade rovnítko mezi předzvěděním a předurčením (sr. Sk 2,23).

III. Vyvolení a zavržení

Sloveso „odvrhnout“ se objevuje v Jr 6,30 (sr. Iz 1,22) v metafoře přejaté z přečišťování kovů: vše, co neobstojí v Boží zkoušce, Hospodin zavrhne. Toto přirovnání se znovu objevuje v NZ v souvislosti s pohanským světem (Ř 1,28) i s křesťany (1 K 9,27; 2 K 13,5n; sr. 2 Tm 3,8; Tt 1,16). Od Augustinových dob však křesťanská teologie nemluví o zavržení jako o Božím zamítnutí konkrétních hříšníků, ale jako o jeho rozhodnutí (které trvá od věčnosti) tyto lidi pomínout a nedat jim svou spasitelnou milost (sr. 1 Pt 2,8; Ju 4). Tak se předurčení začalo definovat podvojně jako vyvolení i zavržení.

Je otázkou, zda je třeba zavržení zahrnout do Boží věčné *prothesis*. Někteří se k tomu přiklánějí s odvoláním na verše v Ř 9,17n.21n; 11,7n. Ve světle 9,22 lze jen těžko popřít, že Boží odmítnutí spasit některé lidi (na což má podle v. 19–21 Hospodin právo), je ve skutečnosti součástí jeho předem stanoveného záměru. Je však nutné si povšimnout, že Pavel nechce zdůraznit Boží neúprosnost vůči zavrženým, ale to, že již dlouho zadržuje hněv vůči lidem, spějícím k záhubě (sr. 2,4). Nicméně stanovit přesné významové rozsah těchto veršů není vůbec snadné (viz komentáře).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; B. B. Warfield, „Predestination“ a J. Denney, „Reprobation“ in *HDB*; Calvin, *Institutes*, 3. 21–24; *idem*, *Concerning the Eternal Predestination of God*, 1960; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 1958; str. 183–207; G. C. Berkouwer, *Divine Election*, 1960; komentáře k Ř 9–11, zejména W. Sanday a A. C. Headlam, *ICC*, 1902; P. Jacobs, H. Krienke, *NIDNTT* 1, str. 692–697.

J.P.P.

PŘÍBUZNY

I. Ve Starém zákoně

Izrael měl původně kmenové zřízení. Tato myšlenka během staletí nikdy úplně nezánikla, i když se kmenové rozdíly časem stíraly. Mnohým izraelským rodinným vztahům je třeba rozumět v rámci kmenových obyčejů, známých po celém světě. Mezi příbuzné se počítali všichni, kdo byli „stejně krve“; nejbližší příbuzenstvo pocházelo z téhož otcovského domu, ale vědomí příbuznosti se neztrácelo ani v širším okruhu rodinných vztahů. V čele rodiny (*mišpāhā*) stál otec (*āb*). Toto oslovení vyjadřovalo příbuznost i autoritu. Otec byl zakladatelem tzv. otcovského domu (*bēt āb*), který představoval nejmenší jednotku kmene. Silnou soudržnost rodiny tvořily pevné vazby otců ke svým otcům a také k synům a dcerám, takže pojem rodina může znamenat otcovský dům (*bēt āb*) i dům otců (*bēt ābōt*). Někdy se dokonce celý Izrael nazýval rodina.

Obraz kmenových vztahů, který odpovídá období praotců, pochází z dimorfní společnosti střední doby bronzové v „Mari u Eufratu, kde vedle sebe žil polonomádký i městský lid stejného kmene. Vesnicko-pastýřská skupina neměla útočný charakter – šlo o chovatele ovcí, kteří periodicky přemísťovali své tábory při vyhledávání vody a pastvin. Žili ve stanech, ale čas od času se usazovali. Tito lidé se v rámci kmene organizovali v „otcovských domech“ nebo „rodinách“ (*bit abim*; sr. *bēt āb* v Gn 12,1 atd). Současné studie podávají podrobná srovnávání mezi Mari a společností praotců a využívají textů z Mari jako důkazového materiálu.

Slovo „bratr“ (*āh*) nepatří mezi jednoznačné pojmy. V nejjednodušším případě označuje ty, kdo mají společné rodiče. V polygamiím Izraeli existovalo mnoho bratrů, kteří měli společného jenom otce. Také oni se považovali za bratry, ačkoli jejich bratrství nebylo stejné jako u těch, kteří měli i tutéž matku. V Gn 42,4 např. nacházíme dva druhy bratrů, úplné a poloviční. Definice úplného bratra zněla: „... jeho bratr Benjámín, syn jeho matky“ (Gn 43,29). Termín „bratr“ však byl širší a zahrnoval i nejbližší okruh pokrevní příbuznosti. Všude, kde existovala rodina, byli i bratři, neboť všichni představovali nositele příbuzenství (Gn 24,4.27.38; Sd 14,3). Někdy se všichni Izraelci nazývali bratry (Ex 2,11; Lv 10,6; 2 S 19,42n).

Při uzavírání sňatku byla v rámci příbuzenského vztahu respektována určitá omezení. Abraham hledal ženu pro svého syna Izáka ze svého příbuzenstva (*mišpāhā*) a z domu svého otce (*bēt āb*), nikoli z dcer kenaanských (Gn 24,38.40). Měla být ze stejného těla i krve, ne však tak blízká příbuzná jako sestra, matka, dcera dítěte atd. Zakázy v této oblasti obsahuje Lv 18.

Příbuzní měli vůči sobě navzájem jisté závazky. Mezi nejdůležitější počítáme následující:

Vdaná žena měla výsadu porodit svému muži syna a dědice. V případě předčasné smrti manžela, jenž po sobě nezanechal syna, se uzavíralo levirátní (lat. *levir* = manželův bratr) *manželství, aby se narodil mrtvému, „který zemřel bez jména v Izraeli“, potomek z jeho nejbližšího příbuzného (Dt 25,5–10). Uvedený princip dokládá kniha Rút.

Co se dědictví týče, otcův majetek přecházel na syna či syny. Pokud je neměl, zdědily jej dcery a potom přišli na řadu jeho bratři, bratři jeho otce a konečně jeho nejbližší příbuzný (Nu 27,1–11).

Jestliže někdo upadl do rukou věřitelů, jeho příbuzní měli za povinnost vyplatit jeho majetek (Lv 25,25nn).

Pokud někdo usmrtil člověka, zničil tím vlastně část života jeho rodiny, a tak za určitých okolností spočinula na synovi, bratru nebo nejbližším příbuzném zabitého povinnost pomsty (sr. Gn 9,5n). Mimo okruh příbuzenství nemohl existovat žádný *krevní mstitel (*gō'el*).

BIBLIOGRAFIE. W. G. Dever, „Palestine in the Second Millenium BC: The Archaeological Picture“ in J. H. Hayes a J. Maxwell Miller (ed.), *Israelite and Judaeae History*, str. 70–120, s bibliografií; D. Jacobson, *The Social Background of the Old Testament*, 1942; L. Kohler, *Hebrew Man*, 1956, str. 75nn; A. Malamat, „Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions“, *JAOS* 82, 1962, str. 143–150; *idem*, „Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel“ in J. R. Kupper (ed.), *La civilization de Mari*, XV^e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 1967; J. Pedersen, *Israel I–II*, 1926, str. 49, 52, 58nn, 284nn atd.; C. R. Taber, „Kinship and Family“, *IDBS*; F. I. Andersen, „Israelite Terminology and Social Structure“, *Bible Translator* 29, 1969, str. 29–39.

J.A.T.

II. V Novém zákoně

Ř. *syngenis* = příbuzná v L 1,36 a *syngeneis* = příbuzní v L 1,58 (plurál). V Ko 4,10 *anepsios* (sešřin syn) je „bratranec“.

J.D.D.

PŘÍBYTKY (ř. *monai*, Vulgata *mansiones*). O tomto výrazu, který Ježíš použil v J 14,2, se hodně diskutovalo (např. B. F. Westcott, *The Gospel according to St John*, 2, 1908, str. 167). Většina vykladačů souhlasí s představou, že Otec sám připraví místo věčné pobytu. Řecké slovo se jinde v NZ vyskytuje jen v J 14,23 (J 14,23). Viz F. Hauck, *TDNT* 4, str. 579–581.

J.D.D.

PŘIJETÍ Českými slovy „přijmout“, „přijátý“, „přijatelný“ a „přijeti“ se překládá řada různých hebr. a ř. výrazů obdobného významu. Jako činitel zde většinou vystupuje Hospodin a předmětem mohou být oběti uctívajícího (Ž 119,108), jeho modlitby (Gn 19,21), celé vyznění jeho života a zejména on sám. Na rozdíl od pohanského hlediska Bible učí, že modlitby a oběti jsou pro Boha přijatelné, protože je pro něho akceptovatelný i člověk jako takový. Proto „Hospodin shlédl na Ábela a na jeho obětní dar, na Kaina však a na jeho obětní dar neshlédl“ (Gn 4,4n). Přijetí Ábelovy oběti znamená, že Hospodin Ábela přijal již předtím. Skrze jeho obětní dary „se mu dostalo svědectví, že je spravedlivý, když Bůh přijal jeho dary“ (Žd 11,4), a Kaina Hospodin ujistil, že přijme jeho obět', bude-li přijatelny jeho život (Gn 4,7).

SZ proroci důrazně vystupovali proti představě, která je lidské přirozenosti tak blízká, totiž že Boha lze k přijetí člověka přimět správně prováděnými obětními obřady. Opakovaně vyhlášovali, že Boží řád říká opak. Obětní dary se staly přijatelnými jen tehdy, když byli přijatelni ti, kdo je nabízelí (Oz 8,13; Mal 1,10.13). V celé Bibli se združňuje učení, že Hospodin člověka nepřijímá podle jeho společenského postavení nebo důležitosti. Bůh nikomu nestrání (Ga 2,6) a tuto ctnost by měli pěstovat všichni lidé. Nic

PŘÍKAZ

méně raná církev pochopila až po události s Koméliem (Sk 10,35), že Bůh nevyžaduje jako předpoklad přijetí ani židovskou národnost, ani obřizku.

Aby Hospodin mohl od člověka přijmout dobré skutky, které po něm požaduje, nesmí tyto činy v žádném ohledu postrádat jeho dokonalost. Ti, kdo neustávají v konání dobra, za to budou odměněni věčným životem (Ř 2,6n). Toho však nikdo nedosáhne vlastním úsilím. Kvůli hříchům se všichni vzdělali od Boží slávy (Ř 3,9–23). Jedině náš Pán byl přijat a pouze on si zasloužil Boží výrok: „V tobě jsem našel zalíbení.“

Ezechiel prorokoval, že Hospodin sám promění hříšníky tak, aby je mohl přijmout (Ez 20,40n; 36,23–29). Bůh přijímá věřící díky jejich spojení s Kristem a daru jeho spravedlnosti (Ř 5,17). Jde o dilo toho, který nás svou milostí „vzácně učinil v tom nejmilejším“ (Ef 1,6, KP). D.B.K.

PŘÍKAZ viz NARIŽENÍ

PŘIMOŘSKÁ NÍŽINA viz ŠEFELA

PŘÍPRAVA Ř. výraz *paraskeuē* se objevuje v NZ ve dvou významových odstínech. Označuje určitý den příprav – den předcházející sabatu a den, který je přípravou na každoroční židovský svátek Velikonoc (sr. Jos., *Ant.* 16. 163), viz Mt 27,62; Mk 15,42; L 23,54 a hlavně J 19, kde se uvádějí oba přípravné dny. J 19,14 mluví o *'ereh happensah*, tzn. o předvečeru Velikonoc (sr. Mišna *Pesaḥim* 10. 1). V J 19,31,42 nejnajdeme žádný doprovodný genitiv, takže slouvo musí znamenat *'ereh šabbāt*, tj. den před sabatem (Mk 15,42). Mohlo by se jednat o 24hodinový časový úsek od čtvrtku 6 hod. večer do pátku 6 hod. večer. Druhý, širší význam se objevuje v pozdější křesťanské literatuře a označuje šestý den týdne, tzn. pátek (sr. *Umučení Polykarpovo* 7. 1; *Didaché* 8. 1). Ve stejném smyslu se *paraskeuē* používá v moderní řečtině.

Ke spornému významu J 19,14 viz J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 1966, str. 80–82 (bibliografie). R.P.M.

PŘIROZENOST Existuje jen málo tak nebezpečně dvojznačných výrazů jako „přirozenost“. Nelze zde ani odlišit všechny způsoby aplikace tohoto slova, a proto se budeme věnovat jen těm případům, kdy č. překlady uvádějí pojmy „přirozenost“ a „přirozený“.

1. Hebr. výraz *lēah*, překládaný jako „svěžest“ v Dt 34,7 obvykle označuje mladistvou sílu.

2. Ř. příslovce *gnēsios* a podst. jméno *genesis* mají za základ kořen, který znamená „narození“, „vznik“. Zmíněné příslovce ztratilo v helénistické ř. svůj etymologický význam, a proto ho EP ve Fp 2,20 překládá „upřímně“ (sr. *MM* s. v., kde se popisuje historie této významové změny). Podst. jméno *genesis* se vyskytuje v Jk 1,23; 3,6, a to v genitivu. V prvním případě uvádí KP „(obličej) přirozený“ (EP vzhled), ve druhém případě „(kolo) narození“ (EP [celý] život). Pisatelé šlo o vyjádření myšlenky, že se kolem nás charakteristickým způsobem strídá narození, zánik a nové zrození. Člověk vidí v zrcadle tvář, která vypadá tak, jak ji tento proces utvořil (1,23), o něco dále

v. 3,6 poukazuje na jeho nepřetržitost. U Filóna najdeme dostatek důkazů o rozdílu mezi *genesis*, měnícím se svátek kolem nás, a Boží věčnosti.

3. V 1 K 2,14 a 15,44.46 překládá KP výrazem „přirozený“ ř. *psychikos*. Toto adjektivum označuje v NZ to, co patří k *psychē*, nikoli však v nejobecnějším smyslu tohoto slova („život“, „duše“), ale jako to, co je odlišné od *pneuma*. *Psychē* představuje v tomto smyslu život vědomí, emoci a intelektu mimo veškerý vědomý styk s Bohem. Přirozené tělo 1 K 15 je tělo, které reaguje na potřeby nižší *psychē*; podobně duchovní tělo, jinak nedefinované, zřejmě nemusí nutně být „tvořené duchem“, ale spíše bude vhodným „nástrojem“ pro projev ducha.

4. Jako „přirozenost“ či „přirozený“ se nejčastěji překládají *fyssis* a *fyssikos*. Základní význam *fyssis* je „proces růstu“, tedy i to, co tímto procesem vzniká; rozdíl mezi *fyssis*, normálním růstem rostliny, a výsledky roubování sr. v Ř 11,21.24. Každý živočišný řád má svou *fyssis*, Jk 3,7 (KP); dokonce lze hovořit o odlišné *fyssis* Boží (2 Pt 1,4), i když v jeho případě si jakýkoli růstový proces nedokážeme představit.

Přesný obsah *fyssis*, *fyssikos* je často určen tím, s čím se *fyssis* srovnává. Můžeme ji tedy považovat za rys divokých zvířat ve srovnání s lidmi (2 Pt 2,12; Ju 10) nebo ji stavět do kontrastu s tím, čemu se běžně, avšak mylně věří (Ga 4,8; Mofatt – „bohové, kteří ve skutečnosti nejsou“, *fysei*, „vůbec žádní bohové“, sr. 1 K 8,5).

Zvláště důležité je to, jakým způsobem apoštol Pavel staví *fyssis* do protikladu

1. se zvrácenostmi pohané společnosti

2. s darovanou Boží milostí v Kristu a s jejími důsledky v lidském životě.

S prvním případem se setkáváme v Ř 1,26n. Sexuální zvrácenost se zde chápe jako odklon od normy, kterou uznává „přirozený“ člověk. Stejná myšlenka zaznívá pravděpodobně i v 1 K 11,14, i když tady může mít *fyssis* spojitost se svým prvotním významem „procesu růstu“ a s fyziologickým jevem délky nestříhaných vlasů.

Fyssis pojatá jako protějšek milosti určitým způsobem zvýhodňuje Židy (Ga 2,15); odlišuje je od pohanů, kteří nebyli účastníky smlouvy (Ř 11,21.24), i když sama o sobě je nespasí. Ovšem pohané, přestože na sobě nenesou znamení smlouvy a *ek fyseōs* jsou neobřezaní, mohou někdy *fysei* konat skutky, jež požaduje Zákon (Ř 2,14.27). Oproti všem výhodám či dobrým skutkům však stojí skutečnost, že všichni lidé jsou podle *fysei* dětmi hněvu (Ef 2,3). *Fyssis* a *fyssikos* se tedy v těchto textech vztahují na vše, co patří k tomuto světu, ať již jde o pohany nebo o Židy, s výjimkou Božího milostivého činu v Kristu. M.H.C.

PŘÍSAHY (hebr. *š'ḥū'a* a 'alā; ř. *horkos*). 'alā je příbuzné slovesu se základním významem „vyslovit podmíněčnou *kletbu“ nebo „proklít dosud neurčeného člověka“ (*IDOT* 1, str. 261–266). Jasný příklad se vyskytuje v I S 14,24, kde přísaha zní: „Bud' proklet muž, který by do večera, dokud se nepomstím svým nepřátelům, pojedl nějaký pokrm.“ V tomto případě sloužila přísaha k zdůraznění příkazu (sr. Gn 24,41). Podobné přísahy se mohly používat v soudních procesech, kde se spor nemohl vyřešit normálním způsobem (1 Kr 8,31; 2 Pa 6,22), a také tvořily běžnou součást smluv a dohod (Gn 26,28; Ez 16,59; 17,13–19; Oz 10,4), jak to dnes dobře známe i z dobových

starověkých blízkovýchodních textů (např. *ANET*, str. 201, 205, 538–541, 659–660; sr. D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the OT Prophets*, 1964). Na rozdíl od toho, co se často tvrdí, nebyly takové kletby neodvolatelné (sr. 1 S 14,45; Sd 17,1n) a jejich moc nespočívala ani tak v nějaké čarovné síle, kterou prý vyřčená slova obsahovala, jako spíše ve svrchované odpovědi samotného Boha (1 Kr 8,31nn; sr. A. C. Thiselton, *JATS* n. s. 25, 1974, str. 283–299, zejména 295n). V jiných SZ zmínkách o přísahách, kde se objevuje hebr. slovo *š'bhū'ā*, není vůbec jisté, zda šlo o kletbu tohoto druhu, přestože i tato možnost existovala (Sd 21,18). V mnoha případech by bylo vhodnější překládat „slavnostní slib“ (sr. *THAT*, 2, str. 858–859).

Při vyslovování přísah se užívalo různých prostředků (Gn 24,2; Dt 32,40) a ustálených slovních obrátů (Gn 31,50; Nu 5,22; Sd 8,19; 2 Kr 2,2; Jr 42,5; Mt 5,34–36; 23,16). Strašné následky nesplnění nebyly často uskutečněny (2 S 3,9, ale viz Jr 29,22).

Závaznost přísah se zdůrazňuje v Mojžišových zákonech (Ex 20,7; Lv 19,12). Izraelci nesměli přísahat při falešných bozích (Jr 12,16; Am 8,14). Ezechiel uvažuje tak, jako by se křivá přísaha trestala smrtí (17,16nn), ale Zákon nabízel možnost odčinít falešnou přísahu svědků a křivopřísežné zapření něčeho nalezeného nebo získaného (Lv 5,1–4.20–22) nebo za hřích (Lv 5,5nn; 20,23nn).

Ježíš učil, že přísahy jsou závazné (Mt 5,33). Běžná mluva křesťana má být stejně posvěcená jako jeho přísahy. Nemá mít dvě různá měřítka pravdivosti jako někteří Židé, když u přísah zavádějí pohyblivou stupnici hodnot. V Božím království se přísahy nakonec stanou zbytečnými (Mt 5,34–37). Kristus sám přijal kletební přísahu (Mt 26,63nn) a také apoštol Pavel poklonil pomocí přísahy (2 K 1,23; Ga 1,20).

Písmo dosvědčuje, že i Bůh přísahal (Žd 6,13–18). Zavázal se, že splní sliby, které dal ve smlouvě svému lidu – např. praotcům (Gn 50,24), Davidově dynastii (Ž 89,20–38.50), mesiášskému Krázi a Králi (Ž 110,1–4). Ručitelem všech těchto zaslíbení je Ježíš Kristus, v němž nacházejí odpovídající „amen“ (2 K 1,19n; sr. Iz 65,16). Svým příchodem Ježíš Kristus naplnil dávné Boží přísahy praotcům (L 1,68–73; 2,6–14), Davidovi (Sk 2,30) a SZ knězi-králi (Žd 7,20n.28).

BIBLIOGRAFIE. *TWBR*, str. 159n; M. R. Lehmann, *ZAW* 81, 1969, str. 74–92; *THAT*, 2, str. 855–863.

J.G.S.T.
G.I.D.

PŘÍSLOVÍ V Písmu má termín „přísloví“ širší význam než v běžné češtině, a to především díky mnohovýznamovému pojmu *māšāl* (patrně příbuzný s *mšl* = být jako, být v porovnání s; někteří jej dávají do souvislosti s *mšl* = vládnout; v tom případě by šlo o slovo pronesené panovníkem). Kromě toho, že přísloví označuje „jadrné rčení, které obsahuje moudrost“ (sr. 1 S 10,12; 24,13; 1 Kr 4,32; Př 1,1,6; 10,1; 25,1; Kaz 12,9; Ez 12,22n; 16,44; 18,2n), může rovněž sloužit jako synonymum pro „pořekadlo“ (např. Dt 28,37; 1 Kr 9,7; 2 Pa 7,20; Ž 69,11; Jr 24,9; Ez 14,8). V tomto případě se většinou ten, kdo trpí, stává předmětem, z něhož se mohou druzí poučit. Někdy se za přísloví považuje „posměšná píseň“ (Iz 14,4nn, kde se zpívá o důsledcích pychy babylonského krále). V Abk 2,6 je termín „pořekadlo“ (nebo „posměšný

popěvek“) překladem slova *hīdā* = hádanka, těžká otázka.

V NZ se jako „přísloví“ překládají dva výrazy: *parabolē* (L 4,23) a *paromia* (J 16,25.29 EP v obrazech; 2 Pt 2,22). V janovských pasážích *paromia* označuje „temné rčení“ nebo „obraz, který skrývá vznešené myšlenky“ (Arndt). Neměli bychom podcenit didaktickou funkci biblických přísloví. Spolu s *podobensvími tvoří hlavní součást Ježíšova učení (např. Mt 6,21; L 4,23; J 12,24). (*LITERATURA MOUDROSTI)

BIBLIOGRAFIE. A. R. Johnson, „Mashal“ in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, ed. M. Noth a D. W. Thomas, 1955; W. McKane, *Proverbs*, 1970, str. 10–33; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes, AB*, 1965, str. 3–9; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, 1972, str. 24–34. D.A.H.

PŘÍSLOVÍ, KNIHA Hebr. název *mišlē* = přísloví (či) představuje zkratku z *mišlē š'ōmō* = přísloví Šalomounova (1,1). Český název vychází z Vulg. *Liber Proverborum*. Kniha Přísloví je příručkou úspěšného života. Přísloví nekladou přílišný důraz na velká prorocká témata (např. smlouva), dokládají však, jak víra Izraele ovlivňovala běžný život.

I. Základní obsahová linie

1. Význam moudrosti (1,1–9,18)

Po úvodních slovech, v nichž pisatel vysvětluje záměr této sbírky, poučuje svého syna či žáka o ceně a hodnotě moudrosti. Na rozdíl od přísloví z 10,1nn rozebírá každou myšlenku formou didaktické básně. Tyto básničky eseje představují vrcholný stupeň vývoje *māšāl* (*PŘÍSLOVÍ, *LITERATURA MOUDROSTI).

Autor se snaží co nejzřetelněji vykreslit kontrast mezi hledáním moudrosti a pošetilým životem. Tím připravuje půdu pro několik stovek specifických přísloví, která budou následovat. V myslech hříšníků se vynořují konkrétní svody a pokušení: touha po násilí (1,10–19; 4,14–19), unáhlený závazek (6,1–5), lenost (6,6–11), falešnost (6,12–15) a především sexuální nečistota (2,16–19; 5,3–20; 6,23–35; 7,4–27; 9,13–18). Těm, kdo se uvedenými léčkám vyhnou, nabízí *Moudrost štěstí, dlouhověkost, bohatství a čest (3,13–18). Hluboce duchovní povaha tohoto oddílu (tj. 1,7; 3,5–12), jeho citlivý morální tón a naléhavý, vyučující styl připomínají Deuteronomium.

Autor textů je anonymní, neboť 1,1–6 se pravděpodobně týká celé knihy a 10,1 uvádí sbírku přísloví, jež jsou údajně Šalomounova. Tento oddíl se tradičně považuje za nejstarší část sbírky. I když konečnou podobu získala relativně pozdě (kolem r. 600 př. Kr.), většina jejího materiálu pochází z mnohem dřívější doby. W. F. Albright upozomil na některé paralely v oblasti obsahu i stavby mezi touto částí (hlavně k. 8–9) a ugaritskou či fénickou literaturou (*Wisdom in Israel*, str. 7–9). Připouští také, že „aforismy a dokonce celé delší úseky mohly nabýt svou dnešní podobu již v době bronzové“ (str. 5). O personifikaci Moudrosti v 8,22nn pojednává *MOUDROST.

2. Šalomounova přísloví (10,1–22,16)

Jedná se zřejmě o nejstarší část knihy a mezi vědci vzrůstá tendence akceptovat tradici, která se odráží v 1 Kr 4,29nn; Př 1,1; 10,1; 25,1, že *Šalomoun byl moudrý člověk *par excellence*. Pěstoval styky s eg.

PŘÍSLOVÍ, KNIHA

dvorem a měl rozsáhlou říši, velké bohatství i pokoj od válek, takže se mohl věnovat kultuře v takovém rozsahu, jako žádný jeho následovník.

Tato sbírka obsahuje asi 375 přísloví. V k. 10–15 mají především *antitetickou* stavbu a v k. 16–22 *syn-tetickou* nebo *synonymní*. Většina přísloví stojí samostatně, nezdá se, že by v jejich řazení existoval nějaký systém.

Ačkoliv nemůžeme říci, že by jim zcela chyběl náboženský podtón (sr. 15,3.8n.11; 16,1–9 atd.), obvykle se konkrétnější nedotýkají víry Izraele, spíše vycházejí z každodenního života. Jejich extrémní praktičnost, která zdůrazňuje *zisk* z moudrosti, vyvolala kritiku těch, kdo zastávají názor, že pravá zbožnost je zcela nezištná. Avšak jak jinak by mohl tento moudrý člověk objasnit svůj výklad, když mu Hospodin ještě neodhalil tajemství posmrtného života, než poukázáním na to, jaká požehnaná bude mít moudrý a do jaké léčky upadne hlupák?

3. Slova moudrých (22,17–24,22)

Název je v MT a EP začlenen do v. 22,17. Věta „I toto jsou výroky moudrých“ (24,23) ukazuje, že Př 22,17–24,22 tvoří oddělenou sbírku. Výroky v této části jsou navzájem více propojeny než slova v předchozích oddílech. Témata jsou různá: ohleduplnost k chudým (22,22,27), respekt vůči králi (23,1–3; 24,21n), káznění dětí (23,13n), střídmost (23,19–21.29–35), úcta k rodičům (23,22–25), mravní čistota (23,26–28) atd. I když náboženský důraz neprevládá, přesto zcela nechybí (např. 22,19.23; 24,18.21).

Část 22,17–23,11 se po formální stránce velmi blíží eg. moudrostem Amenemopovým. Otázkou zůstává, kdo koho ovlivnil. W. Baumgartner (*The Old Testament and Modern Study*, ed. H. H. Rowley, 1951, str. 212) píše: „Nyní se všeobecně přijímá ... teorie, že Amenemope byl první.“ Proti jeho názoru se nyní postavila soudobá egyptologie v osobě badatele É. Driotona, který vnesl pádné důkazy pro to, že eg. Amenemope je ve skutečnosti pouze překladem (někdy až příliš doslovným) hebr. originálu do egyptštiny. Tímto hebr. originálem jsou „Slova moudrých“, z nichž také volně čerpají Příklad. Viz É. Drioton, *Mélanges André Robert*, 1957, str. 254–280 a *Sacra Pagina*, 1, 1959, str. 229–241. Tomuto pohledu oponuje R. J. Williams in *JEA* 47, 1961, str. 100–106. Text byl ale natolik pročištěn izraelskou vírou, že bez ohledu na svůj původ patří ke SZ zjevení.

4. Dodatečná slova moudrých (24,23–34)

Tato krátká sbírka se vyznačuje stejně nepravidelnou formou jako předchozí. Obsahuje krátká přísloví (např. v. 26) i delší výroky (např. v. 30–34; sr. 6,6–11). Náboženské otázky stojí stranou a důraz je kladen na sociální zodpovědnost (např. v. 28n). Tyto dvě sbírky nepatří mezi Šalomounovy, nýbrž představují součást dědictví izraelských mudrců, kteří sesbírali moudrá slova a rčení nebo z nich vytvořili sbírku (sr. Kaz 12,9–11).

5. Dodatečná Šalomounova přísloví (25,1–29,27)

Obsahově se tato část neliší od 10,1–22,16 (např. 25,24 = 21,9; 26,13 = 22,13; 26,15 = 19,24 atd.), přísloví jsou však méně stejnorodá z hlediska délky. Antitetický paralelismus, jenž tvořil páteř první části, se objevuje řidčeji, ačkoli v k. 28–29 nacházíme dost příkladů. Srovnání, které se vyskytuje jen poskovnu v 10,1n, je zde naopak častým jevem (např. 25,3.11–

14,18–20 atd.).

Výrok v 25,1 vedl k talmudskému názoru (*Baba Batra* 15a), že Příklad napsal Chizkijáš se svými muži. Role Chizkijášových mužů při sestavování knihy není jasná, ale neexistuje důvod, proč bychom neměli věřit slovlům v 25,1, která se vztahují na přísloví v kapitolách 25–29. Fakt, že se Chizkijáš zajímal o izraelskou literaturu dokazuje i 2 Pa 29,25–30, kde Chizkijáš obnovuje davidovský bohoslужebný řád, včetně zpěvu Davidových a Asafových žalmů. A. Bentzen se domnívá, že do Chizkijášovy doby se tato přísloví zachovala v *ústní* podobě a teprve potom byla sepsána (*LOT*, 2, str. 173). S. R. Driver (*An Introduction to the Literature of the Old Testament*, str. 401) pořídil seznam přísloví, která odrážejí, jak se v království rozmohla svěvole (28,2.12.15n.28; 29,2.4.16). Zrcadlí snad tyto vybrané výroky v 8. stol. př. Kr.?

6. Slova Agúrova (30,1–33)

Totožnost Agúra, syn Jákeova, ani Itiela a Ukala (30,1) se nedaří zjistit. Viz *ÍTEL s ohledem na úpravy v dělení slov, v jejichž důsledku poslední dvě jména zanikají. *Slova* (30,1, EP) by se parně měla číst jako vlastní jméno **Massa*.

Několik prvních veršů lze vyložit jen velmi obtížně, ale zdá se, že v nich zaznívá agnostický tón. Na tento agnosticismus reaguje výrok o neměnnosti Božího slova (5–6). Následuje krátká a působivá modlitba (7–9) a kapitola se uzavírá sérií delších přísloví, jež popisují nějakou uzavřenou či odsouzeněhodnou vlastnost. V řadě těchto přísloví se dostává do popředí počet *čtyři*. Některá se drží vzoru $x, x + 1$, který je hojně doložen ve SZ (např. Am 1–2; Mi 5,5) a běžně se vyskytuje v ugaritštině (sr. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, 1947, str. 34, 201).

7. Slova *Lemúelova (31,1–9)

Tohoto krále **Massy* neznáme. Jeho matka mu radí, aby se vyvaroval sexuálních přestupků a opilství, a povzbuzuje ho, aby soudil spravedlivě i chudé. Za povšimnutí stojí vliv aramejštiny (např. *bar* = syn; *m'lakin* = králové).

8. Chvála ženy statečné (31,10–31)

Tato báseň sestavená v akrostichu nemá název, ale je natolik odlišná od předchozí látky, že se jí musíme zabývat odděleně. Na základě její stylistické formy ji lze zařadit k nejmladším částem knihy. Slova o pilné, svědomité a zbožné ženě vhodně uzavírají spis, jenž mluví o praktických důsledcích života vedeného Bohem.

II. Doba vzniku

Přísloví nemohla být dokončena před Chizkijášovou vládou (asi 715–686 př. Kr.), nicméně poslední dvě kapitoly možná byly doplněny v době babylónského zajetí nebo po něm. Přijatelným datem vzniku konečné podoby je 5. stol. př. Kr. Většina jednotlivých přísloví pochází z doby dlouho před bab. zajetím. W. F. Albright poznamenává (*op. cit.*, str. 6), že z literárního hlediska musí obsah Příklad spadat do období před aramejskými příslovími Achikarovými (7. stol. př. Kr.).

III. Příklad a Nový zákon

Přísloví zanechala v NZ svou stopu v několika citacích (např. 3,7a = Ř 12,16; 3,11n = Žd 12,5n; 3,34 = Jk 4,6 a 1 Pt 5,5b; 4,26 = Žd 12,13a; 10,12 = Jk 5,20 a 1 Pt 4,8; 25,21n = Ř 12,20; 26,11 = 2 Pt 2,22)

a odkazech (např. 2,4 a Ko 2,3; 3,1–4 a L 2,52; 12,7 a Mt 7,24–27). Stejně jako Kristus naplnil Zákon a Proroky (Mt 5,17), naplnil také slova o moudrých tím, že se v něm zjevila plnost Boží moudrosti (Mt 12,42; 1 K 1,24,30; Ko 2,3). Představují-li Přísluší doplňující komentář k zákonu lásky, pak pomáhají připravit cestu pro Toho, jenž se stal jejím ztělesněním. Viz C. T. Fritsch, „The Gospel in the Book of Proverbs“, *Theology Today* 7, 1950, str. 169–183.

BIBLIOGRAFIE. A. Cohen, *Proverbs*, 1945; C. T. Fritsch, *Proverbs*, 1937; B. Gemser, *Sprüche Salomos*, 1937; W. O. E. Oesterley, *WC*, 1929; T. T. Perowne, *The Proverbs*, 1916; C. I. K. Story in *JBL* 64, 1945, str. 319–337; D. W. Thomas, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, ed. M. Noth a D. W. Thomas, 1955, str. 280–292; C. H. Toy, *ICC*, 1899; A. Baruč, *Le Livre des Proverbes*, 1964; D. Kidner, *Proverbs*, *TOTC*, 1964; W. McKane, *Proverbs*, 1970.

D.A.H.

PŘÍSTUP V Orientu u soudu uváděl žadatele a za jejich bezúhonnost se zaručoval prostředník (sr. Barnabáš, Sk 9,27n). SZ zobrazení Hospodina jako Krále (Ž 47,8) představovalo pro NZ pisatele problém ohledně *prosagōgē*, čili přístupu hříšníka do jeho přítomnosti. Ten totiž nemá na osobní přístup k němu žádné právo a do Boží přítomnosti je uváděn jen skrze Krista (Ř 5,2; Ef 2,18; 3,12; 1 Pt 3,18), jehož smrt odstraňuje překážky nepřátelství (Ef 2,16) a umožňuje věřícím přiblížit se k trůnu milosti s důvěrou (Žd 4,16).

D.H.T.

PŘÍTEL KRÁLE Toto označení se v Písmu vztahuje na několik různých jednotlivců. Achuzat byl „přítelem“ (*mērea*) gerarského krále Abimeleka (Gn 26,26). Saul měl „přítele“ (*mērea*) (2 S 3,8, není uveden jménem), Chúšaj Arkijský byl Davidovým přítelem (*rē'ē*, 2 S 15,37), Šalomounovým „přítelem“ (*rē'ē*) se stal kněz Zabúd (1 Kr 4,5) a také izraelský král Baeša měl přítele (*rēa*) (1 Kr 16,11, nejmenovaný). *Rēa* je obecný SZ název pro „přítele“, *mērea* a *rē'ē* se běžně považovaly za variantní tvary. Znalci se domnívají, že *rē'ē* souvisí s eg. *rḥ nsw.t*, které ve Střední říši získalo význam „králův známý“, nebo s *ruḥi šarri* z Amarnských dopisů, kde má podobný smysl. Zdá se, že tento titul neznamenal žádnou zvláštní funkci, přestože „přítel“ měl na starosti uspořádání svatby. Za důležité považujeme fakt, že jich současně nebylo nikdy víc než jeden. Podobný titul existoval i v době Peršanů, kde např. Xerxes pojmenoval Themistokla „Královým přítelem“.

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 122–123; 528; H. Donner, *ZATW* 73, 1961, str. 269nn; T. N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials*, 1971, str. 63–69; A. van Selms, „The origin of the title ‚The king's friend‘“, *JNES* 16, 1957, str. 118–123.

T.C.M.

PŘÍTEL ŽENICHŮV Hebr. pojmy *rēa*, *rē'ē* a *mērea*, která se často užívají o příтели obecně, mají někdy speciální význam „ženichův přítel“, „družba“. V tomto smyslu se vyskytují občas ve starobylych verzích. V případě nezdařeného manželství mezopotámský zákon zakazoval sňatek „přítele“ s propuštěnou manželkou. To vysvětluje reakci Pelištejců

a Samsona při svatbě Samsonovy dřívější snoubenky s jeho „družbou“ (Sd 14; 15,1–6). Sd 14,20 je přeloženo „jeden z družbů, který mu byl druhem“. Postavení ženichova přítele se obrazně využívá v J 3,29 (sr. 2 K 11,2).

A. van S.

PŘÍZE Jako příze se v Bibli označuje koží a velbloudí srst, bavlna (hebr. *karpas*; Est 1,6; sr. *Ebi*, 1, str. 915), len a hedvábí (Ez 16,10; Zj 18,12). Bavlna, která se získávala z kotonů obalujících semena keře *Gossypium herbaceum*, má svůj původ již ve starověké Indii, nicméně na V se rozšířila až v f. období.

F.N.H.

PSANÍ Po celém starověkém Blízkém východě bylo psaní přinejmenším od r. 3100 př. Kr. známkou civilizace a pokroku. Ve 2. tisíciletí př. Kr. došlo k několika experimentům, které vedly ke vzniku abecedy a následnému všeobecnému vzrůstu gramotnosti. Počet písemných památek z předexilního období nalezených v Palestině je sice skromý a srovnání s mnoha tisíci nálezy z Egypta, Mezopotámie a Sýrie, ale ukazuje, že blízkost ostatních kulturních center zde podněcovala rozvoj písemnictví ve všech obdobích. Nejběžnější pojmy pro „psaní“ (hebr. *kātab*; aram. *k'tab*; ř. *grafō*) se ve SZ a NZ vyskytují více než 450x.

I. Biblické zmínky

O Mojžíšovi se říká, že zapsal (Ex 17,14) Desatera (Ex 24,12; 34,27), slova Hospodinova (Ex 24,4), Zákon (Tóra, Joz 8,31) a že mluvil o jeho písemné kopii (Dt 27). Také zaznamenal všechna narození (Dt 30,10) a soudy (Ex 34,27; sr. 2 Kr 17,37) i právní ustanovení (Dt 24,1; Mk 10,4), podrobnosti o cestách Izraelců (Nu 33,2) a slova vítězné písně (Dt 31,19,22). Pomáhali mu v tom úředníci (pravděpodobně gramotní *šōr'im*, Nu 11,16, „správníci“; sr. akkad. *šajāru* = psát), kteří byli díky své schopnosti zapisovat rozhodnutí těsně spjati se soudnictvím (Dt 16,18; 1 Pa 23,4; Joz 8,33). Na cestě z Egypta zaznamenali putující kněží také kletby (Nu 5,23) a jejich předměty (17,18). Jozue zhotovil písemnou kopii Desatera (Joz 8,32) a obnovené smlouvy (24,26).

Samuel zaznamenal do knihy královské právo v době vzniku království za Saula (1 S 10,25). David psal dopisy veliteli svého vojska Jóabovi (2 S 11,14) a sepsal podrobnosti o správě chrámu, podobně jako jeho syn Šalomoun (2 Pa 35,4), který vedl korespondenci s týrským králem Chíramem (2 Pa 2,10). Vládcé Sýrie napsal izraelskému králi list ohledně Namamána (2 Kr 5,5). Ve všech obdobích patřili k zaměstnancům královského dvora *pisaři, kteří vyhotovovali seznamy osob (1 Pa 4,41; 24,6; viz též Nu 11,26; Iz 10,19; Jr 22,30; Neh 12,22).

Prorok Izajáš pořizoval záznamy (2 Pa 26,22; Iz 8,1) a také diktoval pisaři (30,8). V téže době psal Chizkijáš dopisy („iggeret“) Efrajimovi a Manasesovi (2 Pa 30,1; sr. Iz 38,9, kde se nazývá „zápis [miktāb] Chizkijáš“) a rovněž dostával dopisy od asyr. krále Sancheríba (Iz 37,14; 39,1; 2 Pa 32,17). Jeremjáš diktoval svému pomocníkovi Barákovi (Jr 30,2; 36,27; 45,1), patrně tak jako Ozeáš (8,12) a Malachiáš (3,16), neboť psané slovo bylo důležitou součástí proctví (2 Pa 21,12) a jeho hodnotu zdůrazňoval také Jób (19,23).

Daniel a babylónští učenci uměli číst, a tudíž zřej-

PSANÍ

mě i psát, a to aramejsky (Da 5,24n). V celé říši se stejně jako v raných obdobích rozvíjela aktivní korespondence (*BĚZEC, *ASYRIE, *BABYLÓNE). Nehemjáš sepsal smlouvu (Neh 9,38), zatímco jeho protivníci v Samařii napsali perskému králi (Ezd 4,6n), podobně jako ostatní místní vládcí (Ezd 5,7; 6,2). Ezdráš sám byl písařem, jenž zhotovoval dekrety či státní dokumenty v místních dialektech (8,34) ve stylu dvorních úředníků, včetně Mordokaje, jménem krále (Est 9,28n), který jen připojil svou *pečeť (Da 6,25).

Ježíš Kristus a jeho učedníci se neustále odvolávali na zapsaná Pisma (např. *gegraptai* [je psáno] se vyskytuje 106x). Náš Pán sám byl gramotný (J 7,14n), předčítal na veřejnosti (L 4,16–19) a minimálně při jedné příležitosti psal (J 8,6). Kněz Zachariáš psal na voskem pokrytou tabulku (L 1,63) a římský místodržitel Pilát nechal na kříž umístit destičku s trojazyčným nápisem (J 19,19,22).

Jan (21,24), Lukáš (1,3; Sk 1,1) i sám Pavel (Ga 6,11; Fm 19; Ř 15,15) sice často diktovali písařům, jako byl např. Tercius (Ř 16,22), nicméně máme od nich historické údaje a dopisy, které se dochovaly až do dnešní doby. O psaní dopisů, právních důkazů a záznamů se průběžně hovoří až do konce Bible (Zj 1,11; 21,5). Psaní se díky své povaze stalo nástrojem komunikace, sdělování a svědectví, a proto se ho užívala k ilustraci vlivu, vepsaného (*engrafō*) do srdce (2 K 3,2n) nebo do myslí a srdce (*epigrafo*, Žd 8,10; 10,16; sr. Jr 31,33; Př 3,3) Duchem svatým.

II. Materiály

K psaní se užívalo téměř jakéhokoli hladkého povrchu.

1. Kámen

Nápisy se vyrývaly na povrch kamene nebo skály (Jb 19,24), přičemž texty pomníků se vytesávaly na připravenou stělu, obelisk či stěnu skalního útesu (např. hebr. náhrobní nápis, *ŠEBNA, *IBA*, obr. 53, str. 43, 48). Měkčí nebo drsnější povrchy se před psaním nápisu mohly pokrýt sádrou, jak se to praktikovalo v Egyptě a u oltářních kamenů (Joz 8,32; Dt 27,2n). K záznamům královských, pamětních a náboženských textů nebo veřejných kopií právních výnosů (*CHAMMURAPI) se běžně používaly kamenné destičky, jež mj. posloužily i k napsání Desatera (Ex 32,16). Tyto pravotohlé desky (*lûhōi*), ne větší než 45 x 30 cm, představovaly „dílo Boží, i písmo vyryté na deskách bylo Boží“ (*miktāb 'lōhīm*), což se obvykle vykládá tak, že nápis na nich byl oproti vrypům lidské ruky zcela pravidelný a dobře čitelný. Slovo „destička“ (*lûah*) zřejmě poukazuje spíše na (pravotohlý) tvar než na materiál a nevíme přesně, zda ve SZ neoznačuje destičku hliněnou, i když jejich užívání v Palestině ve 2. tisíciletí máme doloženo (viz níže 3).

2. Psací tabulky

Destičky, které používali Izajáš (30,8) a Abakuk (2,2), mohly být tabulky ze dřeva nebo slonoviny s rámečkem na zadržování voskového povrchu (akkad. *lê'u*). Zpravidla sestávaly z dvou či více částí spojených čepy a mohly se používat k psaní jakýmkoli písmem. Jednotlivá křídla se nazývala „dveře“ a tímto výrazem se označovaly také sloupce textu (Jr 36,23). Zatím nejstarší nalezená tabule pochází z asyrského Nimrudu a je na ní dlouhá skladba o 6 000 řádcích asi z r. 705 př. Kr. (*Iraq* 17, 1955, str. 3–13). Stejný typ zápisu se objevuje v terénu na sochách (*IBA*, obr. 60). Podobné psací tabulky, předchůdce školních břidlicových tabulek, byly rozšířeny v ř. a řím. období (L 1,63; *pinakidion*, malá psací tabulka).

3. Hliněné destičky (viz též IV, 1)

„Cihla“ (*'ēbēnā*), kterou používal Ezechiel (4,1), byla pravděpodobně z hlíny a podobala se babylónským destičkám na plány a úřední zprávy, i když toto slovo mohlo označovat jakoukoli plochou desku. Velká „tabulka“, na niž měl Izajáš psát „běžným způsobem“ (na rozdíl od záznamů zručného písaře?) byl list nebo „nepopsaný povrch“ nespecifikovaného materiálu (Iz 8,1, *gillājōn*).

4. Papyrus

O papyrusu se ve SZ jako o materiálu na psaní přímo nehovoří (eg. *nīl[ī]r[w]*; akkad. *nī'aru*), nicméně od 11. stol. př. Kr. se mohl získat z Fénicie, okolí Chulského jezera a Jordánu (*PAPYRUS A OSTRAKA). O jeho používání svědčí známky na rubu pečetí, jimiž byly opatřeny různé dokumenty z této méně trvanlivé látky (např. zadní strana pečetě *GEDALJÁŠE). Jeden příklad starověkého hebr. textu na papyru archeologové našli v jeskyni blízko Mrtvého moře (viz Gibson, 1, str. 31Inn). Papyrus (od něhož je odvozeno č. slovo „papír“) znali v 7. stol. také Asyřané a Babylóňané (R. P. Dougherty, „Writing on Parchment and Papyrus among the Babylonians and the Assyrians“, *JAOŠ* 48, 1928, str. 109–135). Papyrus se hojně užívalo v Egyptě, takže byl nalezen i mezi *svitky od Mrtvého moře z období 2. stol. př. Kr.–2. stol. po Kr. „Papír“, o němž se zmiňuje Jan (2 J 12), byl pravděpodobně papyrus (ř. *chartēs*).

5. Kůže a pergamen

V Egyptě se někdy k záznamům používala kůže, protože inkoust se dal smýt a povrch se mohl znovu popsat (K. A. Kitchen, *TynB* 27, 1976, str. 141). Přinejmenším v perském období se kůže upravovaly k psaní i v Babylónii, kde papyrus nerostl. Izraelcům byly dostupné kozi a ovčí kůže a jejich používání k psaní kopií biblických textů v NZ období (*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE) může odrážet i dřívější praxi.

6. Střepty, ostraka

Další materiál představovaly střepty, protože se díky své nízké ceně a snadné dostupnosti obzvláště hodily k psaní krátkých záznamů perem nebo štětcem a inkoustem. V Palestině se jich našlo značné množství, protože pokud se nesmazal inkoust, byly všechny téměř nezníčitelné. Asi 240 kusů pochází z období království. Viz A. Lemaire, *Inscriptions Hébraïques, 1, Les Ostraca*, 1977 (*PAPYRUS A OSTRAKA).

Na hmoždířské výrobky se někdy před vypálením dělaly značky. Obvykle udávají vlastníkovo jméno nebo obsah či objem nádoby (*PEKACH, *PEČETIDLO, I, 6).

III. Psací náčiní

1. K vyrývání nápisů do kamene, kovu, slonoviny a hlíny sloužila kovová rydla a rytecká dláta (*UMĚLECKÁ A JINÁ REMESLA; *PEČETIDLO). „Rydlo“ (*heret*) či „pero“ (*'ēp*), které používal Jeremjáš (17,1), s „železnou“ špičkou se interpretuje jako nástroj k psaní s měkkým „hrotem“ nebo jako tvrdý (smirkový?) hrot k psaní na železném, oloveném či jiném tvrdém povrchu (Iz 8,1, Vulgáta *stylus*; viz též Jb 19,24). Žádný z dosud nalezených špičatých nástrojů zatím nelze s jistotou určit jako náčiní k psaní lineárním písmem. „Pero písařů“ (Jr 8,8), jímž se pořizovaly záznamy in-

koustem na střepy, papyrus či jiný hladký povrch, byl rákos, rozdělený či užitý tak, aby mohl sloužit jako štětec. Ve starověkém Egyptě se taková pera zhotovovala z 15–40 cm vysoké sítěny (*Juncus maritimus*) a jejich konec se upravoval do tvaru plochého rydla, aby se široce a úzkou hranou mohly dělat silné a tenké tahy. V ř. a finském období se rákos (*Phragmites communis*) opracovával do špičky, která se rozdělovala jako brk (A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1948, str. 417). Tímto typem pera byl *kalamos*, užívaný v NZ dobách (3 J 13). Rydlo, jež sloužilo ke klínopisným záznamům, byl rákos se čtvercovitým zakončením. Rozbor tvaru různých druhů psacího náčiní i způsobu jejich používání a ilustrace písařů s pery a rydly viz in G. R. Driver, *Semitic Writing*³, 1976, str. 17nn.

2. Jako inkoust obvykle sloužil černý karbon (dřevěné uhlí) smíchaný buď s klovatinou či olejem pro psaní na pergamenu, nebo s kovovou hmotou pro psaní na papyru. Uchovával se v sušených kusech, na nichž si písaři barvili svá navlhčená pera. Inkoust na lakšských ostrakách byl směsí karbonu a železa (duběnka nebo zelená skalice). Římané užívali také šťávy ze sépie obecné (Persius, *Satires* 3. 13), neboť se mohla, stejně jako většina druhů inkoustu, snadno smýt (Nu 5,23) nebo seškrabat „nožikem“ (Jr 36,23, hebr. *ta'ar sōpēr* = písařův nůž), který běžně sloužil k ořezávání nebo odřezávání per a svítek. Objevil se návrh, že hebr. *d'jō* = inkoust (Jr 36,18) by se mělo opravit na *r'jō* (= eg. *rjt* = inkoust; T. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, str. 154), ale není jisté, zda to odpovídá pravdě. Inkoust, jehož používal Pavel (2 K 3,3) a Jan (2 J 12), se jednoduše označuje jako „černý“ (*melan*).

„Kalamár“ (Ez 9,2n.11; hebr. *qeset*) je možná paleta (eg. *gstf*), úzká pravouhlá dřevěná deska s dlouhou drážkou na rákosová pera a kulatými jamkami na kousky černého a červeného inkoustu. Obrázky těchto palet atd. viz in W. C. Hayes, *The Sceptre of Egypt*, 1, 1953, str. 292–296; J. B. Pritchard, *The Ancient Near East*, 1958, obr. 52, 55; *IBA*, str. 32, obr. 27. Podobné palety se používaly v Sýrii a písaři je nosili „na bedrech“ (Ez 9,2n.11), jak lze vidět na aram. stéle Bar-Rekúba (*ANEP*, str. 460).

IV. Podoby písemností

1. Tabulky

Dokumenty zaznamenané klínovým písmem do hlíny se liší podle délky textu co do velikosti (přibl. od 6 mm² do 45 x 30 cm). Nápis postupoval zleva doprava po řádcích (někdy vyznačených) dolů po přední (ploché) straně, potom po spodní hraně a dál po obrácené (vypuklé) straně, podél horního a levého okraje. Když dokončení práce vyžadovalo více než jednu tabulku, spojovaly se jednotlivé části textu záhlavím a tiráží (viz níže VI), čímž se označovalo jejich správné místo.

Smlouvy se často vkládaly do hliněných obálek s kopií textu a *pečetěmi svědků. Rozsáhlejší historické nebo památné nápisy se zaznamenávaly na hliněné hranolý nebo sudovitě hranolý, které často tvořily základové podstavce. Dřevěné tabulky nebo psací tabule se podle potřeby lišily svou velikostí i počtem křidel.

2. Svitek

V biblických dobách měly „knihy“ obvykle podobu svitku (*m'gillā*) z papyru, kůže či pergamenu. Text se

umísťoval na „vnitřní stranu“ (líc) a v případě potřeby se pokracovalo i na „vnější straně“ (rub), jak to popisuje Ezechiel (2,10). Někdy se takový spis označoval jako „svitek knihy“ (*m'gillat sēper*; Ž 40,9; Ez 2,9); LXX (B) v Jr 36,2,4 (*charition biblion*) naznačuje užívání papyru. Výraz pro svitek (sr. bab. *magallatu*) nemusí být v hebr. nutně pozdějšího data (*BDB*) a je pravděpodobné, že židovská tradice, která vyžaduje, aby se kopie Zákona psaly na svitku z kůže (*Soferim* 1. 1–3), odráží ranější praxi.

Na svitek možná poukazuje i hebr. *sēper* = spis, dokument, účetní dopis, kniha (sr. akkad. *šipru*). Označuje jakýkoli pergamenový či papýrový dokument (R. P. Dougherty, *op. cit.*, str. 114). Figuruje jako synonymum k „dopisu“ (*iggeret*, Est 9,25) a používá se rovněž v případě listu nebo nařízení od krále (2 S 11,14; 2 Kr 5,10; 10,1; Iz 37,14) či publikovaného dekretu (Est 1,22).

Sēper jako obecný výraz pro písemný dokument označuje sdělení proroků (Jr 25,13; 29,1; Da 12,4), právní osvědčení o rozvodu (Dt 24,1; Jr 3,8; Iz 50,1), smlouvu o koupi nemovitosti (Jr 32,11) nebo spis obžaloby (Jb 31,35). Může rovněž znamenat celkový soupis (Neh 7,5; Gn 5,1), smlouvu (Ex 24,7), zákoník (Dt 28,61; Joz 8,31), knihu básní (Nu 21,14; Joz 10,13) i sbírky historických údajů (1 Kr 11,41; 14,19; 1 Pa 27,24; 2 Pa 16,11; 25,26). Jednou poukazuje plurál *s'pārīm* = knihy na kanonické spisy dané doby (Da 9,2). Týká se Božích záznamů (Ž 69,29; 139,16; Mal 3,16; Ez 32,32; Da 12,1) a jednou také obecně knižní moudrosti (Iz 29,11; sr. Da 1,4). Toto slovo a jemu příbuzná se s podobným významem běžně vyskytují v textech z *Ugaritu a *sēper* = písař se objevuje jako slovo přejaté ve 13. stol. př. Kr. v Egyptě.

Na svitek se podobně jako na psací tabulky a hliněné destičky psalo v tolika sloupcích (*d'latōt*) a takové dělce, jak to situace vyžadovala (Jr 36,23).

V NZ dobách se za „knihu“ (*biblion*) považoval svitek (Zj 6,14), jakéso se užívalo pro Zákon (Mk 12,26; L 4,17–20). Svitek tvořili kousky *papyru, přičemž se používala jejich vnitřní kůra (*byblos*). Pomocí ř. *biblion* se (podobně jako hebr. *sēper*) mohl označit jakýkoli (i nespécifikovaný) písemný dokument, včetně soupisů (Fp 4,3; Zj 13,8). Označení „Knihy“ (plurál *ta biblia*; J 21,25; 2 Tm 4,13, odtud naše „Bible“) se postupně začalo uplatňovat jako název sebraných Písem. Tam, kde šlo o malý svitek, se užívalo výrazu *biblaridion* (Zj 10,2,8–10).

3. Kodex

Asi ve 2. stol. po Kr. se místo svitku začalo užívat kodexu, souboru složených a na jednom okraji spojených listů materiálu na psaní, často chráněného deskami. Jednalo se o důležitý krok ve vývoji moderní „knihy“, jež vycházel z podoby psací tabulky. Zprvu se tyto papýrové nebo pergamenové zápisníky v pohanské literatuře příliš neuplatňovaly, ale v Palestině (Mišna, *Kelim* 24. 7) a zejména v Egyptě se používaly k psaní biblických textů, kde úprava „kodexové formy s cílem zhodnotit všechny SZ i NZ texty užívané v křesťanských společenstvích ... byla na základě našich nynějších důkazů dokončena před koncem 2. stol., ne-li dříve“. V nekřesťanských kruzích se kodexová forma obecně rozšířila zhruba ve 4. stol. po Kr. Dokonce vznikla teorie, pro níž však nemáme důkazy, že tuto formu kvůli snadnosti přenosu a orientace v textu vytvořila raná křesťanská církev. V případě *membranai* (2 Tm 4,13) mohlo jít o papýrový

PSANÍ

PROTOSÍNAJSKÉ asi 1500 př. Kr.	KENAANSKÉ asi 1400-1100 př. Kr.	PŘEDSTAVUJE	ARABSKÉ asi 300 př. Kr.	FÉNICKÉ asi 1000 př. Kr.	RANÉ HEBREJSKÉ	
					ŠÍLOAM asi 700 př. Kr.	LAKÍŠ asi 586 př. Kr.
𐤀	𐤁	VŮL	𐤁	𐤁	𐤁	𐤁
𐤂	𐤂	DŮM	𐤂	𐤂	𐤂	𐤂
𐤃	𐤃	KOPÍ	𐤃	𐤃	𐤃	𐤃
𐤄	𐤄	RYBA	𐤄	𐤄	𐤄	𐤄
𐤅		MUŽ SE ZDVIŽENÝMA RUKAMA	𐤅	𐤅	𐤅	𐤅
𐤆		PODPĚRA	𐤆	𐤆	𐤆	𐤆
𐤇		ZBRAŇ?	𐤇	𐤇	𐤇	𐤇
𐤈	𐤈	PLOT?	𐤈	𐤈	𐤈	𐤈
𐤉			𐤉	𐤉	𐤉	𐤉
𐤊	𐤊	DLAŇ	𐤊	𐤊	𐤊	𐤊
𐤋	𐤋	HŮL	𐤋	𐤋	𐤋	𐤋
𐤌	𐤌	VODA	𐤌	𐤌	𐤌	𐤌
𐤍	𐤍	HAD	𐤍	𐤍	𐤍	𐤍
𐤎		RYBA	𐤎	𐤎	𐤎	𐤎
𐤏	𐤏	OKO	𐤏	𐤏	𐤏	𐤏
𐤐		ÚSTA	𐤐	𐤐	𐤐	𐤐
𐤑	𐤑	ROSTLINA?	𐤑	𐤑	𐤑	𐤑
𐤒		OPICE?	𐤒	𐤒	𐤒	𐤒
𐤓		HLAVA	𐤓	𐤓	𐤓	𐤓
𐤔	𐤔	LUK?	𐤔	𐤔	𐤔	𐤔
𐤕	𐤕	KŘÍŽEK	𐤕	𐤕	𐤕	𐤕

Tabulka znázorňující vývoj abecedy u různých typů písma, užívaných ve starověké Palestině.

ARAMEJSKÉ ELEFANTINA asi 450 př. Kr.	HEBREJSKÉ 2. stol. po Kr.	HEBREJSKÉ JMÉNO	FONETICKÁ HODNOTA	RANÉ ŘECKÉ 8. stol. př. Kr.	KLASICKÉ ŘECKÉ: Athény 5. stol. př. Kr.	ŘECKÉ JMÉNO	ŘÍMSKÉ
Ⲁ	א	'āleḗp		Α	Α	alfa	A
ⲁ	ב	bēṭ	b	Β	Β	bēta	B
Ⲃ	ג	gîmel	g	Γ, (Γ	gama	G
ⲃ	ד	dāleṭ	d	Δ	Δ	delta	D
Ⲅ	ה	hē	h	Ε	Ε	epsilon	E
ⲅ	ו	wāw	w	Ϝ	Υ	(digamma) ypsilon	FY
Ⲇ	ז	zajin	z	Ι	Ζ	zēta	Z
ⲇ	ח	hēṭ	ḥ	Θ	Η	ēta	H
Ⲉ	ט	tēṭ	ṭ	⊕	Θ	thēta	
ⲉ	י	jôḏ	j	⋈	Ι	iōta	I
Ⲋ	כ	kaḗp	k	Κ	Κ	kappa	K
ⲋ	ל	lāmed	l	⋈, ⋈	Λ	lambda	L
Ⲍ	מ	mēm	m	Μ	Μ	mý	M
ⲍ	נ	nûn	n	Ν	Ν	ný	N
Ⲏ	ס	sāmek	š	Ξ	Ξ	xī	
ⲏ	ע	'ajin	·	Ο	Ο	omikron	O
Ⲑ	פ	pē'	p	Π	Π	pī	P
ⲑ	צ	šāḏê	s	Ϻ		(san)?	
Ⲓ	ק	kôḗp	q	Ϙ		kappa	Q
ⲓ	ר	rēš	r	Ρ, R	Ρ	rō	R
Ⲕ	ש	śîn, šîn	s, š	Σ, Ξ	Σ	sigma	S
ⲕ	ת	tāw	t	Τ	Τ	tau	T

PSANÍ

zápisník Pavlových vlastních proslovů či jiných textů nebo, což je pravděpodobnější, o raný spis, snad druhé Evangelium nebo Knihu svědectví, antologie SZ textů, které se používaly pro doložení křesťanské zvěsti. Tyto spisy se lišily od „knih“ (*ta biblia*), což byly patrně většinou svitky (LXX?). Významem raných kodexů v historii *kánonu Písma se zabývá C. H. Roberts in P. R. Ackroyd (ed.), *Cambridge History of the Bible*, 1, 1970, str. 57.

V. Typy písma

1. Hieroglyfy

a) *Egyptské*. Původní eg. písmo období faraonů se objevuje ve třech podobách: hieroglyfické (ř. *hieros* = posvátný a *glyfē* = rezbářská práce), hieratické (ř. *hieratikus* = kněžský) a démotické (ř. *demotikos* = lidový).

1. *Hieroglyfická* soustava. Egypt. hieroglyfy a obrázkové znaky (původně obrázky, jež měly zastupovat dané předměty); mnohých z nich se brzy začaly používat k vyjadřování hlásek – konkrétně souhlásek eg. pojmu pro předmět, jež představoval obrázek-hieroglyf. Takovýmto znakem tedy bylo možné vyjádřit stejné souhlásky i při psaní jiných slov. Některé z těchto fonetických znaků začaly označovat pouze jednu souhlásku, takže se staly prvními abecedními symboly na světě. Egyptané je však na rozdíl od svých západosemitských sousedů nikdy nevydělili jako samostatnou abecedu. Po většině eg. termínů psaných fonetickými nebo hláskovými znaky následuje obrázkový symbol či „determinativ“, který označuje obecnou třídu, do níž dané slovo spadá. Ve skutečnosti však většinou fonetický znak před příslušným determinativem představoval spíše doplněk, který určoval přesné čtení či znění písmene, a tudíž i jeho správný význam; nešlo tedy o to, že by obrázkový znak působil jako třídící faktor pro foneticky napsané slovo (sr. H. W. Fairman, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 43, 1943, str. 297–298; sr. P. Lacau, *Sur le Système hiéroglyphique*, 1954, str. 108). Tam, kde fonetický symbol mohl představovat více než jednu hlásku, se k němu mohly připojit doplňující abecední symboly, aby bylo zřejmé, které čtení je správné, nicméně tyto znaky se někdy doplňovaly i tam, kde o žádnou dvojnáznost nešlo.

2. *Hieratické a démotické* písmo. Další dva druhy eg. písma, hieratické a démotické, představují upravenou podobu písma hieroglyfického, které si své nádherné obrázkové tvary uchovalo v celé eg. historii. Hieratické písmo je kurzivní formou hieroglyfického písma. Záznamy se prováděly perem a inkoustem na papýru a v zájmu rychlého psaní se zde již neužívalo obrázků, ale jen formálních symbolů. Hieratické písmo zaujímá vůči hieroglyfickému asi takový vztah jako naše psací písmena k tiskacím. Hieroglyfy se v Egyptě poprvé objevily kolem r. 3000 př. Kr., těsně před založením faraonské monarchie (1. dynastie), a hieratické písmo se začalo používat brzy poté. Třetí podoba eg. písma představuje ještě rychlejší a zkrácenější formu hieratického písma, s níž se poprvé setkáváme asi v 7. stol. př. Kr.. Démotické písmo podobně jako zbývající dva typy přetrvávalo až do 5. stol. po Kr.

3. *Rozluštění*. Starověké druhy eg. písma se přestaly používat ve 4. (hieroglyfické) a v 5. (démotické) stol. po Kr. a na dalších třináct století zůstaly pro lidstvo tajemstvím. Jejich rozluštění umožnil teprve objev Rosettské desky během Napoleonovy výpravy do

Egypta (r. 1799). Jde o dvojjazyčný dekret Ptolemaia V. z r. 196 př. Kr. psaný řecky a egyptsky, přičemž eg. byl psán hieroglyfickým i démotickým písmem. Díky němu a obelisku z Bankes se nakonec r. 1822 francouzskému vědci J. F. Champollionovi podařilo eg. hieroglyfy dešifrovat. Ze způsobu jejich použití zároveň odvodil, že byly většinou fonetické, a ukázal, že egyptština představuje předchůdce koptštiny, jazyka eg. tradiční církve.

4. *Rozsah*. Od samého začátku se eg. hieroglyfy používaly k záznamům všeho druhu – historických údajů a náboženských textů, ale i v běžné administrativě. Podle potřeby se psaly na papýrus nebo střepy, vytvářely se na kamenné pomníky a ryly do dřeva či kovu. Avšak již počátkem 3. tisíciletí se na papýru začalo psát rychleji – hieratickým – písmem, jímž se zaznamenávaly záležitosti všedního života a správy země, zatímco hieroglyfy se i nadále používaly u všech formálních textů a nápisů vyrytých do kamene a na pomníky. Nakonec bylo v 7. stol. př. Kr. hieratické písmo z velké části nahrazeno písmem démotickým, které se tak stalo prostředkem komunikace ve sféře obchodu a správy, zatímco hieratické písmo se od 10. stol. př. Kr. uplatňovalo převážně v náboženských textech na papýrech.

BIBLIOGRAFIE. O typech eg. písma pojednává A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 1957, str. 5–8. Samotnými hieroglyfy se zabývá N. M. Davies, *Picture Writing in Ancient Egypt*, 1958, s barevnými ilustracemi. Původ a raný vývoj hieroglyfické soustavy objasňuje S. Schott, *Hieroglyphen: Untersuchungen zum Ursprung der Schrift*, 1950 a P. Lacau, *op. cit.* Informace o Rosettské desce poskytuje brožura Britského muzea *The Rosetta Stone* a o jejím objevu W. R. Dawson, *JEA* 43, 1957, str. 117 a *ibid.*, 44, 1958, str. 123. O rozluštění hieroglyfů píše F. L. Griffith, *JEA* 37, 1951, str. 38–46 nebo A. H. Gardiner, *op. cit.*, str. 9–11; *Egypt of the Pharaohs*, 1961, str. 11–14, 19–26.

b) *Chetejské*. Soustava hieroglyfů, kterou hlavně v 2. polovině 2. tis. používali Chetejci v Anadolii a Sýrii, byla rozluštěna r. 1946 (viz *AS* 3, 1953, str. 53–95) a toto písmo se nyní podrobně zkoumá a srovnává s chetejskými dialekty, které používaly klinopisu. Představuje řadu jednoduchých slabik (*ba, da* atd.) se slovními znaky pro vyjádření běžných podst. jmen (země, král); viz E. Laroche, *Les Hiéroglyphes Hittites*, 1, 1960.

2. Druhy klinopisu

a) *Akkadský*. V Babylónii se asi od r. 3100 př. Kr. pro psaní na hliněném nebo kamenném povrchu užívalo obrázkového písma. Brzy se však zjistilo, že kreslení zakřivených linií na hliněném povrchu činí potíže, a tak bylo obrázkové písmo postupně nahrazeno jeho symbolickým vyjádřením – řadou zářezů ve tvaru klínu. Další zjednodušující změna způsobila, že se místo psaní svislých sloupců zprava doleva začalo psát ve sloupcích klasickým způsobem vodorovně, kdy řádky vedou zleva doprava. Vývoj značek pokročil kupředu ve chvíli, kdy slovní znaky (ideogramy) začaly představovat pojmy se shodně znějícími hláskami, ale jiným významem, nebo stejné slabiky v rozdílných termínech. Určité symboly se také používaly jako determinativy, které se kladly před nebo za výrazy určité třídy (např. božstva, osobní a místní jména, zvířata, dřevěné předměty atd.). Do r. 2800 bylo klínové písmo již plně vyvinuto, i když se

tvár jednotlivých znaků v různých obdobích upravoval (viz vývojovou tabulku in *IBA*, obr. 22).

Od 3. tisíciletí př. Kr. se klínové písmo, které pracovalo nejméně s 500 symboly, hodně rozšířilo i za hranicemi Mezopotámie (kde je přejala sumerština, bab. a asyr.). Bylo upraveno i pro jiné jazyky, zejména západosemitské dialekty, churrijštinu a různé chebejské jazyky. Během 15.–13. stol. př. Kr. se uplatňovalo v diplomacii a správě předních palestinských měst. Klínopisné tabulky se našly v *Taanaku (12), Šekemu (2), Afeku (3), Tell el-Hesi, Gezeru, Chasóru a Jerichu. Objev kopie části eposu o Gilgamešovi v Megiddu r. 1955 (*'Atiqot* 2, 1959, str. 121–128) ukazuje, že v tomto období mohla být skupina písařů, kteří toto písmo ovládali, snadno získat hlavní bab. literární texty a příručky.

b) *Ugaritický*. V Ras Šamra užívali písaři v 15.–13. stol. př. Kr. pro mezinárodní korespondenci a některé ekonomické dokumenty akkadský klínopis. Souběžně s tím však vznikl nový systém psaní. Spojoval jednoduchost existující kenaanské (fénické) abecedy a mezopotámský způsob psaní rydlem na hliněný povrch, takže se zde začala souhlásková abeceda přepísávat pomocí klínopisu. Jelikož se uplatňoval v semitských i nesemitských (churrijština) jazycích, bylo vytvořeno 29 znaků (přidáním několika jednoduchých klínů, z nichž některé trochu připomínají akkad.) pro souhlásky a tři symboly *'alep* s různými samohláskami ('a 'i 'u). Řada písařských cvičných tabulek udává jejich abecední pořádek, jenž se stal prototypem hebrejského (C. Virolleaud, *Palais royal d'Ugarit*, 2, 1957).

Tímto písmem se zaznamenávaly náboženské, literární (mytologické) i správní texty a také několik dopisů. Přestože bylo snazší než akkadské, nemáme o jeho širší aplikaci žádné důkazy. Několik příkladů jeho variantní podoby však archeologové našli dokonce až v Bét-semeši, na Táboru a v Taanaku v Palestině i na několika místech v J Sýrii. Zdá se, že vzniklo příliš pozdě, aby mohlo vytláčit již zavedené a zjednodušené fénické lineární písmo. Celkový přehled viz in C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1967.

c) *Staroperšský*. Do konce 7. stol. př. Kr. již klínopisy téměř všude nahradilo aramejské abecední písmo, vyjma několika tradičních center a typů chrámových dokumentů, kde se bab. klínopis udržel až do r. 75 po Kr.

V indoiránském (árijském) jazyce achajmenovských Peršanů se kromě aramejského písma uplatňoval i zvláštní systém, odvozený z babylónského klínopisu. Tento zjednodušený klínopis známe především z historických záznamů z období vlády Dareia I. a Xerxa: Dareiův nápis na skále v Behistúnu ve staroperštině, bab. a élamštině se stal klíčem k rozluštění různých druhů klínového písma, přičemž staroperšská verze byla dešifrována brzy po vydání Rawlinsonovy kopie z r. 1845. Toto klínové písmo sestává ze 3 samohláskových znaků, 33 souhláskových znaků s inherenčním samohláskou, z 8 ideogramů a 2 slovních dělení. Variantní podobu klínového písma používali ve svém jazyce v jeho nejstarší podobě Élamci (JZ Persie) a později, asi v letech 492–460 př. Kr., jím bylo zaznamenáno více než 2 000 hospodářských textů z Persepole (G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets*, 1948; R. T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, 1969).

3. Druhy lineárního písma

a) Široké použití eg. hieroglyfů a bab. klínového

písma v Syropalestině od 3. tisíciletí př. Kr. (např. **EBLA*) podnítilo vytváření jednodušších systémů zápisů v místních jazycích. V Byblosu (**GEBAL*) doznala v 2. tisíciletí př. Kr. rozkvětu soustava asi 100 slabičných znaků, ty však ještě odborníci zcela nerozluštili. Ve stejné době vzniklo na Krétě lineární písmo A a lineární písmo B. Podobné písmo se objevilo na Kypru a jeho ukázky se našly v Ugaritu (kypersko-minojské). Jednotlivé objevy, zejména tři hliněné tabulky z Tell Dér 'Allá v Jordánském údolí a stěla z moábského Balu'a potvrzují, že v tomto období existovaly i další druhy písma.

b) *Abecední*. Zdá se, že na počátku 2. tisíciletí př. Kr. si písaři žijící v Syropalestině, například v Byblosu, uvědomovali, že jazyk lze vyjádřit mnohem menším počtem znaků, než kolik jich používala kterákoliv z tehdejších těžkopádnějších slabičných abeced, tedy že se každá souhlásková mohla znamenat jedním symbolem. Upravenými symboly byly obrázky podle eg. modelu. Hieroglyfické písmo pracovalo s obrázky, které představovaly pouze počáteční hlásky jejich názvů, např. *r'* = ústa reprezentovalo *r*. Hodnota abecedního principu spočívala ve snížení počtu symbolů, takže pro každou souhlásku existoval pouze jeden znak. Samohlásky se začaly samostatně vyjadřovat až poté, co abecedu převzali Řekové. Je pravděpodobné, že symboly se zpočátku chápaly jako souhlásky + odpovídající samohláska (např. *ba, du, gi*). Díky tomuto výjimečnému vynálezu získalo lidstvo jednoduchý prostředek zápisu, který nakonec zrušil monopol *písařů a učinil gramotnost dostupnou každému (viz níže VI).

Ukázky tohoto předchůdce všech abeced byly nalezeny v Palestině a lze je zařadit do doby krátce před r. 1500 př. Kr. Jde jen o několik znaků, patrně osobních jmen, vyrytých na hliněném a kovovém povrchu. Plný soubor znaků (asi 30) se vyskytuje v jediné rané skupině textů psaných touto abecedou, v tzv. protosínajských nápisech. Jedná se o krátké modlitby a věnování, jež vyryli Kenaanci zaměstnaní v 16. stol. př. Kr. v eg. tyrkysových dolech v Serbit el-Chadím v JZ Sínaji. Během dalších 500 let byly znaky zjednodušeny a ztratily svou obrázkovou podobu. Na ukázkách z naleziště v Kenaanu lze vidět jejich široké uplatnění a stále větší ustálení (např. ostraka z Lakíše a Chasóru, hroty šípů z okolí Betléma a z Libanónu; viz A. R. Millard, *Kadmos* 15, 1976, str. 130–144).

Pořadí písmen dokládá klínopisná abeceda z Ugaritu (13. stol. př. Kr.), střep z 'Izbet Šarty poblíž Afeku (kolem r. 1100 př. Kr.; M. Kochari, *Tell Aviv* 4, 1977, str. 1–13). Svědčí o něm rovněž hebr. akrostichy (Na 1,2–14; Ž 9, 10, 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145; Pl 1–4; Př 31,10–31; Šir 5,13,29). Řekové si vypůjčili písmena ve stejném pořadí. Důvod tohoto uspořádání přesně neznáme. V této souvislosti se hovořilo o mnemotechnických potřebách a podobnostech ve jménech, případně o povaze vyjadřovaných hlásek (Driver, *op. cit.*, str. 180–185, 271–273).

c) *Fénické – rané hebrejské*. Vývoj písmen můžeme jasně sledovat v podstatě od r. 1000 př. Kr., i když vzorků napsaných v rozmezí 1000–800 př. Kr. existuje jen málo. Směr psaní se ustálil ve směru zprava doleva, jako tomu bylo v Egyptě. Většina textů se zaznamenávala na papýrus, takže se ve vlhké půdě nedechovaly. Ty, které dnes máme k dispozici (na kameni, keramice a kovu), potvrzují, že se toto písmo rychle rozšířilo a sloužilo k rozmanitým účelům. Pevné místo získalo patrně ještě před koncem 2. tisíciletí

př. Kr. a stalo se pro Izraelce nástrojem k zapisování Božích zákonů a mocných Hospodinových zásahů ve prospěch Izraele (viz A. R. Millard, *EQ* 50, 1978, str. 67nn).

1. Hlavní pomníkové nápisy pro studium hebr. epigrafie:

a) Zemědělský kalendář z Gezeru, připisovaný archaicnému nebo neškolenému rukopisu a zařazovaný do 10. stol. př. Kr. (*DOTT*, str. 201–203).

b) Stéla moabského krále Méši (*MOÁBSKÝ KÁMEN). Tento nápis o 34 řádcích je důležitý jak historicky, tak jako příklad vývoje pomníkového hebr. písma užívaného na vzdáleném místě kolem r. 850 př. Kr. Výrazná písmena již projevují tendenci ke spojení. To dále vidíme

c) na Šiloašském nápisu (*IBA*, obr. 56) z doby vlády krále Chizkijáše (asi 710 př. Kr.) a d) na náhrobním nápisu šiloašského královského služebníka přibližně téhož data (*ŠEBNA; *IBA*, obr. 53). O podobě písma tesaného do kamene informuje heslo *PEČETIDLO. Tou dobou již fénická a aram. písmena získala svou osobitou podobu.

2. *Spojitě* (kurzívní) písmo, jež původně užívali SZ pisatelé, lze spatřit na popsaných hrotech šípů a v dalších drobnějších textech asi z r. 1000 př. Kr. Nejstarším souborem dokumentů je 75 střepů ze Samari, přičemž některé z nich znalci připisují vládě Jarobeáma II. (asi 760 př. Kr.; Y. Yadin, *Studies in the Bible*, 1960, str. 9–17; *DOTT*, str. 204–208). Jasně a plnělyté písmo svědčí o tom, že záznam pořídili písaři s dlouholetou praxí. Slova bez samohlásek jsou oddělována malými tečkami. Několik jednotlivých střepů z Jeruzaléma, Bét-šemeše, Tell el-Hesi, Megidda a Esjón-geberu ukazuje, že toto písmo se podobá písmu na nápisu z Šiloašského tunelu a pouze nepatrně se tvarově liší od *lakisých dopisů z let 590–587 př. Kr. a většiny ostrak z *Aradu na konci judských dějin, které vykazují pokročilejší stadium spojitěho psaní (*DOTT*, str. 212–215; *ANET*, str. 568–569; A. Lemaire, *op. cit.*).

d) *Aramejské*. Aramejci při osídlování Sýrie přejali kenaanskou abecedu a postupně jí charakteristicky ovlivňovali. K nejstarším textům (asi 850–800 př. Kr.) patří částečně nečitelná Melkartova stéla vztyčená Barhadadem (*BENHADAD; *DOTT*, str. 239–241, avšak druhou řádku nelze číst „syn Tabrimmonův“) a dva dlouhové zlomky s *Chazaelovým jménem. Brzy po r. 800 př. Kr. vztyčil Zakir, král *Chamátu, stélu s nápisem o 46 řádcích a kolem r. 750 př. Kr. byla na třech stélách zaznamenána smlouva mezi neznámým Bar-ğajou a Matí'elem *Arpádským. Vývoj spojitěho způsobu psaní dokládá stéla Bar-rak-kabova (*ANEP*, str. 460). S šířením aramejštiny tato abeceda brzy zapustila své kořeny v Asýrii a Babylonii, kde vytlačila klínové písmo. Papyrové dokumenty se sice nedochovaly, ale seznam jmen na ostrace z Nimrudu (*KELACH) v Asýrii z počátku 7. stol. př. Kr. (J. B. Segal, *Iraq* 19, 1957, str. 139–145), stručné poznámky vyryté na hliněných tabulkách a dlouhý dopis na střepu, poslaný z Ereku do Aššuru kolem r. 650 př. Kr., dokládají, že se jí užívalo. Písemné památky na papyru nalezené v Egyptě potvrzují vývoj tohoto písma asi od r. 600 př. Kr. (dopis z Peliešteje do Egypta) až do konce perského období, a to zejména v textech z 5. stol. z Elefantiny (*DOTT*, str. 256–269) a dalších míst (G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century BC*, 1954).

e) *Druhy raného židovského písma*. Objevy ruko-

pisů z Vádí Kumrán (*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE) a judských jeskyní (zejména datované texty z Murabba'atu) spolu s nálezy popsaných uren z jeruzalémské oblasti poskytly bohatý materiál pro zkoumání jednotlivých druhů kvadrátního a spojitěho paleohebrejského a raného židovského písma od 3. stol. př. Kr. do 2. stol. po Kr. Pád perské říše a nahrazení aramejštiny panovníckého dvora vedlo ke vzniku mnoha místních variant.

1. Archaické neboli protojudské písmo (asi 250–150 př. Kr.) se odráží v kumránských rukopisech. Vyznačuje se kvadrátním písmem odvozeným z písma perské aramejštiny, které do konce 3. stol. představovalo přechod mezi kvadrátním a spojitým písmem a podobalo se běžným aramejským písmům Palmyry a Nabateje, jež se také objevila v této době. Vznik národních písem zatím nedokážeme přesněji určit, ale někdy lze rozlišit formální, poloformální a vlastní spojitě písmo. Nacházíme je také na dobových mincích.

2. V hasmonejském období (asi 150–30 př. Kr.) se vyvinulo formální a kvadrátní písmo výrazněji čtvercového tvaru. Jeho počáteční podobu můžeme vidět na Nashově papyru, který se nyní datuje do doby kolem r. 150 př. Kr.

3. V herodovském období (30 př. Kr.–70 po Kr.) došlo k rychlému rozvoji, takže lze poměrně přesně určit, kdy dané texty vznikly.

4. Postherodovské období (po r. 70 po Kr.) dobře známe z datovaných obchodních a právních písemných památek. Spojitě písmo neplnilo literární funkci, ale hojně se používalo. Vývoj všech těchto typů židovského písma ilustruje a podrobně rozebírá F. M. Cross (*The Bible and the Ancient Near East*, ed. G. E. Wright, 1961, str. 133–202). Zkoumání raného hebr. způsobu psaní, písafských zvyků a podob písmen je obzvláště hodnotný při určování, kolik chyb mohlo či nemohlo proniknout do textu SZ.

f) *Řecké*. Ř. abecedu připisovala tradice fénickému obchodníkovi Kadmovi (Hérodotos, *Hist.* 5. 58–59) a tento názor potvrzuje i srovnání rané ř. abecedy v Athénách, na Krétě, Thérě, Korintu a Naxu s datovanými fénickými texty (viz výše). Z podoby písmen se jeví jako dosti pravděpodobné, že by si Řekové užpsobili písmo pro potřeby svého indoevropského jazyka do poloviny 9. stol. Používali fénické symboly pro hlásky, jež neměli (‘ h h ‘ u [w] j), i pro samohláskové zvuky, které potřebovali (a e o y i), takže vytvořili první skutečnou abecedu, v níž se souhlásky a samohlásky vyjadřovaly odlišnými znaky.

Díky hojnosti pomníkových a rukopisných důkazů je zkoumání ř. epigrafie a paleografie významnou a exaktní vědou, která napomáhá studiu lingvistického kontextu biblických spisů psaných řecky. Ze Z Řecka se tato abeceda dostala k Etruskům a prostřednictvím římského písma pak pronikla i do Evropy.

g) *Jiná písma*. Tak jako se kvůli použití v ř., a tudíž i lat. a následně rovněž v evropských jazycích rozvíjelo písmo fénické, pro psaní jihosemitskými dialekty bylo využito písmo kenaanské. Ukázky z doby kolem r. 600 př. Kr. byly objeveny v J Palestině a J Babylonii, objevy z J Arábie jsou o něco mladšího data.

VI. Gramotnost a literární metody

Neexistuje mnoho důkazů o míře gramotnosti, která se v různých dobách a na různých místech lišila. Geodeón mohl u Jordánu vyslechnout sukótského mladíka, který mu sepsal seznam starších města (Sd 8,14). Úroveň vzdělání mladých lidí (Iz 10,19) zvyšoval

vznik abecedy a založení *škol pro písaře při chrámech a svatyních. Každý, kdo v Izraeli vlastnil dům, na něj musel napsat slova Hospodina zákona (Dt 6,9; 11,20). Psaní v Z oblastech sice nemáme tak spolehlivé doloženo jako v Babylonii, ale je jisté, že se již ve 2. tisíciletí v Sýrii a Palestině značně rozšířilo. V té době se užívalo nejméně pěti typů písma, a sice eg. hieroglyfů, slabičného písma z Byblosu, kenaanské abecedy, akkad. klínového písma a ugaritského abecedního klínového písma (viz výše).

Psaním se obvykle zabývali *písaři, kteří mohli pocházet z kterékoli vrstvy obyvatelstva (proti tomu vystupuje E. Nielsen, *Oral Tradition*, 1954, str. 25, 28), přestože většina vyšších úředníků ve správě země byla gramotná. Množství dosud nalezených klínopisných tabulek, ostrak a papýrů ukazuje, že psané slovo mělo po celém starověkém Blízkém východě prioritní postavení. Přesný podíl lze v důsledku neúplnosti těchto zápisů určit jen stěží, ale za poměrně věrohodný ukazatel gramotnosti v důležitých městech lze považovat fakt, že v syrském Alalachu v letech 1800–1500 př. Kr. připadalo na 2 000 obyvatel 6 písařů (D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, str. 13). Nedávné studie ukazují, že písaři se mohli akkadštině učit v hlavních „univerzitních“ centrech (např. Aleppo v Sýrii nebo samotný Babylon).

Dokumenty se uchovávaly v koších, krabicích nebo hliněných nádobách (Jr 32,14) a ukládaly v místním chrámu (1 S 10,25; Ex 16,34; sr. 2 Kr 22,8) nebo ve zvláštních archívech (Ezd 6,1). Písaři měli své příručky (např. v Nippuru kolem r. 1950 př. Kr.). Tiglat-pileser I. (asi 1100 př. Kr.) v Aššuru a Aššurbanipal (asi 650 př. Kr.) v Ninive obstarávali pro své knihovny kopie textů nebo je za tímto účelem nechávali psát. Při opisování písař často citoval zdroj, kdy udával stav dokumentu, z něhož čerpal, a uváděl, zda byl text zkontrolován podle originálu, nebo jen opsán na základě ústní tradice, což se považovalo za méně spolehlivou metodu (J. Laessle, „Literacy and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia“, *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, 1953, str. 205–218). Ústní tradice tehdy existovala vedle psaného slova, neměla však status primární autority. Tiráž (akkad. i eg.) také obvykle uváděla název nebo prozatímní záhlaví, které označovalo dané dílo; autorství však bylo často anonymní, ačkoli ne vždy. Je pravděpodobné, že hebr. pisatelé užívali podobných metod.

BIBLIOGRAFIE. Viz odkazy v rámci hesla, úplný popis viz in G. R. Driver, *Semitic Writing*³, 1976; I. J. Gelb, *A Study of Writing*², 1963; D. Diringer, *The Alphabet*, 1948; J. Černý, *Paper and Books in Ancient Egypt*, 1952. O knihách ve starověkém světě píše *Cambridge History of the Bible*, I, 1970, str. 30–66; J. C. L. Gibson, *Syrian Semitic Inscriptions*, 1, *Hebrew*, 1971; 2, *Aramaic*, 1975.

D.J.W.

K.A.K.

A.R.M.

zdroj informací o židovském kontextu NZ. Ne všechny dokumenty, které jsou do tohoto termínu zahrnuty, mají pseudepigrafický ráz v pravém slova smyslu, tj. některé nevyšly pod převzatým jménem (*PSEUDONYMITA), avšak většina z nich ano, a proto je toto označení na místě. Jsou rozděleny na dvě skupiny, palestinskou a židovsko-helénistickou, neboť místo vzniku do značné míry určuje formu i obsah spisů. Díky specifickému tématu, jež ve většině z nich převládá, časem získaly přesnější označení „literatura apokalyptického hnutí“.

I. Palestinská skupina

Palestinská skupina zahrnuje tři literární druhy: poezii, legendu a apokalypsu. *Žalmy Šalomounovy* téměř jistě spadají do 2. poloviny I. stol. př. Kr. a obsahují polemiky farizeů tehdejší doby proti saduceům. Většina z těchto 18 žalmů, které vznikaly podle žalmů Davidových, vůbec nezmiňuje Mesiáše (Ž Šal. 17 představuje hlavní výjimku), ale hodně se v nich píše o mesiášském království. Porážku Hasmonejců Římané hodnotí jako Boží čin, přestože je v nich vítěziny Pompeius odsouzen za znesvěcení chrámu. V kumránské knihovně byly objeveny ještě další sbírky žalmů z intertestamentární doby, např. *Žalmy Jozuovy*.

Existovalo mnoho knih, které rozšiřovaly biblické podání formou legendy. Týkaly se především ze Zákona, ale obsahovaly i legendy o prorocích. Mezi nejstarší patří *Závěti dvanácti patriarchů*, jež se opíraly o Gn 49. Všichni Jákobovi synové udělují rady svým potomkům a jejich naučení mají většinou vysokou mravní úroveň. Vracejí se ke svým vlastním chybám, aby se z nich mohli poučit jiní, nicméně dva praotcové, Josef a Isachar, doporučují i své kladné stránky. Původně se jednalo o dílo farizeů z konce 2. stol. př. Kr., ale později k němu přibývaly další části. V kumránské knihovně byly objeveny zlomky starší verze *Závětí Léviho* a *Neftalioho* v aramejštině a hebrejštině, ale zřejmě ne všechny. Tento nový důkaz potvrdil Charlesův názor, že *Závěti* později upravovali a doplňovali židovští a křesťanští autoři. Někteří badatelé se domnívají, že práci s textem dokončil neznámý křesťan kolem r. 200 po Kr. V těchto spisech nacházíme některé náznaky Ježíšova učení, např. nabádání k pokoře, bratrské lásce a dávání almužny, což nejlépe ukazuje na etické hodnoty předkřesťanského judaismu.

Dalším dokumentem, založeným na Gn, je *Knihy Jubilejů*, sestavená podle kalendáře. Autor zde obsahuje 364 dní dlouhý rok, aby pomohl Židům slavit svátky ve správný den, čímž dokumentuje svůj typický legalistický přístup. Spis obsahuje zjevení dané Mojžíšovi na Sinaji; mělo podpořit trvalou platnost Zákona. Farizejský autor touto knihou bojoval proti pronikání helénismu v 2. polovině 2. stol. př. Kr. Nacházíme v ní některé legendární dodatky k biblickým příběhům, např. obětování Izáka na hoře Mórija pry Abrahamovi nepřikázal Hospodin, ale satan (17,16; 18,9,12). Autor trvá na přísném dodržování židovských obřadů, především obřizky a sabatu (15,33n; 2,25–31; 50,6–13). Dílo v Kumránu dobře znali. Má mnoho styčných bodů s Damašským spísem.

Závětím dvanácti patriarchů se podobá *Závěť Jóbova*, v níž se Jób loučí s dětmi své druhé manželky. Rekapituluje svůj život a v závěru knihy se domnívá o zvláštních schopnostech jeho třech dcer, které mu zpívají nebeské písně, zatímco jeho duše odchází ve voze do nebe. Knihu zřejmě napsal člen některé ze striktnějších židovských sekt (snad *hasidim*), a to ko-

PSEUDOPIGRAFY Tento termín označuje židovské písemnosti, které byly vyloučeny ze SZ kánonu, a proto je nenajdeme v Apokryfech. Z hlediska cíle tohoto článku také pomůžeme písemné památky sekt, které spadají do kumránské knihovny (*SVRKY OD MRTVÉHO MOŘE). Na rozdíl od Apokryfů, které byly začleněny do řeckých Písem, pseudepigrafy nikdy kanonický status neměly. Přesto hrály v intertestamentárním období významnou roli a představují dobrý

lem r. 100 př. Kr.

Do této skupiny písemností musíme také zařadit několik legend obdobného rázu, jež se však alespoň v dochovaných textech podřizují křesťanskému vlivu. *Život Adama a Evy*, který máme k dispozici pouze v latinské verzi, i když v něm narazíme na paralelní části se *Zjevením Mojžišovým* (ř.), popisuje historické události bezprostředně po pádu. V průběhu děje má Adam vidění vývoje židovských dějin až do doby po babylónském zajetí. Spis lze bez váhání zařadit do doby před r. 70 po Kr., protože v něm ještě stojí Herodův chrám (29,6n).

Izajášovo mučednictví je zčásti židovská a zčásti křesťanská kniha, která se zachovala pouze v etiopištině. Vypráví, jak Izajáš „rozřezal vejplů“ (sr. Žd 11,37) dřevěnou pilou (1–5). *Vidění Izajášovo*, věleňně do původního díla, představuje křesťanský do-datek, neboť popisuje, jak d'ábla pobouřila Izajášova předpověď vykoupení skrze Krista, a zmiňuje se o historii křesťanství do doby pronásledování za Nerona (3,13–4,18). Část dokumentu, známá pod názvem *Nanebevstoupení Izajášovo*, má rovněž židovsko-křesťanský původ, poněvadž Izajáš nejen slyší Hospodínova slova o příchodu Krista, ale také se stává svědkem jeho narození, smrti a vzkříšení. Znalci se domnívají, že židovská část by se mohla datovat do 2. stol. př. Kr., nicméně v Kumránu se po ní našla žádná stopa.

Kromě těchto písemností existovala v předkřesťanském období pseudojeremjášovská a pseudodanielovská literatura, kterou teprve nedávno objevili v kumránské knihovně. V době vzniku tohoto hesla však ještě nebyla dostatečně prozkoumána, a proto jsme ji nemohli zařadit. K dřívějším nálezcům patří známé *Letopisy proroka Jeremjáše*, dílo značně ovlivněné křesťanstvím. Možná, že má své kořeny v jiném, starším jeremjášovském cyklu. Celé dílo se zaměřuje na boj proti smíšeným sňatkům.

Zdaleka nejdůležitější skupinu židovských pseudoepigrafů představují apokalypsy, mezi nimiž vědoci *Kniha Henochova*. Skládá se z více částí, jež vznikly někdy v posledních dvou stoletích př. Kr. Nejstarší z nich spadají podle Rowleyho a Torreye do makabejského období, ale ještě před nimi je Charles datoval do doby předmakabejské. Dílo, jak se nám dochovalo, je rozděleno na pět hlavních částí. První popisuje Henochovo vidění posledního soudu a především padlých andělů. Druhá část, známá jako *Podobenství Henochova*, obsahuje tři podobenství, která se zabývají hlavně tématem soudu nad světem, avšak ve světle víry, že spravedliví mají naději v Mesiášovi. Třetí část představuje astronomický spis. Čtvrtá obsahuje dvě vidění, jedno se týká potopy a druhé líčí dějiny světa do doby Mesiáše. Pátá část je souborem napomenutí a dalšího různorodého materiálu, z něhož stojí za povšimnutí *Apokalypsa týdnů*, v níž se světová historie dělí do 10 týdnů, z nichž poslední tři mají apokalyptický ráz. Jde o dokument mimořádně důležitý pro studium intertestamentární literatury, protože poskytuje cenné údaje o židovské teologii předkřesťanského období. Je zajímavý i tím, že z něho cituje NZ List Judův. *Apokalypsa týdnů* zřejmě souvisí s kumránskou sektou, ale poněvadž se v její knihovně nenašlo *Podobenství*, je docela možné, že tato část pochází z křesťanské éry (sr. J. C. Hindley).

Se jménem Henoch se pojí ještě jeden dokument – *Kniha tajemství Henochových* neboli *2 Henoch*. Někdy se jí říká *Staroslověnský Henoch*, protože se

dochovala pouze v některých staroslověnských rukopisech. Na rozdíl od *1 Henocha* pochází z helénistického prostředí a domníváme se, že určité její pasáže spadají do křesťanského období. Citáty z ní se objevují v mladších částech *Závěti dvanácti patriarchů*, tudíž přinejmenším část *2 Henocha* musela vzniknout dříve. Jako celek se obvykle datuje do 1. stol. po Kr. Popisuje Henochovu cestu do sedmého nebe a jeho vidění o stvoření a dějinách lidstva. Obsahuje i Henochovy proslovy k jeho dětem. Etické zásady jsou většinou velmi vznešené a připomínají typ učení Kazatele.

Nanebevzetí Mojžišovo se pravděpodobně skládalo ze dvou částí – *Závěti Mojžišovy* a *Nanebevzetí Mojžišova* (podle Charlese, Pfeiffer je v tomto směru zdrženlivější). V každém případě se nedochoval rukopis o sporu nad Mojžišovým tělem, jenž tvořil podstatnou část *Nanebevzetí* (máme o něm zmínku v Listu Judově). V *Závěti Mojžiš* Jozuovi poskytuje apokalyptický přehled židovských dějin od obsazení Kenaanu do konce časů. V knize cítíme zřetelný nedostatek mesiášské naděje. Jelikož v ní nacházíme mnoho paralel s kumránskými válečnými svitky a s Damáským spísem, dospíváme k závěru, že jejím autorem byl zřejmě esejec.

Další knihou, která spadá do křesťanského období, je *Apokalypsa Ezdrášova* (nebo *2 [či 4] Ezdráš*). Píše se v ní o různých viděních, která měl Ezdráš v Babylónu a jež se dotýkají otázky utrpení Izraele autorovy doby (tzn. období po r. 70 po Kr., kdy se problém utrpení stal velmi aktuálním). Celé vyprávění doprovází pocit beznaděje, který jen trochu zmiňuje mlhavá perspektiva přicházejícího zlatého věku. Spis se upřímně, ale neúspěšně pokusil řešit palčivý problém. Datuje se do konce 1. stol. po Kr.

Zhruba v téže době vznikla *Apokalypsa Bárukova* (*Syrský Bárúk*), kde se objevuje mnoho podobných myšlenek jako v předchozím díle. Někteří badatelé se domnívají, že napodobuje *2 Ezdráše*. V pesimistickém ozvužení po dobytí Jeruzaléma lidé nesměle začínají vyhlížet mesiášskou vládu pokoje. Přítomnost – to je jen neutěšené zoufalství symbolizované tmavými vodami, ale přicházející Mesiáš, reprezentovaný bleskem, přináší útěchu.

II. Židovsko-helénistická skupina

Mezi nejvýznamnější židovsko-helénistické pseudoepigrafy patří propagandistické knihy (*Aristeův dopis* a části *Sibylliných věsteb*), legendární historie (*3 Makabejská*) a apokalyptické spisy (část již zmíněného staroslověnského *Henocha* a část *řeckého Báruka*; viz *APOKRYFY).

Z *Aristeova dopisu* se dovidíme, že vznikl v době, kdy se utvářela LXX, k jejímuž napsání dal prý podnět eg. Ptolemaios II. Filadelfos (285–245 př. Kr.). Dokument obsahuje legendu z pera židovského autora (asi r. 100 př. Kr.), který chtěl doporučit Zákon a židovské náboženství svým helénistickým současníkům. Jedná se o apologetiku judaismu proti pohanským pomlouvačtům.

Asi r. 140 př. Kr. sepsal neznámý Žid *Sibylliny věštby*, v nichž napodoboval stará ř. prorocíví připisovaná pohanské vědmě, kterou měli ve velké úctě nejen Řekové, ale také Židé a v pozdější době i křesťané. Tato prorocíví byla postupně doplňována a rozšiřována. Z 12 dochovaných knih má většina křesťanský původ, ale asi 3–5 z nich se obecně považují za židovské spisy. Ty se konkrétně zaměřují na propagaci judaismu a hovoří o soudu nad pohanskými náro-

dy. Ve 3. knize nacházíme přehled izraelské historie od Šalomouna až do doby Antiocha Epifána. Zidům přinese pozhánání teprve přicházející Mesiáš. Dokument obsahuje především výzvu k Řekům, aby upustili od pohanské modloslužby; silně apologetický ráz se projevuje v tvrzení, že Sibyla je Noemovým potomkem.

3 *Makabejská* je podobně jako 2 *Makabejská* legendou, která oslavuje eg. Židy za Ptolemaia Fyskóna. 4 *Makabejská* představuje filozofickou homilii, v níž autor, helénistický Žid a přesvědčením zákoník, rozvíjí hlavní téma, totiž že city a vášně lze ovládat rozumem, a v tomto bodě překonává svůj sklon k stoicismu. Obdivuje Mojžíšův zákon a snaží se dospět k syntéze Zákona a stoicismu.

Pseudepigrafická literatura jako celek vrhá zajímavé světlo na přípravné období pro evangelium. Spadá do doby plné zmatků, kdy ustala prorocství a vzrostla úcta k Zákonu. Apokalypsy se pokoušely skloubit prorocká zaslíbení s katastrofickým vývojem světových dějin, a tedy přenést naplnění těchto slibů do éry, která teprve nastane. Tyto knihy dobře znali Židé a pravděpodobně i hodné autorů NZ.

Použití literární schéma je zřejmě modernímu myšlení cizí, ale používání pseudonymního autorství u většiny těchto knih dokazuje, jak velký vliv měly. Tento způsob se patrně uplatňoval z důvodu bezpečnosti a kvůli zajištění maximální autority spisů (*PSEUDONYMITA).

Ve srovnání s předchozím prorockým obdobím prošla tato literatura dalším vývojem a obsahuje některé teologické rozdíly. Věk budoucí se podstatně liší od přítomnosti. Má nadpřirozený původ a nahradí současný věk ovládaný zlými mocnostmi. Toto učení o dvou odlišných aiónech je pro intertestamentární dobu typické a odráží se i v NZ myšlení. Příznačné je, že díky tomuto apokalyptickému přístupu k budoucnosti přestává mít mesiášská naděje tak dominantní postavení, jaké zaujímala v předchozím období. Nejjasnější obraz najdeme v *Knize Henochově*, kde s prohlubující se transcendentní koncepcí Boha získává stále více transcendentní charakter i pojetí Mesiáše. Syn člověka se jako nebeská preexistenční bytost podílí s Bohem na soudu. Dalším výrazným rysem této literatury je ústup čistého nacionalismu a rozvoj individualismu na straně jedné a univerzalizmu na straně druhé. Snad nejvíce však posloužila tato literatura tím, že se stala v rámci judaismu protipólem k rostoucímu zákonictví, především mezi farizeji, i když se legalismus misty objevuje i zde. (*APOKALYPTIKA; *APOKRYFY)

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigraphy in English*, 1913; A.-M. Denis, *Introduction aux Pseudepigraphes Grecs d'ancien Testament*, 1970; J. C. Hindley, „Towards a Date for the Similitudes of Enoch“, *NTS* 14, 1967–8, str. 551–565; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha*, (do angl. přel. D. E. Green), 1949; L. Rost, *Judaism outside the Hebrew Canon*, (do angl. přel. D. E. Green), 1976; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 1944; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1977, str. 346–418; E. Schürer, *HJP* 2, 1, 1973; *Knihy tajemství a moudrosti I: Mimobiblické židovské spisy: Pseudepigrafy*, uspořádal ThDr. Z. Soušek Vyšehrad, Praha 1995 (Překlad Starozákonní prekladatelské komise České biblické společnosti). D.G.

PSEUDONYMITA Pseudonymitou se označuje praxe přisuzovat literární díla věhlasným autorům, což se ve starověkém světě dělalo velmi často. Známe bezpočet příkladů z řecko-rímského prostředí, ale budeme-li studovat křesťanský přístup k tomuto zvyku, pak pro nás mají rozhodující význam židovské pseudepigrafy (*PSEUDEPIGRAFY, I). Poněvadž řecko-rímská literatura neměla zájem o náboženské postoje a mezi světskou a náboženskou literaturou existovaly velké rozdíly, představují židovské písemnosti spolu s četnými křesťanskými pseudepigrafy z prvních 3 stol. po Kr. nejbližší paralelu.

Tyto dokumenty se bezpochyby těšily velké oblibě, a proto je třeba věnovat čas vysvětlení jejich charakteru a metod vzniku. Moderní myšlení, které odsuzuje plagiátorství (používání cizího materiálu), těžko starověký zvyk psát pod přijatým jménem ocení. Má se však za to, že starověký přístup se od dnešního podstatně lišil a nebylo na něm ničím trestuhodného. Autoři těchto prací byli upřímní lidé, a právě v tom tkví problém. Lze rozpoznat některé zásady, jež by vedly k jeho objasnění?

I. Řecký přístup

Početnou skupinu pseudonymních ř. autorů lze vysvětlit mnoha způsoby. Existovala tendence připisovat anonymní dílo nějakému známému autorovi téhož žánru, např. epická díla Homérovi nebo Vergiliovi. Žáci přisuzovali svá díla učitelům, od nichž se učili moudrosti (např. Platónova škola). Také rétorická cvičení se často připisovala slavným osobnostem (známý padělek *Epištola Falarisova*). Mnohem výraznějším typem padělatelství, které v ř. světě převládalo, bylo publikování rukopisů pod jménem věhlasného autora, aby se lépe prodaly. Později se projevovala snaha podpořit určité učení tím, že se dokument vydal pod jménem starého a váženého učitele (např. neopythagorejci a v křesťanském kontextu literatura připisovaná Klementovi a Dionýsiovi z Areopágu).

II. Židovský přístup

Zdá se, že židovská literatura zdědila jen málo ze zvyklostí ř. písemnictví, protože většina pseudonymních prací byla dílem palestinského judaismu. Široké používání pseudonymity v ř. světské literatuře mělo zřejmě jen nepatrný vliv a jedinými přesvědčivými příklady této praxe dokonce mezi helénistickými Židy jsou *Aristeův dopis a Staroslověnský Henoch* (*PSEUDEPIGRAFY, II). Důvody pro psaní pod pseudonymem mohou být rozmanité. Nejdůležitějším faktorem byla nepochybně přísnost Zákona a absence prorocství. Ve 2. století př. Kr. tedy zavládlo přesvědčení, že pokud má mít dílo židovského autora váhu a autoritu, musí se připsat výrazné postavě minulosti, o jejíž autoritě se nepochybovalo. Proto převládají v pseudepigrafice jména praotců. Všechny uvedené autory kromě Aristeia známe ze Zákona nebo Proroků. A tady jasně vidíme rozdíl mezi řeckou a židovskou praxí. Židé měli to, co Řekům chybělo – autoritativní sbírku písemností, která tvořila základ jejich věrouky. Proto židovská pseudonymní díla představují rozřízení kanonického materiálu (nejbližší ř. paralelu jsou *Sibyliny věštby*). Pseudonymita u Židů přináší navíc ještě jeden problém: Nedovedeme totiž vysvětlit, jak mohli mimořádně zbožní lidé používat literární metodu, která je z morálního hlediska dosti pochybná. Existují různá vysvětlení.

PTOLEMAIOS

Anonymní autorství vzniklo tím, že se materiál již tradičně předával ve spojitosti s nějakým slavným jménem. Právě této hypotézy se drží někteří vykladači, když tvrdí, že Juda necituje *Knihu Henochovu*, ale slova předaná ústní tradicí, která lidé považovali za skutečné Henochovy výroky, jež byly později začleněny do pseudonymní knihy (sr. Ju 14). Nemáme však k dispozici žádné údaje, které by zmíněnou teorii podpořily. Jiné vysvětlení vychází z podstaty apokalyptické literatury. Ta často používala symbolické obrazy, které čtenáři nebrali doslovně, a totéž mohlo platit i v případě pseudonymů. Někdy snad tento prostředek posloužil jako účinná sebeobrana – autor nechtěl uvádět své jméno, aby nevybudil podezření okupací vlády. V tomto případě by čtenáři snadno pochopili důvod pseudonymu a určité by autora morálně neodsoudili. Zmíněná pohnutka je však jen v málo případech jednoznačně opodstatněná. Nelze vyloučit ani možnost, že pro Židy nemělo literární vlastnictví žádný význam a že se více zajímali o obsah než o autorství. Jestli tomu tak skutečně bylo, pak by to mohlo vysvětlit, proč měli čtenáři uvedené spisy v takové oblibě.

III. Křesťanský přístup

Pseudonymní křesťanská díla byla zpravidla ovlivněna spíše židovskou literaturou než řeckou. V 2. stol. po Kr. vznikl křesťanský kánon a přestože mu ještě chyběla formální kodifikace (kromě Markiónova kánonu), existoval a měl autoritativní charakter. Ke všem čtyřem typům NZ literatury (Evangelia, Skutky, Listy a Zjevení) existovaly pseudonymní protějšky. Většina z nich vznikla v heretickém prostředí a v takovém případě je použití pseudonymity pochopitelné. Esoterické učení stojící mimo ortodoxní teologii hledalo oporu v představách, že se tajné učení smí předávat pouze zasvěceným členům sekty a musí zůstat skryto ostatním. Proto bylo snadné psát pseudonymní apoštolská díla. Jelikož v židovské literatuře tohoto druhu neoddělovala domnělého a skutečného autora příliš velká propast, čtenářům nečinilo potíže s důvěrou přijmout tvrzení, že se skutečně jedná o dílo apoštola – obzvlášť pokud neměli potuchy o původním zdroji.

Ačkoli se pseudonymita velmi rozšířila, nesmíme se domnívat, že ji ortodoxní křesťané považovali za bezúhonný literární prostředek. Nejlepším důkazem je fakt, že církev zaujala proti této praxi jednoznačně odmítavé stanovisko (např. Muratorio kánon, Serapion, Tertullian). Tertullian píše o odhalení asijského presbytera, který přiznal, že z lásky k apoštolu Pavlovi napsal *Skutky Pavlovy*, což dokazuje, že se nejednalo o uznávaný způsob psaní literatury. Z tohoto důvodu považujeme závěr některých badatelů, že určité NZ knihy jsou pseudonymní, za dost problematické; vyvolává vážné psychologické a morální otázky, které si zastánci této hypotézy nechtějí připustit. Existují jasně důkazy, proč kanonický NZ není pseudepigramem, a ty lze anulovat pouze argumenty svědčícími o opaku.

Problematikou pseudonymity ve SZ literatuře se zabývají též hesla *DANIEL, KNIHA; *DEUTERONOMIUM; *KAZATEL; *PENTATEUCH.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Charles, *Religious Development between the Old and New Testaments*, 1914; D. Guthrie, „Epistolary Pseudepigraphy“, *New Testament Introduction*, 1970, str. 671–684; J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament*²,

1912, str. 40nn; H. J. Rose, „Pseudepigraphic Literature“, *Oxford Classical Dictionary*, 1949; R. D. Shaw, *The Pauline Epistles*⁴, 1913, str. 477nn; A. Sint, *Pseudonymität im Altertum: ihre Formen und Gründe*, 1960 a především F. Tom, *Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums*, 1932. D.G.

PTOLEMAIOS Jméno 14 králů makedonsko-řecké dynastie, která vládla v Egyptě přibližně v letech 323–30 př. Kr.

I. První Ptolemaiovcí

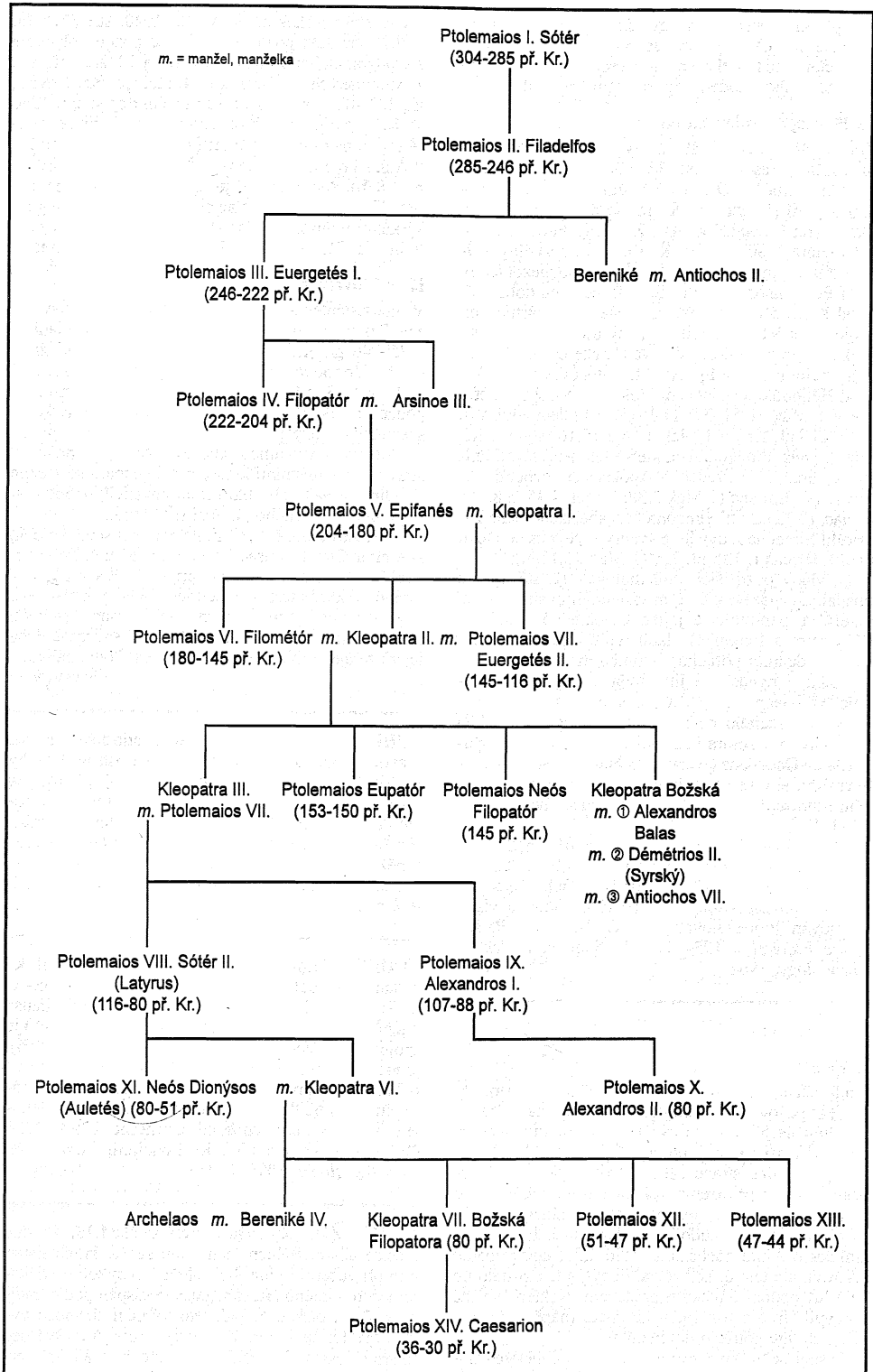
Po smrti Alexandra Velikého v Babylónu r. 323 př. Kr. se jeden z jeho vojevůdců, Ptolemaios, syn Lagusův, sám jmenoval za eg. satrapu a formálně uznal vládu Alexandrova nevlastního bratra Filipa Arrhidaea a jeho malého syna Alexandra mladšího. Totéž udělalí ostatní velitelé vojsk v Babylónu, Sýrii, Malé Asii a Řecku. R. 310 př. Kr. byl malý Alexandr zavražděn a jednotliví vojevůdci se neúspěšně pokusili získat vládu nad celou říší, takže ji nakonec museli rozdělit mezi sebou. Proto se r. 304 př. Kr. Ptolemaios prohlásil za krále Egypta a panoval až do r. 285. Během Ptolemaiovy vlády a králování jeho dvou nástupců – syna Ptolemaia II. Filadelfa (285–246 př. Kr.) a vnuka Ptolemaia III. Euergeta I. (246–222 př. Kr.) – se Egypt znovu stal významnou mocností Blízkého východu, tentokrát nikoli jako faraonská, ale jako hellénistická monarchie. Ptolemaios IV. Filopator (222–204 př. Kr.) byl bezohledný panovník a ohlas jeho syrských válek zaznává v 3 Mak 1,1–5.

Ptolemaiovi králové, jejich hlavní ministři a horní vrstva rozbuželé a centralizované byrokracie, která v této době vládla Egyptu, hlavní část armády a oficiální jazyk – to vše bylo řecké. Egypt představoval panovníkům osobní majetek a orientoval se ryze obchodně, jen aby přinesl králi co největší zisk. Hlavním městem byla *Alexandrie, která se proslavila svou architekturou, různými institucemi (Muzeum, Knihovna, Serapeum atd.) a vývozem obilí, papýru, parfémů, skla atd. V Alexandrii existovala početná komunita řecky mluvících Židů; ve 3. stol. př. Kr. byl pro ně přeložen do ř. Zákon a později i celý SZ – tak vznikla Septuaginta (*TEXTY A PŘEKLADY).

Ptolemaiovcí se snažili udržet si přízeň místního obyvatelstva peněžními i pozemkovými dary a budováním nových chrámů tradičnímu eg. kněžstvu (např. v Edfu, Dendere, Kómu a Ombu). Stavěli je ve starém faraonském stylu, ale postavy „faraonů“ vytesané do zdi nesou jména Ptolemaiovců (napsaná hieroglyfy). V těchto chrámech eg. kněží sepišovali velmi složitým způsobem dlouhé hieroglyfické texty, a to tak, aby do jejich tajné tradice nemohl proniknout žádný cizinec. Představují bohatý zdroj informací o eg. náboženství a mytologii, jež většinou pocházejí až z doby faraonského Egypta, a tudíž poskytují nesmírně cenný materiál pro studium tohoto období.

Ptolemaiovské království tvořila nejdříve Palestina – včetně židovské komunity – a *Koilé Sýrie spolu s Kyprem a Kyrenaikou. Po řadě bitev v letech 202–198 př. Kr. však syrský monarcha Antiochos III. nakonec vytlačil ze Syropalestiny vojska mladého Ptolemaia V. Epifana (204–180 př. Kr.) a tato oblast včetně židovského obyvatelstva přešla pod syrskou vládu (Seleukovci).

Rosettská deska je dekretem Ptolemaia V. (asi r.



Zjednodušený rodokmen Ptolemaiovců, helenistických panovníků v Egyptě.

PTOLEMAIS

196 př. Kr.) sepsaným v egyptštině (hieroglyfy a démotické písmo) a v řečtině. Jeho objev r. 1799 poskytl vědcům klíč k rozluštění eg. hieroglyfů a položil základ ke vzniku moderní egyptologie (*PSANĚ).

II. Pozdější Ptolemaiovc

Změna vládnoucí dynastie z egyptské na syrskou měla pro Židy drastické důsledky o 30 let později, za vlády *Antiocha IV. O bitvách z této doby mezi Egyptem a Sýrií (Jihem a Severem) se dovidáme v knize Da 11,4nn (*DANIEL, KNIHA). Za vlády Ptolemaia VI. Filometóra (180–145 př. Kr.) nejprve rozdělily královskou rodinu dynastické spory; jeho bezohledný bratr Ptolemaios VII. Euergetés II. nějakou dobu královal spolu s ním a později se stal jeho nástupcem. Ptolemaios VI. si oblíbil eg. Židy a dovolil, aby syn vypuzeného jeruzalémského velekněze Oniase III. založil druhý chrám v Egyptě v Leontopoli, asi 16,5 km S od Héliopole. O působení Ptolemaia VI. v Sýrii čteme v 1 Mak 10,51–57; 11,1–18; o Ptolemaiovi VII. (145–116 př. Kr.) v 1 Mak 1,18 a 15,16 (styky s Římem). Další Ptolemaiovc, kteří však nezastávali královský úřad, jsou uvedeni v Apokryfech: generál Antiocha IV. Epifana (1 Mak 3,38; 2 Mak 4,45; 6,8; 8,8 a snad 10,12) a zeť Šimeóna Makabejského, jenž zavraždil Šimeóna a dva jeho švagry v pevnůstce Dóku poblíž Jericha r. 135 př. Kr. (1 Mak 16,11nn).

Za vlády pozdějších Ptolemaiovců eg. stát rychle upadal. Docházelo k častým vzpourám místního obyvatelstva, panovníci a jejich bezohledné manželky (Kleopatra a Bereniké) vládli tvrdě (rodinné vraždy byly na denním pořádku), zatímco moc Říma rostla. Poslední v dynastické linii byla inteligentní a bezohledná Kleopatra VII. a její syn Ptolemaios XIV. Caesarion, kterého počala s Juliem Caesarem. Měla silný vliv na Caesara i Antonia, ale naprosto nezapůsobila na Octavianu (Augustus). Nakonec spáchala sebevraždu, aby se vyhnula ponižení v římském vítězném triumfu. Egypt potom přešel pod správu Říma (r. 30 př. Kr.).

BIBLIOGRAFIE. E. Bevan, *A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty, 1927*; viz též *CAH*, 7, 1928; o náboženském pozadí píše Sir H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, 1953. Ohledně vlády a číslování Ptolemaiovců sr. T. C. Skeat, *The Reigns of the Ptolemies*, 1954 a A. E. Samuel, *Ptolemaic Chronology*, 1962. K.A.K.

PTOLEMAIS

I. Ve Starém zákoně

Tento název dal koncem 3. nebo začátkem 2. stol. př. Kr. eg. panovník Ptolemaios I. či II. přístavu Akko, ležícímu na S výběžku zálivu Akra (pojmenovaném po Akku), asi 13 km S od pohorí Karmel, které uzavírá protilehlou stranu zálivu. Akko bylo ve SZ dobách jediným přirozeným přístavem na pobřeží J od Fénicie. Různé cesty jej spojovaly s Galileou a Galilejským jezerem i s údolím Jordánu na J. Jedinou SZ zmínku o Akku nacházíme v Sd 1,31, kde připadlo Ašerovi, ale ten jej nedokázal dobýt, a tak zůstalo po celé SZ období fénickým přístavem. Někteří biblisté upravují Uma z Joz 19,30 na Akko (např. *GTT*, str. 139), ale jde pouze o domněnku.

Častěji se Akko vyskytuje v mimobiblických dokumentech. O tamním vladaři (eg. *ky*) se zmiňují již eg. Klatební texty z 18. stol. př. Kr. (G. Posener, *Prin-*

ces et Pays d'Asie et de Nubie, 1940, str. 87, E49; *ANET*, str. 329, pozn. 9). Akko se později objevuje v topografických seznamech z 15. a 13. stol. př. Kr., v Amarnských dopisech ze 14. stol. př. Kr. (*ANET*, str. 484–485, 487) a v eg. satirickém dopisu z r. 1240 př. Kr. (*ANET*, str. 477b). Asyrský Sancherib se v době svého palestinského tažení r. 701 př. Kr. vyjadřuje o Akku jako o části panství Týru a Sidónu (*ANET*, str. 287b). Aššurbanipal jej napadl v 7. stol. př. Kr. (*ANET*, str. 300b). O vztazích Akka k Ašerovi a galilejskému vnitrozemí píše D. Baly, *Geography of the Bible*², 1974, str. 121–124. K.A.K.

II. V Novém zákoně

V intertestamentárním období dostal přístav nový název Ptolemais, patně na počest Ptolemaia Filadelfa (285–246 př. Kr.). Pod tímto jménem hrál důležitou roli v židovském boji za svobodu v době Makabejců (1 Mak 5,15; 12,45–48), NZ se však o něm zmiňuje pouze 1x (Sk 21,7). Když se apoštol Pavel na konci své misijní cesty pravil z Týru do Caesareje, přistál v Ptolemais, a zatímco jeho loď kotvila v přístavu, strávil den s místními křesťany. Nejednalo se zřejmě o jediný případ, kdy toto město navštívil, neboť cestoval podél fénického pobřeží několikrát.

V Pavlově době byla Ptolemais římskou kolonií, kde císař Claudius usadil skupinu veteránů. Po skončení římského panství město přijalo zpět své původní jméno *Akka, které má dodnes. Během křížáckých výprav vzrostl jeho význam pod pofrancouzštěným jménem Akra nebo St Jean d'Acre. V současné době jej zastihuje Haifa, ležící na opačném konci zálivu.

W.W.W.

PUBLIUS Poplios je ř. varianta latinského jména, pravděpodobně *praenomen*, „správce ostrova“ Malty ve Sk 28,7. Titulu „správce“ se zřejmě užívalo jen lokálně (*JG*, 14. 601; *CIL*, 10. 7495) a může označovat buďto místního úředníka, nebo hlavního úředníka římského. V druhém případě používali *praenomen* v běžné řeči místní obyvatelé.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *SPT*, str. 343; *BC*, 4, *in loc.*; Arndt. J.H.H.

PUDENS Římský křesťan, který se připojil ke *Claudiovi a dalším v pozdravu poslaném Timoteovi (2 Tm 4,21). Martialis (4. 13) zdraví Aula Pudense a jeho nevěstu Claudii a další Pudens („skromný“) je spojován s Claudiovi v jednom nápisu (*CIL*, 6. 15066), je však dost nepravděpodobné, že by se jednalo právě o Timoteovy přátele. Podle tradice byl Pudens senátorem, v jehož domě se scházela církev v J Pudentiáně (sr. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, 1, str. 132n). Ohledně výpověvek sr. R. Lanciani, *Pagan and Christian Rome*, 1895, 110nn. A.F.W.

PURIM Židovský svátek, který se slaví 13.–15. dne měsíce adaru. Během těchto dní se čte kniha Ester, a to při večerní i ranní bohoslužbě. Kdykoli předčítatel vysloví jméno Haman, začnou dospělí podle tradice křičet a pískat. Pozadí této výroční slavnosti vysvětluje kniha Ester. Za vlády krále Achašvéroše (patně Xerxes, 486–465 př. Kr., ale možná i Artaxerxes II., 404–359 př. Kr.), chtěl dát jeho nejvyšší ministr *Haman povraždit všechny Židy. Jelikož byl po-

věřivý, chtěl pro pogrom vybrat vhodný den losem. Slovo *pūr* = los (Est 3,7; 9,24.26) není hebr. výraz, ale téměř určitě asyrské *puru* = obláček nebo kamínek, který se používal na vrhání losu.

Nejstarší zmínky o tomto svátku se kromě SZ objevují v 2 Mak 15,36, kde se píše o výnosu z r. 161 př. Kr. u příležitosti vítězství Judy Makabejské nad Nikánorem „třináctého dne dvanáctého měsíce, který se syrsky jmenuje adar, jeden den přede dnem Mordokajovým“. Zařadíme-li 2 Mak do poloviny 1. stol. př. Kr., pak se kolem r. 50 př. Kr. slavil purim 14. adaru. Paralelní text z 1 Mak 7,49 mluví o ustanovení tzv. nikánorského dne 13. adaru, ale vůbec se nezmiňuje o svátku purim 14. adaru. Fakt, že se na tomto místě o svátku purim nemluví, neopravňuje ovšem k žádným závěrům.

Josephus na konci 1. stol. po Kr. píše, že se nikánorský den slavil 13. adaru (*Ant.* 12. 412) a svátek purim 14. a 15. adaru (*Ant.* 11. 295). Asi nás překvapí, že Josephus neuzivá slova *purim*, ale říká, že Židé nazývají tyto dva dny *frūreas* (další varianty jsou *frūrias*, *frūreous*, *frūraios*). Tento ř. výraz zřejmě vychází ze slovesa *frūreō* = sřežít, chránit.

Nikánorův den se slavil jen do 7. stol. po Kr. a potom se 13. den měsíce adaru stal součástí slavnosti purim. Zatímco 14. a 15. adaru se konaly oslavy, 13. den byl dnem půstu.

Teorie, že tento svátek je židovskou adaptací mýtu o boji mezi babylónskými nebo perskými božstvy (např. J. C. Rylaarsdam, *IB*, 3, str. 968n), nelze téměř ničím podpořit. Pokládáme za nepravděpodobné, že by si Židé za svou hlavní slavnost zvolili drama z pohanského polyteismu.

BIBLIOGRAFIE. J. H. Greenstone, *Jewish Feasts and Fasts*, 1946; B. M. Edidin, *Jewish Holidays and Festivals*, 1940. J.S.W.

PŮST V Bibli půst obecně znamená obejít se po určitou dobu bez jídla a pití (např. Est 4,16), nikoli pouze vynechat některé potraviny.

I. Ve Starém zákoně

Hebr. termíny jsou *šām* (sloveso) a *šom* (podstatné jméno). S půstem souvisí i obrat *innā napšō* = trápit duši. V první řadě existovaly určité výroční půsty. Židé se postili v den smíření (Lv 16,29.31; 23,27–32; Nu 29,7). Po exilu byly ustaveny čtyři další výroční půsty (Za 8,19) a všechny se podle Talmudu vztahovaly ke katastrofám v židovských dějinách. Est 9,31 lze rovněž interpretovat jako rozhodnutí o dalším pravidelném půstu.

Kromě toho existovaly i příležitostné půsty. Někdy byly individuální (např. 2 S 12,22), jindy společné (např. Sd 20,26; Jl 1,14). Půstem se vyjadřoval zármutek (1 S 31,13; 2 S 1,12; 3,35; Neh 1,4; Est 4,3; Ž 35,13n) a zkroušenost (1 S 7,6; 1 Kr 21,27; Neh 9,1n; Da 9,3n; Jon 3,5–8). Byl to způsob, jak se člověk mohl pokorit (Ezd 8,21; Ž 69,11). Někdy šlo o potrestání sebe sama (sr. „trápit duši“). Půst byl často vyhlášen v situaci, která vyžadovala vedení a pomoc od Hospodina (Ex 34,28; Dt 9,9; 2 S 12,16–23; 2 Pa 20,3n; Ezd 8,21–23). Půst mohl být zástupný (Ezd 10,6; Est 4,15–17). Lidé časem dospěli k názoru, že půstem si automaticky zajistí Boží vyslyšení (Iz 58,3n), kdežto proroci vyhlášovali, že půst bez správného jednání je marný (Iz 58,5–12; Jr 14,11n; Za 7).

II. V Novém zákoně

Obvyklé ř. pojmy jsou *nēsteuō* (sloveso) a *nēsteia*, *nēstis* (podstatná jména). Ve Sk 27,21.33 se rovněž vyskytují termíny *asitia* a *asitos* = bez potravy.

Pokud se týká obecné židovské praxe, NZ se zmiňuje pouze o jednom výročním půstu – v den smíření (Sk 27,9). Někteří přísní farizeové se postili každé pondělí a čtvrtek (L 18,12), jiní zbožní Židé, např. Anna, se zřejmě postili častěji (L 2,37).

Jediná zpráva o tom, že se postil Ježíš, se týká jeho pokušení na poušti. Tam se však nemusel nutně postit z vlastní vůle. Při pokušení neměl v místě, které si vybral pro přípravu na svou službu, k dispozici potravu (Mt 4,1–4). Sr. 40denní půst Mojžíše (Ex 34,28) a Elijáše (1 Kr 19,8).

Ježíš předpokládal, že se jeho posluchači postí, a učil je, aby se přitom obraceli k Bohu, ne k lidem (Mt 6,16–18). Když se Pána ptali, proč se jeho učedníci nepostí jako učedníci Jana Křtitele a farizeů, Ježíš půst nezavrhl, ale řekl, že to jeho učedníkům nepřísluší, „pokud je ženich s nimi“ (Mt 9,14–17; Mk 2,18–22; L 5,33–39). Později se budou moci postit jako ostatní.

Ve Skutcích se postili představitelé církve, když vybírali misionáře (13,2n) a starší (14,23). Pavel se 2x zmiňuje o svém půstu (2 K 6,5; 11,27). Zdá se, že v prvním případě jde o dobrovolný půst, prostředek vlastního kázně (nēsteia), druhá citace mluví jak nedobrovolný „hlad“ (*limos*), tak i dobrovolné „nepřijímání potravy“ (*nēsteia*).

Váha textových důkazů je proti zařazení zmínek o půstu v Mt 17,21; Mk 9,29; Sk 10,30; 1 K 7,5, nicméně přítomnost těchto versů v mnoha rukopisech ukazuje, jak v rané církvi rostlo přesvědčení o jeho hodnotě a významu. H.A.G.B.

PŮT

1. Třetí syn Chámův (Gn 10,6; 1 Pa 1,8).
2. Válečníci, kteří spolu s *Lúbijci, Egyptany a Etiopany nebyli schopni ubránit Théby před asyrskou invazí (Na 3,9). Dále toto jméno nacházíme jen v Jr 46,9; Ez 30,5 (jako eg. spojení), v Ez 38,5 (v Gógově vojsku) a v Ez 27,10 (válečníci Týru). Půt určitě leží v Africe, ale jeho bližší polohu neznáme. Někteří soudí, že v Na 3,9 není Půt totožný s Lúbim (Libye), a dávají jej do souvislosti s *Pw(n)T* (V Súdán?) z eg. textů. Ale staropernské *putija* a bab. *puta* (hebr. *pūt*) se v eg. stalo *T' tmlw*, a tak se Půt = Libye (G. Posener, *La Première Domination Perse en Égypte*, 1936, str. 186–187). Lúbim a Půt v Na 3,9 jsou obdobou Lúbijců a *Sukejců z 2 Pa 12,3. Také Týr by si zvolil spíše libyjské než somálské pomocníky. *Pūt* může být odvozeno z eg. *pāj* = cizí stíelec, obzvlášť když Libyjci byli lučišníci (W. Hölscher, *Libyer und Ägypter*, 1937, str. 38–39). K.A.K.

PUTEOLI Dnešní Pozzuoli poblíž Neapole. Samojská kolonie z Kúm založená v 6. stol. př. Kr. Padla do rukou Římanů spolu s Kapuou r. 338 př. Kr. a brzy se stala obchodním i vojenským přístavem. Livius píše o posádce 6 000 mužů v době Hannibalovy invaze (24. 13) a o vyloštění velké posily pro Hispánii (26. 17). Přes Puteoli vedla V římská cesta, po níž se především dopravovalo eg. obilí. Seneca popisuje příjezd loďstva s obilím z Alexandrie (Ep. 77) a také

PUTOVÁNÍ

apoštol Pavel sem dorazil na alexandrijské lodi (Sk 28,13). Nedávno objevená kaple v Herculaneu byla pravděpodobně domovem některých bratří, s nimiž se Pavel u Puteoli potkal. Via Domitiana spojovala Puteoli s Via Appia. E.M.B.

PUTOVÁNÍ Ti, kdo putují do cizích zemí, se mohou vrátit domů; ti, kdo putují v těle a mají před sebou vidinu nebeských věcí, smí vstoupit do království věčnosti bránou smrti. Metaforicky se pozemský život označuje jako pouť či dočasný pobyt. Biblická terminologie je v tomto případě flexibilní.

Bežný hebr. výraz *ereš m'gûrîm* doslova znamená „země dočasného pobytu“. V typických verších (Gn 17,8; 28,4; 36,7; 37,1; Ex 6,4) LXX obvykle používá sloveso *paroikeô* nebo jeho odvozeniny, EP má „země, v níž jsi hostem“ nebo jinou variantu. Sr. Ez 20,38, též Ž 55,15 a Jb 18,19, kde příbuzný termín znamená „místo pobytu“, „země, v níž pobýváš“. Paralelu nacházíme v Ž 119,54: „Dům, v němž jsem *jenom* hostem“ zde znamená pozemské tělo v čase své fyzické existence.

Pro označení člověka, který se natrvalo usadil v cizině, existují dva termíny (obvykle se týkají pohana, jenž přesídlil do Palestiny): *gêr* (ze stejného hebr. kořene jako *m'gûrîm*) a *tôsâb*. První vyjadřuje spíše delší pobyt, druhý naopak kratší, takže rozdíl mezi nimi tkví především v intenzitě. Jejich zdvojení zdůrazňuje přechodnost. LXX překládá první výraz *paroikos*, druhý *parepidêmos*. Tato čtyři slova můžeme v doslovném významu objevit v Gn 22,4, Mt a LXX. Jejich metaforickou aplikaci, v níž se klade důraz na krátkost pozemského života, najdeme v Ž 39,12; 1 Pa 29,15. V 1 Pa 29,15 LXX nahrazuje *parepidêmoi* výrazem *katoikûntes*, a tudíž dává textu význam trvalého pobytu, přestože je původní smysl přesně opačný. V obou případech by bylo vhodné překládat „přichozi“.

Jáko v svém slibu (Gn 28,20) používá slovo *derêk* = silnice, cesta. Metaforicky to znamená způsob života, ať lidského nebo zvířecího, ba dokonce i chování neživých, nějakou silou poháněných předmětů (viz Př 30,19). Jáko b mluví o něčem osobním, praktickém, konkrétním a současném.

Paroikos a *parepidêmos* nebo jejich odvozeniny se v NZ vyskytují nezávisle (1 Pt 1,117) a ve SZ citaci (Žd 11,13; 1 Pt 2,11). V NZ době se zřejmě mohlo říci, že *paroikos* nejenom přebýval na nějakém místě déle než *parepidêmos*, ale také se plněji začlenil do společenského života a daňových povinností svého nového společenství. *Eklektôi parepidêmoi* v 1 Pt 1,1 jsou něco víc než „vyvolení přebývající jako cizinci“. Jejich politický status představuje působivou metaforu pro skutečnost, že jsou Božími poutníky, osobami v čase a těle, přesto však vybraní pro věčný život skrze Ježíše Krista, a proto naprosto odlišní od světských lidí. *Paroikia* (1 Pt 1,17) se stylistickou variací vrací k důrazu slova *gêr*, ale v podstatě stále znamená „přichozi“. „Cizinci a přistěhovalci“ (Žd 11,13) jsou výstižným překladem z řečtiny. Nacházíme zde jakousi slovní ozvěnu Ž 39,12 a 1 Pa 29,15 spolu s připomenutím Gn 47,9. Toto spojení ještě více vyniká ve světle autorovy idealistické epistemologie – chrám a všechny pozemské předměty představují pouhé kopie a stíny nebeských věcí; skutečný svět je ten, který nevidíme. Sr. 1 Pt 2,11.

Ideu putování jako duchovní cesty a odpovědného směřování ke svatému cíli (např. Abraham k hoře

Mórija) známe již od vzdáleného starověku, přestože Písmo pro ni nemá technický termín. Již nejranější SZ záznamy ukazují, že každé významné místo přitahovalo poutníky. V NZ době se pravidelně konaly cesty do Jeruzaléma o hlavních svátcích a výjimečné účte se samozřejmě těšil jeruzalémský chrám (sr. především L 2,41nn). Každá taková cesta byla „poutním svátkem“ (hebr. *haġ*; sr. arab. *hajj*). Před rozdělením Jeruzaléma na arabskou a izraelskou část v r. 1948 a od šestidenní války v r. 1967 se Židé pravidelně modlí u Z zdi (Zed' nářků), která představuje poslední zbytek herodovského chrámu.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *The Word of God for Abraham and Today*, 1959; W. Grundmann, *TDNT* 2, str. 64n; O. Michel, *TDNT* 5, str. 153–155; R. Meyer, K. L. a M. A. Schmidt, *TDNT* 5, str. 841–853; H. Bietenhard, *NIDNTT* 1, str. 690n; *ibid.* 2, str. 788n.

R.A.S.

PUTOVÁNÍ POUŠŤI

I. Vymezení

Izraelci šrávili po výtí z Egypta od okamžiku překročení Rákosového moře (Ex 14,10–15,27), do doby, kdy obešli Edóm a Moáb a pronikli k Jordánu (Nu 20nn), dlouhá léta na území vymezeném těmito dvěma body. Jejich putování zahrnovalo tyto oblasti:

1. Sinajský poloostrov, lemovaný Suezským a Akabským zálivem a od Středozemního moře na S oddělený prašnou „cestou územím Pelištejců“, která spojovala Egypt a Palestinu,
2. dlouhá příkopová propadlina táhnoucí se od Mrtvého moře k Akabskému zálivu a
3. poušť Sín na J od Beer-šeby.

II. Přírodní podmínky

Silnice z Egypta „cestou na území Pelištejců“ do Rafie (Rafa) a Gázy vede zhruba rovnoběžně s pobřežím Středozemního moře a lemuje S okraje holé písečné pouště Šûr, která se nachází mezi linií dnešního Suezského průplavu a Vádi el-Arišem (*EGYPTSKÁ ŘEKA). Potom pokračuje přes obdělávatelné území, jež je zřetelnější mezi El-Arišem a Gázou (*NEGEB; sr. A. H. Gardiner, *JE* 6, 1920, str. 114–115; C. S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, str. 107). 30–60 km na J od pobřežní silnice vede „cesta do Šûru“ z Egypta do oblasti Kádeše a na SV do Beer-šeby. Na J od této komunikace se postupně zvedají kopce a vádí vápencové náhorní plošiny Et-Tih, která od linie vedené na S mezi nejzazšími konci Suezského a Akabského zálivu zabírá velký půlkruh zahrnující Sinajský poloostrov. Přes náhorní rovinu vedla starověká obchodní trasa do Akaby. J od této roviny se nachází trojúhelníkovitá oblast z žulových, rulových a jiných tvrdých krystalických hornin, jež tvoří horská pásma, kam patří tradiční hora Sínaj, tj. několik vrcholků dosahujících až 2 000 m. Toto území je ve svém SZ a SV cípu od vápencové náhorní roviny odděleno pískovcovými kopci s nalezišti měděných rud a tyrkysu. Vápencová náhorní rovina Et-Tih ustupuje na V neuspořádaným skalám a vádím J Negebu, jež spojuje příkopová propadlina Araba táhnoucí se mezi Mrtvým mořem a Akabským zálivem.

Po celém Z pobřeží od suezské oblasti do Merky jsou roztroušeny studny a prameny vzdálené od sebe den cesty; hladina podzemní vody se zpravidla nachází v blízkosti šterkovité povrchové vrstvy. Vádí se ob-

vykle vyznačují určitou skrovnou vegetací; tam, kde existují stálé vodní toky, zejména u širokého Vádí Fejrán (nejlepší oáza na Sinaji), se rostlinstvu daří mnohem lépe. V zimě nastává „období dešťů“ (až 20 dní), které s sebou přináší opary, mlhy a rosu.

V minulosti docházelo k značnému a trvalému plošnému ničení tamaryškových a akáciových hájů, protože se jejich dřevo používalo jako palivo a k výrobě dřevěného uhlí, jež se v 19. stol. pravidelně vyváželo do Egypta (Stanley, *Sinai and Palestine*, 1905, str. 25). Ve starověku tedy mohl mít Sinajský poloostrov ve svých vádích hojnější vegetaci, a tudíž i vydatnější deště, ale zdá se, že k žádné podstatné klimatické změně od starověku nedošlo.

III. Trasy putování

Přesný směr trasy, kudy šli Izraelci od Rákosového moře (mezi Kantarou a Suezem; *RUDÉ MOŘE) k pomězi Moábu, je stálým předmětem dohadů, protože v pozdějším proměnlivém a popisném arabském názvosloví Sinajského poloostrova se z místních jmen izraelských tábořišť nezachovalo téměř žádné. Různá stanoviště Izraelci nazvali podle události, které se během putování staly (např. Kibrót-taava = hroby žádostivosti, Nu 11,34), avšak nezanechali tam obyvatelstvo, které by tato jména uchovávalo. Kromě toho se nepodařilo vysledovat původ tradic, jež se vážou k nynější hoře Sinaj (Džebel Músa a okolí), dále než do prvních křesťanských století. To samo o sobě sice neznamená, že by tyto tradice neodpovídaly pravdě, ale nelze je považovat za spolehlivý zdroj informací. Tradiční trasa připisovaná Izraelcům je jistě možná. Obvykle se předpokládá, že z pouště *Súru táhli na J podél Z pobřeží Sinajského poloostrova, přičemž poloha Mary a Élimu se často situuje do *Ajn Havary a Vádí Garandelu. Údaj, že tábor po Élimu (Ex 16,1) se nacházel „u jam-súp“ (hebr. Nu 33,10), tj. u Rákosového moře nebo u Suezského zálivu (sr. *RUDÉ MOŘE), jasně naznačuje, že Izraelci se drželi Z strany Sinajského poloostrova a nešli na S (pelištejská cesta). Akabský záliv je příliš daleko, aby se mohl ztotožnit s jam súp v tomto oddílu. O něco později se Izrael utábořil v Dofce. Toto jméno se někdy vykládá jako „hut“ (G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, str. 64; Wright a Filson, *Westminster Historical Atlas of the Bible*, 1957, str. 39), a proto se Dofka ztotožňuje s eg. hornickým střediskem Serabit el-Chadim. O těžbě měděných rud a zejména tyrkysu v této oblasti píše Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1962, str. 202–205, 404–405; J. Černý, A. H. Gardiner a T. E. Peet, *Inscriptions of Sinai*, 2, 1955, str. 5–8.

Vzhledem k tomu, že eg. výpravy navštěvovaly tuto oblast jen v době od ledna do března (zřídka později) a Egypťané v blízkosti dolů nežili trvale (sr. Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, str. 169), Izraelci se tam s nimi nesetkali, protože z Egypta odešli v měsíci ábibu (Ex 13,4), tj. zhruba v březnu (sr. *EGYPTSKÉ RÁNY), a z Élimu vytrhli o měsíc později (Ex 16,1), tj. asi v dubnu. Dofka však mohlo být jakékoli místo těžby mědi v pískovcovém pásu obsahujícím kovy v J části střední Sinaje (což v každém případě upřednostňuje J trasu putování Izraele). Refidim se někdy ztotožňuje s Vádí Fejránem, příp. s Vádí Refajidem, a hora Sinaj s vrcholky Džebel Músy (nebo s horou Serbal nedaleko Fejránu, což je ovšem méně pravděpodobné). Viz práce Robinsonovy, Lepsiovy, Stanleyovy a Palmerovy (bibliografie níže). Dahab na V pobřeží (za horou Sinaj) by mohl být Dí-zahab (Dt

1,1; takto Y. Aharoni, *Antiquity and Survival*, 2, 2/3, 1957, str. 289–290, obr. 7); v takovém případě by Chudejra na druhé cestě zřejmě nemohl být Chaserót z Nu 11,35; 33,17n. K dalším pevně stanoveným bodům patří Kádeš-barnea (*KÁDEŠ) na rozmezí pouští Sin a Páran (Nu 12,16; 13,26) v *Ajn Kederátu nebo *Ajn Kudésu a přilehlé oblasti, včetně *Ajn Kederátu, a Ešjón-geber v ústí Akabského zálivu (Nu 33,35n).

Velmi zajímavé vysvětlení úkazu, kdy země pohltila Kórača, Dátana a Abírama (Nu 16), předložila G. Hortová in *Australian Biblical Review* 7, 1959, str. 2–26, zejména 19–26. Děj této epizody umístila do příkopové propadliny Araby mezi Mrtvým mořem a Akabským zálivem. Zde totiž existují bahnitá pole známá jako *keviry*. Pevná, asi 30 cm silná vrstva jílovitého bahna, která pokrývá vrstvy soli a posoluchého bahna, překrývá hlubokou masu tekutého bahna a bažinu. Když je tato kůra tvrdá, lze po ní bezpečně chodit, ale rostoucí vlhkost (zejména bouře doprovázené prudkým deštěm) škraloup naruší a promění v lepkavé bahno. Dátanovi, Abíramovi a Kóračovi přívrženci se z hlavního ležení stáhli pravděpodobně na jedno z těchto zdánlivě tvrdých polí. Ze svých dlouholetých zkušeností na Sinaji a v Midjánu (Ex 2–4) Mojžiš o tomto jevu patrně věděl, avšak Izraelci nikoli. Když se přiblížila bouřka, uvědomil si hrozící nebezpečí a Izraelce od stanů opozice odvedl. Kůra se prolomila a povstalec, jejich rodiny i majetek pohltilo bahno. Pak se rozpoutala bouře a 250 mužů s kadielnicemi bylo zasaženo bleskem – smetl je Hospodinův oheň.

G. Hortová se domnívala, že k této události došlo v Kádeš-barneji, takže Kádeš by se pak musel nacházet v Arabě. Lze však důvodně předpokládat, že *Kádeš ležel v oblasti *Ajn Kudésu a *Ajn Kederátu, a Nu 16 ve skutečnosti neuvádí, že ke vzpouře Kórača, Dátana a Abírama došlo v Kádeši. Je třeba uvést, že ucelené, jednotné vyprávění Nu 16 o dvojí vzpouře a jejím hrůzném konci je srozumitelné samo o sobě a zmíněným přírodním jevům odpovídá. Domnělé zdroje získané tradičními analýzou literárních dokumentů poskytují zlomkovité obrazy, jež neodpovídají žádné známé realitě.

Dlouhý výčet jmen v Nu 33,19–35 se vztahuje k 38 letům putování Izraele. Polohu těchto míst se zatím nepodařilo určit. Přesná trasa kolem Edómu (Nu 20,22n; 21; 33,38–44) také není jasná. Některé epizody během těchto dlouhých cest odrážejí přírodní jevy dané oblasti. Opakované vyvedení vody ze skály úderem hole (Ex 17,1–7; Nu 20,2–13) svědčí o schopnosti sinajského vápence zadržovat vodu. Existuje vojenský záznam o vytrsknutí poměrně silného proudu vody ze skály, když do skalnaté plochy narazila při nehodě dělová hlavaň! (Viz Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, str. 174–175). Kopání studní, jak je zachycuje Nu 21,16–18 (sr. Gn 26,19), dokazuje výskyt podpovrchové vody v různých oblastech Sinaje, Negebu a J Zajordánie (viz výše uvedené odkazy a N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1959, str. 22). Zmínky o sbírání křepelky (Ex 16,13; Nu 11,31–35) vysvětlují někteří jako důkaz toho, že Izraelci putovali S trasou podél Středozemního moře (např. Jarvis, *op. cit.*, str. 169–170; sr. J. Bright, *A History of Israel*, 1960, str. 114, podle J. Grave, *VT* 4, 1954, str. 148–154; G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, str. 65). Tato trasa však byla Izraelcům výslovně zakázána (Ex 13,17n) a navíc křepelky přilétají na sinajské pobřeží Středozemního moře jen na *podzim*, a to za

PÝCHA

svítání, zatímco Izraelci je našli na jaře a večer, v měsíci ábíbu (březen) nebo po něm (Ex 16,13) a o rok a měsíc později (Nu 10,11; 11,31). Tyto dvě okolnosti vylučují možnost putování po pobřeží Středozemního moře při těchto příležitostech a přímo hovoří ve prospěch J trasy v Suezského a Akabského zálivu přes „horu Sinaj“. Křepelky se do Evropy vracely na jaře – v období, kdy je Izraelci 2x obdrželi – večer, kdy letí přes horní část Suezského a Akabského zálivu (Lucas, *The Route of the Exodus*, 1938, str. 58–63 a odkazy a str. 81; klade příliš velký důraz na Akabský záliv na úkor zálivu Suezského).

Menšina se kloní k názoru, že Izraelci přešli Sinajský poloostrov do ústí Akabského zálivu přímější cestou a umístěte horu Sinaj do Midjánu. K jeho uznávaným stoupencům patří Lucas (*The Route of the Exodus*, 1938), který se oproti některým dalším neodvolává na neexistující činné sopky. Nicméně i tento názor se potýká s mistopisnými problémy a naprosto nevysvětluje původ tradic z křesťanského období, které jí dává do souvislosti s dnešním Sinajským poloostrovem, a nikoli s Midjánem či SZ Arábií.

Hodnotnou srovnávací tabulku údajů o trase a stanovistiích putujících Izraelců z 2. a 4. knihy Mojžíšovy, Nu 33 a 5. knihy Mojžíšovy viz in J. D. Davis a H. S. Gehman, *WDB*, str. 638–639; literární pozadí sr. G. I. Davies, *TynB* 25, 1974, str. 46–81; sinajská naleziště z doby bronzové sr. T. L. Thompson, *The Settlement of Sinai and the Negev in the Bronze Age*, 1975.

IV. Počty Izraelců

Když Izrael odcházela z Egypta, šlo „600 000 mužů pěšky“, k čemuž musíme přičíst jejich rodiny a smíšený zástup, zatímco ze sčítání mužů ze všech kmenů kromě Lévíjců na Sinajské poušti vychází celkový počet 603 550 mužů nad 20 let, kteří mohli nosit zbraně (Nu 2,32). Z těchto údajů se běžně usuzuje, že Izraelců (mužů, žen i dětí) bylo úhrnem více než 2 miliony. Fakt, že skrovné zdroje Sinajské pouště k nasycení tolika lidí nestačily, naznačuje sama Bible (a svědčí o tom i výzkum) tím, že hlavní potravou Izraelců byla Bohem daná *mana (Ex 16; sr. vv. 3n.35). Izrael nikdy nešel zcela bez prostředků (Dt 2,7), i když lidé mívali nedostatek vody (např. v Refidimu, Ex 17,1; Kádeši, Nu 20,2). Každopádně se záhy naučili vystačit s velmi malým množstvím této vzácné tekutiny na osobu, což dokázal Robinsonův průvodce Sinajskou pouští, který šel bez vody 14 dní a žil z velbloudího mléka; ovce a kozy se podobně jako velbloudi někdy obejdou bez vody 3–4 měsíce, pokud mají čerstvou pastvu (E. Robinson, *Biblical Researches*, I, 1841 ed., str. 221).

Kromě toho je naprosto mylné představit si, že Izraelci po Sinaji pochodovali v dlouhých „čtyřstupech“ nebo že se na každé zastávce snažili tábořit všichni *pohromadě* u jednoho malého vádí. Byli rozloženi podle svých kmenů a čeledi a v roztroušených skupinách obývali množství sousedních vádí; když se schránou smlouvy a stanem setkávání (na pochodu v přenosné podobě) vyšly ze Sinajské pouště, místa, kde tyto předměty postupně umístili, se stávala středem kmenových táborů (Nu 2). V různých částech Sinajské pouště se hladina podzemní vody drží blízko povrchové vrstvy, takže roztroušená izraelská ležení nezřídka získávala potřebné malé množství v dané oblasti vody hloubením mléčků jam. Sr. Robinson, *Biblical Researches*, I, 1841, str. 100 (všeobecný prů-

zkum), 129; Lepsius, *Letters, etc.*, 1853, str. 306; Currelly in Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, str. 249; Lucas, *The Route of the Exodus*, 1938, str. 68.

V průběhu let se mnozí badatelé pokoušeli vyložit výsledky sčítání lidu v Nu I a 26 a příslušné údaje v Ex 12,37; 38,24–29, počet Lévíjců (Nu 4,21–49) a další číselné údaje (např. Nu 16,49) tak, aby na základě hebr. textu dospěli k nižšímu součtu Izraelců, kteří putovali z Egypta přes Sinajskou poušť až na hranice Palestiny. O nedávných řešeních problému píše R. E. D. Clark, *JTVI* 87, 1955, str. 82–92 (v mnoha případech překládá 'p = velitel, ne jako „1 000“); G. E. Mendenhall, *JBL* 77, 1958, str. 52–66 (namísto „1 000“ chápe 'p jako jednu jednotku při rozdělování kmene), jenž se odvolává na starší pojednání; J. W. Wenham, *TynB* 18, 1967, str. 19–53, zejména 27nn, 35nn. Žádný z těchto pokusů nevysvětluje všechny číselné údaje, o které tu jde, nicméně naznačují několik možných cest k lepšímu pochopení zdánlivě vysokých čísel ve SZ. Skutečnosti zůstává, že tyto záznamy musí mít určitý základ ve starověké realitě; vysoká čísla nelze absolutně vyvrátit a žádný alternativní výklad zatím uspokojivě nevysvětlil všechny zkoumané údaje. (*ČÍSLO)

V. Pozdější význam

Z teologického hlediska se období putování pouští stalo symbolem Božího vedení a péče a zároveň lidské vzpurnosti, kterou zde ztělesňovali Izraelci (sr. např. Dt 8,15n; 9,7; Am 2,10; 5,25 [sr. Sk 7,40–44]; Oz 13,5n; Jr 2,6; Ez 20,10–26.36; Ž 78,14–41; 95,8–11 [sr. Žd 3,7–19]; 136,16; Neh 9,18–22; Sk 13,18; 1 K 10,3–5).

BIBLIOGRAFIE. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea*, I, 1841, str. 98–100, 129, 131, 179; C. R. Lepsius, *Letters from Egypt, Ethiopia and the Peninsula of Sinai*, 1853, str. 306–307; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1905 ed., str. 16–19, 22, 24–27; E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, I, 1871, str. 22–26; W. M. F. Petrie a C. T. Currelly, *Researches in Sinai*, 1906, str. 12, 30, 247–250, 254–256 (Fejrán), 269; C. L. Woolley a T. E. Lawrence, *Palestine Exploration Fund Annual*, 3, 1915, str. 33; C. S. Jarvis, *Yesterday and Today in Sinai*, 1931, str. 99; A. E. Lucas, *The Route of the Exodus*, 1938, str. 19, 44–45, 68; W. F. Albright, *BASOR* 109, 1948, str. 11 (deště v El-Arishi, zakrslé rostlinstvo na S). O rázu krajiny na Sinajské poušti pojednává G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, str. 62–64, obr. 33–35 nebo L. H. Grollenberg, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, str. 76–77; Petrie, *Researches in Sinai*, 1906, *passim*; B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961, *passim*. K.A.K.

PÝCHA Jedním ze základních rysů biblického učení je pozornost věnovaná pýše a jejímu protikladu – pokoře. V jiných náboženstvích či etických systémech nic podobného nenalézáme. Vzpurná pýcha, která odmítá záviset na Bohu a podřizovat se mu a která napak vzdává čest, jež náleží Hospodinu, pouze člověku, představuje kořen a podstatu hříchu.

S Tomášem Akvinským lze říci, že pýcha se projevila poprvé ve chvíli, kdy se Lucifer v pyšné nezávislosti na Bohu pokusil vyvýšit svůj trůn (Iz 14,12–14). Satan spadl z nebe (L 10,18) vložil Adamovi a Evě do srdce touhu být jako Bůh (Gn 3,5). Od té doby je lidská přirozenost infikovaná pýchou (Ř 1,21–

23). S pýchou souvisí i „odsouzení d'áblovo“ v 1 Tm 3,6 (sr. „d'áblovy nástrahy“ v 1 Tm 3,7; 2 Tm 2,26). Pýcha se stala satanovou zhoubou a ničí i lidi. Proto ji celý SZ odsuzuje, především v žalmech a mudroslovné literatuře. V Př 8,13 čteme, že Boží moudrosti je odporná *gē'á* = povýšenost a *ga'wā* = nestoudnost. Obě se projevují v pýše Moábu (Iz 16,6), Judska (Jr 13,19) a Izraele (Oz 5,5), kterou odmítají zejména proroci. Známá „pýcha, která předchází pád“ (*gā'on* = domýšlivost, Př 16,18) je zavržená i na místo ní je dávana přednost poníženému duchu (Př 16,19). Zpupnost (*gōbah*) se objevuje jako kořen ateismu v Ž 10,4 a způsobila rovněž Nebúkadnesarův pád (Da 4,30.37). Mírnější výraz, *zādōn* = drzost, označuje Davidovo mladistvé nadšení v 1 S 17,28, nicméně v Abd 3 se i ono považuje za zlo. Další varování před pýchou nacházíme v pozdější mudroslovné literatuře, např. Sir 10,6–26.

Recké učení bylo během posledních čtyř století př. Kr. v rozporu s judaismem, když považovalo pýchu za ctnost a pokoru odsuzovalo. Aristotelův „vysokomyšlný člověk“ uměl ocenit své vlastní kvality, jinak by jej považovali za slaboduchého. Podobně stoický filozof hlásal vlastní mravní nezávislost a rovnost s Diem. Nestydatost a zpupnost (*hybris*) je však zdrojem velkého morálního zla v ř. tragédií (sr. např. Sofoklova *Antigona*).

Křesťanská etika se vědomě distancovala od ř. myšlení ve prospěch SZ. Pokora je považována za největší ctnost, neboť Kristus o sobě řekl: „Jsem tichý a pokorného srdce“ (Mt 11,29). Naopak pýcha (*hyperēfania*) našla své místo na seznamu zlých věcí, jež pramení z nitra člověka (Mk 7,22). V Mariině chvalo zpěvu (L 1,51n) slyšíme, že Hospodin rozpráší ty, kdo smýšlejí pyšně, a vyvýší ponížené. Jk 4,6 i 1 Pt 5,5 citují Př 3,34, aby vynikli kontrast mezi pokornými (*tapeinois*), v nichž má Bůh zalíbení, a pyšnými (*hyperēfanois*), které Hospodin odmítá. Apoštol Pavel radí ve svém líčení zkažené pohanské společnosti v Ř 1,30 zpupné (*hybristas*) a chlubitivé (*alazonas*) k pyšným hříšníkům; sr. 2 Tm 3,2. Vychloubání a chvástání (*alazonēia*) označuje za zlé Jk 4,16 a 1 J 2,16. Láska v 1 K 13,4 je prostá vši chlouby a domýšlivosti, jímž se vyznačují falešní učitelé v 1 Tm 6,4.

Apoštol Pavel viděl pýchu („vychloubání“ se znalostí Zákona a skutky spravedlnosti) jako charakteristický rys judaismu a nejvlastnější příčinu nevěry Židů. Psal, že evangelium vylučuje pýchu (Ř 3,27), neboť učí, že všichni lidé jsou hříšní, tudíž nemohou dosáhnout spravedlnosti z vlastních sil – tu musí člověk hledat u Krista a přijímat ji jako dar skrze víru v něj. „Spasení není ze skutků, takže se nikdo nemůže chlubit“; pramení z pouhé milosti. A tak nikdo, dokonce ani Abraham, nemůže být oslavován proto, že by dosáhl spasení vlastními silami (viz Ef 2,9; 1 K 1,26–31; Ř 4,1n). Evangelijní poselství o spravedlnosti skrze Krista vylučuje přístup k Bohu založený na vlastní spravedlnosti; proto se tato zvěst stala pro pyšné Židy kamenem úrazu (Ř 9,30–10,4).

Tento NZ důraz hluboce ovlivnil ranou a středověkou etiku; Augustín i Tomáš Akvinský považovali pýchu za největší hřích.

BIBLIOGRAFIE. *ERE*, Arndt; *MM*; R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 1944–5, k. 7; E. Güting, C. Brown, *NIDNTT* 3, str. 27–32; G. Bertram, *TDNT* 8, str. 295–307, 525–529. D.H.T.

PYTHON Ř. jméno mytologického hada nebo draka, který žil v Pytho pod horou Parnass a střežil delfskou věštírnu. Apollo hada zabil a jméno se začalo dávat každému, kdo věštil v Apollonově jménu. Takoví lidé obvykle mluvili se zavřenými ústy, vydávali slova, která nemohli ovládat, a byli známi jako *engastrimythoi* čili břichomluvcí (Plútarchos, *De Defectu Oraculorum*, 9, str. 414E).

Sk 16,16 znameňávají, že se Pavel setkal ve Flipech s mladou ženou, která měla *věsteckého ducha, a on z ní tohoto ducha vyhnal. Je zajímavé, že Lukáš používá k označení její věstecké mluvy, inspirované démonskou silou, výraz *manteuomenē* související s pohanstvím, který nikde jinde v NZ nenacházíme. D.H.W.

PYTLOVINA, ŽINĚNÉ ROUCHO (hebr. *saq*; ř. *sakkos*). Pytlovina vyráběná z kozích žíní (*Sifra* 53b), obvykle černé barvy (Zj 6,12). Hebr. výraz někdy znamená „pytel“ (např. Gn 42,27), neboť se zhotovoval z těchto materiálů.

Žiněné roucho se nosilo na znamení smutku za zemřelé (Gn 37,34; 2 S 3,31; Jl 1,8; Júd 8,5), v době osobního či národního neštěstí (Jb 16,15; Pí 2,10; Est 4,1; 1 Mak 2,14), při pokání z hříchů (1 Kr 21,27; Neh 9,1; Jon 3,5; Mt 11,21) či zvláštní přimluvné modlitbě za vysvobození (2 Kr 19,1n; Da 9,3; Júd 4,10; Bár 4,20; 1 Mak 3,47).

Pytlovina se zpravidla ovinula kolem těla jako pás (1 Kr 20,31n; Iz 3,24; 20,2; 2 Mak 10,25). Obvykle se nosila na nahém těle (2 Kr 6,30; Jb 16,15; 2 Mak 3,19), často přes celou noc (1 Kr 21,27; Jl 1,13). V jednom případě sloužila místo pláště, kdy zakrývala všechny ostatní části oděvu (Jon 3,6). Někdy se rozprostírala, aby na ni bylo možné ulehnout (2 S 21,10; Iz 58,5), nebo se pokládala před či na oltář (Júd 4,11).

Palestínští pastýři se oblékali do pytloviny, protože byla laciná a dlouho vydržela (TB, *Sabbat* 64a). Proci ji někdy nosili jako symbol pokání, k němuž vyzývali (Iz 20,2; Zj 11,3). Podle Jon 3,8 a Júd 4,10 se žiněným rouchem v dobách národního pokání pokrývala i zvířata. Oblékání pytloviny na znamení smutku nebo kajcnosti se nepraktikovalo jen v Izraeli, ale i v Damašku (1 Kr 20,31), Moábu (Iz 15,3), Amónu (Jr 49,3), Týru (Ez 27,31) a v Ninive (Jon 3,5).

Zakrytí žiněným rouchem je užito obrazně o přikrytí nebes (Iz 50,3).

BIBLIOGRAFIE. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 5, 1939, str. 18, 165, 176, 202; H. F. Lutz, *Textiles and Costumes among the Peoples of the Ancient Near East*, 1923; str. 25–26, 176–177; P. Heinisch, „Die Trauergebräuche bei den Israeliten“, *Biblische Zeitfragen* 13, 1931, 7–8, str. 16–17. J.T.

QUIRINIUS (L 2,2, EP, NS; KP Cyrenius je blízké ř. *Kyrēnios*). Publius Sulpicius Quirinius byl r. 12 př. Kr. konzulem v Římě a brzy nato vedl tažení proti odbojným Homonádcům ve střední Malé Asii. R. 3 př. Kr. se stal prokonzulem Asie, v letech 3–4 po Kr. byl poradcem prapředplatně dědice císařského trůnu Gaia Caesara při jeho arménské výpravě a od r. 6 do r. 9 po Kr. zastával funkci císařského legáta (*legatus pro praetore*) Sýrie a Kilikie. Zdá se, že tímto jeho kariéra skončila; závěr života strávil v Římě, kde r.

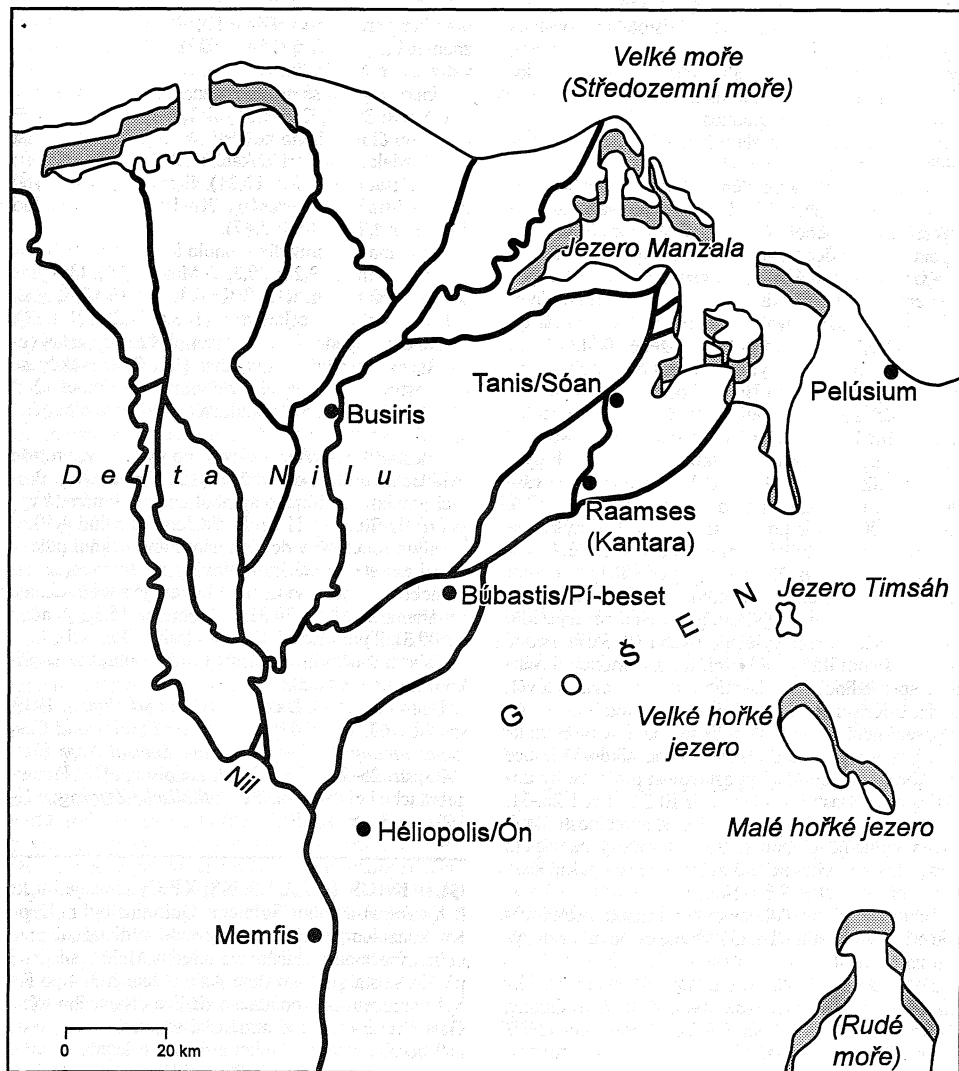
QUIRINIUS

21 po Kr. zemřel. Na začátku svého působení v Sýrii a Kilikii zorganizoval sčítání lidu v Judsku, když se toto území stalo po sesazení Archelaa (*HERODES, 2) římskou provincií. Jde o sčítání, jež zaznamenal Josephus (Ant. 18. 1–3, 26), a nacházíme o něm zmínku i ve Sk 5,37. Z *Lapis Venetus* (CIL, 3. 6687) se dovídáme, že se sčítání pod Quiriniovou záštitou nekonalo pouze v Judsku. Tento nápis zaznamenává životní dráhu jednoho úředníka, který sloužil v době Quiriniova legátství v Sýrii a Kilikii a prováděl jeho jménem sčítání lidu v syrském městě Apamea. *Sčítání lidu z L 2,1nn muselo proběhnout nejméně o 9 let dříve.

Zpráva o tomto dřívějším sčítání v L 2,2 se většinou chápe jedním ze dvou způsobů: „Tento první majetkový soupis se konal, když Sýrii spravoval Quirinius“ (EP), nebo „Tento soupis se konal před tím soupisem, který byl proveden, když v Sýrii vládl Quirinius“ (NS). Možnost, že Quirinius působil v Sýrii

již někdy dříve (*CHRONOLOGIE NZ), potvrzuje řada badatelů (zejména W. M. Ramsay) na základě *Lapis Tiburtinus* (CIL, 14. 3613). Tento nápis, zachycující životní dráhu významného římského úředníka, je naneštěstí poškozen, takže jeho jméno zde chybí, ale z detailů, které se dochovaly, lze usuzovat na Quirinia. Dovádáme se např., že když se dotčený stal císařským legátem Sýrie, vstoupil do tohoto úřadu „podruhé“ (lat. *iterum*). Otázkou však zůstává, zda se stal podruhé císařským legátem Sýrie, anebo podruhé obdržel císařské legátství jako takové, když předtím již v této funkci spravoval nějakou jinou provincii.

Formulace je zde dvojnásobná. Ramsay zastával názor, že mezi r. 10 a 7 př. Kr. byl Quirinius jmenován dodatečným legátem Sýrie, aby vedl válku proti Hommanadensům, zatímco civilní správu provincie měli v rukou jiní místodržitelé, včetně Sentia Saturnina (8–6 př. Kr.), za jehož vlády se podle Tertulliana (*Adv. Marc.* 4. 19) konalo sčítání z L 2,1nn. Byly však for-



Raamses (Kantara) v Gošenu.

mulovány pádné argumenty (zejm. R. Syme) ve prospěch názoru, že Quirinius předtím působil jako legát Galacie, kde mohl být za Homanadensy přímo zodpovědný. Existuje názor, že spíše než „Quirinius“ bylo v L 2,2 původně jméno „Saturninus“, které, jak se zdá, četli ve svém opise tohoto textu Tertullian (B. S. Easton, *The Gospel according to St Luke*, 1926, str. 20; J. W. Jack, „The Census of Quirinius“, *Expt* 40, 1928–9, str. 496nn). Možnosti, že sčítání proběhlo před sčítáním, jež vedl Quirinius (takto NS), se zabývá M. J. Lagrange, *RB* n. s. 8, 1911, str. 60nn; F. M. Heichelheim in T. Frank (ed.), *An Economic History of Ancient Rome*, 4, 1938, str. 160nn; N. Turner, *Grammatical Insights into the NT*, 1965, str. 23n.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *Was Christ Born in Bethlehem?*, 1905; L. R. Taylor, „Quirinius and the Census of Judaea“, *American Journal of Philology* 54, 1933, str. 120nn; R. Syme, „Galatia and Pamphylia under Augustus“, *Klio* 27, 1934, str. 122nn; další literatura uvedená v *TCERK*, 1, 1955, str. 222 (s. v. „Census“).

F.F.B.

RAAMSES (eg. *Pr-R'mssw*, Pi-Ramessē = panství Ramessovo). Město v Egyptě uvedené spolu s Pito-mem, kde Izraelci velmi trpěli (Ex 1,11; 12,37; Nu 33,3). Bylo to slavné sídlo Ramesse II. (asi 1290–1224 př. Kr.) ve V Deltě. Králové 18. dynastie zde nestavěli. Vědci nejdříve lokalizovali Pi-Ramessē v Pelúsiu, později jej na základě Montetových vykopávek ztotožnili s Tanisem (*SÓAN). Nicméně veškerý raamseský stavební materiál v Tanisu již byl použitý. Zbytky paláce, výroby skla a domů knížat a vysokých úředníků (se stopami po chrámu) nalezené v Kantaře a blízkém okolí 30 km J od Tanisu téměř jistě označují místo, kde se nacházel Ra'am-ses/Pi-Ramessē. Odtamtud začal exodus (Ex 12,37) (*TÁBOR U MOŘE). O několik století dříve se v této oblasti usadil Jákob (Gn 47,11).

BIBLIOGRAFIE. A. H. Gardiner, *JEA* 5, 1918, str. 127–138, 179–200, 242–271; P. Montet, *RB* 39, 1930, str. 5–28; L. Habachi, *ASAE* 52, 1954, str. 443–562; J. van Seters, *The Hyksos*, 1966, str. 127–151; M. Bietak, *Tell el-Dab'a*, 2, 1975, především str. 179–221, tab. 44n.

C.D.W.

K.A.K.

RABA

1. Město s přilehlými dvorci v hornaté části Judska (Joz 15,60), pravděpodobně Rubute z Amamských dopisů a Thutmose III., jež se rozkládalo v oblasti Gezeru.

2. Hlavní město Amónu, nyní Amán, metropole Jordánska, 35 km V od Jordánu. Jeho celý název se objevuje v Dt 3,11; 2 S 12,26; 17,27; Jr 49,2; Ez 21,20 jako „Raba Amónovců“ (*rabbat b'nē ammón*) a je zkrácen na Rabu (*rabbā*) v 2 S 11,11; 12,27; Jr 49,3 atd. Jméno určité znamená „Hlavní město“ (LXX má v Dt 3,11 *akra* = citadela). Zde se nacházelo železné lože bášanského krále Óga (Dt 3,11).

S rostoucí mocí Izraele se vzmáhali i Amónovci. V Chanúnovi, synu Nášašovu, měl David silného nepřítele. Když Chanúnovi spojenci porazili Aramejce, podařilo se Davidovi a Jábobovi nad Amónovci zvítězit. Jóab oblehl Rabu, přelal však velení Davidovi, aby triumf patřil králi. Obyvatelé byli podrobeni nuceným pracím (2 S 10; 12,26–31; 1 Pa 19,20). Po

Šalomounově smrti Amónovci znovu získali nezávislost a způsobovali Izraeli těžkosti. Proti Rabě, která symbolicky představovala Amónovce, mířily výroky proroků (Jr 49,2n; Ez 21,20; 25,5; Am 1,14).

Za vlády Ptolemaia Filadelfa (285–246 př. Kr.) byla Raba přestavěna a přejmenována na Filadelfii. Stala se jedním z měst Dekapole a významným obchodním centrem.

V sousedství Amánu se dnes nacházejí rozsáhlá archeologická naleziště. V prostoru letiště byla odkryta budova z 13. století př. Kr. (pozdí doba bronzová), kde se ukládaly zpopelněné pozůstatky mrtvých, mezi nimi i malých dětí, pravděpodobně obětovaných *Mólekovi. V samotném hlavním městě archeologové objevili zbytky byzantských, římských a helénistických měst, sochy a nápisy z 8. a 7. stol. př. Kr. i stopy po opevnění z období doby bronzové.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, str. 423–425; G. L. Harding, *Antiquities of Jordan*, 1967, str. 61–70; J. B. Hennessy, *PEQ* 98, 1966, str. 155–162; C. M. Bennett, *Levant* 10, 1978, str. 1–9.

J.A.T.

A.R.M.

RABBI, RABBONI Hebr. termín *rab* („velký“) sloužil k označení uznávané osoby, *rabbi* („můj velký“) představoval uctivou formu oslovení. Koncem 2. stol. př. Kr. výrazem *rab* titulovali učitele, *rabbi* znamenalo „můj učitel“. Později ztratila přípona svůj přivlastňovací význam a slovo „rabbi“ se začalo používat v souvislosti s pověřenými učiteli Zákona; v moderním judaismu označuje ty, kdo byli pro tuto práci ordinováni. Od NZ doby se tento pojem neomezoval pouze na oficiální užití. Zřetelné šlo o čestný titul, který se 1x vyskytuje v souvislosti s Janem Křtitelem a 12x se vztahuje k našemu Pánu. Na rozdíl od zákoníků, kteří měli rádi, když je někdo nazýval „rabbi“ (EP Mistře), by se Ježíšovi učedníci takto neměli nechat oslovovat, protože „jediný je váš Mistř“ a „vy všichni jste bratři“ (Mt 23,7n). Ř. přepis hebr. výrazu je *rabbi* nebo *rabbai* a z citovaného textu i z J 1,38 a 20,16 jednoznačně vyplývá, že hebr. slovo mělo stejný význam jako ř. *didaskalos*.

„Rabboni“ (*rabbūni*) představuje zesílenou formu „rabbi“ a objevuje se při oslovení našeho Pána v Mk 10,51 a J 20,16.

BIBLIOGRAFIE. G. H. Dalman, *The Words of Jesus*, 1902, str. 331–340; E. Lohse, o *rabbi*, *rabbūni*, *TDNT*, 6, str. 961–965; H. L. Ellison, *NIDNTT* 3, str. 115n.

F.F.

RABMAG Oficiální postavení bab. *Nergal-sarešera v době dobývání Jeruzaléma r. 587 př. Kr. (Jr 39,3,13, KP). Často se srovnává s *rabu emga* = vznešený a moudrý, královským titulem, který si přivlastnil Neriglissar, a s *rab mahhu* = hlavní z úředníků *mahhu* (spíše administrativních než náboženských). Jedná se však pravděpodobně o hebr. tvar výrazu *rab mu(n)gi*, titulu asyr. a bab. dvorních úředníků, nicméně přesný význam dosud neznáme.

D.J.W.

RABSAR Titul „nejvyšší dvořan“.

1. Jeden ze tří Asyránů, které vyslal Sancherib do Jeruzaléma vyjednat s Chizkijášem (2 Kr 18,17 KP; sr. Iz 36,3, kde titul chybí).

RADA, RADNÍ SHROMÁŽDĚNÍ

2. Bab. Nebúšasbán, jenž vyzvedl Jeremjáše z vězení a předal jej Gedaljášovi (Jr 39,13 KP).

3. Sarsekim, jeden ze tří Babylónanů, kteří se po dobytí Jeruzaléma r. 587 př. Kr. usadili v městské bráně jako soudcové (Jr 39,3).

Funkci „nejvyššího z dvorních eunuchů“ (bab. *rab ša reši*) zastával vysoce postavený dvořan (sr. Da 1,7). Běžně se s tím setkáváme v asyr. textech a potvrzuje to i aram. textní rejstřík z Ninive (*rbsrs*, B.M. 81–2–4, 147). K tomuto úřadu viz J. V. Kinnier Wilson, *The Nimrud Wine Lists*, 1972, str. 47n. Asyr. eponym s obvyklým titulem „šaknu země Markas“ je v aram. smlouvě uveden jako *rbsr*, tj. *rab ša reši* (JAOS 87, 1967, str. 523).
D.J.W.

RADA, RADNÍ SHROMÁŽDĚNÍ Pojem se vyskytuje jen 1x ve SZ, a to jako překlad hebr. *riḡmā* (Ž 68,27) ve zprávě o „knížatech Judy a jejich shromáždění“. Jde o obecný výraz, který lze přeložit jako „společnost“ nebo „zástup“. Podobné slovo „důvěrné obecenství“ užívá Jr 23,18,22 o královské radě (hebr. *sōd*) Hospodina (sr. 1 Kr 22,19n; Jb 1,6n; 2,1n), kde se vyhláší jeho rozhodnutí. Do této rady mají přístup pouze praví proroci, kteří díky tomu mohou předem vědět o Božích záměrech.

V NZ narazíme na dva termíny. *Symbūlion* = porada (Mt 12,14) nebo poradní sbor správce provincie (Sk 25,12). *Synedrión* = společně zasedání a nejčastěji se užívá s odvoláním na *Sanhedrin, židovskou vele radu, i když se někdy také vztahuje na nižší soudy (např. Mt 10,17; Mk 13,9). V Jeruzaléme byly dva a v každém palestinském městě jeden. J.D.D.

RADA JERUZALÉMSKÁ Název pro shromáždění delegátů ze sboru v Antiochii (vedených Pavlem a Barnabášem) a apoštolů a starších z jeruzalémského sboru, na němž se měl prodiskutovat problém, který vyvstal v důsledku velkého přílivu obrácených pohanů do církve (Sk 15,2–29). Mnozí vykladači toto shromáždění ztotožňují s tím, o němž se píše v Ga 2,1–10. My naproti tomu zastáváme názor, že Ga 2,1–10 mluví o dřívější poradě, kterou měl Pavel a Barnabáš s Jakubem, Petrem a Janem a při níž jeruzalémscí vůdci uznali povolání a status Pavla a Barnabáše jako apoštolů mezi pohany. (Názor, že jde o jednu a tutéž konferenci, viz in *CHRONOLOGIE NZ, II, 4.)

I. Podnět

Rychlé rozšíření evangelia mezi pohany v Antiochii (Sk 11,19n), na Kypru a v Malé Asii (Sk 13,4–14,26) představovalo pro konzervativní židovské věřící v Judsku vážný problém. Apoštolové se smířili s Petrovou evangelizací v Caesareji, protože ji doprovázely zřetelné známky Božího souhlasu (Sk 10,1–11,18), ale pokud mělo šíření evangelia mezi pohany pokračovat stejným tempem, pak by v církvi brzo bylo více věřících z pohanů než z Židů, což mohlo znamenat určitou hrozbu pro zachování křesťanského morálního standardu. Mnoho křesťanů židovského původu vidělo jednoduché řešení: Ať se obrácení pohané připojí k církvi, tak jako byli proselyt z řad pohanů začlenění do společenství Izraele, když přijmou obřizku a zavážou se dodržovat Zákon.

Tyto podmínky se neukládaly obráceným pohanům. Kornéliovi a jeho domácnosti nikdo obřizku ne

uložil a když Titus, křesťan pohanského původu, navštívil s Pavlem již dříve Jeruzalém, ani jemu záležitost obřizky nenaznačili (Ga 2,3). Teď se však někteří horliví vyznavači Zákona rozhodli donutit křesťany z pohanů v Antiochii a sesterských církvích, aby na sebe vzali jeho jho. Jejich vliv byl v nedávno založených galatských sborech tak silný, že tam Pavel musel poslat důrazný protest, který známe jako List *Galatským. V samotné Antiochii způsobilo takovou roztržku, že se vedení sboru rozhodlo tuto otázku projednat a vyřešit na nejvyšší úrovni. Proto byla svolána jeruzalémská rada (asi r. 48 po Kr.).

II. Řešení hlavního problému

Rozpravu zahájila judaistická část jeruzalémského sboru, která trvala na tom, že obrácení pohané se musí obřezat a dodržovat Zákon. Po dlouhé debatě Petr radě připomněl, že Bůh již v této záležitosti projevil svou vůli, když dal Kornéliovi a jeho domácím Duchu svatého, a to výlučně na základě jejich víry. Pavel a Barnabáš podpořili Petrovu argumentaci vyprávěním, jak Bůh udělil prostřednictvím jejich služby věřícím z pohanů velké požehnání. Potom diskusi shrnul Jakub, pilíř jeruzalémského sboru, a vyjádřil svůj názor, že se obráceným pohanům nemá ukládat víc než věřit v Krista, neboť Bůh již ukázal, že je s tím spokojen. Pohanská města nemají nedostatky svědků o Mojžišově zákonu, ale vstupem pohanů do Mesiášovy církve se vlastně plní zaslíbení, že Davidův vzrůžený stánek bude znovu postaven a jeho svrchovanost nad pohanskými národy se obnoví (Am 9,11n).

III. Praktické závěry

Když byla hlavní otázka rozhodnuta tak, že to muselo antiochijskou delegaci naprosto uspokojit, zůstala zde ještě k projednání praktická záležitost každodenního styku židovských a pohanských křesťanů ve smíšených komunitách. Kdyby se křesťané z řad pohanů uvolili brát ohled na jisté židovské výhrady, svědčilo by to o jejich lakavosti a zdvořilosti. Proto byl na Jakubův popud napsán dopis, v němž představitelé jeruzalémského sboru oznámili své stanovisko církvim z pohanů v Sýrii a Kilikii (včetně Antiochie) a zakončili je výzvou, aby se členové sboru vystříhali jistých druhů potravy, které by urážely jejich bratry z řad Židů, a přízpůsobili se židovskému zákoníku, co se týče vztahů mezi pohlavími. Bez těchto ústupků ze strany křesťanů pohanského původu by docházelo k velkým praktickým potížím při společném stolování s židovskými křesťany. (Když si uvědomíme, že v té době se slavila Večeře Páně jako jídlo celého společenství, pak význam této úvahy ještě více vynikne.) Neexistuje reálný podklad pro námitku, že by Pavel nesouhlasil s předáním těchto podmínek obráceným pohanům (ve Sk 16,4 je tlumočil). Tam, kde se nejednalo o základní principy, se Pavel projevoval jako mimořádně snášenlivý a opakovaně zdůrazňoval křesťanům povinnost respektovat v takových věcech skrupule jiných (sr. Ř 14,1n; 1 K 8,1n). Když se však Korintští apoštola ptali, jak se rozhodnout o mase obětovaném modlám, odvolával se na zásadní principy, a ne na mínění jeruzalémského sboru.

Během jedné nebo dvou generací se situace, která vyžadovala zasedání jeruzalémské rady, změnila. Apoštolský list ze Sk 15,23–29 zmizel a Z text Skutků přízpůsobil dopis nové situaci tím, že změnil nároky spíše mravním směrem – požadoval vystříhat se modlářství, krveprolití a smilstva. Nicméně požadavky

v jejich původní formě zachovávali křesťané v Galii a S Africe ještě koncem 2. století a byly zahrnuty do anglického žánlíku Alfréda Velikého na konci století devátého.

BIBLIOGRAFIE. W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, 1948, str. 40nn; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles*, 1957, str. 177nn; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971, str. 440nn. F.F.B.

RÁDCE (hebr. *jō 'ēš* = ten, kdo poskytuje radu). Základní myšlenka se objevuje v Př 24,6b. V Iz 9,5 označuje toto slovo Mesiáše, který je díky tomu, že uděluje rady, hodnocen jako „divuplný“ (*pele*). Někde se jako „rádce“ překládá *paraklētos*, ale v 1 J 2,1 jde o „přimluvce“.

Paraklētos je odvozeno ze slovesa *parakalēō* = volat a vykládal se aktivně i pasivně. Aktivně ve významu „ten, kdo stojí poblíž a napomíná i povzbuzuje“, proto „Utěšitel“ („přimluvce“ v J 14,16.26; 15,26; 16,7). Pasivně ve významu „ten, kdo při někom stojí, zvláště při soudu (ačkoli spíše jako přítel obžalovaného nežli profesionální obhájce), tedy „přimluvce“ v 1 J 2,1. Některé překlady prostě užívají ř. termín „Paraklētos“ pro Ducha svatého.

Parakalēō se v NZ často objevuje s významem „napomínat“, „povzbuzovat“. Sk 9,31 mluví výslovně o *paraklēsis* Ducha svatého ve smyslu „posílání Duchem“ (i když to může znamenat prosbu o pomoc Ducha svatého).

O aktivním užívání slova *paraklētos* existuje málo důkazů, vyjma NZ a patristických vykladačů evangelijních oddílů, kteří odvozují smysl „rádce“ nebo „přimluvce“ prostě z obecného kontextu, kde se mluví o pocitech opuštěnosti, jež měli učedníci při Ježíšově odchodu, a o jejich potřebě vědět o Kristu více. V ř. překladu Jb 16,2 užil Aquila a Theodotian *paraklētoi* (LXX má *paraklētores*), běžné aktivní podstatné jméno pro „těšitele“, v EP „těšite mě“.

Na druhé straně odpovídá pomoc Ducha, jak je zaslíbená v Mt 10,19n; Mk 13,11; L 12,11n, přesně funkci obhájce před židovskými i světskými soudy. Také v J 16,8–11 zaznívá podobný tón, nicméně příznačný spíše pro obžalobu než pro obhajobu. Překlad „přimluvce“ se více hodí k 1 J 2,1, kde jako by byl hříšník obžalován před Boží spravedlností. Ani zde však nelze vyloučit obecnější smysl.

Užití slova je velmi vyvážené a ponechává v Janově evangeliu nacházíme mnoho význačných pojmů, můžeme dávat přednost i takovým překladům jako „rádce“.

Kritičtí badatelé argumentovali, že užívání slova *paraklētos* o Duchu svatém v evangelích a o Ježíši Kristu v epištolách ukazuje na různé autorství obou děl. Avšak:

1. *paraklēsis* Ducha se týká pozemských nebezpečí a těžkostí, kdežto Ježíš je v nebi;
2. tyto rozdílné, a přece souběžné úřady se odrážejí rovněž v Ř 8,26.34 (Duch se přimlouvá v nás a vzkríšený Kristus v nebi);
3. termín *allos paraklētos* užitý v J 14,16 umožňuje překlad „jiný, přimluvce“, ale i „jiný přimluvce“ s tím, že Ježíš sám je Přimluvcem. (*DUCH SVATÝ)

BIBLIOGRAFIE. C. K. Barrett, *JTS* n. s. 1, 1950, str. 7–15; G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, 1970, str. 80–118. M.H.C.

RADLICE Hebr. *maḥ'rašā* v 1 S 13,20b.21 a podobné *maḥ'rešet* (dřive ve v. 20) zastupuje orné nástroje (kořen *hrš* = orat, rýt), tj. pravděpodobně radlici a motyku. „*ē*“, druhý hebr. název v těchto verších, označuje kovovou část sekery (2 Kr 6,5) a snad také kovový díl dřevěného pluhu (radlice); sr. Iz 2,4 = Mi 4,3; Jl 3,10. Nelze vyloučit ani jiné výklady. *Qardōm*, třetí pojem ve v. 20, je krumpáč.

Někdy se v Iz 7,25 jako „motyka“ překládá hebr. *ma'dēr* (ta se uplatňovala na terasovitých vinicích; sr. též Iz 5,6) a *b'harbōtēhem* (z *horbā*) v 2 Pa 34,6, které patrně znamená „v jejich ruinách“.

Železnou radlici asi z 10. stol. př. Kr. nalezenou v Tell Džemze v JZ Palestině viz in G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, str. 92, obr. 57,3. (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA) K.A.K.

RADOST Nejčastější biblickými výrazy jsou hebr. *šimhā* a sloveso *sāmēah*, které vyjadřují také vnější vyjádření (sr. příbuzný arab. termín s významem „být vzrušen“), a méně obvyklé *gīl* (sloveso i podst. jméno); ř. *chara* (sloveso *chairō*) a *agalliasis* (často používané v LXX, odpovídá pojmu *šimhā*), označující intenzivní radost.

Ve SZ i v NZ je radost vždy projevem jednotlivých věřících i celé církve. Jde o vlastnost, nikoli pouze o emoce. Zakládá se na samotném Bohu a je z něho odvozena (Ž 16,11; Fp 4,4; Ř 15,13). Charakterizuje křesťanův život na zemi (1 Pt 1,8) a z eschatologického hlediska také předjímá radost z věčného života s Kristem v nebeském království (sr. Zj 19,7).

I. Ve Starém zákoně

Radost souvisí s celkovým národním a náboženským životem Izraele a konkrétní vyjádření nachází v hlucných a bouřlivých projevech o svátcích, při obětování a při korunovaci (Dt 12,6n; 1 S 18,6; 1 Kr 1,39n). Spontánní radost patří k dominantním rysům zaltáře, kde představuje nedílnou součást společného uctívání Hospodina (většinou soustředěného do chrámu, Ž 42,5; 81,2) i zvyvání osobního (Ž 16,8n; 43,4). Izajáš chápe radost v jiném smyslu než pouze jako součást obřadu (sr. Ž 126) – dává ji do souvislosti s plností Boží spásy, a proto v ní vidí také (z hlediska vesměrné radosti) předobraz budoucího stavu (Iz 49,13; 61,10n). V důsledku toho se v pozdějším judaismu radost stává charakteristickým znakem posledních dnů.

II. V Novém zákoně

Synoptická Evangelia zachycují radostný tón v souvislosti s různými podobami vyhlášení dobré zprávy o Božím království: např. při narození Spasitele (L 2,10), při triumfálním vjezdu do Jeruzaléma (Mk 11,9n; L 19,37) a po vzkršení (Mt 28,8). V Janově evangeliu tuto radost sděluje sám Ježíš (J 15,11; 16,24) a dostavuje se jako důsledek hlubokého obočnění mezi Kristem a církví (sr. 16,22).

Ve Sk se radostí vyznačuje život rané církve. Provází dar Ducha svatého daný učedníkům (Sk 13,52), zázraky vykonané v Ježíšově jménu (8,8), obrácení pohanů a svědectví o nich (15,3) i přijímání eucharistického pokrmu (2,46).

Apóstol Pavel užívá výrazu *chara* třemi způsoby. 1. Důvodem k radosti je pokrok ve víře u všech údů Kristova těla, zejména pak u těch, které přivedl ke Kristu – popisuje je dokonce slovy *hē chara hēmōn*

= naše radost (1 Te 2,19n; sr. Fp 2,2).

2. Křesťanská radost může paradoxně vytrysknout i v důsledku utrpení a zármutku pro Krista (Ko 1,24; 2 K 6,10; sr. 1 Pt 4,13; Žd 10,34 atd.). Protože ji působí Pán, nepramení z nás.

3. Radost je jedním z darů Ducha svatého (Ga 5,22), a proto představuje něco dynamického, nikoli statického. Kromě toho vychází z lásky (Boží a naší), a proto stojí v Pavlově výčtu ovoce Ducha hned vedle ní. Nicméně je darem, do něhož může rušivě zasáhnout hřích, a tak Písmo každého věřícího zve k účasti na Kristově radosti tím, že s ním každý den bude chodit a těšit se z toho, že ho zná a je spasen (1 Te 5,16; Fp 3,1; 4,4; 1 Pt 1,8).

BIBLIOGRAFIE. K standardním dílům o radosti patří E. G. Gulin, *Die Freude im Neuen Testament*, 1932; viz též J. Moffatt, *Grace in the New Testament*, 1931, str. 168, především ohledně vztahu mezi *chara* a *charis*; E. Beyreuther, G. Finkenrath, *NIDNTT* 2, str. 352–361; *ÍDNT* 1, str. 19–21; 2, str. 772–775; 9, str. 359–372. s.s.s.

RAEMA (hebr. *ra'má*, *ra'mā* = chvění). „Syn“ Kúšův (Gn 10,7; 1 Pa 1,9). Sídlo tohoto kmene se doposud nepodařilo zjistit, ale nápisy nalezené v Šebě vedou k domněnce, že leželo na S od Maribu v Jemenu. Šeba a Raema prodávaly balzámy, drahokamy a zlato do Týru (Ez 27,22). A.R.M.

RAHAB (hebr. *raháb* = pycha, nadutost). Obluda chaosu (sr. bab. Tiámat) úzce související s *livjátanem. Spoutání sil chaosu (neovladatelného moře) při stvoření je poeticky popsáno jako zdoání Rahabu (EP netvora) Hospodinem (sr. Jb 26,12 a obecněji Jb 9,13; 38,8–11). Nicméně tento obraz se ve SZ přesouvá z vyprávění o stvoření k příběhu o vykoupení Izraele z Egypta, kdy Bůh znovu dokázal svou vládu nad mořem a dalšími silami, které odporují jeho vůli. Právě na exodus poukazují texty o zdoání Rahabu v Ž 89,10; Iz 51,9 (sr. Ž 74,12nn, kde význam zůstává stejný, přestože se zde o Rahabu přímo nemluví). Na základě této aplikace se Rahab obecně používá jako synonymum pro Egypt, např. v Ž 87,4 („Připomenu Rahaba i Bábel jakožto ty, kdo mě znají“) a v Iz 30,7 („Obluda vyřízená“); její přítel drak se stává představitelem faraona (sr. Ez 29,3). F.F.B.

RACHAB (hebr. *rāhāb*, pravděpodobně souvisí s kořenem *rāb* = široký). Nevěstka, která bydlela v domě, jenž byl součástí městských hradeb Jericha v pozdní době bronzové. Nocovali u ní dva Jozuovi zvědové. Když je dal jerišký král hledat, Rachab oba skryla v pazdří na střeše a pronásledovatele odvedla na falešnou stopu. Potom začala se zvědy jednat. Věděla, že Jericho musí padnout do rukou těm, kdo slouží Hospodinu, a prosila o ochranu pro sebe a svou rodinu. Když Izraelci Jericho dobyli, Rachab a její nejbližší se k nim připojili (Joz 2,6.17.22–25).

V NZ jí autor Listu Židům řadí mezi osobnosti, jejichž víra v Hospodina je příkladem pro ostatní (Žd 11,31), a v Jk 2,25 je uvedena jako příklad ospravedlnění ze skutků. Téměř s jistotou se jedná o tutéž Rachab, ženu Salmóna a matku Davidova předka Bóaza, která figuruje v rodopisu našeho Pána v Mt 1,5.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, „Rahab of Jericho“,

RÁCHEL (hebr. *rāhēl* = ovečka; LXX *Rachēl*). Ara-mejská žena, kterou známe především jako Jákobovu milovanou druhou ženu. Ráchel byla dcerou Lášana, Jákobovu sestřenicí a matkou jeho dvou nejmladších synů Josefa a Benjamína. Byla nesmírně krásná (Gn 29,17). Jákob se do ní zamiloval na první pohled a jeho láska k ní zůstala nezměněna až do její smrti. Dokázala někdy jednat velmi nevyzpytatelně (Gn 31,19.34n) a chyběla jí plná oddanost Hospodinu, již se Jákob naučil ze zkušenosti v Bét-elu a Penielu. Pohanských bůžků se patrně vzdala až krátce před svou smrtí. Ráchel je pramáti tří kmenů: Benjamín, Efrajim a Manases. Ji i její sestru Leu měly pozdější generace v úctě jako ženy, „které zbudovaly dům izraelský“ (Rt 4,11).

1. *Svatba* (Gn 29,6–30). Izák a Rebeka poslali svého syna Jákoba do Rovin aramských, aby si našel ženu mezi příbuznými své matky (28,1n; *RODINA). S Ráchel se setkal v Cháranu, když se starala o ovce svého otce, a pomohl jí odvalit kámen z otvoru studny, aby je mohla napojit. Lában jej uvítal ve svém domě a Jákob tam žil 20 let. Jákobův vztah k Ráchel je jedním z krásných biblických příkladů lidské lásky – protože ji miloval, připadalo mu 7 let jako několik dní (29,20). Lában Jákoba oklamal, pravděpodobně díky tomu, že nevěsta měla zahalený obličej, a dal mu jako první manželku Leu. Jákob sloužil dalších 7 let, aby získal Ráchel, ale jeho láska k ní neuvadla.

K vysvětlení některých detailů Rácheliny svatby mohou přispět mimobiblické prameny. O službě, za kterou muž dostal manželku, se zmiňuje dokument z 15. stol. př. Kr. z *Nuzi (*JEN* 661), i když se okolností od sebe liší. Lábanův dar otrokyně Bilhy jako část Ráchelina věna byla praxe rovněž známá z Nuzi, přestože více příkladů nabízejí ranější starobabylónské texty. Oproti tomu zvyk, na nějž se odvolával Lában (podle něhož se mladší dcera nesmí vdát dříve než starší), nemáme zatím nikde jinde doložen: buď se jednalo o místní aram. zvyklost, nebo o Lábanův výmysl, ale s jistotou to lze těžko říci. Názor, založený na nuzijské praxi, že Jákobovy sňatky s Leou a Ráchel také znamenaly, že jej Lában přijal za syna, lze vysvětlit jiným způsobem (*OSVOJENÍ, *NUZI).

2. *Děti* (29,31; 30,1–8.14n.22–24). Ráchel byla zpočátku neplodná a záviděla sestře její syny. Proto dala Jákobovi svou otrokyni Bilhu, aby jí porodila děti. Ve starověkém Blízkém východě byla neplodnost známým problémem a manžel si často bral druhou ženu nebo ženuin, aby měl děti od ní. Někdy však sama manželka nabídla svému muži svou otrokyni, aby zachránila vlastní postavení. Tak tomu bylo s Ráchel, Leou, Sárou a v některých mimobiblických případech z *Alalaḫu, *Nuzi, *Babylónu (Chammurapiho zákoník) atd. Otrokyně tak získala status druhé manželky (Bilha je označována *iššā* = manželka, 30,4; sr. Nuzi *ana aššūti* = jako manželka, HSS 5. 67) a její děti se mohly stát dědici, pokud je manžel s manželkou adoptovali nebo prohlásili za legitimní. Zmíněný dokument z Nuzi také uvádí, že hlavní manželka měla nad těmito dětmi plnou autoritu. Synové Bilhy Dan a Neftalí tedy patřili Ráchel (dosl. skrze ni budu poslána, Gn 30,3). Svou autoritu nad nimi potvrdila tím, že jim určila jména. Potom se Ráchel narodil Josef, Jákobův milovaný syn, ačkoli není jasné, zda Rúbenova jablička lásky, rostlina s domněle af-

rodiziakálními vlastnostmi, na to měla nějaký vliv (30,14n). Ráchel zemřela při porodu svého druhého syna Benjamína (35,18n).

3. *Návrat do Palestiny* (30,25n; 31,4–55). Když Jákob uviděl, že se k němu Ráchelini bratři staví nepřátelsky, a poté, co se mu dostalo zjevení od Hospodina, rozhodl se vrátit po narození Josefa domů. Ráchel a Lea rychle souhlasily, protože Lában utratil peníze, které byly jejich věnem (31,15 – identické sousloví *kaspa akáhu* = „shrábl stříbro“ se za velmi podobných okolností vyskytuje v textech z Nuzi). Bez dědičného podílu byla děvčata pro otce jako cizí. Často se objevuje názor, že když Ráchel sebrala otci domácí bůžky neboli **terafim* (**rāpim*), pokoušela se tak pro sebe a pro Jákoba znovu získat dědičný podíl, avšak skutečnost, že se jednalo o krádež, takové vysvětlení vylučuje. Možná se tím Ráchel snažila získat ochranu na dlouhou cestu nebo prostě chtěla svému otci odnést něco cenného. Jákob, který o činu své ženy nic nevěděl, považoval tento přestupek za hodný smrti, nicméně hrozba se nikdy neuskutečnila. Po události v Gn 33,2,7 zůstává Ráchel Jákobovou oblíbenou ženou a **rāpim* se patrně dostaly mezi předměty, jichž se měl Jákobův dům zbavit, protože bránily uctívání Hospodina (35,2–4). Na této cestě Lában a Jákob uzavřeli smlouvu, podle níž se Jákob zavázal, že nebude špatně zacházet se svými ženami a že se s žádnou další neožení. Obě tyto podmínky se vyskytují v manželských smlouvách Blízkého východu v různých obdobích.

4. *Smrt* (35,16–20). Ráchel zemřela mezi Bét-elem a Betlémem při narození druhého syna Benjamína.

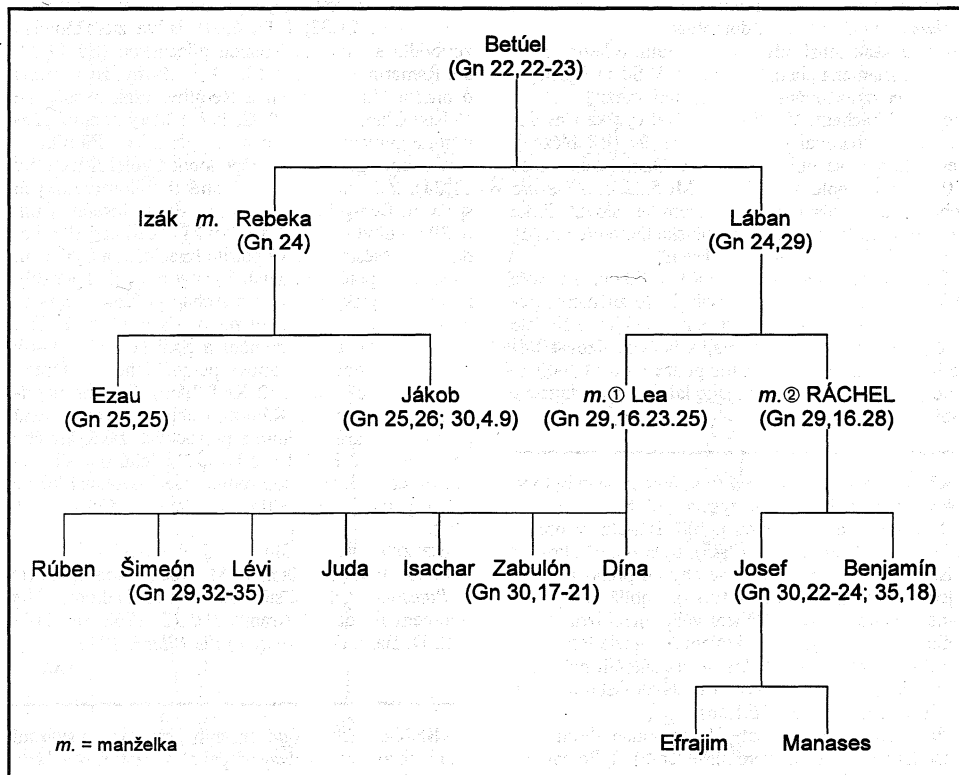
Důkazem Jákobovy trvalé lásky k Ráchel je pamětní sloup (*maššēbā*), který postavil nad jejím hrobem. Toto místo lidé znali ještě v Saulově době, protože se píše, že stál na území Benjamínovců v Selsachu (**SELSACH*, 1 S 10,2). Dnes již nevíme, kde se nacházel, i když podle Jr 31,15 (sr. Mt 2,18) by to mohlo být blízko Rámy, asi 8 km S od Jeruzaléma. Ráchelina památka zůstala uchována také v Betléme v době Rút (Rt 4,11), zřejmě proto, že leží nedaleko jejího hrobu.

BIBLIOGRAFIE. C. H. Gordon, *BA* 3, 1940, str. 1–12; M. J. Selman, *TynB* 27, 1976, str. 114–136; *ANET*, str. 219n. M.J.S.

RÁJ Hebr. slovo *pardēs* je přejaté ze staré iráňštiny (*pairidaēza*) a označuje zahradu obehnanou zdí. R. výraz *paradeisos* poprvé použil Xenofón a nazval tak zahrady perských králů. LXX jím překládá *gan 'eden* v Gn 2,8.

I. Ve Starém zákoně

Slovo ráj (hebr. *pardēs*) se objevuje v Neh 2,8 (EP královská obora); Kaz 2,5 (EP zahrada); Pís 4,13 (EP sad). Nikde ve SZ se nepoužívá ve svém eschatologickém významu, který se rozvinul v židovském myšlení až později. Můžeme rozeznat následující významy. Slovo ráj (aram. *pardēsā*) nejprve označovalo prehistorickou dobu (něm. *Urzeit*), později se jeho význam rozšířil i na spekulace o slávě a blahých časech oné doby. To souviselo s očekáváním nádherné mesiášské budoucnosti. Tento nadcházející věk slávy



Ráchelini rodokmen.

RAKA

bude stejný jako zahrada Eden za starých časů. Židé také věřili, že ráj existoval v jejich době, ale v skrytosti. Na tomto utajeném místě přebývaly duše praotců a dalších vyvolených, spravedlivých lidí. Minulý, současný a budoucí ráj byly považovány za totožné.

II. V Novém zákoně

Slovo ráj (ř. *paradeisos*) se v NZ vyskytuje pouze 3x (L 23,43; 2 K 12,3; Zj 2,7). Kontext ukazuje, že převládá pozdější význam tohoto pojmu. V L 23,43 používá Ježíš slova „ráj“ pro místo, kam jdou duše hned po smrti, sr. skrytý ráj v pozdějším židovském smýšlení. Tážáť myšlenka se objevuje i v podobenství o bohatém muži a Lazarovi (L 16,19–31).

V 2 K 12,2–4 píše apoštol Pavel ve 3. osobě o tom, jak byl přenesen do ráje, kde uslyšel nevypravitelná slova (ř. *arrēta rēmata*). V tomto případě představuje ráj „třetí *nebe“ s jeho slávou, možná stejnou jako v L 23. V eschatologickém smyslu se o ráji hovoří pouze ve Zj 2,7. Zde Kristus slibuje, že dá ráj darem tomu, kdo zvítězí. Současný ráj odhalí svou plnou slávu s koncem tohoto světa. V posledních kapitolách Zj je kladen častý důraz na Boží zahradu, která bude existovat ve světě, jenž přijde. Symbol stromu života, životodárné vody a 12 druhů ovoce svědčí o slávě přicházejícího ráje (Zj 22).

F.C.F.

RAKA Pravděpodobně aram. slovo *rēqā'* nebo *rēqā'* s významem „ničema“ nebo „blázen“. Od nalezení papýru s ř. slovem *rachas* (*racha* může být vokativ), jež se zde užívá v negativním smyslu (*Antiochon ton rachan*), se někteří vědci domnívají, že jde o ř. výraz. Raka se však musí odvozovat z aram. a hebr. *rēqīm* a ve SZ znamená „budižkničemu“. V Sd 11,3 jsou jako *rēqīm* označováni „lehkomyslní muži“, kteří se spojili s Jiftáchem. V 2 S 6,20 Mikal vytýká Davidovi, že se odhaloval jako nějaký *rēqīm* (EP blázen). Tento termín se objevuje také v Damašském spisu (10,18), kde spolu s *nābāl* (sr. Mt 5,22, ř. *mōre* pro hebr. *nābāl*) představuje adjektivum ke „slovu“. Raka se v hojně míře vyskytuje v rabinské literatuře (sr. SB, 1, str. 278–279) ve smyslu „blázen“.

Slovo *raka* nacházíme rovněž v Kázání na hoře (Mt 5,22). Ježíš dal nový obsah dobře známému zákonu o zabítí. Ve skutečnosti se nejedná jen o čin, ale také o hnutí mysli. Lidé nemají v hněvu sňížovat svého bratra. I když se proviníme pouze v duchu, dopustíme se stejného přestupku, jako kdybychom skutečně zabili.

F.C.F.

RÁMA Hebr. jméno *rāmā* (z kořene *rwm* = být vysoko) označovalo několik vysoko položených lokalit.

I. Ráma Benjaminovců poblíž Bét-elu, v oblasti Gibeónu a Beerótu (Joz 18,25), byla odpočinkovým místem na cestě na S. Zde se chystal přenocovat lévičec se svou ženinou (Sd 19,13). Poblíž žila prorokyně Debóra (Sd 4,5). Během války mezi izraelským králem Baešou a judským králem Ásou zde Baeša postavil pevnost, ale když Aramejci zaútočili na Izrael, Ása ji dal zbourat a z rozvalin vystavěl Gebu a Mispu (1 Kr 15,17,21n; 2 Pa 16,1.5n).

Po pádu Jeruzaléma zde Nebúzarádán shromáždil příseidce a propustil Jeremjáša (Jr 40,1). Po návratu z babylónského zajetí bylo město znovu osídleno (Ezd 2,26; Neh 11,33).

Ráma se objevuje v poselství některých proroků (Oz 5,8; Iz 10,29; Jr 31,15). Jedná se pravděpodobně o Er-Rám 8 km S od Jeruzaléma nebo o Ramat Ráchel (Bét Hakerem) poblíž místa, kde se podle tradice nachází Ráchelin hrob (Jr 31,15; Mt 2,18; Jos, Ant. 8. 303).

2. Rodiště a později domov Samuela, též nazývaný Ramatajim-sófim (1 S 1,19; 2,11), odkud se každoročně vydával na obchůzky (1 S 7,17). Zde se s ním poprvé setkal Saul (1 S 9,6.10) a sem přišli starší Izraele, aby nad nimi dosadil krále (1 S 8,4nn). Sem se Samuel uchýlil po roztržce se Saulem (1 S 15,34nn). V Rámě našel útočiště David, který později uprchl do Nóbu (1 S 19,18; 20,1).

Ráma se vedle těchto jmenů také

3. město na pomezí Ašerovců (Joz 19,29);
4. opevněné město Neftalíovců (Joz 19,36);
5. město Šimeónovců (Joz 19,8, 1 S 30,27) a
6. Ramot Gileád (zkráceně) (viz 2 Kr 8,28n a 2 Pa 22,5n).

Dnes jsou pro Rámu navrhována čtyři místa: Ramallah, 13 km S od Jeruzaléma; Bét Ráma, 19 km SZ od Bét-elu; Er-Rám, Ráma Benjaminovců; a Nebi Samvil. Žádné z nich není jisté.

Viz F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, str. 427; D. Baly, *Geography of the Bible*², 1974.

J.A.T.

RÁMOT-GILEÁD Opevněné město na území Gádovců, V od Jordánu, které mělo velký význam v izraelských válkách se Sýrií. Bylo jedním z *útočiských měst (Dt 4,43; Joz 20,8) a připadlo merariovským lévičům (Joz 21,38; 1 Pa 6,80). Bývá ztotožňováno zpravidla s Mispou, Mispou gileádkou (Sd 11,29) a s Ramat-mispou (Joz 13,26). S návrhy, že se jedná o dnešní Hušn-Adžlín a Remtne, však nesouhlasí Nelson Glueck (*BASOR* 92, 1943), který podpírá pádnými argumenty svůj názor, že jde o Tel Rámth.

V Rámot-gileádu pravděpodobně bydlel Jiftách (Sd 11,34). Žil zde jeden z dvanácti Šalomounových správců, Ben-geber (1 Kr 4,13). Podle Josepha (*Ant.* 8. 399) dobyl město Omrí, když zvítězil nad Ben-hadadem I. Město střídavě patřilo Izraelcům a Syfanům. Dokonce i poté, co Achab Sýřany porazil (1 Kr 20), zůstalo v sýrských rukou a Achab požádal o pomoc judského Jóšafata, aby jej znovu získal (1 Kr 22,3n). Achab v boji utrpěl zranění a padl (1 Kr 22,1–40; 2 Pa 18). O dobytí se znovu pokusil jeho syn Joram, ale byl rovněž zraněn (2 Kr 8,28nn). Za jeho nepřítomnosti v táboře v Rámot-gileádu byl velitel Jehú pomazán za krále jedním z prorockých žáků, kterého poslal Eliša (2 Kr 9,1n; 2 Pa 22,7). Jehú později vyvraždil celou královskou rodinu, ale Josephus říká, že město padlo ještě předtím, než Jehú zemřel (*Ant.* 9. 105).

BIBLIOGRAFIE. N. Glueck, „Ramoht Gilead“, *BASOR* 92, 1943, str. 10nn; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, str. 430–431; H. Tadmor, „The Southern Border of Aram“, *IEJ* 12, 1962, str. 114–122; D. Baly, *Geography of the Bible*², 1974.

J.A.T.

REBEKA (hebr. *ribqā*, sr. arab. „smyčka na svázání mladých zvířat“ z *rabaqa* = pevně svázat; ř. *rebekka*). Manželka Izáka, dcera Betúela, Abrahamova neteř (Gn 22,23). Vyprávění o tom, jak si Izák vybral Re-

beku za manželku, klade silný důraz na Hospodinovo vedení a řízení Boží prozřetelností. Abraham vyslal svého služebníka (jeho jméno není uvedeno, ale pravděpodobně šlo o Eliezera) do své vlasti, aby tam vyhledal manželku pro svého syna. Po modlitbě byl služebník doveden přímo k Rebece. Když se Betúel a její bratr Lában dověděli o všech okolnostech, dali ke svatbě souhlas.

Prvních 20 let manželství byla Rebecka neplodná. Izák prosil Hospodina za svou ženu a ta dala život dvojčatům Ezauovi a Jákobovi. Před jejich narozením jí Hospodin zjevil rozdílný osud obou bratrů (Gn 25,20–26). Počátek tragédie je nastíněn v Gn 25,28, kde čteme, že Rebecka měla raději Jákoba, což nevyhnutelně vedlo k narušení jednoty v rodině.

Abrahama a Sárú nám připomíná událost během Izákova pobytu v Geraru, když podvedl Abimeleka a Pelištejce a předstíral, že Rebecka je jeho sestra (Gn 26,1–11; sr. Gn 20). Izák i Rebecka se trápili, že si Ezau vzal za manželky chetejské cizinky (Gn 26,34n).

Rebecka iniciativně připravila podvod, jímž Jákob lstivě připravil svého bratra o požehnání od stárnoucího otce (Gn 27,5–17). Když se vše zdařilo, Rebecka

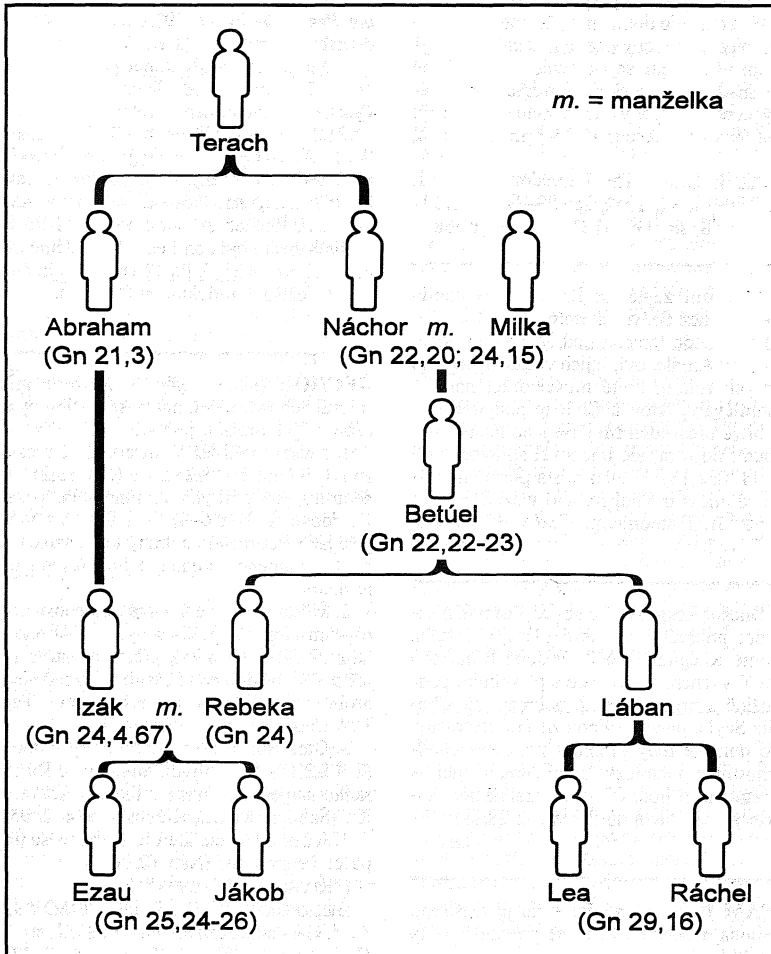
dostala strach, aby Ezau Jákoba nezabil. Proto jej poslala pryč ke svému strýci Lábanovi v *Rovinách aramských a jeho odchod vysvětlila tím, že by si měl hledat manželku mezi ženami ze svého lidu (Gn 27,42–28,5).

Další dvě události, v nichž se o Rebece hovoří, je smrt její chůvy Debory (Gn 35,8) a Ráchelín pohřeb, kdy ji spolu s Izákem uložili do rodinné hrobky v jeskyni na poli v Makpele (Gn 49,31).

Jediná NZ zmínka o Rebece je v Ř 9,10, kde Pavel zmiňuje Hospodinovo zjevení, které se Rebecke dostalo před narozením Ezaua a Jákoba, a ilustruje na nich Boží vyvolení na základě milosti.

Rebecka byla cílevědomá žena se silnou vůlí. Zpočátku byla zcela oddaná svému muži, později se však její náklonnost přesunula více na mladšího syna, což mělo katastrofální dopad na rodinnou jednotu. Přesto další události ukazují, že se vposledu i skrze toto prosadily Boží záměry.

BIBLIOGRAFIE. G. von Rad, *Genesis*, 1961; W. Vischer, *The Witness of the Old Testament to Christ*, 1949, str. 145–151. J.G.G.N.



Rodokmen Rebeky.

REFÁJCI

REFÁJCI (hebr. *r'pā'im*). Jeden z předizraelských národů Palestiny, o němž se píše, že jej spolu se Zuzejci a Emejci v Abrahamově době porazil Kedorlaómer (Gn 14,5). Najdeme je rovněž na seznamu obyvatel země, kterou Hospodin zaslíbil Abrahamovým potomkům (Gn 15,20). Zdá se, že v období dobývání Kenaanu žili Refájci na rozsáhlém území, ale byli známi pod různými jmény. Moábci, kteří se po nich na jejich území usadili, jim říkali *Emejci (Dt 2,11) a podobně v Amónu, kde sídlili před Amónovci, je znali jako *Zanzúmce (Dt 2,20n).

Šlo o vysoký a statný lid, svou velikostí připomínal Anákovce (*ANÁK) (Dt 2,21) a LXX překládá jejich jméno pomocí označení *gigas* = obr (Gn 14,5; Joz 12,4; 13,12 a v 1 Pa 11,15; 14,9). (V 2 S 5,18.22 jako *Titanes*.)

Možná, že tvary *rāpā'* a *rāpā* (2 S 21,16.18.20.22; 1 Pa 20,6,8)), které EP překládá jako „obří“ nebo „statní muži“ (LXX má v 2 S 21,22; 1 Pa 20,6 *gigas*), jsou variantami jména *r'pā'im*, ale z kontextu, kde stojí vedle Pelíštejců, by se více hodil význam *, „obr“. Mimo Bibli toto jméno v etnickém významu neznáme.

V Ž 88,11; Př 2,18; 9,18; 21,16; Jb 26,5; Iz 14,9; 26,14.19 se termín *r'pā'im* vyskytuje ve smyslu „stinny zemělých“ a existuje domněnka, že jméno Refájci dali Izraelci původním obyvatelům země, kteří již dávno byli mrtví. Pojem se objevuje v ugaritštině (*rpum*), kde snad označuje skupinu nižších bohů nebo posvátný cech, i když význam není zcela jistý, a v nápisu na fénickém hrobcé (*rp'm*) ve smyslu „duch, stín“.

BIBLIOGRAFIE. J. Gray, „The Rephaim“, *PEQ* 81, 1949, str. 127–139 a 84, 1952, str. 39–41; H. W. F. Saggs, *FT* 90, 1958, str. 170–172. T.C.M.

REFÍDÍM Poslední zastávka Izraelců při exodu z Egypta předtím, než dorazili k hoře Sínaj (Ex 17,1; 19,2; Nu 33,14n). Zde Izraelci pod Jozuovým vedením bojovali proti Amálekovi. Jejich vítězství záviselo na Mojžíšových rukou, které musel držet nahoře. Když mu umdlávaly, Áron a Chúr je podpírali (Ex 17,8–16). Po bitvě přesvědčil Mojžíše jeho tchán Jitro, aby již nesoudil lid sám, ale jmenoval správce, kteří by mu pomohli (Ex 18). Polohu místa přesně neznáme, obvykle se mluví o Vádí Refájd v JZ Sínaji.

BIBLIOGRAFIE. B. Rothenberg, *God's Wilderness*, 1961, str. 143, 168. T.C.M.

REGIUM Dnešní Reggio di Calabria, přístavní město na italském pobřeží Messinské úžiny v J Itálii. Stará římská kolonie Rhegium vdělila v době Římského impéria za svůj význam své poloze a plavebním podmínkám v úžině a při italském Z pobřeží. Vír Charybdis a skála Scylla plavbu úžinou značně ztěžovaly, a proto bylo důležité tudý prolupout pouze za vhodných povětrnostních podmínek. Loď odplouvající na S čekaly v Regiu na příhodný J vítr. Čekal na něj i kapitán lodi, který vezl Pavla do Říma (Sk 28,13).

J.H.P.

RECHABEÁM (hebr. *r'hab'am* = lid je rozšířen). Syn *Šalomouna a Naamy, který se po smrti svého otce stal posledním králem sjednoceného Izraele a prvním králem J judského království.

Chronologie Rechabeámovy vlády je předmětem sporů. Za předpokladu, že kraloval 17 let (1 Kr 14,21; 2 Pa 12,13), by se jednalo o období asi 931–913 př. Kr. (*CHRONOLOGIESZ), ale někteří zkrátili období jeho vlády zhruba do rozmezí let 922–915 př. Kr. (W. F. Albright, *BASOR* 100, 1945, str. 16–22).

Tvrdí opatření, která zavedl Šalomoun, aby získal peníze na veřejné i královské výdaje, vedla ke střetu mezi Rechabeámem a S královstvím. Ve své domýšlivosti dal Rachebeám na neuvážanou radu, aby na Izraelce dal ještě větší břímě, což však lid nepřijal. Když Rechabeám vyslal na S svého správce nad nucenými pracemi, Izraelci ho ukamenovali a králem nad 10 izraelskými kmeny ustanovili Jarobeáma (1 Kr 12,1–20; 2 Pa 10). Když Rechabeám shromáždil bojovníky, aby vzpouru potlačil, prorok Šemajáš mu v tom věs zabránil (1 Kr 12,21–24).

Judsko stavělo opevněná města (2 Pa 11,5–12), pravděpodobně proti nájezdům Pelíštejců (sr. 1 Kr 15,27; 16,15) a Egyptanů. Rechabeám vedl válku s Izraelem (14,30), odkud utíkali kněží a lévíjci v důsledku zavádných pohanských obřadů (2 Pa 11,13–17). Na Judsko zaútočil kolem r. 926 př. Kr. eg. král *Šišak a zcela je vyplenil (L. B. Stur, 283–290; podrobné studium provedl K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, str. 432–447) a také vyrancoval Jeruzalém (1 Kr 14,25–27).

V Judsku se začaly konat pohanské obřady (1 Kr 14,22–24) zřejmě pod vlivem cizinek, jež zaujímaly vysoké postavení, např. královny matky Naamy (1 Kr 14,21,31) a jeho oblíbené manželky Maaky (15,13; sr. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 1968, str. 152n). Když prorok Šemajáš vyhlásil, že eg. nájezdy jsou Hospodinovým trestem za toto odpadlictví, Rechabeám činil pokání (2 Pa 12,5–8.12).

Rechabeám byl pohřben v Jeruzalémě „vedle svých otců“ (1 Kr 14,31; 2 Pa 12,16). Jeho jméno je uvedeno i v Ježíšově rodokmenu (Mt 1,7). D.W.B.

RECHÓB (hebr. *r'hoḥ* = otevřené místo, tržiště [města nebo vesnice], název se v Bibli vyskytuje jako osobní i jako místní jméno).

1. Nejsevernější ležící město, které prozkoumali Jozuovi zvědové v Kenaanu (Nu 13,21). Aramejské centrum, jež poskytlo Amónovcům pěšáky v době Davidově (2 S 10,6–8). V 2 S 10,6 a v Sd 18,28 se píše jako Bét-rechób a druhý text naznačuje, že leželo poblíž pramene Jordánu. Jeho přesnou polohu však neznáme.

2. Město v Kenaanu, které podle losu připadlo Ašerovcům (Joz 19,28.30) a bylo vyhlášeno za lévíjské (Joz 21,31; 1 Pa 6,75), přestože patřilo mezi města, jež se v době dobývání zaslíbené země nepodařilo podrobit (Sd 1,31). Názor, že se jedná o Tell eš-šārem J od Bét-šeánu, je nepodložený.

3. Otec Hadad-ezera, krále Soby v době Davidově (2 S 8,3.12). Sr. Ruḥubi, jméno otce Ba'sy, amónovského spojence Achaba v bitvě u Karkaru r. 854 př. Kr. (Šalmaneser III., Kurchská stéla 2. 95).

4. Jeden z lévíjců, kteří za Nehemjáše připojili svou pečeť ke smlouvě (Neh 10,11).

(*RECHOBÓT; *RECHOBÓT-IR)

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, *BASOR* 83, 1941, str. 33; J. Garstang, *Joshua–Judges*, 1931, str. 73–74, 241; H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, str. 245.

T.C.M.

RECHOBÓT (hebr. *r*ḥōbōt* = Prostorná; LXX *eury-chōria*).

1. Studna, kterou vykopal Izák poblíž Geraru (Gn 26,22) a nazval ji tak proto, že konečně nezavdala příčinu ke sporu s gerarskými pastýři.

2. Město „nad Rekou“ (Gn 36,37), pravděpodobně při Vádí el-Hesā, jež odděluje Moáb od Edómu. „Rekou“ se obvykle myslí Eufrát, ale v tomto kontextu to Eufrát být nemůže. J.W.C.

RECHOBÓT-ÍR (hebr. *r*ḥōbōt 'ír*). Jedno ze čtyř měst, jež postavil *Nimrod v Asýrii (Gn 10,11n). Z nich dobře známe Ninive a Kelach, ale pro toto místo se dosud nepodařilo zjistit asyr. ekvivalent. Ponevadž by se v tomto kontextu mohlo očekávat velké a staré město Aššúr (80 km J od Ninive), považují někteří tento název za překlad ze sum. AŠ.UR (AŠ = asyr. *rebātu*; UR = asyr. *ālu*; hebr. *'ír*). Předměstí Ninive (*rebit Ninua*) je uvedeno v asyr. textech (Esar-chaddón) a mohlo vzniknout v téže době. Spojení „otevřená místa města“ snad popisuje samotné Ninive. LXX uvádí jako vlastní jméno *Rhoōbōth*. Viz. G. Dossin, *Le Muséon* 47, 1934, str. 108nn; W. F. Albright, *Recent Discoveries in Bible Lands*, 1955, str. 71. D.J.W.

RECHÚM Jméno několika mužů v poexilní době, včetně „kancléře“ Rechúma, který se připojil k napsání stížnosti ohledně Jeruzaléma v Ezd 4,8. Jeho titul *b' 'ēl-ī' 'ēm* znamená „pán soudu“ (nebo „zpráv“) a může se vztahovat buďto k administrativní činnosti, nebo ke sdělování zpráv (A. H. Sayce navrhol „ministr pošť“). J.S.W.

REÍ Vyskytuje se pouze v 1 Kr 1,8, kde je považováno za osobní jméno jednoho ze Šalomounových příznivců. J. Taylor (*HDB, ad. loc.*) se domnívá, že byl důstojníkem královské gardy. Josephus (*Ant, 7, 346*) překládá „přítel Davidův“ namísto „a Reí a mocní mužové, kteří patřili k Davidovi“, což poukazuje na to, že zřejmě vycházel z kratšího hebr. textu. Uvažovat o delší formě je obtížné, nemáme-li k dispozici originál. Jiné navržené opravy a identifikace s dalšími osobami davidovské doby jsou nepřesvědčivé. G.W.G.

REKÁBEJCI Jónadab, syn Rekábův a muž, jenž dal jméno „Rekábějci“ zvláštní význam, se poprvé objevuje v 2 Kr 10,15–31. Jehú, syn Nimšioho, byl právě uprostřed své krvavé cesty k izraelskému trůnu (kolem r. 840 př. Kr.), když náhodou potkal Jónadaba, „který mu vyšel vstříc“ (v 15). Tím, že se vědomě a celým srdcem připojil k Jehúově militantnímu jahvismu a k brutálnímu masakru Baalových ctitelů, se projevil spíše jako radikál s velkým zápalem pro Hospodina než jako člověk s vlastním úsudkem. Tentýž nerealistický extrémismus se odráží i v nařízeních, jež uplatnil ve vlastní rodně. O síle Jónadabovy osobnosti svědčí i ta skutečnost, že ho poslouchali jeho potomci i o 200 let později, jak dokazuje Jr 35 (asi r. 600 př. Kr.): Když jim Jeremjáš nabídl víno (vv. 5–10), odmítají s odvoláním na Jónadabův příkaz a popisují svůj specifický život. Zavrhlí všechny znaky

usedlé zemědělské civilizace – dům, pravidelnou setbu, vinice, které vyžadovaly neustálou péči, pokud měly nést úrodu – a vedli kočovný život jako v době, kdy Izrael putoval pouští, věren svému Bohu (např. Jr 2,1–3). Rekábějci respektovali nařízení svého předka proto, aby zviditelnili a zachovali znaky čistého následování Hospodina, nikoli aby plnili pouhý „příkaz střídmosti“. Právě touto poslušností si vydobyli Boží přízeň (Jr 35,18n). J.A.M.

REMFAN Jméno boha, kterého ztotožňovali a dávali do souvislosti s planetou Saturn. Objevuje se ve Sk 7,43 (citace ze LXX Am 5,26). Tvar v LXX *Raifan* (kod. B, A; *Rhemfan* 239) někteří považují za chybnou transliteraci *MT kijján* (*KJMN), jiní jej považují za záměrnou náhradu za *Repa*, jméno Seba, eg. boha planety Saturn. D.W.G.

REPTÁNÍ Hebr. *nātar* = zanevřít (Lv 19,18); hebr. *lūn, līn* = skučet (Ž 59,15); ř. *stenazō* = vzdychat (Jk 5,9); ř. *gongysmos* = reptání (1 Pt 4,9); ř. *ek hypēs* = s nechutí (2 K 9,7). EP překládá Dt 28,54 jako nepřející; Mk 6,19 *enechō* = plný zloby; a Dt 15,19 *rā'a'* = nevlidný. J.D.D.

RESEF Město zničené Asyřany a uvedené v dopise, který poslal Sancherib Chizkijášovi jako varování Jeruzalému. Připomíná v něm osud těch, kdo se odmítli vzdát (2 Kr 19,12 = Iz 37,12). Neznáme žádné podrobnosti o vzpouře nebo o vyplenění asyr. Rašappy, přestože v asyr. textech máme o tomto městě zmínky v souvislosti se jmény několika tammich vládců v letech 839–673 př. Kr. Toto důležité středisko karavan ležící na cestě z Eufratu do Chamátu zaznamenal Ptolemaios (5. 16; ř. *Rēsafa*) a jedná se o dnešní *Resāfu*, asi 200 km VSV od syrského města Hamá. D.J.W.

RESEN (ř. *Dasen*). Město mezi Ninive a Kelachem, jež založil *Nimrod nebo Aššúr a spolu s nimi bylo součástí velké obydlené oblasti (Gn 10,12). Výraz *rēs-ēni* = pramen, zdroj označoval řadu míst v Asýrii. Místa tohoto jména na řekách Chabūr a Chosr (SV od Ninive) však příliš nezapadají do geografické situace popsané v Gn 10. Návrh, že se jedná o město Selamija (3 km S od Kelachu), vychází z chybného ztotožnění s Larissou (Xenofón, *Anabasis* 3. 4), o níž nyní víme, že jde o ř. název pro samotný Kelach. Je možné, že se Resen rozkládal tam, kde dnes nacházíme rané ruiny Chámam Alí, v oblasti sirmých pramenů na pravém břehu Tigridu, asi 13 km J od Ninive. D.J.W.

RESÍN Král *Damašku, který spolu s se samaršským *Pekachem ohrožoval judského krále *Achaza (2 Kr 15,37; 16,5). Jejich cílem bylo pravděpodobně vytvořit protiasyrskou frontu, ale ve skutečnosti vehnali Achaza do spojení s Asýrií, navzdory Izajášově tvrzení, že není třeba se Resína obávat (Iz 7,1.8; 8,6). *Tiglat-pileser III. zanesl Resína do seznamu svých poddaných asi v r. 738 př. Kr. a r. 732 př. Kr. se zmocnil Damašku a dal jej usmrtit (2 Kr 16,9). Viz M. Weippert, *ZDPV* 89, 1973, str. 26–53 (na str. 46n je rozebrán tvar jména). A.R.M.

RET Jak hebr. výraz *sāpā*, tak (méně časté) ř. slovo *cheilos* neoznačují pouze lidský ret, ale také okraj či břeh moře nebo řeky (Gn 22,17; 41,3; Žd 11,12), v případě hebr. pojmu i lem roucha (Ex 28,26), ačkoli primárně se používá ve smyslu „ret“. Další hebr. termín *sāpām* se týká horního rtu či kníru, obvykle v souvislosti s jeho zakrytím rukou nebo rouchem na znamení hanby či studu (Lv 13,45). Sr. zmínku o zakrytí tváře ve 2 S 19,4.

V případě rtů se setkáváme s jasnými příklady hebrejského způsobu vyjadřování, kdy jako by tělesné orgány cítily a jednaly samy o sobě. Zčásti jde o synekdochu, částečně o nedostatečně fyziologické znalosti nervového systému (*TĚLO). Nicméně spojení rtů s myslí či srdcem nacházíme v Př 16,23. Jako příklad takové konotace viz *SRDCE.

Rty nejen mluví (Jb 27,4), ale plesají radostí (Ž 71,23), chvějí se (strachem) (Abk 3,16), střeží poznání (Př 5,2), chválí (Ž 63,4), obhajují (Jb 13,6) a vyznačují se etickými kvalitami – pravdivostí a spravedlností, nebo naopak hřeší či pronášejí lži (Jb 2,10; Př 12,19; 16,13). Paralelismus s *jazykem či *ústý je přirozený, těchto slov se užívá v téměř stejném smyslu (Ž 34,14; 51,16). Význam těchto pojmů i termínu „ret“ může být rozšířen a znamenat řeč, slova (Jb 12,20) či jazyk (Gn 11,1; Iz 19,18). B.O.B.

RĚTOR *Rētor* byl profesionální učitel rétoriky nebo, jako Tertullus (Sk 24,1), právník či mluvčí obžaloby. Díky dokonalému zvládnutí rétorického umění, které ukazovalo na nejvyšší vzdělání, a také obtížím při slyšení u cizího soudu se Tertullus stal pro Židy nenahraditelným. Splnil jejich očekávání skvělou řečí, požadující nemilosrdný rozsudek. Pavel, sám schopný řečník, odpovídal bez cizí pomoci. V 1 K 2,4 však svým uměním pohrdá.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, 1972. E.A.J.

REÚEL (hebr. *r' 'ū'ēl*, ř. *Raguel*; jméno pravděpodobně znamená „Boží přítel“).

1. Syn Ezaua (Gn 36,4,10,17; 1 Pa 1,35).

2. Midjánský kněz (jmenovaný i jako *Jitro), který přijal Mojžíše na jeho útěku z Egypta a dal mu svou dceru Sipuru za ženu (Ex 2,18; Nu 10,29).

3. Otec Eljásafa Gádského, velitele pluku za Mojžíše (Nu 1,14; 2,14; 7,42.47; 10,20).

4. Náčelník kmene Benjaminovců, jenž žil v Jeruzalémě za Šalomouna (1 Pa 9,8). J.P.U.L.

REZÓN Syn Eljáduv, který uprchl se skupinou svých mužů, když David zaútočil na Hadad-ezera, krále Soby (1 Kr 11,23n). Obsadil Damašek a stal se jeho vládcem. Za Šalomounovy vlády se stal spolu s edómským Hadadem nepřitelem Izraele (v. 25). Později „vládl nad Sýrií“, takže se můžeme domnívat, že přežil sjednocené izraelské království a že jde o Chezjóna, syna Tabrimóna a děda *Ben-hadada I., krále *Damašku, s nímž se spojil judský král Ása (1 Kr 15,18). Je-li tato domněnka správná, pak byl Rezón zakladatelem *aramejské dynastie, která stála proti Izraeli. Rezón (a Resín) může být titul „princ“ (sr. Př 14,28).

BIBLIOGRAFIE. M. F. Unger, *Israel and the Aramae-*

RIBLA, RIBLAT

1. Místo v oblasti Chamátu, na řece Orontes v Sýrii, na jejímž pravém břehu dnes najdeme rozvaliny u vesnice Rible, 56 km SV od Baalbeku a J od Hamá. Toto strategicky výhodné obranné místo ovládalo hlavní cestu z Egypta k Eufratu i okolní lesy a údolí, které mu zároveň poskytovaly dostatek potravy a topiva. Proto si Riblu vybral Néko II. jako místo eg. správy poté, co u Megidda porazil krále Jósijáše a r. 609 př. Kr. vyplenil Kádeš. Tady sesadil Jóachaza, uvalil na Judsko tribut a dosadil za krále Eljakíma (2 Kr 23,31–35). Když Nebúkadnesar II. porazil Egyptány u Karkemíše a Chamátu v r. 605 př. Kr., opět si zvolil Riblu, tentokrát za vojenskou základnu pro podmanění Palestíny. Odtud řídil tažení proti Jeruzalému v r. 589–587 př. Kr. a sem přivedli Sidkijáše, aby před ním nechal popraviti jeho syny a jeho samotného oslepit (2 Kr 25,6.20n; Jr 39,5–7; 52,9–27). Diblat v Ez 6,14 může být totéž místo.

2. Ribla (EP) v SV výběžku ideální hranice Izraele (Nu 34,11) by mohla být totožná s 1, přestože větší badatelé zastávají názor, že hranice ležela dále na J (sr. Ez 47,15–18). Domněnka, že by se text měl číst „k Harbelu“ (LXX), což je dnešní Charnel v Bíká, příliš při hodnocení umístění hranice nepomáhá, jelikož se toto místo nalézá pouhých 13 km JZ od Ribly 1. D.J.W.

RIMÓN

1. „Hromovládec“, jméno boha hromu Hadada (sr. *HADAD-RIMÓN), jehož uctivali v Damašku. Velitel aramejského vojska Naamán v vděčnosti za to, že jej Eliáš uzdravil v malomocenství, žádal o tolik prstí z Izraele, kolik se vešlo na dva mezky, aby mohl uctívat Hospodina na své půdě (2 Kr 5,17n). Chrám stál pravděpodobně na tomtéž místě, kde se nacházel římský chrám boha Dia, jehož symbolem byl blesk, stěně jako v případě Rimóna. Nyní zde stojí slavná Umajjovská mešita. Viz J. C. Greenfield, *IEJ* 26, 1976, str. 195–198.

2. Benjaminovec z Beerótu, otec Baana a Rekába, kteří zabili Íš-bóšeta (2 S 4,2,9). Toto osobní jméno, stejně jako podobné místní názvy, je buďto zkrácenou formou jména obsahující božský tvar Rimón, nebo je odvozeno z hebr. *rimmón* = granátové jablko, marhaník.

3. Ěn (Ajin)-Rimón bylo místem v Negebu poblíž Edómu, které připadlo Šimeónovcům (Joz 19,7; 1 Pa 4,32), ale bylo začleněno do beer-šebského kraje (Joz 15,32). Zacharjáš je při pohledu z Jeruzaléma vidí jako J část náhorní plošiny (14,10). Usadili se zde lidé, kteří se vrátili z babylónského zajetí (Neh 11,29) a obvykle je ztotožňován s Chirbet er-Ramamím, asi 16 km SSV od Beer-šeby. Někteří badatelé jej identifikují s Rimón-peresem mezi Chaserótem a Moserótem, kde Izraelci tábořili (Nu 33,19n).

4. Vesnice patřící Zabalónovcům (Joz 19,13), snad dnešní Rummána 10 km SSV od Nazareta. „Remon methoa“ se má překládat „Rimón, který zabouchje k...“. Timto místem může být lévijské město Rimónó (1 Pa 6,77) nebo Dimna (Joz 21,35), což někteří čtou jako Rimón. Dobyli je Asyřané „cestou do Jeruzaléma“ (viz Iz 10,29).

5. Skalisko s jeskyněmi u Gibeje, kam utekli Benjaminovci (Sd 20,45–47); snad dnešní Rammon, 8 km

RISPA (hebr. *rispā* = rozžhavený kámen, řezavé uhlí). Dcera jistého Aje a žena Saulova. Po Saulově smrti se Abnér nepochybně snažil získat určité výhody a podle zvyku těch, kdo se zmocnili trůnu po králově skonu, si vzal Rispu sám (2 S 3,7). Když mu to Iš-bóšet vytýkal, připomněl královi synu, že zůstal věrný Saulovu domu a neutekl k Davidovi, a tak Iš-bóšeta umlčel (2 S 3,8–11).

Rispa dala Saulovi dva syny, Mefibóšeta a Armóna (2 S 21,8). O několik let později se král David dozvěděl, že hladomor, který postihl zemi, byl trestem na národu za to, že dal Saul povraždit Gibeónany (2 S 21,1). Když zjistil, že Gibeónané požadují smrt sedmi Saulových synů jako výraz pokání, dal jim dva syny Rispy spolu se syny Mikaly (2 S 21,1nn). Všechny zabil a nechal nepohřbené. Zarmoucená Rispa zůstala několik měsíců u jejich těl. Její oddanost přiměla Davida k tomu, že dal řádně pohřbit kosti Jónatana a Saula i těch, kteří byli pověšeni. J.A.T.

RODÉ (ř. *rodē* = růže). Služka v domě matky Jana zvaného Marek, která oznámila Petřův příchod (Sk 12,13nn), když jej anděl vysvobodil z vězení. Viz BRD, str. 209nn. J.D.D.

RODINA, DOMÁCNOST

I. Ve Starém zákoně

Ve SZ neexistuje výraz, který by přesně odpovídal dnešním představám o rodině, kterou tvoří otec, matka a děti. Nejblíže našemu pojetí je termín *bajit* = dům, jež od původního označení skupiny lidí asi získal význam obydlí (1 Pa 13,14 dům; 2 Pa 35,5.12 rod; Ž 68,6 obydlí). V Bibli lze tímto slovem pojmenovat nejen společenství žijící pod jednou střechou (Ex 12,4), ale i mnohem větší skupiny, např. „dům izraelský“ (Iz 5,7), kde se jedná o celý národ. Snad ještě bližší ekvivalent naší koncepce rodiny představuje *bēt 'āb* = otcovský dům. Termín, který se nejčastěji překládá jako rodina, je *mišpāhā*, což spíše znamená „klan“ a objevuje se např. v souvislosti s 600 Danovci ze dvou vesnic (Sd 18,11).

Určitý vztah obou těchto pojmů lze odvodit ze zprávy v Joz 7,16–18 o označení Akána po nezdařeném dobývání Aje. Pátrání se napřed zúžilo na kmen (*šěbeť*) Judův, pak na čeled (*mišpāhā*) Zerachejců a nakonec na dům (*bajit*) Zabdiho. Skutečnost, že Akán byl ženatý a měl děti (7,24), ale stále se počítal mezi příslušníky skupiny *bajit* svého děda Zabdiho, ukazuje na širší významu tohoto slova. Terminologicky lze členy kmene zobrazit jako kužele se zakládajícím předkem na vrcholu a žijící generací na základně. Termín *šěbeť* („osazenstvo“) se snad kvůli tomu, že všichni členové odrážejí autoritu zakládajícího předka, užívá pro celý kmen, *mišpāhā* se vztahuje na menší oddíl níže pod vrcholem a *bajit* lze uplatnit v případě menší jednotky. Jeho aplikace však závisí na kontextu, protože když je vymezeno jménem zakládajícího předka, může označovat celý kmen. V každém případě pojmy mohou označovat prostě základnu kužele, tj. žijící členy skupiny, anebo plný obsah kužele, tj. minulé i současné příslušníky, živé i mrtvé.

1. Vymezení potenciálního partnera

Při volbě partnerů jsou vyloučeni blízcí příbuzní – pokrevní i ti, kteří se k rodině připojili sňatkem (Lv 18,6–18; Dt 27,20–23). Kromě těchto případů se manželství s příbuzným dávala přednost, jak to vidíme na Izákovi a Rebece (Gn 24,4), Jákobovi a Ráchel s Leou (Gn 28,2; 29,19) i v přání Manoácha ohledně Samsona (Sd 14,3). Docházelo také ke sňatkům s cizinkami: Chetejkou (Gn 26,34), Egyptankou (Gn 41,45), Midjánkou (Ex 2,21), Moábkou (Rt 1,4), Sidónánkou (1 Kr 16,31) i jinými. Zvláštní případ, kdy je družka určena, nacházíme v levirátním zákoně, kdy si po úmrtí ženatého muže, který po sobě nezanechal děti, musí vdovu vzít nejbližší bratr a zplodit mu děti, aby zůstalo zachováno jméno zemřelého.

2. Způsoby získávání manželky

Ve většině případů byla volba manželky a následné uspořádání sňatku záležitostí rodičů ženicha, jak je patrné ze skutečnosti, že když se Samsonovi líbila Timnaťanka, požádat o ni museli jeho rodiče. Žena se obvykle kupovala, i když tento termín plně neodpovídá, jelikož cena za nevěstu (dar – věno) (*mōhar*, Gn 34,12; Ex 22,16; 1 S 18,25), kterou platil ženich otci nevěsty, představovala spíše kompenzaci ztráty člena rodiny než jednoznačně obchodní cenu. Místo platby existovala možnost si věno odpracovat, např. Jákob sloužil 14 let Lábanovi za Ráchel a Leu. Tato praxe však v době královské nebyla běžná. Neortodoxní prostředky získání ženy, jichž se ne vždycky účastnili rodiče, byly války (Dt 21,10–14), nájezdy (Sd 21) nebo případy, kdy si svůdce musel vzít znásilněnou dívku (Ex 22,15; sr. Gn 34,1–4).

3. Bydlení, sídlo

Izraelský sňatek byl patrilokální: žena opouštěla otcovský dům a následovala svého manžela. V době praotců to často znamenalo žít ve společné domácnosti *bajit* nebo *mišpāhā* s manžellovým otcem a bratry. V době královské zřejmě syn, který se ženil, opustil domov, aby založil vlastní *bajit*. Potvrzují to i nálezy drobností v obydlích, která archeologové odkryli při vykopávkách. Jako příklad matrilokálního bydlení se někdy uvádí Jákob, Gedeón (Sd 8,31; 9,1n) a Samson, ale takový výklad není nutný. Jákob žil v Lábanově „domě“ pouze do chvíle, než odpracoval smlouvenou dobu za své ženy. Lábanovu nevoli vyvolal spíše způsob Jákobova odchodu než sama skutečnost, že odchází (Gn 31,26–28). Gedeón s dotyčnou ženou nežil, v každém případě byla pouze jeho ženinou. Totéž platí o Samsonovi a Timnaťance, kterou pouze navštěvoval.

4. Počet partnerek

Zatímco při stvoření byla Božím záměrem monogamie, v době praotců se už objevovala polygamie (polygynie, nikoli polyandrie). Abraham měl zpočátku jen jednu ženu, Sáráj, ale když se ukázalo, že je neplodná, podířil se zvyklosti doby a měl dítě s její otrokyní Hagarou (Gn 16,1n). Po Sáráině smrti si vzal za manželku Ketúru (Gn 25,1). V následujících generacích si muži brali více žen. Jákob měl dvě manželky a jejich dvě služky. Vlastnictví dvou žen evidentně přešlo do mojišského zákonodárství (Dt 21,15). Za soudců a králů se polygamie ještě ve tolerovala a jediným omezením byl ekonomický faktor. Že nešlo o původní Boží plán, nám ukazuje prorocké označení

RODINA, DOMÁCNOST

Izraele jako jedině Boží nevěsty (Iz 50,1; 54,6n; 62,4n; Jr 2,2; Ez 16; Oz 2,4n). Navíc ti, kteří si to mohli dopřát, měli vedle svých manželek a jejich služebnic ještě ženy a děti z nich zrozené mohly zaujímat totéž postavení jako manželské děti, pokud si to otec přál.

5. Manžel a manželka

Kromě pojmů 'iš = muž, manžel a 'iššā = žena, manželka se užívalo označení *ba'al* a 'ādōn = „pán“ ženy, což ilustruje reálnou a legální manželskou hierarchii. Před sňatkem se *žena podřizovala svému otci, po sňatbě manželovi a pro oba představovala movitý majetek. Muž se směl se svou ženou rozvést, kdežto žena pravděpodobně ne. Žena ani nedědila jeho majetek, ten přecházel na jeho syny. Na druhé straně existovaly mezi ženami velké rozdíly podle osobnosti a síly charakteru. Některé ženy dosáhly významného veřejného postavení, např. Debóra (Sd 4–5), Atalja (2 Kr 11), Chulda (2 Kr 22,14n) a Ester. Povinnosti manželky bylo předně rození dětí a péče o ně, domácí práce (např. vaření) a pomoc manželovi vždy, když bylo třeba. Věrnost byla důležitá pro obě strany a Zákon postihoval cizoložství přísnými tresty. Nejdůležitější funkcí ženy bylo rození dětí. *Neplodnost znamenala hanbu.

6. Rodiče a děti

Ve většině semitických jazyků se používaly 4 výrazy – otec ('āb), matka ('ēm), syn (bēn) a dcera (bat). Ve SZ době se vyskytovaly tak často, že ztratily pravidelnou gramatickou flexi. Největší touhou muže i ženy bylo mít hodně dětí (Ž 127,3–5), zvláště synů, jak náznakem dokládá vyprávění o Abrahamovi a jeho rozmluvě s Hospodinem. Nejstarší syn zaujímal v rodině zvláštní místo – po otcově smrti zdědil dvojnásobný podíl a stal se hlavou rodiny. Někdy však otec prokazoval zvláštní přízeň svému nejmladšímu synovi, např. Jákob Josefovi a Benjamínovi. Dcera mohla po otci dědit jen v případě, že neměl syny (sr. však Jb 42,13–15; viz též *DĚDICTVÍ).

Dokumenty z Nuzi svědčí o tom, že ve starověké Mezopotámii bezdětní rodiče běžně někoho adoptovali, aby zaujal místo syna (*NUZI, *DOBA PRAOTCŮ). V souladu s touto praxí chtěl *Abraham učinit svým dědicem jednoho ze svých služebníků (Gn 15,3). Ve SZ však neexistuje žádná legislativa, která by se týkala *osvojení. O takových případech hovoří buď zprávy z cizího prostředí, např. citovaný případ faranovy dcery a Mojžíše (Ex 2,10) či Mordokaje a Ester (Est 2,7,15), anebo nejde o plnou adopci (je-li osvojený potomkem adoptujícího), jako tomu bylo u Jákoba a Josefových synů (Gn 48,5,12) či u Noemi a dítěte Rút (Rt 4,16n). O všechny malé děti pečovala matka. Když však chlapci odrostli, otec je vedl k tomu, aby se věnovali mužské práci. Obecně se otec staral o výchovu syna a matka o výchovu dcery. Páté přikázání dotvrzuje, že si matka zasloužila od dětí stejnou úctu jako otec (Ex 20,12).

7. Ostatní příbuzní

Výrazy bratr ('āh) a sestra ('āhót) lze vztáhnout nejen na děti stejných rodičů, ale i na nevlastní sourozence s odlišným otcem nebo matkou. Zákaz pohlavního styku mezi vlastními sourozenci platil i pro sourozence nevlastní (Lv 18,9,11; Dt 27,22). Často měli pro děti zvláštní význam strýcové a tety, zejména pro syna matčin bratr a otcova sestra pro dceru. Obvykle se

označují pomocí slovních spojení typu 'ahōt-'āb = otcova sestra, ale někdy i jako *dōd* = strýc a *dōdā* = teta. Žena se mohla obracet na manžellovy rodiče výrazy *hām* = tchán (např. Gn 38,13,25; 1 S 4,19,21) a *hāmōt* = tchýně (např. Rt 1,14), zatímco muž pravděpodobně používal k označení manželčiny rodičů *hōten* (např. Ex 3,1; 4,18) a *hōtenet* (Dt 27,23). Pro definitivní potvrzení těchto rekonstrukcí nicméně schází větší podpora v textech.

8. Vědomí příbuzenské sounáležitosti

V době praotců ovlivňovaly soudržnost rodiny tyto hlavní faktory: společná krev nebo původ, společné obydlí a zákonné závazky podle zvyků a práva. Po trvalém usazení sice zesílila tendence dělení rodin, nicméně tato instituce si ve SZ zachovala svůj význam. Společné zájmy členů domácnosti, čeledi i kmene se staly zdrojem jednoty uvnitř těchto skupin, přičemž v čele každé z nich stál jeden vůdce. Jedním z důsledků této jednoty bylo právo každého člena skupiny na ochranu a závazek společenství prokazovat jedinici určité služby. Mezi tyto služby patřil *gō'el*, který zaručoval sňatek s vdovou po příbuzném (Rt 2,20; 3,12; 4), nebo vykoupení příbuzného, když se sám prodal do otroctví, aby mohl zaplatit dluh (viz též *KREVNÍ MSTITEL).

BIBLIOGRAFIE. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 19–55, 520–523; E. A. Speiser, „The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives“ in A. Altman (ed.), *Biblical and other Studies*, 1963, str. 15–28. T.C.M.

II. V Novém zákoně

O rodině (ř. *patria*) se NZ zmiňuje pouze 3x, ale příbuzná myšlenka domova či domácnosti (ř. *oikos*, *oikia*) se objevuje častěji. Historický počátek domácnosti je označován *patria* = rodokmen, rod (LSJ), tj. spíše její patriarcha než současná hlava. Rodinou může být kmen, ale dokonce i národ. Ve Sk 3,25 je citován slib Abrahamovi „V tvém potomstvu budou požehnány všechny národy (*patria*) na zemi“. LXX má v původním zaslíbení (Gn 12,3) „kmeny“ (*fyloi*; EP čeledi), avšak při opakování slibu (Gn 18,18 a 22,18) „národy“ (*ethnē*; EP pronárody). Josef byl „z domu a rodu“ (*patria*) Davidova (L 2,4), kde je vymezení původu životně důležité. Tento věr ukazuje, že ve stejném smyslu lze užít *oikos* = dům (sr. L 1,27 rod); sr. rovněž „lid izraelský“ v Mt 10,6; 15,24; Sk 7,42 atd., „rod Jákobův“ (L 1,33).

Mimořádný význam původu vidíme v užití slova *patria* v Ef 3,14n: „Klekám na kolena před Otcem, od něhož pochází každý nebeský i pozemský rod.“ To znamená, že tak jako každá *patria* implikuje svého *pater* = otec, tak za všemi stojí otcovství Hospodina, od něhož se odvozuje celý systém řádu příbuzenství. Jinde se setkáváme s omezenějším pojetím Božího otcovství ve vztahu k domácnosti věřících.

Tam, kde termín „domácnost, dům“ není pouhým synonymem „rodiny“, označuje jednotku společenosti, s jakou se setkáváme vme v římském, helénistickém, ale i židovském světě v I. století. Sestávala nejen z pána (ř. *kyrios*, *despotēs*) nebo otce rodiny, jeho manželky, dětí a otroků, ale i z různých závislých osob – služebníků, zaměstnanců, ba i „klientů“ (např. propuštěnců nebo přátel), kteří se dobrovolně a k oboustrannému prospěchu připojili k domácnosti (*CÍSAŘSKÝ DVŮR). Evangelia oplývají narázkami na domácnosti a jejich charakteristiky (např. Mt 21,33nn). Rodina figurovala jako důležitý činitel růstu

a stability církve. Už mezi Židy souvisela domácnost se slavením svátků a projevy víry (Velikonoce, týdenní posvěcené jídlo, modlitby a pokyny, *VYCHOVA). Lukáš píše, že v jeruzalémském sboru probíhalo „lámání chleba“ po domech (Sk 2,46). Tato fráze *kat' oikon* se vyskytuje v papýrech, na rozdíl od *kata prosopon* = jednotlivě (viz MM).

V helénistických městech hrála domácnost při zřizování církvi neméně důležitou roli. První z pohanů přistoupila ke křtu v Caesareji celá Kornéliova domácnost, včetně služebníků, zbožného vojáka, příbuzných a blízkých přátel (Sk 10,7,24). Před Pavlovou plavbou do Evropy vznikl ve Filipech sbor z pokřtěné domácnosti Lydie a žalářníka (Sk 16,15,31–34). V Korintu se jako první z celé Achaje obrátila „rodina Štěpánova“ (1 K 16,15), kterou asi spolu s domácností Krispa, představeného synagogy, a pohostinným Gaiem pokřtil sám apoštol Pavel (Sk 18,8; 1 K 1,14–16; Ř 16,23). Další jménem uvedené domácnosti patřily Akvilovi a Prisce (v Efezu 1 K 16,19 a snad i v Římě Ř 16,3), Oneziforovi (v Efezu 2 Tm 1,16; 4,19), Filemonovi (Fm 1–2), Nymfovi či Nymfě (v Laodikeji Ko 4,15), Asynkritovi a Filologovi (v Římě [?], Ř 16,14n).

Jeruzalémský sbor zřejmě vyučoval v chrámu i v jednotlivých domácnostech (Sk 5,42), což byl také Pavlův zvyk, jak to připomínal efezským starším (Sk 20,20). Během pravidelného vyučování se připomínaly vzájemné povinnosti členů křesťanské domácnosti, žen a manželů, dětí a otců, služebníků a pánů. Viz Ko 3,18–4,1; Ef 5,22–6,9; 1 Pt 2,18–3,7.

Je zmiňována církev v domě Prisky a Akvilvy (Ř 16,3 a 1 K 16,19), Nymfy (Ko 4,15) a Filemona (nebo to byl Archippos?) (Fm 2). Znamená to, že se buď domácnost považovala za samostatnou *církev, nebo že se sbor scházel na daném místě v pohostinném domě (viz výše „po domech“). Když se mluví o Gaiovi jako o hostiteli celé církve (Ř 16,23), lze předpokládat existenci dalších domácích sborů v Korintu s tím, že se příležitostně scházely společně, zvláště při Večeři Páně (1 K 11,18–22). Musíme rovněž připomenout, že jak křesť, tak Večeře Páně se za jistých okolností konaly po domech. Také vedení žen a dětí (1 K 14,35) prováděli členové osvědčených domácností, z nichž se vybírali biskupové a jáhni církve (1 Tm 3,2–7,12).

Nepřekvapuje, že samu církev lze považovat za Boží rodinu (Ef 2,19, kde se obraz rodiny kombinuje s podobností svatého společenství), nebo rodinu víry (Ga 6,10). Tuto představu potvrzuje i charakteristika věřících jako adoptovaných synů (Ř 8,15–17) či správců a šafářů (1 Pt 4,10). Pavel vidí sám sebe jako služebníka Ježíše Krista, správce pověřeného zvláštní službou (Ř 1,1; 1 K 4,1; 9,17). Podobně pisatel Listu Židům charakterizuje Mojžíše jako věrného hlavního správce Boží domácnosti, jenž se tak stává předobrazem Krista jako syna a dědice Božího domova (sr. Ga 3,23–4,7). „Tímto Božím domovem jsme my“ praví pisatel, „pokud si až do konce zachováme smělou jistotu a radostnou naději“ (Žd 3,1–6).

BIBLIOGRAFIE. G. Schrenk, *TDNT* 5, str. 119–134, 1015–1019; E. G. Selwyn, *1 Peter*, 1946, Essay II, str. 363; E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, 1960. D.W.B.R.

RODOKMEN

I. Ve Starém zákoně

1. Obecně

Rodokmenem ve SZ smyslu rozumíme seznam jmen předků nebo potomků jednoho člověka či více lidí nebo prostě záznam jmen lidí spojených s určitou událostí. Slovo „rod“ v EVV se vztahuje k hebr. *jaḥas*, které se vyskytuje pouze v Neh 7,5, *šep̄er hajjaḥas* = seznam rodů, odkazující na ty, kdo se vrátili do Jeruzaléma s Šešbasarem. Rodokmen zde není evidentně pojat v dnešním významu, kdy se jedná o výčet všech přímých potomků jednoho předka, přestože se ve SZ setkáváme i s ním. Ve SZ najdeme rodokmeny především v knihách Pentateuchu, Ezdráš, Nehemjáš a Paralipomenon. Rodokmeny v posledních třech se vyskytuje slovesný tvar *jaḥas*, vždy v zesileném reflexivním tvaru (*hit̄ jahēs*) = zapsat sebe do seznamu rodů (Ezd 2,6,2; 8,1,3; Neh 7,5,6,4; 1 Pa 4,33; 5,1,7,17; 7,5,7,9,40; 9,1,22; 2 Pa 12,15; 31,16–19). Termín *tō-lēdōt* = generace se v Genesis užívá víceméně ve smyslu „historie rodu“ (*RODOPIS).

a) *Typy rodokmenů*. Rodokmeny uvedené v Písmu mají různou podobu: od pouhého seznamu jmen v 1 Pa 1,1, přes nejobvyklejší typ, kdy jsou jména propojena jakousi standardní formulí a u některých jsou připojeny doplňující informace (např. Gn 5 a sr. v. 24), až po obsáhlé historické výčty, které jsou zasazeny do jakéhosi rámce jmen, např. v knihách Královských.

Ve SZ najdeme dva typy rodokmenů. „Vzestupné“ používají jako propojující formulí „x syn (*bēn*) y“ (1 Pa 6,33–43; Ezd 7,1–5), „sestupné“ zase „x zplodil (*jālad*) y“ (Gn 5; Rt 4,18–22; „se stal otcem [koho]“). Sestupný rodokmen může zahrnovat další informace, pokud jde o věk a činy jednotlivců, zatímco vzestupný se zpravidla používá k zpětnému vyhledání významného předka nějaké osoby, kdy ostatní členové rodokmenu nejsou podstatní.

b) *Rodokmen jako zdroj chronologie*. Lze dokázat, že některé biblické rodokmeny vynechávají určité generace (sr. Mt 1,1 s 1,2–17). Např. seznam Aronových potomků v Ezd 7,1–5 vypouští šest jmen, jež uvádí 1 Pa 6,3–14). (Viz též *CHRONOLOGIE SZ, III, 1). Dá se to vysvětlit hned ze spojující formule, kde slovo *bēn* neznamená jen syn, ale také „vnuk“ a „potomek“, a patrně ani sloveso *jālad* by nemuselo znamenat jen „zplodit“ v bezprostředním fyzickém významu, nýbrž i „stát se potomkem koho“ (podstatné jméno *jeled* odvozené od tohoto slovesa se ve smyslu „potomek“ vyskytuje v Iz 29,23). Faktory jako uvedení věku každého člena při narození potomka a počtu let, jak dlouho poté ještě žil (Gn 5,6) neodporují tvrzení, že se v případě těchto rodokmenů jedná o zkrácené verze. Podle Greena a Warfielda může být důvodem k uvádění věku snaha zdůraznit smrtelnost těchto lidí jako jeden z důsledků pádu, přestože se praotcové dožívali vysokého věku.

c) *Používání rodokmenů na starověkém Blízkém východě*. Rodokmeny představovaly součást staré historické tradice. Typickým příkladem mohou být rodokmeny královských rodin, nicméně záznamy právních sporů kvůli vlastnictví pozemků ukazují, že i mnoho jiných lidí mělo toto povědomí. Asyrští písaři z I. tisíciletí př. Kr. vytvořili seznam asyrských králů od dávných dob a tento rodokmen bez přerušení po-

RODOKMEN

krývá dobu 1 000 let (*ANET*³, str. 564–566). Uvádějí se v něm konkrétní příbuzenské vztahy mezi panovníky a doba, po kterou krážděly z nich vlády. V čele seznamu stojí „sedmáct králů, kteří žili ve stanech“. Badatelé je dlouho považovali za legendární či fiktivní postavy nebo za personifikaci kmenů, avšak díky objevu smlouvy v Eble, která prvního z nich uvádí jménem, se zdá, že mají historické opodstatnění. Ze 17. stol. př. Kr. existuje seznam babylónských králů, jejich předků a potomků, jenž obsahuje rovněž některá jména ze soupisu asyrských králů. Ještě starší je seznam sumerských králů, který byl dokončen kolem r. 1800 př. Kr. Vyskytují se v něm jména králů J Babilonie až do doby potopy a před ní (*ANET*; str. 265–266). Také chetější, ugaritští a egyptští pisáři nám zanechali různé dlouhé a účelové seznamy králů. V textech můžeme najít některé rysy typické pro biblické rodokmeny. Seznamy jmen bývají doplněny historickými nebo osobními poznámkami analogicky, jako to vidíme v Gn 4,21,23; 36,24; 1 Pa 5,9–10 atd. Seznam sumerských králů uvádí Mes-kiaga-nuna, krále Uru, jako syna Mes-ane-pada, ale záznamy z té doby říkají, že byl ve skutečnosti Mas-ane-padovým vnukem a jeho otcem byl A-ane-pada. Budťo pisář vynechal otcovo jméno omylem, protože se podobá jménu děda, nebo má termín „syn“ širší význam než v češtině, což bylo běžné v babylónských i v semitských jazycích (ve smyslu „člen konkrétní skupiny“). Od r. 1500 př. Kr. se *māru* = „syn“ začalo používat ve významu „potomek někoho“. Zajímavý případ nacházíme na obelisku Šalmanesera III., který mluví o *Jehúovi jako o „synu (*mār*) Omriho“ z toho důvodu, že vládli ve stejném státě (nebyli pokrevními příbuznými). Pozoruhodný příklad poskytuje krátký eg. text, kde král Tihák (asi 670 př. Kr.) vzdává čest svému „otci“ Sesóstrisovi III. (kolem 1870 př. Kr.), který žil zhruba 1 200 let před ním. Podobně saúdsko-arabského krále Abdula Azize nazývali Ibn (synem) Saoudových, přestože ve skutečnosti byl synem Abder Rachmana a král Saud, jehož jméno nesl, zemřel v r. 1724. Proto musíme při interpretaci starých rodokmenů brát vždy v úvahu způsob užívání slov označujících příbuzenské vztahy i rodová a dynastická jména.

Nemáme tedy žádný důvod k domněnce, že všechny biblické rodokmeny jsou kompletní, neboť jejich úkolem bylo dospět ke konkrétnímu předku, čehož lze dosáhnout i při vynechání některých jmen, nikoli vyhradně pomocí přesné chronologie (**CHRONOLOGIE SZ ANZ*). Dopustili bychom se chyby, kdybychom některé postavy zahrkli jako legendy, personifikace kmenů či božstev nebo jako pouhou fikci, protože stále přibývá důkazů o tom, že i jiné podobné záznamy mají faktický základ.

2. Starozákonní rodokmeny

Hlavní SZ rodopisy:

a) od Adama k Noemu (Gn 5; 1 Pa 1,1–4). 10 jmen, každé uvedeno formulí „A žil x let a počal (*jālad*) B, po zplodění B žil ještě y let a zplodil syny a dcery. Všechno žito A bylo z let, a umřel“. Čísla x a y se do určité míry u *MT*, Samařského Pentateuchu (SP) a *LXX* liší, ale pokud jde o celkový počet let z, většinou se shodují: Adam, 930; Šét, 912; Enóš, 905; Kénan 910; Mahalalel, 895; Jered, 962 (*MT*, *LXX*), 847 (SP); Henoch, 365; Metušelach, 969 (*MT*, *LXX*), 720 (SP); Lámech, 777 (*MT*), 635 (SP), 753 (*LXX*); Noemův věk v době potopy, 600. Je pravděpodobné, že seznam byl zkrácen, a proto jej nelze bezpečně použít

jako podklad pro *chronologii. Tomuto rodokmenu se podobá první část sumerského seznamu panovníků, který jmenuje „velké muže“, jež vládli před potopou. Doba jejich kralování dosahuje v jedné verzi až 43 200 let.

b) Kainovi potomci (Gn 4,17–22).

c) Noemovi potomci (Gn 10; 1 Pa 1,1–23). Seznam národů, které povstaly z Šéma, Cháma a Jefeta (**NARODY, SOUPIS*).

d) od Šéma k Abrahamovi (Gn 11,10–26; 1 Pa 1,24–27). 10 jmen. Rodokmen podán stejným způsobem jako a), až na to, že Samařský Pentateuch udává celkový počet let (z), kdežto *MT* a *LXX* uvádějí pouze x a y. Uvádíme celkový počet let uvedený v Samařském Pentateuchu a vypočítaný pro *MT* a *LXX*. Většinou případů se *MT* a *SP* shodují, *LXX* se liší. Šém 600; Arpakšád 438 (*MT*, *SP*), 565 (*LXX*); *LXX* na tomto místě uvádí Kainana, 460, který v *MT* a *SP* chybí; Šelach 433 (*MT*, *SP*), 460 (*LXX*); Heber 464 (*MT*), 404 (*SP*), 504 (*LXX*); Peleg 239 (*MT*, *SP*), 339 (*LXX*); Reú 239 (*MT*, *SP*), 339 (*LXX*); Serúg 230 (*MT*, *SP*), 330 (*LXX*); Náchor 148 (*MT*, *SP*), 208 (*LXX*); Terach 205 (*MT*, *LXX*), 145 (*SP*); Abraham.

e) Abrahamovi potomci z Ketúry (Gn 25,1–4; 1 Pa 1,32n). (**ARABIE*)

f) Náchorovi potomci (Gn 22,20–24).

g) Lotovi potomci (Gn 19,37n).

h) Izmaelovi potomci (Gn 25,12–18; 1 Pa 1,29–31).

i) Ezaurovi potomci (Gn 36; 1 Pa 1,35–54).

j) Izraelovi potomci (Jákok; Gn 46), 1–6 od Leji, 7–8 od Bilhy, 9–10 od Zilpy a 11–12 od Rachel:

1. Rúben (Gn 46,9; Ex 6,14; Nu 26,5–11; 1 Pa 5,1–10).

2. Šimeón (Gn 46,10; Ex 6,15; Nu 26,12–14; 1 Pa 4,24–43).

3. Lévi (Gn 46,11; Ex 6,16–26; 1 Pa 6,1–53). Jde o důležité rodokmeny, protože této linii příslušelo dědičné kněžství a nejvyšší kněží byli potomky Árona, jehož vlastní rodokmen nacházíme ve zhuštěné podobě v Ex 6,16–22. Rodový původ Samuela od Léviho vysvítá z 1 Pa 6 a Ezdrášův původ od Árona z Ezd 7,1–5. Viz též níže k).

4. Juda (Gn 46,12; Nu 26,19–22; 1 Pa 2,3–4,22; 9,4). Jedná se o Davidovu rodovou linii (1 Pa 2–3), z níž později vycházela královská linie od Šalomouna po Jósijáše (1 Pa 3,10–15).

5. Isachar (Gn 46,13; Nu 26,23–25; 1 Pa 7,1–5).

6. Zabulón (Gn 46,14; Nu 26,26n).

7. Dan (Gn 46,23; Nu 26,42n).

8. Neftalí (Gn 46,24; Nu 26,48–50; 1 Pa 7,13).

9. Gád (Gn 46,16; Nu 26,15–18; 1 Pa 5,11–17).

10. Ašer (Gn 46,17; Nu 26,44–47; 1 Pa 7,30–40).

11. Josef (Gn 46,20; Nu 26,28–37; 1 Pa 7,14–27), přes své dva syny Efrajima a Manasesa, které Jákok přijal za své, takže zaujímali stejné postavení jako jeho vlastní synové (Gn 48,5,12; **OSVOJENÍ*).

12. Benjamín (Gn 46,21; Nu 26,38–41; 1 Pa 7,6–12; 8,1–40; 9,7,35–44). Z této linie pocházel Saul (1 Pa 8–9).

Kromě těchto seznamů, které ukazují na rodové vztahy, existuje ve SZ v různých kontextech ještě celá řada dalších soupisů souvisejících s určitými obdobími SZ historie.

k) Seznamy lévíčů (viz rovněž j,3 výše). Z doby Davida (1 Pa 15,5–24), Jósafata (2 Pa 17,8), Chizkiáše (2 Pa 29,12–14; 31,12–17), Jósijáše (2 Pa 34,8–13; 35,8n), Zerubábel a Jójákima (Neh 12,1–24) a Nehemjáše (Neh 10,2–13).

l) Seznamy z doby Davidovy vlády. Jeho spolubo-

jozovníci v Siklagu (1 Pa 12,3–13,20), jeho družina (2 S 23,8–39; 1 Pa 11,11–47), jeho velitelé kmenů (1 Pa 27,16–22) a ostatní správci (1 Pa 27,25–31).

m) Seznamy rodů a jednotlivců z doby návratu z exilu a z doby působení Ezdráš a Nehemjáše. Navrátilci se Zerubábelem (Neh 7,7–63; Ezd 2,2–61), navrátilci s Ezdrášem (Ezd 8,2–14), stavitelé jeruzalémských hradeb (Neh 3,1–32), ti, kdo se oženili s cizinkami (Ezd 10,18–43), signatáři smlouvy (Neh 10,1–27), jeruzalémští usedlíci (Neh 11,4–19; 1 Pa 9,3–17).

II. V Novém zákoně

V NZ narazíme na dva rodokmeny (Mt 1,1–17; L 3,23–38) a oba představují seznam lidských předků Mesiáše Ježíše (*RODOKMEN JEŽÍŠE KRISTA). Kromě slova *genesis* v Mt 4,1, které EP překládá jako „listina rodu“, se v 1 Tm 1,4 a Tt 3,9 vyskytuje termín *genealogia* (EP rodokmeny). Odpovídající sloveso *genealogēō* = vyhledávat předky se vyskytuje v Žd 7,6 v souvislosti s Malkisedekem, který nepocházel z rodu Lévi. V Tm a Tt se výraz „rodokmeny“ objevuje v pejorativním smyslu, ve spojení se slovem *mythos* = báje a u Tita v souvislosti s „hloupými spory“. Apoštol Pavel měl zřejmě na mysli buďto jistý druh mýtických příběhů založených na SZ, které se vyskytují v židovských apokryfních knihách (např. v knize *Jubilej*), nebo dlouhé rodokmeny eónů z gnostické literatury. Je jisté, že se nevztahují ke SZ rodokmenům.

BIBLIOGRAFIE. E. L. Curtis, *HDB*, 2, str. 121–137; P. W. Crannel, *ISBE*, 2, str. 1183–1196; W. H. Green, „Primeval Chronology“, *Bibliotheca Sacra* 1890, str. 253–303; B. B. Warfield, „On the Antiquity ... of the Human Race“, *PTR* 9, 1911, str. 1–17; E. J. Young, *WTJ* 12–13, 1949–51, str. 189–193; W. G. Lambert, *JCS* 11, 1957, str. 1–14, 112; A. Malamat, *JAOS* 88, 1968, str. 163–173; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977; M. D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies*, 1969. Na NZ se soustřeďuje D. Guthrie, *The Pastoral Epistles*, 1957, str. 58, 208.

T.C.M.
A.R.M.

RODOKMEN JEŽÍŠE KRISTA NZ předkládá dva podrobné Kristovy rodokmeny. Matouš uvádí seznam slovy, která připomínají Genesis („Listina rodu Ježíše Krista, syna Davida, syna Abrahamova“), a potom sleduje linii potomků přes 42 generací od Abrahama ke Kristu (Mt 1,1–17). Lukáš hned po vylíčení Kristova křtu říká: „Když Ježíš začínal své dílo, bylo mu asi třicet let. Jak se mělo za to, byl to syn Josefa“ a potom se vrací zpět přes více než 70 generací k Adamovi, „který byl od Boha“ (L 3,23–38).

Nemusíme zkoumat rodokmen od Adama k Abrahamovi, který Matouš neuvádí a který Lukáš očividně odvodil (možná přes 1 Pa 1,1–4,24–27) z Gn 5,3–23; 11,10–26 (ve shodě s LXX, protože v 36. verši vkládá Kainana mezi Sala a Arfaxada). Od Abrahama až po Davida se oba seznamy téměř shodují; linie od Judy k Davidovi vychází z 1 Pa 2,4–15 (sr. Řt 4,18–22). Mt 1,5 přidává informaci, že matkou Boaza byla Rachab (podle všeho Rachab z Jericha). Od Davida k Josefovi se seznamy rozcházejí, neboť Matouš sleduje linii Davidaova syna Šalomouna a přes následující krále až k Jechoniášovi, zatímco Lukáš pokračuje Nátanem, dalším Davidovým synem s Batšebou

(1 Pa 3,5, kde je nazývána Bat-šúa), tedy ne po královské linii. V Matoušovi následuje po Jechoniášovi Salatiel a jeho syn Zorobabel. Tato dvě jména se objevují i u Lukáše (3,27), ale po tomto krátkém setkání se zase seznamy, až po Josefa, zcela rozcházejí. Pokládáme za nanejvýš nepravděpodobné, že by ta jména z obou seznamů, která nemají žádný SZ podklad, byla pouhým výplodem evangelistů nebo jejich zdrojů. Nicméně vezmeme-li oba rodopisy vážně, při jejich srovnání vystanou problémy. Obě ukazují, že Ježíš je potomkem Davidovým. Kristův davidovský původ během jeho služby všichni uznávali (Mk 10,47n) a je doložen apokryfním svědectvím (Ř 1,3; takže Žd 7,14 předpokládá všeobecné povědomí o tom, že Ježíš pocházel z kmene Judova). Obě seznamy však sledují jeho davidovský původ přes Josefa, přestože je nacházíme v dvou Evangelích, která jasně říkají, že Josef byl Ježíšovým otcem *de iure*, ale nikoli *de facto*. Lukášova genealogie tuto skutečnost ještě zdůrazňuje slovy „jak se mělo za to“ (L 7,23); obdobně nejlépe dosvědčený text z Mt 1,16 („Jákož měl syna Josefa, muže Marie, z níž se narodil Ježíš, řečený Kristus“). Dokonce i při čtení Mt 1,16 ze sinajsko-syrského překladu („Josef ... počal Ježíše ...“) je biologický význam slovesa „počít“ následujícím vyprávěním vyloučen (vv. 18–25) a v každém případě lze připustit, že i na jiných místech tohoto rodokmenu vyjadřuje „počít“ spíše právní následovnictví než skutečné otcovství. Matoušova linie měla zřejmě potvrdit návaznost k Davidovu trůnu i tam, kde nešla po přímé linii z otce na syna.

V tom případě by se mohlo očekávat, že naopak Lukáš se pokusí sledovat biologický původ. Ve shodě s tím zastávali někteří vykladači názor, že Lukášův rodokmen vlastně jde, přestože to neříká explicitně, přes Marii, Ježíšovu matku. Z Gabrielových slov v L 1,32 by se dalo vyvodit, že i Marie měla davidovský původ, ačkoli bychom je mohli také vysvětlit jako odkaz k v. 27 („Josef, z rodu Davida“), zatímco Marie je podle v. 36 příbuznou Alžběty, která podle v. 5 pocházela „z dcer Aronových“. Nepomůže ani talumský odkaz (TJ *Hagiga* 77d) k Miriam, dceři Helioho (L 3,23), protože tato Miriam nemá s matkou Ježíšovou nic společného. V každém případě nás překvapuje, proč Lukáš výslovně neuvádí, že chce odvodit Ježíšův původ přes Marii. Zdá se pravděpodobnější, že oba rodokmeny měly být sestaveny přes Josefa. Jestliže Mattan, podle Mt 1,15 Josefovův dědeček, je tentýž Mattan jako dědeček v L 3,24, „pak můžeme dospět pouze k jedinému závěru, že Jákob (Josefov otec v Mt) zemřel bez potomka, a tak se jeho dědicem stal syn jeho bratra Helioho (Josefov otec v L)“ (J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 1932, str. 208). Co se týče správnosti hledání Ježíšova původu přes Josefa, „Josef byl přímým potomkem Davidovým a přestože se dítě narodilo bez jeho přičinění, narodilo se v pravém slova smyslu jemu“ (*ibid.*, str. 187). Ještě složitější výčet, včetně levirátního sňatku, podal Julius Africanus (kolem r. 230 po Kr.). Tento soupis vycházel z tradice, která se údajně zachovala ve svaté rodině (Eus., *EH* 1.7).

Pokud je Nátan v Za 12,12 Davidovým synem téhož jména, pak měl jeho dům v Izraeli zřetelné mimořádné postavení a to by pak dodalo na významu faktu, že Ježíš je označen za jeho potomka v L 3,31.

Lukášův seznam uvádí 20 nebo 21 generací v době mezi Davidem a babylónským zajetím a stejný počet generací pro dobu mezi exilem a Ježíšem, zatímco

RODOPIS

Matoušův seznam vypočítává pro každé z těchto období pouze 14 generací. Z Matoušova rodopisu bylo zřejmě několik generací vypuštěno. „Resa“ v L 3,27 původně nemuselo být jméno, ale aram. *rēšā* = princ, titul Zorobabela (v tomto případě by poexilová část Lukášovy genealogie mohla pocházet z nějakého aramejského dokumentu).

Hlavním cílem těchto soupisů je dosvědčit Ježíšovo tvrzení, že je synem Davidovým, zdůraznit jeho úzký vztah k lidstvu a všem, kdo žili před ním. Kristus a nová smlouva jistě souvisí s věkem smlouvy staré. Markión, jenž chtěl přetnout všechny svazky, které Ježíše vázaly ke SZ, ve svém vydání Lukáše úmyslně vynechal právě tento rodokmen.

BIBLIOGRAFIE. J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*², 1932, str. 173nn, 203nn; M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1969; N. Hillier, *NIDNTT* 3, str. 653–660. F.F.B.

RODOPIS Hebr. *tól'dôl*. Výraz, který se 10x vyskytuje v knize Genesis (2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10,27; 25,12,19; 36,1; 37,2) a dělí ji na 11 částí, z nichž každá je uvedena slovy „toto je rodopis (koho)“. Objevuje se rovněž v Gn 10,32; 25,13; 36,9; Ex 6,16,19; v Nu 1 mnohokrát; 3,1; Rt 4,18; 1 Pa 1,29; 5,7; 7,2,4,9; 8,28; 9,9,34; 26,31. V Ex 28,10 se v EP překládá jako „narození“. Termín vznikl ze slova *jālad* = zplodit, a proto některé překlady používají pojmu „generace“. Ze SZ použití však vysvitá, že výraz znamená „historie“ nebo „rodopisná historie“ (*RODOKMEN). LXX často interpretuje *tól'dôl* pomocí ř. *genesis* a výraz *biblos genešōs Iesū Christū* = listina rodu Ježíše Krista (Mt 1,1) odráží starozákonní slovní spojení *šep̄er tól'dôl 'ādām* = toto je výčet rodopisu Adama (Gn 5,1).

BIBLIOGRAFIE. P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, 1977, str. 34–45; F. Büchsel, *TDNT* 1, str. 662–663, 672, 682–685; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977, str. 158–159, pozn. 57; R. Morgenthaler, C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 35–39. T.C.M.

RODOS Velký ostrov táhnoucí se od JZ výběžku Malé Asie směrem ke Krétě a ležící na hlavní mořské cestě mezi egejskými a fénickými přístavy. Byl rozdělen mezi tři ř. dórské státy, které se nejdříve spojily do soustátí a měly společně hlavní město na SV ostrova. V této metropoli (také nazývané Rodos) se krátce zastavil apoštol Pavel při své poslední cestě do Palestiny (Sk 21,1). Když ostrov dobyl Alexandr a na V okraji Středomoří vznikla makedonská království a mnoho helénistických států, Rodos se rozvinul v přední ř. republiku a zastínil mnohá místa ve své bývalé vlasti. Nebylo to jenom proto, že se stal přirozeným clearingovým místem pro stále vzrůstající V–Z pohyb, ale díky své poloze byl místem úspěšného diplomatického odporu vůči tlaku okolních království, jež soupeřila o hegemonii na strategicky důležitých egejských ostrovech. Jako zastánce starého autonomního principu byl Rodos mezi prvními, kdo po římské intervenci žádal o ochranu ze strany Říma. Ztratil však přízeň Římanů, kteří záměrně podporovali Délos, aby zabránili rozmachu Rodu. V době apoštola Pavla už jeho sláva pominula a zůstal známý už jen jako středisko vzdělanosti a odpočinku.

BIBLIOGRAFIE. M. Rostovtzeff, *CAH*, 8, str. 619–

642.

E.A.J.

ROGEL (hebr. *'en-rōgēl* = studnice valchářova). Vodní zdroj u Jeruzaléma, asi 200 m J od místa, kde se setkává údolí Kidrón s údolím Hinnómovců. Dnes je známý jako Jóbova studna. Předtím, než David dobyl Jeruzalém (2 S 5,6nn), představovala důležitý mezník na S hranici Judy (Joz 15,7).

Vyprávění o Adónijášově neúspěšném pokusu získat trůn v době Davidova stáří naznačuje, že šlo o kultické místo (1 Kr 1,9nn). R.I.W.

ROH (hebr. *qeren*; ř. *keras*).

1. Doslovně označuje roh beraní (Gn 22,13; Da 8,3), kozlí (Da 8,5) a roh jednorozce (hebr. *r^e'em*, Dt 33,17; Ž 22,22; 92,11). Sloužil jako nádoba na olej pro obřad pomazání (1 S 16,1,13; 1 Kr 1,39). Beraní roh (*qeren hajjōbēl*) se též používal jako hudební nástroj (Joz 6,5; sr. 1 Pa 25,5).

2. Výčnelky tohoto tvaru na čtyřech rozích *oltářů ve stanu setkávání a v chrámu, které byly objeveny v Megiddu. Potíraly se obětí krví (Ex 29,12; Lv 4,7,18 atd.) a považovaly se za útočiště (sr. osudy Adónijáše a Jóaba 1 Kr 1,50nn; 2,28nn).

3. V Sidkijášově prorocké činnosti (1 Kr 22,11) a Zacharjášově vidění (Za 1,18nn) rohy symbolizovaly moc. V tomto smyslu se metaforicky často užívá v básnických textech. Bůh zvedá roh spravedlivého a sraží rohy svévolníků (Ž 75,11 atd.). Dává pučet rohu Davidovu (132,17; sr. Ez 29,21). Mluví se o něm jako o „rohu spásy“ (2 S 22,3; Ž 18,3; sr. L 1,69), což může být i metafora založená na rozích oltáře jako mštu smíření. „Rohy“ v Am 6,13 (KP) by se měly interpretovat jako místní jméno Kamajim.

4. V ojedinelém apokalyptickém užití v Da 7 a 8 a ve Zj 13 a 17 představují rohy šelem jednotlivé panovníky světových říší.

5. „Růžek na černidlo“ = kalamář, viz *PSANÍ.

J.B.Tr.

ROK ODPOČINUTÍ Tento termín označuje opatření týkající se země. V Lv 25,2 je slovní spojení *w šāb'qā hā'āreš šabbāt* = země bude slavit sabat. Označuje se rovněž jako „sabat slavného odpočínutí“ a „rok slavného odpočínutí“ (Lv 2,4n). Po šesti letech setí, prořezávání a sklizení se měla půda nechat rok ležet ladem. To, co na neobdělávaném poli přece jen vyrostlo, bylo určeno k paběrkování chudým a zbytek byl ponechán zvířatům (Ex 23,11; Dt 15,2–18). Aby Hospodin zbavil Izraelce strachu z hladovění, ujistil je, že úroda 6. roku jim bude stačit na 3 roky (Lv 25,20n). Rok odpočínutí se v Izraeli zachovával od doby, kdy jej Bůh ustanovil (Neh 10,31; 1 Mak 6,49,53; sr. Jos., *Ant.* 12. 378; 14. 206). Lv 26,34–43; 2 Pa 36,21; Jr 34,14–22 hovoří o Božím hněvu nad porušováním tohoto nařízení.

Roky odpočínutí vrcholily vždy po 50 letech. Tehdy bylo milostivě léto (hebr. *jōbēl* = beran, odtud „trubka“ [beraní roh], kterou se tento rok ohlašoval). Sankce roku odpočínutí v tomto období zesílily. Navíc se majetek vracel původním majitelům, odpouštěly se dluhy a ti Hebrejové, kteří se kvůli své zadluženosti stali otroky, byli propuštěni. Byl to čas dikuvzdání a příležitost prokázat víru, že i o jídlo se stará Bůh (Lv 25,8 atd.).

Půda nevyžadovala odpočinek každého 7. roku jen kvůli chemickým procesům, které se v ní odehrávají. Nejde zde ani o napodobování kenaanského 7letého cyklu bez žni po sedmi letech hojnosti. (Viz C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, str. 5n.) Základním důvodem tohoto opatření bylo vědomí, že 7. rok odpočinku je sabatem pro zemi i pro Hospodina (Lv 25,2,4). Existuje zde zjevný vztah k ustanovení *sabbatu, založeném na Božím stvořitelském díle. V souladu s tímto zjištěním lze konstatovat i další důrazy: člověk není jediným vlastníkem půdy a nemá majetek pro věčnost, nýbrž je mu svěřen Bohem (Lv 25,23). Izraelcům se též připomínalo, že nic nevlastní podle dedičného práva, protože byli otroky v Egyptě (Dt 15,15). Středrost je zde motivována vděčností. D.F.

ROLNÍK (EP), ORÁČ (KP). Ve SZ jsou 3 hebr. výrazy, které se takto překládají:

1. *'ikkār*. Příbuzný akkad. ideogram charakterizuje *'ikkār* jako „muže pluhu“. Nevíme přesně, jakou měl *'ikkār* společenskou funkci a pozici, ale Chammurapiho zákoník naznačuje, že se jednalo o najatého přeďáka, který pracoval v zemědělství. SZ staví *'ikkār* do protikladu k pasteveci (Iz 61,5).

2. *Jōgēh* (2 Kr 25,12; Jr 52,16). Zarábim-li význam dvou příbuzných slov, hebr. *gāb* a arab. *gāba* = provrtat, vyhloubit, pak bychom mohli usoudit, že *jōgēh* byl člověk, který pracoval s rýčem.

3. *'iš 'ādāmā* doslova znamená „muž půdy“, ale srovnáme-li Gn 9,20 a Za 13,5, je zřetelné, že se vztahuje jak na zemědělce, tak na chovatele dobytka.

LXX a NZ používají výrazu *geōrgos* = zemědělec, nájemce půdy. Bůh je zpodobněn jako vinař pravé vinice (J 15,1) a církve (I K 3,9). R.J.W.

ROSA Hebr. výraz *tal* = rozptýlená vlhkost označuje rosu i noční mrholení. Poněvadž se efekt, který tvoří rosu na rostlinách (tj. srážení vodní páry na chladném povrchu), a vznik mlhy (tj. rozptýlená vlhkost ve vzduchu) zatím nepodařilo vysvětlit, je rozdíl mezi oběma termíny zřejmě nepodstatný. Padání rosy v Z Palestině, zvláště v oblastech při pobřeží a na Z svazích hor, působí vlhký vzduch, který se šíří od moře. Rosa nebývá v létě v údolí Jordánu J od Bésanu a v Z vrchovině Zajordání. Podle Ashbela se počet dnů v roce, kdy padá rosa, pohybuje od 250 na písenné půdě Gázy a na vysokých svazích hory Karmelu k 100–150 v Judské vysočině a prudce klesá na V v údolí Jordánu. Množství rosy kulminuje v letních měsících, kdy rostliny naléhavě potřebují vláhu. Duvdevani experimentoval se dvěma druhy srážek. „Padající rosa“ je charakteristická pro léto a oblasti s kyprou půdou, tj. s podmínkami pro dobré ochlazení půdy. „Rosa zdola“ vzniká v důsledku srážení vodních par v zimním období. To může pomoci vysvětlit Gedeónova znamení (Sd 6,36–40). Při první zkoušce se shromáždilo rosou či mrholení tolik, že z rouna vyždímal koflík plný vody, zatímco tvrdě vyprahlá půda humna (mlatu) byla suchá. Podruhé zůstalo rouno suché, zatímco země, snad zkyprěný okraj mlatu, vytvořila podmínky pro „spodní rosou“ z půdy, která nemohla rouno navlhčit.

Zmínky v Písmu naznačují, že i když bylo padání rosou tajemstvím, její výskyt všichni dobře znali. „Kdo zplodil krupěje rosou?“ říká Hospodin v odpověď Jóbovi (38,28) a všeobecně se má za to, že rosa pochází

z nebe (Gn 27,28; Dt 33,28; Ag 1,10; Za 8,12). Snaží se znenadání (2 S 17,12), jemně (Dt 32,2), leží celou noc (Jb 29,19) a je nepřijemné vystavit se její vlhkosti (Pis 5,2; Da 4,15.23.25.33), ráno se však rychle vypaří (Jb 7,9; Oz 6,4). Rosa se má očekávat v horkém letním počasí při žních (Iz 18,4; sr. Oz 14,5; Mi 5,7).

Rosa prospívá letní úrodě. Potvrzují to studie v terénu, které se provádějí od r. 1937. Starověcí lidé nijak nepřeháněli, když ji označovali za zdroj pozeňování. Rosy je dostatečné množství, takže umožňuje zemědělství bez zavlažování a tehdy, když neprší (Sír 18,16; 43,22), dovoluje pěstování rostlin v Negebu a napomáhá sklizni hroznů; odtud modlitba: „Dej ti Bůh z rosy nebes a ze žírnosti země, i hojnost obilí a moštu“ (Gn 27,28; sr. Dt 33,28). Absence rosy zapříčinila vážné pohromy (Ag 1,10; sr. Jb 29,19; Za 8,12) a zhoršovala sucho v době, kdy nepršelo (I Kr 17,1; sr. 2 S 1,21). Pro svou vzácnost se stala symbolem vzkříšení: „Tvá rosa je rosou světla, porazí i zemi stínů“ (Iz 26,19). Na tomto prorocky je založena i talmudská slovní vazba „rosa vzkříšení“.

Zdá se, že podle Ž 133,3 sestupuje rosa Chermónu na horu Sijón. Může jít o rčení, vyjadřující představu hojné rosy, protože na Chermón padá ros nejvíce. V důsledku velkého množství ros na Chermónu a hoře Karmelu se rychle rozpadá měkky, drolivý vápenec a díky tomu se úrodná půda často obnovuje. Proto se tyto hory staly symbolem plodnosti.

BIBLIOGRAFIE. D. Ashbel, *Bioclimatic Atlas of Israel*, 1950, str. 51–55; S. Duvdevani, „Dew observations and their significances“, *Proc. United Nations Scientific Conference in the Conservation and Utilization of Resources*, 1949, 4. J.M.H.

ROSTLINY Na jakoukoli studii o přírodě a rostlinných druzích biblické doby čeká celá řada nástrah. Především se musíme vyhnout představě, že pokud najdeme název, který se používá i dnes v různých částech světa, jedná se jistě o stejnou rostlinu. Dalším omylem je názor, že rostliny, které se vyskytují v současné Palestině, tam rostly také v biblických dobách. Navíc různé verze Písma s sebou nesou špatné určení rostlin a překladaatelé často způsobili v botanickém názvosloví chaos. To částečně vyplývá ze skutečnosti, že bibličtí autoři nepokládali botanickou přesnost, jak ji požadujeme dnes, za tak důležitou a navíc tehdejší terminologie nebyla natolik propracovaná jako dnešní. KP, který vznikl v době, kdy se toho o přírodě Palestiny vědělo jen málo a kdy ještě neexistovala vědecká botanická klasifikace, rovněž do značné míry přispěl k již existující nepřehlednosti v názvosloví rostlin. Moderní překlady sice zjevné chyby odstraňují, nicméně vědci stále ještě zastávají rozdílné názory ohledně názvů některých rostlin, včetně *stromů.

V následujícím seznamu uvádíme některé divoce rostoucí biblické rostliny spolu s těmi, které nejsou zařazeny pod samostatným heslem.

Bodláči, hloh. Botanikové mají s určováním bodláků, hlohů, ostružin a jiných trnitých keřů uvedených v Písmu problémy, neboť pro označení takových rostlin, z nichž většina roste v suché palestinské přírodě, existuje přes 20 různých názvů. Tento pichlavý plevel patří následujícím druhům: *Centaurea*, *Ononis*, *Silybum*, *Notobasis* a *Poterium*. V mnoha případech jsou hebr. i ř. pojmenování stejně nepřesná jako česká.

Obecně lze říci, že trní a hlohů vyjadřuje neplodnost a namáhavé úsilí (Gn 3,18; Nu 33,55; Joz 23,13), Bo-

ROSTLINY

žít soud nad bezbožným (Na 1,10) nebo jenom nezdar (Ez 2,6). Nechá-li se volně bujet v sadech a na viničích, sniží výnosnost stromů a viničí (Př 24,31; Iz 5,6; Jr 12,13), reguluje-li se však jejich růst tak, aby vznikly živé plody, stávají se účinnou ochranou před divokou zvěří (Oz 2,6; Mt 21,33). Hloží představuje oblíbené, rychle hořící palivo od SZ dob až dodnes (Ž 58,9; Iz 9,18; 10,17). Obrazně se trní a hloží uplatnilo v evangelijních podobenstvích (Mt 13,7; Mk 4,7; L 8,7), zejména kvůli jeho neplodnosti (Mt 7,16). Bodláky řadíme mezi byliny, zatímco hloží ke dřevinám. V podobenství o rozešvací (Mt 13,7 atd.) bylo „hloží“, kam padlo zrno, pravděpodobně mlčé zelený (*Silybum marianum*), který zamořuje polní meze a rychle se rozrůstá.

Další biblické zmínky o „hloží“ se týkají ostružinovitých keřů (*Rubus sanguineus*). Hloží v Př 15,19 a Oz 2,6 mohou být ostružiny, zatímco stepní trní ze Sd 8,7 je akát (*Ziziphus lotus*) a bodláci ze Sd 8,7 zimoztráz (*Lycium* sp.), trnitý keř z Jótamova podobenství (Sd 9,14). *Tmová koruna, kterou pro Ježíše zhotovili před ukřižováním, byla pravděpodobně vyrobená z místního materiálu. Přestože se *Paliurus spina-christi*, jenž má dlouhé trnité větve, již dnes v okolí Jeruzaléma nevyskytuje, existují doklady, že tam rostl ve starověku. Někteří se domnívají, že k její výrobě posloužil malý trnitý kravec (*Poterium spinosum*) nebo strom *Ziziphus spina-christi*, jini zastávají názor, že byla použita *Phoenix dactylifera* jako výsměšná napodobenina zářivé koruny (sr. H. St J. Hart, *JTS* n. s. 3, 1952, str. 66nn). (Viz také **Kopřiva**.)

Hořčice. Snahy o určení této rostliny (ř. *sinapi*) doprovází řada sporů. Hořčičné semínko použil Kristus jako příklad něčeho, co se z malého počátku rychle rozrůstá, což platí i pro Boží království (Mt 13,31; Mk 4,31; L 13,19) a souvisí s vírou člověka (Mt 17,20; L 17,6). Někteří badatelé se domnívají, že se mluví o černé hořčici (*Brassica nigra*), protože v NZ době se pěstovala její semínka na olej i pro potřeby kuchyně. Může dosáhnout výšky až 5 m, ale obvykle bývá mnohem nižší. Jeden výklad vidí hořčici jako obrovskou rostlinu, která symbolizuje budoucí křesťanstvo, a ptáci v jejích větvích představují symbol zla.

Jalovec (hebr. *'ar'ar*, Jr 17,6). Hebr. název (KP vřes) považují židovští badatelé za *fenický jalovec* (*Juniperus phoenicea*). Objevil se i návrh, že jde o tamarišek (*Tamarix* sp.). Podobné slovo *'ar'ar* v Jr 48,6 EP interpretuje jako jalovec, KP jako vřes.

Kopřiva. Není zřetelné, jakou rostlinu označuje tento překlad dvou hebr. pojmů.

1. *hārūl*, snad ze starého kořene *hārāl* = být ostrý, píchat. Vyskytuje se v Jb 30,7 (LXX divoké houštil); Př 24,31; Sf 2,9; EP kopřiva, KP trní.

2. *qimnōš* (Iz 34,13; Oz 9,6). Zřejmě skutečná kopřiva; nejběžnější druh palestinské kopřivy představuje *Urtica pilulifera*, které se daří na pustých místech (Viz také **Bodláky**).

Krokus. V Iz 35,1 hebr. *h'bašselet* = cibulka. V zimě v Palestině rozkvétá mnoho druhů krokusů. LXX překládá jako *krinon* = lilie (EP kvítí; KP růže). Ještě lepší návrh by byl polyanthus *narcissus* (*Narcissus tazetta*), protože zde skutečně jde o cibulkovitou rostlinu. Krokusem také může být „růže šaronská“ v Pis 2,1. Viz **Růže**.

Kručinka, trnitý keř (hebr. *rōtem* a varianty; KP jalovec).

Běžný keř (*Retama raetam*) rostoucí v Palestině na písčité půdě, 2–4 m vysoký, na jaře s množstvím bí-

lých květů. Pod jeden z nich v zoufalství usedl Eliáš (1 Kr 19,4n). Jeho kořeny produkují kvalitní dřevěné uhlí, kterého se používalo k výrobě zápalných šípů (Ž 120,4). Po jejich konzumaci se dostává stav rozrušenosti (Jb 30,4). Někteří autoři se však domnívají, že v druhém případě se jedná o rostlinu *Cynomorium coccineum*, která parazituje na kořenech jalovce a je požitelná (viz EP).

Laskavec (hebr. *galgal*, Iz 17,13; Ž 83,14, EP chmýří). Označuje plody/semínka, která na suchých otevřených prostranstvích roznášá vítr. Mezi palestinské rostliny tohoto typu náleží *Grundelia tournefortii* a *Cachrys hoiocarpa* a také chlupatá semínka některých trav, které se shlukují do kuliček. Mezi ně však nepatří *Anastatica hierochuntica*, jak se často navrhuje, protože i po uhytní rostliny semínka zůstávají pevně u kořenů v zemi.

Lebeda (hebr. *mallūah*, KP zelina, Jb 30,4). Hebr. výraz naznačuje slanosť, ať už se týká chuti rostliny, nebo prostředí, v němž roste. Nejpravděpodobněji se jedná o keřovitou lebedu (*Atriplex halimus*) ze slaných míst při Mrtvém či Středozemním moři. Sléz (*Malva rotundifolia*) lze používat jako špenát, nemá však slanou chuť a je to běžně se vyskytující plevel, který roste na pustých, nikoli však slaných místech.

Lilie (hebr. *šōšān* a varianty; ř. *krinon*). Podobně jako v případě růže existují různé dohady o tom, co se pod biblickou lilii z botanického hlediska skrývá. V běžném významu může toto slovo označovat několik okrasných rostlin. Většina „lilii“ z Pis je patrně hyacinta (*Hyacinthus orientalis*), cibulovité rostlina s modrým květenstvím, i když „rty jako lilie“ v Pis 5,13 se spíše budou podobat tulipánu šarlatovému (*Tulipa sharonensis*) nebo sasance červené (*Anemone coronaria*), rovněž zmíněná myrha je červená. Ačkoli lilie bílá (*Lilium candidum*) roste divoce v Palestině na skalnatých místech, není pravděpodobné, že by šlo o rostlinu z Pis 6,2n. Lilie v Oz 14,5 roste na mokřinách, a jedná se proto zřejmě o žlutý mečík (*Iris pseudacorus*), fr. fleur de lis.

„Lilie“ na sloupech Šalomounova chrámu v 1 Kr 7,19.22.26 a 2 Pa 4,5 jsou patrně vytesané lekníny. Egyptský lotos (modrokvětá *Nymphaea caerulea* a bílý *N. lotus*) měl na umění starověkého Blízkého Východu velký vliv, což dokazují lotosové náměty na mnoha eg. a palest. uměleckých předmětech.

„Polní lilie“ (Mt 6,28; L 12,27) mohou označovat jakoukoli pěknou květinu palestinského venkova. Návrhů je mnoho: sasanka *Anemone coronaria* a bílá krepetina *Anthemis palaestina* nebo chryzantéma *Chrysanthemum coronarium*.

Lusky svatojánského chleba (ř. *keratia*). Sladké suché ovoce, které jedla zvířata a chudí. Mamotratný syn natolik hladověl, že by se jimi rád nasýtil (L 15,16). Jde o semenovitou plod-lusk rohovníku (*Ceratonia siliqua*), jenž běžně roste v oblasti Středozemního moře. Tamější alternativní název kobyličky fazolka nebo svatojánský chléb vychází z tradice, že těmito „kobyčkami“ se živil Jan Křtítel, ačkoli se zdá mnohem více pravděpodobné, že se jednalo o skutečné kobyčky (*ZVÍŘATA V BIBLI).

Mandragora (hebr. *dūdā'im*; *Mandragora officinarum*). Trvalá bylina potměchuřové skupiny s bohatými listy, světle fialovými květy v zimě a s soňavému kulatými žlutými plody na jaře (Pis 7,14). Říká se o ní, že má emetické (dávivé), pročištějící a narkotické účinky. Její rozvětvený hlavní kořen ve tvaru lidského těla dal vzniknout mnoha pověrám. Od pra-

dávna se jí přisuzovaly afrodiziakální vlastnosti, což vysvětluje hádku Ley a Ráchel (Gn 30,14). Roste v Palestině a středomořské oblasti na polích a v tvrdé půdě.

Myrta (hebr. *h'adās*; *Myrtus communis*). Keř palestinských svahů, obvykle 2–3 m vysoký, s aromatickými, trvale zelenými listy a bílými voňavými květy. V Písmu myrta symbolizuje Boží štědrost. Izajáš předpovídá, že myrta vyroste v poušti namísto trní a plevelu (Iz 41,19; 55,13). Zacharjáš ve svém vidění pokoje spatřil myrtoví v hlubině (Za 1,8–11) a v Neh 8,15 si Židé přinesli z Olivetské hory myrtové ratolesti, aby si z nich postavili přístřešky na slavnost stánků z Lv 23,40; Dt 16,16. Z tohoto hebr. výrazu se odvozuje jméno Hadassa (Ester).

Ořechy. Tímto způsobem se překládají dva hebr. výrazy.

1. *'gōz* (arab. *gawz*), vyskytující se pouze v Pis 6,11, pravděpodobně označuje ořech (*Juglans regia*), jenž se do Palestiny dostal z Persie.

2. *botnīm* (pouze Gn 43,11) se obvykle pokládá za pistáciový ořech (*Pistachia vera*), jehož ovoce se muselo dovážet ze vzdálenějšího V, kde rostl ještě předtím, než se začal pěstovat ve středomořské oblasti. Také místní terebint (řečík) (*P. atlantica* a *P. terebinthus* var. *palaestina*) poskytuje jedlé oříšky. Někteří židovští autoři se domnívají, že toto hebr. slovo označuje rohovník (svatojánský chléb). (Viz Luský.)

Pelyněk (hebr. *la'na*, ř. *apsinθος*). V Palestině roste mnoho druhů pelyňků. Pelyněk v Bibli je buďto *Artemisia herbaalba* nebo *A. judaica*. Všechny druhy mají silně hořkou chuť, takže tato rostlina slouží jako symbol hořkosti, zámutku, pohromy (Př 5,4; Pl 3,15.19; Am 5,7; 6,12). Mojžíš jej použil k tomu, aby ukázal na nebezpečí skrytého cizoložství (Dt 29,18), a Jeremjáš zase tímto způsobem varoval před trestem, který postihne neposlušný Izraelce (Jr 9,15; 23,15).

Plevely. Obvykle jde o rostliny, které rostou divoce jak v neobdělávané, tak obdělávané půdě. V Písmu se tak označují nežádoucí rostliny, které se stávají metlou každého zemědělce. RSV překládá jako „plevel“ především ř. *zizania*, arab. *zuwān*, což AV nazývá „plevy“. Mohl by to být jilek (*Lilium temulentum*), jenž v listnatém stadiu připomíná pšenici. Podle biblické rady může jilek růst spolu s pšenicí až do žní (Mt 13,30), kdy lze jasně rozlišit jeho malý klásek. Namáhavý úkol oddělit od sebe jilek a pšenici ručně připadl obvykle ženám a dětem. Smíchal-li se pšeničné zrno s hořkými zrnky jilku, způsobí to otravu, která se projevuje nevolností a zvracením. Římské právo klasifikovalo rozsévání jilku na poli z pomsty (sr. Mt 13,25n) jako trestný čin. Nutnost zákonného opatření proti takovému činu svědčí o tom, že nebyl zdaleka ojedinělým. NEB interpretuje jako „plevele“ i ta slova, která jsou v RSV přeložena jako koprivy a trní.

Koukol (*Agrostemma githago*) představoval v době, kdy se předkládala AV, pohromu anglických polí, nicméně necestují důkazy o tom, že by se vyskytoval v Palestině. Pozdější překlady hebr. výrazu *bo'sā*, který uplatňuje Jób ve své obhajobě (31,38–40), obecnějšími termíny jako „bylí“ či „trní“ jsou pravděpodobně správné. Zřetelně se jednalo o pichlavý plevel, podle minění odborníků o bodlák ústříčný (*Scolymus maculatus*) a jehličí trnitou (*Ononis antiquorum*).

Divoká réva, divoké tykve (hebr. *paqqu'ot* = pu-kavci). V případě 2 Kr 4,39 se jednalo o kolokvinty (*Citrullus colocynthis*). Podobají se malým melounům, ale jejich plody působí jako silné laxativum, kte-

ré může být nebezpečné. Roste v písčitéch půdách v okolí Mrtvého moře.

Pliseň (hebr. *jērāqōn* = bledost, zelenkavost; sr. LXX *ikteros* = žloutenka). Běžný druh houby (*Puccinia graminis*), která za vlhkých podmínek napadá úrodu v Palestině. V biblických dobách ji považovali za Boží trest za neposlušnost (Dt 28,22; Am 4,9; Ag 2,17) a Šalomoun se modlil, aby se jí země zbavila (1 Kr 8,37; 2 Pa 6,28). Bible ji vždy uvádí ve spojení s opačnými podmínkami, s hořkem nebo suchem (hebr. *šiddāpōn* = spalující), kdy je rostlinstvo naprosťto vysušeno horkým větrem širokko nebo *hamsīnem* vanoucím od J.

Rákos.

1. Hebr. *'āhū* (Jb 8,11; Gn 41,2.18). Obecný výraz pro vodomilné rostliny bažin a říčních břehů – odtud Bildadova reťorická otázka („Cožpak roste rákos, kde není bažina?“).

2. Hebr. *sūp* = rákosí (Ex 2,3.5; Iz 19,6). Specificky označuje bojinek nebo orobíneck (*Typha angustata*), který je dosud běžnou travinou v okolí nilských kanálů. Rudé moře (*jam sūp*) = dosl. Rákosové moře (sr. eg. *p'-twf*).

3. Hebr. *qānē*; ř. *kalamos*. Vysoké trávy rostoucí na vlhkých místech (bažiny, břehy řek atd.), kde často loví velká vodní zvěř (sr. Jb 40,21; Iz 19,6n; 35,7). V hebr. i ř. se jedná o docela obecné termíny, ale někteří badatelé se domnívají, že většinou vztahují k *Arundo donax* z Palestiny a Egypta, jenž dosahuje výšky 3 m a více, a menšímu běžnému rákosu (*Phragmites communis*). Izrael je při Božích soudech jako rákosí klátící se ve vodě (1 Kr 14,15). Podle Kristových slov se na poušti nenajde rákos, kterým kývá vítr, ani člověk oblečený do drahých šatů (Mt 11,7n; L 7,24). Jestliže se o rákos (EP třtinu) opřeme, nalomí se a snadno nám propadne dlaň. Podobným způsobem zradil Egypt Izrael za dnů proroka Izajáše (Iz 36,6; 2 Kr 18,21), Jeremjáš a Ezechiela (Ez 29,6n). „Nalomená třtina“ může být symbolem slabých, které Mesiáš nedolomí (Iz 42,3; Mt 12,20).

Před ukřižováním dali vojáci Ježíšovi do ruky rákosovou hůl jako žezlo, posmívali se mu a potom jej toutěž hůl bili (Mt 27,29n; Mk 15,19). Když visel na kříži, někdo na rákos nabodl houbu namočenou do octa a dal mu pít (Mt 27,48; Mk 15,36; nebo yzop, J 19,29). Rákos také mohl sloužit jako prut na měření a dal jméno délce šesti loktů (Ez 40,3–8; 41,8 „prut, to je šest dlouhých loket“; 42,16–19; Zj 11,1; 21,15n) podobně jako stejný termín *qanu* v Mezopotámii. (*VÁHY A MÍRY)

Réva sodomská. Existují různé názory na to, co označuje réva sodomská v Mojžíšově písni (Dt 32,32). Je dost možné, že jde o symbol, jenž vyjadřuje hořkost nepřátel Izraele. Jedná-li se o skutečnou rostlinu, pak lze uvažovat o jedné, která skrývá pod lákavou slupkou drobnou hmotu – *Solanum sodomum* nebo *Calotropis procera* s lehounkými semínky v nafouklém plodu. S velkou pravděpodobností toto spojení vzniklo asociací s kolokvintou, divokou tykví *Citrullus colocynthis*, která roste na písčité půdě u Mrtvého moře a má hořké, lehké plody.

Růže. Skutečná růže, např. *Rosa phoenicia*, v Palestině běžně neroste a v případě růže šarónské (Pís 2,1) pravděpodobně nejde o růži. Nabízejí se tyto možnosti: *Anemone*, *Cistus*, *Narcissus*, *Tulipa* a *Crocus*.

V Apokryfech rozkvétala růže (Sir 1,8) na jaře a může se jednat o tulipán, narcis nebo krokus. V Sir 24,14 a 39,13 se tento výraz zřejmě týká oleandru

(*Nerium oleander*), vysokého keře s růžovými květy a jedovatými listy, který roste ve skalních bystrinách. Růže v 2 Ezd 2,19 a růžová poupata z Mdr 2,8 se zpravidla ztotožňují s druhy skalní růže (*Cistus*), růže (*Rosa*) nebo oleandru.

Sítina. Název by se hodil pro druh *Juncus*, ale používá se i k označení dalších vodomilných rostlin (kromě bažinných trav, které se považují za rákos), např. orobince (*Typha*) a šáchorovitých rostlin jako je papyrus (*Cyperus papyrus*). Odpovídá hebr. 'aḡmōn a gōme', přičemž první z nich má obecný význam „rákos“, „sítina“. Poněvadž Izrael není Hospodinu věrný, přišel i o tak základní a běžné suroviny, jakými jsou „palmová ratolest a sítina“ (Iz 9,14). Přes svou užitečnost nepomohou Egyptu v žádném jeho dile (Iz 19,15). Ze sítiny se dal uplést provaz nebo ji lidé používali jako palivo (Jb 41,2,20). Když se hlava sklání v předstíraném pokání, podobá se sklánějícímu se rákosu (Iz 58,5); zde má autor zřejmě na mysli papyrus, který se dá obtížně utrhnout, ale snadno jej ohne vítr, takže visí dolů.

Výraz *gōme* může označovat papyrovou rostlinu (viz *PAPYR A OSTRAKA, I) nebo obecně i jiný rákos; oba významy ladí s kontextem, v němž se *gōme* vyskytuje v Bibli: čtème, že roste v močálech (Jb 8,11), symbolizuje růst v bažinách (Iz 35,7), používá se ke stavbě šáchorovitých loděk v Egyptě a Etiopii (Iz 18,2) a byl z něj vyroben košík, do něhož uložili malého Mojžíše (Ex 2,3). Hebr. *gōme* patrně odpovídá eg. *gmj* a *knj* = rákosí, sítiny (doloženo od 13. stol. př. Kr.) a *kam* v kopštině. (Viz R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 167–168, 412; sr. W. Spiegelberg, *Koptische Etymologien*, 1920, str. 4–6; T. O. Lambdin, *JAOS* 73, 1953, str. 149.)

Skočec. O správný překlad hebr. *qīqāyōn* (Jon 4,6) se pokoušelo mnoho badatelů. Plinius a Hérodotos se domnívali, že jde o rostlinu, z níž se získává ricinový olej (*Ricinus communis*, ř. *kroton*), k čemuž se příklání řada anglických překladů (EP skočec, KP břech'an). Jedná se o rychle rostoucí keř, který mohl poskytnout Jonášovi stín a o němž bylo řečeno, že uschl, jakmile se ho Jonáš dotkl. Jiní znalci, kteří vycházejí z LXX (ř. *kolokyntha*, ale nikoli po zemi se plazící kolokvinta), navrhuji *Cucurbita lagenaria*, arab. *qar'ah*, tj. tykev, což by více odpovídalo botanicky, protože z biblického kontextu vyplývá, že šlo spíše o révu než o malý strom. Za zmínku stojí „budka“, která poskytovala přístřeší hlídačům okurkových polí (viz Iz 1,8) a mohla by také rychle podlehnout suchu. Možná, že ani toto nelze považovat za uspokojivě přirozené vysvětlení události, která byla evidentně v Boží režii.

Yzop (hebr. 'ēzōb; ř. *hyssōpos*). Pod tímto názvem se v Bibli skrývá několik různých druhů rostlin, ale lze je velmi obtížně blíže určit. Bezpečně však víme, že dnešní rostlina s názvem yzop (*Hyssopus officinalis*) není ani jednou z nich, protože roste pouze v J Evropě.

Ve SZ se „yzop“ používal při velikonočních obřadech (Ex 12,22), k očistování od malomocenství (Lv 14,4,6; Lv 14,49–52) a při obětování červenohnědé krávy (Nu 19,2–6; sr. Žd 9,19). O očistných vlastnostech yzopu se píše v Ž 51,7. Mohlo by se jednat o sýrskou majoránku (*Origanum syriacum*), což je voňavá celoroční bylina s našedlými listy, asi 20–30 cm vysoká, s bílými květy v malých květenstvích. Roste na suchých kamenitých místech. Asi o jiné rostlině se mluví v 1 Kr 4,33, patrně o kaparovníku (*Capparis spinosa*), který lze běžně vidět na zdech starých bu-

dov; má pichlavý dřevnatý stonk a velké bílé květy.

V NZ byl „yzop“ použit při ukřižování (J 19,29) pravděpodobně rákos nebo tyč, zřejmě se jednalo o rákosovitou rostlinu (*Sorghum vulgare*).

BIBLIOGRAFIE. A. Alon, *The Natural History of the Land of the Bible*, 1969; A. Goor a M. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968; R. K. Harrison, „The Biblical Problem of the Hyssop“, *EQ* 26, 1954, str. 218–224; *idem*, „The Mandrake and the Ancient World“, *EQ* 28, 1956, str. 87–92; *idem*, *Healing Herbs of the Bible*, 1966; F. N. Hepper, *Plants of Bible Lands* (připravuje se); I. Löw, *Die Flora der Juden*, 1–4, 1924–34; H. b. N. a A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952; W. Walker, *All the Plants of the Bible*, 1957; M. Zohary, *Plant-life of Palestine*, 1962; *Flora Palestina*, 1966. F.N.H. et al.

RŮŠ

1. Titul „knížecí“, ačkoli pravděpodobněji jde o název S národa nebo země, jako byl Mešek nebo Túbal. Gesenius navrhol Rusko, ale na tomto území není takový název doložen ani pro oblast, ani pro nějaký starověký národ. Většina vědců se spolu s Delitzschem domnívali, že Růš je asyr. *Rašu*, ležící na SZ hranici s Élamem (tj. v Médii).

2. Jméno sedmého syna Benjaminova (Gn 46,21). Podle LXX je synem Bely, vnukem Benjaminá, ale sr. seznamy v Nu 26,38n; 1 Pa 8,1–5. D.J.W.

ROUHÁNÍ

I. Ve Starém zákoně

Základním obsahem pojmu je nestoudný čin, jímž člověk uráží Hospodina. Objektem tohoto slovesa je Boží jméno, které člověk proklíná nebo mu zlořečí, zatímco by mu měl vzdávat čest a mít je v úctě (sr. běžný biblický a rabínský výraz „Požehnan buď Hospodin“). Trestem za toto provinění je smrt ukamenováním (Lv 24,10–23; 1Kr 21,19n; Sk 6,11; 7,58).

Jako první zřejmě tímto způsobem izraelský mštec. Obecně řečeno, rouhání se dopouštějí pohané (2 Kr 19,6,22 = Iz 37,6,23; Ž 44,16; 74,10,18; Iz 52,5), někdy podnicen špatným příkladem a morálním poklesekem Izraelců (2 S 12,14). Z toho vyplývá, že kdykoli Boží lid podlehne modlářství, je to totožné s pohanským rouháním (Iz 65,7; Ez 20,27). Hospodin vyvolil Izraelce, aby uctívali jméno Jahve (viz G. F. Moore, *Judaism*, 2, 1927–30, str. 103), avšak nevěrou a neposlušností lidu dochází k jeho znesvěcení.

II. V Novém zákoně

Zde dochází k rozšíření významu tohoto pojmu. Hospodinu se rouhají i ti, kdo se takto projevují vůči jeho zástupcům, např. Mojžíšovi (Sk 6,11), Pavlovi (Ř 3,8; 1 K 4,12; 10,30) a obzvláště Ježíši Kristu při jeho službě odpuštění (Mk 2,7 a paralely), *soudu (Mk 14,61–64) a na Golgotě (Mt 27,39; L 23,39). Jelikož tyto představitelé ztělesňují Boží pravdu (naš Pán jedinečným způsobem), týká se slovo urážky, namířené proti nim a jejich učení, samotného Boha, v jehož jménu mluví (tak Mt 10,40; L 10,16). Saul z Tarsu horlil proti prvním Ježíšovým následovníkům a pokoušel se je přinutit k tomu, aby se rouhali, tj. aby zlořečili spasnému jménu, a tak odvolali svůj křesťanský slib, při němž vyznali, že „Ježíš je Pán“ (sr. 1 K 12,3; Jk 2,7). Jeho zápal však nesměřoval jen proti církvi,

ale proti Pánu samému (1 Tm 1,13; sr. Sk 9,4).

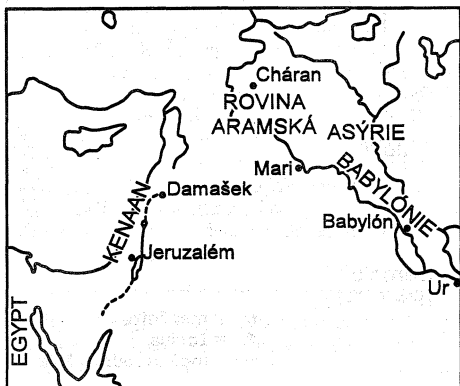
V slabším smyslu se tento výraz objevuje v souvislosti s pomlouvačnými řeči mezi lidmi navzájem (např. Mk 3,28; 7,22; Ef 4,31; Ko 3,8; Tt 3,2). Za nejlepší překlad pokládáme podst. jména „pomluva“, „urážka“. Tyto verše odsuzují běžnou nectnost, jejich varování však může vycházet z teologického i etického kontextu, vzpomeneme-li na Jk 3,9. Lidé se nemají proklínat, neboť na sobě nesou Boží obraz a v jistém smyslu jsou Božími reprezentanty na zemi (sr. Gn 9,6).

Existují zde dva textové problémy. 2 Pt 2,10–11 mluví o rouhání proti nadzmyskům mocnostem (KP důstojnostem), kterým se ani andělé neodvážejí zlořečit. Jde zřejmě o zlé andělské moci, proti nimž patrně namířili své urážky falešní učitelé (sr. Ju 8). K rouhání proti Duchu svatému (Mt 12,32; Mk 3,29) je připojen hrozivý výrok, že hříšník je „vinen věčným hříchem, který nemůže být odpuštěn“. Tento verš představuje vážné varování před trvalým a vědomým odmítáním volání Ducha svatého ke spasení v Kristu. Takový lidský odpor nutně vede k etické necitlivosti a ke zmaření morálky, takže se zlo považuje za dobro („Zlo, buď mým Dobrem“; sr. Iz 5,18–20; J 3,19). Příklad tohoto postoje najdeme u farizeů, kteří Ježíšovy činy přičítali satanovi. Takováto mysl znemožňuje pokání, neboť zatvrdzel srdce již nedokáže rozpoznat hřích, a tak definitivně zamítne Boží nabídku milosti. Octnout se v tak nebezpečném stavu znamená odříznout se od zdroje odpuštění. Hebert dodává pomocnou pastorační poznámku: „Lidem, kteří se bojí, že se dopustili hřichu proti Duchu svatému, můžeme většínou říci, že právě jejich strach dokazuje, že se takto neprovinili“ (TWBR, str. 32).

BIBLIOGRAFIE. HDB, 1, str. 109; H. W. Beyer, TDNT 1, str. 621–625; H. Währisch, C. Brown, W. Mundle in NIDNTT 3, str. 340–347. R.P.M.

ROVINA ARAMSKÁ „Pole“ nebo „rovina“ aramská je název oblasti v okolí Cháranu v Horní Mezopotámii, na S od soutoku řek Chabúr a Eufrat (Gn 25,20; 28,2; 31,18 atd.), která je totožná s Aram-naharajim, „aramským Dvojříčím“ (Gn 24,10; Dt 23,4; Sd 3,8). Zde sídlil Abraham, než odešel do Kenaanu. Později tam poslal svého služebníka najít nevěstu pro Izáka. Jákob sem utekl před Ezauem. Různé názory ohledně polohy Roviny aramské poblíž Cháranu viz in AS 2, 1952, str. 40; POTT, str. 134n, 140.

R.A.H.G.



Poloha Roviny aramské.

RÚBEN (MT r' ^eú**ḇ**ēn; LXX Rúbēn; Peš. Rúbil; Jos. Rúbelos; arab. Ra'úbín; lat. Rubín)

1. Prvorozený syn Jáкова a Leji (Gn 29,32). Výběr jeho jména souvisí s výrokem „Hospodin viděl mé pokoření“ (hebr. rā'á ... b' ^eonj), což vysvitá i z dalších jmen, uvedených v tomto oddílu: „Simeón (Vyslyš) ... Hospodin uslyšel“, „Lévi (Přidružitel) ... můj muž se přidruží ke mně“, „Juda (Ten, kdo vzdává chválu) ... Zase mohu zdávat chválu Hospodinu“, „Dan (Obhájce) ... Bůh mě obhájí“ atd. Pokusy dát hebr. vokalizaci jména „Rúben“ požadovaný význam („Hospodin viděl mé pokoření“) vyústily podle našeho současného textu do tvaru „hledět na syna“. Patrně jde o chybnou vokalizaci.

Rúben měl některé odvíduhodné charakterové vlastnosti; ty však nanestěsti znehodnotil čin smilstva, kterého se dopustil s Bilhou, ženinou svého otce (Gn 35,22). Rúben radil svým bratrům, aby nezabýjeli Josefa, a poté se k cistermě vrátil, aby ho vysvobodil (Gn 37,21.29). Později, když je u eg. dvora podezírali z vyzvědačství, obvinil své bratry z toho, že si sami na sebe uválili neštěstí (Gn 42,22). A opět to byl Rúben, kdo nabídl své dva vlastní syny jako záruku za Benjaminovu bezpečnost (Gn 42,37).

Při požehnaní Jákobových synů je Rúben právně uznán jako prvorozený, ačkoli dvojnásobný díl dědictví, který mu podle Zákona patřil (Dt 21,17), připadl Josefovi prostřednictvím jeho dvou synů Efrajima a Manasesa. Avšak za pochvalnými slovy, která Jákob jistě minil upřímně, následuje prorocťví: „Přetekls jak vody; nebudeš první...“ (Gn 49,4). Toto zákonné přiznání prvorozenství uvádí rovněž 1 Pa 5,1, kde se dočítáme, že prvorozenství patřilo Josefovi *de facto*, avšak ne *de jure*, neboť „zůstal bez zápisu prvorozenství do rodového seznamu“ (Sr. Gesenius, hebr. Gram. ²⁸, str. 349, § 114k). A proto v Gn 46,8; Ex 6,14; Nu 26,5 zaujímá Rúben postavení prvorozeného syna. Před sestoupením do Egypta měl Rúben čtyři syny.

2. Kmen Rúbenovců se připojil ke vzbuřencům při putování pouští (Nu 16,1). Byl spojen s Gádovci a obsadil území na V od Jordánu. Na S sousedil s Gádem, jeho J hranici tvořil Amón. Kmen se věnoval hlavně pastevectví, ale ti, kdo žili Z od Jordánu, dávali přednost zemědělství. To mohlo vést k rozdělení zájmů, protože Rúben se nepodílel na odrazení útoku Sisery (Sd 5,15n). V době Saulově se Rúbenovci spojili s Gádovci a Manasesovci proti nomádskému národu Hagejců (1 Pa 5,10.19n).

Na Moábském kameni se o Rúbenovcích nemluví, přestože se na něm objevuje zmínka o Gádovcích, a tak se zdá, že tou dobou (kolem r. 830 př. Kr.) Rúbenovci ztratili jako válečníci význam. Ostatní bratři však na ně nikdy nezapomněli – zůstalo pro ně místo v Ezechiellově obnoveném Izraeli (Ez 48,7.31) a figurují rovněž mezi 144 000 zapečetěnými Izraelci z každého kmene v Janově zjevení (Zj 7,5). R.J.A.S.

RUČENÍ Ručitelem je osoba, která přebírá zodpovědnost za dluh nebo splnění závazku někoho jiného. Termín se užívá také k označení záruky, uložené k pojištění proti ztrátě, nehodě či poškození. Znamená také „jistotu“. V tomto významu jej nalzáme v Gn 15,13; Sk 12,11.

Písmo před ručením důrazně varuje (Př 11,15; 17,18; 22,26n). Výraz „dát ruku“ je synonymem ru-

RUDE MOŘE

čení (Př 6,1n; 17,18).

Juda se osobně zaručil za Benjaminovu bezpečnost (Gn 43,9; 44,32). Idea rukojmí (Iz 36,8) je podobná. Tento pojem se uplatňuje i v souvislosti s naším Pánem (Žd 7,22; sr. Ž 119,122). M.R.G.

RUDE MOŘE V moderní geografii jde o moře, které odděluje SV Afriku od Arábie a táhne se v délce 1 900 km od úžiny Bab el-Mandeb poblíž Adenu na S k J okraji Sínajského poloostrova. Moře pokračuje dalších 300 km na S jako Suezský záliv po Z straně Sínajského poloostrova a jako Akabský záliv po V straně. V klasickém starověku zahrnoval název Rudé moře (*erythra thalassa*) také Arabské a Indické moře směrem k SZ pobřeží Indie. Ve SZ představuje výraz *jam sūp* = Rákosové moře

1. oblast Hořkých jezer v eg. Deltě na S od Suezského průplavu a

2. Suezský a Akabský záliv a pravděpodobně i samotné Rudé moře za nimi.

I. Oblast Hořkých jezer

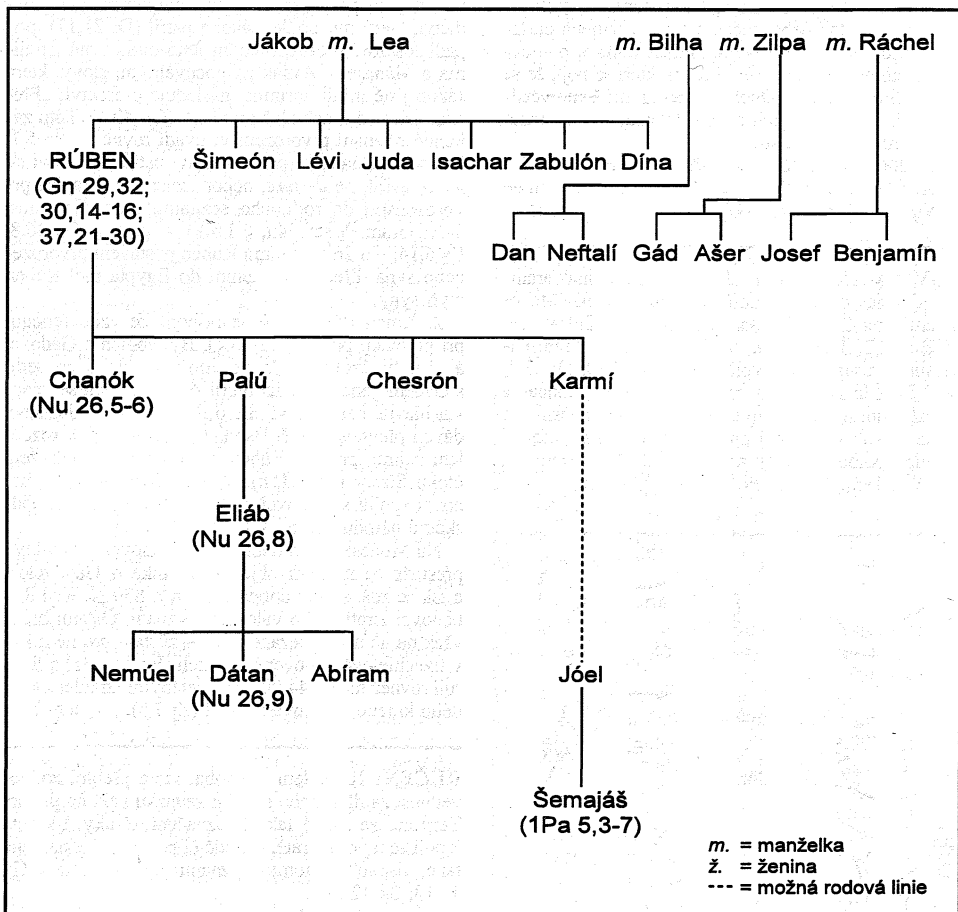
Základní údaj říká, že Bůh vedl Izraelce z Egypta přes poušť a k *jam sūp* (Ex 13,18). Ex 14 a 15 podávají konkrétnější údaje: po odchodu ze Sukótu (Tell el-

-Maschuta) a Étamu se musel Izrael obrátit zpět a utábořit se před Pi-chirotem mezi Migdólem a „mořem“, před Baal-sefónem (Ex 14,1n.9; sr. *TABOR U MOŘE). Právě toto moře poblíž uvedených míst rozdělil Hospodin „silným východním větrem“, aby Izrael mohl přejít po suchu, a potom je opět vrátil, aby pohltilo eg. pronásledovatele (Ex 14,16.21–31; 15,1.4.19.21). Od Rákosového moře (*jam sūp*) vedl Izraelce do pouště Šúr (Ex 15,22; Nu 33,8) a potom dál směrem k Sínaji. Různé body naznačují, že tento slavný přechod, exodus v užším slova smyslu, se uskutečnil v oblasti Hořkých jezer, zhruba mezi Kantarou (48 km J od Port Saidu) a S Suezem.

1. Z geografického hlediska se pouští Šúr, kam Izrael vstoupil bezprostředně po překročení *jam sūp* (Ex 15,22), nachází naproti této oblasti (*ŠÚR).

2. Z geofyzického pohledu mohou V větry ovlivnit rákosové vody Hořkých jezer přesně tak, jak čteme v Ex 14,21 a jak to v menším měřítku zaznamenali u Alj Šafě Bej v letech 1945–6 (*Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Égypte* 21, srpen 1946, str. 231nn; sr. rovněž *JTVI* 28, 1894–5, str. 267–280).

3. Z filologického stanoviska se všeobecně připouští, že hebr. výraz *sūp* je přejatý z eg. *ṯw(f)* = papyrus a *p'-ṯwf* = poloha a označuje „papyrusové močály“ *par excellence* v SV části Deltý mezi Tanisem (Sóa-



Rodokmen a potomci Rúbenovi.

nem), Kantarou a linií současného Suezského průplavu S od Ismailie, dříve na rameni Nilu. Další informace a odkazy lze čerpat in A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, str. 201*–202*; R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 79; Erman a Grapow, *Wörterbuch d. Aegypt Sprache*, 5, 1931, str. 359; 6–10. Ž 78,12.43 klade události, které předcházely exodu, do „Soánského pole“, tj. do SV Deltu.

II. Suezský a Akabský záliv

Z pouště Šúr Izraelci odbočili na J směrem k Étamu, Maře a Élimu, utábořili se u Rákosového moře a potom šli dál k Sínajské poušti a Dofce (Nu 33,10n). To by mohlo odpovídat Suezskému zálivu. Není jisté, zda se Ex 10,19 vztahuje k oblasti jezer, Suezskému zálivu nebo vlastnímu Rudému moři; viz *EGYPTSKÉ RÁNY (8. rána) a G. Hortová, *ZAW 70*, 1958, str. 51–52. *Jam sūp* v Ex 23,31 není jednoznačně identifikovatelné, ale možná jde o Akabský záliv.

Různé texty jasně ukazují, že výraz *jam sūp* se vztahuje k Akabskému zálivu. Po prvním zastavení v Kádeš-barneji (*KÁDEŠ) Hospodin Izraelcům přikázal, aby táhli do pouště cestou k *jam sūp* (Nu 14,25; Dt 1,40; 2,1), tj. Jordánskou pustinou (Araba) k Akabskému zálivu, jak naznačují přírodní úkazy, za nichž země pohltila Kórača a jeho přívržence (*PUTOVÁNÍ POUŠTÍ; G. Hortová, *Australian Biblical Review* 7, 1959, str. 19–26). Po druhém pobytu v Kádeši se Izrael ubíral cestou podél *jam sūp*, aby obešel Edóm (Nu 21,4; Sd 11,16), opět s odkazem na Akabský záliv. 1 Kr 9,26 umísťuje Šalomounův přímořský přístav Esjón-geber nebo *Élat v tomto zálivu na *jam sūp*; zpravidla s ním souvisí Téman v Edómu (Jr 49,21).

Nevidíme nic pozoruhodného nebo jedinečného na tom, že by výraz *jam sūp* v širším významu označoval dvě S ramena Rudého moře a v užším smyslu řadu rákosových jezer od Suezu na S k jezeru Manzala a Středozemnímu moři. Např. kolem r. 1470 př. Kr. používají eg. texty z jednoho období název *Wadj-wer* = Velké Zelené (moře) jak pro Středozemní, tak i Rudé moře (Erman-Grapow, *op. cit.*, 1, str. 269; 13–14, odkazy) a název *Ta-neter* = Boží země konkrétně k označení Puntu (V Súdán) a V zemi obecně (*ibid.*, 5, str. 225; 1–4, odkazy).

K.A.K.

RUFUS („červený“). Jméno přísi italského než latinského původu. Vyskytuje se 2x v NZ (Mk 15,21; Ř 16,13) a pravděpodobně označuje téhož člověka. V Mk 15,21 je Šimon z Kyrény ve prospěch pozdějších generací blíže určen jako otec Alexandra a Rufuse, bratrů, jež zřejmě v Římě znali v době, kdy tam bylo zveřejněno Markovo evangelium. Římský Rufus, kterého pozdravuje Pavel (za předpokladu, že Ř 16 bylo posláno do Říma), by sotva mohl být někým jiným. Pavel jej nazývá jako vyvoleného v Pánu. Jeho matka byla matkou i Pavlovi (možná v Antiochii, pokud můžeme dále považovat Šimona z Kyrény za Šimona ze Sk 13,1).

F.F.B.

RUKA Ve srovnání s ř. výrazem *cheir* (který se překládá pouze jako „ruka“ a ve složeninách typu *cheiropoiētēs* jako „vyrobený rukama“) mají dva základní odpovídající hebr. pojmy velice široký význam. *Jād* se překládá mnoha různými slovy, *kaṣ* několika,

příčemž všechna souvisejí s původním významem „hrst“; „dlaň“ (odvozeniny z kořene, jenž znamená „zakřivený“ či „ohnutý“). *Kaṣ* též označuje jedno písmeno hebr. abecedy – pravděpodobně poukazuje na jeho tvar, který připomíná obráceně C.

V hebr. myšlení měla ruka, stejně jako další části těla, téměř autonomní funkci (1 S 24,11). Avšak vyváženost výrazů „svou silou“ a „zdatnosti svých rukou“ v Dt 8,17 spolu s dalšími příklady podobného paralelismu nasvědčují tomu, že zdaleka nešlo o absolutní autonomii, protože se zde především poukazuje na fungování celého těla, i když je pozornost zaměřena na jednu jeho důležitou část (sr. Mt 5,30).

Ruka (zejména pravá) představuje podobně jako *paže symbol síly a moci, nicméně v případě „ruky“ je přenesený význam výraznější než u slova „paže“. „Ruka“ symbolizuje moc v několika velmi běžných slovních obrazech, např. „v(z) rukou nepřátel“ (Ž 31,16; Mk 14,41). Naopak spuštění rukou naznačuje slabost nebo nedostatek rozhodnosti a posílit je znamená nápravu (Iz 35,3). Leváci jsou znižováni zvlášť (Sd 3,15).

Pozdvížení ruky značí násilí (1 Kr 11,26) nebo prosebné modlitby (Ex 9,33; 17,11; Ž 28,2), přičemž gesto vyjadřuje postoj nebo činnost. Slova *kaṣ*, které označuje otevřenou dlaň, se častěji užívá v druhém významu.

Stisk ruky (Jb 17,3) stvrzuje dohodu, podobně jako gesto, kdy jeden položí druhému ruku na klín (Gn 24,9), nebo ji zvednul (Gn 14,22; Ex 17,16), jako je tomu dnes u soudu.

Dotykem ruky se předávala autorita, moc či požehnaní; pravá ruka hrála v tomto ohledu významnější roli než levá, ale často se užívalo obou (Gn 48,13n; Dt 34,9). Za povšimnutí stojí zejména knězovo vkládání rukou na hlavu obětovaného zvířete, které pravděpodobně znamenalo ztotožnění se s obětí (Lv 1,4), v NZ pak předávání Ducha svatého či konání zázraků (Mk 6,5; Sk 8,17–19; 19,11). To vše svědčí o tom, že v hebr. myšlení, a do jisté míry i v NZ, existoval úzký vztah mezi tím, co by ř. a moderní myšlení většínou označilo odděleně jako „tělo“ a „duch“.

Abšalomův posvátný sloup se jmenuje „Ruka Abšalomova“ (2 S 18,18).

BIBLIOGRAFIE. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man*, 1951.

B.O.B.

RŮMA Objevuje se pouze v 2 Kr 23,36. Josephus ji v paralelním vyprávění nazývá „Abúma“ a má tím pravděpodobně na mysli Arumu poblíž Šekemu (Sd 9,41). Je však možné, že se jedná o Rúmu; název i místo se pravděpodobně zachovaly v Chirbet-al Rúma, asi 35 km od hory Karmel směrem do vnitrozemí.

D.F.F.

RŮST Podst. jm. nebo sloveso znamenající znásobení či narůstání. Primárně se užívá o přirozené reprodukci dobytka a obilnin, vždy se však děje pod Boží svrchovaností a kontrolou (Lv 26,4; Dt 7,13; Ž 67,6). Tento fakt si člověk uvědomuje při odvádění desátků (Dt 14,22; sr. Př 3,9). Prosperita je tedy znamením Hospodinovy přízně (Dt 6,3), neúroda naopak svědčí o jeho nelibosti (Jr 15,8). Písmo odsuzuje lidskou snahu užít maximum zisku a kořisti (Lv 25,37; Ez

RÚT

18,8nn; sr. Ž 62,10). Termín symbolizuje vztah Izraele k Hospodinu (Jr 2,3) a požehnání, která Bůh udílí (Lz 29,9; 40,29), zejména v příchodu Mesiáše (Lz 9,3.7).

V NZ se výraz objevuje v souvislosti s početným růstem církve (Sk 6,7; 16,5; 1 K 3,6) a růstem vnitřním (Ef 4,16; Ko 2,19). Zpravidla se týká jednotlivců (L 2,52; J 3,30; Sk 9,22), zejména pokud jde o jejich víru (L 17,5; 2 K 10,15), lásku (1 Te 3,12; 4,10), poznání (Ko 1,10) či bezbožnost (2 Tm 2,16). P.A.B.

RÚT (hebr. *rút*, snad staženo z *r'út* = společnice). Rút je hlavní postavou knihy, která nese její jméno (viz následující heslo). Jedná se o Moábku, která žila v období soudců.

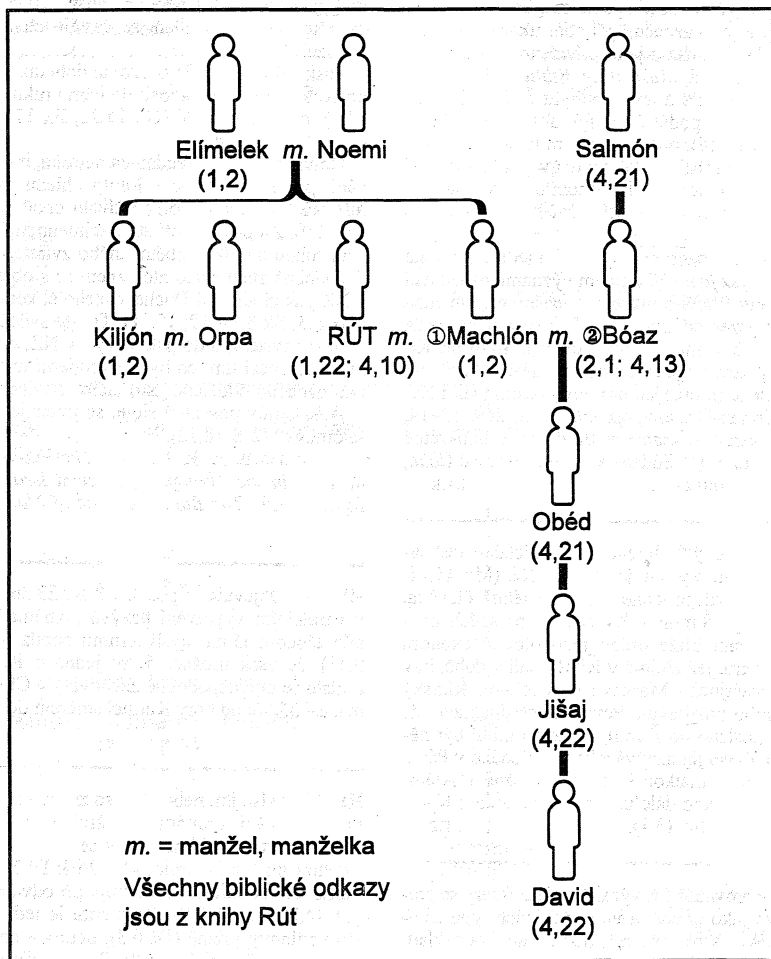
Ve své vlasti se provdala za Machlóna (Rt 4,10), nejstaršího syna Elímeleka a Noemi, Izraelců z judského Betléma, kteří přišli do Moábu v době hladomoru. Noemi ovdověla a potom zemřeli i její dva synové, aniž by zanechali dědice. Rozhodla se proto vrátit do své země. Rút jí řekla, že půjde s ní a přijme její lid i jejího Boha za své. Jedině smrt je bude moci

rozdělit (Rt 1,17).

Do Betléma přišly v době sklizně ječmene a Rút šla sbírat klasy na Bóazovo pole. Bóaz, bohatý Elímelekův příbuzný, si jí všiml a vzal ji pod svoji ochranu. Ocenil tak, co udělala pro Noemi. Směla jíst s ostatními ženci a Bóaz jí po celou dobu žní pšenice a ječmene projevovat přízeň.

Když sklizeň skončila a nastala doba mláti, Noemi poradila Rút, aby šla v noci na humno a prosila Bóaza o ochranu, neboť je jejich zastáncem. Bóaz jí za svítání poslal domů, když jí dal 6 měr ječmene a slíbil, že pokud si jí její bližší příbuzný nebude chtít podle levirátního zákona o manželství vzít, ujme se jí on sám (sr. Lv 25,25.47-49).

Bóaz si vzal za svědky 10 starších města a vyzval Noemina příbuzného, o němž předtím mluvil, aby vykoupil díl pole, které patřilo Elímelekovi a jehož díl náležel i Hospodinu, takže jej rodina směla prodávat pouze v rámci příbuzenstva (sr. Lv 25,23). K tomu přidal povinnost levirátního sňatku s Rút (Rt 4,5). To si zastánce nemohl dovolit, a tudíž se svého práva zřekl ve prospěch Bóaza. Rút se vdala za Bóaza a svého prvního syna Obéda dala Noemi, aby Elime-



Rodokmen Rút.

lekovo, Machlónovo a Kiljónovo jméno zezaniklo. Obéd byl Davidovým dědem (1 Pa 2,12; Mt 1,5).

M.B.

dall a L. Morris, *Judges and Ruth, TOTC*, 1968.

M.B.

RYBA, RYBOLOV

RÚT, KNIHA Kniha Rút představuje jeden z pěti *Megillot* („Svitků“) hebr. Bible – stala se součástí třetí skupiny kanonických knih, tzv. Spisů. Židé ji každý rok čtou při svátých týdnech. V LXX, Vulg. a ve většině moderních verzí je zařazena hned za knihou Soudců; Josephus (*Contra Apionem*, 1. 8) ji považuje zaodatek ke knize Soudců a při uvádění celkového počtu knih obsažených v kánonu ji nezapočítává jako samostatné dílo.

Děj knihy popisuje heslo *RÚT.

I. Základní obsahová linie

1. Ovdovělá Noemi se po ztrátě svých synů vrací z Moábu do rodného Betléma a doprovází ji její moábská snacha Rút (1,1–22).

2. Rút paběrkuje na poli Bóaza, Noemina bohatého příbuzného (2,1–23).

3. Rút chce, aby Bóaz hrál roli jejího příbuzného-zastánce (3,1–18).

4. Rút se vdává za Bóaza a narodí se jí syn Obéd (4,1–17).

5. Peresův rodopis po Davida (4,18–22).

II. Autorství, datum vzniku a záměr knihy

Kniha Rút je pro textovou kritiku problémem, protože stejně jako kniha Jób neposkytuje žádný klíč k určení autorství. Tradice tuto idylickou pastorelu připisuje poslednímu ze soudců, proroku-knězi Samuelovi.

Děj se odehrává v období soudců (Rt 1,1), ale její sepsání spadá do pozdější doby. Naznačují to místa, v nichž autor vysvětluje dávné zvyky (Rt 4,1–12). Pro stanovení data vzniku se nabízí dlouhé období od raně předexilní až do pozdně poexilní doby.

Klasický styl a jazyk poukazují spíše ke staršímu datu a s tím souhlasí i postoj k manželství s cizinci, protože podle deuteronomického zákona se Moábcí nemohli stát členy společenství Izraele (Dt 23,3). Na pozdní datum vzniku ukazuje zájem o starověk, který se v knize objevuje, a také hypotetická souvislost s reformami za Ezdráše a Nehemjáše. Jedna škola vidí v knize skladbu starších i mladších textů a předpokládá, že Davidův rodopis (Rt 4,18–22) a vysvětlování starších zvyklostí jsou pozdějšího data než samotná kniha.

Existuje mnoho názorů na záměr knihy: Měla poskytnout rodopis největšího krále židovské historie Davida, chybějící v knihách Samuelových. Šlo o politický pamflet proti separatismu, který měl oponovat přísným Ezdrášovým a Nehemjášovým zákazům smíšených manželství. Jednalo se o humánní přímluvu, aby za bezdětnou vdovu převzal zodpovědnost nejbližší příbuzný. Měla být svědectvím o Boží prozřetelnosti. Sloužila za příklad rasové snášenlivosti. Možná, že zde ani neexistoval žádný vůdčí motiv – šlo prostě o příběh, který se měl vyprávět. V každém případě vytváří kladný protipól příběhů ze závěru knihy Soudců, spadající do téže doby (Sd 17–21).

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, „The Marriage of Ruth“, *HTR* 40, 1947, str. 77nn, přetištěno in *The Servant of the Lord and Other Old Testament Essays*, 1952, str. 161nn; E. Robertson, „The Plot of the Book of Ruth“, *BJRL* 32, 1949–50, str. 207nn; A. E. Cun-

I. Druhy ryb a zdroje zásobování

Obecné hebr. termíny pro vodní živočichy jsou *dāg* a *dāgā*. Podle Mojžíšova zákona (Lv 11,9–12; Dt 14,9n) jsou „čisti“ všichni vodní tvorové, kteří mají ploutve a šupiny, ostatní (např. měkkýši) jsou považováni za „nečisté“. Stvoření, které polklo Jonáše, označuje Jon 2,1 za „velkou rybu“, Mt 14,40 je popisuje jako „mořskou obludu“ (ř. *kētos*, někde překládané „velryba“). Podle Tób 6,2 hrozilo Tóbijášovi nebezpečí, že ho v řece Tigris spolkně veliká ryba. Rybáři v podobenství o rybářské síti (Mt 13,48) odhazovali některé ryby, protože byly příliš malé, nejedlé, nebo „nečisté“. Ryba, v jejichž ústech Petr našel peníz (Mt 17,27), musela mít velká ústa, jaká má v Galilejském jezeře druh nazvaný podle apoštola *Chromis simonis*. Kromě běžného ř. výrazu pro rybu *ichthys* (např. Mt 7,10) se v NZ užívají i zdobnější *ichthydion* = rybička (Mt 15,34; Mk 8,7, v obou případech se popisuje nasycení 4 000 lidí) a *opsarion*, rybička, která se jedla s chlebem (J 6,11; 21,9). V Galilejském jezeře dnes žije nejméně 24 druhů ryb, některé z nich ve velkých hejnech.

Bible zmiňuje hojnost ryb v eg. vodách (Nu 11,5). Bohatými zdroji ryb bylo rovněž Galilejské jezero (L 5,6) a Týrus (Neh 13,16). V slaných vodách Mrtvého moře ryby nemožou žít, ale Ez 47,10 prorokuje, že se toto jezero naplní rybami na znamení požehnání království slávy.

II. Rybáři a jejich metody

Namáhavý život rybářů vyžadoval tělesnou zdatnost (L 5,2) a jejich řeč byla někdy drsná (Mk 14,70n). Mezi Ježíšovými učedníky bylo nejméně 7 rybářů: Petr, Ondřej, patrně Filip, který také pocházel z Betsaidy (aram. „Dům rybolovu“) u Galilejského jezera, Jakub, Jan, Tomáš a Natanael (Mt 4,18,21; J 1,44; 21,2). Někteří z nich se stali partnery při rybolovu a byli zvyklí spolupracovat (L 5,7,10).

V Bibli se uvádí lov pomocí oštěpu nebo harpuny (Jb 41,7 u krokodýla), udic (Iz 19,8; Mt 17,27) i sítí. Sítě byly vrhací (Mt 4,18) a vlečné, tzv. nevody (Mt 13,47).

Na Galilejské jezero rybáři vyplovali v malých lodkách poháněných vesly (J 6,19). Poznámka, že vitr vál proti lodi (Mt 14,24), může naznačovat, že se také užívaly plachty, podobně jako je tomu u rybářských plavidel na tomto jezeře dnes. (*LODĚ A ČLUNY). Na Galilejském jezeře se lovalo v noci (L 5,5; J 21,3). Ve dne rybáři mohli z břehu nebo v mělké vodě házet vrhací sítí (Mt 4,18). Větší síť spouštělo z člunu několik mužů (L 5,4). Ryby se z nich buď vybíraly do loděk (L 5,7), nebo se síť s úlovkem vytahovaly na břeh (Mt 13,48; J 21,8). Potom nastalo třídění. Ryby určené k prodeji se dávaly do košů a bezcenné se odhazovaly (Mt 13,48). V Písmu nenajdeme zmínku o rybaření ze záliby.

III. Prodej a přeprava

V Jeruzalémě existovala na S straně města Rybná brána (Sf 1,10), kudy přinášeli obchodníci ryby na prodej. Neh 13,16 zmiňuje, že po exilu žili ve městě čtyřští obchodníci s rybami. V biblické době se ryby

RYBNÍK

před konzumací obvykle upekly (J 21,9; Tób 6,5), nasolily nebo usušily (Tób 6,5; Sinajský text). Ryby, které prodávali týřští obchodníci v Jeruzalémě, i rybičky, o nichž čteme při záračném nasycení 5 000 a 4 000 (Mt 14,17; 15,36), byly zřejmě nasolené. (*POTRAVA)

IV. Uctívání rybích božstev

Dt 4,18 zakazuje jakékoli zobrazování ryb a jejich uctívání. Pohanskou rybí bohyni Atargatis uctívali obyvatelé Aškalónu a Nabatejci. V Egyptě byl uctíván oxyrhynchus v místě pojmenovaném podle této ryby.

V. Obrazná a symbolická užití

Lidé v neštěstí (Kaz 9,12) nebo zajatci nepřátel (Abk 1,15) se podobají rybám chyčeným do sítě. Ve SZ rybolov slouží jako obraz Božího soudu nad národy i jednotlivci (např. Jr 16,16; Ez 32,3). Ježíš povolal učedníky, aby se stali rybáři lidí (Mt 4,19). Království Boží se připodobňuje k rybařské síti (Mt 13,47).

Ryba představuje jeden z prvních symbolů křesťanského umění, protože písmena ř. *ichthys* se užívala jako akronym věty *Iēsus Christos Theū Hyios Sōtēr* = Ježíš Kristus, Syn Boží, Spasitel (viz F. J. Dölger, *ICHTHYS*, 1928).

BIBLIOGRAFIE. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 6, 1939, str. 343–370; G. S. Candale, *Animals of Bible Lands*, 1970; J. D. M. Derrett, „Peter's Penny“, in *Law in the New Testament*, 1970, str. 247–265. J.T.

RYBNÍK V létě představoval významný zdroj vody, která se v něm během zimy a jara nahromadila. To, že Izraelci uměli zachytávat a udržet vodu v umělých nádržích, jim umožnilo osídlit neobydlené oblasti Palestiny (*CISTERNA). Umělé rybníky se hloubily uvnitř městských hradeb a voda se do nich přiváděla tunelem od pramene ležícího vně města (záznam o takovém tunelu se zachoval na *MOABSKÉM KAMENI). Rybníky byly tedy dobrou zásobárnou vody i v době obléhání města. Nacházíme je např. v Gezeru, *Chasóru, Megiddu, Gibeónu (sr. 2 S 2,13) a na dalších místech (viz J. B. Pritchard, „The Water System at Gibeon“, *BA* 19, 1956, str. 65–75). Mezi nejznámější příklady zřejmě patří „Chizkijášův tunel“ a rybník v *Síloe v Jeruzalémě (J 9,7.11; Neh 3,15). Přesnou lokalizaci dalších jeruzalémských rybníků vylučuje nedostatek důkazů (Dolní rybník a Starý rybník, Iz 22,9.11; královský a umělý rybník, Neh 2,14; 3,16; viz také *SAMAŘI, *BETHESDA). A.R.M.

ŘECKO Otázka, kdo to byli Řekové, dosud není uspokojivě zodpovězena. Hovořili indoevropským jazykem (je rekonstruován na základě rozluštění lineárního B písma) a jejich nejstarším známým teritoriem byly mykénské státy Peloponésu v 2. tis. př. Kr. Když Řekové začali v 1. tis. př. Kr. výrazněji zasahovat do historie, obývali již území na obou březích Egejského moře.

K prvnímu rozkvětu dvou institucí, které již nesou charakteristické znaky helénismu, tj. spekulativní filozofie a republikového zřízení, došlo zřejmě na jónském pobřeží Malé Asie. Jón může být SZ Jáván (Iz 66,19). Oblast ř. osídlení se neustále měnila. Rané republiky nejdříve vznikaly v oblasti celého Černého moře, Sicílie a J Itálie a na Z až po Massalii (Mar-

seilles) a Hispánii (Španělsko). Po Alexandrovi se rozšířily ř. státy daleko na V až k Indii. Za Seleukovců a obzvláště pod římskou správou se bohaté a starobylé národy Malé Asie a Blízkého východu neustále opakovaně rozpadaly na stovky ř. republik a pod domorodými králi a kněžzi zůstávaly jen ty nejzastalejší oblasti. Tato politická rozdrobenost byla pro Řeky typická, stejně jako následné podřizování se cizí moci. Řecko se nikdy nestalo politickým celkem. „Král řecký“ (*jāwān*, Da 8,21) musel být někdo z *makedonských vládců, Alexandr nebo Seleukovec, který měl moc nad mnoha, nicméně zdaleka ne nad všemi ř. státy. „Řecko“ (*Hellas*) ve Sk 20,2 se této době vztahovat k římské provincii *Achaji, které v míru době představovala zaostávající oblast helénismu, přestože zahrnovala mnoho nejstarších ř. států.

Na druhou stranu napomohlo stále větší šíření ř. institucí sjednocení na jiné rovině. Celé V Středozemí i oblasti mnohem vzdálenější se pozvedly na vyšší úroveň a dosáhly stupně civilizacího vývoje, který zprostředkoval helénismu. O bohatství států i o životní úrovni svědčí četné vykopávky, které se všude na tomto území nacházejí. Ideál svobodného, kultivovaného života v malém autonomním společenství, kdysi chlouba jen několika egejských státčků, byl teď přijímán téměř univerzálně. *Athény stále představovaly centrum všeho vědění, ale Pergamon, Antiochie a Alexandrie a mnohá další města v novém světě s nimi soupeřily nebo je dokonce předčily.

Státy neposkytovaly jen vzdělání, ale také zábavu a zdravotní i společenské služby, a to ve větší míře než mnohé moderní společnosti. Přislušnost k takové republice a znalost řečtiny byly znakem civilizovaného člověka (Sk 21,37–39). Helénizovaný jedinec se pokládal za Řeka bez ohledu na rasu (Mk 7,26), všichni ostatní byli pro něj „barbaři“ (Ř 1,14). Označení „helénisté“ ve Sk 6,1 a 9,29 zřejmě ukazuje, že toto dělení platilo i v židovském společenství. Výraz „Řek“ (*hellēn*, Sk 11,20; 19,17; Ř 1,16 atd.) se však v NZ běžně vztahoval na osoby nežidovského původu a představoval vlastně ekvivalent k označení „pohan“. *Řekové často udržovali kontakty se synagogami jako pozorovatelé (J 12,20; Sk 14,1; 17,4; 18,4), nicméně Izraelci si žárlivě střežili svou výlučnost. Právě zápas o překročení těchto omezujících hranic při zvěstování evangelia napomohl formování křesťanství ve světovém měřítku. Překlad z hebrejštiny do řečtiny zpřístupnil evangelium všem civilizovaným lidem a umožnil vznik NZ.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940; M. I. Finley, *The Ancient Greeks*, 1963; A. Andrewes, *The Greeks*, 1967; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 1974. E.A.J.

ŘEKA V hebr. existuje velmi mnoho různých výrazů, které se překládají jako „řeka“, avšak ne vždy se jedná o přesnou interpretaci původního termínu.

Hebr. slovem *naħal* se obecně označuje vádí nebo horská bystřina. V létě je to vyschlé říční koryto nebo rozsedlina, již se v období dešťů valí proud vody. Takovým potokem byl Jabok (Dt 2,37) a také všechny vodní toky v přiběžích o Eliášovi. Jelikož se tato koryta mohla velmi rychle proměnit v dravý proud, často symbolizují pýchu pronárodů (Iz 66,12), sílu dobyvatele (Jr 47,2) a moc nepřitele (Ž 124,4). Ezechiel ve svém vidění spatřil *naħal* vyvěrající z chrámu (Ez 47,5–12).

Druhý hebr. výraz *nāhār* = řeka. Jmenujme alespoň řeky v Edenu (Gn 2,10.13n), Eufrat (Dt 1,7) a řeky v Etiopii (Iz 18,1), Damašku (2 Kr 5,12) atd. V Ex 7,19 a Ž 137,1 by se toto slovo téměř jistě mělo překládat jako „průplav“. Vody, které vytryskly ze skály, do níž udeřil Mojžíš, vytvořily *nāhār* (Ž 105,41).

Nil se nejčastěji označuje pomocí výrazu *j'ôr*. Tento pojem se také objevuje v koptštině a byl pravděpodobně převzat z egyptštiny (*BDB*); viz např. Gn 41,1; Ex 1,22. Tímto slovem Jeremjáš (46,7nn) označil egyptský vpád. Další hebr. výrazy pro „řeku“ jsou *peleḡ* = zavlažovací kanál (Ž 1,3; 65,9); *āpīq* = kanál nebo říční koryto (Ž 42,1; Iz 8,7) a *jūbāl* nebo *ūbāl* = tekoucí vody (Iz 30,25; Da 8,2n.6). V NZ se používá termín *potamos*. Tímto slovem je označen Eufrat (Zj 16,12), Jordán (Mk 1,5) i potok pramenící u Božího trůnu (Zj 21,1n). Obrazně vyjadřuje Ducha svatého jako proud živé vody (J 7,38n). J.G.S.S.T.

ŘEKOVÉ NZ užívá pojmy *Hellēnes* a *Hellēnistai*. Výraz *Hellēnes* označuje obyvatele Řecka nebo jejich krajiny (sr. Sk 16,1; Ř 1,14). Také slouží jako možný ekvivalent ke slovu „pohan“, tj. k označení osoby ne-židovského původu (sr. Ř 10,12; Ga 3,28).

Termín *Hellēnistai* je problematický. Váže se na Sk 6,1; 9,29 (kde A má *Hellēnas*) a 11,20 (jako textová varianta, ačkoli *Hellēnas* by mělo mít přednost). Proti tradiční interpretaci, že *Hellēnistai* označuje ř. mluvící Židy se namítá, že řecky mluvící apoštol Pavel sám sebe označoval *Hebraios* (Ep 3,5), přičemž *Hebraios* ve Sk 6,1 tvoří protiklad k *Hellēnistai* (sr. C. F. D. Moule, *ExpT* 70, 1958–9, str. 100). Nabízejí se další alternativy: mohlo jít např. o Židy, kteří mluvili pouze ř. (Moule, *loc. cit.*), ř. mluvící diasporou Židů žijících v Palestině (J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies*, 1962, str. 116n), „nekonformní“ Židy ovlivněné helénismem, známé opozičním postojem vůči chrámu (O. Cullmann, *ExpT* 71, 1959–60, str. 8–12, 39–43; rovněž *The Johannine Circle*, 1976). s.s.s.

ŘÍM Podle tradice byl založen r. 753 př. Kr. na sedmi pahorcích, ležících v místě, kde se latinská náhorní rovina svažuje do řečiště Tiberu u prvního brodu směrem od ústí). Archeologické nálezy ukazují, že byl křížovatkou národností, jakýmsi tavicím kotlem, spíše než domovem trvale usídleného národa. Místo se postupně zvětšovalo a jeho rozvoj v počáteční etapě stimulovaly strategické požadavky etruských států vůči S a J a politika přiznávání občanských práv, která byla ve starověku něčím naprosto ojedinělým. Řím k sobě přitahoval lidi i myšlenky z celého Středomoří a téměř po tisíce letch od svého založení do sebe vstřebal všechny civilizované společnosti od Británie po Arménii. Stal se kosmopolitním městem a rovněž celý svět byl římský. Právě tato otevřenost navenek ovšem zničila jeho jedinečnost. Řím pozbyl své strategické pozici centra, které podmiňovalo jeho další růst, s otevřením Dunaje a Rýna, takže ve středověku už nebyl ničím víc než malým provinčním městem Itálie.

V NZ době Řím závrátně rostl. V mnohaposchodových obytných domech bydlel proletariát čítající přes milión lidí z různých částí světa. Aristokracie, která získala mezinárodní charakter prostřednictvím domácích oblíbených císařů, využívala zisky ze tří kontinentů a investovala je do předměstských vil a ven-

kovských sídel. Sami císaři vybavili centrum metro-pole množstvím veřejných budov, takže se jí nemohlo vyrovnat žádné hlavní město. Koncentrace bohatství poskytovala středům peněžní pomoc a zábavu i masám. Řím přitahoval také nadané umělce a literáty z jiných zemí. Město bylo sídlem senátu a císařské administrativy a pěstovalo diplomatické styky se všemi středomořskými státy. Obchod s potravinami a vzácným zbožím tyto svazky jen utužoval.

I. Řím v NZ myšlení

Skutky jsou často považovány za apoštolskou odysseu, která se odehrávala mezi Jeruzalémem a Římem, tedy mezi centrem židovství a pohanství. Avšak za protipól Jeruzaléma Sk 1,8 považují „koniec země“ a přestože vyprávění samozřejmě končí v Římě, příliš se to nezdržuje. Pozornost se zaměřuje na právní boj mezi Pavlem a jeho židovskými odpůrci a cesta do Říma má vést k vyřešení tohoto sporu. Vrcholí Pavlovým odsouzením Židů v Římě a svobodným kázáním mezi pohany. Tématem knihy je spíš osvobození evangelia z lůna židovství a Řím jednoznačně tento proces dokončuje.

Ve Zjevení však Řím nabývá velmi zlověstného významu. „Velké město, panující nad králi země“ (Zj 17,18) posazené na sedmi pahorcích (v. 9) a nad vodami, kterými jsou „národy, davy, rasy a jazyky“ (v. 15), je bezpochyby hlavním městem říše. Prorok píšící v Malé Asii, největším centru obchodu s drahým zbožím ve starověku, poodhaluje pocity těch, jimž vztah k Římu přinášel utrpení. Opovrhuje slavným kompromisem „králů světa, kteří s ní smílnili a hýřili“ (Zj 18,9) a řadí sem i obchod s přepychovým zbožím (vv. 12n), jimž se zabývají „bohatí kupci země“, „kteří bohatli z její rozmařlosti a přepychu“ (v. 3). Zmiňuje i uměleckou výstavnost města (v. 22). Do jaké míry se taková nenávisť rozšířila mezi lidmi, netušíme. V tomto případě je důvod jasný. Řím se již napil „krve Ježíšových svědků“ (Zj 17,6).

II. Vznik křesťanství v Římě

Z NZ není zřejmé, jak v Římě vzniklo společenství křesťanů, ani nevíme, zda tam vznikl sbor obvyklým způsobem. Nenajdeme zde jednoznačnou zmínku o shromáždění nebo činnosti církve jako takové, natož o biskupech nebo svátostech. Římský sbor se prostě v pramenech nevyskytuje, což ovšem nemusí znamenat, že ještě neexistoval. Může to pouze naznačovat, že nebyl úzce spjat s apoštolem Pavlem, kterého se týká většina našich informací.

První nám známé Pavlovy kontakty s Římem zmizly v době, kdy se setkal s *Akvilou a Priscillou v Korintu (Sk 18,2). Tito manželé museli z Říma odejít poté, co Claudius odtamtud vyhnal Židy. Není řečeno, zda již byli oba pokřtěni, a proto musíme tuto možnost nechat otevřenou. Suetonius říká (*Claudius*, 25), že problémy v Římě vyvolal jakýsi Chrestos. Toto jméno by se mohlo považovat za variantu Kristus, a tak se lze domnívat, že tehdy již křesťanství v Římě bylo. Suetonius však křesťanství znal, ale i kdyby se snad dopustil chyby, rozruch kolem Krista mohlo vyvolat jakékoli židovské mesiášské hnutí, ne nutně sami křesťané. V Listu Římanům nenajdeme ani náznak toho, že by v Římě došlo mezi Židy a křesťany ke konfliktu. Naopak, když Pavel dorazil do Říma, židovští představitelé toho sektu osobně neznali (Sk 28,22). Tento fakt nejenom zvěšuje nepravděpodobnost, že došlo ke střetu, ale také vyostřuje problém

ŘÍMANŮM, LIST

stavu křesťanské organizace v Římě, protože víme, že v této době tam již existovalo početné křesťanské společenství.

Apoštol Pavel se několik let po setkání s Akvilou a Priscilou rozhodl, že „také musí do Říma“ (Sk 19,21). Když psal dopis do Říma, měl v plánu navštívit své přátele v tomto městě cestou do Hispánie (Ř 15,24). Jmenuje celou řadu těch (k. 16), kdo tam žili již „mnoho let“ (Ř 15,23) a byli dobře známi v křesťanských kruzích v zahraničí (Ř 1,8). Pavlova slova, že „nechce stavět na cizím základě“ (Ř 15,20), se nemusí nutně vztahovat k situaci v Římě; může to pouze znamenat, že z tohoto důvodu byla jeho práce v cizině tak zdlouhavá (Ř 15,22n). Autorita, s níž epistolu píše, ve skutečnosti ponechává málo místa pro alternativní výdce. Nejprůzornějším závěrem získaným na základě vnitřních svědectví je to, že Pavel píše skupině lidí, která se shromáždila v Římě poté, co s ním udržovala několik let kontakt prostřednictvím různých sborů, které založil. Část z nich nese označení „krajčané“, jiní s ním v minulosti spolupracovali. Představuje jim nově přichozí (Ř 16,1). Ačkoli někteří z nich mají římská jména, lze tušit, že může jít o cizince, kteří nedávno získali římské občanství, nebo alespoň že většina z nich Římany nejsou, protože Pavlovy odkazy na vládu nepřimo poukazují na daňový systém týkající se především občanů neřímského původu (Ř 13,4.7). Přestože mají někteří židovský původ, vypadá to, že skupina žije svým vlastním životem stranou židovské komunity (k. 12). Nejméně 5x se zde mluví o shromáždění po domech (Ř 16,5.10n.14n), což napovídá, že tyto domácí skupinky byly základem jejich společenství.

Když konečně o několik let později apoštol Pavel dorazil do Říma, přišli mu naproti „bratři“ (Sk 28,15). Znovu se však už neobjevují, ani v souvislosti s Pavlovými spory se židovskými autoritami, ani během apoštolova dvouletého uvěznění, alespoň pokud se dovidáme z jeho krátké zmínky. Sedm dopisů, o nichž se domníváme, že spadají do tohoto období, občas obsahuje pozdravy od „bratří“, ale ty se hlavně týkají osobních vzkazů. Ve zmínce o jiných kazatelích Božího slova (Fp 1,15) lze rozpoznat, že k římskému křesťanství přispěl kromě Pavla ještě někdo jiný. Na druhé straně by existence jiného sboru nezávisle na Pavlovi, mohla vysvětlit amorfní charakter římského křesťanství, patrný z jeho příměstnosti.

III. Byl Petr v Římě?

Od konce 2. stol. vzniká tradice, že v Římě působil apoštol Petr a že tam také zemřel mučednickou smrtí. Ve 4. stol. se objevuje tvrzení, že se stal prvním biskupem římské církve. Tyto tradice nebyly nikdy v rané církvi zpochybnovány a ačkoli je NZ nepopírá, nijak je ani nepodporuje. Většina badatelů se domnívá, že „Babylon“ (1 Pt 5,13) je krycím označením Říma, a i když existují podobné paralely v apokalyptické literatuře, těžko lze vysvětlit, jaké důvody měl pisatel epistoly pro utajování a kdo tím měl být oklamán, když se v dopise předpokládalo, že jeho význam zná široký okruh čtenářů. Tzv. *První list Klementův*, který vznikl v době, kdy ještě v římském sboru žili současníci apoštolů, naznačuje, že Petr i Pavel zde zemřeli mučednickou smrtí. Skutečnost, že to není výslovně potvrzeno, může prostě znamenat, že o tom nikdo nepochyboval. Asi o století později se objevuje informace, že na vatikánském pahorku byl objeven Petrův „náhrobek“ a na cestě do Ostie „náhrobek“ Pavlův.

Na základě přesvědčení, že zde existovaly jejich hroby, později nad náhrobky byly postaveny dva kostely zasvěcené oběma apoštolům. Vatikánské vykopávky odhalily památník, který mohl být Petrovým „náhrobkem“ z 2. století. Souvisí s pohřebištem, které se uživalo koncem 1. století.

Přesto chybí jakákoli pozitivní stopa po Petrově přítomnosti v Římě. Vykopávky samozřejmě posilují literární tradici a pro nedostatek dalších důkazů je třeba přimlouvat jako nesporný ten fakt, že Petr v Římě zemřel. Už menší podporu má názor, že tam založil sbor a po nějakou dobu stál v jeho čele, který navíc téměř jistě vyvrátil nevysvětlené mlčení Pavlových Listů.

Tradice mučednictví apoštolů vychází z krvavého masakru r. 64 (*NERO). Ličení Tacita (*Letopisy* 15. 44) a kratší poznámka Suetonia (*Nero* 16) dokládají o křesťanské komunitě v Římě několik zajímavých faktů. Uvádějí, že má velký počet členů. Její souvislost s Ježíšem je nepochybná, přestože se jasně liší od judaismu. Vyvolává v místním obyvatelstvu strach a odpor z důvodů, které nejsou blíže objasněny, kromě odkazu na její domnělou „nenávisť k lidské rase“. Odpor, s jakým křesťany v metropoli světa přijímali, ještě podtrhla Neronova šílená krutost.

BIBLIOGRAFIE. Viz *ŘÍMSKÉ IMPÉRIUM. J. P. V. D. Baldson, *Life and Leisure in Ancient Rome*, 1974; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1962.

E.A.J.

ŘÍMANŮM, LIST

I. Základní obsahová linie

1. Úvod (1,1–15)

Apoštol zahajuje dopis dlouhým vstupním pozdravem, po němž uvádí důvody, proč touží navštívit římský sbor.

2. Výklad učení (1,16–8,39)

Hlavním tématem je Boží spravedlnost.

a) Jak pohané, tak Židé jsou tváří v tvář Boží spravedlnosti všichni stejně hříšní (1,18–3,20) a tato pravda platí i přes mnohé výsady, jimž se Židé těší.

b) Bůh nezůstal k tomuto stavu lhostejný. V Kristu poskytl zástupnou oběť (3,21–26). Protože odpuštění lze získat vírou, otvárá se tato cesta Židům i pohanům (3,27–31). Příkladem Abrahama ukazuje, že odpuštění je záležitostí víry, nikoli skutků (4,1–25). Člověk, který vírou dosáhl ospravedlnění, dosahuje mnoha Božích požehnání (5,1–11). Tak jako se prostřednictvím Adama rozmohl hřích, tak nám Kristus zprostředkovává věčný život (5,12–21).

c) Spravedlnost se musí odrážet v životě člověka. Lze ji dosáhnout spojením s Kristem, neboť tak jako s ním každý věřící zemřel, tak také v něm nyní žije (6,1–14). Tento nový život spočívá v novém druhu služby – věřící byl osvobozen ze Zákona, aby se stal Božím otrokem (6,15–7,6). Zákon člověku nemůže k posvěcení pomoci, neboť v něm vyvolává vnitřní konflikt (7,7–25). Věřícím přináší vítězství život v Duchu, protože hřích pozbyvá své moci a otroctví hříchu je nahrazeno novým statusem synovství (8,1–17). Věřící má velkou naději pro budoucnost, kterou s ním sdílí všechno stvoření (8,18–25). Tomuto životu dodává sílu Duch svatý a chrání jej Boží láska (8,26–39).

3. *Otázka Izraele (9,1–11,36)*

Téma Boží spravedlnosti je zpracováno z historického hlediska jako odpověď na zdánlivý rozpor mezi vyvolením a zavržením Izraele.

a) Hospodin jedná s autoritou a spravedlivě. Žádný tvor nemá právo zpochybňovat Boží rozhodnutí (9,1–29).

b) Hospodin nezavrhl Izrael z rozmaru, ale v důsledku jeho selhání, neboť měl mnoho příležitostí činit pokání (9,30–10,21).

c) Izrael však může doufat, že bude obnoven. Bůh vždycky zachoval pozůstatek věrných (11,1–6). Když Izraelci zklamali, Hospodin zahrnul do plánu spasení i pohany (11,7–12). Ti zprostředkují obnovu Izraele (analogie s olivovníkem) (11,13–24). Konečný osud Izraele spočívá v Božích rukou, Hospodinova moudrost je nesmírná (11,25–36).

4. *Praktická varování (12,1–15,13)*

a) Povinnosti vyplývající z života oddaného Kristu jak na osobní, tak na obecné rovině (12,1–21).

b) Povinnosti týkající se společenství jako celku, např. občanská poslušnost, vzájemné vztahy a střídmost v chování (13,1–14).

c) Požadavek snášenlivosti mezi křesťany. Tento bod je rozpracován ve světle otázky vztahu k jídlu (14,1–15,13).

5. *Závěr (15,14–16,27)*

a) Autor píše, jaké motivy ho vedly k napsání dopisu (15,14–21).

b) Líší své plány do budoucna (15,22–29).

c) Prosí o přímluvné modlitby za svou cestu do Jeruzaléma (15,30–33).

d) Posílá osobní pozdravy několika křesťanům (16,1–16).

e) Varuje před falešnými učiteli (16,17–19).

f) Další osobní pozdravy a závěrečná slova díky vzdání (16,20–27).

II. **Křesťanský sbor v Římě**

V době, kdy Pavel žil, byl Řím významným pojmem. I apoštola zvláštním způsobem přitahoval, a proto vyjadřuje svou silnou touhu hlásat evangelium právě tam. Jako misijní strateg poznal, jak je mimořádně důležité, aby křesťanská církev existovala v centru impéria. To mohlo ovlivnit i formu dopisu adresovaného Římanům. O vzniku tohoto důležitého sboru víme jen málo a nemá smysl si další fakta domýšlet. Mohli jej založit křesťané, kteří se obrátili o letnicích a vrátili se domů do Říma s radostí z nově nalezené víry. Přestože ve Sk 2 nacházíme zmínku o nějakých křesťanech, nic zde nenaznačuje, že by se obrátili právě o letnicích. Nicméně cestování mezi Římem a jeho provinciemi bývalo v těchto dnech relativně snadné, a tak jistě mezi poutníky po hlavních komunikacích říše muselo být i mnoho křesťanů. S určitostí však víme, že v době, kdy Pavel psal křesťanům do Říma, sbor již nejen existoval, ale byl i velmi početný. Jestliže má vyhnání Židů z Říma za vlády císaře Claudia něco společného s křesťanskou církví, což se zdá být pravděpodobné ze zmínky o „Chrestovi“ v Suetoniově zprávě, pak zřejmě musela být (vzhledem k drastičnosti akce) dostatečně velká. S určitostí víme, že v době Neronova pronásledování, nedlouho po vzniku epistolů, bylo křesťanů značné množství.

Otázka Petrova spojení s Římem nejsme schopni

stručně zodpovědět, přestože jakákoli tvrzení o tom, že římský sbor založil Petr, lze ihned odmítnout. V době Claudiova ediktu byl Petr ještě v Jeruzalémě a sbor určitě vznikl o mnoho let dříve. Navíc se Pavel o Petrovi ve svém dopise vůbec nezmiňuje, což by se dalo těžko vysvětlit, kdyby Petr tehdy stál v čele římského sboru. Navíc by to odporovalo Pavlovým slovům v 15,20. Přesto tradice silně podporuje názor, že Petr a Pavel zemřeli v Římě mučednickou smrtí, neboť o tom svědčí věrohodný svědek Klement Římský.

Velmi se diskutovalo o otázce struktury římského sboru, ale nejpravděpodobnější je, že sestával z pohanů, kteří tvořili většinu, i z Židů. Takové složení lze očekávat ve městě, které mělo kosmopolitní charakter a v němž existovala silná židovská kolonie. Nasvědčuje tomu také rozbor samotného dopisu. V některých částech adresuje Pavel své argumentace Židům, např. když se dovolává Abrahama jako „našeho otce“ (4,1) nebo když se v k. 2 přímo obrací k židovskému tazateli, jinde zase jeho myšlenka směřuje pouze k pohanům (sr. 1,5nn; 11,13.28–31). Nabízí se zajímavá otázka, z jakého zdroje byla křesťanská tradice uvnitř tohoto sboru odvozena především. Jen málo nasvědčuje tomu, že šlo o užší židovsko-křesťanský proud. Nejprůrozeňší závěrem je, že si tyto křesťané podrželi pohled blízký Pavlovi. Necitíme zde žádné napětí mezi Židy a pohany, tak zřetelné v Listu Galatským.

III. **Datum a místo vzniku**

Vše, co v této epistoletě naznačuje něco o místě jejího vzniku, ukazuje k období Pavlova pobytu v Řecku na konci třetí misijní cesty (Sk 20,2). Apoštol se nyní definitivně obrací na Z, protože má v plánu brzy navštívit Řím a misijně působit v Hispánii (Ř 15,24.28). Jeho putování po V končí, což by dobře zapadalo do Sk 20. Navíc cestuje do Jeruzaléma a v Ř 15,25 říká, že se tam právě chystá jít se sbírkou, kterou sbory shromáždily pro chudé jeruzalémské křesťany. Apoštol tedy jistě píše tento dopis těsně před koncem třetí cesty.

Tento názor potvrzují i některé zmínky v k. 16, naznačující, že dopis byl odeslán z Korintu, i když ne všichni biblisté se dovolávají podpory této kapitoly, protože se řada z nich domnívá, že list byl určen do Efezu, nikoli do Říma (viz níže). Ponecháme-li tuto skutečnost stranou, je důležité, že zde Pavel chválí *Foibé, diakonku sboru v Kenchrejích, což byl jeden ze dvou korintských přistavů. Apoštol zde také mimoděk uvádí jistého *Gaia, u něhož v době psaní bydlel. Možná jde o křesťana z 1 K 1,14. Také je možné, že *Erastus uvedený v Ř 16,23 je tentýž jako Erastus v 2 Tm 4,20, který zůstal v Korintu, ale ani to nelze tvrdit s určitostí. Za mnohem důležitější považujeme zmínku o Timoteovi a Sosipatrovi v Ř 16,21. Oba totiž Pavla doprovázeli na jeho cestě do Jeruzaléma (Sk 20,4).

List tedy dokáže datovat s relativní přesností, i když absolutní určení data nedovolují problémy spojené s NZ *chronologií obecně, a konkrétně s pavlovskou chronologií. Všechny známé údaje nejlépe zapadají do doby mezi 57–59 po Kr.

IV. **Záměr dopisu**

Je třeba uvážit některé konkrétní okolnosti, které přispěly k urychlenému napsání tohoto dopisu. Pavlov plán pokračovat v misijní práci v Hispánii ho přiměl

ŘÍMANŮM, LIST

k tomu, aby se obrátil na křesťany v Římě a hledal u nich podporu (sr. Ř 15,24). Když uvažuje o své návštěvě sboru v Římě, uvědomuje si, že má duchovní dar, který jim může předat, a že pomoc může být vzájemná (1,11n).

Apoštol se zřejmě doslechl o několika praktických problémech, s nimiž se křesťané potýkali, a chce všechny nesprávné postoje napravit ve výchovné části svého dopisu (zvláště v k. 14). Nacházíme zde zmínku o falešných učitelích (16,17–19), jimž se mají křesťané vyhýbat, ale tuto část nelze považovat za jádro dopisu, protože tvoří jen jakýsi dovětek. Určitě není hlavním účelem dopisu varovat před kacířstvím.

Tyto účelové cíle, o nichž jsme zatím mluvili, jistě neurčují teologickou podobu hlavní části listu. Co vedlo apoštola k tomu, aby se pustil do tak dlouhého teologického výkladu? Sotva to dělal proto, aby (vzhledem k blízkosti se cestě) zvýšil zájem o své misijní plány na Z. Jistě musel sledovat něco důležitějšího. Prvních 11 kapitol po úvodu (1,1–15) vypadá spíše jako věroučný výklad než dopis, a proto je nutné zamyslet se nad apoštolovými motivy.

Pavel zamýšlel předložit římskému sboru plné znění svého učení. V Listu Římanům zůstanou pro budoucnost uchovány ty nejdůležitější pojmy křesťanství, které zaujímají klíčové místo v křesťanské teologii. Je však třeba jednoznačně rozlišit mezi Pavlovými původními záměry a tím, jak křesťané v zásadě jeho epištolu použili. Nelze říci, že apoštol chtěl tímto způsobem položit základy své teologie. Vždyť v jeho věrouce existují určité aspekty, o nichž se v epištole vůbec nemluví, např. eschatologie a eklesiologie. Nemůžeme tedy tento dopis považovat za ucelené vyjádření Pavlovy teologie. Autor v něm promyšleně vyjadřuje hlavní pojmy, a je tedy docela možné, že s nimi Pavel chtěl seznámit sbor v Římě, aby si tamější křesťané ještě před jeho návštěvou vytvořili správnou představu o jeho učení.

Apoštol si pravděpodobně hluboce uvědomuje, že se dostal ve své misijní práci k určitému předělu, a pozastavuje se nad stěžejními pojmy, které jsou součástí jeho další práce jako učitele církve. Skutečnost, že se tak vyzrálé úvahy objevují právě v listu adresovaném do Říma, by pak v tomto případě nebyla ničím víc než shodou okolností, protože Pavel právě v tomto okamžiku soustředil svou pozornost na Řím. Přesto je nutné přikládat jistý význam Pavlovi zhodnocení strategické důležitosti tohoto sboru a počítat s tím, že toto vědomí o jisté míry ovlivňuje charakter dopisu.

Užším problémem, který se vztahuje k dogmatickému cíli epištole, je otázka relativního významu pasáže, která se zabývá postavením Židů (k. 9–11). Někteří raní kritičtí badatelé (tzv. tübingenská škola) považovali tento oddíl za jádro dopisu a v tomto případě by účelem listu byla snaha usmířit protikladné židovské a křesťanské prvky. Tato teorie se však dnes zcela odmítá. Přiměřenější je vysvětlení, že zmíněná část přirozeně vyplývá z předchozí teologicky zaměřené rozpravy. K. 9–11 rozebírají problém, jak spojit Boží spravedlnost (námet předchozích kapitol) s tím, že Hospodin zdánlivě nesplnil sliby dané svému lidu a Izrael zavrhl. Muselo to být velice palčivé téma pro všechny židovské křesťany a jistě se hodilo do každého sboru, kde takové skupiny křesťanů existovaly.

V. Celistvost dopisu

Někteří badatelé se odvážili autentičnost epištole zpochybnit, ale jejich argumenty jsou dnes považovány

za neopodstatněné a subjektivní. Nicméně mnoho badatelů se staví skepticky k závěrečné kapitole. Ne že by pochybovali o Pavlově autorství, ale domnívají se, že 16. kapitola nepatří do tohoto dopisu. Svůj názor opírají o několik argumentů: Pavel by neposílal velký počet osobních pozdravů do sboru, který nikdy nenavštívil; skutečnost, že tí lidé, Akvila, Priska a Epainetus, udržovali spíše spojení s Asií než s Římem (ačkoli první dva původně pocházeli z Říma); doporučení Foibé, které se nezdá být na místě, psal-li Pavel do sboru, kde ho neznali; nečekané narážky na falešné učení ve vv. 17–19; fakt, že za závěr dopisu by byl vhodný v. 15,33. Nicméně tyto body nejsou průkazné, protože je lze vysvětlit i jinak. Pavel zpravidla nemluvil o konkrétních lidech ve sborech, kde ho znali, a z hlediska cestovních možností by nemělo překvapovat, že měl mnoho známých v Římě nebo že ti, o nichž se následky doslechl z Asiie, se potom objevují v Římě. Pokud apoštol v Římě znal natolik, aby jim mohl napsat dopis, pak doporučení Foibé nepůsobí žádně problémy, a náhlá varování před falešnými učiteli se vyskytují buď proto, že se právě v té době na ně soustředovala Pavlova pozornost, nebo z toho důvodu, že záměrně nechal tuto věc až na konec, aby ji přilíš nezdůraznil. V. 15,33 lze považovat za závěr, ale v tom případě by neměl v ostatních Pavlových listech období. Z hlediska vnitřních důkazů dopisu nic nenavzděčuje tomu, že k. 16 byla původně samostatná a apoštol ji poslal na zcela jiné místo, buď do Efezu, nebo někam jinam.

Je třeba se zmínit o textových důkazech ohledně závěru této epištole, i když zde nemáme místo pro vyčerpávající diskusi. Postačí konstatování, že existují různé zdroje textových důkazů pro umístění důků-vzdání a doxologie a několik variant v odkazu k Ř 1,7,15. Existují dokonce určité náznaky, že někde dopis koloval bez závěrečných dvou kapitol. To má asi souvislost s Markiónem. V každém případě těžko nalezneme teorii, která by vysvětlila všechny rozmanitosti textových důkazů, a proto se nabízí mnoho hypotéz. Některé považovaly za původní k. 1–14, jiné 1–15 a další 1–16. Je pravděpodobně, že celá epištola (v dnešní podobě) je originál, ale že ji Markión zkrátil. V tom případě by jeho revize zodpovídala za různé textové tradice.

VI. Hlavní témata dopisu

1. Boží spravedlnost

V úvodu věroučné části dopisu zaznívá téma Boží spravedlnosti, která byla podle apoštola Pavla věčným zjevením (1,17). Abychom pochopili vývoj Pavlovy argumentace jako celku, musíme se pozastavit nad tím, jakým způsobem používá pojmu *spravedlnost (*dikaiošynē*). Sanday a Headlam ve svém vynikajícím článku o Boží spravedlnosti (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 1895, str. 34–39) poukazuje na čtyři různé aspekty jejích projevů v tomto dopisu. Prvním je věrnost; Boží sliby se musí splnit v souladu s Božím charakterem (3,3n). Druhým je hněv, jež se projevuje v Božím odporu k veškerému hříchu; nejde o opak spravedlnosti, jak se někteří domnívají (sr. 1,17nn; 2,5). Spravedlnost a hněv se ve skutečnosti od sebe nedají oddělit. Pokud se zabýváme Boží spravedlností a nedáme prostor působení Božího hněvu, dopouštíme se zásadní chyby. Třetím aspektem spravedlnosti je Kristova smrt (3,25n). Boží dar Kristovy zástupné oběti svědčí

o Boží spravedlnosti. Není projevem jeho libovůle a nevypočitatelnosti; oběť je naprosto oprávněná a spravedlivá. Jenom tak mohla být zjevena spravedlnost. Čtvrtým aspektem je spojení spravedlnosti s vírou. Charakteristickým rysem Pavlovy teologie je učení o tom, že si zjevenou Boží spravedlnost lze přivlastnit vírou. Apoštol vnímá Boží spravedlnost jako aktivní i pasivní, přičemž v aktivní roli vyhlášeje za spravedlivé ty, kteří ve své přirozenosti patří k Božím nepřátelům (viz 5,10). Ospravedlnění neznamená, že se lidé změní ve spravedlivé. Oni jsou za spravedlivé prohlášeni. Celý list vlastně obsahuje výklad tohoto námětu, který se stal základem nejen Pavlovy věrouky, ale později i teologie reformace.

2. Boží dobrota

Proti tvrzení, že Pavlovo pojetí Boha bylo podstatně ovlivněno Boží spravedlností bez ohledu na jeho další vlastnosti, je nutno připomenout, že v této epistoletě Pavel klade velký důraz na Boží lásku. Pouhý fakt, že Boží spravedlnost se aktivně podílí na spáse člověka, poukazuje na Boží lásku, související se svatostí. Apoštol konkrétně zaměřuje pozornost na Boží laskavost, shovívavost a trpělivost (2,4). Zdůrazňuje, že vrcholným projevem Boží lásky je úžasná skutečnost, že Kristus za nás zemřel, ještě když jsme byli hříšní (5,8). A v 8,35nn čteme svědectví o trvalosti této lásky. Pavel nemůže najít nic, co by nás mohlo od Boží lásky oddělit. Když se zabývá otázkou zavření Izraele, mluví často o Božím milosrdenství a naprosto odmítá možnost, že by Hospodin mohl být nespravedlivý (9,15). V souvislosti s tím cituje Izajáše: Bůh každý den vztahoval ruce k neposlušnému lidu Izraele (10,21). Dokonce i když musí mluvit o Boží přisnosti, hned svým čtenářům připomíná Boží dobrotu vůči těm, kdo se budou jeho dobroty držet (11,22). K velkým Božím výsadám patří ta, že se může smilovávat (11,32). I v praktické části dopisu Pavel často uvažuje o milosrdném Božím charakteru. Jeho vůle je dobrá, milá a dokonalá (12,2). Přijímá silně i slabě, a proto bychom neměli druhé soudit. Apoštol jeji označuje jako Boha trpělivosti a povzbuzení (*tēs hypomonēs kai tēs paraklēseōs*, 15,5) a tím nás vybízí, abychom i u sebe rozvíjeli podobné vlastnosti. Stejně tak se má v křesťanech mocí Ducha svatého rozhojňovat naděje, protože Hospodin je Bohem naděje (15,13). V celém listu lze vysledovat Pavlovo pojetí Boha. Nicméně ještě jeden aspekt si zaslouží krátký výklad.

3. Boží svrchovanost

Na Boží svrchovanost se zaměřují především kapitoly 9–11. Zde apoštol probírá předurčení Izraele ve vztahu k úloze pohanů. Tento námět ihned vyvolává otázku po Boží spravedlnosti a Pavel zde předkládá svůj pohled na Boží vyvolení. Ilustruje tento bod odkazy na dobu praotců a Mojžíšovu. Pro ty, co stále vedou spory ohledně svrchované Boží volby, která se projevovala v historii Izraele, používá podobenství o hrnčičířích a hlíně (9,19nn) a ukazuje, že Boží moc se vždy pojí s milosrdenstvím. Boží svrchovanost má záměr vysvětlit nejen z toho, že do svého plánu zahrnul i pohany, ale i z jeho slibu obnovy Izraele. Během celé této diskuse se apoštol usilovně snaží zdůrazňovat Boží svrchovanost, dokonce i tehdy, když z vyvolává otázku. Jeho přesvědčení, že Boží cesty musí být správné, vedou k strhující doxologii v 11,33–36.

4. Boží milost

Pokud si plně neuvědomíme velikost hříchu, nikdy se nám nepodaří postihnout Boží milost. První tři kapitoly mají ukázat, jak člověk ve snaze dosáhnout ospravedlnění selhal. Pavel předkládá šokující seznam hříchů, jichž se dopouštějí pohané (k. 1), ale také vydvihuje, jak se provinil Izrael navzdory všem výsadám, které měl. Apoštol tuto myšlenku rozvíjí a během argumentace klade důraz na hříšnost lidské přirozenosti. K tomu používá termín tělo (*sarx*), kterým označuje spíše morální než fyzickou hříšnost. Když mluví o Kristu, pečlivě rozlišuje mezi jeho tělem, které se pouze podobalo hříšnému tělu, a tělem člověka. Jasně je vidět, že Kristus se musel stát člověkem, aby jej mohl vykoupit, což tvoří základ Pavlova učení o dvou *Adamech (5,12nn). Když apoštol popisuje svůj vlastní zápas s hříchem (k. 7), přesně vystihuje, jakou moc hřích má. Představuje téměř osobního nepřítele, jenž se ze všech sil snaží zničit duši a k tomu využívá především těla. Všechny spoutává svými principy, které Pavel označuje jako zákon hříchu (7,23). Hřích pak dělá z člověka bezmocného ubožáka a z tohoto stavu ho může vysvobodit jedině Bůh skrze Krista.

To vede k zamyšlení nad tím, jak Bůh dokonal spasení v Kristu. Hodně se diskutovalo o významu slova *hilastērion* (smírčí) v 3,25. Nejdůležitějším aspektem Pavlových slov je fakt, že Bůh převzal iniciativu, což odpovídá celkovému apoštolovu přístupu k procesu vykoupení v tomto dopisu. Ukřizovaný Kristus představuje objektivní oběť, kterou poskytl Bůh, na jejímž základě mohou být odpuštěny hříchy.

V k. 6 se Pavel zabývá působením Boží milosti a ukazuje, že její nesmírnou hojnost člověk nikdy nesmí považovat za záminku k tomu, aby se dopouštěl ještě větších hříchů. Není to možné, protože věřící je v úzkém spojení s Kristem, což je skutečnost, která hraje v Pavlově myšlení důležitou roli. Jako názorná ukázka podstaty proměny, k níž došlo při znovuzrození, slouží příklad křtu. Hřích již nad námi nepanuje, protože teď žijeme pod milostí (6,14). Z milosti jsme se stali otroky Božím, takže staré pouto bylo nahrazeno novým (6,20n).

5. Boží zákon

Apoštol si vysoce cenil židovského Zákona, což dosvědčují jeho slova o přikázání, které je svaté, spravedlivé a dobré (7,12). Upozornuje rovněž na užitečnou funkci Zákona ukazováním na podstatu hříchu (7,7). Na základě své osobní zkušenosti však dospěl k přesvědčení, že Zákone nemůže sloužit jako prostředek spasení. Je proto, že by byl sám o sobě špatný (vždyť lepší lidské „já“ nachází v Zákone potěšení), ale protože člověk je nedokonalý.

Když však mluví o Božím zákoně, hned vidí, že pro křesťana znamená víc než pouhou literu Mojžíšova zákona. Zahnuje totiž i to, co nazývá zákonem Ducha (8,2), a Pavlovo učení o Duchu svatém, především v jeho díle posvěcování (k. 8), nelze oddělovat od působení Božího zákona, s nímž úzce souvisí. Podle nové smlouvy jsou přikázání vepsána do srdcí lidí, a to prostřednictvím Ducha, který v nich přebývá. Pavel tak otvírá nový způsob pohledu na Boží požadavky, protože se stávají zákony Otce, s nímž má křesťan zcela nový druh vztahu.

Boží Duch stojí proti tělu (8,4n), dává život tam, kde by vládla smrt (8,11), vydává svědectví o křesťan-

ŘÍMSKÉ IMPÉRIUM

nové synovství (8,14n) a přimlouvá se za nás ve shodě s Boží vůlí (8,26n). Křesťanský život tedy neznamená, že se podřídíme určitým normám, ale že se necháme vést Duchem na základě nového zákona, který zahrnuje takové vlastnosti jako spravedlnost, pokoj, radost, naději a lásku (sr. 5,3n; 12,11; 14,17; 15,13.30).

BIBLIOGRAFIE. Komentáře: R. Haldane, 1874, 1958; C. Hodge, 1886, 1951; H. C. G. Moule, *EB*, 1893; J. Denney, *EGT*, 1900; W. Sanday a A. C. Headlam, *ICC*, 1902; C. H. Dodd, *MNT*, 1932; K. Barth, 1933; O. Michel, *KEK*¹², 1963; C. K. Barrett, 1957; J. Murray, *NLC*, 1960, 1965; F. F. Bruce, *TNTC*, 1963; F. J. Leenhardt, 1957; M. Black, 1973; C. E. B. Cranfield, *ICC*, 1, 1975; T. W. Manson, „St. Paul's Letter to the Romans and Others“, *BJRL* 31, 1947–8, str. 224nn; D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 1970, str. 393nn. D.G.

ŘÍMSKÉ IMPÉRIUM Tento dnešní termín není biblický ani antický a vůbec nevystihuje výjimečnost a složitost římského způsobu vlády nad národy Středomoří. Slovo imperium především označovalo svrchovanou autoritu, kterou římský lid svěřil svým zvoleným úřadům zvláštním výnosem (lex curiata). Imperium bylo vždy kompletní a zahrnovalo všechny formy výkonné moci: náboženské, vojenské, soudní, legislativní a volební. Realizace moci byla vázána na kolegiální magistrátů a také na zvyková nebo právní omezení konkrétní provincie nebo sféry povinností. Tím, jak se římské zájmy prosazovaly v cizině, nabývaly provincie stále více geografického charakteru, až nakonec systematické používání úředního imperia pro vládu v „říši“ vedlo k tomu, že se termín začal používat pro označení geografického a administrativního celku. V NZ dobách však tento systém ještě zdaleka nebyl tak propojený a pevný, jak by název mohl naznačovat.

I. Charakter římského imperialismu

Obecně lze říci, že vytvoření řím. *provincie nevedlo ani k sesazení existující vlády, ani nerozšířilo římský stát. „Mistodržitel“ (v tehdejší době takový obecný termín neexistoval, používal se patřičný úřední titul) spolupracoval s místními spřátelenými silami na zachování vojenské bezpečnosti Říma a pokud se nevedla žádná válka, hrál především diplomatickou úlohu. Působil spíše ve funkci podobné veliteli ozbrojených sil v oblasti, která je členem vojenského paktu, jenž slouží zájmům nadřazené síly, než jako koloniální guvernér se svou monarchickou autoritou. Soudržnost „říše“ pramenila především z převahy římské moci než z přímé centralizované administrativy. Zahrnovala stovky satelitních států, z nichž každý byl bilaterálně spojen s Římem a požíval práv a výsad, jež si individuálně s Římem projednal. Přestože Římané očividně mohli prosadit své a prorazit si cestu pavučinou smluv a tradic, neměli k takovému jednání sklony a ani to nebylo v jejich zájmu. Dokonce zjišťujeme, že se snažili přesvědčovat své podrobené spojence, aby v rámci podřízenosti využívali svých svobod. Zároveň probíhala postupná asimilace prostřednictvím udělování říj. občanství jednotlivcům a společenstvím, čímž si nadřazená moc získávala podporu místní šlechty.

II. Růst provinčního systému

Umění diplomatického imperialismu (viz výše) se v Římě rozvíjelo v počátcích navazování vztahů s římskými sousedy v Itálii. Jeho genialita spočívala v zásadách politiky vyjednávání (v jejím čele stál sbor kněží, z nichž jeden zastával funkci herolda či vyjednávače pro případ války), která prosazovala striktní respektování pomezí hranic a nepřipustila jiné důvody pro vedení války. Dále spočívala ve velkorysém přejímání principů dávných římských dohod a na římských ideálech ochrany, které vyžadovaly přísnou loajalitu přátel a těch, kdo o ochranu požádali. Ať už byl důvod jakýkoli, Řím brzy získal vedoucí postavení ve svazu latinských měst a potom, o několik století později, pod vlivem ojedinělých galských a germánských nájezdů a po bojích se silami ze zámoří, např. s Kartágini a některými helénistickými králi, navázalo smluvní vztahy ve všemi italskými státy na J od údolí Po. Nicméně římské občanství se těmto národům nabízel až od r. 89 př. Kr., kdy se staly městskými a samosprávnými státy republiky. Mezitím probíhal stejný proces ve Středomoří. Na konci první punské války vznikla provincie Sicílie (241 př. Kr.) a hrozba ze strany Kartága vedla k dalším obdobným krokům na Sardinii a Korsice (231 př. Kr.), v Hispánii (197 př. Kr.) a nakonec vedla k vytvoření provincie Afrika po porážce Kartága r. 146 př. Kr. Oproti tomu se Římané nejdříve zdráhali podmanit si helénistické státy na V a až po opakovaném neúspěšném mírovém vyjednávání vznikla provincie Makedonie (148 př. Kr.) a Achaja (146 př. Kr.). Pres určité nášili ze strany Říma v Kartágu a Korintu r. 146 př. Kr., poražení brzy uznali výhodu říj. provinčního systému i za mořem, což je zřetelné z toho, že tři panovníci odkázali své státy Římu v závěti, čímž vznikly provincie Asie (133 př. Kr.), Bithynie a Kyréna (74 př. Kr). Římané měli mnoho práce s řešením vlastních záležitostí a nebezpečné pirátství, čímž ohrožovalo komunikace, vedlo v této době k vytvoření provincií pro galskou Narbonesis (č. Galii), Illyricum a Kilikii.

Zároveň začal hrát klíčovou úlohu kariérismus říj. vojevůdců. Pompeius připojil Pontus k Bithynii, a ustavil tak největší nově vzniklou provincii Sýrii jako výsledek svého tažení proti Mithridatovi r. 66 př. Kr. V následujícím desetiletí dobyl Caesar celou Galii a Římané se mohli usadit na Rýnu od Alp k Severnímu moři. Egypt, poslední z velkých helénistických států, se stal provincií poté, co Augustus r. 31 př. Kr. porazil Antonia a Kleopatru. Od této chvíle můžeme označit říj. politiku jako konsolidaci, a ne již expanzivní. Augustus posunul S hranici až k Dunaji a vytvořil provincie Raetii, Noricum, Pannonii a Moesii. V dalších generacích postupně v mnoha oblastech nahradili místní vládce říjští guvernéři. Po Galacii (25 př. Kr.) následovala Kappadokie, Judsko, Británie, Mauretánie a Thrácie (46 po Kr.).

V NZ době bylo připojování provincií k říj. státu dovršeno a celé Středomoří ovládala jediná moc. Původní vlády, které se dosud někde udržely, měly jen malé naděje do budoucna. Proces přímého začleňování do římské republiky pokračoval až do r. 212 po Kr., kdy Caracalla rozšířil občanství na všechny svobodné občany Středomoří. Od té chvíle se provincie staly imperiálním územím v moderním smyslu slova.

III. Správa provincií

Do 1. stol. př. Kr. spadaly provincie pod ří. magistráty, kteří vykonávali tuto funkci po dobu jednoho roku a v následujícím roce se mohli stát vykonavateli *imperia* jako promagistráti. Řím. aristokraté měli velký smysl pro zodpovědnost a dlouhodobou praxi v politice a právu, a proto každý krok, který magistrát ve svěřené provincii podnikl, v hlavním městě pozorně sledovali. V Římě vznikl první stálý soud, kde probíhala soudní přelíčení s provinčními místodržiteli, kteří se dopustili vydírání. Dokud postavení úředníků nic neomezovalo, vytvořeni tří, pěti či desetiletého vedení situaci jen zhoršovali. Stal se základnou neskrývaných pokusů o vojenský převrat a satelitní státy se dostávaly do svízelné pozice. Zvykli si bránit své zájmy proti nevypočitatelným místodržitelům tím, že se se snažily dostat pod ochranu mocných rodů v senátu, aby mohlo být dosaženo spravedlnosti. Během 20 let, které následovaly po přechodu Řubikonu (49 př. Kr.), již provincie nemohly zůstat nestranné a musely riskovat bohatství a svobodu v konfliktu s nejistým koncem. 3x se ohromné zdroje Východu zmobilizovaly k invazi do samotné Itálie, ale pokaždé utrpěly porážku. Vítěznému Augustovi nezbylo než během své 45leté vlády škody napravit. Nejdříve přijal darem provincii pro sebe a zabral oblasti, v nichž dosud chyběla velká posádka, konkrétně Galii, Hispánii, Sýrii a Egypt. Tato donace se periodicky obnovovala až do konce jeho života (tento zvyk se udržel i u Augustových nástupců). Jmenoval velitele oblastí, a tak vznikla třída profesionálních administrátorů a poprvé se přistoupilo k dlouhodobému plánování.

Zbývající provincie se i nadále přidělovaly těm, kdo toužili po kariéře magistráta. Zneužívání tohoto postu zcela eliminovala obrovská moc císařů, jimž se tuto nezkušení jedinci museli podrobit, takže se císařský typ správy všeobecně rozšířil.

V případě krize mohly být špatně spravované provincie přiděleny císaři, což se stalo v případě Bithynie za Pliniaova spravování.

NZ dobře ilustruje tři hlavní úkoly vlády. Prvním bylo zajistit vojenskou ochranu a veřejný pořádek. Strach z vojenského zásahu Říma vedl ke zrazení Ježíše (J 11,48–50), Pavla uvěznil Římané na základě sdělení, že vyvolává v Jeruzalémě nepokoje (Sk 21,31–38). Představitelé Tesaloniky (Sk 17,6–9) a Efezu (Sk 19,40) byli zcela ochromeni obavami z vojenského zásahu. Na druhé straně násilné zásahy ve fénických státech (Sk 12,20) a v Lystře (Sk 14,19) nesevědí o strachu z ří. vlády. Druhým hlavním zájmem vlády byly příjmy z daní a poplatků. Císařové rozšířili daňový systém a založili jej na nestranném sčítání lidu (L 2,1), Ježíš (L 20,22–25) a Pavel (Ř 13,6n) bránili ří. zájmy v této věci. Třetí a nejtěžší povinnost vlády byla jurisdikce. Na ří. tribunály se valily soudní pře, které sem posílaly místní úřady (Sk 19,38), i odvolání proti jejich rozhodnutím (Sk 25,9n). Docházelo k velkým zpožděním, protože takový postup byl drahý a složitý. Místodržitelé, na něž doléhaly velké tlaky, se snažili přenést tíživé břemeno zpět na místní zodpovědnost (L 23,7; Sk 18,15). Křesťané však dobrovolně podporovali ří. justici (Sk 24,10; Ř 13,4).

IV. Římská říše v NZ myšlení

Všechny spleť vztahy mezi místodržiteli, panovníky a republikami, patrně z celého NZ a jistě důvěrně

známé jeho pisatelům, jsou prostoupeny imperiální atmosférou císařské nadvlády. Císařským výnosem byl Josef povolán do Betléma (L 2,4). V Ježíšových výroci představuje císař příklad Boha (L 20,25). Jeho neosobní zášť zpečetuje rozsudek smrti nad Ježíšem (J 19,12). Císař vzbuzuje krivopřísežnou loajalitu u Židů (J 19,15), falešně spojenectví u Řeků (Sk 17,7) a bláhovou důvěru u apoštola (Sk 25,11). On je „Císař“, jehož křesťané musí poslouchat (1 Pt 2,13). Přílišné vynášení jeho osoby se však stalo loajálním křesťanům osudným. V některých nárazích je to zcela zřetelné (J 19,12; Sk 17,7; 25,8). Nakonec křesťanům nezbuze než jím opovrhnout. Ruce tohoto svěvolného samovoláče ukřizlovaly Ježíše (Sk 2,23). Spravedlnost, kterou se Řím tak chlubil, musí svatí odmítnout (1 K 6,1). Když císař sáhl po odvetě (Zj 17,6), jeho rouhavé požadavky předznamenal jeho záhubu z rukou Pána pánů a Krále králů (Zj 17,14).

Zatímco římský imperiální mír otevřel cestu evangeliu, římská imperiální zpučnost představovala pro křesťany smrtelné nebezpečí.

BIBLIOGRAFIE. CAH, 9–11; G. H. Stevenson, *Roman Provincial Administration*, 1949; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; F. E. Adcock, *Roman Political Ideas and Practice*, 1959; F. Millar, *The Roman Empire and its Neighbours*, 1967; H. Mattingly, *Roman Imperial Civilization*, 1957; J. P. V. D. Balsdon, *Rome: The Story of an Empire*, 1970; E. A. Judge, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, 1960. E.A.J.

SAANÁN Místo zmíněné v Mi 1,11, jehož obyvatelé zůstali ve svém městě, když útočící vojska postupovala zemí. Možná je totožný se judským Senanem v Přímořské nížině (Joz 15,37). J.D.D.

SAANANÍM, SAANAJIM (hebr. *ša'ananim*). Místo na J hranici území Neftaliovců, blízko Kádeše (Joz 19,33). Zde měl své ležení Kénicej Cheber (Sd 4,11). Možná, že jde o Elón („Dub“) v Saananimu, sr. G. F. Moore, ICC, 1903 a C. F. Burney, Judges, 1918, ad loc.

Chan et-Tuggar, 4 km na SV od Táboru, uchovával toto jméno v jeho arab. ekvivalentu („cestující“). Chan Leggun poblíž Tell abú Kedés, 4 km S od Taanaku, je považován za pravděpodobnější místo Siserova útočiště (Sd 4,17), ale to by leželo na nesprávné straně rozvodněného Kísonu. J.P.U.L.

SÁBA Země (*š'bā*), jejíž panovnice (*KRÁLOVNA ZE SÁBY) navštívila Šalomouna (1 Kr 10,1nn; 2 Pa 9,1nn), byla se vši pravděpodobnosti domovem Sabejců v JZ Arábii. J. A. Montgomery (ICC, Kings, 1951, str. 215nn) tvrdí, že Sabejci sice ovládali obchodní cesty z J Arábie, ale ještě v 10. stol. př. Kr. žili v Arábii severní. Naopak J. Bright (*History of Israel*?, 1972, str. 211) uznává, že Sabejci byli původně kočovníky s vbloudy, uvádí však, že v době Šalomounově již sídlili ve V oblasti dnešního Jemenu, což je pravděpodobnější. Viz též G. W. Van Beek, IDB, 4, str. 145.

Vztah mezi Sabejci a třemi Šeby, o nichž se píše v Gn, není nikterak jasný. Možná že šlo o odlišné kmény, ale podobnost mezi těmito skupinami je až

SABAT

zarážející: Raemovi synové (Gn 10,7), Hamité, se jmenují stejně jako Abrahamovi vnuci – Šeba a Dedán (25,3); Hamita Kúš (10,7) a Semita Joktán mají potomky, kteří nesou jména Šeba a Chavíla (10,28n). Soupis *národů v Gn 10 snad odráží semitský původ Sabejců i skutečnost, že sídlili v těsné blízkosti hamitských skupin, tj. Egyptanů a Etiopanů. Je pravda, že klasická habešská kultura svědčí o prolínání hamitských a semitských prvků, a role, kterou při vzniku této kultury hráli J Arabové, jež jako obchodníci a kolonisté překročili Bab al-Mandab, je veliká.

SZ zmiňuje Sabejce nejčastěji jako obchodníky nebo nájezdníky (Jb 1,15; ačkoli E. Dhorme, *Job*, 1967, str. xxv, zde Sábu ztotožňuje s oblastí blízko Témy a Dedánu, oáz daleko na S od sábské mateřské vlasti). Na S trhy se v jejich karavanách (Jb 6,19) dopravovalo zlato (1 Kr 10,2; Ž 72,15; Iz 60,6), kadidlo (Iz 60,6; Jr 6,20), koření a drahokamy (1 Kr 10,2; Ez 27,22). Za účelem zisku se podle Jl 4,8 nevyhýbali ani trhu s otroky. Tato rozsáhlá obchodní činnost vedla Sabejce k zakládání kolonií v různých oázách v S Arábii. Svědectví o vzájemných stycích mezi Sábou a Kenaanem poskytuje jihoarabská hliněná pečeť (asi 9. stol. př. Kr.) nalezená v Bét-elu (*BASOR* 151, 1958, str. 9–16).

V 1. polovině 1. tis. př. Kr. byla Sába nejdůležitějším arabským státem (včetně Hadramautu, Ma'ínu a Katabānu). Vládli v něm *mukaribové*, kněží a králové v jedné osobě, kteří dohlíželi jak na politické záležitosti, tak i na polyteistické uctívání božstev Slunce, Měsíce a hvězd. Při výzkumu, který zde prováděla Lovanská univerzita v čele s H. St J. Philym (1951–2) a Americká nadace pro výzkum člověka (1950–3), byly objeveny některé vynikající ukázky sábského umění a architektury, zejména chrám boha Měsíce v Maribu (hlavní město), který pochází ze 7. stol. př. Kr., a odtokové kanály vykopané v pevné skále u přehrady poblíž Maribu (asi 6. stol. př. Kr.).

BIBLIOGRAFIE. R. L. Bowen ml. a F. P. Albright, *Archaeological Discoveries in South Arabia*, 1958; *GTT*; S. Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, 1957, str. 181–194; G. Ryckmans, *Les religions arabes pré-islamiques*?, 1951; J. Ryckmans, *l'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam*, 1951; G. W. Van Beek in *BA* 15, 1952, str. 2–18; *ibid.*, „South Arabian History and Archaeology“ in G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Near East*, 1961; A. K. Irvine in *POTT*, str. 299nn. D.A.H.

SABAT (hebr. *šabbāt*, z kořene *šabat* = přestat, ustát). V Bibli nacházíme ustanovení, že jeden ze sedmi dnů v týdnu bude oddělen Hospodinu jako svatý. Z toho, jak dodržování sabatu zdůvodňuje Desatero, se dozvídáme, že příklad odpočívát sedmého dne dal člověku sám Bůh při stvoření světa. Sabat je proto řádem stvoření (Ex 20,8–11).

Ve zprávě o stvoření se výraz „sabat“ nevyskytuje, ale objevuje se zde kořen, z něhož je odvozen (Gn 2,2). Práce na stvoření trvala šest dní; sedmého dne Bůh odpočinul (dosl. „ustal“) od své práce. Týden se tedy dělí na 6 pracovních dnů a 1 den odpočinku. To platí, i kdyby šest dní práce tvořilo jednotky delší než 24 hodin. Písmo používá antropomorfního jazyka, neboť Hospodin se nemůže unavit, aby si potřeboval odpočinout. Nicméně člověk se má tímto příkladem řídit. Ex 20,11 uvádí, že Bůh sedmého dne „odpočinul“ (hebr. *wajjānah*), a Ex 31,17 říká, že přestal pracovat

a „byl občerstven“ (*wajjinnāpās*). Tato záměrně silná slova mají člověka poučit o nutnosti považovat sabat za den, kdy si má odpočinout od své každodenní práce.

V rozporu s výše uvedeným existuje názor, že ustanovení o sabatu pochází z Babylónie. Je pravda, že babylónské *šabbatum* je přibližně obdobnému hebrejskému termínu, avšak náplň obou pojmů je zcela odlišná. Babylóňané měli mj. pětidenní týden. Zkoumání tabulek se smlouvami odhaluje, že v případě *šabbatum* nešlo o dny, kdy se nepracovalo. Smlouvy z Mari (Tell el-Haríř) ukazují, že někdy se pracovalo více dní za sebou bez pravidelného odpočinku každého 7. dne. Bible původ sabatu jasně připsuje Božímu příkladu.

O dodržování sabatu hovoří 4. přikázání. V knize Genesis o sabatu kromě zprávy o stvoření žádná zmínka nejsou. Mluví se zde však o sedmidenních časových úsecích (sr. Gn 7,4,10; 8,10,12; 29,27nn). Také ve vyprávění o Jóbovi čteme, že sedm synů pořádal hostinu každý ve svůj den a vzápětí následovaly Jóbovy modlitby a oběti za jeho děti (Jb 1,4n), což se nekonalo jen jednou, nýbrž pravidelně. Možná, že jde o náznak bohoslužby prvního dne cyklu. Přinejmenším se zdá, že jeden ze sedmi dnů je zasvěcen Hospodinu.

V Ex 16,21–30 se o sabatu výslovně hovoří v souvislosti se sesláním manny. Sabat zde figuruje jako dar od Boha (v. 29), aby si lid mohl odpočinout a občerstvit se (v. 30). O sabatu se nemuselo pracovat (tj. sbírat mannu), protože 6. dne obdrželi dvojnásobné množství.

Izraelci tedy sabat znali a příkaz pamatovat na něj byl pochopitelný. Desatero jasně říká, že sabat patří Hospodinu. Fakt, že mu tento den náleží, je základním důvodem dodržování sabatu, který Bůh poznamenal a oddělil. Desatero v Dt 5,12nn s tím není v rozporu. Lidu se zde říká, aby dodržoval sabat tak, jak mu to Hospodin nařídil (s odkazem na Ex 20,8–11), a znovu se opakuje, že sabat patří Hospodinu (v. 14). Pro plnění tohoto přikázání však tento text uvádí ještě další dodatečný důvod, který rozhodně neodporuje předchozímu. Izrael má sobotní den dodržovat proto, „aby odpočinul tvůj otrok a tvá otrokyně tak jako ty“. Humánní akcent vyplývá z pozice Izraele, který byl vysvobozen z eg. otroctví. Proto musí Izraelci prokazovat milost sabatu i svým služebníkům.

Celým Pentateuchem se prolíná zákonodárství týkající se sabatu. Je zajímavé sledovat, jak se o sabatu hovoří v posledních čtyřech spisech Pentateuchu. Genesis vypráví o Božím odpočívání, zatímco zbývající knihy zdůrazňují zákony o sabatu. To svědčí o důležitosti tohoto ustanovení. Zákony o sabatu lze hodnotit jako podstatnou a nezbytnou součást základního zákona SZ a Pentateuchu (sr. Ex 31,13–16; 34,21; 35,2nn; Lv 19,3,30; 23,3,38).

V této souvislosti se závažnost ustanovení o sabatu odráží v tvrdosti trestů, které postihnou ty, kdo sabat porušují. Člověka, který by o sabatu sbíral větve, stihne podle Božího zjevení trest smrti (sr. J. Weingreen, *From Bible to Mishna*, 1976, str. 83nn). Taktó proviniť totíž popřel základní princip sabatu, podle něhož tento den patří Hospodinu a má být zachovávaný jedině tak, jak to nařídil Hospodin (sr. Nu 15,32–36).

Na zákonech Pentateuchu stavěli i proroci. Jejich výroky odpovídají nařízením v Pentateuchu. „Sabaty“ se často připomínají v souvislosti s „novolumími“ (2 Kr 4,23; Am 8,5; Oz 2,13; Iz 1,13; Ez 46,3). Když proroci, např. Ozeáš (2,13), vynášeli Boží soud nad

novoluními, dny odpočinku a dalšími svátky, neznamenalo to ztracení sabatu jako takového, ale odsouzení jeho zneužívání, což se týkalo i dalších možných židovských ustanovení.

Na druhé straně proroci poukazují na pozhánání, která plynou z řádného zachování sabatu. Existovali lidé, kteří sabat narušovali a páchali toho dne zlo (Iz 56,2–4). Od takových věcí bylo nutné se odvrátit. V klasickém textu (Iz 58,13) Izajáš hovoří o pozhánáních, která přinesou správné zachování tohoto dne. O sabatu nemá člověk dělat co se mu líbí, nýbrž konat Boží vůli. Způsob stravení sabatu musí určit Bůh, ne člověk. Uznání, že tento den je zasvěcen Hospodinu, přinese pravé uspokojení ze zaslíbení.

Dodržování 7. dne se začalo opět zdůrazňovat v perském období. Předexilní zákaz účastnit se o sabatu obchodních jednání (Am 8,5) nebo nosit břemena (Jr 17,21n) začal znovu prosazovat Nehemjáš (Neh 10,31; 13,15–22). V intertestamentárním období se však chápání účelu sabatu pozvolna a nenápadně měnilo. V synagogách se 7. dne studoval Zákon. Mezi Židy postupně sílila ústní tradice a pozornost se zaměřovala na jeho úzkostlivé dodržování. Podrobný návod, jak dodržovat sabat, najdeme ve dvou traktátech Mišny, *Sabbat* a *Erubin*. Právě proti tomuto zatěžování Božích přikázání lidskou tradicí důrazně vystupoval náš Pán. Jeho poznámky neměřily proti ustanovení o sabatu jako takovému ani proti SZ učení. Stavěl se však proti farizeům, kteří svou tradicí zभावovali Boží slovo účinnosti. Kristus o sobě řekl, že je Pánem nad sabatem (Mk 2,28). Tímto výrokem důležitost a význam sabatu nesnižoval a ani neodporoval SZ předpisům. Poukazoval jen na skutečný význam sabatu ve vztahu k člověku a na své právo takto mluvit, protože on sám byl Pánem sabatu.

Jako Pán sabatu šel Ježíš podle zvyku 7. dne do synagogy (L 4,16). Jeho zachování předpisů bylo v souladu se SZ ustanovením o sabatu jako svatém Hospodinově dnu.

Kristus svým nesouhlasem s farizeji (Mt 12,1–14; Mk 2,23–28; L 6,1–11) Židům ukázal jejich naprosté nepochopení SZ přikazů. Snažili se 7. den zachovávat přísněji, než jim Hospodin nařídil. Nebylo chybou sedmého dne jíst, i když se zrna muselo získat mnutí klasů, stejně tak nebylo chybou konat dobro. Uzdravení bylo skutkem milosrdenství a Pán sabatu je milosrdný (sr. též J 5,1–18; L 13,10–17; 14,1–6).

Kristus vstal z mrtvých prvního dne v týdnu, a proto se brzy nejvýznamnějším stal právě tento den – *,den Páně* (Zj 1,10) – kdy se křesťané scházejí k bohoslužbě (sr. Sk 20,7; též *Didachē* 14. 1; Justin, *První apologie* 67. 3).

BIBLIOGRAFIE. J. Ott, *The Sabbath Scripturally and Practically Considered*, 1886; N. H. Smith, *The Jewish New Year Festival*, 1947; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957, str. 30–35; W. Rordorff, *Sunday*, 1968; F. N. Lee, *The Covenantal Sabbath*, 1972; R. T. Beckwith a W. Stott, *NIDNTT* 3, str. 405–415; A. Lemaire, *RB* 80, 1973, str. 161–185; S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: An Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, 1977.

E.J.Y.

F.F.B.

potomky se vyskytují i jména později spojovaná s J Arábií, je pravděpodobně, že Sabta se vztahuje k nějakému kmenu v této oblasti.

BIBLIOGRAFIE. J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 42. T.C.M.

SABTEKA Pátý Kúšův syn (Gn 10,7 = 1 Pa 1,9), jehož jménem jsou označeni také jeho potomci. Další Kúšovi potomci se stali nositeli jmen, která se později objevovala v souvislosti s jihoarabskými kmeny, což naznačuje, že Sabtekoví potomci žili pravděpodobně v této oblasti. Jinak toto jméno neznáme. T.C.M.

SAD Sady ovocných stromů, zejména marhaníků, dobře znali ve starověku v různých biblických zemích (Kaz 2,5 a Pis 4,13, kde se jako „sad“ překládá hebr. *pardēs*). *Pardēs* v Neh 2,8 poskytoval dřevo, a proto se zde překládá jako „obora“ (EP) nebo jako „les“ (KP). K.A.K.

SÁDOK (hebr. *šādōq* = spravedlivý?).

1. Syn Achitúbův, který byl podle 1 Pa 5,27nn.35nn. potomkem Eleazar, třetího Aronova syna. Působil spolu s knězem Ebjátarem na Davidově dvoře (2 S 8,17) a měl na starost schránku smlouvy (2 S 15,24n). Účastnil se pomazání Šalomouna za Davidaova nástupce, zatímco Ebjátar podporoval Adónijáše (1 Kr 1,7nn). On a jeho potomci plnili kněžské povinnosti v Šalomounově chrámu až do jeho zničení r. 587 př. Kr. Ezechiel omezuje kněžské výsady ve svém novém společenství se Sádokovci na základě toho, že jedině oni v době královské neodpadli od Hospodina (Ezd 44,15nn). V druhém chrámu si Sádokovci své velekněžství podrželi až do r. 171 př. Kr., kdy Antiokhos IV. tento úřad světil Menelaovi. Potom stáli sádokovští kněží v čele židovského chrámu v Leontopoli v Egyptě, dokud ho brzy po r. 70 Vespasianus nezavřel. Kumránská komunita zůstala kněžství Sádokovců věrná a těšila se na jeho obnovu.

2. Sádokův potomek, děd Chilkijáše (1 Pa 6,12; 9,11; Neh 11,11).

3. Tchán krále Uzijáše a děd Jótama (2 Kr 15,33; 2 Pa 27,1).

4. 5. Dva stavitelé hradeb za Nehemjáše (Neh 3,4,29); jeden z nich je snad signatář smlouvy (Neh 10,21) a „znapět Zákona Sádok“ (Neh 13,13).

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, „Zadok and Nehush-tan“, *JBL* 58, 1939, str. 113nn; *idem*, „Melchizedek and Zadok“ in *Festschrift für A. Bertholet* (ed. W. Baumgartner), 1950, str. 461nn; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 372–405; J. R. Bartlett, „Zadok and his successors at Jerusalem“, *JTS* n. s. 19, 1968, str. 1–18. F.F.B.

SADUCEOVÉ Pro vytvoření přesné představy o nich nám dostupné zdroje nestačí. Patří k nim:

1. Josephus, *BJ* 2. 119, 164–166; *Ant.* 13. 171–173, 293–298; 18. 11, 16–17; 20. 199; *Vit.* 10–11;
2. Mišna, *Erubin* 6. 2, *Hašigita* 2. 4, *Makkot* 1. 6, *Para* 3. 3, 7, *Nidda* 4. 2, *Jadaim* 4. 6–8;
3. NZ, Mt 3,7; 16,1–12; 22,23–34; Mk 12,18–27; L 20,27–38; Sk 4,1n; 5,17; 23,6–8.

Údaje o názvu a původu této strany jsou rovněž nejisté. Název byl údajně odvozen od Sádoka, Šalo-

SABTA Třetí syn Kúšův (Gn 10,7, *sabta*; 1 Pa 1,9, *sabta*), jehož jménem jsou označeni také jeho potomci. Vzhledem k tomu, že mezi dalšími *Kúšovými

SAFENAT PANEACH

mounova současnika, jehož potomci byli považováni za čisté kněžský rod (sr. Ez 44,15n; 48,11), nebo od hypotetického zakladatele či dávného vůdce skupiny (tvrzení z *Avot Rabbi Natana 5*, že Antigonos ze Soko měl dva učedníky, Sádoka a Boethia, kteří upadli do kacířství, pravděpodobně není historicky dostatečně podložené). Avšak vládnoucí velekněžský rod Hasmonejců sádokovský nebyl (1 Mak 2,1; 14,29) a pokud by tento název pocházel od Sádoka, těžko by se mohlo vysvětlit zdvojené „d“ v jeho hebr. i ř. tvaru. T. W. Manson předpokládá jeho odvození z ř. *syndikoi* (=peněžní dozorcí, přičemž zdvojené „d“ vysvětluje asimilaci „n“). Spojení tohoto slova se *šaddiq* (=spravedlivý) může představovat pozdější asonanci.

O původu saduceů existují čtyři teorie. M. H. Segal ve shodě s Wellhausenem vystoupil s myšlenkou, že byli zejména politickou stranou, vzniklou v podstatě z judyckých helénistů. G. H. Box souhlasil s Geigerem a domníval se, že šlo o náboženskou skupinu a že někteří ze zákoníků v Evangelích byli zákoníci saducejští. L. Finkelstein zastával názor, že původně tvořili venkovskou aristokratickou skupinu jako protějšek městským farizeům. T. W. Manson předpokládal, že byli na začátku městskými úředníky (sr. výše).

Pokud jde o vystupování, saduceové se chovali dosti necitlivě. Ke svým krajanům se projevovali hrubě jako k cizincům a pokládali za ctnost přít se s vlastními učiteli. Mezi lidem žádné následovníky neměli, omezovali se pouze na bohatší vrstvy. Ve svých soudech byli tvrdší než ostatní Židé. Z řad saduceů pocházelo mnoho kněží (nikoli však všichni), zdá se však, že téměř všichni saduceové byli kněžími, zejména z nejmocnějších kněžských rodů. Za prvních Hasmonejců zastávali někteří saduceové úřad v *gerisita* („senát“ či Sanhedrinu). Jóchanan Hyrkános, kterého popudila žádost Eleazara, člena farizejské delegace, aby se vzdal svého velekněžského úřadu, přenesl svoji loajalitu z farizeů na saduceje. Přízní Hasmonejců ze saduceové těšili až do doby vlády Salome Alexandry (76–67 př. Kr.), která dávala přednost farizeům. Za vlády Heroda a Římanů měli saduceové v Sanhedrinu menšinu. Strana zanikla spolu se zničením chrámu r. 70 po Kr. Josephus říká, že i v době, kdy byli saduceové u moci, museli spolupracovat s farizeji, protože se báli lidu.

V náboženství saduceové reprezentují konzervatismus. Popírali trvalou platnost kteréhokoli zákona vyjma zákonů zapsaných v Pentateuchu. Odmítali novější učení o duši a jejím posmrtném životě, vzkříšení, odměnách a trestech, andělech a démonech. Věřili, že žádný osud neexistuje, že si lidé mohou svobodně zvolit dobro, zlo, blahobyt, či naopak bídu a že vše záleží jen na nich.

BIBLIOGRAFIE. *HJP*², 2, str. 404–414; M. H. Segal, *Expositor* 8, 13, 1917, str. 81nn; G. H. Box, *Expositor* 15, 1918, str. 19nn, 401nn, a 16, 1918, str. 55nn; L. Finkelstein, *HTR* 22, 1929, str. 185nn; T. W. Manson, *BJRL* 22, 1938, str. 144nn; J. Z. Lauterbach in *Studies in Jewish Literature in honour of Prof. K. Kohler*, 1913, str. 180–190; J. W. Lightley, *Jewish Sects and Parties in the Time of Jesus*, 1923, str. 5–178. Viz též L. Finkelstein, *The Pharisees*, 1938; J. Le Moyné, *Les Sadducées*, 1972; J. Lightstone, „Sadducees versus Pharisees: The Tannaic Sources“ in J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, 3, 1975, str. 206–217.

A.G.

SAFENAT PANEACH Egypt. jméno, které faraon dal Josefovi při jeho uvedení do úřadu (Gn 41,45). Pokusy o rekonstrukci jeho eg. originálu přinesly mnoho velice rozdílných teorií. Steindorffovo *D(d)-p-'n(r)-šw.f.'nh* je foneticky správné, avšak pozdního data a neodpovídá významově kontextu. Většina dalších návrhů je buď foneticky nepřijatelná, nebo nemá žádné reálné eg. obdoby. Hebr. souhlásková podoba *s-p-n-t p-'n-h* však s drobnou změnou (kvůli libozvuknosti v hebr.) na *s-t-n-p p-'n-h* může znamenat (*jôšēp*) *qd-n.f 'lp-'nh* = (Josef), který je nazýván 'lp-'anch. *Qd-n.f* by byla dobře známá konstrukce uvozující druhé jméno, takže vlastní jméno by bylo 'lp-'anch, běžné v době střední říše a v hyksóském období, tj. v době praotců a Josefově. K.A.K.

SAFIRA (ř. *sapfeira*, přepis aram. *šappîrâ* = náher-ná). Ve Sk 5,1nn manželka *Ananiáše, člena rané církve v Jeruzalémě. Toto jméno v ř. a aram. bylo objeveno r. 1923 na jedné umě v Jeruzalémě, ale teorii J. Klausnera (*From Jesus to Paul*, 1944, str. 289n), že jde o Safiru z knihy Skutků, by bylo nutno ještě potvrdit. F.F.B.

SAFÓN Město, o němž se zmiňuje Joz 13,27 a Sd 12,1, ležící na území Gádově v Jordánském údolí. Jeruzalémský Talmud ho považuje za Josephův Amathus, který je údajně totožný s Tell 'Ammata, což však není pravděpodobné. Dalšími možné lokalitý jsou Tell al-Sa'idiye a Tell al-Kos. D.F.P.

SÁÍR 2 Kr 8,21 uvádí, že král Joram vytáhl do Sáiru, aby potlačil vzpuru Edómců, takže pravděpodobně ležel na hranicích Edómu. Některé rukopisy a LXX zde čtou S(e)ior, takže Sáír lze snad ztotožnit se *Siorem v Judském pohorí (Joz 15,54). R.A.H.G.

SALAMIS Město na V pobřeží centrální nížiny *Kypru. Nelze jej zaměňovat se známým ostrovem u pobřeží Attiky. V důležitosti soupeřilo s Páfem, římským hlavním městem celého ostrova, a nakonec jej předstihlo. Přístav, který Salamis proměnil ve velké obchodní centrum, je nyní zcela zanesen naplaveninami a bahnem. V 1. stol. po Kr. zde existovala tak početná židovská obec, že mohla mít více než jednu synagogu (Sk 13,5). Město zničilo zemětřesení, ale ve 4. stol. po Kr. bylo znovu vystavěno a dostalo jméno Konstancie. Jeho trosky se nacházejí 5 km od Famagusty. K.L.McK.

SALIM Známe místo (ř. *Saleim*) blízko Ainonu na řece Jordán, kde působil Jan Křtitel (J 3,23). Z mnoha možností určení jeho polohy se zdá nejpravděpodobnější Salim (Salumias) či Tell Abú Sús, asi 12 km J od Bésanu (*Bét-šeán; Skytopolis). Trosky Tell Ridžhy či Tell Šejk Selimu, nazvané podle místní svatyně, leží blízko několika pramenů, které se možná jmenovaly Ainon (arab. 'ain = pramen). Toto místo zřejmě patřilo ke Skytopoli. O Salimu se zmiňuje Eusebius a je zachycen na mapě z 6. stol. po Kr. z Médeby. Salim V od Nábulusu, s nímž Samařané ztotožňují *Šálem z Gn 14,18, leží v centru Samařska. Země Saalim

je oblast v hornatém Efrajimú, zřejmě mezi Ajalónem a Rámou (1 S 9,4). Sr. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1960, str. 247; *idem in The Background of the New Testament and its Eschatology* (ed. W. D. Davies a D. Daube), 1956, str. 159. (*ŠAALBĪM) D.J.W.

SALKA Místo na V okraji *Bášanu (Dt 3,10; Joz 12,5; 13,11). Ačkoli Bášan připadl Manasesovcům, patřila Salka k území obývanému Gádovci (1 Pa 5,11). Pravděpodobně ležela v oblasti, kterou dobyl David, ale po době Šalomounově se nacházela mimo izraelské území. Je možné, že jde o dnešní Salchad (nabatejsky *šlḥd*) na J výběžku Hauránu, ale toto určení není přijímáno všeobecně. Viz *LOB*, str. 383. T.C.M.

SALMÓN

1. Judejec (Mt 1,4n; L 3,32). Syn Nachšóna a otec Bóaza, manžel Rút a praděda Davidova, syna Jišajova (Rt 4,20; 1 Pa 2,11). Podle Mt 1,5 se oženil s Rachabou (z Jericha).

2. Rovněž Judejec. Syn Káleba (nikoli Káleba, syna Jefúnova) a otec Betlémanů, Netófanů a dalších skupin spojených s Kinejci (1 Pa 2,51–54).

3. Jeden z Davidových bojovníků, údajně Achóchejec (2 S 23,28). 1 Pa 11,29 ho nazývá Ilaj.

4. Název hory v blízkosti šekemské věže (Sd 9,48). Její určení zdaleka není jisté; v úvahu přichází jak hora Gerizim, tak Ébal.

5. Hora, o níž se zmiňuje Ž 68,15. Někteří ji považovali za 4, ale zdá se, že tato leží na V od Jordánu a obvykle se ztotožňuje s Džebel ħauránem. C.H.D. D.F.P.

SALMÓNA Nejvýhodnější bod Kréty, nyní známý jako mys Sidero. Když Pavel plul do Říma, SZ vítr znemožnil jeho lodi cestu kolem Knidu podél S pobřeží Kréty, a proto obeplula Salmónu, chráněná závětrím ostrova (Sk 27,7). K.L.McK.

SALOME (hebr. *šālóm* = pokoj, s ř. příponou).

1. Podle Mk 15,40 a 16,1 jedna ze tří žen, které viděly ukřižování a ráno o Velikonocích šly k hrobu, přičemž dvě jsou uvedeny jako Marie a třetí jako Salome. Mt 27,56 hovoří o dvou ženách jménem Marie a o matce synů Zebedeových, kterou lze pravděpodobně ztotožnit se Salome. J 19,25 se zmiňuje o dvou ženách jménem Marie a o matce Ježíšově a sestře jeho matky, které stály u kříže. Pokud sestru jeho matky ztotožníme se Salome, pak Jakub a Jan, synové Zebedeovi, byli Ježíšoviými bratrance. Je však stejně tak možné, že si Jan z „mnoha dalších žen“, jež se podle Mk 15,41 zúčastnily Kristova ukřižování, vybral jiná jména než ostatní evangelisté.

2. Dcera Herodiady a jejího prvního manžela Heroda Filipa (Josephus, *Ant.* 18. 136n). V evangelijních zápisech sice její jméno nefiguruje, ale většinou je ztotožňována s dívkou, která tančila před Herodem (Mk 6,22; Mt 14,6). Vdala se za nevlastního bratra svého otce, tetrarchu Filipa. D.R.H.

SAMAŘANÉ V SZ se o Samařanech hovoří pouze

v 2 Kr 17,29 v souvislosti s popisem synkretistického náboženství národů, které asyrský král přesunul na území S království Izraele poté, co odtud po pádu Samaří odvedl původní obyvatelstvo (722/721 př. Kr.).

Josephus a po něm mnozí další tuto skupinu ztotožňovali se Samařany známými z NZ (Mt 10,5; L 9,52; 10,33; 17,16; J 4,9,39n; 8,48; Sk 8,25), jejichž někteří potomci dodnes žijí ve dvou malých komunitách v Nábulusu a Holonu, avšak proti hovoří několik důvodů:

1. Použitý výraz (*ḥaššōmrōnīm*) zřejmě označuje pouze „obyvatele (města či provincie) Samaří (*šōmrōn*)“, což kontextu 2 Kr 17 odpovídá nejlépe.

2. Neexistují žádné důkazy o tom, že by pozdější Samařané žili v Samaří. Všechny nejranější spolehlivé zmínky o nich naopak jasně poukazují na jejich domov v Šekemu (Sir 50,26; 2 Mak 5,22n; 6,2; sr. J 4,5n,20) a jeden z Josephových zdrojů o nich hovoří jako o „Šekemcích“ (sr. *Ant.* 11. 340–347; 12. 10).

3. Nic z toho, co víme o náboženství a praktikách pozdějších Samařanů, nenásvědčuje pohanským vlivům z 2 Kr 17 či Ezd 4.

Původ Samařanů z NZ jako odlišné skupiny zřejmě nesahá dále než na počátek helénistického období (konec 4. stol. př. Kr.), kdy byl zničený Šekem po dlouhé době znovu vybudován. Nepřátelé židovské komunity v dřívějším perském období (viz Ezd a Neh) pak mohli pocházet z obyvatel S provincie, jejichž odpor proti obnově Jeruzaléma byl motivován hlavně politicky. Nepřekvapuje, že někteří sdílili s Izraelci stejnou víru (Ezd 4,2), protože samotný SZ uznává, že ř. 721 př. Kr. nebyli do zajetí odvedeni všichni obyvatelé S království (2 Pa 30), a někteří z nově přichozích mohli snadno splynout s těmi, kdo zůstali.

Nevíme přesně, které faktory ovlivnily znovuosídlení Šekemu a následnou krystalizaci samařské komunity. Přijatelnou teorií je, že po úplné helénizaci Samaří, zprostředkované výboji Alexandra Velikého, se skupina náboženských puristů (k nimž se patrně připojili někteří kněží, jejichž manželství s ženami ze S jim znemožňovalo další pobyt v Jeruzalémě) rozhodla pro nový začátek v místě, kde by své náboženství mohli praktikovat zcela nerušeně. Název více než 200 koster (spolu s papyry pocházejícími ze Samaří) ve vzdálené jeskyni ve Vádi ed-Dálje asi 14 km S od Jericha napovídá, že jini uprchlíci zřejmě neměli takové štěstí.

V každém případě, jakmile komunita získala své charakteristické rysy a na hoře Gerizim byl postaven chrám, vzájemné vztahy mezi Židy v Jeruzalémě a Samařany se nevyhnutelně začaly přirostřovat (Josephus, *Ant.* 11. 32ln [přes všechny další problematické body jeho vyprávění v tomto ohledu] i archeologické doklady [pokud jsou určeny správně] se shodují na tom, že to bylo v helénistickém období). Nelze patrně mluvit o nějakém konkrétním střetu, ale je jasné, že Ben-Sira (asi 180 př. Kr.) Samařany považoval za zcela izolovanou skupinu (Sir 50,26), což by potvrzovala jejich kapitulace v době makabejského povstání, když byl jejich chrám zasvěcen Diovi Xeniovi. Tato roztržka snad skončila, když r. 128 př. Kr. Jóchan Hyrkános dobyl Šekem a zničil gerizimský chrám, čímž rozšířil panství Hasmonejců i na tuto oblast.

V žádném případě to však neznamenalo konec nepřítel. Ze skrovných zdrojů, které jsou k dispozici, se dozvídáme, že v letech 6–9 po Kr. někteří Samařané o Velikonocích v jeruzalémském chrámu rozhazovali

SAMAŘI

kosti (= znesvěcení). R. 52 po Kr. Samařané v Ěnganím povražďili skupinu galilejských pouťníků, nicméně v následné při uskutečněné před Claudiem, k níž došlo po židovském odvetném nájezdu, bylo rozhodnuto ve prospěch Židů. Samařané nadále trpěli v područí římských vládců: r. 36 po Kr. shromáždil jeden samařský fanatik zástup na hoře Gerizím a sliboval, že shromážděným odhalí posvátné nádoby, které tam prý ukryl Mojžíš. Na Pilátův rozkaz bylo povražďeno mnoho Samařanů. Skupina Samařanů se připojila k povstalcům rok po zahájení Židovské války (66–70 po Kr.), ale brzy nato je na hoře Gerizím pobil Vettulenus Cerealis.

Poněvadž hlavní teologické spisy Samařanů (např. *Memar Marka*, samařská liturgie známá jako *Defter* a také řada letopisů) pocházejí až ze 4. stol. po Kr. a často ještě z doby pozdější, je téměř nemožné podrobně rekonstruovat jejich víru v období NZ. Z tohoto důvodu musíme k pokusům o rekonstrukci *výtahu* samařského pozadí (např. J, Sk 7 či Zď) přistupovat velice opatrně.

Samařané považovali za kanonické spisy pouze pět knih Pentateuchu v jejich samařské verzi (2. stol. př. Kr.), což se odráží v jejich vyznání víry, jehož prvky jistě pocházejí z nejstarších dob: víra v jednoho Boha, v proroka Mojžíše, v Zákon, v horu Gerizím jako místo Bohem určené k obětování (což je v Samařském Pentateuchu uvedeno jako 10. přikázání), v den soudu a odplaty a v návrat Mojžíše jako *Taheba* („obnovitele“ či „toho, který se vrací“).

Stanovisko židovské Míšny a Talmudu k Samařanům je podobné jako Josephovo dvoznačné. To může odrážet přejný postoj, který uznával podstatnou příbuznost rasy a náboženství se Samařany, ale poté byl výrazně zatížen pozdější polemikou, již podporovaly rostoucí rozpory a která se opírala o 2 Kr 17 a Ezd 4.

Stojí proto za pozornost, že NZ k nim má téměř všude kladný vztah (viz odkazy uvedené výše) a že Samařany představuje jako lidi horlivě přijímající samotného Ježíše i kázání rané křesťanské církve.

BIBLIOGRAFIE. Podrobnosti o redakcích samařských textů a další bibliografii viz in J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, 1964. Hodnotu si do dnes uchovává J. A. Montgomery, *The Samaritans*, 1907, 1968. Novější studie: G. E. Wright, *Shechem*, 1965, k. 10; J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, 1968; R. J. Bull, *BA* 31, 1968, str. 58–72; H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, 1971; C. H. H. Scobie, *NIS* 19, 1972–3, str. 390–414; R. Bergmeier, *Journal for the Study of Judaism* 5, 1974, str. 121–153; J. D. Purvis, *NovT* 17, 1975, str. 161–198; R. J. Coggins, *Samaritans and Jews*, 1975; K. Haacker, *NIDNTT* 3, str. 449–467.

H.G.M.W.

SAMAŘI Název hlavního města S Izraele a jeho okolí.

I. Dějiny

Po šestileté vládě v Tirse se Omri rozhodl vybudovat pro S království nové hlavní město. Leželo na kopci 11 km na SZ od Šekemu a ovládalo hlavní obchodní cesty v Esdraelonské nížině. Pozemek koupil za 2 talenty stříbra a pojmenoval ho po jeho majiteli Šemeroovi (1 Kr 16,24). Toto místo je jinak neznámé, pokud nejde o Šamir, odkud pocházel Tóla (Sd 10,1; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, str. 444). 100 m

vysoký kopec, z něhož lze obhlédnout okolní celou rovinu, mohl být dobyt pouze obléháním (2 Kr 6,24) a jméno města (*šom'ron*) snad souvisí s hebr. výrazem „strážní stanoviště“.

Omri dovolil Syřanům z Damašku, aby si v jeho nové metropoli postavili ulice (1 Kr 20,34). Na výstavbě Samaři pracoval 6 let a v budování pak pokračoval Achab, který nechal postavit dům zdobený či obložený slonovinou (1 Kr 22,39). V chrámu pro sidónského Baala (Melkarta), boha, jehož uctívání podporovala Jezabel (1 Kr 18,22), postavil Achab blízko oltáře sloup (*'āšera*), který později odstranil Joram (2 Kr 3,2). Další svatyně a budovy pro účely modlářských kněží se zřejmě užívaly od této doby až do zahájení Jehúvovy reformy (2 Kr 10,19). Samaři proroci dlouho považovali za středisko modlářství (Iz 8,4; 9,9; Jr 23,13; Ez 23,4; Oz 7,1; Mi 1,6).

Samaři obléhal syrský král Ben-hadad II. Napoprvé neúspěšně (1 Kr 20,1–21), ale později zde způsobil hrozivý hladomor (2 Kr 6,25). Ten polevil až díky panice a náhlému odchodu obléhatelů. Jejich ústup zjistili malomocní, kteří o tom také podali zprávu (2 Kr 7). Byl zde pohřben Achab i řada dalších izraelských králů (1 Kr 22,37; 2 Kr 13,9.13; 14,16). V Samaři rovněž zahynuli Achabovi potomci (2 Kr 22,9), včetně Acharjáše, který se v zaldněném městě marně ukrýval (2 Pa 22,9). K dalšímu obléhání a zničujícímu vysvození došlo za Eliši (2 Kr 6,8nn).

*Menachem město před útokem uchránil tím, že *Tiglat-pileserovi III. zaplatil tribut (2 Kr 15,17–20). Avšak jeho syn *Pekach způsobil svým útokem na Judsko, které tehdy bylo vazalským spojencem Asýrie, že se asyrské vojsko vrátilo. Samaři, v asyrských análech nazývané *Samerina* či *Bit-ħumri* = Dům Omriho, obléhal v letech 725–722 př. Kr. také asyrský panovník Šalmaneser V. 2 Kr zaznamenává, že město dobyl, což odpovídá Babylónské kronice, ale než ho plně zajistil pro Asýrii, zemřel. Obyvatelé z popudu Jaubi'di z Chamázy odmítli platit tribut a následujícího roku (721 př. Kr.) začal nový asyrský král Sargon II. uskutečňovat masové deportace celého území. Podle Sargonových vlastních záznamů odvedl 27 270 nebo 27 290 zajatců, čímž S království Izraele přestalo jako homogenní a nezávislý stát existovat. Odvečené zajatce rozptýlil do různých míst v Sýrii, Asýrii a Babylónii a v jejich zemi se usadili kolonisté z dalších neklidných částí asyrské říše (2 Kr 17,24). V důsledku toho se přestaly odlehlé oblasti obdělávat, což vedlo ke stále častějším útokům lvů (v. 25). Někteří Izraelci, zůstávání *Samařané (v. 29), část města obývali i nadále a chodili do Jeruzaléma uctívat Hospodina (Jr 41,5). Podle klinopisných nápisů (*HES*, 247) a dalších záznamů město spravoval asyrský místodržitel. Esarchaddón (Ezd 4,2) i Aššurbanipal (Ezd 4,9n) sem přivedli další národy z Babylónie a Élamu. Soupeření mezi Samařím a Judskem, které se datovalo již z doby dřívější, postupně nabývalo na intenzitě, přestože se význam samotného Samaři zmenšoval.

Zdá se, že objev papýrů ze Samaři v jeskyni Vádi ed-Dálje 14 km S od Jericha potvrzuje zprávy starověkých historiků, že Samaři bylo původně příznivě nakloněno Alexandrovi, který ho dobyl r. 331 př. Kr. Když však byl Alexandr v Egyptě, zabili tam jeho syrského prefekta. Při svém návratu Alexandr Samaři zničil, tamější předáky povraždil v jeskyni, do níž uprchli, a oblast osídlil Makedonci. Informace obsažené v papýrech umožňují sestavit seznam samařských správců počínaje Sanbalatem I. (asi 445 př. Kr.).

Samaři obléhal také Jóchanan Hyrkános; k devastaci jeho okolí došlo zhruba v letech 111–107 př. Kr. S přestavbou města začali Pompeius a Gabinus (Jos., *Ant.* 14, 75), ale nákladnou přestavbu provedl až Herodes, který je na počest svého císaře přejmenoval na Sebaste (Augusta). Přesídil do něj 6 000 veteránů, včetně Řeků. Když zemřel, stalo se Samaři součástí Archelaova území a později římskou kolonií pod správou Septima Severa. Přes vnitřní rozporny mezi Judskem a Samařskem šel Ježíš do Galileje kratší cestou přes Samařsko (L 17,11) a odpočinul si v samařském Sycharu blízko Šekemu (J 4,4). Filip v Samaři kázal, ale v jeho případě jde možná spíše o oblast než o město, protože ve Sk 8,5 chybí určitý člen.

II. Archeologický výzkum

Lokalita byla osídlena již v rané době bronzové, ale poté zůstala až do doby železné opuštěna. Výpravy z Harvardské univerzity (1908–10) a později společné expedice Harvardské a Hebrejské univerzity a Britské školy archeologie v Jeruzalémě (1931–5) zde určily 16 vrstev osídlení. Další výzkum zde r. 1965 provádělo jordánské Oddělení starověku a r. 1968 Britská škola archeologie v Jeruzalémě. V lokalitě se pracuje obtížně, neboť byla hustě a trvale obydlena, přičemž se neustále přestavovala. Z prozkoumaných období osídlení se jich 7 připisuje Izraelcům. Vrstvy I–II = Omri–Achab (28 let). Pahorek obklopovala vnitřní (1,5 m silná) a vnější (6 m silná) hradba, kterou dokončil Achab. Zdá se, že hlavní brána měla vstupní dvůr se sloupy. Palác (později přestavěný Jarobeámem II.) měl široké nádvoří s vodní nádrží či bazénem (10 x 5 m), v němž pravděpodobně umyli Achabův vůz potřísněný krví (1 Kr 22,38). V přílehlém skladu archeologové objevili více než 200 tabulek či úlomků ze slonoviny. Svědčí o fénickickém a pseudoegyptském stylu a vlivu a je možné, že jde o materiál, jímž měl být vyoženo nábytek v Achabově slonovinovém domě (1 Kr 22,39) (*SLONOVINA). 65 stěpů s nápisy ve staré hebrejštině zaznamenává objem a původní vlastnický nádob na víno a údaje o jejich plnění (DOTT, str. 204–208; *PISMO). Ty spadají patrně do doby vlády Jarobeáma II.

Vrstva III označuje dobu Jehúovu, kdy se prováděla adaptace budov ze starších období. Později, po určité přestávce, následují vrstvy IV–VI z izraelského období, které pokrývá vládu Jarobeámovu a 8. stol. př. Kr. V posledních desetiletích předtím, než Samaři r. 722 př. Kr. dobyli Asyřané, bylo město opravováno. Jeho zničení dokládá vrstva VII.

Zbytky helénistických budov se zachovaly v dobrém stavu, včetně kulaté věže z 19 řad kamene, pevnosti a městských hradeb (blízko Západní brány). Z této doby máme i mince, ucha nádob s pečetiemi a řeckou keramiku.

Rímské město z doby Herodovy bylo pozoruhodné svým velkým chrámem zasvěceným Augustovi a postaveným nad izraelskými paláci. K dalším památkám se řadí hradba a Západní brána s třemi sloupovými věžemi, 820 m dlouhá kolonáda lemovaná sloupofadím a obchody, Isidin chrám, později zasvěcený Kóře, bazilika (68 x 32 m) rozdělná korintskými sloupy do tří lodí, fórum, stadion a akvadukt. Mnohé z viditelných zbytků pocházejí pravděpodobně z dob pozdějších přestavování města, zejména za vlády Septima Severa (193–211 po Kr.).

BIBLIOGRAFIE. A. Parrot, *Samaria*, 1958; J. W. Crowfoot, K. Kenyonová atd., *Samaria 1, The Bul-*

dings at Samaria, 1943; 2, *Early Ivories at Samaria*, 1938; 3, *The Objects from Samaria*, 1957; BA 26, 1963; str. 110–121; J. B. Hennessy, „Excavations at Samaria-Sebaste 1968“, *Levant* 2, 1970, str. 1–21; P. W. a N. L. Lapp, *Discoveries in the Wādi ed-Dāliyah*, AASOR 41, 1974. D.J.W.

SAMGAR-NEBŮ (hebr. *samgar-n'ebū*; v ř. mnoho variant, např. *Samagoth*, *Eissamagath*). Jr 39,3 vyjmenovává Nebúkadnesarovy velmože, kteří se usadili uprostřed brány Jeruzaléma po jeho dobytí r. 587 př. Kr.: „Nergal-sareser, Samgar-nebū, Sarsekim, přední z dvořanů, Nergal-sareser, přední z magů“. Protože v seznamu Nebúkadnesarových dvořanů figuruje také Nergal-šar-ušur s titulem Sinmagir (*ANET*, str. 308), uvažuje se o tom, že text je zde chybný a má se správně číst „Nergal-sareser, Simmagir“. Následující Nebú by pak patřilo k *Sarsekimovi jako jméno *Rabsarovo, vzniklé možná z chybného přepisu jména Nebúšazbán, jak je uvedeno ve v. 13. Jde však zatím pouze o dohady. A.R.M.

SAMOS Jeden z větších ostrovů v Egejském moři při pobřeží Malé Asie, JZ od Efezu. V době iónského osídlení to byl důležitý námořní stát. Za vlády Římanů se stal součástí provincie Asie a status svobodného státu mu opět udělil až Augustus r. 17 př. Kr. Pavel se mezi Samem a pevninou plavil na zpáteční cestě do Judska ze své třetí misijní cesty (Sk 20,15).

K.L.McK.

SAMOTHRÁKÉ (dnešní Samothraké). Malý hornatý ostrov na S Egejského moře při pobřeží Thrákie se stejnojmenným městem na S straně. Jeden z jeho vrcholů dosahuje výšky přes 1 700 m a tvoří zde nápadný orientační bod. SZ od Troady mused Pavlovi na jeho cestě do Neapole vát příznivý vítr, když se za jeden den dostal do Samothráké a hned dalšího dne do Neapole (Sk 16,11; sr. 20,6).

Ostrov Samothráké se stal známým střediskem mysterijního kultu Kabeiroů, starověkých bohů plodnosti, kteří údajně chránili lidi v nebezpečí, zejména na moři.

K.L.McK.

SAMSON Samsonovi věnuje Písmo největší pozornost ze všech soudců před Samuelem (Sd 13–16). Jeho jméno *šimšón* (Sd 13,24) je odvozeno z hebr. *šemeš* = slunce, což některé badatele vedlo k lidébní souvislosti se sluneční mytologií a k ztotožňování Samsonových pozoruhodných výkonů s „dvanácti úkoly“ Gilgameše či Hérakla. K podepření této teorie předkládají tyto argumenty: blízkost Bét-šemeše a Soreje, Samsonova rodiště; fakt, že se jeden z jeho slavných činů síly odehrál „ve dnech, kdy se žala pšenice“ (Sd 15,1), tj. krátce před letním slunovratem; jeho smrt mezi sloupy pelištejského chrámu, snad symbolizující západu slunce. Avšak o zásadní historické věrnosti biblického záznamu lze stěžejně pochybovat. Samsonovo narození a smrt jsou pečlivě doloženy a úzce se vážou k tehdejší historické situaci. Odvozením jména Samson se vyskytují v ugaritských textech ze 14. a 15. stol. př. Kr. a s největší pravděpodobností tohoto běžného kenaanského jména užívali i Izraelci.

I. Historické pozadí

Příběhy o Samsonovi poskytují velmi cenné dobové pozadí pro starší fázi pelištejského útaku. Pelištejci se usadili na pobřežní rovině kolem r. 1200 př. Kr., jednu generaci po osazení zaslíbené země, a hned nato se pokoušeli proniknout do izraelských hor. Dočasnou úlevu zřejmě přineslo úsilí Samgarova (Sd 3,31), ale společný tlak Pelištejců a Emorejců (Sd 1,34) přinutil část Samsonova kmene (Danovce) přestěhovat se na S (Sd 18), zatímco Danovci, kteří zůstali s Judou, se Pelištejcům stále více podrobovali. V této fázi nebyla pelištejská nadvláda příliš tíživá a Juda ji přijímal bez námitek (Sd 15,11). Realizovala se spíše přirozenou infiltrací než násilím a podřízeným národům slibovala zřejmě ekonomické výhody. Zákeřnost tohoto panství představovala pro další nezávislost Izraele velké nebezpečí. V tomto světle byla Samsonova činnost velmi významná. Od jeho krajanů mu ozbrojená pomoc nepřicházela, ale jeho individuální zápas poukázal na tuto hrozbu a odhalil celý konflikt. I tak však Izrael Pelištejce přemohl jen s velkými obtížemi. Samson žil pravděpodobně v období přímé pelištejské agrese kolem r. 1070 př. Kr., ve stejné době jako Jifíách, který bojoval s agrest ze strany Amónovců (sr. Sd 10,7), a asi 20 let před dvojí porážkou Izraele u Afeku (1 S 4,1–11).

II. Samsonův život

1. Samson byl synem Manóacha, jehož manželka byla podobně jako Sára, Chana a Alžběta neplodná. Samsonovo narození předem ohlásil anděl (Sd 13,3), stejně jako v případě Izáka a Jana Křtitele. Měl se hned od narození stát nazorejcem (hebr. *názir* = oddělený, zasvěcený). Nazirský slib býval dobrovolný a přijímal se jen na určitou dobu (Nu 6,1–21). Z podmíněk nazirského slibu vzal Samson vážně jen jednu, která se týkala vlasů. S mrtvými těly se dostával do styku poměrně často (např. 14,8n) a patrně se nevyhýbal ani pití opojných nápojů.

Samsonovi rodiče žili v Soreji, na hranicích mezi Danem a Judou, v Přímořské nížině asi 22 km na Z od Jeruzaléma.

2. *Samsonova první láska* (14,1–15,8). Když spatřil Samson pelištejskou ženu v Timně, 6 km JZ od Soreje, požádal své rodiče, aby vystrojili svatbu. Ti si pochopitelně tento sňatek nepřáli a trápilo je, že si Samson našel nevěstu mimo vlastní, smlouvou vázané společenství. Při svatební hostině položil hádanku 30 mužům, kteří zřejmě plnili spíše funkci ochránců před Samsonem než hostů (14,11). Odpověď na ni získali nátlakem na Samsonovu nevěstu, načež rozružený Samson oněch třicet Pelištejců pobil u Aškálonu, aby splatil svůj dluh, a pak odešel (14,13–19). Rodiče nevěsty chtěli svou dceru uchránit před pohanou, a tak jí dali jednomu z družbů (14,20). Zmíněný typ svatby nezahmoval trvalé soužití partnerů, ale když se Samson na počátku léta vrátil s darem, obvyklým pro tento vztah (15,1), nedovolili mu vejít. Pomstil se tak, že pochytal 300 „líšek“, pravděpodobně šakalů, kteří na rozdíl od líšek nežijí osaměle a lze je snáze chytit, přivázal jim k ocasům hořící dřevo a pustil je do polí (15,2–5). O znič to znamenalo značnou ztrátu. Pelištejci se na oplátku stejně zachovali vůči Timnatským a jeho rodině (15,6). Při dalším stupňování násilí se jim Samson odplatil tím, že dotírající Pelištejce pobil (15,7n).

3. *Pokus zajmout Samsona v Lechí* (15,9–20).

Když Samson hledal útočiště ve skalní strži Étamu, vzalo ho do zajetí 3 000 mužů z Judska, kteří nesouhlasili s tím, že narušil jejich mír pod pelištejskou nadvládou (15,9–13). Jeho abnormální síla mu umožnila osvobodit se a zautočít na překvapení Pelištejce oslí čelisti, hrozivou zbraní v rukou odhodlaného muže (15,14–17). Po tomto obdivuhodném úspěchu Samsona oslabila žízeň a Hospodin jeho potřebu zázračně uspokojil (15,18n). V. 20 se svou formální poznámkou o Samsonově soudcovství pravděpodobně označoval konec jednoho vyprávění o jeho životě.

4. *Samsonův pád a smrt* (16,1–31). Nakonec Samsona do neštěstí přivedla jeho nespoutaná sexuální touha, kterou uspokojoval i s cizími prostitutkami. Na svou zranitelnost v těchto situacích byl upozorněn v Gáze, ale jeho jedinečná síla mu umožnila uniknout (16,1–3). Gáza, nejsevernější z pěti pelištejských měst, ležela od Chebrónu 60 km, ale vyprávění může naznačovat, že Samson městskou bránu vynesl pouze na kopec směrem k Chebrónu.

Po této události Samsona zastepila Delíla, jejíž domov v Hroznově úvalu se nacházel hned pod Sorejí (16,4). Spolčila se s Pelištejci a s nelibostínou houzevnatostí na Samsonovi vymámila tajemství jeho síly (16,5–20). Oslepený a poníženy Samson se měl na pelištejské slavnosti stát terčem posměchu (16,21–27). Poprvé zaznamenáváme ze Samsonovy strany duchovní čin. Díky Boží odpovědi na modlitbu a tomu, že mu Pelištejci nechali dorůst vlasy, dokázal Samson zničit pravděpodobně velmi důležitý chrám, čímž zabil více Pelištejců než za celý svůj život. Přitom usmrtil i sám sebe (16,28–31). Vzhledem k tomu, že Pelištejci tvořili vládnoucí třídu, nadřazenou domorodému obyvatelstvu, mohla mít tato zkáza dalekosáhlé důsledky.

5. *Morální problémy ve vyprávění o Samsonovi*. Morální a duchovní nedostatky měla většina soudců, ale obzvláště silně vynikají u Samsona, jehož smyslnost, nezodpovědnost a nedostatek zájmu o náboženství jsou zcela zjevné. Přesto jej NZ zařazuje do seznamu hrdinů víry (Žd 11,32). Nejvíce nás u Samsona překvapuje vztah mezi darem Božího Duchu na straně jedné a jeho charakterem na straně druhé. Klíčem k významu k. 13–16 je skutečnost, že v nich chybí duchovní interpretace (jinde v Sd dost častá), jako by pisatel další komentář považoval za nadbytečný, protože vyprávění samo jasně dosvědčuje převážně nízkou duchovní úroveň. Měli bychom rozlišovat mezi rovinou hodnocení očima průměrného dobového Izraelce, který by naprosto schvaloval porážku nenáviděných Pelištejců, a rovinou hodnocení z hlediska zbožných mužů, kteří uchovávali tradice Izraele a zřejmě si Samsonovy vady dobře uvědomovali. Tomuto vyprávění také nesmíme přisuzovat jasný NZ vztah mezi obdařením Duchem a svatostí – charismatické pomazání v období SZ nemuselo nutně vést k čistotě života. Hospodin mohl člověka používat bez ohledu na kvalitu jeho života. K jeho stěží předpokládaným nástrojům patřili Bileám (Nu 22–24), Nebúkadnesar (Jr 25–9; 27,6; 43,10) a Kýros (Iz 44,28; 45,1–4). To, že si Hospodin vybral i takového člověka, jakým byl Samson, v nás může vyvolávat otázky, podobnosti nás mohou uvádět do rozpaků, ale Bůh je svrchovaný a Samsona v „temném věku“ doby soudců použil pro splnění osamělého, avšak nezbytného úkolu.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, „Judges“, *NBCR*, 1970, str. 269–272; R. G. Boling, *Judges*, *AB*, 1975, str.

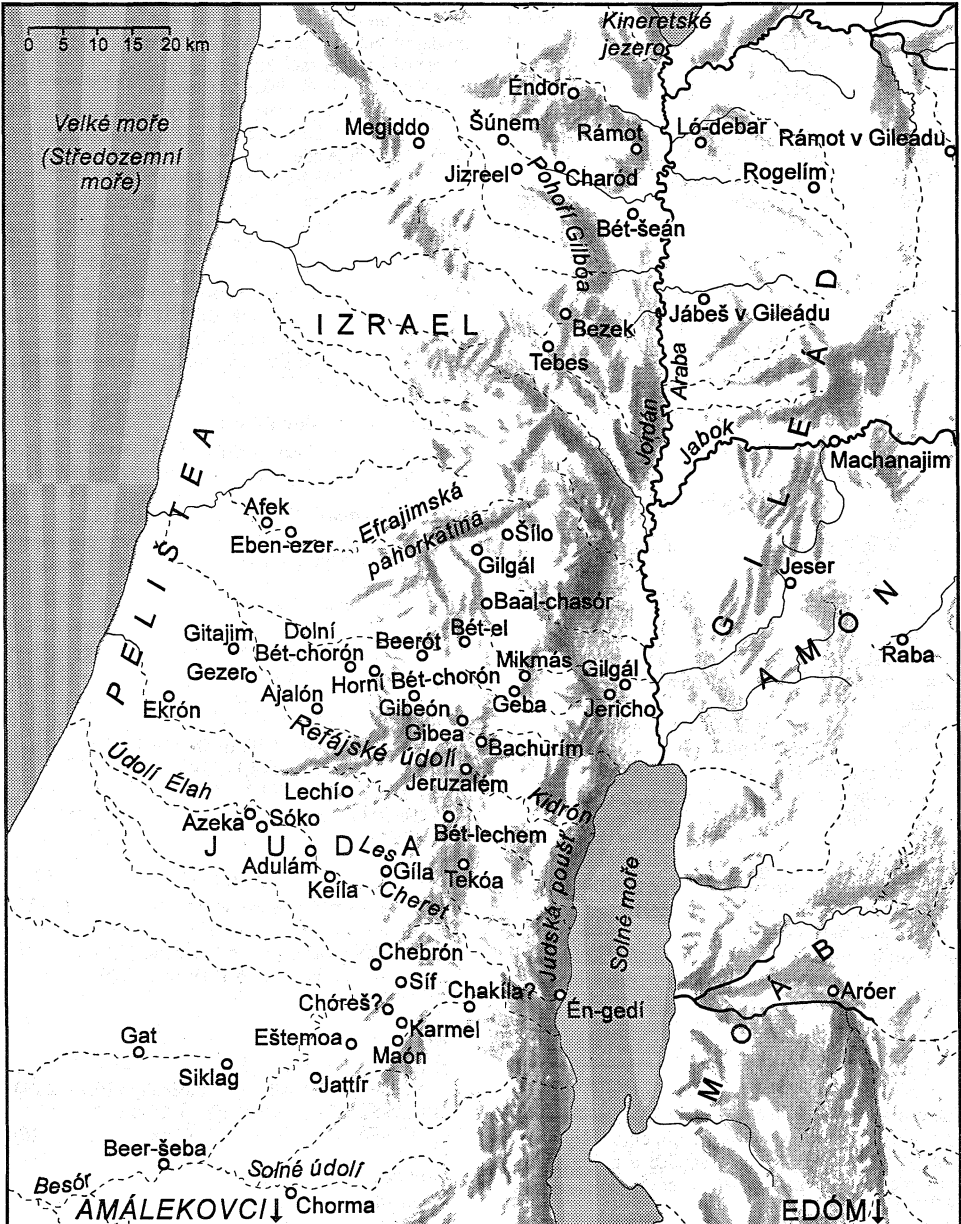
217–253; A. E. Cundall a L. Morris, *Judges and Ruth*, TOTC, 1968, str. 153–181; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, CB, 1967, str. 342–362; J. D. Martin, *The Book of Judges*, CBC, 1975, str. 153–181; J. C. Moy-er, „Samson“, ZPEB, 5, str. 249–252. A.E.C.

SAMUEL (hebr. š^emû^ʿēl = [?]jméno Boží). Prorok, současník Saula a Davida. O jeho životě se píše v 1 S a jsou po něm pojmenovány dvě biblické knihy. Sk 3,24 ho považují za prvního z proroků, Sk 13,20 za posledního ze soudců.

I. Jeho život

Samuel se narodil v efrajmské rodině z Rámy (i když podle 1 Pa 6,33nn pocházel z levíjského rodu). Jeho rodiči byli Elkána a Chana; Chana byla dlouho neplodná, a ještě než se Samuel narodil, zasvětila ho jako *nazorejce. Proto ho po odstavení vychovával v šílském chrámu Éli (1 S 1). Již jako chlapec prožil prorocké povolání a v pravý čas „byl ustanoven jako Hospodinův prorok“ (1 S 3).

Pelištejci po svém velkém vítězství nad Izraelem odcizili schránku smlouvy. Éli v té době zemřel a kně-



Izrael a Juda v době Samuelově.

SAMUELOVY KNIHY

ži opustili *Šilo (1 S 4). Samuelovy osudy nejsou zaznamenány. Později svolal izraelské vojsko do Misy a Pelištejce porazil (*EBEN-EZER). Zastával v té době roli soudce v Izraeli a obcházel města – Bét-el, Gilgál, Mispu a Rámu (1 S 7).

Ve stáří ohrozili jeho vůdčí postavení kmenoví starší, kteří požadovali krále. Samuel tomuto tlaku nejdříve odolával, ale Hospodin ho vedl k tomu, aby s tím souhlasil (1 S 8). Pak se setkal se *Saullem a Bůh mu přikázal, aby ho pomazal. V řadě událostí Samuel dohlížel na ustavení izraelského království, i když nepřestal krále a lid přísně varovat (1 S 9–12).

Zanedlouho došlo mezi Saullem a Samuellem k rozporu, když král před bitvou neoprávněně obětoval místo proroka (1 S 13). Konflikt dosáhl vrcholu, když Saul později porušil slavnostní přísahu a ušetřil život amálekovského krále Agaga. Agaga potom zabil Samuel sám, načež odešel do Rámy. Saula výslovně odmítl a dále už s ním nikdy nejednal (1 S 15). Samuelovým posledním činem bylo neveřejné pomazání Davida za příštího krále Izraele (1 S 16). Zemřel v Rámě, kde jej také pohřbili (1 S 25,1). Dokonce i po jeho smrti se zoufalý Saul snažil skrze něho zjistit Boží vůli (1 S 28).

II. Kritické hodnocení

Nejnovější kritická hodnocení Samuela jsou spíše negativní. Minimalistický názor ho na základě 1 S 9,6.18 chápe jen jako místního proroka, kterého Saul vůbec neznal. Nicméně několik badatelů popírá nejen to, že řídil proces formování království, ale i pozdější rozchod se Saullem a jeho zavržení. Saulova nejistota však hovoří jasně ve prospěch biblického líčení Samuela jako muže mocného a vlivného.

Hlavními argumenty proti historické věrnosti tohoto podání jsou

1. „legendární“ charakter některých příběhů (např. vyprávění o jeho dětství),
 2. Samuelovo vystupování v mnoha různých rolích (prorok, soudce, vojevůdce, vůdce národa a snad i kněz), a
 3. obtížnost spojení těchto rozdílných úřadů a funkcí s předpokládanými literárními prameny či nepsanými tradicemi, jež s 1 S souvisejí.
- Vzhledem k tomu, že mimobiblické prameny o Samuelovi chybějí, nepřipouští první argument žádná objektivní kritéria. Pro vyřešení třetího problému navíc neexistuje žádný bezpečný základ, protože zdroje užívané v knihách *Samuelových jsou značně nespolehlivé. Nejzávažnější je tedy problém druhý. O úlohách, které Samuel údajně plnil, lze říci dvojnásobně.

1. Je možné sice připustit, že různé literární vrstvy mohly zdůrazňovat či osvětlovat různé role, ale pravdou je, že nebyly tak neslučitelné, jak by se mohlo zdát: kniha Soudců ukazuje, že funkce vojevůdce, vůdce národa a soudce (v právním smyslu) mohly ve starověkém Izraeli splývat, a navíc existují vnitřní i vnější důkazy o tom, že *prorocii čas od času zahrnovali i obětování a že proroci někdy také jmenovali a zavrhovali krále.

2. Samuel žil v kritickém a přechodném období. Vzhledem k absenci jiné osobnosti je izraelské kmeny mohly přijímat jako muže plnicích výjimečných úkolů. V zásadě spojuje úřad soudce a proroka, přičemž méně významnou analogii představuje Debóra (sr. Sd 4,4).

BIBLIOGRAFIE. A. Weiser, *Samuel: seine geschichtliche Ausgabe und religiöse Bedeutung* (FRLANT 81),

1962; J. L. McKenzie, „The Four Samuels“, *Biblical Research* 7, 1962, str. 3–18. Viz též standardní dějiny Izraele a komentáře.

D.F.P.

SAMUELOVY KNIHY Dvě knihy Samuelovy původně tvořily jediný spis, který byl v hebr. Bibli rozdělen až v 15. stol. Dělení na dvě knihy se datuje od LXX. České označení „Samuelovy knihy“ je stejné jako hebr.; LXX spojila knihy Samuelovy a *Královské jako 1.–4. knihu „Království“, zatímco Vulg. je nazývá 1.–4. „Královská“. V hebr. Bibli stojí kniha Samuelova jako třetí z „předních proroků“, tj. čtyřdílných dějin Jozue-Soudců-Samuelovy-Královské. Mnozí moderní badatelé předpokládají, že tyto čtyři knihy představovaly od začátku jediné, vzájemně související vyprávění (nazývané jako „Deuteronomické dějiny“). Přinejmenším je pravda, že kniha Samuelovy tvoří přechod mezi dobou soudců a dobou království a že dělení do knih je zde v některých ohledech provedeno nezávisle na nějakých přesných pravidlech.

Název „Samuelova“ rozhodně neodpovídá obsahu, neboť Samuel je pouze první ze tří hlavních postav, o jejichž životě se v těchto knihách píše, přičemž dalšími dvěma jsou Saul a David. Samuelovu smrt zachycuje 1 S 25,1, a proto nemohl být autorem, nehledě na tradici v TB (Baba Batra 14b). Pramenem, z něhož pisatel čerpal, mohou být „příběhy Samuela, vidoucího“ (1 Pa 29,29), ale určitě zde nejde o naše knihy Samuelovy.

I. Základní obsahová linie

Knihy Samuelovy zachycují období dlouhé asi 100 let, přibl. 1050–950 př. Kr. Obsahují šest úseků:

1. *Samuelovo mládí* (1 S 1,1–7,14)
 - a) Samuel a Éli (1,1–3,21)
 - b) Válka s Pelištejci (4,1–7,14)
2. *Samuel a Saul* (7,15–15,35)
 - a) Saul králem (7,15–12,25)
 - b) Válka s Pelištejci (13,1–14,52)
 - c) Porážka Amáleka (15,1–35)
3. *Saul a David* (16,1–31,13)
 - a) David na královském dvoře (16,1–17,58)
 - b) David a Jónatan (18,1–20,42)
 - c) David na útěku (21,1–26,25)
 - d) David na pelištejském území (27,1–30,31)
 - e) Porážka a smrt Saula a Jónatana (31,1–13)
4. *První roky Davidova králování* (2 S 1,1–8,18)
 - a) Davidova reakce na zprávu o Saulově smrti (1,1–27)
 - b) David a Ís-bóšet (2,1–4,12)
 - c) Davidovo vítězství nad Pelištejci (5,1–25)
 - d) David, schránka a dům Boží (6,1–7,29)
 - e) Další vítězství (8,1–18)
5. *Král David a jeho dvůr* (9,1–20,26)
 - a) David a Mefibóšet (9,1–13)
 - b) Válka s Amónovci a její důsledky (10,1–12,21)
 - c) David a jeho nejstarší syn (13,1–18,33)
 - d) Davidův návrat a Šebovo povstání (19,1–20,26)
6. *Dodatek* (21,1–24,25)
 - a) Hladomor a války (21,1–22)
 - b) Dva Davidovy žalmy (22,1–23,7)
 - c) Davidovi spojovníci (23,8–39)

d) Sčítání lidu a mor (24,1–25)

II. Prameny a skladba textu

Je nepochybné, že autor knih Samuelových použil některých starších dokumentů, i když jejich počet nelze určit. Dobu Samuelovu, Saulovu a Davidovu nemohl svým životem obsáhnout jeden člověk a výrocky, v nichž se objevuje slovo „dodnes“ (např. I S 27,6), naznačují delší časové údobí, které předcházelo vlastní autorův život. Výsledkem pokusů izolovat jednotlivé zdroje, z nichž autor čerpal, je řada zcela odlišných teorií.

Někteří badatelé (zejména K. Budde a O. Eissfeldt) tvrdili, že tytéž vrstvy dokumentů, které jsou základem *Pentateuchu, lze vysledovat i v knihách Samuelových. S tím by dnes mnoho badatelů nesouhlasilo. Současný trend bádání považuje knihy Samuelovy za soubor jednotlivých vyprávění, která byla postupně propojena (viz např. Weiser, Fohrer). Hlavní zájem se soustřeďuje na snahu starší jednotky či dokumenty izolovat. A. R. S. Kennedy již na počátku století vystoupil (*CB*, 1904) s názorem, že autor Samuelových knih použil 5 textů: vyprávění o Samuelově mládí, o schráně smlouvy, pozitivní výklad království, negativní výklad království, a vyprávění o Davidově dvoře. Britští badatelé tuto hypotézu většinou přejímali (např. Anderson, Rowley); jako nejpravděpodobnější se Kennedymu jeví druhý a pátý textový okruh. Všeobecně se soudí, že vyprávění o schráně smlouvy se stalo základem I S 4,1–7,1, a mnozí badatelé se shodují také v tom, že 2 S 9–20 tvoří spolu s I Kr In samostatnou jednotku (známou obvykle jako Nástupnické vyprávění), i když některé nedávné studie tento názor zpochybňují (Delekat, Würthwein). Další vyprávění prý sepsal nebo alespoň inspiroval očitý svědek. V tomto úseku se nevyskytují „dublety“, které jsou jinak pro Samuelovy knihy charakteristické; toto „dvojí vyprávění“ mnoho vědců zdůrazňuje při obhajování různosti (a protikladnosti) zdrojů. Přestože byl tomuto argumentu přikládán příliš velký význam (viz D. F. Payne, „Duplicate Accounts“ in *NBCR*, str. 284n), lze na druhé straně říci, že tyto dublety mohou naznačovat odlišnost zdrojů: historicitá je (nebo by měla být) něco jiného než kritika pramenů. I S 16,14–23 vypráví, jak se Saul s Davidem poprvé setkal jako s hudebníkem; odjinud zřejmě čerpal text I S 17,55–58, kde jsou okolnosti prvního králeva zaregistrování Davida dány Goliášovou výzvou. Je-li tomu tak, potom ten, kdo tuto knihu sepsal, vycházel z obou raných zdrojů a učinil jasné rozhodnutí, co z toho se odehrálo dříve; „zdvojení“ nepopírá historickou věrnost ani jednoho z příběhů.

Počet i povaha pramenů Samuelových knih tedy zůstávají tajemstvím a jsou stále předmětem diskusí. Bezpochyby přidal svůj materiál i sám autor, jak o tom svědčí např. zmínky o jeho době (I S 27,6) a vysvětlivky (I S 9,9). Obecně se však má za to, že jeho činnost byla velmi nenápadná; kromě drobných zásahů se za jeho vlastní tvůrce většinou považují jen I S 7,12 a 2 S 7. Za pozornost stojí, že zřetelné redaktorské konstrukce a formulace knih *Soudců a *Královských v *Samuelových knihách nejsou. Tyto skutečnosti podporují teorii nezávislého původu Samuelových knih a hovoří proti hypotéze jednotných deuteronomických dějin od Jozua do knih Královských. Nelze však vyloučit, že ke konečné a již jen dílčí redakci došlo v době, kdy už byly knihy Samuelovy a Královské spojeny, tedy v době poexilní nebo

krátce po ní.

III. Záměr knih

Tím, že knihy Samuelovy zachycují období přechodu od volného kmenového uspořádání v čele se soudci k monarchii, nutně nabízejí zhodnocení významu království, nicméně různé pasáže předkládají odlišná stanoviska. I S 8 přináší ostrou kritiku královského úřadu a v I S 12,19 lid uznává, že se hledáním krále dopustil zla, avšak v I S 10,24–27; 11,14n je zřetelný pozitivní přístup. Nedávné studie zjistily podobné napětí i v Nástupnickém vyprávění, kde některé úseky hovoří o Davidovi a Šalomounovi příznivě, zatímco jiné jsou vůči nim kritické. Tato odlišná stanoviska často sloužila jako kritérium pro stanovení zdrojů a historické věrohodnosti, ale podle Brighta a dalších zde toto napětí na základě všech hodnotných historických rekonstrukcí určitě existuje od počátku, a hodnota těchto kritérií je tedy pochybná. V žádném případě však autor tím, že do spisu začlenil materiál vypovídající o obou směrech, neodhaluje svůj kladný či záporný vztah k monarchii. Zaujímá spíše typicky prorocký postoj, kdy království vidí jako instituci určenou Bohem, ale na jednotlivé panovníky se dívá zvlášť a objektivně. J. A. Soggin správně zdůrazňuje, že se soustřeďuje zejména na jejich vyvolení a zavržení.

Nelze přehlížet ani biografické motivy. O životní osudy a úspěchy předních Izraelců se lidé velmi zajímali. Bibličtí autoři byli přesvědčeni, že Hospodin zasahuje do dějin a řídí celý jejich běh, což historickým knihám SZ dodává jejich teologickou kvalitu a obsah. Teologicky orientované vyprávění ovšem nepřestává být historií.

IV. Text

V hebr. textu (*MT*) Samuelových knih existuje řada problematických bodů. Komentáře a překlady se o pomoc často obracejí na LXX (zejména LXX^B a LXX^L). Rukopis LXX nejen osvětluje mnoho veršů, kde je hebr. text nejasný či problematický, ale také nabízí variantní čtení tam, kde je dobře srozumitelný. Nejnápadnější odchylky nacházíme v I S 17n, kde je LXX^B mnohem kratší než *MT* (17,12–31 a 17,55–18,5 chybějí úplně). (Viz D. F. Payne, *NBCR*, str. 318.) Jako další dva zdroje důkazů slouží paralelní texty v knihách Letopisů a zlomkovité opisy knih Samuelových nalezené v Kumránu. Tam, kde se LXX liší od *MT*, potvrzuje kumránský materiál spíše LXX. Všeobecně se má za to, že tyto důkazy nasvědčují spíše tomu, že Samuelovy knihy existovaly v různých redakcích, než že by se jejich hebr. text špatně dochoval.

BIBLIOGRAFIE. L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, 1926; R. A. Carlson, *David, the Chosen King*, 1964; R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, 1968; G. Wallis, *Geschichte und Überlieferung*, 1968, str. 45–66. Komentáře: H. W. Hertzberg, *OTL*, 1960; W. McKane, *TBC*, 1963; J. Mauchline, *NCB*, 1971; H. J. Stoebe, *KAT*, 1973. Viz též standardní úvodky k SZ, zejména práce A. Weisera, O. Eissfeldta, R. K. Harrisona a J. A. Soggina.

D.F.P.

SANBALAT Babylónské jméno *Simuballit* = Sín (božstvo Měsíce) dal život. V Neh 2,10,19; 13,28 má přídomek Chorónský, což pravděpodobně naznačuje, že pocházel z Bét-chorónu, asi 30 km SZ od Jeruzaléma (sr. Joz 10,10 atd.). Byl jedním z Nehemjášo-

vých hlavních odpůrců. Elefantínské papýry ukazují, že r. 407 př. Kr. zastával úřad místodržitele v Samaří. Pokud tuto funkci plnil v době Nehemjášova příchodu r. 445 př. Kr. nebo ji toužil uchvátit, určitě chtěl ovládnout i Judsko. Elefantínské papýry hovoří o jeho dvou synech, Delajášovi a Selemjášovi. Jejich jména by mohla dokazovat, že Sanbalat uctíval Hospodina. To znamená, že pocházel buď z izraelské rodiny, která r. 721 př. Kr. neočekálo do zajetí, nebo z některého národa, předleněného asyrským králem do Palestiny. Jeho náboženství pravděpodobně bylo synkretistické (2 Kr 17,33), i když Hospodina kladl na první místo, čímž si získal sympatie velekněžské rodiny, do níž se přivádala jeho dcera (Neh 13,28). Josephus (*Ant.* 11. 302) Sanbalatovi připisuje stavbu samařského chrámu, a to za Darcia III. (336–331 př. Kr.). Pokud se tak stalo, změnil se Josephus v datování, neměl-li ovšem na mysli druhého místodržitele téhož jména. (V období perské říše byl mezi samařskými místodržiteli nejméně ještě jeden další Sanbalat.)

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, „Sanballat and the Samaritan Temple“, *BJRL* 38, 1955–6, str. 166nn, přeřtištěno in *Men of God*, 1965, str. 246nn; F. M. Cross, „Discovery of Samaria Papyri“, *BA* 26, 1963, str. 110nn. j.s.w.

SANHEDRIN Talmudská transkripce ř. *synedrion* (odtud pochází hebr. přejaté slovo *sanhedrín*). Před dobou Kristovou i v jejím průběhu se tak nazýval nejvyšší židovský soud, který se scházel v Jeruzalémě, a také různé nižší soudy. V č. překladech se tento výraz často překládá jako „rada“. V klasických spisech jsou jeho obdobou podobné soudy v Řecku a v Římě. Josephus tímto slovem označoval radu, která spravovala pět oblastí, na něž římský Gabinus, místodržitel Sýrie v letech 57–55 př. Kr., rozdělil Judsko (*Ant.* 14. 90; *BJ I.* 170). Ve vztahu k Židům tohoto pojmu užívá poprvé v souvislosti s mladým Herodem, který byl před radu předvolán kvůli obvinění z údajných přečinů (*Ant.* 14. 163–184). V NZ tento výraz označuje buď nejvyšší židovský soud (Mt 26,59; Mk 14,55; L 22,66; J 11,47; Sk 4,15; 5,21nn; 6,12nn; 22,30; 23,1nn; 24,20), nebo jakýkoli soudní dvůr (Mt 5,22). V několika případech se místo *synedrion* používá jiných termínů, např. *presbyterion* = sbor starších (L 22,66; Sk 22,5) a *gerúsia* = senát (Sk 5,21).

I. Dějiny

Historie Sanhedrinu není ve všech bodech jasná. Tradičně se jeho vznik spojuje se sedmdesáti staršími, kteří pomáhali Mojžíšovi (Nu 11,16–24). Předpokládá se, že po návratu ze zajetí tento orgán obnovil Ezdráš. V místních záležitostech nechali Peršané Židy samostatně rozhodovat (Ezd 7,25n; 10,14) a je možné, že starší z Ezd 5,5,9; 6,7,14; 10,8 a „představenstvo“ z Neh 2,16; 4,14,19; 5,7; 7,5 tvořili instituci, která Sanhedrin v mnohém připomínala. Později Rekové povolili orgán známý jako *gerúsia* = senát, jenž se skládal ze starších a zastupoval národ (Jos., *Ant.* 12. 142; 1 Mak 12,3,6; 14,20). Za vlády Seleukovců jednala *gerúsia* s některými panovníky, např. r. 208 př. Kr. s Antiochem Velikým a Antiochem V. (Jos., *Ant.* 12. 128). Tehdy ji tvořili starší z řad aristokracie (1 Mak 12,6; 2 Mak 1,10; 4,44; 11,27). V době makedonského povstání se právě tato rada spojila s veleknězem a vůdcem lidu Jónatanem, když vytvářel vojenský svazek se Spartou (1 Mak 12,5nn), a právě její

členové Jónatanovi poradili, aby stavěl v Judsku pevnosti (1 Mak 12,35; sr. 13,36; 14,20.28.47). Zdá se, že tomuto orgánu předsedal velekněz.

Za Římanů, s výjimkou krátkého období během vlády Gabinia, měla tato instituce rozsáhlé pravomoci. Výraz, jímž se označovali oblasní rady, postupně přešel na mocnější *gerúsia* v Jeruzalémě a koncem 1. stol. př. Kr. byla tato rada známa jako *synedrion*, i když se občas užívalo i jiných výrazů, např. *gerúsia* a *būlē* = rada. Gabiniův plán zvrátil Julius Caesar, který znovu rozšířil kompetence Sanhedrinu pro celé Judsko; ačkoliv během *Herodovy vlády (37–4 př. Kr.) byly značně okleštěny. Za vlády prokurátorů (6–66 po Kr.) měl Sanhedrin velkou moc, vnitřní správa země byla v jeho rukou a svým způsobem došel uznání dokonce i v diaspoře (Sk 9,2; 22,5; 26,12). Od doby Archelaa, syna *Heroda Velikého, se však jeho působnost omezovala pouze na Judsko, protože nad Ježišem, když pobýval v Galileji, neměla žádnou moc. V Judsku existovaly samozřejmě i lokální úřady, které případy projednávaly v místě, ale o některých podávaly zprávu ústřední moci. Rady (*synedria*) z Mt 5,22; 10,17; Mk 13,9 a *būlai* z Jos., *Ant.* 4. 214 atd. byly místními soudy, v nichž zasedalo nejméně 7 a ve velkých městech až 23 starších.

Po r. 70 po Kr. byl Sanhedrin zrušen a nahrazen orgánem Bet Din (Soudní dvůr), který se údajně scházel v Jamni (68–80 po Kr.), Use (80–116), Šafranu (140–163), Seфорis (163–193) a Tiberiadě (193–220). V Talmudu se o něm sice píše, že se navazovalo na Sanhedrin, ale výrazně se lišil, protože se skládal ze zákoníků, jejichž rozhodnutí měla jen morální a náboženskou autoritu.

II. Složení

Složení Sanhedrinu se během let měnilo. Původně jeho základ tvořila převážně saducejská kněžská aristokracie, ale od doby královny Alexandry (76–67 př. Kr.) se s příchodem *farizeů a *zákoníků struktura jeho členů začala měnit. Způsob jmenování členů není jasný, nicméně aristokratický původ tohoto orgánu nasvědčuje tomu, že příslušníci vznešených rodů byli jmenováni přímo a jejich počet se doplnil představiteli světské správy. Za vlády Heroda, jenž upřednostňoval farizeje a přál si omezení pravomoci *saduceů a vlivu staré šlechty, začala převaha saduceů v Sanhedrinu slábnout, zatímco složka farizejská, která sílila již od dob královny Alexandry, získala ještě větší vliv. V dobách NZ se velký Sanhedrin v Jeruzalémě skládal z velekněží (tj. úřadujícího velekněze a bývalých velekněží), příslušníků privilegovaných rodů, z nichž se velekněží vybírali, starších (kmenových) a rodových vůdců a kněží) a zákoníků, tj. znalců Zákona. Byli zde farizeové i saduceové (Mt 26,3.57.59; Mk 14,53; 15,1; L 22,66; Sk 4,1.5nn; 5,17.21.34; 22,30; 23,6). Jeho členové, např. Josef z Arimatie, byli označováni jako členové rady (*būleniēs*, Mk 15,43; L 23,50).

Podle Josepha a NZ stál v čele Sanhedrinu úřadující velekněz (Jos., *Ant.* 4. 224; 20. 224nn; Mt 26,57; Sk 5,17nn; 7,1; 9,1nn; 22,5; 24,1). Proto Kaifáš předsedal soudu nad Ježišem a Ananiáš soudu nad Pavlem (Sk 23,2). Zdálo by se, že v dřívějších dobách měl velekněz nejvyšší moc, ale později byla poněkud omezena. Dědičné členství postupně ustoupilo do pozadí ve prospěch politického a bývalým velekněžím a jejich spojencům (např. představeným chrámu) se říkalo „přední muži“ (J 7,26; Sk 4,5–8 atd.).

III. Rozsah soudních pravomocí

Soudní pravomoci měl Sanhedrin v době Ježíšové rozsáhlé. Vykonal nejen občanskou jurisdikci podle židovského zákona, ale do určité míry i jurisdikci trestní. Disponoval správní mocí a mohl nařídít zatčení svými vlastními ozbrojenci (Mt 26,47; Mk 14,43; Sk 4,1nn; 5,17nn; 9,2). Měl právo posuzovat případy, na něž se nevztahoval trest smrti (Sk 4–5). Kauzy podléhající trestu smrti vyžadovaly potvrzení od římského prokurátora (J 18,31), jehož verdikt ve většině případů souhlasil s požadavky Sanhedrinu, který měl v židovském právu moc nad životem a smrtí (Jos., *Ant.* 14. 168; Mt 26,66). Římscí správci propůjčovali právo rozsudku smrti v případě, kdy nějaký pohan překročil hranici oddělující vnitřní nádvoří chrámu od prostoru pro pohany (Sk 21,28nn). Je možné, že tento ústupek se rozšířil i na jiné přechytny proti chrámu, ať skutkem, nebo, jako v případě Štěpána (Sk 6,13nn), slovem. NZ Sanhedrin je spojován s trestem smrti pouze v případě našeho Pána, ale i ten byl vykonán až na rozkaz římského místodržitele. Příklad Štěpánův nese určité rysy nezákonného davového násilí.

Studiem NZ získáváme reprezentativní výčet typů záležitostí, které se Sanhedrinu předkládaly. Ježíš byl např. obviněn z rouhání (Mt 26,57nn; J 19,7), Petr a Jan z toho, že lidu předkládají falešné učení (Sk 4), a apoštol Pavel z přestupování Mojžíšova zákona (Sk 22–24). Zde šlo samozřejmě o otázky náboženské. Avšak v určitých dobách, např. za vlády Florovy, Sanhedrinu příslušelo i vybírání státního důchodu (Jos., *BJ* 2. 406). Teoreticky však byly pravomoci Sanhedrinu vždy pod kontrolou, protože Římané si vyhrazovali právo zasahovat v případě nutnosti do jakékoli oblasti i nezávisle na židovském soudu. Zde jde např. o Pavlovo věznění ve Sk 23. Sanhedrin lze nejlépe chápat jako orgán s dvěma funkcemi: politickou (správní a soudní) a náboženskou. Způsob jejich realizace není vždy jasný a někteří autoři dokonce předpokládali existenci dvou rozdílných institucí s názvem Sanhedrin. To pravděpodobně není nutné, ale tento názor se vyskytl, poněvadž chybějí dostatečné znalosti o metodách jeho činnosti.

IV. Procedurální otázky

Podle tradice uchované v traktátu Mišny *Sanhedrin* se důsledně dodržoval vymezený čas a místo zasedání. Místní soud se scházel vždy 2. a 5. dne v týdnu a také jeruzalémská rada zasedala v určitéu (i když nám neznámou) dobu. O svátcích a sabatu Sanhedrin nezasedal.

Jeho jednání se řídilo řádně stanoveným postupem. Sanhedrin zasedal v půlkruhu a měl dva soudní úředníky, z nichž jeden zapisoval hlasy pro osvobození obžalovaného a druhý hlasy pro odsouzení. Soudní jednání navštěvovali uředníci, kteří seděli vpředu. Vězni sem přicházeli skromně oblečení. V případech podléhajících trestu smrti se nejdříve předkládaly argumenty pro zproštění viny a teprve potom pro odsouzení. Pokud se někdo vyjadřoval pro osvobození obžalovaného, nemohl již svůj názor měnit, ale ten, kdo prosazoval odsouzení, svůj hlas později změnit směl. Studenti se mohli vyslovit ve prospěch osvobození, nikoli však pro odsouzení. Osvobození obžalovaného mohlo být vyhlášeno již v den soudu, ale s odsouzením se muselo čekat až do následujícího dne. Při hlasování členové Sanhedrinu stáli, přičemž se začínalo od nejmladšího. Pro osvobození stačila

prostá většina, pro odsouzení byla nutná většina dvoutřetinová. Pokud z 23 soudců hlasovalo 12 pro osvobození a 11 pro odsouzení, vězně propustili. Hlasovalo-li 12 pro odsouzení a 11 bylo proti, zvyšoval se počet soudců o 2 a tento postup se opakoval až do počtu 71 soudců, dokud nebylo dosaženo osvobození. Sporné případy tak představovaly zvýhodnění ve prospěch obžalované osoby. Výhodu měla tedy obžalovaná strana vždy (Mišna, *Sanhedrin* 5.5).

V tomto ohledu mnoho badatelů diskutovalo o legitimnosti soudu nad Ježíšem. Je zřejmé, že některé jeho momenty poukazují na justiční omyl.

BIBLIOGRAFIE. E. Schürer, *HJP*, 1901, 2, i, str. 163–195; J. Z. Lauterbach, *JewE*, 11, 1905, str. 41–44; I. Abrahams, *ERE*, 2, 1920, str. 184–185; H. Danby, *The Mishnah*, 1933, traktát *Sanhedrin*, str. 382–400; *idem*, „The Trial of Jesus“, *JTS* 21, 1919–20, str. 51–76; J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1959; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961. J.A.T.

SANCHERIB (hebr. *sanĥêrib* [avšak možná se vyslovovalo *šnĥrib* jako v Aram. papyru; *JSS* 21, 1976, str. 9]; asyr. *Sin-ahhê-eriba* = Sin [bůh Měsíce] rozmnožil své bratry). Panoval v Asýrii v letech 705–681 př. Kr. Když byl zavražděn jeho otec, kterému sloužil jako správce S hranice, Sancherib vytáhl nejdříve do Babylónie, kde se vzbouřil Marduk-apla-iddina II. (*MERÓDAK-BALADÁN). R. 703 př. Kr. vytlačil místního Marduk-zakir-šuma a soustředil posily proti Asýrii. Pravděpodobně právě tehdy poslal Meró-dak-baladán posly k judskému králi Chizkijášovi (2 Kr 20,12–19; Iz 39). Koncem r. 702 př. Kr. Sancherib v bitvách u Kutu a Kiše porazil Kaldeje a jejich élamské a arabské spojence. Poté ho uvítali v Babylónu, kde na trůn dosadil Běl-ibniho. Asyřané vyplnili Bt-Jakín a s mnoha zajatci se vrátili do Ninive. Meró-dak-baladán sám uprchl do Élamu.

Sancherib neměl velké problémy s kontrolou své S hranice, protože tuto oblast poznal již jako korunní princ. Po řadě nájezdů proti horským národům na V vytáhl na Z, kde za podpory Egypta sílila protiasyrská koalice. Její vůdce, judský král Chizkijáš, zajal Padiho, proasyrského panovníka Ekrónu (2 Kr 18,8), zesílil svá opevnění, výstavbou tunelu k *Siloe zdonikal zásobování Jeruzaléma vodou (2 Kr 20,20) a požádal o pomoc Egypt (Iz 30,1–4).

Sancheribovo třetí tažení ve 14. roce Chizkijášovy vlády (701 př. Kr.) směřovalo proti této koalici. Nejdříve se vydal na féničské pobřeží a dobyl Velký a Malý Sidón, Sareptu, Machallibu (*ACHLÁB), Ušú, Akzíb a Akko, nicméně oblehnout Týr se nepokusil. Na místo sidónského krále Lulihio (Élulaeus), který uprchl a zemřel v exilu, dosadil Etb'a'ala (Tuba'ala). Králové Sidónu, Arvadu, Byblosu, Bét-amónu, Moábu a Edómu se vzdali, ale Aškálon se odmítl podrobit a byl vyplněn spolu se sousedními městy, včetně Bét-dágonu a Jafy. Sancherib tvrdí, že potom táhl do Elteke, kde porazil eg. vojsko. Pak vyvraždil ekrónské šlechtice za, že se Chizkijášovi vydali Padiho, a poslal zvláštní jednotky zničit v Judsku 46 opevněných měst a mnoho vesnic, v nichž zajal 200 150 lidí a získal velké množství kořisti. Sám se účastnil obléhání a dobytí *Lakíše a na reliéfech ve svém paláci je vyobrazen, jak si prohlíží kořist. Odtud také vyslal své úředníky s požadavkem kapitulace Jeruzaléma (2 Pa 32,9).

Sancheribova vlastní zpráva o tomto tažení se zmi-

ňuje o tributů od Chizkijáše (Letopisy) a popisuje, jak obléhal „Žida Chizkijáše; ... zavřel jsem ho jako ptáka v kleci v jeho královském hlavním městě Jeruzalémě. Těsně kolem města jsem rozestavěl strážě a vrátil jeho osudu každého, kdo vyšel z městské brány“ (Taylor Prism, BM). Chizkijáš zaplatil Asyřanům tribut (2 Kr 18,13–16; Iz 36,1), který byl později odeslán do Ninive (Taylor Prism, datováno 691 př. Kr.), a osvobodil Padiho, jemuž při té příležitosti světil některá z bývalých judských území.

Sancheribova zpráva se vůbec nezmiňuje o ukončení obléhání (sr. 2 Kr 19,32–34) ani o tom, jak Hospodin, snad morem (v. 39), porazil asyrské vojsko. Podle Hérodota (2. 141) šlo o „množství polních myší, které v noci pohltily všechny toulce a luky nepříteli a všechny řemeny k upevnění štítů, ... druhý den ráno začali bojovat a mnoho vojáků padlo, protože neměli žádné zbraně, jimž by se mohli bránit“.

Většina badatelů zastává názor, že zmínka o příchodu eg. vojska za *Tirháka (2 Kr 19,9; Iz 37,9) je anachronismus (avšak viz K. A. Kitchen, *Third Intermediate Period in Egypt*, 1972). Kromě toho považují 2 Kr 19,37 za náznak toho, že Sancherib zemřel brzy po svém návratu do Ninive. Proto předpokládají ještě druhé, stejně neúspěšné asyrské tažení na Jeruzalém, snad po útoku proti Arabům z let 689–686 př. Kr. Ani dochované asyrské a babylónské letopisy se však o takové výpravě nezmiňují a vv. 36n nemusí nutně naznačovat délku časového úseku mezi Sancheribovým návratem z Palestiny a jeho smrtí r. 681 př. Kr., který v každém případě představoval několik let. Proto je rozumné držet se i nadále teorie jednoho tažení r. 701 př. Kr.

R. 700 př. Kr. vytáhli Asyřané ještě jednou do Babylonie, kde se vzbuřil Běl-ibni. Sancherib tam na trůn dosadil svého syna Aššur-nadin-šuma; ten vládl, dokud ho nezajali Élamci. V r. 694 podnikl námořní výpravu přes Perský záliv, namířenou proti těm, kdo poskytlí útočiště Meródač-baladánovi. Nejprve obsadil Ereš a nakonec r. 689 př. Kr. vyplnil i Babylon. Na V hranicích Sancherib napadl Kilikii a dobyl Tarsus a také útočil proti Arabům na J a V od Damašku.

Doma Sancheribovi pomáhala jeho energická manželka západosemitského původu, Naki'a-Zakutu, např. při přestavbě Ninive. Budoval tam „palác, jemuž se žádný jiný nevyrovná“, zbrojnici, nové městské hrady a brány. Nový zdroj vody z řeky Gomel (Bavjan), kterou vodovodem (Džervan) směřoval do přehrady (Adžéla) V od metropole, mu umožnil zavlažovat parky a rozlehlé pozemky a také zlepšit přirozené opevnění Ninive, tvořené řekami Tigris a Chosr.

Rozsáhlé stavební projekty realizoval také v Aššuru a Kachzi a zavedl mnoho technických zlepšení.

Sancheriba úkladně zavraždili jeho synové při bohoslužbě v chrámu Nisroka (2 Kr 19,37). O útěku jeho synů, zřejmě *Adrameleka a *Saresera, se snad hovoří ve zprávě o nepokojích po jeho smrti v prosinci 681 př. Kr. Sepsal ji jeho mladší syn Esarchadón, jenž byl r. 687 př. Kr. zvolen koruněm princem a nyní nastoupil na trůn (v. 37). Teorie, že Esarchadón byl nejmenovaný „syn“ zmiňovaný v Babylónské kronice jako vrah nebo že zemřel v Babylónu, nemají mnoho důkazů.

BIBLIOGRAFIE. D. D. Luckenbill, *The Annals of Sancherib*, 1924; D. J. Wiseman in *DOTT*, str. 64–73.

D.J.W.

SÁRA, SÁRAJ (hebr. *sārā* = princezna). Hlavní Abramova manželka a také jeho nevlastní sestra ze strany Abramova otce Teracha (Gn 20,12). Putovala s ním z kaldejského Uru přes Cháran do kenaanské země. Hladomor je potom příměří k odchodu do Egypta, a protože se Abram bál, že by její mimořádná krása mohla ohrozit jeho život, Sáráj se vydávala za jeho sestru. Zalíbila se faraonovi a ten si ji vzal k sobě do harému. Pak odhalil pravdu a manžele poslal pryč (Gn 12).

Podruhé se za Abrahamovu sestru vydávala na dvoře gerarského krále Abimeleka, přičemž se řídila pokyny svého manžela: „Prokazuj mi toto milosrdenství: na každém místě, kam přijdeme, říkej o mně, že jsem tvůj bratr“ (Gn 20,13) – tato slova prozrazují předem plánovanou taktiku. Tato událost dále zvětšila Abrahamovo bohatství, protože jako poškozený manžel dostal náhradou dary (Gn 20,14).

Trvalým pokořením pro ni byla její neplodnost, a proto Abramovi dala jako ženinu svou služku *Hagaru. Když Hagar otěhotněla, začala na ni Sáráj žárlit a zacházela s ní tak špatně, že Hagar na čas utekla. Po jejím návratu se narodil Izmael (Gn 16).

Když bylo Sáráj 90 let, Bůh ji přejmenoval na Sáru a Abram dostal nové jméno Abraham. Hospodin jí požeňnal a řekl, že podobá syna a stane se matkou mnoha národů (Gn 17).

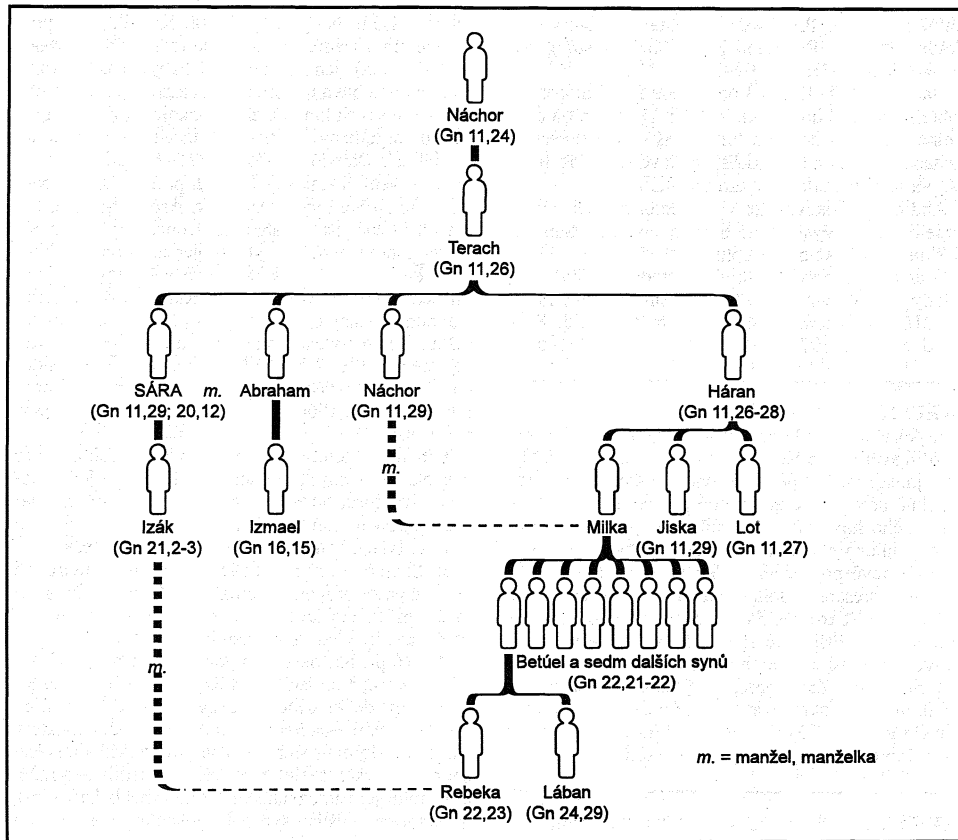
Když Abraham přijal Boží posly, Sára pro ně měla připravit chleby. Vyslechla prorocství o svém synovi a smála se tomu; pak ze strachu svůj smích popřela, když uslyšela slova: „Je to snad pro Hospodina nějaký div?“ (Gn 18,14). Izákovou narození smylo Sárinu pohanu. Při hostině na oslavu Izákova odstavení ji Izmaelovo opovržení rozzlobilo natolik, že svého muže požádala, aby Hagaru a jejího syna vyhnal (Gn 21).

Sára zemřela ve věku 127 let v *Kirjat-arb a byla pochována v jeskyni na poli v Makpele (Gn 23,1). (*CHEBRÓN)

V Iz 51,2 slouží Sára za příklad důvěry v Hospodina. V NZ zmiňuje apoštol Pavel Abrahama i Sáru mezi těmi, jimž byla víra připočtena za spravedlnost (Ř 4,19), a o Sáře píše jako o matce dětí zaslíbení (Ř 9,9). Pisatel Listu Židům radí Sáru do seznamu věrných (11,11). Je pro všechny ženy příkladem úcty ke svému manželovi (1 Pt 3,6).

M.B.

SARDY Město v římské provincii Asii, na Z dnešní asijské části Turecka. Bylo metropolí starověkého království Lydie, největší z velmocí, s níž se střetli Řekové během jejich rané kolonizace Malé Asie. Jeho počáteční rozkvět, zejména za Krésovy vlády, se stal symbolem bohatství, k němuž přispělo zlato získávané z Pactolu, zlatonosné řeky, která protékala městem. Původní město bylo téměř nedobytnou pevností. Tyčilo se nad širokým údolím Hermos a téměř ze všech stran je obklopovaly strmé štíty z velmi štěpné horniny. O svou pozici střediska lydské moci za Krésy přišlo náhle, když město oblehli perský král Kýros a dobyl pevnost (546 př. Kr.), což se podařilo zřejmě tak, že obléhatelé zlezli útesy a pod ochranou tmy zaútočili na nejslabší místo obrany. Stejná taktika vedla k pádu města ještě r. 214 př. Kr., kdy se ho zmocnil Antiochos Veliký. Přestože leželo na důležité obchodní cestě údolím Hermos, za Římanů se jeho význam z dřívějších století již nikdy neobnovil. R. 26 po Kr. byla ve prospěch jeho soupeře Smyrny zamítnuta



Rodokmen Sáry.

žádost, aby se v Sardách mohl vybudovat císařský chrám. Nyní leží v blízkosti místa, kde se toto starověké město nacházelo, pouze malá vesnice (Sart).

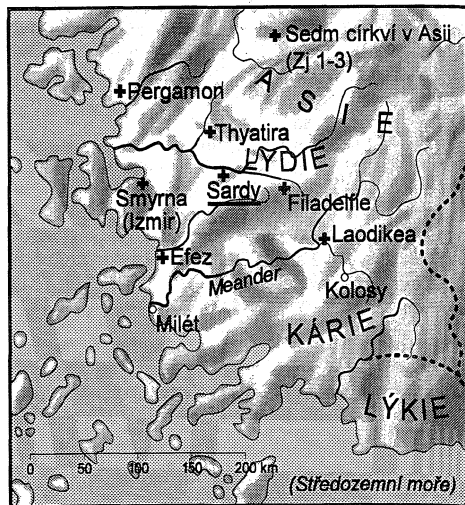
List „andělu církve v Sardách“ (Zj 3,1-6) napovídá, že zdejší rané křesťanské společenství žilo stejným

duchem jako město, když spoléhalo na svou minulou slávu, aniž by se poučilo z minulosti. Žilo bez přítomných úspěchů a selhávalo tak, jako se to městu stalo již dvakrát. Symbol „bílých rouch“ měl v místních podmínkách velkou váhu, neboť Sardy prosluly svým obchodem drahými látkami. Věrní, kteří budou sledování bdělými, dostanou slavnostní oblečení, aby se mohli zúčastnit vítězného příchodu svého Pána.

Při archeologickém výzkumu, který zde v současné době probíhá, vědci narazili na mnoho budov (např. nádherná pozdní synagoga). Sardy byly po celá staletí hlavním centrem židovské diaspory a lze je pravděpodobně ztotožnit se Sefaradim z Abd 20.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, k. 25, 26; D. G. Mitten, *BA* 29, 1966, str. 38-68; G. M. A. Hanfmann, pravidelné zprávy in *BASOR*; C. J. Hemer, *NTS* 19, 1972-3, str. 94-97; *idem*, *Buried History* 11, 1975, str. 119-135.

E.M.B.G.
C.J.H.



Sardy, jedna ze „sedmi církvi v Asii“ (Zj 1-3).

SAREPTA („tavírna“). Akkad. *šariptu*; sr. *šarāpu* = pročišťovat (kovy), pálit (cihly). Malé fénické město (dnešní Sarafand), původně patřící k *Sidónu; je zmínováno v Papyru Anastasi I z konce 13. stol. (*ANET*³, str. 477). R. 701 př. Kr. ho dobyl Sancherib (Zarebtu, *ANET*³, str. 287) a asi v letech 680-669 př. Kr. se ho zmocnil Esarchaddón, který ho dal týrskému králi

SARESER

Ba'alimu (J. B. Pritchard, „Sarepta in History and Tradition“ in J. Reumann [ed.], *Understanding the Sacred Text*, 1971, str. 101–114).

Nachází se asi 13 km J od Sidónu na libanónském pobřeží na cestě do *Týru. V 1 Kr 17,9nn je Sarepta zmíněna jako místo, kam šel *Eliáš v době sucha za Achabovy vlády a kde vzkříšil syna vdovy, u níž bydlel. Na tuto epizodu poukazuje L 4,26.

Abdijáš prorokoval, že v Hospodinův den budou Izraelci, které vystěhoval Sargon po pádu Samař, vlastnit Fénicii až po Sareptu.

O archeologických výzkumech, které zde byly zahájeny r. 1969, viz *AJA* 74, 1970, str. 202; 76, 1972, str. 216; *Archaeology* 24, 1971, str. 61–63; J. Pritchard, *Sarepta*, 1975.

R.A.H.G.

SARESER

1. Adramelekův bratr. Společně r. 681 př. Kr. zavraždili svého otce Sancheriba (2 Kr 19,37; Iz 37,38). Jeho jméno známe pouze z tohoto odkazu a pravděpodobně představuje zkrácenou podobou asyrsko-babylónského *šar-ušur* = ochránil krále, před nímž běžně stojí jméno boha. Na základě zmínky o *Nergilovi* v Abydenově popisu téže události bývá ztotožňován s Nergal-sareserem. Johns toto jméno považoval za zkomoleninu *šar-etiř-Aššur*, jména jednoho Sancheribova syna. Případně může jít o Nabū-šar-ušura, správce Markasi a eponyma pro r. 682 př. Kr.

2. Současník Zacharjáš, který se dotazoval na to, zda je vhodné pokračovat v pústu v době výročí zničení chrámu (Za 7,2) K různým návrhům čtení tohoto obtížného textu viz EP pozn. pod čarou. D.J.W.

SARETÁN Toto město se v 2 Pa 4,17 označuje jako Sareda. O Saretánu se mluví v souvislosti s Bét-šeánem, Adamem a Sukótem. Ležel v Jordánském údolí, blízko brodu přes řeku. O jeho přesné poloze se zatím diskutuje, ale téměř jistě to bylo na Z od Jordánu. Jedna navrhovaná lokalita, Karn Sartaba, snad připomíná jméno Saretán, ale většina odborníků dává přednost Tell al-Sa'idíji. (Archeologický průzkum zde v letech 1964–7 prováděl J. B. Pritchard; viz *Expedition* 6–11, 1964–1968.) Jinou možností je Tell Umm hamád. D.F.P.

SARGON (hebr. *sargōn*; LXX *Arna*; asyr. *Šarru-ūkin* = [bůh] ustanovil král[ovství]). Panoval v Asýrii v letech 722–705 př. Kr. Jeho vládu velmi detailně zachycují nápisy v jeho paláci v Chorsabádu, který byl vystavěn v letech 717–707 př. Kr., i historické texty a dopisy nalezené v Ninive a Nimrudu. Ačkoli se toto jméno objevuje ve SZ pouze jednou (Iz 20,1), Sargonova tažení v Sýrii a Palestině mají velký význam pro pochopení historického pozadí Izajášových prorocství.

Sargon tvrdil, že dobyl Samař, které obléhal celé 3 roky až do své smrti 20. prosince 722 př. Kr. nebo 18. ledna 721 jeho předchůdce Šalmaneser V. (2 Kr 17,5n). Je pravděpodobné, že Sargon tuto operaci dokončil a hned spěchal zpět do Asýrie, aby se tam ucházel o trůn. I když měl stejné královské jméno jako slavný Sargon I. Akkadský (asi 2350 př. Kr.; *AKKAD; *NIMROD), existují důkazy, že nebyl uzurpátorem, nýbrž zákonným následníkem trůnu.

Během prvních měsíců své vlády čelil velké domácí krizi, kterou vyřešilo a udělení privilegií obyva-

telům Aššuru. Na jaře r. 720 př. Kr. táhl na J proti kaldejskému vládci Marduk-apla-iddinovi II. (*MERÓDAK-BALADÁN), jenž se zmocnil babylónského trůnu. Nerozhodná bitva u Déru zastavila postup posil z Élamu a arabských kmenů, ale nepokoje na Z způsobily, že pro Sargona bylo výhodnější ustanovit Marduk-apla-iddinu v Babylónu králem (721–710 př. Kr.).

Na Z vedl chamátský Jaubi'di protiasyrskou koalici, k níž patřila města Damašek, Arpád, Šimyr, Samař a možná ještě Chatarikem. Koncem r. 720 př. Kr. se Sargonovi podařilo tyto spojence porazit v bitvě u Karkaru v S Sýrii, uvedená města si znovu podmanil jako vazaly a vytáhl zničit Rafii, čímž povstalec Hannona z Gázy odřízl od eg. vojska, a to utrpělo porážku. Tento výklad vyplývá z určení hebr. výrazu *Só nebo Sib'e (2 Kr 17,4) jako označení pro vůdce (*re'e*), a nikoli vlastního jména neznámého eg. panovníka (*JNES* 19, 1960, str. 49–53) či krále v Saidě (*s'w* = Só; *BASOR* 171, 1963, str. 64–67).

Během těchto operací varoval Izajáš Judsko, aby se nespojovalo s Egypťany ani nespolehalo na jejich pomoc. Své poselství ilustroval osudy Karkemiše, Chamátu, Arpádu, Samaři a Damašku (Iz 10,9). Při svém návratu od eg. hranic odvekl Sargon velkou část obyvatel Samaři, které začal přestavovat jako metropoli nové asyrské provincie Samařsko. Proces znovuosídlování města cizinci trval několik let a zdá se, že pokračoval i za vlády Esarchaddóna (Ezd 4,2).

R. 716 př. Kr. poslal Sargon svého armádního velitele (*turtan*; *„tartán“) do války proti Arabům na Sínaji. Tím získal tributy od eg. faraona Šilkanniho (Osorkon IV.) a od Samsi, královny Arabů. Navzdory těmto asyrským úspěchům odstranil lid Ašdodu svého panovníka Achimeleka, kterého dosadili Asyřané, a nahradil jej samozvancem Jadnou (nebo Jamanim), iniciátorem dalšího syropalestinského svazku proti Asýrii, který se nepochybně spoléhal na eg. pomoc. R. 712 př. Kr. vyslal Sargon téhož *turtana* dobýt Ašdód (Iz 20,1), z něhož se poté stala asyrská provincie. Jelikož se během tohoto tažení vzdala pevnost Azaka (*Azeka nebo Tell es-Zakarjje) na judské hranici blízko Lakiše, vidíme, jak těsně uniklo nezávislé Judsko dalšímu vpádu. Jamani uprchl do Núbie, ale panovník Šabaka ho vydal do Ninive.

Sargon bojoval mnoho bitev i na jiných frontách. V letech 719–714 př. Kr. porazil urartské národy Manaja a Rusa a poražený Karchemiš včlenil do své říše jako provinční centrum. R. 710 a 707 př. Kr., po nájezdech do Médie s cílem neutralizovat horské kmeny, Sargon ještě jednou vytáhl proti Meróadak-baladánovi, který před ním uprchl do Élamu. Svá poslední léta strávil Sargon potlačováním vzpour v Kimuchu a Tabalu (kde v boji padl). Po něm nastoupil 12. abu 705 př. Kr. na trůn jeho syn Sancherib. Fakt, že „nebyl pohřben ve svém domě“, se později připisoval jeho provinční, když se přiklonil k probabylónské politice tím, že r. 709 př. Kr. „uchopil ruce boha Béla (Marduka)“ a stal se tamějším králem.

BIBLIOGRAFIE. H. Tadmor, „The Campaigns of Sargon II of Assur“, *JCS* 12, 1958, str. 22–40, 77–100; H. W. F. Saggs in *Iraq* 17, 1955, str. 146–149; 37, 1975, str. 11–20; D. J. Wiseman, *DOTT*, str. 58–63.

D.J.W.

SARÍD Město na J hranici Zabulónu (Joz 19,10,12). Některé staré rukopisy LXX ho čtou jako *Sedūd*, a proto bývá ztotožňován s Tell Šadūdem, 8 km JV od Na-

zaretu (LOB, str. 106). Textové důkazy však mluví ve prospěch Saridu (MT), jehož polohu neznáme.

w.o.

SARSEKÍM Jméno babylónského úředníka, který byl v Jeruzalémě po dobytí města r. 587 př. Kr. (Jr 39,3). Dosud se nám nepodařilo jej identifikovat. Jedna teorie ho ztotožňuje s Nebúšazbanem (Jr 39,13), což by vyžadovalo odejmout Nebú od předchozího *Samgar-nebú a čist Nebú-sar-sekím jako zkomolení nam Nabú-šeziabanni (n^e b^e šazibôn?). Případně může být šar-s^ekím titulem „velitel“.

D.J.W.

SATAN Jméno knižete zla, hebr. *šāṭān*, ř. *Satanas*, což v podstatě znamená „protivník“ (takto je výraz interpretován např. v Nu 22,22). V prvních dvou kapitolách knihy Jób čteme o „satanovi“, jak předstupuje před Boha mezi „syny Božími“. Někdy se zdůrazňuje, že v těchto textech satan není chápán jako zloduch, ale jen jako jeden z členů nebeského zástupu. Jistě, v tomto bodě ještě nemáme plně rozvinuté učení, ale satan každopádně podniká vůči Jóbovi nepřátelské kroky. V SZ je zmíněn o satanovi málo, ale vždy působí proti tomu, co je pro člověka dobré. Ponouká Davida k sčítání lidu (1 Pa 21,1). Stojí po pravici velekněze Jóšuy, aby „proti němu vynesl žalobu“, čímž si vyslouží Hospodinovo napomenutí (Za 3,1n). Žalmista považuje za pohromu, když satan někomu stojí po boku (Ž 109,6, KP protivník, ale sr. EP žalobce). Jan říká, že „děbel od počátku hřeší“ (1 J 3,8), a SZ zmínky o něm to potvrzují.

Většina našich informací však pochází z NZ, kde se o nejvyšším zlu hovoří jako o satanovi nebo ďáblu (*ho diabolos*), a ve stejném významu se zde někdy užívá i označení Belzebul (Mt 10,25; 12,24,27). Vyskytují se i jiné výrazy, např. „vládce tohoto světa“ (J 14,30) nebo „vládce nadzemských mocností“ (Ef 2,2). Vždy je zobrazen jako Hospodinův nepřítel, jenž usiluje o zmaření Božích plánů. Podle Matouše a Lukáše Ježíš na počátku své služby prošel těžkým obdobím zkoušek, kdy ho satan pokoušel, aby začal působit v jeho duchu (Mt 4; L 4; viz též Mk 1,13). Potom ho satan opustil „až do dané chvíle“, což znamená, že soubor bude ještě obnoven. To jasně vyplývá i z tvrzení, že „na sobě zakusil všechna pokušení jako my“ (Žd 4,15). Tento střet není náhodný. Vždyť Ježíš přišel mj. na svět proto, „aby zmařil činy ďáblovy“ (1 J 3,8; sr. Žd 2,14). NZ vidí v celém kosmu velký soubor mezi silami Boha a dobra na jedné straně a mocnostmi zla v čele se satanem na straně druhé. Nejde zde o pojetí toho či jiného autora, ale o společné stanovisko všech.

O intenzitě tohoto boje není pochyb. Petr popisuje zuriťovost odporu slovy, že ďábel „obchází jako lev řvoucí a hledá, koho by pohltil“ (1 Pt 5,8). Pavel zdůrazňuje více satanovu lstivost. „Satan se převléká za anděla světla“ (2 K 11,14), takže není divu, že se jeho pomocníci objevují v přitažlivém zevnějšku. Apoštol nabádá křesťany v Efezu, aby oblékli „plnou Boží zbroj, aby mohli odolat ďáblovým svodům“ (Ef 6,11). Hovoří se i o „ďáblových nástrahách“ (1 Tm 3,7; 2 Tm 2,26). Tyto texty mají zdůraznit, že křesťané (a dokonce i archandělé, Ju 9) jsou do tohoto nelítostného a lstivého boje vtaženi. Nejednají tak, aby se vyhnutí konfliktu, ani nemohou předpokládat, že zlo bude vždy otevřeně vystupovat jako zlo. Je třeba se

cvíčit v rozpoznávání i v odvaze. Nicméně rozhodný odpor vždy přinese úspěch. Petr své čtenáře vyzývá, aby d'áblu odolávali „zakotvení ve víře“ (1 Pt 5,9), a Jakub říká: „Vzepte se d'áblu a uteče od vás“ (Jk 4,7). Pavel věřící vyzývá: „... nedopřejte místa d'áblu“ (Ef 4,27). Obléci plnou Boží zbroj znamená, že věřící potom dokáže odolávat všemu, co ten zlý dělá (Ef 6,11.13). Pavel spoléhá na Boží věrnost. „Bůh je věrný: nedopustí, abyste byli podrobeni zkoušce, kterou byste nemohli vydržet, nýbrž se zkouškou vám připraví i východisko“ (1 K 10,13). Apoštol si velice dobře uvědomuje satanovu moc a ví, že d'ábel neustále hledá způsob, jak by nás „obelstil“. Dodává však, že „jeho úskočnost přece známe“ (2 K 2,11, KP nejsou nám myšleni jeho neznámí).

Satan neustále vystupuje proti evangeliu, jak je to vidět v celé službě našeho Pána. Působil i skrze Ježíšovy následovníky, např. tehdy, když Petr odmítl myšlenku o kříži a byl pokárán: „Jdi mi z cesty, satane“ (Mt 16,23). Satan na Petrovi vyzkoušel ještě další úskoky, ale Pán se za něho modlil (L 22,31n). Konal své dílo také v Ježíšových nepřátelích, protože Kristus o svých protivnicích říkal: „Váš otec je d'ábel“ (J 8,44). Všechno toto vrcholilo v Ježíšově ukřížování. Satan „vstoupil“ do Jidáše (L 22,3; J 13,27), „vložil do srdce Jidáše Iškariotského, syna Šimonova, aby ho zradil“ (J 13,2). S pohledem upřeným k blízcímu se kříži může Kristus prohlásit: „... přichází vládce tohoto světa“ (J 14,30).

Satan pokoušel lidi i potom (1 K 7,5). Čteme, jak působil v Ananiášovi, který o sobě říkal, že je věřící („proč satan ovládl tvé srdce...?“; Sk 5,3), a v otevřeném nepříteli křesťanství Elymasovi („Ty synu d'áblův“, Sk 13,10). V 1 J 3,10 nalézáme obecnou zásadu: „Kdo se dopouští hříchu, je z d'ábla“. Lidé se mohou nechat satanem ovládnout natolik, že mu pak v podstatě patří. Stávají se jeho „dětmi“ (1 J 3,10). Proto čteme o „synagoze satanové“ (Zj 2,9; 3,9) a o lidech, kteří bydlí tam, „kde je trůn satanův“ (Zj 2,13). Satan brání v práci misionářům (1 Te 2,18). Odnáší dobré semeno zaseté do lidských srdcí (Mk 4,15). Rozsévá na pole tohoto světa „syny toho zlého“ (Mt 13,38n). Jeho působení může mít i tělesné účinky (L 13,16). Vždy jedná vynalézavě a pohotově.

NZ si je však jist satanovým omezením a konečnou porážkou. Jeho moc je pouze odvozená (L 4,6). Dábel se smí pohybovat jen v těch mezích, které určuje Bůh (Jb 1,12; 2,6; 1 K 10,13; Zj 20,2,7). Hospodin ho může použít dokonce i k prosazení správné věci (1 K 5,5; sr. 2 K 12,7). Předobraz vítězství nad ním viděl Ježíš v misi 70 učedníků (L 10,18). Náš Pán uvažoval o „věčném ohni“, který je „připraven d'áblu a jeho andělům“ (Mt 25,41), a Jan spatřil, jak se toto slovo naplňuje (Zj 20,10). Již jsme poznamenali, že střet se satanem vrcholil v Kristově ukřížování. Ježíš o něm hovoří jako o „vyvrženém“ (J 12,31) a „odsouzeném“ (J 16,11). O porážce satana se výslovně píše v Žd 2,14; 1 J 3,8. Služba kazatelů by měla odvracet lidi „od moci satanovy k Bohu“ (Sk 26,18). Pavel může s jistotou říci, že „Bůh pokoje brzo srazí satana pod vaše nohy“ (Ř 16,20).

Svědectví NZ je tedy jasné. Satan představuje neblahou skutečnost, která se vždy stává nepřátelsky vůči Bohu a Božímu lidu. Kristus je však svým životem, smrtí a vzkříšením porazil. Jeho vítězství se plně projevilo a dospěje k vrcholu na konci tohoto věku. (*ANTIKRIST; *ZLI DUCHOVÉ)

BIBLIOGRAFIE. F. J. Rae, *ExpT* 66, 1954–5, str. 212–

SATRAPA

215; J. M. Ross, *ExpT* 66, 1954–5, str. 58–61; W. O. E. Oesterley in *DCG*; E. Langton, *Essentials of Demonology*, 1949; W. Robinson, *The Devil and God*, 1945; H. Bietenhard, C. Brown in *NIDNTT* 3, str. 468–473. L.M.

SATRAPA (hebr. ^aḥšāḏarpān; aram. ^aḥšāḏarpān; akkad. *aḥšad[ar]pānu*; ze staroperského *ḥšatrapāvan* = ochránce království, původně *médský *chšatrapā*). Provinční místodržitel za nadvlády Peršanů (Ezd 8,36; Est 3,12; Da 3,2; 6,1 atd.). Ve starověku se provinční systém na Blízkém východě uplatňoval od 3. tisíciletí př. Kr. (např. v *Uru a v době panství *Asýrie a *Babylónie). Později jej přejali Peršané. Pravděpodobně za vlády *Dareia I. byla říše rozdělena na dvacet satrapií, z nichž každá obsahovala ještě menší jednotky (Hérodotos 3. 89–95). Syropalestina byla součástí satrapie Transpotámie, Neh 3,7 „Za řekou“.

BIBLIOGRAFIE. A. F. Rainey, *AJBA* 1, 1969, str. 51–78. D.W.B.

textu nedává smysl, považovat za chybný přepis slova š^a'irīm. Jak tyto „běsi“ přesně vypadali, nevíme. Snad šlo o kozy v běžném slova smyslu nebo o bohy, kteří se těmto zvířatům podobali. Obětovalo se jim na posvátných návrších, přičemž obřad vykonávali zvláštní kněží.

V semitských představách byla proměna z kozla v démona snadná (sr. *KOZEL). Satyrové, zjevně démoničtí tvorové, tančili v troskách Babylónu (Iz 13,21) a vystupují také při líčení zkázy Edómu (Iz 34,14).

BIBLIOGRAFIE. Oesterley a Robinson, *Hebrew Religion*, 1930, str. 13, 64nn *Ebi* (s. v. „satyr“). J.D.D.

SAUL (hebr. *šā'ul* = vyprošený tj. na Hospodinu).

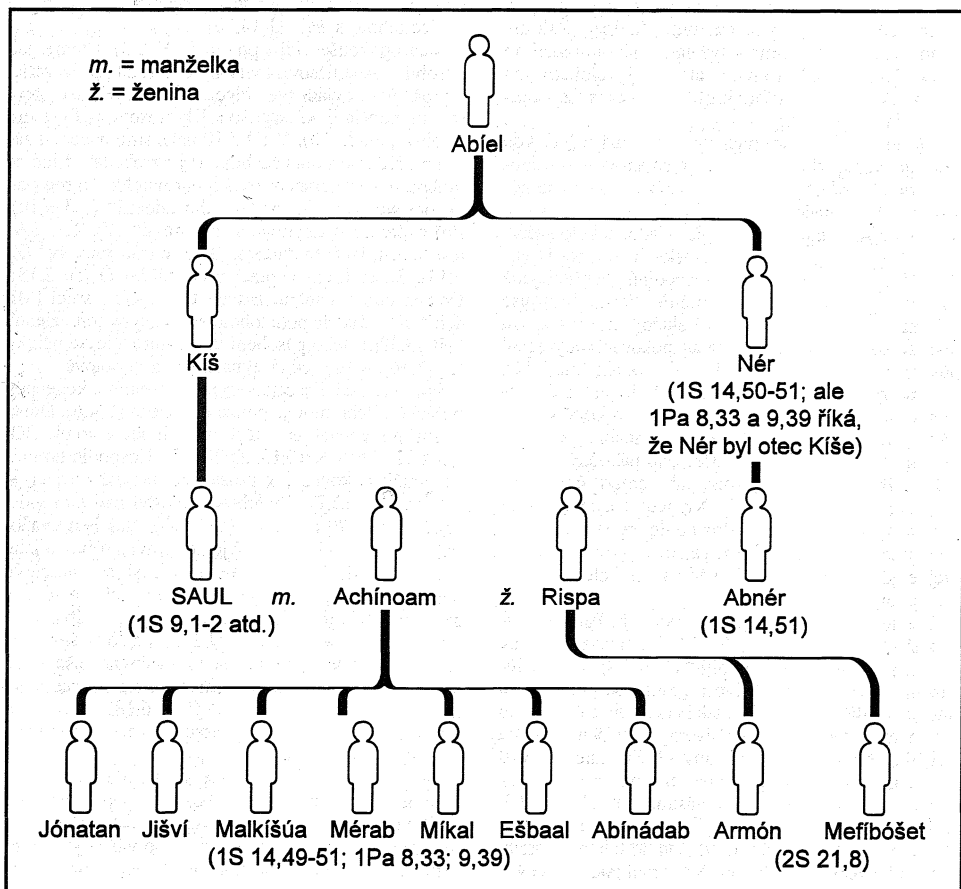
1. Král starověkého Edómu, z Rechobótu (Gn 36,37).

2. Syn Šimeóna (Gn 46,10; Ex 6,15; Nu 26,13).

3. První král Izraele, syn Kíšu, z kmene Benjaminců. Vyprávění o Saulovi tvoří většinu I S (k. 9–31) a zobrazuje jednoho z nejtragičtějších služebníků, které si Bůh vyvolil.

Saul o hlavu převyšoval své bratry a jeho osobní odvaha byla rovněž velká. Choval se královsky ke svým přátelům a velkoryse k nepřítelům. Právě jeho Bůh vyvolil k ustavení království a k tomu, aby sym-

SATYR (*šā'ir* = chlupatý, kozel). Hebr. plurál se v Lv 17,7 a 2 Pa 11,15 překládá jako „běsi“ (KP d'ábolové). Možná, že o podobný význam jde i v 2 Kr 23,8, budeme-li hebr. *šā'irīm* = vrata, které v tomto kon-



Saulův rodokmen.

bolizoval Hospodinovu královskou vládu nad svým lidem. Písmo však na třech místech konstatuje, že se stal nezpůsobilým pro úkol, k němuž byl povolán. I přes jeho zavržení však nepřestaly být zřejmě některé rysy charakteru muže, kterého Bůh ve své svrchovanosti vybral za krále.

Pod tlakem pelištejské nadvlády dospívají Izraelci k přesvědčení, že osvobození jim může přinést jen viditelný vůdce a bojovník. Odmítli duchovní vedení Hospodinovo, zprostředkované Samuelovou prorokskou službou, a požadovali krále (1 S 8). Samuel je nejprve upozornil na negativní stránky lidské vlády, ale Izraelci na toto varování nedbali. Prorok pak dostal od Boha pokyn, aby lidu vyhověl. Hospodin jej vedl k tomu, aby vybral Saula, kterého tajně pomazal v zemi Súf (1 S 10,1), což později potvrdil veřejným obřadem v Mispé (10,17–25). Příležitost ukázat svoji odvahu dostal Saul téměř okamžitě. Náchaš Amónský oblehl Jábeš v Gileádu a jeho obyvatelům nabízel kruté podmínky kapitulace. Ti poslali pro pomoc k Saulovi, který byl na druhé straně Jordánu. Saul svolal lid do boje pomocí názorného příkladu typického pro jeho dobu a se svým vojskem vybojoval velké vítězství (11,1–11). Fakt, že tenkrát odmítl podvolit se přání svých stoupenou potrestat ty, kdo mu nechtěli vzdát čest, svědčí o jeho citlivosti (10,27; 11,12n).

Po této události proběhl oficiální náboženský obřad v Gilgálu, kde Samuel potvrdil Saula jako krále, kterého Bůh porážkou Amónou viditelně schválil. Po závěrečné výzvě lidu k poslušnosti Hospodina, kterou doprovázelo záračné znamení, Samuel předal novému králi vládu. Na scéně se pak starý prorok objevuje již jen třikrát, z toho jednou posmrtně. Pokaždé musel Saula kárat za to, že porušuje podmínky svého povolání, mezi něž patřila také bezpodmínečná poslušnost všem, i těm nejnepatrnějším Božím nařízením. Poprvé se to stalo, když si Saul ve své netrpělivosti přisvojil kněžský úřad a obětoval v Gilgálu (13,7–10). V důsledku této svatokrádeže Samuel prorokoval, že Saulovi bude království odňato, a naznačil mu, že si Hospodin již vyhlédl jiného muže, podle svého srdce, jenž zaujme jeho místo. Podruhé Saulova neposlušnost vedla k dobře známému Samuelovu výroku, že „poslouchat je lepší než obětní hod, pozorné rozvažovat je víc než tuk beranů“ (15,22). Prorok opět vyhláší je symbolicky ukazuje, že Bůh Saulovi odnímá vládu nad Izraelem, a přerušuje s padlým panovníkem veškeré styky. Samuel se pak objevuje až posmrtně, aby Saula pokáral početí a naposlady. Bez ohledu na problémy, které s sebou přináší příběh o médiu z Ěn-dór (k. 28) je jasné, že Bůh k tomuto nadpřirozenému rozhovoru s nešťastným králem svolil proto, aby se naplnil Saulův kalich nepravosti a aby předpověděl jeho nezvratný osud.

O dlouhodobém konfliktu mezi Saulem a Davidem viz heslo *DAVID, kde se hovoří i o dalších rysech Saulova charakteru. Je důležité, že když v Betlémě mělo dojít k veřejnému pomazání Davida za krále, Samuel odmítl Eliába, Davidova nejmzužnějšího bratra, neboť ho Bůh varoval před domněnkou, že tělesná a duchovní síla musí jít vždy ruku v ruce (16,7).

Saul je názorným příkladem zásadního rozdílu mezi tělesným a duchovním člověkem, jak jej chápe NZ (1 K 3 atd.). Saul žil v době, kdy Duch svatý sestupoval na lidi při výjimečných příležitostech a za zvláštním účelem, nikoli v době, kdy přebývá v Božích dětech neustále. Proto měl tendence podléhat svým náladám a vnitřní nejistotě (*ZDRAVÍ). Nicméně

jeho neposlušnost považují autoři 1 S a 1 Pa za neomluvitelnou, protože měl možnost slyšet Boží slovo, které mu zprostředkoval Samuel.

Jeho pád je o to tragičtější, že byl veřejným představitel Božího lidu.

4. Židovské jméno apoštola *Pavla (Sk 13,9).

BIBLIOGRAFIE. J. C. Gregory, „The Life and Character of Saul“, *ExpT* 19, 1907–8, str. 510–513; A. C. Welch, *Kings and Prophets of Israel*, 1952, str. 63–79; E. Robertson, *The Old Testament Problem*, 1946, str. 105–136; J. Bright, *A History of Israel*², 1972, str. 180–190. T.H.J.

SBÍRKA (PAVLOVSKÉ SBORY) Sbíрку (ř. *logia*) organizoval Pavel ve svých křesťanských sborech kvůli hmotné podpoře jeruzalémské církve. Dva roky před svou poslední návštěvu Jeruzaléma (r. 57 po Kr.) jí věnoval stále větší pozornost. Těžko by však bylo možno přecenit význam, který měla v apoštolské strategii.

I. Pozadí

Na jeruzalémské *radě (kolem r. 46 po Kr.) bylo dohodnuto, že Pavel a Barnabáš budou pokračovat v evangelizaci pohanů a představitel jeruzalémského sboru v misií mezi Židy (Ga 2,1–10). Ti připojili zvláštní prosbu, aby Barnabáš s Pavlem i nadále pamtováni na „chudé“. Požadavku porozumíme na základě skutečnosti, že v době hladu poskytl jeruzalémskému sboru prostřednictvím Barnabáše a Pavla pomoc antiochijský sbor (Sk 11,30). Jako odpověď na tuto žádost Pavel dodal, že uvedenému problému sám věnuje zvláštní pozornost a při evangelizaci provincií na V a Z od egejské oblasti v posledních letech tohoto období energicky organizoval pomoc ve sborech v Galacii, Asii, Makedonii a v Řecku.

II. Doklady z korintské korespondence.

O tomto daru se poprvé dovidáme z pokynů korintským křesťanům v 1 K 16,1–4. Věděli o něm a chtěli znát víc. Z toho, co jim apoštol Pavel řekl, se dovidáme, že už dal podobné instrukce sborům v Galacii – snad v pozdním létě r. 52, když procházel galatskou krajinou a Frýgií na cestě z Judska a Sýrie do Efezu (Sk 18,22n). Díky Pavlově korintské korespondenci získáváme více podrobností o organizaci této sbírky v Korintu než v kterémkoli z dalších přispívajících sborů.

Pokud členové korintského sboru Pavlovy pokyny respektovali, pak každá hlava rodiny týdně odkládala určitou část svého příjmu po dobu 12 měsíců tak, aby církevní příspěvky dorazily do Jeruzaléma na jaře příštího roku prostřednictvím delegátů, jež církev pro tento úkol vyčlenila. Napětí, které se brzy potom objevilo mezi korintskými křesťany a Pavlem, snad způsobilo pokles zájmu o tuto dobrou věc. V příštím dopise na usmířenou (po předchozím kárávém listu, který jim doručil Titas) Pavel ocenil, že odkládali pravidelně pro fond hnu, jakmile obdrželi jeho instrukce, a jejich pohotovost dával za příklad makedonským sborům. Mezi řádky však čteme, že měl osobní pochybnosti, a proto poslal Tita s dvěma spolupracovníky, aby pomohli jejich příspěvky shromáždit (2 K 8,16–24). Někteří členové sboru v tom asi pocítovali mírný nátlak, domnívali se, že je Pavel „chytřák“ a dostal z nich „list“ o nejlepší (2 K 12,16).

V době, kdy Pavel vypravil Tita s jeho doprovodem

SBÍRKA (PAVLOVSKÉ SBORY)

dem do Korintu, aby se ve zmíněné záležitosti zorientovali, byl sám v Makedonii a pomáhal zdejšími sborům dokončit jejich podíl na sbírce. Makedonské sbory prošly obdobím nespecifikovaných potíží, které způsobilo, že přežívaly na pouhém existenčním minimu. Pavel viděl, že je sotva může žádat o příspěvek na podporu křesťanů, kterým se nedařilo hůře než jim. Trvali však na tom, že vykonají sbírku, a Pavla toto znamení Boží milosti v jejich životech nespímá do jalo (2 K 8,1-5). V dopisu Korintánům vzdal vřelý dík Makedonským, čímž chce Korintské povzbudit, aby dávali stejně štědrě ze svého poměrného nadbytku, jako makedonští darovali ze svého nedostatku.

III. Doklady z korespondence s Římem

Pavel se o tomto podpůrném fondu zmiňuje ještě v dalším dopise. Tuto zprávu považujeme za obzvlášť cennou, protože je určena sboru, který apoštol sám nezaložil. Křesťané v Římě se do této akce nezapojili a ani o ní nic nevěděli. V dopise, kde je Pavel připravuje na svou návštěvu, píše, že úkol shromáždit sbírku má být dokončen ještě před jeho cestou na Z (Ř 15,25-28). Z této poznámky získáváme nový náhled na motivy sbírky. Apoštol chtěl zejména posílit souměřitelnost sboru v Jeruzalémě s pohanskou misíí. Organizování fondu pomoci se do značné míry zaměřovalo na dosažení tohoto cíle. Věděl, že mnoho členů jeruzalémského sboru se dívá na nezávislý směr jeho misie mezi pohany podezřívavě. Do jeho misijního pole opakovaně vstupovali rušivě muži z Judska, kteří se pokoušeli různými způsoby podkopat jeho autoritu a nastolit autoritu Jeruzaléma. Když jim Pavel oponoval, dával si pozor, aby nevzniklo zdání, že kritizuje jeruzalémský sbor nebo jeho představitele. Na druhé straně většina obráčených pohanů by těžko snášela myšlenku, že jsou nějakým způsobem jeruzalémskému sboru zavázáni. Pavel se obával, že by mohli rozpoznat svou hmotnou nezávislost na Jeruzalému. Sám nikdy nepatřil k členům sboru v Jeruzalémě a rozhodně nepopíral, že by odvozoval své evangelium či poslání od tohoto sboru. A přece podle něho jako mateřská církev Božího lidu zaujímal jeruzalémský sbor jedinečné místo v křesťanském uspořádání. Pavel cítil, že kdyby se od obecnosti sboru v Jeruzalémě odtřhl, jeho apoštolská aktivita by byla marná.

Co by mohlo lépe zmínit podezření jeruzalémského sboru vůči Pavlovi a jeho misii mezi pohany než projev důkazu Božího požehnání této misii? Čtěl snad apoštol před jeruzalémské věřící postavit spolu s finančním příspěvkem, jenž by ukázal praktický zájem o ně, i představitele těchto sborů, kteří přinášeli výtěžky sbírek? V dopise svým přátelům do Korintu píše o naději, že se v jejich jeruzalémských spolubratřích probudí hlubší cit bratrské přichylnosti k nim „pro nesmírnou milost, kterou vám Bůh dal“ (2 K 9,14). Pavel nepovažuje za samozřejmé, že tímto způsobem automaticky veškeré podezření zmizí, a žádá římské křesťany, aby se s ním spojili v modlitbách, „aby jeho služba pro Jeruzalém byla tamním bratřím vítána“ (Ř 15,31). Kdyby nepomohlo toto, pak už nepomůže nic.

Pavel mohl považovat tento příklad darů pohanských věřících Jeruzalému přinejmenším za znamení splnění prorocství, jež mluvila o „bohatství národů“, které přijde do Jeruzaléma, a bratřích, přivedených „ze všech národů jako oběť Hospodinu“ (Iz 60,5; 66,20). Pokud o tom apoštol uvažoval, přemýšleli podobným způsobem jistě i jeruzalémské představitele.

Vyvozovali z toho však jiné závěry. V původním kontextu je bohatství národů poplatkem, který pohané přináší do Jeruzaléma jako výraz toho, že uznávají jeho nadřazenost. V Pavlově pojetí byl příspěvek obráčených pohanů pro podporu jeruzalémských dobrovolným darem, projevem křesťanské milosti a vděčnosti, ale je možné, že příjemci na něj pohlíželi spíše jako na daň, kterou jsou pohané povinni odvádět Synu Davidovu.

Dokonce i „nevěřící v Judeji“, u nichž Pavel předpokládal určitý odpor (Ř 15,31), mohli být pohnuti viditelným svědectvím tolika zástupců věřících z pohanských zemí, kteří teď byli mezi nimi. Víme, že právě tehdy, když se apoštol chystal se svými průvodci nesoucími dary na cestu, uvažoval o Božím plánu a vztahu mezi misíí v pohanském prostředí a konečnou spásou Izraele. To je také předmět, o němž se v Listu Římanům zabývá. V tomto dopise vidí sbírku pro Jeruzalém a problém samotného Jeruzaléma v souvislosti s Božím záměrem spasit všechny lidi.

IV. Rezervované podání ve Skutcích

Mezi vyslance přispívajících sborů asi musíme započítat všechny Pavlovy průvodce na cestě z Korintu nebo Filip do Judska, jak je uvádí Sk 20,4: Sopatros z Bereje, Aristarchos a Sekundus z Tesaloniky, Gaius a Timoteus (původně z Lystry) z Derbe a Tychikos a Trofimos z provincie Asie (o druhém víme ze Sk 21,29, že to byl křesťan pohanského původu z Efezu). Nebylo by moudré vidět zlý úmysl v tom, že Lukáš neuvedl v seznamu nikoho z Korintu. Seznam nemusí být úplný, mohl se omezit na ty, kteří cestovali do Korintu odjinud, aby se připojili k Pavlovi. Apoštol strávil několik týdnů se svými hostitelem Trofimem a dalšími přáteli z Korintu a navíc sdělil křesťanům v Římě, že Makedonie a Achaja si předsevzaly podpořit jeruzalémský fond. Pod pojmem Achaja si Pavel představoval Korint a okolí a v jeho dopise Římanům nic nenaznačuje, že by „Achaja“ nesplnila své předsevzetí. Měli bychom však uvažovat o možnosti, že (navzdory určitým steskům nad Pavlovým „úskokem“, když jim poslal Tita na pomoc s organizací sbírky) korintský sbor Tita požádal, aby dopravil jejich dar do Jeruzaléma. Pokud ano, pak vynechání Títova jména celé vyprávění zestručňuje. Není uveden ani žádný delegát z Filip, snad tam posloužil jako posel sám vyprávěč.

Když Pavel spolu s ostatními dorazil do Jeruzaléma, přivítal je Jakub a další starší sboru. Pravděpodobně přijali přinesené dary s vděčností. Slovo „pravděpodobně“ je tu na místě, protože Skutky o této sbírce naprosto mlčí, kromě Pavlovy obhajoby před Félixem, kdy říká, že přišel do Jeruzaléma „aby svému národu odevzdal peněžitou podporu a přinesl oběti v chrámě“ (Sk 14,17).

Lukášovo mlčení o této věci mohlo být motivováno apologetickými důvody. Kromě toho, že neexistovaly žádné důkazy na podporu obvinění, že znesvětil chrám, byl obsah Pavlovy obhajoby před Félixem pro jeho pozdější postavení před soudním tribunálem v Římě důležitější než pro jeho vystoupení před prokurátorem Judeje. S tím mohla souviset narážka na „almužny a oběti“. Ačkoli nelze tvrdit, že Skutky vznikly jako soudní dokument, zůstává možnost, že něco z takového materiálu použil Lukáš jako pramen informací. Obvinění (výslovné či skryté), že Pavel zpronevěřil v zájmu svého penize, které byly určeny na udržování chrámu nebo na podporu Judejců jako

celku, a že jako „vůdce nazorejské sekty“ rozvrátil židovské komunity v celém římském světě, by byly před císařským soudem podstatnější než v dosahu Félixovy jurisdikce. Zkreslená představa o podstatě a účelu sbírky se patrně stala součástí obžaloby, kterou Pavlovi odpůrci připravili v době, kdy se jeho odvolání k císaři stalo aktuálním. I to mohlo být důvodem Lukášovy zdrženlivosti.

BIBLIOGRAFIE. C. H. Buck, „The Collection for the Saints“, *HTR* 43, 1950, str. Inn; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, 1965; K. Holl, „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde“, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2, 1928, str. 44nn; A. J. Mattill, „The Purpose of Acts: Schneckenburger Reconsidered“ in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque a R. P. Martin, 1970, str. 108nn; K. F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy*, 1966.

F.F.B.

SČÍTÁNÍ (lat. *census*, patrně odvozeno z ř. *kēnsos* = daň v Mt 17,25; 22,17. 19; Mk 12,14).

I. Ve Starém zákoně

Významná sčítání v SZ jsou ta, která dala název knize Numeri – došlo k nim na počátku putování pouští (Nu 1) a na jeho konci (Nu 26). Další sčítání nařídil David (2 S 24,1–9; 1 Pa 21,1–6). Ve všech případech se počítali muži ve věku, kdy byli schopni vykonávat vojenskou službu. Zachovaly se dva různé výsledky Davidova sčítání – v 2 S 800 000 Izraelců a 500 000 Judejců, v 1 Pa 1 100 000 Izraelců a 470 000 Judejců. V obou zprávách čteme o moru, jimž Bůh potrestal Davidův hřích svévolného sčítání lidu. Na sčítání v Nu se zejména W. F. Albright dívá („The Administrative Divisions of Israel and Judah“, *JPOS* 5, 1925, str. 20nn; *From the Stone Age to Christianity*, 1940, str. 192, 222) jako na jinou variantu zprávy o Davidovu sčítání, ale jejich výsledky jsou výrazně nižší než ve 2 S a 1 Pa. Nicméně součet obou sčítání na poušti – 603 550 v Nu 1 a 601 730 v Nu 26 – vyžaduje vysvětlení. Podle jedné teorie znamenalo „*elep*“ ve výčtu původně spíše „skupinu stanů“ než „tisíc“, takže počet „čtyřicet šest tisíc pět set“, udávaný v Nu 1 21 pro Růbenovce, značí 46 skupin stanů čítajících celkem pět set mužů (W. M. Petrie, *Egypt and Israel*, 1911, str. 40nn) (*Číslo. 2).

Sčítání Judejců v době Nehemjášově (445–433 př. Kr.) je uvedeno v Ezd 2,1–65 a Neh 7,6–67. Celkový počet je 42 360, včetně 7 582 služebníků a zpěváků.

II. V Novém zákoně

NZ se zmiňuje o dvou římských sčítáních, přičemž o obou je užito ř. slovo *apografē* = soupis (L 2,2; Sk 5,37).

Soupis ze Sk 5,37 poznamenalo povstání *Judy z Galileje a uskutečnil se r. 6 po Kr. V tomto roce byla Judea včleněna do římského provinciálního systému a sčítání se provádělo kvůli odhadu daně, kterou by nová provincie měla platit do pokladny impéria. Soupis řídil P. Sulpicius Quirinius, tehdejší legát Sýrie. Představu, že by Izrael měl odvádět poplatky pohanské vrchnosti, považovalo Judsko a zejména strana *zelótů, jejíž vznik se datuje od této doby, za nepřijatelnou.

Soupis z L 2,1nn, během kterého se narodil v Betlémě Ježíš, vyvolává několik otázek. Všeobecně se

však přijímá, že:

1. Soupis, o němž mluví Lukáš, mohl v Judsku probíhat na sklonku Herodovy vlády (37–4 př. Kr.),
 2. mohl být částí soupisu, uskutečněného v celém impériu (L 2,1) a
 3. mohl znamenat, že se hlava každé domácnosti musela dostavit do místa rodiště (L 2,3).
- Ad 1. V pozdějších letech Herodova panování zacházel Augustus s Herodem jako s poddaným. Celé Judsko muselo přísahat věrnost Augustovi stejně jako Herodovi (Jos., *Ant.* 16. 290; 17. 42). Sr. se soupisem nařízeným r. 36 ve vazalském království Archelaově (Tacitus, *Letopisy* 6.41).
- Ad 2. Existují doklady o soupisové aktivitě v různých částech římského impéria v letech 11–8 př. Kr. i o soupisu v Egyptě v letech 10–9 př. Kr. (první ze soupisů prováděných každých 14 let). Jsou velice přesvědčivé.

Ad 3. Zvyk popisovaný v L 2,3 (jako něco samozřejmého) je doložen v Egyptě (z r. 104 po Kr.). O vztahu Quirinia k tomuto dřívějšímu sčítání pojednává heslo *QUIRINIUS.

BIBLIOGRAFIE. W. M. Ramsay, „The Augustan Census-System“ in *BRD* str. 255nn; F. F. Bruce, „Census Papyri“, *Documents of New Testament Times*.

F.F.B.

SEBEOVLÁDÁNÍ Překlad ř. *enkrateia*, které se vyskytuje ve třech NZ verších. Odpovídajícího příd. jm. *enkratēs* a slovesa *enkrateuomai* se užívá pozitivně i negativně. Jiný výraz, *nēfalios* = mírný, se někdy vztahuje pouze na opilství, přičemž tento význam se často vyjadřuje moderním slovem „zdrženlivost“.

Sloveso *enkrateuomai* se poprvé objevuje v LXX v Gn 43,31, kde popisuje, jak Josef ovládal své city vůči svým bratrům. Označuje také falešné sebeovládání Saulovo v 1 S 13,12 a Hamanovo (Est 5,10). Podle Josepha se essejci vyznačovali „trvalou střizlivostí“ (BJ 2. 133) a někteří z nich odmítali manželství jako neslučitelné se zdrženlivostí. Řekové považovali zdrženlivost za hlavní ctnost.

Závažným způsobem je slovo *enkrateia* užito ve Sk 24,25. Jelikož ve chvíli, kdy Pavel hovořil o sebeovládání, seděla vedle Félixě cizoložnice, je zřejmé, že poukazuje na necudnost (sr. 1 K 7,9). V této souvislosti se o cudnosti často hovoří v pozdější literatuře. Enkratité úplně zakázali manželství, což dnes respektují i někteří křesťanští duchovní. Tuto mylnou interpretaci označuje 1 Tm 4,2nn za démonskou. Výrazem „zdrženlivý“ (*enkratēs*) charakterizuje Tt 1,8 ženatého biskupa (sr. 1 Pt 3,2).

Spojení *enkrateia* se spravedlností ve Sk 24,25 představuje paralelu k dalším kontextům, kde je uvedeno v seznamech ctností. V Ga 5,22n je posledním z devíti druhů ovoce Ducha svatého a zdá se, že stojí v protikladu k opilství a hýření ve výčtu nečestí. V 2 Pt 1,6 tvoří přechodný stupeň ve zřetelném morálním pokroku věřícího, který začíná vírou a vrcholí láskou. (Forma tohoto textu připomíná stoické výklady morální *prokopē*.) V soupisech ctností, jimiž by se měli vyznačovat starší křesťané (Tt 2,2,12), figurují příbuzná slova *nēfalios* a *sōfrōn* = střizlivě uvažující.

Nēfalios = zdrženlivý se vztahuje na opilství a v 1 Tm 3,2n v zásadě představuje antonymum k výrazu „opilý“. Může však poukazovat i na jiné formy sebeovládání, např. v Tt 2,2 a 1 Tm 3,11. Toto širší uplatnění je třeba brát v úvahu při výkladu slo-

SEBOÍM

vesa *něfo*, které EP překládá „být střízlivý“, ale v kontextech typu I Te 5,6 a I Pt 1,13; 4,7; 5,8 většinou znamená „být bdělý“. V I K 9,25 je nejširší možný význam dán slovu *enkrateuomai*, když se mluví o tom, že křesťanský závodník se podrobuje všestranné kázni.

V NZ je sebeovládání ve své podstatě „ovocem Ducha“ (Ga 5,22n). Záměrný protiklad mezi duchovním životem a tělesným opilstvím se objevuje v několika textech popisujících prorocké vnučnutí (např. Sk 2,15–17 a Ef 5,18). Věšci, kteří jsou „napojeni Duchem“ (I K 12,13), považuje svět za „opilé“, což je vlastně pravda, s tím rozdílem, že tito lidé se neopíjejí vínem, nýbrž rozhodností ke křesťanskému zápasu. Svou touhu být dobrými Kristovými vojáky nevyjadřují nestřídmostí, nýbrž střízlivou kázní; jde o skutečné napodobování Pána, jehož život, jak říká Bernard z Clairvaux, byl „zrcadlem zdrženlivosti“.

BIBLIOGRAFIE. R. L. Ottley in *ERE* (s. v. „Temperance“); Arndt; H. Rashdall, *Theory of Good and Evil*, 1907; H. Baltensweiler, *NIDNTT 1*, str. 494–497.

D.H.T.

SEBOÍM

1. Údolí poblíž Mikmásu na území Benjamínovců (I S 13,18), dnešní Vádí Abú Daba“. Tento výraz znamená v hebr. „rokle hyen“ (*gē' s' bō'im*).

2. Benjamínovské město z poexilní doby, ležící v blízkosti Lyddy (Neh 11,34).

D.F.P.

SEBÓJÍM Jedno z měst nížiny (Gn 14,2), které bylo nakonec zničeno spolu se Sodomou a Gomorou (Dt 29,22). Patrně se nacházelo poblíž *Admy.

D.F.P.

SEADAD Místo na S pomezí zaslíbené země (Nu 34,8), zmíněné v Ezechielově vidění hranic obnoveného Izraele (Ez 47,15). Podle dvou různých určení S hranice, zmiňované v těchto textech jako celek, se ztotožňují se Sedadem dvě pravděpodobné lokality. Většina badatelů (např. Aharoni) vidí toto jméno uchované v názvu města Šadad, asi 110 km na VSV od Byblosu, což souhlasí s upřednostňovaným určením polohy „cesty do *Chamátu“, nejbližšího místa na hranici. Menšina badatelů obhajuje jižnější polohu, v Chirbet Šerādā, několik km S od Danu, přičemž jméno tohoto místa čtou podle LXX a samašského textu jako Serad.

BIBLIOGRAFIE. G. B. Gray, *Numbers*, 1903, str. 459; G. A. Cooke, *Ezekiel*, ICC, 1936, str. 527; Y. Aharoni, *LOB*, str. 65–67.

R.A.H.G.

G.I.D.

SEDM SLOV Celek „sedmi slov“ vznikl spojením Ježíšových výroků na kříži podle podání všech čtyř Evangelii a ztotožněním „silného hlasu“ v Mk 15,37 s výrokem, které citují jiní evangelisté.

První slovo, jež náš Pán na kříži řekl (L 23,34), odhaluje jeho lásku k lidem, která je zcela neočekávaná a nezasloužená. Modlil se za římské vojáky a dokonce, jak předpokládá Petr (Sk 3,17), i za náboženské vůdce národa. (Tuto výpověď některé texty vynechávají, což má patrně na svědomí neznámý redaktor, který usoudil, že události r. 70 po Kr. prokázaly, že

Bůh neodpusťl židovským náboženským představitelům, kteří před Pilátem Ježíše obvinili, a že se jich tedy jeho modlitba netýkala.)

Druhé slovo bylo určeno kajícím se zločinci (L 23,43), který prohlédal za kříž ke koruně i nadcházející slávě a proto prosil: „Ježíši, pamatuj na mne, až přijdeš do svého království“ (v. 42). Jemu Ježíš zaslíbil, že s ním bude v ráji dřívě, než zapadne slunce.

Třetí slovo (J 19,25–27) obsahuje výrok určený Ježíšově matce a milovanému učedníkovi. Dokazuje, že v Kristu máme vrcholný příklad „srdce, které je svobodné samo od sebe, takže může tišit bolest a soucítit“. Přestože Ježíš trpěl krutou fyzickou bolestí a procházel ještě strašnějším utrpením duše, mysl na svou matku a zajišťoval jí budoucnost. Její srdcem pronikal meč (L 2,35), ale něžná slova jejího Syna ji zcela jistě uklidnila a uzdravila.

První tři slova zazněla během dopoledních hodin. Čtvrté, bázeň vzbuzující slovo (Mt 27,46; Mk 15,34) Kristus pronesl zřejmě ve chvíli, kdy již končila tajemná, nadpřirozená tříhodinová tma (*ELOI, ELOI, LEMA SABACHTANI?).

Páté slovo (J 19,28) následovalo těsně po čtvrtém a jako jediné vyjadřovalo tělesné utrpení. Ježíš odmítl omamný nápoj (Mk 15,23), ale napil se jiné tekutiny, aby zvlhčil své vyschlé hrdlo a rty, takže pak mohl hlasitě vyslovit prohlášení, obsažené v šestém slově. Evangelista zde upozorňuje na naplnění Ž 69,22b.

Šesté slovo (J 19,30) sestává z jednoho jediného souhrnného ř. slovesa *telelestai* = je dokonáno. Nejedná se o výkřik poražené oběti, nýbrž o zvolání Vítěze, jenž dokončil svěřený úkol, a tak naplnil všechna SZ prorockví a symboly a jednou provždy předložil konečnou oběť za hřích (Žd 10,12).

V posledním slovu (L 23,46) Ježíš citoval Ž 31,6, tradiční židovskou zbožnou večerní modlitbu. Vykoupení jsou skutečně bratry Vykupitele (Žd 2,11–13), takže při umírání mohou užívat téhož jazyka, když svoji duši svěřují do rukou Otce – Kristova Otce, a v něm i Otce svého.

BIBLIOGRAFIE. V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 1937, str. 157nn, 197nn; R. G. Turnbull, *The Seven Words from the Cross*, 1956.

A.R.

F.F.B.

SEFÁR Jméno „hory na východě“ (*har haqqedem*) uveden v soupisu *národů jako bod, který vymezoval hranici synů Joktánových (Gn 10,30). Soudě podle jmen dalších Joktánových synů se zdá, že jde o horu nebo ostrov J Arábie, a navrhuje se pobřeží město Safár ve V Hadramautu. Vzhledem k malé přesnosti biblického výroku a nesrovnalostem u sykavek to však nelze tvrdit s jistotou.

Viz J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, 1934, str. 41.

T.C.M.

SEFARAD Místo, kam byli odvezeni zajatci z Jeruzaléma (Abd 20). Jeho poloha se dosud nepodařilo určit. V mnoha dohadů se jako nepřijatelnější jeví Sardy, hlavní město Lydie v Malé Asii. Za Peršanů je lidé znali jako Sfard a aramejsky se píše se stejnými souhláskami jako u Abdíáše. Možná, že šlo o Sarpardu ze Sargonových a Esarchaddónových asyrských letopisů, tj. o zemi, která byla spojnencem Médů. Targúm Jónatan vykládá toto místo jako Španělsko, odtud pak výraz Sefardim pro označení španělských

Židů. Jeho polohu v Anatólii upřednostňuje Vulgáta (*in Bosphoro*). Viz *JNES* 22, 1963, str. 128–132.

D.J.W.

SEFARVAJIM Město dobyté Asyřany (2 Kr 17,24,31; 18,34; 19,13; Iz 36,19; 37,13). Z kontextu vyplývá, že leží v Sýrii nebo v přilehlé oblasti, což naznačují i jména jeho bohů (*ADramelek; *ANAMELEK). Přesnou polohu tohoto místa neznáme, i když Halévy předpokládá, že může jít o pozdější Sibrájm u Damašku (Ez 47,16). Nelze je ztotožňovat s Šab/mara'in z Babylónské kroniky, neboť jde o Samafi. Obvyklý výklad Sefarvajimu jako města spojeného se Sipparém (Šamaš a Anunitum) v Babylónii je neudržitelny (přestože se v textech o Sippar-amnanimu hovoří), protože Sippar neměl žádného nezávislého krále (sr. 2 Kr 19,13).

D.J.W.

SEFATA (hebr. *š'pata*). „Údolí Sefaty u (I*) Maréši“, 2 Pa 14,9. LXX zde místo *b'gē' š'pata* čte patrně *baggai miššāōn* = údolí severním směrem. Soustava proláknin ve zvolna se svažující krajině leží S a J od *Maréši.

J.P.U.L.

SEÍR

1. Výraz *šē'ir* označuje horu (Gn 14,6; Ez 35,15), zemi (Gn 32,3; 36,21; Nu 24,18) a národ (Ez 25,8) v oblasti starověkého Edómu. Odešel tam žit Ezau (Gn 32,3) a jeho potomci přemohli tamější původní obyvatelé Chorejce (Gn 14,6; 36,20; Dt 2,12; Joz 24,4). Šimeónovci později pobili Amálekovce, kteří tam hledali útočiště (1 Pa 4,42n).

2. Mezník na hranici Judska (Joz 15,10). J.A.T.

SEKAKA (hebr. *s'kākā*). Sídliště v SV Judsku (Joz 15,61). Pravděpodobně Chirbet es-Šamra, největší (68 x 40 m) ze tří opevněných míst v el-Bikáa, které disponovalo zavlažovacím systémem, což umožňovalo život v této oblasti. Poprvé bylo osídleno v 9. stol. př. Kr., nepochybně s cílem zabezpečení hranic (Cross a Milik, *BASOR* 142, 1956, str. 5–17).

J.P.U.L.

SEKÚ (EP), SOCHO (KP). Hebr. název místa blízko Rámy, snad s významem „výhled“, které navštívil Saul, když hledal Davida a Samuela (1 S 19,22). Snad se nacházelo na území dnešního Chirbet Šuvéke, 5 km S od er-Rám (biblická Ráma). Některé rukopisy LXX zde udávají neznámé město Sefi, které podle některých badatelů představuje hebr. *š'pī* = holý kopec; Pešitta podobně uvádí *sūpā* = konec, ale jiné ř. rukopisy a Vulg. potvrzují masoretskou hebrejštinu.

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1938, str. 453; C. R. Conder a H. H. Kitchen, *The Survey of Western Palestine*, 3, 1883, str. 52.

J.T.

SEKUNDUS Tesalonický křesťan, který spolu s Aristarchem, pravděpodobně jako vyslanec svého sboru, doprovázel Pavla se sbírkou pro Jeruzalém (sr. 1 K 16,1nn). Ačkoli mezi badateli neapanuje ohledně významu Sk 20,4 názorová shoda, zdá se, že Sekundus patřil mezi ty, kdo Pavla očekávali v Troadě. Zahn

(*INT*, 1, 1909, str. 213) usuzuje, že Sekundus bylo alternativní jméno Makedonce Gaia (zmiňovaného spolu s Aristarchem ve Sk 19,29), který je zde odlišen od svého společníka *Gaia z Derbe.

Jméno je latinské a dokládají ho tesalonické nápisy.

A.F.W.

SELA (MĚSTO) Hebr. (*has*)*sela* = skála, útes. Lze jím označit jakékoli skalnaté místo. Tento výraz se v Bibli objevuje několikrát.

1. Pevnostní město v Moábu, které dobyl judský král Amasjáš a přejmenoval ho na Jokteel (2 Kr 14,7; 2 Pa 25,12). Když Abdijáš odsuzoval Edómce, zmiňoval se o těch, kdo obývali skalnaté rozsedliny (Sela, Abd 3). Iz 42,11 možná hovoří o tomtéž místu. Toto místo se po staletí považovalo za skalnatý výchoz za Petrou (LXX, Josephus a Eusebius). Masivní skalnatá náhorní plošina Umm el-Bijára se tyčí 300 m nad Petrou (ř. překlad Sely) a 1 130 m nad mořem. R. 1933 zde prováděl výzkum Nelson Glueck a r. 1955 W. H. Morton. V letech 1960–5 tu C. M. Bennetová objevila část edómského sídliště z doby železné a nalezená obydlí spadají do 7. stol. př. Kr., nelze však vyloučit, že byla postavena na místě domů starších. Kolem r. 300 př. Kr. sem přitáhli Nabatejci, kteří proměnili velké údolí na S (asi 1 370 m dlouhé a 225–450 m široké), zcela obklopené horskými stěnami, v podivuhodné skalní město Petra – „město červené jako růže a staré z poloviny tak jako sám čas“.

Později se objevilo tvrzení, že biblickým a pobiblickým důkazům lépe odpovídá jiná lokalita z doby železné, *es-Sela*, 4 km SZ od Bosry (Buseira). Toto místo se přehlíželo, protože důkazy ve prospěch Petry byly přesvědčivé a trvalé. (Viz A. F. Rainey, *IDBS*, str. 100.)

2. Blíže neurčené místo na hranici Emorejců v době soudců (Sd 1,36), zřejmě na území Judska.

3. Když se Izajáš zmiňoval o nadcházejícím soudu nad Moábem, mluvil o uprchlých Moábcích, kteří posílali do Judska tribut z daleké Sely (Iz 16,1). Nevíme, kde toto místo bylo.

BIBLIOGRAFIE. K Umm el-Bijára viz N. Glueck, *AA-SOR* 14, 1933–4, str. 77n; W. H. Morton, *BA* 19, 1956, str. 26n; *RB* 71, 1964, str. 250–253; C. M. Bennetová, *RB* 73, 1966, str. 372–403. Určením Sely se zabývá J. Starcky, *DBS*, 1966, odstavce 886–900.

J.A.T.

SELA Izolované slovo, které se 71x vyskytuje v knize Žalmů a 3x u Abakuka (3,3,9,13; „malý zaltář“). Jelikož ve všech těchto případech kromě Ž 41 a 81 označuje druh melodie nebo psalmodie v titulu, všeobecně se soudí, že Sela je hudební či liturgický znak, i když jeho přesný význam neznáme. Lze uvést tři hlavní možnosti:

1. Výraz v *hudebě či hudebním směru pro zpěváky a/nebo orchestry, aby „pozvedli“, tj. aby zpívali či hráli *forte* nebo *crescendo*. LXX má ve všech případech *diapsalma*, což je zřejmě spíše hudební než doxologická mezihra.

2. Liturgický znak (*sālal* = pozvednout; sr. akkad. *sullu* = modlitba), snad signál k zvýšení hlasu nebo zvednutí rukou při modlitbě. Je možné, že se ho začalo užívat v době zjetí, v souvislosti s žalmy pro veřejné bohoslužby, v nichž označoval místa, kde měli kněží přednést dobrořečení. Některé badatele se

SELEUKIE

domnivají, že znamená „pozvednout“ oči za účelem opakovaní verše, a tudíž je ekvivalentem „*da capo*“. Jiní ho odvozují z aramejského kořene *sl* = poklonit se a interpretují jej jako pokyn pro věřícího, aby padl na tvář.

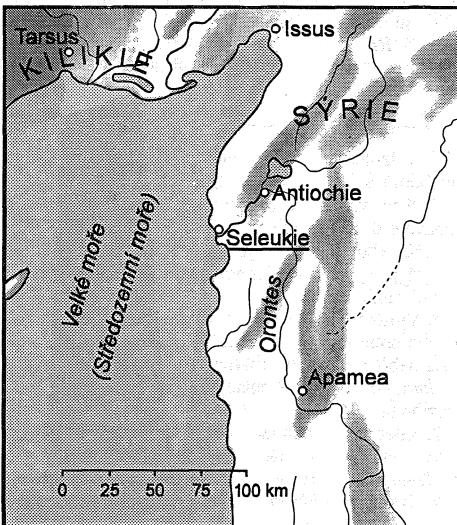
3. Targ. Aquila a Vulg. překládají Sela výrazem vyjadřujícím zvolání „navzdý“, které mělo být součástí bohoslužby podobně jako „Amen“ a „Haleluja“ (Ž 46,4) na konci liturgie nebo na určitých místech v jejím průběhu (Ž 3,3,5 atd.).

D.J.W.

SELEUKIE

1. Bývalý přístav Antiochie v Sýrii (1 Mak 11,8), který ležel 8 km S od ústí řeky Orontes a 25 km od Antiochie. Seleukii (*Seleukeia*) založil r. 301 př. Kr. Seleukos Nikátor, 11 let po založení seleukovského království. Město leželo na S, na úpatí hory Rhosos, na SV konci nádherné úrodné roviny, která je dodnes vyhlášená svou krásou. Na J a na Z bylo opevněno a obehnané hradbami, ale i když je považovali za nedobytné, ve válce mezi Ptolemaiovcí a Seleukovci se přístavu zmocnil Ptolemaios Euergetés (1 Mak 11,8) a v rukou Ptolemaiovců zůstal až do r. 219 př. Kr., kdy ho obsadil Antiochos Veliký. Přispěl významnou měrou k jeho rozvoji, a přestože jej r. 146 př. Kr. nakrátko uchvátil Ptolemaios Filométor, Seleukie byla brzy zase získána zpět. Římané jí za Pompeia r. 64 př. Kr. udělili status svobodného města a od té doby zkvětal. Na počátku křesťanské éry začala upadat. V Bibli je uvedena ve Sk 13,4 už jen jako přístav, v němž se narodili Pavel a Barnabáš, které antiochijský sbor vyslal na první misijní cestu. Ze Seleukie pluli na Kypr. Jde pravděpodobně o přístav ze Sk 14,26; 15,30.39, i když tam není přímo jmenován.

Dnešní Seleukie je rozsáhlým náleziskem, které od r. 1937 zkoumala řada archeologických výprav. Lokalita města byla určena přesně, vědci našli i pozůstatky budov, bran, hradeb, amfiteátru, vnitřního přístavu a velkého vodovodu, který r. 338 po Kr. nechal v tvrdé skále vyhloubit Konstantius, aby od města odklonil horský potok. Kanál, který spojuje vnitřní přístav s mořem, byl již dávno zanesen.



Seleukie, přístav u ústí řeky Orontu v Sýrii.

. Město v Gaulanitidě, JV od Chulského jezera, jež v 1. stol. po Kr. dobyl Alexandr Jannaeus během svého tažení v Zajordání. Josephus zaznamenává, že Agrippa II. přesvědčil obyvatele tohoto důkladně opevněného města, aby se vzdali Římanům.

3. Město na Tigridu J od Bagdádu. Založil je Seleukos I. (312–280 př. Kr.) a bydleli v něm Řekové a Syřané. Pro Židy se stalo domovem v 1. stol. křesťanské éry. Nepřátelství vůči nim vedlo k masakru, při němž jich 50 000 zahynulo. Ti, kteří se zachránili, uprchli do Nisibis a dalších měst. Lokalitu částečně prozkoumali italští archeologové.

J.A.T.

SELEUKOS Jeden z Alexandrových nižších velitelů, který po jeho smrti ovládl daleké V satrapie a stal se hlavním zastáncem rozdělení říše. Po bitvě u Ipsu r. 301 př. Kr. založil přístav *Seleukii (v Pierii) (Sk 13,4), který měl sloužit jako nové Z hlavní město Antiochie, a seleukovské panství se později rozšířilo na většinu Malé Asie. Dynastie, v níž se většina králů jmenovala Seleukos nebo Antiochos, vládla v Sýrii asi 250 let, dokud ji nesesadili Římané. Kvůli tomu, aby mohli začít panovat nad tak početným a různorodým obyvatelstvem, museli zahájit politiku aktivní helénizace, což spolu se skutečností, že Palestina byla spornou hranicí s eg. Ptolemaiovcí, způsobilo Židům mnohé těžkosti. Pokusy Seleukovců podrobit si Palestinu vyústily v makabejské povstání a vedly ke vzniku drobných království, knížectví a náboženských sekt Ježíšovy doby.

BIBLIOGRAFIE. E. R. Bevan, *The House of Seleucus*, 1902; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959.

E.A.J.

SELOFCHAD Syn Chefera, vnuk Gileáda z kmene Manases, otec pěti dcer (Nu 26,33; Joz 17,3; 1 Pa 7,15). Po Selofochadovi smrti během putování na poušti vznesly jeho dcery před Mojžíšem a Eleazarem nárok na dědictví, protože po sobě nezanechal mužského potomka, a uspěly (Nu 27,1.7). Tak vznikl zákon, podle něhož majetek muže bez mužského dědice 2 případně nejdrívě jeho dcerám (v. 8). Jde o praxi doloženou již od nejstarších dob v Sýrii, Babylónii a Élamu, kdy majetek v případě absence mužských dědiců přecházel na dcery. Musely se provdat za někoho ze své vlastní čeledi a uchovat tak rodovou linii uvnitř kmene, k němuž patřil jejich otec (Nu 36,2–9). (Viz Z. Ben-Barak, *JSS* 24, 1979.) Gileádští představitelé později žádali, aby se ženy vdávaly jen v rámci svého vlastního kmene, což mělo zajistit kontinuitu dědictví majetku v též kmene. Tento požadavek byl přijat a také se stal hebr. zákonem (Nu 36,2–9). D.J.W.

SELSACH Jedním ze znamení, která dostal Saul, když ho Samuel pomazal „vévodou nad Hospodinovým dědictvím“ (1 S 10,1), bylo to, že potkal „u Rachelina hrobu ... v Selsachu dva muže“ (1 S 10,2). LXX překládá Selsach jako „zuvřivě skákající“ (z *šol-ħim*) a Vulgáta jako „na jihu“. Možná, že jde o vesnici Bét Dzala směrem na Z mezi Bét-elem a Betlémem.

R.A.H.G.

SEMÁRAJIM

1. Benjaminovské město uvedené společně

s Bét-arabou a Bét-elem (Joz 18,22). Badatelé navrhují tyto lokality: Chirbet al-Samra, Ras al-Sajmara a Ras al-Táhúna.

2. Hora v kopcovité krajině Efrajimu (2 Pa 13,4). Předpokládá se, že ve stejné oblasti ležel Bét-el (sr. v. 19), takže se tato hora pravděpodobně nacházela blízko města Semárajim a nesla jeho jméno. D.F.P.

SEMÁRCI Kenaanský kmen, zmiňovaný v Gn 10,18 a 1 Pa 1,16. V obou případech se toto jméno uvádí mezi Arvádány a Chamáfány. Domovinou tohoto kmene byl Šumur z Amarských dopisů, Simyra z asyr. textů. Dnes se jmenuje Sumra a leží na pobřeží Středozemního moře na S od Tripolišu (Tarablus). D.F.P.

SEMENO Oplodněné a zralé vajíčko kvetoucí rostliny, které umožňuje zachování druhu. Semenné rostliny jsou velmi staré (Gn 1,11).

I potomci druhu *Homo sapiens* byli považováni za „simě“ (Gn 3,15; 13,15). Např. Izák a jeho potomci tvořili simě Abrahamovo (Gn 21,12; 28,14, KP; EP potomstvo). Vztah mezi Bohem a jeho lidem zajišťoval trvání potomstva Izraele (Ž 89,5), nad nímž bude panovat potomek domu Davidova (Sk 2,30), což první křesťané vykládali jako vládu Krista-Mesiáše (2 Tm 2,8).

Představa semene jako jednotky rozmnožování rostliny se odráží v několika Kristových podobnostech. Duchovní význam semene se lišil podle okolností, za nichž se podobenství vyprávělo. V podobenství o semeni a rozsévání (Mt 13,3-23; L 8,5-15) se semeno v Matoušově evangeliu vykládalo jako „slovo Království“, zatímco u Marka (4,3-20) a Lukáše jako „slovo Boží“. V podobenství o semeni a pleveli (Mt 13,24-30) představovalo „dobré semeno“ děti Království, kdežto v podobenství o hořčičném zru (Mt 13,31-32; Mk 4,30-32) nebeské království. V Mk 4,26-29 Ježíš přirovnal tajemný růst Božího království k vývoji, jenž souvisí s klíčením semene a růstem rostliny.

Pavlov učení o vzkříšení těla (1 K 15,35nn) odráželo Kristovu myšlenku o tom, že je nutné, aby pšeničné zrnو dřive, než ponese úrodu, zemřelo (J 12,24). Vzkříšené tělo věčícího se bude o těla uloženého do hrobu svou povahou i stavem diametrálně lišit, podobně jako žalud od dospělého dubu. R.K.H.

SEN Srovnáme-li babylónskou a egyptskou literaturu o snech s biblickými zmínkami ve SZ, překvapí nás, že se Hebrejové tímto fenoménem příliš nezabývali. Ani duchovní význam snů, o nichž se píše ve SZ, nestojí nijak v popředí. Sny podle Pisma vyplývají z dějů prožívaných během dne (Kaz 5,3). Přesto SZ připouští, že bez ohledu na to, jak sny vznikají, může být sen prostředkem Boží komunikace s lidmi, ať se jedná o Izraelece, nebo ne (Gn 20,3nn).

Sny v Písmu jsou dvojitého druhu:

1. Sny, které obsahují obvyklé snové jevy, kdy ten, komu se zdají, „vidí“ souvislou řadu obrazů, odpovídajících událostem všedního života (Gn 40,9-17; 41,1-7).

2. Sny, jež spíciomu sdělují poselství od Hospodina (Gn 20,3-7; 1 Kr 3,5-15; Mt 1,20-24). Někdy není mezi snem a nočním *viděním rozdíl (Jb 4,12n; Sk

16,9; 18,9n).

Bible při výkladu snů rozlišuje mezi snovými jevy, o nichž mluví pohan, a těmi, které zakouší Izraelec. Pohané, např. faraon (Gn 41,15nn) a jeho vysoce postavení úředníci (40,12n.18n), chtějí od Josefa, aby jim jejich sny vyložil. Rovněž Nebúkadnesar potřebuje Daniela (Da 2,17nn). V některých případech mluví sám Bůh, a pak pomoc člověka není nutná (Gn 20,3nn; 31,24; Mt 2,12). Pokud má sen člen společnosti smlouvy, dostává zároveň i výklad (Gn 37,5-10; Sk 16,9n).

Toto téma hraje důležitou roli při porozumění SZ prorocství. U Hebrejů byl sen úzce spjat s funkcí proroka. *Locus classicus* tu je Dt 13,1-5, kde vedle sebe stojí prorok a ten, kdo má sen, bez jakéhokoli náznaku neslučitelnosti. Vzájemná souvislost mezi prorokováním a snem se opět objevuje v Jr 23,25-32. Je také zřejmé, že v době Samuela a Saula se obecně věřilo, že Hospodin mluví skrze sny stejně jako prostřednictvím urím a proroků (1 S 28,6). JI 2,28 (citovaný ve Sk 2,17) spojuje prorocství, sny a vidění s vyliutím Ducha.

Jako jediný prorok, s nímž Bůh mluvil „od úst k ústům, ve viděních, ne v hádankách“ (Nu 12,6-8; sr. Dt 34,10), je uveden Mojžíš. Kontext ukazuje, že vidění a sen jsou rovnocennými nástroji prorockého zjevení (Nu 12,6). Jeremjáš kárá falešné proroky za to, že se sny, pocházejícími z jejich vlastního podvědomí, považují za zjevení od Hospodina (Jr 23,16.25-27.32), připouští však, že pravý prorok může mít skutečný prorocký sen (v. 28); důkazem je obsah poselství, které jako kladivo tříští skálu (v. 29). Jeremjáš sám jistě znal sen jako formu prorocké inspirace (31,26).

V NZ zaznamenali Mt pět snů, které se týkají Ježíšova narození a dětství. Ve třech se objevuje anděl s poselstvím od Boha (Mt 1,20; 2,12n.19.22). Později zmiňuje zlý sen Pilátovy ženy (27,19). Další oddíly mluví spíše o *viděních než o snech, hranice mezi nimi však není ostrá.

BIBLIOGRAFIE. EBT, 1, str. 214nn; P. J. Budd, *NIDNTT* 1, str. 511-513; ZPEB, 2, str. 162; E. D. Ehrlich, *Der Traum im Alten Testament*, BZAW 73, 1953; A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, 1956. J.G.S.S.T. J.S.W.

SENÁ V seznamu vyhnanců, kteří se vrátili se Zerubábelem, je 6 630 (Ezd 2,35) nebo 3 930 (Neh 7,38) mužů patřících k městu Sená. V Neh 3,3 se toto jméno vyskytuje s určitým členem. Z toho, že v obou textech je v jeho těsné blízkosti uvedeno Jericho, usuzujeme, že Sená možná ležela u Jericha. J.S.W.

SENÉ („špičatá skála“) a **BÓSES** („kluzký“) by byly dvě skály, mezi nimiž Jónatan a jeho zbrojnoš vstoupili do ležení Pelíštejců (1 S 14,4nn). (*ΜΙΚΜΑΣ) Přesnou polohu těchto skalních útěsů zatím neznáme, ale viz *GIT*, str. 317. J.D.D.

SENÍR Podle Dt 3,9 emorejské jméno hory Chermón (*sénir*), ale v Pis 4,8 a 1 Pa 5,23 jeden z vrcholů hřebenu, který se někdy označoval týmž jménem. K Seníru se na S táhlo území Manasesova kmene (1 Pa 5,23) a jeho svahy poskytovaly jedle (*STROMY)

SER

na stavbu týrských lodí, přičemž Libanón dodával cedry (Ez 27,5). Šalmaneser III. uvádí Senír (*sa-ni-ru*) jako Chazaelovu pevnost (*ANET*, str. 280). A.R.M.

SER Opevněné město na území Neftaliovců (Joz 19,35). Není nutno přijímat čtení v LXX *Tyros*, tj. Týr, které předpokládá hebr. čtení *šōr* namísto *MT šēr*.

J.D.D.

SERAFOVÉ Jedinou zmínku o těchto nebeských bytostech najdeme v Písmu v Izajášově vidění (Iz 6). Serafové spolu s *cheruby měli úkol střežit Boží trůn. Nebeské bytosti, které spatřil Izajáš, měly částečně lidskou podobu, avšak byly šestikřídle – dvěma křídly si zakrývaly tvář, dvěma nohy a dvěma se vznášely. Byly shromážděny u Hospodinova trůnu a vedly tam bohoslužbu. Uctívaly Boha slovy: „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupčí, celá země je plná jeho slávy.“ Bohoslužba otřásla samotným chrámem a místo se naplnilo dýmem. Prorok ležel tvář k zemi a vyznával svou hříšnost. Jeden ze serafů uchopil kleštěmi žhavý uhlík z oltáře a v aktu očistění zvěstoval Izajášovi, že jeho hřích byl odpuštěn a vina odstraněna.

Zdálo by se, že pro Izajáše byli serafové andělskými bytostmi, jež zodpovídaly za pořad bohoslužby. Jde ovšem přinejmenším o morální bytosti, nejen personifikované představy lidských či zvířecích bytostí. Jejich postavení jim umožňovalo vykonávat smířící dílo současně s oslavou a vyvyšováním etických a mravních rysů Božího charakteru.

Původ a význam hebr. výrazu zůstává nejistý. *šārāp* z Nu 21,6; Dt 8,15 byl jedovatý had, který zaútočil na Izraelce na poušti, zatímco v Iz 14,29; 30,6 se vztahuje k ještěře, populárním v místním folklóru (viz D. J. Wiseman, *TynB* 23, 1972, str. 108–110). Pokud je podst. jméno odvozeno z hebr. „vzplanout“, mohou být serafové nástrojem očistění ohněm, jak naznačuje i Iz 6. Význam „jasný, zářivý“ nemůže být od *šārāp* odvozen.

Socha nalezená v Tell Halafu (*GÓZAN) znázorňuje stvoření s lidským tělem, dvěma křídly na ramenou a čtyřmi na bedrech (*ANEP*, č. 655). Datuje se do roku 800 př. Kr. Jiná zobrazení viz *CHERUBOVÉ.

BIBLIOGRAFIE. J. Strachan in *HDB*; H. S. Nash in *SHERK*; J. de Saignac, *VT* 22, 1972, str. 320–325; H. Heppel, *Reformed Dogmatics*, 1950, str. 210nn.

R.K.H.

A.R.M.

SERAJÁŠ (hebr. *š'rajāš*, *š'rajāhū* = Jahve zvítězil).

1. Davidův písař (2 S 8,17), nazývaný též Šeja (2 S 20,25), Šiša (1 Kr 4,3) a *Šavša (1 Pa 18,16).

2. Syn Asarjáše a hlavní kněz v době Sidkijášově. U Ribly ho usmrtil babylónský král (2 Kr 25,18 = Jr 52,24).

3. Syn Tachumeta Netófského, který byl mezi těmi, jimž judský mistodržitel Gedaljáš poradil, aby se vzdali Kaldejcům (2 Kr 25,23 = Jr 40,8).

4. Syn Kenazův (1 Pa 4,13n).

5. Šimeónovec, syn Asieliův (1 Pa 4,35).

6. Kněz, který se spolu se Zarubábelem vrátil do Jeruzaléma (Ezd 2,2; Neh 12,1.12).

7. Jeden z těch, kdo pečtili smlouvu (Neh 10,2), snad tentýž jako 6.

8. Kněz, syn Chilkiáše (Neh 11,11) a „představený

domu Božího“ v poexilním Jeruzalémě.

9. Jeden z úředníků krále Jójakima, od něhož dostal rozkaz zajmout Báruka a Jeremjáše (Jr 36,26).

10. Judský kníže, který doprovázel krále Sidkijáše do Babylónu ve čtvrtém roce jeho vlády. Serajáš nesl Jeremjášovo proroctví namířené proti Babylónu (Jr 51,59.61). Někteří ho ztotožňují s 3. J.D.D.

SERÚJA (hebr. *š'rujāš*, *š'rujāš*; pravděpodobně z arab. kořene. Znamená buďto

1. krváčet, nebo

2. je jménem aromatického stromu či jeho pryskyřice).

Matka Abišaje, Jóaba a Asáela, velitelů Davidova vojska (1 S 26,6; 2 S 2,18; 8,16 atd.). O jejím manželovi se nikde nehovoří, což lze vysvětlit několika způsoby. Mohl zemřít mladý nebo byla Serúja výraznější postavou. Možná to také odráží starověký zvyk sledovat příbuzenské vztahy po ženské rodové linii; možná se provdala za cizince, zůstala ve své vlastní čeledi a její děti se počítaly mezi její příslušníky. Byla také Davidovou sestrou (1 Pa 2,16), ačkoli z 2 S 17,25 by se mohlo usuzovat, že nevlastní, protože Jišajova manželka byla dříve provdána za Nácháše; znění tohoto verše však není jisté. J.G.G.N.

SESTOUPENÍ DO PEKEL

I když je učení o Kristově sestoupení do pekla zakotveno v nejstarších křesťanských vyznáních (poprvé se objevuje v ariánských formulacích z 4. století), v Písmu ve skutečnosti zaujímá okrajové místo. Výslovně je uvedeno snad jen dvakrát (1 Pt 3,19; 4,6) a nepřímé zmínky najdeme pouze na dalších dvou místech (Sk 2,27 a Ř 10,7), kde se na ně naráží při reinterpetaci SZ oddílů – Ž 16 v případě Sk a Dt 30. Nevíme, zda je správné, abychom v Ef 4,9n za každou cenu viděli narážku na *descensus ad infernos*, protože významový pohyb v těchto verších nejlépe pochopíme jako paralelu ke „kenotickému“ oddílu Fp 2,5–11.

Zmínky v obou Petrových textech jsou přímější, ale rozhodně ne srozumitelnější. Kontext prvního (1 Pt 3,19) obsahuje myšlenku, že Kristovo utrpení (jehož vyvrolením byla Ježíšova smrt) a souzení křesťanů se shoduje. Pán „kázal“ (terminus technicus je zde *ekēruxen*) „*duchům ve vězení“ až po svém utrpení a „v duchu“ (*pneumati*). Kristus zvěstoval svůj triumf jako vítěz, ne již jako oběť (je třeba odlišit *kēryssein* od *euangelizein*, 4,6).

V 1 Pt 4,6 souvisí myšlenka kázání dobré zprávy „mrtvým“ s úvahou o tom, jaká je to bolest i sláva zemřít hříchu. Petr říká, že to může také zahrnovat utrpení pro Krista, jako Kristus trpěl kvůli nám (4,1n). Právě toto evangelium soudilo „mrtvé“ a dalo jim příležitost podílet se na Božím věčném životě (v. 6). Může se rovněž týkat křesťanů, kteří za svého života slyšeli evangelium a zemřeli před příchodem Páně (tak Selwyn, Stübs a Dalton). Jiní interpretují „mrtvé“ ve smyslu duchovně mrtvých. Třetí názor pak spojuje zmíněný verš s 3,19 a vidí v něm „duchy ve vězení“. V tomto případě je idea soudu (= zde smrt) podřizována myšlence věčného života (plnost Božího života, vyjádřeného slovem *zōsē*, představuje protiklad pomijivosti lidského života, jak naznačuje v 4,2 prostý překlad slova *bioō*).

Interval mezi smrtí a vzkříšením Ježíše nelze chá-

pat jako nevýznamný. Avšak událost, o níž křesťané tvrdí, že k ní tehdy došlo, ať už ji Petr má v těchto dvou oddílech na mysli nebo ne, je spíše záležitostí teologickou než chronologickou. Pak se *mysl* stává důležitější než způsob a my můžeme pochopit *sestoupení* jako součást vítězného díla Ježíše Krista, Pána pekla i nebe (sr. Zj 1,18 a Fp 2,10), který tak dovršuje svou angažovanost v každé myslitelné oblasti lidské zkušenosti.

BIBLIOGRAFIE. Viz komentáře k 1 Pt, zvláště od E. G. Selwyna, 1946; A. M. Stibbe, 1959; J. N. D. Kellyho, 1969; E. Besta, 1971. Viz též C. E. B. Cranfield, *ExpT* 69, 1957–8, str. 369–372; W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 1965. s.s.s.

SEVÉNA Překlad *MT s^wēnē* (eg. *Swn* = místo směny, trh, koptsky *Suan*, arab. *'Aswān*) v Ez 29,10; 30,6. Sevéna (dnešní 'Aswān) představovala svou polohou na prvním nilemském kataraktu hranici mezi Egyptem a Etiopií. „Od Migdólu po Sevénu“ znamená „délku Egypta od S na J“. *MT s^wēnē* by se mělo číst *s^wēnā* nebo *s^wwānā*, kde *ā* označuje směr: „po Sevénu“. Jako hraniční pevnost a základna výprav k pramenům Nilu, nejzášší bod říční dopravy a zdroj červené žuly pro eg. pomníky (syenit) měla Sevéna pro Židy obzvláštní význam, protože ležela blízko ostrova Elefantiny, na němž existovala kolonie Židů, kteří po pádu Jeruzaléma (587 př. Kr.) hledali útočiště v Egyptě. Kumránský rukopis Iz nasvědčuje tomu, že na místo *sinim* (Iz 49,12) patří „Sevénici“; LXX čte v Ez 30,16 *Syene* (Sevéna) namísto *Sin*.

BIBLIOGRAFIE. E. G. Kraeling, „New Light on the Elephantine Colony“, *BA* 15, 1952, str. 50–68.

D.A.H.

SHROMÁŽDĚNÍ, SLAVNOSTNÍ SHROMÁŽDĚNÍ

Podstatné jméno „shromáždění“ je překladem několika hebr. slov.

1. Výrazy *mō'ēd* a *'ēdā* se odvozují z kořene *jā'ad* = připojit, přivést, jmenovat. *mō'ēd* znamená dohodnutý čas či místo, setkání; vyskytuje se 223x (např. Gn 18,14; Oz 9,5 „slavnostní den“). Nejčastěji se uplatňuje v souloví *'ōhel mō'ēd* = stan setkávání (např. Ex 27,21). V Iz 14,13 *mō'ēd* = hora setkávání. Viz *BDB*. *'ēdā* se vyskytuje 149x (ne v Dt) a znamená svolané shromáždění skupiny lidí (např. Ex 16,1n, kde Hospodin shromáždil izraelskou pospolitost, aby odešla z Egypta do Kenaanu.)

2. Termín *qāhāl* se vyskytuje 123x a je odvozen z kořene s významem „shromáždňovat se“ – k válce (např. 2 S 20,14), při vzpouře (např. Nu 16,3), nebo k náboženským účelům (např. Nu 10,7). Objevuje se v Dt 5,22, kde se shromáždil celý Izrael, aby vylechl Boží slova, a v Dt 23,3, kde zaznělo slavnostní vyhlášení exkomunikace. Rozdíly mezi *'ēdā* a *qāhāl* rozebírá *HDB*, *TWBR* a zvláště *TDNT* 3, str. 487–536 (*ekklēsia*). Zdá se, že starší výraz *'ēdā* se často vyskytuje v Ex a Nu a má téměř technický význam, označující „ty, kteří jsou shromážděni spolu“ (ke zvláštnímu účelu), kdežto Dt a pozdější pisatelé upřednostňují *qāhāl*, které získalo význam „všechn Izrael, shromážděný Bohem jako teokratický stát“.

3. Méně frekventovaný pojem „*šeret*“ (z kořene znamenajícího „sevrít“ nebo „omezit“) se překládá jako „slavnostní shromáždění“ (např. Iz 1,13; Neh 8,18;

Am 5,21) a souvisí se slavnostmi, např. nekvašených chlebů, stánků (Dt 16,8; Lv 23,36). Toto slovo, přeložené do ř. jako *panēgyris*, popisuje slavnostní shromáždění v Žd 12,23.

4. V LXX se objevuje *ekklēsia*, jímž se překládá *qāhāl*, někdy *'ēdā*, pro které se také často užívá *synagōgē*. V NZ se *ekklēsia* běžně vyjadřuje pomocí termínu „církev“, ačkoli Lukáš vztáhl tento výraz v klasickém smyslu ve Sk 19,39.41 na politické shromáždění. Ve Sk 13,43 *synagōgē* = shromáždění, podobně v Jk 2,2 = židovskokřesťanské shromáždění. Jelikož *synagōgē* označovala shromáždění a zároveň budovy a poněvadž se křesťané přestali scházet v synagogách, zvolili ke svému označení slovo „církev“.

BIBLIOGRAFIE. K. L. Schmidt, *TDNT* 3, str. 501–536; L. Coenen, *NIDNTT* 1, str. 291–307. M.R.W.F.

SCHODY (hebr. *ma'ōlēt*, z *ma'ōlā* = jít nahoru, stoupat, sr. lat. *gradus*; ř. *bathmos* = schod [tako LXX], stoupat). Návrh stínu o deset schodů byl znamením pro Chizkijáše, jímž ho Bůh ujišťoval, že jej uzdraví z jeho smrtelné nemoci (2 Kr 20,8–11; sr. Iz 38,8). Josephus (*Ant.* 10. 29) se domníval, že schodiště králova paláce mohlo být postaveno jako sluneční hodiny, ale podrobnou rozpravu o celém tomto případě a jeho možných výkladech viz in C. F. Keil, *The Books of the Kings*, 1854, str. 463–465 a S. Iwry, „The Qumran Isaiah and the End of the Dial of Ahaz“, *BASOR* 147, 1957.

Toto slovo se nachází též v nadpiscích Ž 120–134 (KP stupně, EP pouť). Tyto žalmy se prý zpívaly při velkých chrámových slavnostech, kdy poutníci vystupovali na horu Sijón (*ZALMY).

Jednou se tento pojem vyskytuje i v NZ (1 Tm 3,13), kde ř. slovo označuje „dobré postavení“. Podle Armdta zde může jít o zvláštní výraz z mysteria, jenž znamená „stupeň“ na cestě duše do nebe. J.D.D.

SCHRÁNA SMLOUVY Nazývá se rovněž „schrána Hospodinovy smlouvy“ (Dt 10,8) a schrána svědectví (*'ēdūt* = smluvní terminologie: *SVĚDECTVÍ). Pravoúhlá truhla (*'ārōn*) vyrobená z akáciového dřeva, o rozměrech 2, 5 x 1,5 x 1,5 lokte (tj. asi 1,22 m x 76 cm x 76 cm), byla celá potažena zlatem. Přenášela se na tyčích, vložených do kroužků ve čtyřech spodních rozích. Víko či „slitovnice“ tvořila zlatá deska, na jejížž koncích stáli proti sobě dva cherubové s roztaženými křídly.

Schrána sloužila

1. k úschově dvou desek s Desaterem (Ex 25,16.21; 40,20; Dt 10,1–5), nádob s manou a Áronovy hole (Žd 9,4n),

2. jako místo setkávání ve vnitřní svatyni, kde Hospodin zjevoval svým služebníkům svou vůli (Mojžiš: Ex 25,22; 30,36; Áron: Lv 16,2; Jozue: Joz 7,6). Stala se symbolem Boží přítomnosti a vedla jeho vyvolený lid. Schrána vyrobená podle instrukcí daných Mojžišovi (Ex 25,8nn) Besaleel na Sinaji. Užívalo se jí k uložení psaného Zákona (Dt 31,9; Joz 24,26) a hrála důležitou roli při přechodu přes Jordán (Joz 3–4), pádu Jericha (Joz 6) a obřadu na hoře Ěbal, kde si lid připomínal smlouvu (Joz 8,30nn).

Z Gilgálu byla schrána přenesena do Bét-elu (Sd 2,1; 20,27), ale v době soudců ji přemístili do Síla (1 S 1,3; 3,3), kde zůstala, dokud se jí nezmocnili Peleštejci v bitvě u Afeku (1 S 4). Poněvadž její přítom-

nost způsobila Pelištejcům sedmiměsíční mor, vrátili ji do Kirjat-jearim, kde zůstala 20 let (1 S 5,1–7,2), snad s výjimkou jejího dočasného přesunutí do Saulova tábora u Bét-ávenu (1 S 14,18 – zde však LXX naznačuje, že původní čtení bylo pravděpodobně „efód“).

David schránu umístil do stanu v Jeruzalémě (2 S 6) a nechtěl ji odtud odnášet ani při Abšalomově vzpouře (2 S 15,24–29). Za vlády Šalomunovy byla obřadně instalována do jeruzalémského chrámu (1 Kr 8,11), později byla do svatyně znovu uložena v rámci Jóšijášových reforem (2 Pa 35,3), kdy Jeremjáš očekával věk bez její přítomnosti (3,16). Předpokládá se, že se ztratila při vpadu Babylónanů do Jeruzaléma r. 587 př. Kr. V druhém chrámu již žádná schrána nebyla (Josephus, *BJ* 5. 219).

Zlatem obložené dřevěné schrány či přenosné svatyně známe ze starověkého Blízkého východu již od doby před Mojžíšem. Schrána smlouvy byla však jedinečná, protože obsahovala desky smlouvy, tj. dokumenty se „zákonnými ustanoveními“ (*‘ēdūt*). K.A.K.

SÍBA (hebr. *šibā’*, *šibā’* = stanoviště). Saulův sluha (2 S 6,2), který Davidovi představil Mefibóšeta, když chtěl uctít Jónatanovu památku. Když Mefibóšet dostal místo u dvora, byl Síba jmenován správcem Saulova majetku, uděleného Mefibóšetovi (2 S 9). Když David uprchl po Abšalomově vzpouře z Jeruzaléma, Síba mu přinesl jídlo a také křivě obvinil Mefibóšeta z toho, že krále opustil. David mu uvěřil a aniž by vyslechl druhou stranu, předal veškerý Mefibóšetův majetek Síbovi (2 S 16,1–4). Při Davidově návratu přispěchal Síba krále přivítat (2 S 19,7), ale později jeho zrada vyšla najevo. David, jenž se tak dostal do obtížné pozice, rozdělil majetek mezi Mefibóšeta a Síbu a zdá se, že s tím byl Mefibóšet spokojen (2 S 19,24–30). J.G.G.N.

SIBMA Město ukořistěné emorejskému králi Sichoнови a přidělené Rúbenovcům (*šibmā*, Joz 13,19,21). Je totožné se Sebámem, přičemž ke změně jména došlo pravděpodobně po jeho přestavbě (Nu 32,3,38). V době proroků Izajáše a Jeremjáše, kteří nařikali nad jeho zkázou, padlo do rukou Moabců (Iz 16,8n; Jr 48,32). Původně šlo o pastvinu pro dobytek (Nu 32,4), později se však proslavilo vinnou révou a letním ovocem. Podle Jeronýma (*Comm. in Is.* 5) ležela asi 500 kroků od Chešbónu, takže může jít o dnešní Chirbet Karn el-Kibš, 5 km ZJZ. J.W.C.

SIDÍM, DOLINA SIDÍM (hebr. *siddím*, snad z chetejského *šijantas* = sùl). V Gn 14,3.10 údolí ztožňované se „Solným mořem“ a popisované jako „plné asfaltových studní“. Zde porazil Kedorlaómer a jeho V spojenci krále pěti jordánských měst. Byla to pravděpodobně úrodná, dobře zavlažovaná oblast, J od poloostrova Lisan, kterou později vlivem zemětřesení a následného poklesu skalního útvaru zaplavil J výběžek Mrtvého moře. Podle asfaltových produktů Mrtvého moře (s nimiž se lze setkat dodnes) ji Řekové nazývali *Asfaltitis*.

BIBLIOGRAFIE. J. P. Harland, „Sodom and Gomorrah“, *BA* 5, 1942, str. 17nn; 6, 1943, str. 41nn.

F.F.B.

SIDKIJÁŠ (hebr. *šidqijjāhū* – *šidqijjā* = Hospodin je [moje] spravedlnost; pouze v 1 Kr 22,11; Jr 27,12; 28,1; 29,3).

1. Jeden ze 400 dvorních proroků za *Achabovy vlády, který klamně předpověděl Achabovo vítězství nad Sýrií (1 Kr 22,1–12; 2 Pa 18,1–11). Když Mikajáš odhalil pravdu, Sidkijáš ho symbolicky označil za lháře tím, že jej uhořil do tváře (1 Kr 22,13–28; 2 Pa 18,12–27).

2. Falešný prorok mezi přesidlenci v Babylónu, jehož zavraždění Nebúkadnesarem předpověděl Jeremjáš (Jr 29,21–23).

3. Judský velmož, který za vlády Jójakína slyšel číst Jeremjášův svitek (Jr 36,11–13).

4. 21. a poslední judský král (asi 597–587 př. Kr.), třetí syn Jóšijáše (1 Pa 3,15). Na trůn ho místo *Jójakína, jeho synovce, dosadil Nebúkadnesar. Tehdy byl také na znamení podřízení Babylónu přejmenován (původně se jmenoval *Matanjáš; 2 Kr 24,17). Začal vládnout v 21 letech a kraloval 11 let (v. 18; 2 Pa 36,11).

Vzhledem k tomu, že přední občany odveklí spolu s Jójakínem do zajetí (2 Kr 24,14–16), Sidkijáš zůstal odkázan na skupinu lidí, jejichž radu nedokázal odmítnout, což nakonec přivolalo Hospodinův trest (Jr 24,8n; 29,16–19; Ez 11,14–21). Vzpoura v Babylónii kolem r. 594 př. Kr. (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 1975, str. 102, Ez 11,21–24) přinesla Z vazalům příležitost zosnovat spiknutí s cílem vymanit se z útlaku. Poslali do Judska, kde vše nasvědčovalo existenci protibabylónské frakce (Jr 28,1–10), prosbu o pomoc (27,3). Jeremjáš chápal babylónskou nadvládu jako ustanovenou Bohem (Jr 27; sr. 28,12–14). Sidkijáš navštívil Babylón r. 593 př. Kr., snad aby oslabil podezření ze svého podílu na spiknutí (Jr 51,59).

Sidkijáš se nakonec vzbouřil (2 Kr 24,20) a porušil smlouvu s Babylónem (Ez 17,12n). Pravděpodobně to souviselo s příchodem faraona Hofry (Apriés; Jr 44,30), o jehož pomoc, jak vyplývá z Lakišského dopisu 3, mohlo Judsko usilovat (*DOTT*, 214). R. 588 př. Kr. Nebúkadnesar se svým vojskem Judsko napadl a oblehl Jeruzalém. Po určité době sice na čas odtáhl, aby se utkal s blížícími se Egypťany (Jr 37,5), ale jak Jeremjáš předpověděl (vv. 6–10; 34,21n), později se opět vrátil. Když hlad ve městě dosáhl svého vrcholu, byla v červenci 586 prolomena hradba a Jeruzalém padl (2 Kr 25,3n; Jr 52,6n). Nebúkadnesar vyplenil a vypálil chrám a obyvatelstvo odvekl do zajetí (2 Kr 25,17–20). Sidkijáš uprchl směrem k Jordánu, kde ho zajali a odvedli do Nebúkadnesarova vojenského hlavního stanu v Rible. Tam mu Babylónané před očima popravili jeho syny, potom jeho samotného oslepili a odveklí s sebou do Babylónu (2 Kr 25,4–7; Jr 52,7–11). D.W.B.

SIDÓN (hebr. *šidón*, *šidōn*). Velké, opevněné město a přístav ve starověké *Fénicii (dnes pobřeží Libanonu). Sidón (dnešní Sajdá) měl dva paralelní přístavy a dělil se na Velký Sidón (Joz 11,8) a Malý Sidón.

Podle tradice byl Sidón prvním fénickým městem a stal se důležitou kenaanskou pevností (Gn 10,19; 1 Pa 1,13). Několik set let spadl pod 18.–19. dynastii eg. panovníků. S poklesem eg. vojenské moci se městský vladař Zimrida asi r. 1390 př. Kr. z nadvlády Egypta vymanil (*AMARNSKÉ DOPISY). Je možné, že

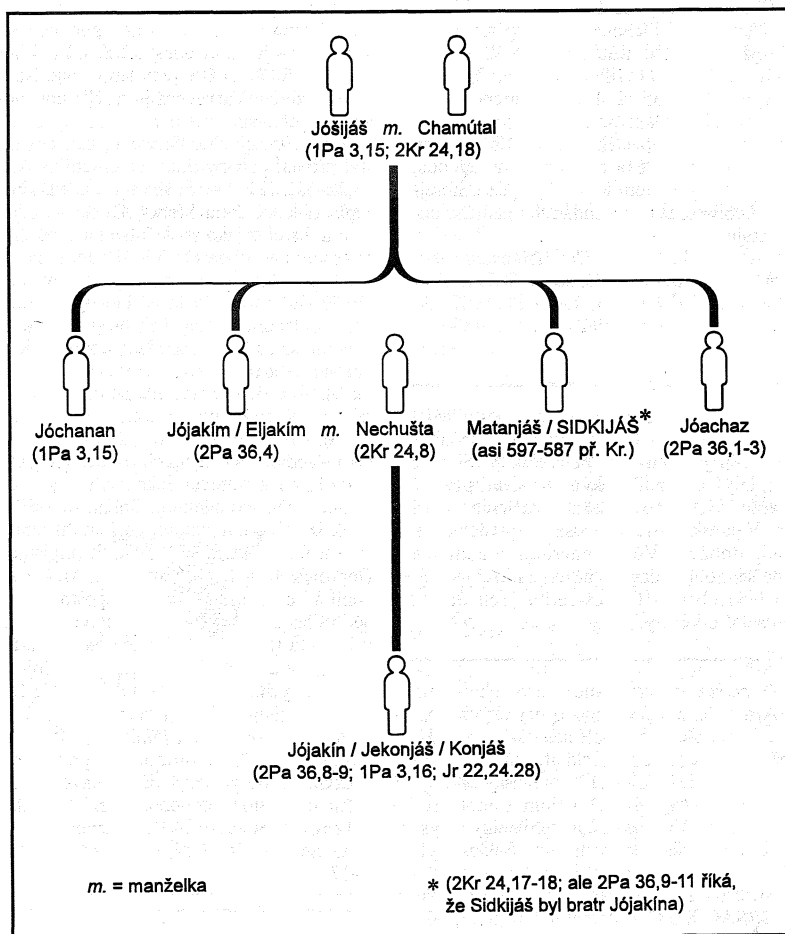
pokus přičlenit Dór k sidónskému území vedl k válce s Pelištejci, kteří asi r. 1150 př. Kr. Sidón vyplnili a jeho obyvatelé uprchli do Týru. Město však bylo natolik silné, že se mohlo postavit proti Izraeli (Sd 10,12), nicméně v době aktivní kolonizace podniklo zjevně neúspěšný pokus obsadit Lajš v Horním Jordánu (Sd 18,7.27). Proti fénické expanzi se postavili také Asyřané, kteří za *Tiglat-pilesera I., asi r. 1110 př. Kr., začali na přístavech (včetně Sidónu) vymáhat tribut. Aššurnasirpal II. (kolem r. 880 př. Kr.) město prohlásil za vazalské a *Šalmaneser III. vytáhl r. 841 př. Kr. s cílem získat tribut z Týru, Sidónu a Izraele (*JEHÚ), což nechal vyobrazit na chrámové bráně v Balavátu (nyní uloženo v BM). Asyřané požadovali stále víc, až se Sidónané vzbouřili. Tiglat-pileser III. dobyl v letech 739–738 Týr a snad i Sidón (H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, str. 269 uvádí, že Za 9,2 se vztahuje k této době). Když Sancherib vytáhl k útoku, který předpověděl Izajáš (23,2–12), Lulí uprchl a zemřel v exilu. Po dobytí Velkého a Malého Sidónu jej nahradil Etba'al (Tuba'lu).

Po Sancheribově smrti se Sidón vzbouřil ještě jednou, ale do města vtrhl Esarchaddón, zabil panovníka Abdi-milkuttiho, vyplnil přístav a obyvatele Sidónu

přesídlil do Kar-Esarchaddónu. Odsunuté obyvatelstvo nahradil vězni z Élamu a Babylónie.

Díky slábnoucí asyrské moci Sidón znovu obnovil svoji nezávislost, ale asi r. 587 př. Kr. ho oblehl a dobyl Nebúkadnesar, což předpověděl Jeremjáš (25,22; 27,3; 47,4). Za Peršanů odtud vyplouvala většina perského loďstva (sr. Za 9,2). Asi r. 350 př. Kr., za Tabnita II. (Tannés), vedl Sidón vzpuru Fénicie a Kypru proti Artaxerxovi III. (Ochos). Město bylo zradou dobyt, zahynulo zde 40 000 lidí a ti, kteří přežili, zapálili město i loďstvo. Opevnění pak již nikdy nebylo obnoveno. Za Stratóna II. se Sidón bez odporu vzdal Alexandru Velikému a pomohl mu při obléhání Týru.

Za Antiocha III. představoval Sidón prosperující část Ptolemaiovského království. Později přešel do rukou Seleukovců a potom Římanů, kteří městu udělili místní autonomii. Po celou jeho historii sloužil jako hlavní svatyně chrám Ešmúna, boha uzdravení. Je proto příznačné, že právě v oblasti Sidónu Kristus uzdravil dceru syrofénické ženy (Mk 7,24–31; sr. Mt 11,21). Jeho učení naslouchalo mnoho Sidónanů (Mk 3,8; L 6,17; 10,13n). Zástupce Sidónu přijal v Caesareji Herodes Agrippa I. (Sk 12,20) a Pavel v Sidónu navštívil své přátele po cestě do Říma (Sk 27,3). Oby-



Výklad Sidkijášova rodokmenu.

SICHON

vatelé Sidónu, známého střediska filozofie, byli převážně Rekové (sr. Mk 7,26). Na mnoha mincích nacházíme nápisy sidónských vládců a mezi nálezy z této oblasti existují i památky ze střední doby bronzové a doby pozdější, Ešmunazarův sarkofág s nápisy (asi 300 př. Kr.) a budovy v oblasti přístavu z NZ dob (A. Poidebard a J. Lauffray, *Sidon*, 1951). O fénických nápisech ze Sidónu pojednává G. A. Cooke, *North Semitic Inscriptions*, 1903, str. 26–43, 401–403.

D.J.W.

SICHON Emorejský král (13. stol. př. Kr.), jenž sídlil v *Chešbónu. Podle Nu 21,26–30 a Jr 48,45 Sichon porazil Moábece a zabral jejich území na J až k řece Arnónu. K jeho vazalům patřilo pět mídiánských knížat (Joz 13,21). Panoval nad územím od Arnónu směrem na S k Jaboku a od Jordánu (Z) k poušti na V (Nu 21,24; Sd 11,22). Joz 12,3 a 13,27 nasvědčují tomu, že je S od Jaboku rozšířil až ke Kinneretskému moři. Mojžíš vyslal k Sichonovi posly s žádostí, aby Izraelcům dovolil projít přes jeho království (Nu 21,21n; Dt 2,26–28). Když odmítl, Izraelci ho u Jahsy porazili, zabili a obsadili jeho území (Nu 21,21–32), na němž se pak usadili Rúbénovci a Gádovci (Nu 32,33–38; Joz 13,10). V další historii Izraele se vítězství nad Sichonem často připomínalo (Dt 31,4, Mojžíš; Joz 2,10, Rachab; Joz 9,10, obyvatelé Gibeónu; Sd 11,19–21, Jiftách; Neh 9,22, lévíci v modlitbě vyznání; Ž 135,11; 136,19). Jméno tohoto krále, který zde kdysi vládl, se zachovalo v arabské podobě v názvu hory Džebel Šihân, J od Díbánu (biblický Díbon). TB *Nidda* 61a zaznamenává legendu, podle níž byl Sichon bratrem krále Óga (též Emorejce) a synem Achijáše, syna legendárního padlého anděla Šamchazaje.

BIBLIOGRAFIE. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1931, str. 588–591, 691–693; A. Musil, *Arabia Petraea*, I. *Moab*, 1907, str. 375–376; M. Noth, *ZAW* 58, 1940, str. 161–189.

J.T.

SIKLAG V Joz 15,31 se objevuje jako město ležící na edómském pomezí v J Judsku. Případl Šimeónovcům, ale později jej uchvátili Pelistéjci. V Siklagu vládl David, když byl pelistéjským vazalem, později se mu podařilo město znovu získat a začlenit do své vlastní říše. V judských rukou zůstal v předexilních i poexilních dobách. Vědci navrhuji minimálně 4 města, kde se mohl Siklag nacházet, z nichž je zřejmě nejpravděpodobnější Tell eš-Šerī'a (Tell Sera'), asi 25 km na JV od Gázy.

D.F.P.

SIKÚT MT *sikkút* = svatostánek (jako ekvivalent *sukkat*) v Am 5,26 a ve verších o asyrských božstvech, která Izrael přejal. Neznělé souhlásky jsou *sukt mlkkm*, což lze lépe přeložit „Sakkut, tvůj král“ než LXX „svatostánek tvého Molocha“. Souhlásky *sukt* byly vokalizovány *sikkút*, zřejmě užitím samohlásek z *sikkús* = ohavnost. Verš však dává přijatelný smysl, čteme-li „Sakkut“ místo „svatostánek“. Sakkut bylo jméno boha války, Slunce a světla, Adrameleka Saturnského (sr. 2 Kr 17,31 Adramelek), známého také jako Ninurta (SAG.KUŤ). Alternativními jmény planety jsou Kajmanu nebo Kijún. Am 5,26 ba se tedy měl překládat: „Poneste Sikúta, svého krále, Kijúna,

hvězdu svého boha, své obrazy, které jste si udělali...“ Jiní však tuto „astrální“ interpretaci považují za nepravděpodobnou a následují LXX, když Sikút vztahují k svatostánkům a Kijún překládají jako podstavec (-vce), přičemž tento výklad opírají o sádokovské dílo z 1. stol. př. Kr. (*REMFAN)

J.A.T.

SÍLA SZ výraz je *hajil* = schopnost, užitečnost; obvykle zahrnuje morální hodnotu (Rt 3,11; Pf 12,4; 31,10; 'ěšet *hajil* = statečná žena, sr. Pf 31,29; 'ásá *hajil* = věst si statečně).

1. V NZ ř. *aretē* znamená výtečnost osoby nebo věci. Homér užívá slova zejména o lidských kvalitách (sr. Fp 4,8). V LXX je ekvivalentem hebr. *hōd*, velebnost (Boží, Abk 3,3) a *tēhillā*, čest, chvályhodnost (Iz 42,12; 43,21; citováno v 1 Pt 2,9).

2. *dynamis* = síla, moc (Mk 5,30; L 6,19; 8,46), objevuje se v souvislosti s uzdravující mocí našeho Pána. Výraz je obvykle překládán jako „síla“ (2 K 12,9; Žd 11,11).

D.O.S.

SILAS Přední člen křesťanského sboru v Jeruzalémě, který měl také prorocké dary (Sk 15,22.32). Silas by mohl být semitské jméno, snad š' 'ilā', aram. podoba jména Saul. Přes určitou pochybnost je možná souvislost s lat. „Silvanus“ (2 K 1,19; 1 Te 1,1; 2 Te 1,1; 1 Pt 5,12), což je pravděpodobně lat. tvar jména Silas, i když může rovněž jít o příjmení, zvolené kvůli jeho podobnosti.

Jeruzalémský sbor Silase vyslal, aby do obecnosti přivítal pohany, kteří se obrátili v Antiochii (Sk 15,22–35). Když se Pavel a Barnabáš dostali do rozepře ohledně Jana Marka, Barnabáš odešel s Markem a Pavel si jako společníka na svou druhou misijskou cestu vzal Silase (15,36–41). Je možné, že jedním z důvodů této volby bylo jeho římské občanství (16,37–39) a pro Pavla mohlo být užitečné i to, že patřil k členům jeruzalémského sboru. Zdá se, že Silas nahradil spíše Marka než Barnabáše. Nikde se o něm obecně nehovoří jako o apoštolovi (sr. Barnabáš ve Sk 14,14) a zřejmě zaujímal podřízené postavení. Marek byl předtím „pomocníkem“ (*hypēretēs*) apoštolů (13,5), což může znamenat, že měl podobnou funkci jako sluhové v synagogách (L 4,20), pečoval o Písmo a možná i o katechetické cvičky, z nichž později vzniklo jeho Evangelium. Pokud měl Silas podobný úkol, lze lépe porozumět, proč mohl plnit stejnou literární úlohu, která se v Listech připsuje Silvanovi. Doprovázel Pavla na cestě Sýrii, Malou Asii, Makedonií a Tesalonikou. Když se apoštol vypravil do Athén, Silas zůstal v Beroji a k Pavlovi se pak připojil v Korintu (Sk 16–18). O jeho tamější práci se Pavel zmiňuje v 2 K 1,19. S Pavlem byl spojován v dopisech psaných z Korintu (1 Te 1,1; 2 Te 1,1) a dále se o něm zmiňuje až I. list Petřův.

Petr říká, že píše *Silvanú* (1 Pt 5,12). To poukazuje na jeho literární metodu, pravděpodobně charakterizovanou značnou dávkou svobody. To by vysvětlovalo jistou podobnost mezi formulacemi 1 Pt, 1 Te a 2 Te a apoštolského ustanovení ze Sk 15. Viz E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1946, str. 9–17.

R.E.N.

SILOE Jedním z hlavních zdrojů vody pro Jeruzalém byl pramen Gichón pod Studničnou bránou (Neh

3,15) a na VJV města. Napájel vodou otevřený kanál, jímž voda pomalu stékala podél JV svahů, nazývaných *šilôah* = odesílatel (LXX *Silôam*, Iz 8,6). Kanál vedl těmi místy, kde byl později postaven „druhý vodovod“ (Wilson), který se na každých 300 m svažoval o pouhých 5 cm a ústil do Dolního či Starého rybníka (dnešní *Birket el-Chamma*) na konci údolí mezi svahy JV a JZ kopců. Vedl tedy pod „vodojemem“ (Neh 3,15) a zavlažoval „královskou zahradu“ na přilehlých svazích.

Tento Starý rybník byl pravděpodobně „rybník Siloe“, v němž se v NZ dobách omyvali nemocní i zdraví lidé (J 9,7–11). „Věž v Siloe“, která spadla a zabila 18 osob – o tomto neštěstí lidé v Kristově době dobře věděli (L 13,4) – se zřejmě nacházela na Ofelském pahorku nad rybníkem, který byl podle Josepha (BJ 5. 145) blízko ohybu staré hradby pod Oflasem (Ofelem). Podle Talmudu (*Sukkót* 4. 9) se při slavnosti stánků voda z rybníka Siloe nabírala do zlaté nádoby a pak se v průvodu nesla do chrámu. I když jsou zde patrné stopy Herodových lázní a otevřené nádrže (asi 18 x 5 m, se schody na Z straně), nelze s jistotou říci, že jde právě o tento rybník. Podle jedné z teorií se „Siloe“ nazývala část města kolem Horního rybníka (*Ajn Silwān*) ve výšce 100 m a Dolní byl rybník královský (Neh 2,14) nebo Dolní Gichón.

Když za Chizkijáše hrozil vpád asyrského vojska vedený Sancheribem, „zasypali všechny prameny“, tj. všechny říčky a postranní kanály vedoucí dolů do Kidrónského „potoka, který protékal středem země“ (2 Pa 32,4). Stopy kanálů zahrazených asi v této době objevila Parkerova expedice. Král pak odvedl vody Gichónu tunelem do horní cisterny či nádrže (běžný způsob skladování vody) na Z straně města Davidova. Ben Sira vypráví, že „Chizkijáš opevnil své město a zavedl do jeho středu vodu. Železnými nástroji dal prokopat skálu a vybudovat nádrže na vodu“ (Sir 48,17–19). Je jasné, že Chizkijáš nový zdroj vody chránil hradbou (2 Pa 32,30). Možná, že o vykopání této nádrže se zmiňuje Izajáš (22,11).

R. 1880 objevili chlapci koupající se v horním rybníku (nazývaném též *birket silwān*), v tunelu, ve vzdálenosti asi 5 m, nápis, jenž se nyní nachází v Istanbulu (*PSANf) a obsahuje tento text: „...Proražení: A taková byla událost proražení: Když ještě... (kopající zdvihali) motyku jeden proti druhému a když byly ještě tři lokty k proražení, bylo slyšet hlas, (jak) jeden volal na druhého, neboť byla skulina (?) ve skále

zprava i zleva. A v den proražení kopali raziči jeden proti druhému, motyka proti motyce, a pak proudila voda od výstoku do rybníka, tisíc dvě stě loktů (daleko), a sto loktů byla výška skály nad hlavou razičů“ (D. J. Wiseman, *IBA*, str. 61–64).

Když archeologové tento pozoruhodný judský stavitelský počín odryli, našli zde stopy po motykách, jejichž pomocí došlo uprostřed díla ke spojení. Tunel měří 540 m (nebo 643 m) a klikatí se, aby nedošlo k sesuvu stavby či skály, příp. aby bylo možné využít trhlínu ve skále. Vzdusnou čarou měří 332 m. Je asi 2 m vysoký a místy jen 50 cm široký. Moderní zástavba dnes archeologům znemožňuje ověřit, zda je horní rybník skutečně Chizkijášovou „nádrží“ (*b'ré-ká*) nebo jestli z ní voda přetékala přímo do spodní nádrže. Tato nádrž se patrně nejdříve nacházela pod zemí, ale později se skalní zastřešení sesulo nebo je někdo vytěžil.

Chizkijášův tunel vede od dřívě vybudovaného tunelu, jenž přiváděl vodu z Gichónského pramene na dno štol. Ta se napojuje na šikmý tunel, který vyústil na určitém místě v Jebúsejském městě. Tento systém sestávající ze štol a tunelů postavili Jebúsejci s cílem získat bezpečný zdroj vody a představuje možná „stoku“ nebo „vodní štolu“ (*šinnör*), kudy vyšplhali Davidovi muži, aby město dobyli (2 S 5,8).

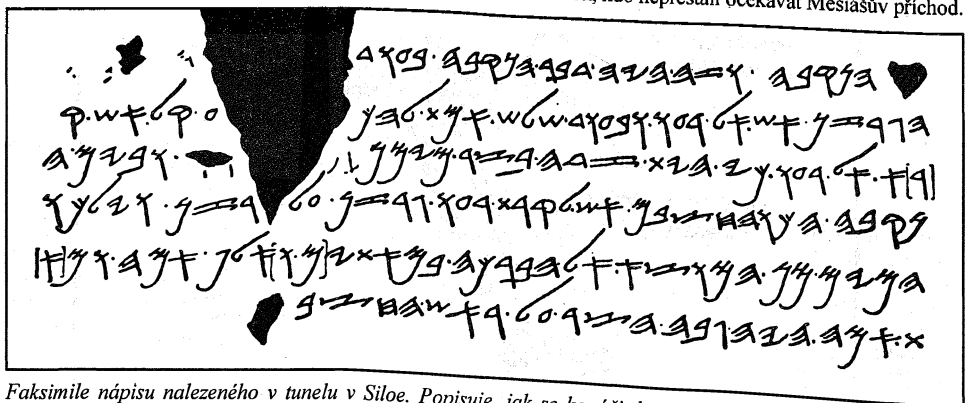
Pod dnešní vesnicí Siloe (Silvān, poprvé zmiňovanou r. 1697) na V srázu naproti hoře Ofel se dochovala řada hrobů vytesaných ve skále. Byly připraveny pro pohřbení „faraonovy dcery“ a pro vysoké úředníky a šlechtice judského království. Na jednom z nich čteme hebr. nápis, epitaf královského správce, pravděpodobně *Šebny, kterého napomínal Izajáš (22,15n). Viz *IBA*, str. 59; *IEJ* 3, 1953, str. 137–152; K. M. Kenyonová, *Digging Up Jerusalem*, 1974, str. 153–159.

BIBLIOGRAFIE: J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament*, 1952; D. Ussishkin, „The Original Length of the Siloam Tunnel“, *Levant* 8, 1976, str. 82–95; J. Wilkinson, „The Pool of Siloam“, *Levant* 10, 1978, str. 116–125.

D.J.W.

SIMEON

1. Spravedlivý a zbožný muž z Jeruzaléma, který vyhlížel „potěšení Izraele“ (L 2,25–35). Nelze ho ztožňovat s rabinem Šimonem ben Hillelem. Byl jedním z těch, kdo nepřestali očekávat Mesiášův příchod.



Faksimile nápisu nalezeného v tunelu v Siloe. Popisuje, jak se kopáči, kteří začali každý na opačném konci, nakonec setkali. Starohebrejské písmo potvrzuje správnost datace do doby Chizkijášova povstání. Jeruzalém. Délka 75 cm. Asi z r. 710 př. Kr.

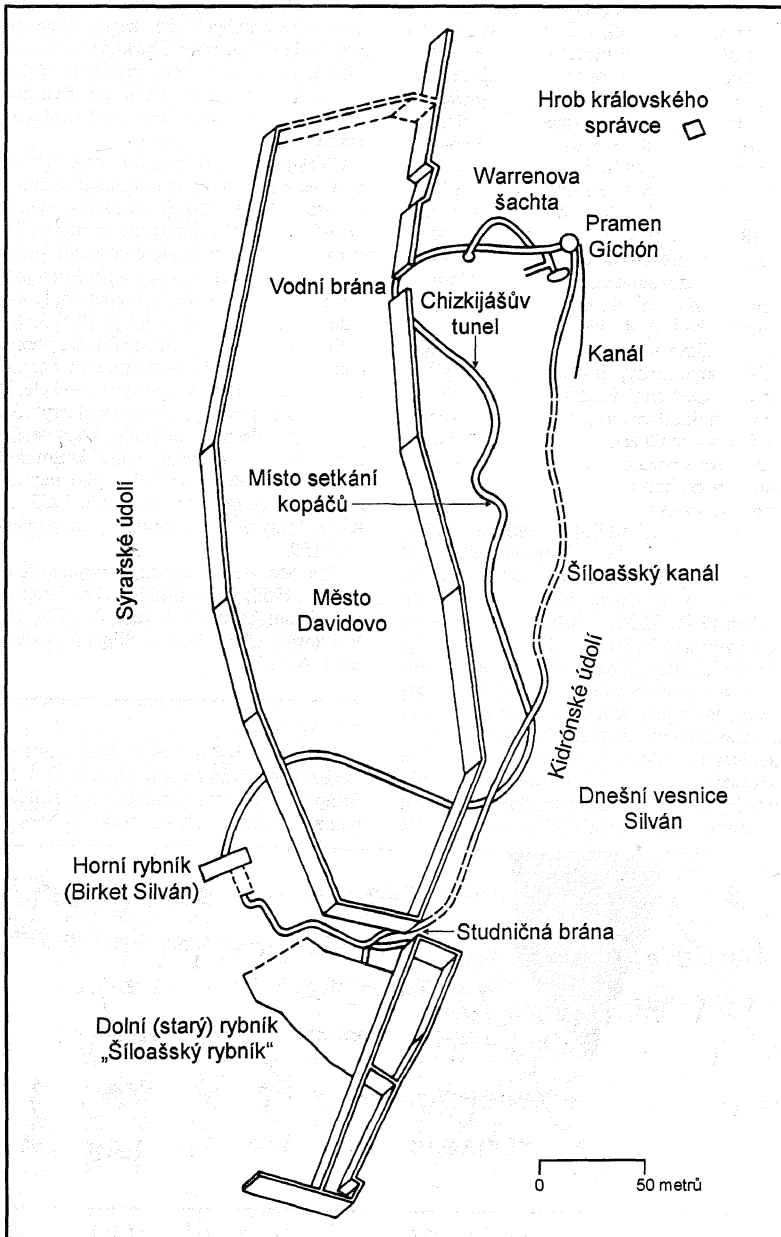
SIMEON

Bůh mu přímo zjevil, že nezemře, dokud Mesiáše nespasí na vlastní oči. Když přišel čas, aby rodiče s Ježíšem předstoupili před Hospodina, Duch vedl do chrámu i Simeona. Při pohledu na Ježíše zazněl z jeho úst chvalozpěv, známý dnes jako *Nunc dimittis. Věděl, že Mesiáš vyvýší Izrael v očích pohanů. Dále Simeon promluvil k překvapené Marii a řekl jí o Kristově úloze v Izraeli. Měl se stát kamenem, který někomu přivodí pád a jiné pozvedne, a znamením, na něž mnozí nebudou dbát a vzeprou se mu (34). Ona sama zakusí při pohledu na jeho život a smrt vel-

ké utrpení a její syn odhalí nejnvtnější myšlenky lidí (35). Když Simeon vydal své svědectví o Kristu, tiše ustoupil do pozadí.

2. Učedník z Antiochie s darem proroctví a vyučování, jeden z těch, kdo Pavla a Barnabáše připravili na jejich první misijní cestu (Sk 13,1n). Jeho přízvisko „Černý“ naznačuje, že byl Afričan, ale nepodařilo se dokázat, zda jde o Šimona z Kyrény (L 23,26 atd.).

R.E.N.



Plán okolí Siloe, zahrnující rybníky a kanály, které přiváděly vodu do Jeruzaléma.

SÍN

1. Egypt. *símw*, *swn* = pevnost je později spojováno s eg. *sín* = hlína, bláto, odtud pak je jeho ř. název Pelúsium = blátivé město. Pevnostní město, dnešní Tell Farama, ležící na mořském pobřeží asi 32 km JV od Port Saidu; klíčový obranný bod proti vpádům z V přes Palestinu. (Viz Ez 30,15n.) O jménu Sín viz Gardiner, *JE A* 5, 1918, str. 253–254. K.A.K.

2. Hebr. *šin*. Název, jímž se označuje Sínájská poušť nedaleko hranic Kenaanu, kterou Izraelci přešli na své cestě z Egypta (Nu 13,21). Jde o rozsáhlou oblast mezi tábořištěm Izraelců v oáze Kádeš-barneji v SV Sinaji a Svaheem šířtů, který tvoří hranici mezi Edómem a územím kmene Juda (Joz 15,1–4; sr. Nu 34,1–5). Na J od ní leží Páranská poušť, ačkoli Kádeš se snad začleňoval do obou území. Tyto dvě pouště spadají pod širší označení *Negeb.

3. Poušť, po níž Izraelci putovali mezi Élimem a horou Sínaj (Ex 16,1; 17,1; Nu 33,11n). Obvykle se ztotožňuje s Debbet er-Ramle, písčným krajem obklopujícím Džebel et-Tih na JZ Sínájského poloostrova, avšak jinou navrhovanou lokalitou je pobřežní rovina el-Marcha. Poněvadž určení její polohy závisí na přesném stanovení polohy hory Sínaj, k němuž se zatím nedospělo, nelze zjistit, o jakou oblast zde přesně jde.

BIBLIOGRAFIE. C. L. Woolley a T. E. Lawrence, *The Wilderness of Zin*, 1936. J.M.H.

SÍŇAJ, HORA

I. Poloha

Není přesně známo, kde se tato hora nachází. Různí badatelé považují za horu Sínaj tyto hory: Džebel Músa, Ras es-Safsaf, Džebel Serbál a horu blízko al-Chróbu. Počátky tradice, hovořící ve prospěch Džebel Serbálu sahají až k Eusebiovi, zatímco tradice ve prospěch Džebel Músa pouze k Justinianovi. Vzhledem ke skutečnosti vyplývajícím z polohy Džebel Músa (u jejího úpatí není žádná poušť) je nepravděpodobné, že by právě tato byla horou smlouvy. Kdysi široce přijímaný názor A. Musila, že horou Sínaj je vulkanická hora blízko al-Chróbu, již mezi vědci ztratil zastánce, protože znemožňuje rekonstrukci trasy vyjítí a do Ex 19 vkládá především vlastní vysvětlení. Moderní pokusy ztotožnit horu Sínaj s vulkanickými horami na V od Akabského zálivu jsou natolik nejisté, že z nich nelze vyvodit mnoho. Zůstávají pak dvě možnosti: Džebel Músa a Ras es-Safsaf. Tyto dvě hory se nacházejí na krátkém žulovém hřbetu, který se táhne asi 4 km od SZ na JV. Ras es-Safsaf (1 993 m) se tyčí na S konci a Džebel Músa (2 244 m) na J konci. Tradice a většina dnešních badatelů považuje za horu Sínaj Džebel Músa. Nicméně někteří vědci jako horu smlouvy označují Ras es-Safsaf, protože u jeho úpatí je dost rozlehlá rovina, na níž by mohli tábořit všichni putující Izraelci (sr. Ez 20,18: „zůstal stát opodál“). Avšak tradice ve prospěch Džebel Músa je natolik stará (asi 1 500 let) a žulové útvary natolik velkolepé, že docela dobře může jít o horu Sínaj. Navíc několik zastávek po cestě k hoře podporuje tentýž závěr.

II. Ve Starém zákoně

Hora Sínaj je ve SZ nazývána také Choréb. Když Izraelci přešli přes Maru a Élim, dorazili ve třetím mě-

síci po svém odchodu z Egypta k hoře Sínaj (Ex 19,1) a utábořili se u jejího úpatí na rovině, z níž bylo vidět na její vrchol (Ex 19,16.18.20). Na této hoře se Mojžíšovi zjevil Hospodin a dal mu Desatero přikázání a další zákony. Smlouva, kterou zde Bůh uzavřel se svým lidem, hrála velkou roli při spojování jednotlivých kmenů a utváření jednotného národa, který měl sloužit Bohu. Přestože někteří současní badatelé pravdivost tohoto podání popírají, ze Sd 5,5 jasně vyplývá, že sínájská tradice je velice starou součástí víry Izraelců. Význačná role hory Sínaj ve SZ a silná tradice, která se k ní váže, představují jasný důkaz ve prospěch historické věrnosti tohoto záznamu (*EXODUS).

Na úpatí Džebel Músa stojí klášter sv. Kateřiny. Právě zde Tischendorf objevil slavný unciiální rukopis řecké Bible z 4. stol., nazývaný Sínájský kodex. V knihovně sv. Kateřiny jsou starověké rukopisy v řečtině, arabštině, etiopištině a syrštině (mnohé z nich byly zpřístupněny prostřednictvím mikrofilmů).

BIBLIOGRAFIE. B. Rothenberg: *God's Wilderness*, 1961; W. Beyerlin: *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, 1965; B. Zuber: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*, 1976, str. 16–49. F.C.F.

III. V Novém zákoně

1. Ve své poslední řeči před umučením se Štěpán o hoře Sínaj zmínil dvakrát, a sice v souvislosti Božím zjevením se Mojžíšovi v hořicím keři (Sk 7,30.38; v Ex 3,1nn je užito synonyma Choréb). Štěpán svým žalobcům připomíná, že i pohanské místo jako hora Sínaj v SZ Arábii se stalo svatým, protože se tam Bůh zjevil – nebyl omezen jen na území Židů.

2. V Ga 4,21–31 užívá Pavel alegorie, kdy Izrael ztotožňuje s otrokyní Hagarou (Gn 16,15; 21,2.9) a pak s horou Sínaj „v Arábii“ (tj. v neplodné pouštní oblasti). Hagar symbolicky znázorňuje stav vne smlouvy zaslíbení a Sínaj stav v područí Mojžíšova zákona. Spolu pak představují „nynější Jeruzalém“, tj. judaismus, který je otročením (zákonu a jeho nesnesitelnému břemeni farizejských dodatků, a také Římanům). Naproti tomu „budoucí Jeruzalém“ je „svobodný“ a je „naší matkou“, matkou všech, kdo jsou křesťany, tj. „dětmi zaslíbení jako Izák“.

3. V Zd 12,19–29 sice hora Sínaj není uvedena přímo, ale symbolizuje zde starou smlouvu a je postavena do protikladu s horou Sijón, která představuje nabídku evangelia v nové smlouvě. Bázeň vzbuzující úkazy na hoře Sínaj při předávání Zákona jsou zapsány v Ex 19,16–19; 20,18–21; Dt 4,11nn a čtenář je upozorňován, že odmítání evangelia a jeho výsad přináší ještě hrůznější soud, než byl nad těmi, kdo neposlouchali Zákona.

BIBLIOGRAFIE. C. Brown, *NIDNTT* 3, str. 1013–1015; E. Löhse, *TDNT* 7, str. 282–287. N.H.

SÍŇANÉ, ZEMĚ SÍŇANŮ

1. Hebr. *sínm*. Vzdálená země, odkud se lid vrátí (Iz 49,12), uváděná spolu se severem i západem, tak že mohla být daleko na J nebo na V (LXX „země Peršanů“). Vědci hledali její vztah s antickou Sinae (Čína), ale není pravděpodobné, že by Židé v této době žili na tak vzdáleném místě. Proto někteří badatelé předpokládají, že jde o Sín (Pelúsium, Ez 30,15) nebo o Sín na Sinaji (Ex 16,1). Nejpravděpodobnější se zdá být její ztotožnění se *Sevenou z Ez 29,10; 30,6 na vzdálené J hranici Egypta. Jedná se o eg. *swn* = trh, koptsky *Suan*, dnešní 'Aswān. Židovské společenství,

SÍON

keré zde v 5. stol. př. Kr. žilo, po sobě zanechalo mnoho aram. papyrů, kde se toto místní jméno píše *swn*. „Od Migdólou po Sevénu“ vymezuje vzdálenost z jednoho konce Egypta na druhý. Sevéna, ležící na prvním nilském kataraktu, byla pevností a základnou výprav do Nubie (Kúš), konečnou stanicí říční dopravy a zdrojem červené žuly pro monumentální stavby (syenit). Kumránský rukopis knihy Izajáš (1Q Iz^a) napovídá, že namísto *símim* má být „Siňané“ (Iz 49,12); LXX má v Ez 30,16 *Syene* místo *Sin*.

2. Siňané (hebr. *sím*) byl kenaanský národ (Gn 10,17; 1 Pa 1,15), sídlící zřejmě v oblasti poblíž Arky na libanónském pobřeží, uváděné v textech z *Mari a možná *Eby. Jméno se dochovalo v místním názvu Nahr as-Sinn a jde o ugarit. *šjn* a akkad. *šijanu*.

BIBLIOGRAFIE. E. G. Kraeling, BA 15, 1952, str. 50–68; The Brooklyn Museum Aramaic Papyri, 1953, str. 21. J.D.W.

SÍON Synonymum k hoře Chermón nebo její části (Dt 4,48). Patrně se jedná o jiný tvar jména „Sirjón“ (Dt 3,9); Pešitta zde skutečně čte „Sirjón“, viz pozn. v EP. Nelze směšovat se slovem Sijón. J.D.D.

SÍOR Město uvedené v Joz 15,54, které se nacházelo v Judském pohoří SV od Chebrónu a připadlo Judějcům. Dnešní Si'ir (*SÁIR). J.D.D.

SIPÓR (hebr. *šippór*, *šippór* = ptáček, snad vrabec). Otec moábského krále Baláka, který chtěl přimět Bileáma, aby prokrel Izrael (Nu 22,2.4.10.16; 23,18; Joz 24,9; Sd 11,25). Někteří se domnívají, že jeho jméno souvisí s totismem. J.G.G.N.

SIPORA Dcera midjánského kněze Jitra (a manželka *Mojžíše. Otevřeně nesouhlasila s obřezáním jejich druhého syna Geršóna, ale když byl kvůli nesplnění této povinnosti ohrožen Mojžíšův život, pocítila povinnost ji sama vykonat (Ex 4,24–26). M.A.M.

SÍRA (hebr. *gopřit*, ř. *theon* = sulfur), žlutý krystalický nerost s léčivými a dezinfekčními vlastnostmi, vyskytující se v oblastech se sopečnou činností, např. v údolí Mrtvého moře (sr. Gn 19,24);

Prvek na vzduchu snadno hoří, a proto je v Bibli spojován s ohněm (např. Gn 19,24; Ž 11,6; Ez 38,22; L 17,29; Zj 9,17n; 14,10; 19,20; 20,10; 21,8). Objevuje se v obrazech planoucího Božího hněvu (Iz 30,33; 34,9; Zj 14,10). Nehostinnost prostředí jejich nalezišť v přírodě vedla k tomu, že se tímto pojmem vyjadřovala neplodnost země (Dt 29,23; Jb 18,15). Tento chemický prvek starověký svět dobře znal, což potvrzují akkadská, aramejská a arabská slova příbuzná s *gopřit* a *theon*, která nacházíme u Homéra a běžně se vyskytují v LXX jako překlad *gopřit*.

BIBLIOGRAFIE. R. Campbell Thompson, A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology, 1936, str. 38–39; KB³, str. 193. T.C.M.

SIRJÓN (hebr. *širjōn*). Kenaanský název hory *Chermón, jehož v Bibli užívají Sidónané (Dt 3,9; sr. Ž 29,6). V ugaritských textech se vyskytuje ve tvaru

šrjn. Viz C. H. Gordon, Ugaritic Textbook, 1965, str. 495. (*SÍON.) T.C.M.

SIROTEK (hebr. *jātom*; ř. *orfanos*). Péče o osiřelé byla od nejstarších dob předmětem zájmu Izraelců i okolních národů. Smluvní zákoník (Ex 22,22) a zejména deuteronomistické zákony všemožně usilovaly o jejich blaho (Dt 16,11.14; 24,17), chránily jejich dědičná práva a umožňovaly jim účastnit se každoročních velkých slavností a mít podíl na desátech z úrody (Dt 26,12). Kromě toho je zde výslovně řečeno, že Hospodin sirotky ochraňuje (Dt 10,18), a že ty, kdo je utlačují, čeká trest (Dt 27,19; sr. Mal 3,5).

Mnohé sirotky sice podporovali příbuzní a přátelé (Jb 29,12; 31,17), ale obecně se ustanovení zákoníků neplnila, o čemž svědčí obvinění a bředování u proroků, v žalmech a knize Jób. „Sirotka a vdova,“ říká Ezechiel (22,7) o Jeruzalému, „v tobě utiskují.“ Sirotkům, tvrdí prorok, je upírána spravedlnost; octli se v žalostném stavu, protože je druzí okradají a zabíjejí (Jb 24,3.9; Ž 94,6; Iz 1,23; 10,2; Jr 5,28), což ještě zvýrazňuje žalmistova slova určená svěvolníkům: „Jeho synové ať sirotky se stanou...!“ (109,9).

Bůh však o sirotky zvláštním způsobem pečuje (Ž 10,18; 68,6; 146,9; Oz 14,3; sr. J 14,18), zejména když bezvýsledně hledají pomoc u lidí (sr. Ž 27,10).

Jediné místo v NZ, kde se uvedené slovo vyskytuje, hovoří o tom, že nedílnou součástí pravého křesťanství je navštěvování „vdov a sirotek v jejich soužení...“ (Jk 1,27).

BIBLIOGRAFIE. J. Pridmore, NIDNTT 2, str. 737n; H. Seesemann, TDNT 5, str. 487n. J.D.D.

SÍSERA (*sís 'ar'*, nesemitské, snad illyrské jméno).

1. Velitel *Jabinova vojska (Sd 4,2nn) a možná nevýznamný král v Charošetu pronarodů, (pravděpodobně dnešní Tell el-'Amr, 19 km SZ od Megidda), což bylo strategicky výhodné místo pro umístění 900 Jabinových vozů. O jeho významné roli válečníka v boji proti Debóre a Bárákovy svědčí skutečnost, že mu biblický Zápis věnuje více pozornosti než jeho pánu Jabinovi (o němž se v Sd 5 vůbec nehovoří). Když utrpěl zdrcující porážku u hory Tábor, utekl a nalezl útočiště u *Jael, která ho obelstila a zabila (Sd 4,15–21; 5,24–27). Viz A. E. Cundall, Judges and Ruth, TOTC, 1968, str. 81–100.

2. „Synové Siserovi“ – označení skupiny chrámových sluhů cizího původu, kteří se r. 537 př. Kr. vrátili se Zerubábelem ze zajetí (Ezd 2,53; Neh 7,55).

A.E.C.

SÍŤE Jako síť se v Bibli označují rybářské nebo lovecké nástroje spletené z provázu. Ve SZ se výrazem „síť“ překládají slova, jež pocházejí ze čtyř hebr. kořenů.

I. Síť jako rybářské a lovecké nástroje

1. *Rešet* (z *jrš* = vzít) je síť na chytání ptáků (Př 1,17) nebo vodních živočichů (Ez 32,3). Často se užívá i obrazně, kdy označuje spiknutí zlých mužů (např. Ž 9,16, nastražená na nohy) nebo Boží soudy (např. Ez 12,13, hozená na kořist).

2. *herem* = déravý. Jde o velkou síť, kterou lze senzačně rozloženou na pobřeží (Ez 26,5). Metaforicky označuje srdce zlé ženy (Kaz 7,26), Boží soud nad faraonem (Ez 32,3), kruté lidi (Ml 7,2) a kaldejskou vojen-

skou moc (Abk 1,15).

3. Z kořene *šūd* = lovit pocházejí výrazy *m^ešōdā* = rybářská síť (Kaz 9,12), *m^ešūd* a *m^ešūdā*, jimiž jsou označeny Boží soudy (Jb 19,6, obklopující kořist; Ž 66,11), a *māšōd* (Př 12,12), které zřejmě znamená „past na zlé muže“.

4. Z kořene *kmr* = překonat, pokrýt (v arabštině) se odvozují hebr. pojmy *mikmōret* = síť, kterou na vodě rozprostírali eg. rybáři (Iz 19,8), *mikmeret* = síť symbolizující v Abk 1,15 kaldejské vojsko, *mikmār* = síť k lovu antilop (Iz 51,20) a *mikmār*, jenž obrazně označuje spiknutí svěvolníků (Ž 141,10).

V NZ se jako „sítě“ překládají tři ř. slova.

5. Z *diktyō* (= chytat do sítě) je odvozeno *diktyon*, nejběžnější a nejobecnější výraz pro síť. Tento typ sítě užívali Ježíšovi učedníci (Mt 4,20n). Do vody se spouštěla (L 5,4) nebo házela (J 21,6) a vyprazdňovala se do lodí (L 5,7), anebo se vyťahovala na břeh (J 21,8).

6. Z *amfiballō* = rozhazovat vzniklo *amfiblēstron* = vrhací síť, kterou rovněž používali Ježíšovi učedníci (Mt 4,18).

7. Ze *sassō* = plnit pochází *sagēnē* = vlečná síť, k níž Kristus přirovnával nebeské království (Mt 13,47). K vytáhání této velké sítě na břeh bylo zapotřebí několika mužů (Mt 13,48).

Údržba sítí zahrnovala jejich vypírání (L 5,2), vysoušení (Ez 47,10) a spravování (Mt 4,21).

BIBLIOGRAFIE. G. Dalman, *Arbeit und Sitte*, 6, 1939, str. 335–337, 343–363. J.T.

II. Sítované a mřížkované vzory

Bronzový oltář k zápalným obětem byl opatřen mřížovým roštem (*rešet*, Ex 27, 4–5) a byl jím také obložen (*ma'asē rešet*, Ex 38,4). To zřejmě splňovalo estetické i praktické požadavky, neboť rošt se přenášel lépe než pánev.

Hlavice bronzových sloupů Šalomounova chrámu byly ozdobeny mřížkovaním s řetězovými ozdobami (hebr. *š^ebākā*, od kořene znamenajícího proplétat; 1 Kr 7,17; Jr 52,22). Existuje názor, že šlo o smolné koše a že mříž umožňovala přístup vzduchu do hlavice sloupu, ale Bible to nikde nezmiňuje.

BIBLIOGRAFIE. H.G. May, *The Two Pillars before the Temple of Solomon*, *BASOR* 88, prosinec 1942, str. 19–27. J.T.

SITNÁ (hebr. *šitnā* = nenávisť, svár). Název studny, kterou v Geraru vykopali Izákoví služebníci (Gn 26,21) a již se zmocnili Abimelekovi sluhové. Obecně o její poloze pojednává heslo *GERAR. J.D.D.

SKÁLA Ve SZ symbolizuje skála (hebr. *sela* 'šūr) bezpečí a ochranu strmého a nepřístupného útočiště (sr. Iz 32,2; 33,16). Podobně se o ní mluví jako o nepohnutelném základu (sr. Ž 40,2); pohnout „skálou“ je totéž jako ošťast světem (sr. J 18,4). Proto nás nepřekvapí, že se i o Bohu mluví jako o skále, která poskytuje ochranu a bezpečí svému lidu (sr. 2 S 22,32). V Iz 8,14 označuje výraz *šūr* mesiášský kámen, který stavitelé židovského chrámu odmítli. Spolu s Ž 118,22 a Iz 28,16 představuje důležitý pojem pro NZ typologii: Ježíš Kristus, zavřená „skála pohoršení“ se stává *úhelným kamenem pravého Božího chrámu, křesťanské *ekklēsia* (Ř 9,33; 1 Pt 2,6nn; sr. Ellis, *Paul*, str. 88nn). Pavel navíc Krista ztotožňuje se ská-

lou, z níž Izraelci pili životodárnou vodu při svém putování pouští (1 K 10,1nn; sr. Ellis, *Prophecy*, str. 209–212). Označení (pravděpodobně i ztotožnění) Petra jako skály (Mt 16,18) je předmětem neustálých diskusí (sr. Cullmann, str. 155–112).

BIBLIOGRAFIE. „Cornerstone“, *Baker's Dictionary of Theology*, 1959. O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1953; E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; *idem*, *Prophecy and Hermeneutic*, 1977; O. Cullmann in *TDNT* 6, str. 95–112; W. Mundle *et al.* in *NIDNTT* 3, str. 381–394. E.E.E.

SKÉVA Skutečný či domnělý otec skupiny sedmi mágů, kteří se v Efezu snažili napodobovat Pavla, přičemž k vymítání užívali Ježíšova jména. Démon se jim však nepodřídil a posedlý se na ně vrhl. Tento případ hluboce zapůsobil na Židy i na pohany (Sk 19,13nn). Příběhu si bezpochyby vážili jako důkazu, že „jméno“ není žádná kouzelná formule s automatickým účinkem.

Skéva je označen jako „židovský velekněz“. I když to mohlo znamenat, že pocházel z některého vyššího kněžského rodu, zde pravděpodobně jde o titul, který si Skéva přivlastnil kvůli popularitě. „Synové velekněze Skévy“ může být hromadné označení této „životnosti“ kočovných mastičkářů (sr. v. 13). Židovského velekněze asi tenkrát pověřili pohané viděli jako majitele esoterického poznání. B. A. Mastin však tvrdí, že to byli dobří a upřímně se snažící kněží, ovšem jako vymítači neúspěšní.

V podrobnostech se rukopisy v mnohem liší.

BIBLIOGRAFIE. K. Lake a H. J. Cadbury, *BC*, I. 4, str. 241–243; B. A. Mastin, *JTS* n. s. 27, 1976, str. 405–412. A.F.W.

SKLO V Písmu o něm najdeme zmínky jen zřídka, protože se považovalo za přepych až do římské doby. Mělo stejnou cenu jako zlato (Jb 28,17, hebr. *z^ekūkūt*). V některých textech se překládá termínem „sklo“ kovová plocha, v níž se odrážejí obrazy jako v zrcadle. Již kolem r. 4000 př. Kr. lidé znali glazuru, která se používala při výrobě korálků a cihel, ale první doklady o skle pocházejí z rané doby bronzové (asi 2600 př. Kr.).

V době 18. eg. dynastie (asi 1546–1316 př. Kr.) vyráběla sklárna v el-Amarně skleněné napodobeniny kamenných a keramických nádob. Zhotovovali tam malé skleněné nádoby, které se buď odlévaly, nebo se sklo vytáhlo do prutů obtáčelo kolem písečného jádra a znovu zahříváno.

První zdobené poháry, láhve a misky vyrobené tímto způsobem byly objeveny v S Mezopotámii (Rima, Nuzi), v Babylónii, S Sýrii (Alaláh) a v Palestině (Megiddo). Další domácí i importované předměty objevili archeologové v Gezeru, Lakiši (pozdní doba železná), Akzibu a Chasóru. Od 13. stol. př. Kr. se cheťské a asyr. texty zmiňují o glazuře. Na základě odkazu k *špsg* = glazura (Ras Šamra) lze usuzovat, že se toto slovo také vyskytuje v Př 26,23 – „Stříbrná poleva na hliněném střepe jsou planoucí rty, ale zlé srdce“ (*BASOR* 98, 1945, str. 21, 24; nyní zpochybnováno v *Ugarit-Forschungen* 8, 1976, str. 37–40). Jako barvicí přísada se používal kobalt nebo mangan, nicméně zpočátku nebylo sklo příliš průhledné, protože výchozí suroviny obsahovaly hodně nečistot. Dužňové zbarvení starého skla je výsledkem rozkladu

SKUTKY

a zvětvávání.

V pozdní době železné a izraelském období se do Sýrie a Palestiny dováželo egyptské sklo, které napodobovalo alabastrové nádoby (odtud ř. *alabastron*). Fénické výrobky objevené v Samařsku i na jiných místech ukazují, že se používaly skleněné amfory, džbánky a aryballo.

Helénistické období přineslo nové postupy, takže vzniklo zclacené sklo, millefiore a barevná skla, o čemž svědčí nálezy na různých místech Palestiny. V případě alabastrové nádoby (*alabastron*), kterou žena rozbila, aby její obsah mohla vylít na Ježíšovu hlavu, šlo zřejmě o skleněnou lahvičku s dlouhým hrdlem na olej, tzv. láhev na slzy (Mt 26,7; Mk 14,3; L 7,37).

V římské době vedl objev metody foukání skla (v Sidónu) k masové produkci jídelních servisů, jež začaly konkurovat keramice a kovu, protože jejich výroba byla snadná a levná. Jednalo se často o matné sklo a o sklo s vysoce leštěnou glazurou.

K němu se mohou vztahovat slova „v *moři skleněném (KP)“ (Zj 4,6; 15,2) a výroky o novém Jeruzalémě a jeho ulicích z ryzího zlata, zářícího jako křišťál (Zj 21,18–21).

BIBLIOGRAFIE. P. P. Kahane, *Antiquity and Survival*, 2, 1957, str. 208–224; D. B. Harden, *Antiquity*, 1933, str. 419–428; A. L. Oppenheim *et. al.*, *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia*, 1970. D.J.W.

SKUTKY Termínu se užívá trojím způsobem. Přestože se jeden od druhého liší, v podstatě spolu souvisejí. Jde o skutky Boží, skutky Ježíše Krista a skutky člověka, které plynou z jeho víry.

1. SZ předkládá Boží skutky jako důkaz Hospodiny sverchované moci, autority, moudrosti a dobroty. SZ nedefinuje Boha abstraktními pojmy, jako je např. všemohoucnost, ale pomocí jeho skutků. Možná uváděl Boží skutky jako důkaz jeho jedinečné odlišnosti od jiných bohů (Dt 3,24). Žalmy popisují Hospodinovy skutky jako něco, co vzbuzuje důvěru v Boží moc a autoritu a potvrzuje jeho jedinečný nárok na úctu. Tyto skutky představují Hospodinovu tvůrčí aktivitu (Zj 104,24) a Bůh své sverchované činy koná ve vztahu k svěmu vykoupenému lidu (Zj 77,12–21) a k pronárodům (Zj 46,9–11).

2. Právě svými skutky Ježíš zjevoval, že je Mesiáš a Boží Syn, což dokládá jeho odpověď Janu Křtíteli (Mt 11,2–5). Janovo evangelium zachycuje Ježíšovu významnou činnost s jasným cílem – ukázat, že je Mesiáš a Bůh, a vzbudit tak víru v jeho Osobu (J 20,30n). Ježíš často poukazoval na své skutky jako na důkaz, že ho poslal Otec (J 10,38; 14,10n). Z rouhání (ztotožňování sebe sama s Bohem) jej obvinili proto, že své dílo stavěl na roveň Božímu (J 5,17–23). Toto dílo dokončila jeho smrt (J 17,4; 19,30).

3. I věřící člověk projevuje svými dobrými skutky, že v něm působí Bůh (Mt 5,16; J 6,28; 14,12). Naproti tomu nevěrec dává svými zlými skutky nájevo oddělenost od Boha (J 3,19; Ko 1,21; Ef 5,11; 2 Pt 2,8 atd.). Dobré skutky proto svědčí o živé víře, jak to zdůrazňuje Jakub ve svém nesouhlasu s těmi, kdo tvrdí, že jsou spaseni pouhou vírou bez skutků (Jk 2,14–26). Jakub dává za pravdu Pavlovi, který rovněž opakovaně hovořil o nutnosti skutků, tj. chování odpovídajícího novému životu v Kristu poté, co do něho pouhou vírou vstoupíme (Ef 2,8–10; 1 K 6,9–11; Ga 5,16–26 atd.). Pavel odmítá takové skutky,

o nichž lidé tvrdí, že si jimi zasluhují Boží přízeň a zajišťují odpuštění viny za hřích (Ř 4,1–5; Ef 2,8n; Tt 3,5). Spasení je dílem pouhé Boží milosti, a proto si je člověk nemůže zasloužit sebevětším množstvím skutků. Dobrymi skutky tedy pohané spasení nedosáhnou, neboť spoléhají na své vlastní síly, nikoli na Boží milost (Ř 8,7n).

J.C.C.

SKUTKY APOŠTOLŮ (ř. *praxeis apostolōn*). Od sklonku 2. stol. po Kr. se tak nazývá druhá část dějin počátků křesťanství, jejichž první díl známe pod názvem „Evangelium podle Lukáše“.

I. Základní obsahová linie

Kniha začíná své vyprávění tam, kde Evangelium („první kniha“ ze Sk 1,1) končí, u zjevování vzkříšeného Ježíše, a pokračuje záznamem o jeho nanebevstoupení, o příchodu Duchu svatého a vzniku i růstu církve v Jeruzalémě (1–5). Potom popisuje rozptýlení helénistických členů této církve po popravě jejich vůdce Štěpána, šíření evangelia ve vzdálenějších oblastech na S až k Antiochii a počátek misijního působení mezi pohany v tomto městě. Lukáš též zaznamenal Pavlovo obrácení a Petrovu evangelizační činnost v Šáronské rovině, která vrcholí obrácením první pohnaské rodiny v Caesareji. Tato část Skutků končí Pavlovým příchodem do Antiochie, kde se podííl na misií mezi pohany, a Petrovým odjezdem z Jeruzaléma, když unikl smrti z rukou Heroda Agrippy I. (6–12). Hlavním předmětem dalšího vyprávění je Pavlova apoštolská služba: s Barnabášem káže evangelium na Kypru a v J Galacii (13–14), účastní se jednání rady v Jeruzalémě (15), se Silásem se plaví do Evropy a zvěstuje evangelium ve Filipech, Tesalonice a v Korintu (16–18), z Efezu s dalšími spolupracovníky šíří evangelium do provincie Asie (19), navštíví Palestinu, kde je zachráněn před rozvášněným davem a dva roky držen ve vazbě (20–26). Odvolává se k císaři a cestuje do Říma, kde tráví dva roky v domácím vězení, nicméně může zcela svobodně seznamovat s evangeliem všechny, kdo ho navštíví (27–28). Není pochyb o tom, že evangelium se šířilo po všech cestách vycházejících z jeho palestinské vlasti, ale Skutky se zaměřují na trasu z Jeruzaléma do Antiochie a odtud do Říma.

II. Původ a záměr

Předmluva k „první knize“ (L 1,1–4) se stejnou měrou vztahuje na obě části díla: vzniklo proto, aby Theofil dostal systematickou a spolehlivou informaci o vzniku a růstu křesťanství.

Doba vzniku není označena přesně. Skutky nemohly být napsány dříve, než došlo k poslední zaznamenané události, Pavlově dvouletému pobytu ve vazbě v Římě (Sk 28,30), což spadá asi do let 60 a 61, ale nevíme jistě, s jakým časovým odstupem. Kdyby se dokázalo, že vycházejí z Josephových *Starozitností*, pak nevznikly dříve než r. 93 po Kr. Taková závislost však není pravděpodobná. Možná, že je Lukáš napsal v době, kdy vznikl mezi významnými členy římské společnosti, za jejichž představitelů lze Theofila považovat, zájem o křesťanství. Jedno takové období nastalo ve druhé polovině Domitianova principátu (81–96 po Kr.), kdy křesťanství proniklo do císařské rodiny. Objevila se teorie, že jméno Theofil mohlo být pseudonymem Domitianova bratrance Flavia Clemense. Možností staršího data vzniku se jeví konec

60. let, kdy se zdálo vhodné, aby se křesťanství distancovalo od židovské vzpoury v Palestině, nebo ještě dříve v 60. letech, kdy do Říma jako římský občan přišel vůdčí hlasatel křesťanství, aby jeho případ projednal císařský soud. Optimistický tón závěru Skutků, kdy Pavel v Římě vyhláše Boží království bez jakýchkoli překážek, by mohl poukazovat na datum vzniku před r. 64 po Kr., tj. před vypuknutí pronásledování. Zde jsou důležité vnitřní důkazy ohledně datování Lukášova evangelia. Přijímáme-li dnes, že Lukášovo evangelium určité vzniklo po r. 70 po Kr., mohlo by to vést k úvahám, zda „první kniha“ ze Sk 1,1 nebyla „Lukášovým protoevangeliem“ (takto C. S. C. Williams a další). Tím, že byl Pavlův případ předán do Říma, se císařští úředníci museli na povahu křesťanství podívat vážněji, než to dříve pokládali za nutné. Možná, že autor Skutků pokládal za důležité tyto lidi informovat.

Od 2. stol. autora Skutků ztotožňovali (s nejvyšší pravděpodobností správně) s Lukášem, Pavlovým lékařem a spolecestujícím (Ko 4,14; Fm 24; 2 Tm 4,11). Soudě podle protimarkiónovského prologu k Lukášovu evangeliu byl jeho pisatelem Řek z Antiochie (na jeho původ též poukazuje „západní“ čtení Sk 11,28). Jeho přítomnost u některých z událostí, jež zaznamenává, je nevtíravě naznačena plynulým přechodem vyprávění z 3. osoby do 1. osoby plurálu; ve Skutcích existují 3 pasáže se zájmem „my“: 16,10–17; 20,5–21,18; 27,1–28,16. Kromě období zachycených v těchto textech měl Lukáš dostatek příležitostí sledovat průběh událostí od samého začátku, protože měl přístup k informacím z praví ruky od lidí, které občas potkával nejen v Antiochii, ale i v Malé Asii a Makedonii, v Jeruzalémě a Caesareji a nakonec v Římě. Mezi těmito zdroji informací zaujímají důležité místo nepochybně jeho hostitelé v různých městech, jako např. Filip a jeho dcery v Caesareji (21,8n) a Mnason, zakládající člen církve v Jeruzalémě (21,16). Nezdá se, že by jako pramenů užíval Pavlových epístol.

III. Historická stránka

Historickou hodnotnost Lukášova vyprávění v hojně míře potvrzují archeologické nálezy. Lukášovi šlo sice o obhajobu víry a o teologické otázky, což určovalo výběr a podání skutečností, ale nebránilo mu to v detailní přesnosti. Svě vyprávění zasazuje do rámce tehdejší historie. Jeho stránky jsou plné odkazů na smířící soudce, vládce v provinciích, vazalské krále atd. a ukazuje se, že tyto zmínky jsou přesné z hlediska místního i časového. Minimálním množstvím slov předává skutečný ráz velice rozdílných měst, o nichž se v příběhu hovoří. Jeho popis Pavlovy cesty do Říma (27) je dodnes považován za jeden z nejzajímavějších dokladů o starověkém mořeplavbě.

IV. Důraz na apogetiku

Lukáš chce nepochybně v obou částech své práce ukázat, že křesťanství nepředstavuje pro císařské právo a řád žádnou hrozbu. Cituje proto výroky vládců, smířících soudců a dalších představitelů moci v různých místech říše. V Evangeliu Pilát 3x prohlašuje, že Ježíš nikoho nepobuřoval (L 23,4,14,22), a když jsou ve Skutcích podobná obvinění vznesena proti jeho následovníkům, nelze je ničím podepřít. Praetori v Filipech nechávají Pavla a Silase uvěznit za ohrožování práva na soukromé vlastnictví, ale musí je propustit a omluvit se jim za protizákonné jednání

(16,19nn.35nn). Politarchové v Tesalonice, před nimiž je Pavel se svými společníky obviněn z pobuřování proti císaři, se spokojí s tím, když najdou místní občany, kteří se zaručí za dobré chování misionářů (17,6–9). Významnější rozhodnutí přijímá Gallio, místodržitel v Achaii, který odmítá projednávat obvinění z propagování nedovoleného náboženství, které proti Pavlovi vznesli představitelé židů v Korintu; praktickým důsledkem tohoto rozhodnutí bylo, že ochrana judaismu zajišťovaná římským právem se začala vztahovat i na křesťanství (18,12nn). V Efezu se Pavel těší přátelství asiarchů a městský úředník ho zprošťuje obvinění z urážky kultu efeské *Artemis (19,31.35nn). V Judsku se vládce Festus a vazalský král Agrippa II. shodnou v tom, že Pavel nespáchal žádný přestupek, který by zasluhoval smrt nebo vězení, a že už mohl být svobodný, kdyby je odvoláním se k císaři nezabavil možnosti o něm rozhodnout (26,32).

Mohli bychom se však ptát, proč růst křesťanství tak často provázely veřejné bouře, když křesťané (jak Lukáš tvrdil) respektovali zákony. Na to Lukáš odpovídá, že kromě případu ve Filipech a demonstrace, kterou v Efezu podnítl stífbrotepecký cech, vyvolali všechny nepokoje spojené s hlášením evangelia protivníci z řad Židů. Tak jako Evangelium ukazuje, že při odsouzení Ježíše k smrti měli v Jeruzalémě větší vliv saducejské veleknězi než Pilátův mírnější rozsudek, ve Skutcích to jsou Židé, kteří všude vystupují jako Pavlovi největší nepřítelé. Skutky popisují neustálé šíření evangelia ve velkých pohaných centrech císařské kultury, zároveň však zachycují, jak ho židovské komunity v celé říši stále více odmítaly.

V. Teologické otázky

V teologické oblasti je dominantním tématem Skutků působení Ducha svatého. Slib vzkříšeného Krista v 1,4nn, že bude vyjit Duch, se v případě učeníků židovského původu plní v k. 2 a na věřící z řad pohanů sestupuje Duch svatý v k. 10. Apoštolové plní své poslání v moci Ducha, což dokládají nadpřirozená znamení, a když jejich posluchači přijmou zvěst evangelia, je to opět doprovázeno projevy moci Ducha. Knihu lze v podstatě nazvat „Skutky Ducha svatého“, protože šíření evangelia je řízeno Duchem: vede kroky kazatelů, např. Filipa (8,29.39), Petra (10,19n), Pavla a jeho spolupracovníků (16,6nn); nabádá sbor v Antiochii k tomu, aby Barnabáše a Saula oddělil pro rozsáhlejší službu, do níž je sám povolal (13,2); dostává se mu čestného místa v dopise pohanickým sborům s rozhodnutím jeruzalémské rady (15,28); stejně jako ve SZ době (1,16; 28,25) mluví skrze proroky (11,28; 20,23; 21,4.11); právě on má rozhodující vliv při jmenování starších církve, kteří se o ni měli duchovně starat (20,28); je tím nejdůležitějším svědkem pravdy evangelia (5,32).

Nadpřirozené projevy, které šíření evangelia provázely, neznamenají jen působení Ducha, ale také nastolení nového věku, v němž Ježíš vládné jako Pán a Mesiáš. Jak lze očekávat, je prvek záračna nápadnější spíše v prvních kapitolách knihy. „Důraz na záračnou stránku působení Ducha se zde neustále zmenšuje, což odpovídá vývoji Pavlových epístol“ (W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, 1948, str. 91).

VI. Skutky v rané církvi

Na rozdíl od většiny NZ knih se dvě části Lukášových dějin nezdají být primárně spojeny s křesťanskými

SKVOSTNÉ ROUCHO

církve. Autor jim je neadresuje a ani mezi nimi nekolovaly. Martin Dibelius má možná pravdu, když předpokládá, že se dílo šířilo přes tehdejší knižní trh jako čtivo pro pohanskou veřejnost, již bylo určeno. Proto mezi prvním vydáním dvousvazkové práce a jejím rozšířením v církvích jako autoritativního křesťanského textu může existovat určitý časový posun.

Na začátku 2. století, kdy texty čtyř Evangelíí kolovaly jako čtyřdílný soubor, byly od sebe dvě části Lukášových dějin odděleny a šly několika různými cestami. Zatímco budoucnost Lukášova evangelia spočívala v připojení ke zbývajícím třem, postupně se ukazovalo, že Skutky představují natolik důležitý dokument, že je lze, spolu s Hamackem, plným právem nazvat stěžejní knihou NZ.

Větší rozšíření Skutků mezi církvemi ke konci 1. století zřejmě značnou měrou souviselo se snahou sebrat Pavlovy epístoly a utvořit z nich jeden celek. Jestliže se na Pavla postupně zapomínalo v generaci, která vyrostla po jeho smrti, pak Skutky ho jistě křesťanům připomněly a zdůraznily, jak mimořádné významnou osobností byl. Skutky však kromě toho, že zdůrazňují důležitost Pavlovy role, přinášejí svědectví i o práci dalších apoštolů.

Z tohoto posledně jmenovaného důvodu Markión (kolem r. 140 po Kr.) Skutky do svého kánonu nezadřel, i když své vydání Lukášova evangelia uvedl jako předmluvu k souboru Pavlových textů. Skutky sice podávaly výmluvné svědectví o Pavlově apoštolské službě, ale protiřečí Markiónovu tvrzení, že původní Ježíšovi apoštolové se učení svého Mistra zpronevěřili. Markión a jeho následovníci jsou pravděpodobně hlavním terčem Tertullianova útoku proti nedůslednosti těch heretiků, kteří se s důvěrou odvolávají na Pavlova apoštolskou autoritu, a přitom naprosto odmítají knihu, která o jeho apoštolství přináší samostatné svědectví (*Předmluva* 22n).

Na druhou stranu se zastáncům katolické víry hodnota Skutků nyní zdá být větší než kdy jindy, protože nejen podávaly důkazy o Pavlově postavení a výsledcích jeho apoštolské práce, ale také zdůrazňovaly postavení ostatních apoštolů a odůvodňovaly začlenění jejich spisů do knihy Písma spolu s Pavlovými texty. Od této doby vstoupily ve známost jako „Skutky apoštolů“ nebo dokonce, jak je s protimarkiónovskou nadsázkou uvádí Muratorihó kánon, „Skutky všech apoštolů“.

VII. Trvalá hodnota Skutků

Skutky právem zaujímají tradiční místo mezi Evangelii a Listy. Na jedné straně jsou v podstatě pokračováním čtyř Evangelíí (na Lukášovo skutečné bezprostředně navazují), na druhé straně poskytují historické pozadí prvních listů a dosvědčují apoštolství většiny jejich pisatelů.

Navic zůstávají nesmírně cenným dokumentem o počátcích křesťanství. Uvážíme-li, jak skrovné máme znalosti o tom, jak se evangelium po r. 30 po Kr. dále šířilo, vidíme, že Skutkům vděčíme za poměrně podrobnou zprávu o postupu evangelia z Jeruzaléma do Říma. Zkoumání vzniku a růstu křesťanství provádí řada problémů, ale některé z nich by bez informací ze Skutků byly ještě složitější. Jak např. mohlo dojít k tomu, že hnutí, které vzniklo v centru judaismu, bylo po několika desítkách let uznáno za náboženství pohanů? A jak to, že víra, která se zrodila v Asii, se již po staletí spojuje, v dobrém i ve zlém, převážně s evropskou civilizací? Odpověď nalezneme z velké části

(ne-li zcela) v misijním působení Pavla, apoštola mezi pohany a občany Říma. Kronikářem této činnosti je ve Skutcích právě Lukáš. Jeho vyprávění představuje neocenitelný zdroj informací o významné etapě dějin světové civilizace.

BIBLIOGRAFIE. BC, 5 sv., 1920–1933; F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951 a *The Book of the Acts*, 1954; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles*, 1957; H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, 1955; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, 1956; J. Dupont, *The Sources of Acts*, 1964; A. Ehrhard, *The Acts of the Apostles*, 1969; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 1971; W. W. Gasque, *A History of the Criticism of Acts of the Apostles*, 1975.

F.F.B.

SKVOSTNÉ ROUCHO Překlad hebr. *p^e tšgíl*, slova nejistého významu, které se objevuje pouze v Iz 3,24 jako antiteze k „zíněnému pásu“. J.D.D.

SKYTOVÉ Kmen kočovníků a válečníků ze Sibíře, kteří jezdili na koních a asi od r. 2000 př. Kr. obývali oblast Černého a Kaspického moře. Na konci 8. stol. př. Kr. se přesunuli do S Perse a Urařtu, přičemž vytlačili na Z Kimmery (*GOMER). Jejich počáteční výboje na JZ zastavil asyrský panovník Sargon II. (722–705 př. Kr.), ale podle Hérodota (I. 116; 4. 1) Skytové svými nájezdy ovládali Asii 28 let. Pomáhali Asýrii v boji proti Médům a r. 630 př. Kr. osvobodili Ninive, i když později zaútočili na Cháran, plenili Palestinu a v nájezdech na Egypt jim zabránili až Psamtek I., který je odrazil. Někteří badatelé tuto událost spojují s proroctvím Jeremjáše (k. 47; *IEJ* 1, 1950, str. 154–159) a Sofonjáz, ale v dobových textech se o Skytech (Aškuzai, Ummán Manda) mnoho nehovoří. V určení doby, kdy Skytové vtrhli do Syropalestiny, se badatelé rozcházejí, ale jako pravděpodobné se zdá být období let 645–617 př. Kr. (L. Piotrowicz). Zřejmě netvořili silnou skupinu (I. M. Diakonoff). Někteří se možná usadili v Bét-šeanu, nazývaném též Skytopolis (Sd I,27, LXX).

Za Skylurovy vlády založili Skytové r. 110 př. Kr. své hlavní město v Neapolis na Krymu a tím, že ovládli stepi, se stali prostředníky vývozu z Ruska, zejména obilí a otroků. Tyto otroky nazývali pontští Řekové „Skyty“, přestože to byli často spíše jejich vězni a nikoli svobodní kočovníci téhož kmene. Možná, že Pavel užíval slova „Skyt“ právě v tomto významu (Ko 3,11).

BIBLIOGRAFIE. T. Talbot Rice, *The Scythians*, 1957; R. P. Vaggione, *JBL* 92, 1973, str. 523–550. D.J.W.

SLÁVA

I. Ve Starém zákoně

„Sláva“ je překladem hebr. *kābōd*, jehož kořen vyjadřuje tíhu, váhu nebo cenu. Výrazu se užívá k popisu lidského bohatství, nádhery či věhlasu (v posl. uvedeném významu se *kābōd* často překládá „čest“). Sláva Izraele nespočívala v jeho vojsku, ale v Hospodinovi (Jr 2,11). Termín může označovat také osobu nebo duši (Gn 49,6).

Nejdůležitějším pojmem je Hospodinova sláva. Vyjadřuje zjevení Boží existence lidem, Boží charakter a blízkost; popis někdy zahrnuje rovněž fyzické

atributy.

V Pentateuchu provázela Hospodinova sláva Izraelece při exodu z Egypta a zjevila se v oblaku, který je vedl pouští (Ex 16,7.10). Oblak spočinul na hoře Sinaj, kde Mojžíš spatřil Boží slávu (Ex 24,15–18). Žádný člověk nesmí spatřit Boží tvář, jinak by zemřel (Ex 33,20), avšak může spatřit odlesk jeho slávy (Ex 34,5–8).

Hospodinova sláva naplnila stan setkávání (Ex 40,34n) a zjevovala se především v obětní hodině (Lv 9,6.23). Zdá se, že všem uvedeným textům je společné „zjevení v bouři“, ale existují i oddíly, které prozrazují více o Božích vlastnostech, jež by měla znát celá země (Nu 14,21n).

Historické knihy považují chrám za místo, kde měla Hospodinova sláva přebývat především (1 Kr 8,11; 2 Kr 7,1–3).

V prorockých knihách se objevuje polofyzické označení Hospodinovy slávy, což dokumentují Ezechiela vidění (Ez 1,28 atd.), a také duchovnější pojetí (Iz 40,4n; 60,1–3 atd.). Izajášovo vidění v chrámu spojuje obojí (Iz 6,1–4).

Podobně v Žalmech nalzáme obrazy bouře (Ž 18; 29) i myšlenku budoucího zjevení Božího charakteru světu (Ž 57,11; 96,3).

II. V Novém zákoně

LXX překládá *kābōd* jako *doxa*, což ve světské řečtině znamená „názor“ nebo „pověst“. Původní význam se v LXX a NZ zcela ztrácí a slova příbuzná se slovem *kābōd* se rovněž překládají pomocí *doxa*.

Na některých místech v NZ *doxa* odkazuje k lidské slávě (Mt 4,8; 6,29), ale hlavně se používá k popisu Hospodinova charakteru a přítomnosti Boha v osobě a díle Ježíše Krista. On je odleskem Hospodinovy slávy (Žd 1,3).

Boží slávu spatřili pastýři při narození Krista (L 2,9.14) a učedníci během jeho života v těle (J 1,14). Především byla zjevena v jeho *sēmeia* (Jn 2,11) a při jeho proměně (M 17,1–8; Mk 9,2–8; L 9,28–36). Připomíná to výstup Mojžíše na horu Sinaj (Ex 24,15) a Elijáše na Choréb (1 Kr 19,8) a jejich vidění Hospodinovy slávy. Nyní Kristus vidí i odráží Boží slávu, ale není třeba budovat žádný svatostánek, neboť Boží slovo si zbudovalo svůj stan v lidském těle Ježíše Krista (J 1,14). Jeho sláva ještě lépe vyniká v díle, jež měl dokonat v Jeruzalémě (L 9,31), a v plnosti se projevil při druhém příchodu.

V Janově evangeliu hodina smrti prakticky splývá s hodinou slávy (J 7,39; 12,23–28; 13,31; 17,5; sr. Žd 2,9).

Také vzkříšení a nanebevstoupení je považováno za projev Boží slávy v Kristu (L 24,26; Sk 3,13; 7,55; Ř 6,4; 1 Tm 3,16; 1 Pt 1,21), která se ovšem v plnosti zjeví při parúzii (Mk 8,38; 13,26 atd.).

Člověk byl stvořen jako obraz a odlesk Hospodinovy slávy (1 K 11,7) k tomu, aby s Bohem navázal vztah, avšak selhal (Ř 3,23). Svého původního určení může dosáhnout pouze skrze Krista, druhého Adama (Žd 2,6–9).

Hospodinovu slávu má ve tváři Ježíše Krista spatřovat a zároveň zjevovat světu církev (2 K 4,3–6). Jde o slávu nové smlouvy (2 K 3,7–11) a budou se na ni podílet nyní (1 Pt 4,14) i později (Ř 8,18) ti, kdo trpí spolu s Kristem. Cílem církve je dát světu poznat Boží slávu (Ř 15,9), která se projevuje v jeho činech (Sk 4,21), v jeho učednících (1 K 6,20) a především v jeho Synu, Pánu slávy (Ř 16,27).

BIBLIOGRAFIE. A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 1949; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, str. 64nn; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, str. 201nn; S. Aalen, *NIDNT 2*, str. 44–52; G. Kittel, G. von Rad, *TDNT 2*, str. 233–255.

R.E.N.

SLAVNOST STÁNKŮ Hebr. *haḡ hassukkôt* = slavnost stánků (Lv 23,34; Dt 16,13) nebo *haḡ hā'āsīp* = slavnost žně (Ex 23,16; 34,22). Jeden ze tří velkých poutních svátků židovského roku; trval 7 dní, od 15. do 22. dne 7. měsíce. Slavil se koncem roku, kdy byla svezena slizeň z polí, a patřil mezi tři každoroční slavnosti, na nichž se musel objevit každý Izraelec mužského pohlaví (Ex 23,14–17; 34,23; Dt 16,16). Byl to čas radosti (Dt 16,14). Název „slavnost stánků“ vychází z požadavku, aby si každý, kdo se narodil jako Izraelec, postavil z větví stromů a palmových ratolestí stánek, a v něm pobýval 7 dní (Lv 23,42). V těchto dnech se přinášely oběti; začalo se 13 mladými býčky a dalšími zvířaty a každý den se počet býčků snižoval o jednoho. Posledního dne lid obětoval 7 býčků. 8. dne bylo slavnostní shromáždění, kde se přinesl jako oběť 1 býček, 1 beran a 7 beránků (Nu 29,36). O tomto posledním „velkém dnu svátků“ píše J 7,37. Poněvadž šlo o svátek stanovený Hospodinem, nikdy nebyl zapomenut. Slavil se v době Šalomounově (2 Pa 8,13), Chizkijášově (2 Pa 31,3; sr. Dt 16,16) i po babylónském zajetí (Ezd 3,4; Za 14,16.18n). Pentateuch nepředepisuje obřad vylévání vody, s nímž se tento svátek spojoval v době po bab. zajetí a který se odráží v Ježíšových slovech v J 7,37n. Podle Za 14,17 (sr. 1 S 7,6) to může znamenat, že dešť potřebný pro dobrou úrodu je Božím darem.

Tato slavnost se historicky vztahuje k exodu a připomínala Židům jejich putování pouští, kdy pobývali ve stanech (Lv 23,43). To však nedokazuje, že se zemědělský svátek změnil ve svátek připomínající událost dějin, ale spíše naznačuje, že život Izraele závisí na výkoupení, které ve svém konečném důsledku přináší odpuštění hříchu.

V tom se tato slavnost liší od podobných dožínkových slavností okolních národů, jež měly kořeny v mytologických činech jejich bohů.

BIBLIOGRAFIE. N. Hilley, *TjNB 21*, 1970, str. 39–51.

D.F.

SLAVNOSTI Hebr. *haḡ* = slavnost (Lv 23,6; Dt 16,16), *mō'ādē Jahweh* = slavnosti Hospodina (Lv 23,2.4; Nu 15,3). Pojmy vyjadřují den nebo určité období radosti. Fakt, že termíny některých z těchto slavností se kryjí s ročními obdobími, neznamená, že by se vyvinuly ze sezónních rituálů různých náboženství Blízkého východu. Ty souvisejí s bohy panteonu, kteří hodují spolu nebo s lidmi. (Viz C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, 1949, str. 57–103; T. Gaster, *Thespis*, 1950, str. 6–108). Biblické slavnosti mají jiný původ, účel i obsah. Izraelci chápali roční období jako dílo Stvořitele ku prospěchu lidí. Projevovala se v nich Hospodinova dobrotivost k jeho stvoření. Těmito slavnostmi člověk nejen uznával Boha jako dárcu, ale dosvědčoval tím radostně Hospodinovu bezmeznou a dobrovolnou přízeň vyvolenému lidu, který vysvobodil osobním zásahem do tohoto světa (Ex 10,2; 12,8n.11.14; Lv 23,5; Dt 16,6.12). Kulturní závazek

SLAVNOSTI

nebyl neslučitelný s radostí z časných věcí, které se přijímaly jako Boží dary (Lv 23,40; Dt 16,14). Účastníkův postoj byl kultický i mravní. Zahrmoval i vyznání hříchu a oddanost Božím zákonu (Ex 13,9; Za 8,9). Přinášené oběti zajišťovaly odpuštění hříchu a smíření s Hospodinem (Lv 17,11; Nu 28,22; 29,7–11; 2 Pa 30,22; Ez 45,17,20). Nemožnost zúčastnit se slavnosti se pokládalo za ztrátu výsady (Nu 9,7). Izraelce měl slavit svátek nejen jako příjemce Boží přízně, ale také měl vracet Hospodinu část z toho, co přijímal jako požehnání (Dt 16,10). Nevěrní Izraelci jedli, pili a oddávali se nevázanostem jen při neoficiálních slavnostech (Ex 32,6; 1 Kr 12,32n).

SZ slavnosti nebyly ustaveny podle vzoru starověkého Blízkého východu, kde období radosti předcházely rity umrtvování a očišťování (T. Gaster, *op. cit.*, str. 6, 12). Prvek smutku obsahovala vlastní biblická slavnost, jak to vidíme např. v oběti za hřích (Lv 23,27; Nu 29,7). Neexistuje však ostrá hranice mezi bolestí nad hříchem a radostí z Hospodina.

Odpor proroků k židovským slavnostem (Iz 1,13–20) nepramenil z toho, že by měly nižší úroveň zbožnosti, ale z toho, že hodně Izraelců pomijelo jejich duchovní cíl. Poslušnost Hospodinu si představovali jako vnější zachovávání svátků, což však nikdy neodpovídalo Božímu záměru (Na 2,1). V NZ tomu dobře rozuměl jak Pán Ježíš, tak zbožní věřící, kteří opravdově

a duchovně zachovávali předepsané slavnosti staré smlouvy (L 2,41; 22,8; J 4,45; 5,1; 7,2,11; 12,20). Slavnosti připomínané ve SZ:

1. Slavnost nekvašených chlebů, hebr. *ḥaḡ ham-maššôt* (Ex 23,15), nebo *Velikonoce, hebr. *pesah* (Lv 23,5), Hospodin ustanovil jako připomínku události vysvobození z Egypta (Ex 10,2; 12,8,14). Jednalo se o jednu ze tří výročních slavností a připadala na 14. den 1. měsíce. Po sedm dní se jedl nekvašený chléb a nikdo nepracoval. Prvního a posledního dne se konalo „bohoslužebné shromáždění“ a přinášely se oběti (Nu 28,16–25; Dt 16,1–8).

2. Slavnost týdnů, hebr. *ḥaḡ šābū'ot*, jinak též „slavnost sklizně“ a „slavnost prvních snopků“ (prvotín) (Ex 23,16; 34,22; Nu 28,26). Později byla známa jako *letnice, protože se slavila 50. dne po sobotě, která zahajovala Velikonoce. Měla podobu bohoslužebného shromáždění a přinášení obětí.

3. *Slavnost stánků, hebr. *ḥaḡ hassukkôt*, neboli „slavnost sklizně“, hebr. *ḥaḡ ḥā'āsīp* (Ex 23,16; 34,22; Lv 23,34; Dt 16,13). Trvala 7 dní, v prvním a posledním dni se konalo bohoslužebné shromáždění. Přinášely se plody ušlechtilých stromů a lidé bydleli v přístřešcích vyrobených z větví stromů (Lv 23,39–43; Nu 29,12–38).

4. Sabat (Lv 23,2n), tzv. „slavnost odpočínutí“. Konalo se v něm slavnostní shromáždění (Iz 1,13), nikdo

OBĚTI	MĚSÍC TÍŠŘÍ								CELKEM
	DEN 15	DEN 16	DEN 17	DEN 18	DEN 19	DEN 20	DEN 21	DEN 22	
MLADÍ BÝČCI	13	12	11	10	9	8	7	1	71
Příslušná přídavná oběť *** (v éfách)	3,9	3,6	3,3	3,0	2,7	2,4	2,1	0,3	21,3
BERANI	2	2	2	2	2	2	2	1	15
Příslušná přídavná oběť ** (v éfách)	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,4	0,2	3
ROČNÍ BERÁNCI	14	14	14	14	14	14	14	7	105
Příslušná přídavná oběť * (v éfách)	1,4	1,4	1,4	1,4	1,4	1,4	1,4	0,7	10,5
KOZLI	1	1	1	1	1	1	1	1	8
* 1 desetina éfy na býčka ** 2 desetiny éfy na býčka *** 3 desetiny éfy na býčka									

Tabulka s každodenními oběti přinášeny o slavnosti stánků (Nu 29,12–35).

	měsíc	dnešní ekvivalent	svátky
1	nisan	břez.–dub.	14–21 Velikonoce (<i>pesah</i>); slavnost nekvašených chlebů (<i>haġ hammaššóť</i>) ■ (Ex 12,3–20; Lv 23,6; Dt 16,1–8)
2	ijár	dub.–kv.	
3	síván	kv.–čv.	6 Velikonoce, svátek týdnů, den prvotin, svátek žně (<i>haġ šáb'óť</i>) ■ (Ex 23,16; 34,22; Nu 28,26; Lv 23,16)
4	tamúz	čv.–čc.	17 Půst sedmnáctého tamúze □
5	ab	čc.–srp.	9 Půst Tiša Be-ab □ 15 Patnáctý ab (podle Mišny) □
6	elúl	srp.–zá.	
7	tišrí	zá.–řij.	1 Den troubení (Roš ha-šana) ■ (Nu 29,1; Lv 23,24) 3 Půst Gedaljášúv □ 3 Den smíření (Jom kippur) ■ (Lv 23,26–31; Ex 30,10) 15–21 Slavnost stánků (<i>haġ hassukkóť</i>) ■ (Lv 23,34; Nu 29,12–38; Ex 23,16; 34,22; Dt 16,13) 21 Hošana rabba □ 22 Šemini azeret □ 23 Simchat Tóra □
8	merchašvan	řij.–list.	
9	kislev	list.–pros.	25–30 Slavnost světél (<i>h^aanukká</i>) □
10	tebet	pros.–led.	1–2 Slavnost světél □ 10 Půst desátého tebetu □
11	šebát	led.–ú.	
12	adar	ú.–břez.	13 Půst Estery ■ 14 Púrím ■ (Est 9) 15 Šúšan púrím □

■ biblické □ mimobiblické

Tabulka ukazující největší biblické a mimobiblické židovské svátky.

nepracoval. Byl to také den radosti (Iz 58,13)

5. Den troubení (Nu 29,1). V Lv 23,24 se nazývá „pamětné vytrubování“ a „sabat“. Přinášely se oběti a ustalo se od těžké práce.

6. *Den smíření (Lv 23,26–31). Připadal na 10. den 7. měsíce a byl dnem „bohoslužebného shromáždění“, kdy se lidé káli a probíhaly smířící obřady za hřích. Slavil se jen jednou za rok (Ex 30,10).

7. Svátky púrim (Est 9). Vyhlásil je Mordokaj v době Achašvéroše na připomínku vysvobození od Hamanových úkladů. Byl to den oslav a veselí.

Mimobiblická slavnost *h^amukká* se konávala na počest obnovení a vyčištění jeruzalémského chrámu Judou Makabejským r. 164 př. Kr., když jej předtím znesvětil Antiochos Epifanés. Také se jí říká „slavnost světla“. Viz J 10,22, kde se nazývá svým ř. jménem *ta enkainia* = svátek (znovu) posvěcení chrámu.

BIBLIOGRAFIE. *EJ*, 6, sloupce 1189–1196, 1237–1246. D.F.

SLIB Idea „slibu“ mohla být semitským prostředím odvozena ze jména nějakého božstva. Pokud tomu tak je, pak to ilustruje skutečnost, že v biblickém úzu se slib vyskytuje vždy s poukázáním na Hospodina. Nabízí to nový výklad textů typu Jr 32,35: děti zde nebyly obětovány „Molekovi“ (*mōlek*), ale „jako *mōlek*“, tj. jako oběť věnovaná na základě slibu či přísahy. O Sd 11,30n pojednává heslo *JFTACH. Obřadem slibu může být závazek něco vykonat (Gn 28,20nn) nebo se něčeho zdržet (Ž 132,2nn) oplátkou za Boží přízeň (Nu 21,1–3) nebo jako výraz horlivosti či oddanosti Bohu (Ž 22,26). Slibovat nikdo člověka nenutí, ale pokud někdo slib vykoná – obvykle vysloví (Dt 23,23) – je stejně závazný jako *přísaha (Dt 23,21–23). Nemělo by se tedy slibovat ukvapeně (Př 20,25), protože když člověk např. slíbí, že něco obětuje, vstupuje tím do „sféry obětí“, z níž se dostane až poté, co oběť vykoná (Pedersen). Dokonalé plnění slibů je rysem šťastného muže (Jb 22,27) a charakterem budoucího požehnání Izraele (Na 1,15). Onopak nahrazení slibného zvířete vadným kusem je hřích, jenž přináší Boží prokletí (Mal 1,14).

Nesmí se slibovat ani zasvěcovat to, co již Hospodinu patří (např. prvotiny a desátky [Lv 27,26]) nebo to, co Bůh pokládá za ohavnost (Dt 23,18). Jelikož prvorozené dítě mohlo být vykoupeno (Lv 27; Nu 3,44nn), je správné, že Chana dává Samuelu Hospodinu jako *nazorejce (1 S 1,11). Slib sám o sobě neznamená žádnou ctnost (Ž 51,16nn) a mohl být jen zbožnou záminkou proradného (2 S 15,7nn) nebo nemorálního (Př 7,14) člověka. Proto Kristus v NZ odusuzuje slib korbánů (Mk 7,11). Pavlův (pravděpodobně nikoli Akvilův) slib (*euche*) byl nepochybně dočasný nazírský slib – upřímný a řádný výraz hebrejské víry (Sk 18,18, str. 21,23).

BIBLIOGRAFIE. A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955, str. 40n; J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, 4, 1959, str. 265n, 324–330; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 465nn. E.E.E.

SLITOVÁNÍ V Bibli tento termín označuje jak Boží, tak lidskou vlastnost. Jako „litost“ nebo „milosrdenství“ se často překládají hebr. výrazy *hāmal* a *rah^amīm*. Slitování, litost a milosrdenství tedy můžeme považovat za synonyma. V NZ jsou nejčastější pojmy *eleēō* (a příbuzné tvary) = mít slitování, sli-

tovat se, mít soucit, a *eleos* = milosrdenství. 2x se objevuje *oikteirō* = mít soucit a 3x *oiktirmōn* = plný slitování.

Proroci a jiní Boží mužové si byli hluboce vědomi divu Božího *slitování nad hříšným člověkem. Učili, že každý, kdo je sám zakusil, musí být milosrdný k bližním, zejména k „sirotku, vdově a bezdomovci“ (ti jsou většinou uvedeni pospolu, např. Dt 10,18; 14,29; 16,11; 24,19; Jr 22,3 atd.), ale i k chudým a sklíčeným (Ž 146,9; Jb 6,14; Př 19,17; Za 7,9n; Mi 6,8). Z mnoha zmínek v Dt je zřejmé, že Bůh od Izraelců očekával, že budou milosrdní nejen jeden k druhému, ale i k cizincům, kteří mezi nimi žili. I učení Pána Ježíše Krista a zvláště podobení o milosrdením Samařanovi jasně ukazuje, že jeho učedníci mají prokazovat milosrdenství každému, kdo potřebuje jejich pomoc. Máme být jako on – nikomu neustranit a prokazovat milosrdenství (1 J 3,17) i za cenu osobní oběti. J.W.M.

SLONOVIDA (hebr. *šēn* = zub nebo *šenhabbīm* [1 Kr 10,22; 2 Pa 9,21], což podle některých znamená „sloní zub“ [tacto LXX], ale snad i „slonovina [a] ebonové dřevo“ [Ez 27,15]; sr. akkad. *šin piri*).

Slonovina představovala bohatství přepychové a vybrané zboží (1 Kr 10,18–22; Zj 18,12, f. *elefantinos*). Vyráběly se z ní trny, někdy obkládané zlatem (1 Kr 10,18), lůžka (Am 6,4), bytová zařízení, případně obklady místností či paláců; odtud Achabův „dům ze slonoviny“ v *Samařii (1 Kr 22,39; sr. Ž 45,9), který odsoudil Amos (3,15). Nejčastěji se používala k výrobě malých předmětů a složitých modelů, kde zpodobňovala lidské tělo, a proto se v přeneseném smyslu objevovala i v poezii (Pis 5,14; 7,5; zde však „věž ze slonoviny“ možná označuje konkrétní místo).

Většina slonoviny používané v Sýrii a Palestíně pocházela ze syrských (tzv. asijských) slonů (*Elephas maximus*), kteří žili v povodí horního Eufratu, dokud nebyli koncem I. tisíciletí př. Kr. vyhubeni. Dalším zdrojem byla Indie, z níž Fénicičané, kteří svá plavidla zdobili destěním ze slonoviny (Ez 27,6), dopravovali kly (*gamōt šēn*) do Babylónie (Uru) zámožnými loděmi (2 Pa 9,17.21). Po souši se slonovina dovážela z Nilského Súdánu přes Dedán ve střední Arabii (v. 15). Pět klů bylo objeveno při archeologickém výzkumu v *Alalahu (Sýrie).

Na počátku 3. tisíciletí se ze slonoviny vyřezávaly drobné sošky (oblast Beer-šeby) a zvířecí hlavy (Jericho). Podle raného mezopotámského způsobu se slonoviny užívalo k vykládání dřevěných předmětů (El-Džisir). V dalším tisíciletí toto řemeslo dále zkvětal. Na eg. malbách a asyr. sochách jsou kly zobrazovány jako ceněné válečné trofeje. Syrsko-palestinské řemeslnické cechy výrobců předmětů ze slonoviny se pod eg. vlivem snažily uspokojit rostoucí vývozní trh do Asýrie a používaly techniky vykládání, aplikace, ajouré, dýchování a ozdobné řezbářské práce. Archeologové objevili i nábytek a další vybavení interiérů, zejména židle, postele, ozdobné skřínky a kulaté krabíčky s víčky; některé tyto práce vykazují ve svých vzorech cizí vlivy. Pozoruhodné depoty předmětů ze slonoviny byly nalezeny v Ras Šamra a Megiddu (asi 1200 př. Kr.) a Nimrudu (*KELACH) v Asýrii (asi 700 př. Kr.). V izraelském období svědčí předměty ze slonoviny ze Samařii a Chasoru o jejím uplatnění při výrobě dámských hřebenu, nádobek na masti, lahviček a řemeslně vypracovaných lžic s fi-

gurkami dívek, ale i k výrobě nábytku. Viz též *FÉNICIE, *UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA.

BIBLIOGRAFIE. R. D. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud Ivories*, 1975; „Phoenicia and the Ivory Trade“, *Archaeology* 9, 1956, str. 87–97; J. V. a G. M. Crowfoot, *Early Ivories from Samaria*, 1938; I. J. Winter, „Phoenician and North Syrian Ivory Carving in Historical Context“, *Iraq* 38, 1976, str. 1–22.

D.J.W.

SLOUP

1. Stavební

Od nejstarších dob se používalo sloupů ze dřeva, kamene a hliněných cihel jako podpěr stropů ve větších místnostech nebo jako ozdob (v Erekú v J Mezopotámii; H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tab. 2). Koncem 2. poloviny 2. tis. se ve větších domech v Palestině uplatňovaly čtyřhranné kamenné sloupy nebo dřevěné sloupy na kamenném podstavci, které nesly horní místnosti nebo terasy na jedné nebo všech stranách ústředního dvora (*DŮM). Pelištejská naleziště dokazují, že sloupy, které objal Samson, byly ze dřeva a stály na kamenném podstavci (Sd 16,23–30; sr. R. A. S. Macalister, *Bible Sidelights from the Mound of Gezer*, 1906, str. 135–138).

Z doby rané monarchie se zachovalo několik příkladů královských skladišť se sloupovím (sr. 7 sloupů v domě Moudrosti, Pr. 9,1). V Megiddu takové sloupy sloužily rovněž k uzavazování koní (viz *ANEP*, č. 741–742) nebo stály před úředními budovami (viz Z. Herzog in Y. Aharoni, *Beer-Sheba*, 1, 1973, str. 23–30). Jemnější práci představují sloupové hlavice ve tvaru palmy (nazývané proto-aiólské nebo iónské) nalezene na několika místech. Většina těchto hlavice se připevňovala ke sloupům (např. sloupy z paláce v Samari, sr. W. F. Albright, *Archaeology of Palestine*, 1960, str. 127, obr. 35) a jen několik jich patřilo na samostatně stojící sloupy. Šalomounův chrám mohl být ozdoben podobnými hlavicemi, hebr. *timorá*. (1 Kr 6,29nn; 7,36; sr. Ez 40,22nn; 41,18nn; 2 Pa 3,5; viz Y. Shiloh, *PEQ* 109, 1977, str. 39–52). Tento základní tvar se postupně dále propracovával, až vznikly složitě hlavice perských paláců v Persepoli a Šušanu (Est 1,6, viz R. Ghirshman, *Iran*, 1954, tab. 17b). Jednoduché válcovité sloupy archeologové objevili v Lakiši (*PEQ* 69, 1937, str. 239) a snad v Bét-elu (*BASOR* 137, 1955, obr. 3).

V helénistickém a římském období se sloupy hojně uplatňovaly jako dekorativní prvek podél hlavních ulic ve městech, např. v Džeraši (G. L. Harding, *Antiquities of Jordan*, 1959, obr. 10). U vstupu do Šalomounova chrámu stály dva obrovské sloupy z bronzu, jejichž význam zatím není zcela jasný (1 Kr 7,15–22; viz *JAKÍN a BŮAZ). U jednoho z nich stával král při slavnostních příležitostech (2 Kr 11,14; 23,3; 2 Pa 23,13; sr. korunovace Abimeleka, Sd 9,6).

Výraz „sloup“ se objevuje také v souvislosti s Lotovou manžilkou, která se proměnila v solný sloup (Gn 19,26), označuje oblakový a ohnivý sloup, jenž chránil izraelský tábor (Ex 13,21), a sloup dýmu ve tvaru palmy (Pis 3,6; Jl 2,30, hebr. *timarā*, sr. *timorá* výše). Jeho podpěrné funkce se používá i obrazně, když se mluví o

a) sloupech podpírajících nebesa i zemi, nad kterými má moc pouze Bůh (1 S 2,8; Jb 9,6; 26,11; Ž 75,3),

b) o nohou milované a o nohách anděla (Pis 5,15; Zj 10,1),

c) o církvi, nesoucí pravdu (1 Tm 3,15), d) o Jakubovi, Kéfasovi a Janovi v jeruzalémském sboru (Ga 2,9).

2. Pamětní

Po celém starověkém světě se rozšířil zvyk vršit kameny na sebe, často v blízkosti svatyně nebo chrámu (např. neolitická svatyně v Jerichu měla výklenek s kamenným válcem, viz *PEQ* 84, 1952, str. 72, tab. XIX. 1), jindy však stály kameny o samotě (keltský *menhir*). Všechny SZ texty, kde se o těchto sloupech píše (hebr. *maššēbā* = něco vztyčeného), ukazují, že sloužily jako památníky. Takový sloup byl postaven nad Ráchelíným hrobem (Gn 35,20). Abšalóm, který neměl děti, vztyčil sloup na památku svého jména (2 S 18,18). Označení ztotožňovalo kámen s nositelem *jména (*SLOVO). Podobně se připomínaly i důležité události. Jákob použil jako památný sloup kámen, který měl v hlavách (zřejmě kamennou desku), po prvním zjevení v Bét-elu a druhý kámen po druhém zjevení. Oba polil olejem, čímž je oddělil od ostatních kamenů. Pojmenoval je Dům Boží (hebr. *bēṭ 'ēl*), aby dal najevo, co pro něj znamenaly (Gn 28,18–22; 35,13–15). Tímto viditelným způsobem byla také označena smlouva mezi Jákobem a Lábanem a mezi Hospodinem a Izraelem (Gn 31,45–54; Ex 24,4; Joz 24,26n). Izraelci vztyčili kámen na místě, kde překročili Jordán (Joz 4,1–9) a na místě vítězství nad Pelištejci v Mispě (1 S 7,12, pojmenovaný „Kámen pomoci“, hebr. *'eben hā'ēzer*). V tomto smyslu se též hovoří o křesťanovi, který zvítězí: bude sloupem v Božím chrámu a ponese na sobě jméno svého Boha a nového Jeruzaléma i nové jméno, které mu udělí Syn člověka (Zj 3,12).

V kenaánském náboženství sloupy natolik souvisely s božstvy (obzvláště mužského pohlaví), že se staly předmětem uctívání. Izraelci proto museli rozřítit všechny sloupy, které našli (Ex 23,24; Dt 16,22; sr. *AŠĚRA). Z mnoha stojících kamenů, které archeologové objevili v Palestině a jejím sousedství (např. v Gezeru, Ledžžžunu, Byblosu a Ras Šamra), jsou nejlepším příkladem sloupy v Chasóru. Před vchodem do důležité budovy kenaánské pevnosti se tyčil kámen s odlomeným vrškem, před nímž se obětovalo (*BA* 22, 1959, str. 14, obr. 12). V níže položené části města stála malá svatyně s řadou několika kamenných desk asi 45 cm vysokých a mnoho dalších bylo naskládáno v postranní místnosti (*BA* 19, 1956, str. 10, obr. 7). Mohlo se jednat o památníky předků, které Izraelci zbořili (sr. *ANEP*, č. 630, 635). Tato praxe v okolních zemích pokračovala a Izajáš předpověděl, že Egyptané postaví posvátné sloupy Hospodinu na svých hranicích, až se k němu obrátí (Iz 19,19). Viz Graesser, „Standing Stones in Ancient Palestine“, *BA* 35, 1972, str. 34–63. A.R.M.

SLOUPOŘADÍ Místnost nebo částečně krytá brána či budova na nádvorí v Z části chrámu, kde sídlili vrátní (1 Pa 26,18). Snad sloužila k likvidaci odpadu z bohoslužeb. Může odpovídat „budově“, kterou viděl Ezechiel (41,12), a také výrazu z 2 Kr 23,11, odvozenému z perského *parwār* = mající světlo (*lxx farūreim*). Netan-melekova síň se nacházela „v *parwārim*“.

Přesný význam tohoto nehebrejského slova neznáme. Kladlo se do souvislosti s aramejsko-lydským

SLOVO

parbar, otevřenou síní hrobu v Sardech. Navrhovanou úpravu na *p'rađim* = dohlížející na mezky ani spojitost s íránským *frabada* zatím nelze ničím podepřít.

D.J.W.

SLOVO Ve SZ označuje „slovo (*dābār*) Boží“ 394x sdělení, které k lidem přichází od Boha v podobě nařízení, prorocství, varování či povzbuzení. Obvykle se uvádí formulí „slovo Hospodinovo se stalo k ...“, ale někdy bývá „spatřeno“ jako vidění (Iz 2,1; Jr 2,31; 38,21). Hospodinovo slovo vyjadřuje Boží osobnost, vyznačuje se autoritou, která pochází přímo od Boha, mají se jím řídit andělé i lidé (Ž 103,20; Dt 12,32) a zůstává navěky (Iz 40,8). Jakmile zazní, nelze je odvolat (Iz 55,11). V Ž 119, kde poukazuje spíše na psané než mluvené poselství, se ho užívá jako synonyma k Božím zákonu (*tórā*).

V NZ se takto překládají dva výrazy, **logos* a *rhēma*. První z nich ve svém nejdůležitějším významu označuje poselství křesťanského evangelia (Mk 2,2; Sk 6,2; Ga 6,6), ačkoli stejný smysl má i druhý termín (Ř 10,8; Ef 6,17; Žd 6,5 atd.). Ježíš mluvil o Božím slovu (v podobenství o rozséváči, L 8,11; viz též Mk 7,13; L 11,28), ale v synoptických Evangelích o své vlastní zvěsti vždy užíval plurál („má slova“, Mt 24,35 a paralelní texty; Mk 8,38; L 24,44). V Janově evangelium se však často vyskytuje singulár. Raná církev chápala slovo jako Boží poselství zjevené v Kristu, které se mělo kázat, plnit a poslouchat. Bylo to slovo života (Fp 2,16), pravdy (Ef 1,13), spasení (Sk 13,26), smíření (2 K 5,19), kříže (1 K 1,18).

BIBLIOGRAFIE. H. Haarbeck et al. in *NIDNT* 3, str. 1078–1146; A. Debrunner et al. in *TDNT* 4, str. 69–143.

J.B.Tr.

SLUNCE (hebr. *šemeš*; ř. *hēlios*). Vedle mnoha odkazů, které se týkají pouze česomíry, Bible zmiňuje i vliv slunce na přírodu, např. to, že umožňuje růst plodům země (Dt 33,14; 2 S 23,4), působí vadnutí rostlin, které nejsou dostatečně zakalené (Mt 13,6), poškozují tělo (Ž 121,6; Iz 49,10; Jon 4,8; Zj 7,16; 16,8 atd.) a probouzí touhu po životě (Kaz 11,7). V poetických narážkách typu „Bůh slunce na nebi postavil stan“ (Ž 19,5) a „obydlí“ slunce (Abk 3,11) se objevuje hebr. výraz pro umístění slunce *bō'* = dosl. vejít. Tutéž myšlenku vyjadřují určitá bab. pečeti, jež představují slunce vycházející z brány. Uctívání slunce, které bylo výslovně zakázáno (Dt 4,19; 17,3), na sebe v Judsko bralo různou podobu (2 Kr 23,11; Ez 8,16n). Několik textů naznačuje, že Bůh slunce ovláá (Joz 10,12–14; 2 Kr 20,8–11; Iz 38,7n). Achažovy sluneční hodiny (2 Kr 20,11; Iz 38,8) měly pravděpodobně podobu schodiště (*SCHODY).

V knize Žalmů se o slunci na třech místech hovoří jako o znaku stálosti (Ž 72,5,17; 89,36). Pisatel ztotožňuje se sluncem i Hospodina (Ž 84,12), což znamená, že je zdrojem duchovního světla a radosti. Ježíšova tvář se v okamžiku proměnění podobala zářícímu slunci (Mt 17,2) a Janovi na ostrově Patmos připadala „jako slunce v plné své síle“ (Zj 1,16). Na druhou stranu čteme, že Boží a Kristova sláva je větší a trvalejší než sluneční svit (Iz 24,23; 60,19; Sk 26,13; Zj 21,23; 22,5). Malachiáš prorokuje, že v den Páně vzejde „slunce spravedlivých“, které na svých paprscích ponese uzdravení pro ty, kdo se bojí Boha. V daném kontextu to znamená, že dojde nejen k potrestání

svévolníků, ale také k obhájení Boží spravedlnosti a úplnému naplnění touhy po ospravedlnění člověka a jeho okolí (Mal 3,20). Církevní otcové toto vyjádření chápali jako odkaz na Krista. Námitka, že *šemeš* je ženského rodu, pozbývá vzhledem k jeho aplikaci v Ž 84,12 (viz výše) platnosti. Součástí představ spojených v Písmu s „dnem Hospodinovým“ je zatmění slunce (Iz 3,10; Jl 2,10; 3,15; Am 8,9; Mt 24,29; Zj 6,12) a po zaznění čtvrté polnice přestane svítit jedna jeho třetina (Zj 8,12).

W.J.C.

SLUNEČNÍ PRAMEN (hebr. *'ēn-šemeš* = pramen slunce). Místo na judsko-benjaminovské hranici 4 km V od Jeruzaléma, pod Olivovou horou, přímo na J od cesty do Jericha. V současné době se někdy nazývá „Pramen apoštolů“. Dnešní 'Ajn Haud. J.D.D.

SLUŽBA, SLUŽEBNOST K vyjádření myšlenky profesionální nebo kněžské péče užívá SZ nejčastěji *šarā* a jeho synonymum (Lxx *leitúrgein*), kdežto *ābad* (*latreuein*) se vztahuje na službu celého sboru či jednotlivce. V NZ je typickým pojmem *diakonia*, který se ve SZ knihách vyskytuje pouze v Ester, ale tam se netýká kněžské činnosti. Změna v jazyku naznačuje také změnu v učení, protože služba v NZ smyslu není výhradní výsadou kněžské třídy. Termín *leiturgia* na dále popisuje působení židovského kněžstva (L 1,23; Žd 9,21) a označuje rovněž výjimečnou službu Kristovu (Žd 8,6). Dále se uplatňuje v přeneseném smyslu pro duchovní službu proroků a kazatelů evangelia (Sk 13,2; Ř 15,16). Zůstává však obecně pravdou, že NZ užívá kněžskou terminologii jediné ve vztahu k církvi (tělu věřících) jako celku (Fp 2,17; 1 Pt 2,9).

I. Kristus jako vzor

Vzorem křesťanské služby je život Ježíše Krista, který nepřišel, aby mu druzí sloužili, ale aby sám sloužil (Mt 20,28; Mk 10,45). V těchto textech nacházíme sloveso *diakonein*, což přibližně znamená obsluhu u stolu. Připomíná nám to událost, kdy Pán umýval učedníkům nohy (J 13,4n). Považujeme za dosti důležité, že první ordinovaní služebníci v církvi měli „sloužit u stolů“ (Sk 6,2). Tentýž výraz ve stejné kapitole (v. 4) popisuje službu slovem, kterou již dříve konalo dvanáct apoštolů. Kristův služebník následuje příkladu svého Mistra – v pokoře a s láskou vychází vstříc všem lidským potřebám, podobně jako andělé (Mt 4,11; Mk 1,13) a ženy (Mt 27,55; L 8,3) sloužili Pánu zde na zemi. Tato služba potřebným je považována za prokázanou Kristu (Mt 25,44). Nejčastěji máme sloužit svatým (Ř 15,25; 1 K 16,15; 2 K 8,4; 9,1; Žd 6,10), kdy jde o službu uvnitř společenství Kristova těla (1 Pt 4,10). Zvěstováním evangelia (1 Pt 1,12) sloužíme světu ke smíření s Bohem (2 K 5,18).

Schopnost konat takové dílo je Boží dar (Sk 20,24; Ko 4,17; 1 Tm 1,12; 1 Pt 4,11). Již v Ř 12,7 ji nacházíme ve výřtu ostatních duchovních darů a v 1 Tm 3,8n se diakonát stal uznávanou církevní funkcí, patrně otevřenou ženám i mužům (sr. Ř 16,1). Pojmu se však užívá ještě v širším smyslu. Timoteus sloužil tím, že pracoval jako evangelista (2 Tm 4,5). Služba sleduje velký cíl: přispívá k budování Kristova těla (Ef 4,12). Hort tuto skutečnost vyjádřil slovy: Kristus pozvedl „každý stupeň a vzor služby do vyšší sféry ... služba se tak stala předním požadavkem všeho křesťanského jednání“, přičemž obecný pojem se

vztahuje na všechny druhy služby v církvi.

II. Pastýřská služba

Kristus je nejen vzorem diakonátu, ale také dobrého pastýře (J 10,11). Je velkým strážcem (*BISKUP) lidských duší (1 Pt 2,25). V jistém smyslu obě tato pověření mají svůj původ v příkladu samotného Krista, zatímco *starší představuje typ služby zřízené již v apoštolátu (sr. 1 Pt 5,1). Nepokládáme však za vhodné tyto rozdíly zdůrazňovat, protože název biskup a starší jsou v podstatě synonyma a diakonát zahrnuje mnoho forem pomocné služby. Pastýřská péče o stádo tvoří podstatnou část kazatelských povinností (J 21,15–17; Sk 20,28; 1 Pt 5,2) a těsně souvisí s kázáním Božího poselství (1 K 3,1n) jako slova života (J 6,35) či pravého duchovního mléka (1 Pt 2,2). Podobností v L 12,41–48 ukazuje, že některé druhy služby tohoto druhu musí v církvi pokračovat až do Kristova návratu.

III. Svátosti

NZ se o svátostech příliš nešíří. Apoštol Pavel nahlížel na administrativní stránku křtu jako na činnost, kterou přenechával svým pomocníkům (1 K 1,17, sr. J 4,1n; Sk 10,48), a přestože apoštolé vedli bohoslužbu při lámání chleba (Sk 20,7), vysluhování Večeře Páně bylo považováno za aktivitu celého sboru (1 K 10,16n; 11,25). Nicméně osoba vysluhujícího musela existovat od začátku a za nepřítomnosti apoštola, proroka nebo evangelisty se tato povinnost přirozeně přenášela na některého z místních starších či biskupů.

IV. Duchovní dary

Křesťanská služba byla ve svých počátcích charismatická, tj. byla duchovním darem či nadpřirozenou schopností; jejich užívání svědčilo o přítomnosti Ducha svatého v církvi. Např. se objevovalo prorockví a mluvení jazyky, když Pavel vkládal po křtu (Sk 19,6) ruce na věřící. Z kontextu vyplývá, že se do jisté míry opakovaly letniční zkušenosti (Sk 2).

V Pavlových dopisech jsou uvedeny tři seznamy různých forem, které tato služba může mít, a stojí za zmínku, že v každém z nich nacházíme vedle výrazné duchovních funkcí i administrativní (*CIRKEVNÍ SPRÁVA). Výčet v Ř 12,6–8 obsahuje prorockví, *služby (*diakonia*), učení, povzbuzování, dávání almužek, vedení a konání skutků milosrdenství (návštěvy nemocných a chudých). 1 K 12,28 uvádí apoštoly, proroky, učitele, zmocněné konat divy, uzdravování, službu potřebným, řízení církve nebo mluvení jazyky. Oficiálnější výčet v Ef 4,11 jmenuje apoštoly, proroky, evangelisty, pastýře a učitele. Ti všichni pracují, aby připravili svaté na jejich křesťanskou službu, takže celá církev může růst ve spojení se svou Hlavou. Důraz je zde kladen na službu slova, jejímž výsledkem je vzájemná služba v lásce. Rozličné dary vyjmenované v těchto oddílech představují spíše způsoby služby než stereotypní funkce. Člověk se může zapojit do různých oblastí služby, ale jeho schopnost naplnit kteroukoli z nich závisí na působení Ducha. Všichni křesťané jsou povoláni sloužit podle svých rozdílných obdarování (Ř 15,27; Fp 2,17; Fm 13; 1 Pt 2,16) a právě pro tuto službu je vystrojují služebníci slova (Ef 4,11n).

Do počtu apoštolů bylo zahrnuto nejen 12 učedníků, ale i Pavel, Jakob, bratr Páně (Ga 1,19), který jej spatřil vzkříšeného, Barnabáš (Sk 14,14; 1 K 9,5n), Pavlův spolupracovník-evangelista, a Andronikus i Ju-

nias (Ř 16,7). *Apoštol musel být na prvním místě očitým svědkem Ježíšovy služby zde na zemi a zejména jeho zmrtvýchvstání (Sk 1,21n). Jeho autorita závisela na tom, zda ho Kristus tímto úřadem pověřil, ať za svého pozemského života (Mt 10,5; 28,19), nebo po vzkříšení z mrtvých (Sk 1,24; 9,15). Apoštolové a starší se mohli radit a rozhodovat o řádu v církvi (Sk 15,6nn), příp. působit jako delegáti mateřského sboru a dohlížet na rozvoj nového sboru v jiném místě (Sk 8,14nn). Představa apoštolského kolegia, které by trvale zasedalo v Jeruzalémě, je naprosto nehistorická. Apoštolské poslání šířit evangelium a misijně pracovat mohlo být potvrzováno znamením Božího souhlasu (2 K 12,12). Apoštolská služba se tedy neomezovala na určitou lokalitu, nicméně práce se mohla rozdělit, jako např. mezi Petra a Pavla (Ga 2,7n).

„Evangelista“ rovněž plnil své poslání na misijním poli a měl stejnou náplň práce jako apoštolové, postrádal však některé atributy, jež vyzadoval status apoštola. K evangelistům patřil Filip, jeden z původních sedmi (Sk 21,8), a Timoteus (2 Tm 4,5), kterého z postavení apoštola vyloučily okolnosti (2 K 1,1).

Dar prorockví se vyskytoval pouze občas, přesto někteří jedinci vytvořili zvláštní skupinu „proroků“. Nacházeli se v Jeruzalémě (Sk 11,27), Antiochii (Sk 13,1) a v Korintu (1 K 14,29). Písmo jmenovitě připomíná Judu a Silase (Sk 15,32), Agaba (Sk 21,10), Annu (L 2,36) a falešnou prorokyni Ježabel (Zj 2,20). Prorockví zahrnovalo učení, napominání i potěšování (1 K 14,3; sr. Sk 15,32), a lze jej tedy považovat za inspirované kázání. Proroci mohli být vedeni určitým směrem (Sk 13,1n) nebo příležitostně i předpovědět budoucnost (Sk 11,28). Jelikož se vyjadřovali srozumitelným jazykem, jejich poselství bylo užitečnější než pouhá glosolálie (1 K 14,23–25). V případě tohoto daru však hrozilo dosti velké nebezpečí podvodu a ač ho mohli kontrolovat jen ti, kdo jej měli také (1 K 14,32; 1 Te 5,19n), obsah poselství musel souhlasit se základním učením evangelia (1 K 12,1–3; 1 Te 5,20; 1 J 4,1–3). Pokud byly zjištěny rozpory, slo o falešné proroky, jejichž příchod předpověděl Kristus a bylo nutno je odmítnout (Mt 7,15).

„Pastýře a učitele“ (Ef 4,11) pravděpodobně můžeme ztotožnit s místními služebníky, pověřenými apoštolý (Sk 14,23) či jejich pomocníky (Tt 1,5), aby sloužili potřebným v určitém společenství. Říkalo se jim neurčitě „starší“ a „biskupové“. Označení „správci“ je asi druhový název pro všechny, kdo se starali o záležitosti místního sboru. „Pomocníci“ konali charitativní práci zvláště mezi nemocnými a chudými. Zázračná moc uzdravovat a mluvení jazyky byly výrazným rysem apoštolátu a lidé po jeho obnově volali v různých obdobích, počínaje herezi montanistů.

V. Původ služby

Mnoho se diskutovalo o přesném vztahu mezi původní a místně neomezenou misí apoštolů a evangelistů na jedné straně a trvalou místní službou pastýřů, učitelů, správců a pomocníků na straně druhé. Druhá skupina byla zřejmě ustanovena tou první, ale pokud lze Sk 6 brát jako popis typické ordinace, pak lidová volba také hrála při výběru kandidátů určitou roli. Ř 12 a 1 K 12 může vzbuzovat dojem, že církve, společenství naplněné Duchem, si samo vysílá své členy do služby. Na druhé straně Ef 4,11 ujišťuje, že službu církvi svěřuje Kristus. Smíme tvrdit, že pokud je Kristus zdrojem veškeré autority a vzorem každého typu služby, je církev jako celek příjemcem jeho pověření.

SLUŽEBNÍK

NZ v žádném případě neuvádí závazné způsoby předávání, ale především poskytuje věroučné kritérium pro porozumění křesťanské službě.

BIBLIOGRAFIE. J. B. Lightfoot, „Dissertation on the Christian Ministry“ in *Philippians*, 1868, str. 181–269; A. von Harnack, *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries*, 1910; H. B. Swete, *Early History of the Church and Ministry*, 1918; B. H. Streeter, *The Primitive Church*, 1929; K. E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry*, 1946; D. T. Jenkins, *The Gift of Ministry*, 1947; T. W. Manson, *The Church's Ministry*, 1948; J. K. S. Reid, *The Biblical Doctrine of the Ministry*, 1955; E. Schweizer, *Church Order in the NT*, 1961; L. Morris, *Ministers of God*, 1964; M. Green, *Called to Serve*, 1964; J. R. W. Stott, *One People*, 1969.

G.S.M.W.
R.T.B.

SLUŽEBNÍK Hebr. termín *m*šārēl* (LXX *leitūrgos*) a příbuzné pojmy se zpravidla vztahují k službě v chrámu nebo také k službě andělů (Ž 104,4), ale v obecnějším smyslu je Jozue *m*šārēl* Mojišův (Ex 24,13; Joz 1,1) a Šalomounovi „služebníci“ (2 Kr 10,5) jsou jeho domácí sluhové. V NZ je charakteristický výraz *diakonos*. Zpočátku se neobjevuje v technickém smyslu, ve Fp 1,1 a v pastorálních epistolách pak označuje nižšího služebníka v církvi. Vztahuje se obecně na službu, ať dočasnou nebo trvalou, na otroka nebo svobodného. Má však také zvláštní význam, označující toho, kdo čeká u tabule (odpovídající sloveso se užívá v tomto smyslu v L 12,37; 17,8 a Martin napomenutí bylo důsledkem přílišné *diakonie* – L 10,40). Kristus působí mezi svými učedníky jako *ho diakonōn* = ten, který slouží (L 22,27), a je také označován jako *diakonos* obřizky (Ř 15,8). Křesťan, který chce vynikat nad ostatními, se musí po Ježíšově vzoru věnovat všedním službám a stát se pokorným služebníkem všech (Mt 20,26; Mk 10,43).

Apoštolové a jejich pomocníci jsou označováni jako služebníci Boha (2 K 6,4; 1 Te 3,2), Krista (2 K 11,23; Ko 1,7; 1 Tm 4,6), evangelia (Ef 3,7; Ko 1,23), nové smlouvy (2 K 3,6), církve (Ko 1,25) nebo jako služebníci obecně (1 K 3,5; Ef 6,21; Ko 4,7). Nesmíme však zapominat, že také Satan může mít své služebníky (2 K 11,15) a že existují služebníci hříchu (Ga 2,17). Konečně i světskou moc lze chápat jako Božího služebníka (Ř 13,4). Když bylo určeno 7 bratří, aby sloužili u stolů (*diakonein trapezais*, Sk 6,2), nezdá se pravděpodobné, že by zde tento pojem sloužil k technickému označení úřadu, protože bezprostředně nato kontrastuje (v. 4) s apoštolskou *diakonii* slova a Štěpán i Filip konali spíše dílo evangelistů než jáhna. Službu chudým v Jeruzalémě asi obstarávali starší, nikoli jáhnové (Sk 11,30). Uvedených 7 však v určitém smyslu představuje prototyp pozdějších pomocníků biskupů (Fp 1,1), které 1 Tm 3,8,nn charakterizuje jako vážné, čestné, střizlivé a věrné muže. Jejich hlavním úkolem asi nebylo vyučovat, ale navštěvovat dům od domu a pomáhat ubohým a nemocným. Prostřednictvím jáhnů tedy církve vyjadřovala společenství vzájemné služby. Patrně rovněž asistovali při společných bohoslužbách.

Není jisté, zda se 1 Tm 3,11 týká žen jáhnů nebo jáhenek. V Ř 16,1 je Foibé označena termínem *diakonos* (bez určení rodu) církve v Kenchrejích. Zřejmě to znamená, že byla spíše pomocnicí než ze by zaujímal oficiální postavení. Dvě *ministrae*, o nichž piše

Plinius ve svém dopisu Traianovi, by mohly být jáhenky, ale tento úřad vznikl až ve 3. stol.

Pokorna křesťanské služby se ještě více podtrhuje užitím termínu *doulos* = otrok, nevolník. V tom smyslu jej použil Kristus (Fp 2,7) a podle jeho příkladu jsou i apoštolové a jejich spolupracovníci označováni jako otroci Boží nebo Kristovi (Ř 1,1; Ga 1,10; Ko 4,12; Tt 1,1; Jk 1,1; 2 Pt 1,1).

Další pojem je *hypēretēs* = dosl. galejník a obecně kdokoli podrženy. Užívá se pro *hazzān*, služebníka v židovské synagoze, který dozrál na svaté knihy (L 4,20). Označuje rovněž Jana Marka (Sk 13,5), když vystupoval jako pomocník Pavla a Barnabáše. Pavel se honosil tím, že se může hlásit k podobnému postavení vůči Kristu (Sk 26,16; 1 K 4,1). Lukáš (1,2) uplatňuje *hypēretēs* jako druhový termín pro služebníky slova.

Posledním NZ výrazem je *leitūrgos*. Původně se vztahoval na veřejnou službu, jakou mohou státu prokazovat bohatí občané, pak ale získal odlišný náboženský význam (viz LXX). Kristus tedy vystupuje jako *leitūrgos* nebeského chrámu (Žd 8,2) a také andělé jsou „liturgičtí“, tj. služební duchové (Žd 1,14). Odpovídající sloveso se objevuje v souvislosti s proroky a učiteli, kteří sloužili Pánu v Antiochii (Sk 13,2), podobně Pavel označuje sám sebe jako *leitūrgos* Ježíše Krista, sloužícího (*hierūrgōn*) kněžskou službou Božího evangelia (Ř 15,16). NZ terminologie zůstává dostatečně pružná, a tak se stejný termín užívá o Epafroditovi, jenž přísluhoval apoštolu Pavlovi (Fp 2,25), o materiální podpoře, kterou Židům poskytli pohané (Ř 15,27), i o civilní moci jako Božím služebníkem (Ř 13,6). V křesťanském pojetí *služby, ať oficiální nebo jiné, služebník v pokoře a s láskou slouží Bohu nebo člověku.

BIBLIOGRAFIE. Viz *SLUŽBA.

G.S.M.W.
R.T.B.

SLUŽEBNÍK HOSPODINŮV

I. Ve Starém zákoně

1. „Pisně o Služebníku“

Komentář k Izajášovi od B. Duhma (1892) rozlišuje čtyři oddíly, které se od té doby považují za „Pisně o Služebníku“: Iz 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12. Někteří badatelé (např. S. Mowinckel) zašli tak daleko, že tyto oddíly přisuzují jinému autorovi a zasažují je do jiné doby než ostatní text. Moderní vědci se však obecně shodují na tom, že představují nedílnou součást Izajáše 40nn a že se promítají do mnoha jiných míst knihy. Frekvence výrazu „služebník“ (*‘ebed*) s odkazem na izraelský národ je stejná v Duhmových vybraných pasážích jako mimo ně (např. Iz 41,8n; 43,10; 44,1n,21; 45,4; 48,20). Ve SZ se jím označují též jednotlivci, kteří žili v úzkém kontaktu s Hospodinem, např. praotcové, proroci a králové, zejména pak Mojiš a David (např. Gn 26,24; Ex 14,31; Dt 34,5; 2 S 7,5; Iz 20,3; Am 3,7). Nicméně v „Pisních o Služebníku“ se dostává do popředí odlišná koncepce „služby“, takže většina vědců dále hovoří o „postavě Služebníka“ jako o zvláštním prvku v prorokově poselství, aniž by citované pasáže vytrhovala z jejich kontextu. Nejvýraznějším rysem této postavy je její poslušné a nezasloužené, k smrti vedoucí utrpení, které snímá hřích lidu a způsobuje, že „mnozí jsou počítáni za spravedlivé“.

Širší pojednání o povaze a poslání Služebníka v kontextu poselství Iz 40nn viz heslo *Mesiáš, I, 2, a.

2. Totožnost Služebníka

Na tomto místě uvádíme hlavní existující výkladové linie.

1. *Kolektivní.* Konkrétní popis Izraele jako Božího „služebníka“ v „Pisních o Služebníku“ (Iz 49,3) i v okolním textu vede mnohé badatele k předpokladu, že Pisně představují líčení proroka ideálu Izraele a Služebníka ztotožňují buď s celým národem nebo, což je pravděpodobnější, se zbožným pozůstatkem národa. Ten má totiž v Izraeli své poslání (49,5n), jehož součástí je i utrpení, které povede k vykoupení celého národa (53,4–6.8.11n).

2. *Individuální.* Jazyk o Služebníkově je často silně individuální a při popisu jeho narození, utrpení, smrti a konečného vítězství hovoří spíše o jednotlivci než o skupině. Biblisté Služebníka ztotožňovali s mnoha osobnostmi, např. s Mojžíšem, Jeremjášem, Kýrem, Zerubábelem nebo prorokem samotným. Podle tradičního židovského i křesťanského výkladu však Služebník představuje ideálního jednotlivce budoucnosti, Boží nástroj vykoupení jeho lidu, tj. *Mesiáše. V pozdějším palestinském judaismu se zjevně klonil spíše ke kolektivnímu výkladu, takže *Targúm Jónatan se ohledně Iz 53 evidentně octl v rozpacích nad myšlenkou Mesiášova utrpení, a tudíž téměř násilně rekonstruuje text s cílem tento význam vyloučit, avšak přesto Služebníka s Mesiášem výslovně ztotožňuje (viz text in Zimmerli a Jeremias, *The Servant of God*², str. 69–71; další rané židovské výklady viz tamtéž, str. 37–79).

3. *Kultický.* Někteří skandinávští vědci vidí původ Služebníka v babylónském mýtu o umírání a vzkříšení boha *Tamúze a s ním spojené liturgii. Služebník by pak byl spíše mytologickou představou než historicky definovatelnou postavou nebo skupinou. Existence takového mýtu a obřadu v Izraeli je však značně diskutabilní.

4. *„Zástupná osoba“.* Interpretace 1 a 2 odrážejí důležitý rys textu: v postavě Služebníka jsou očividně obsaženy kolektivní i individuální aspekty. Většina badatelů proto hledá výklad podobný koncepci H. W. Robinsona o „zástupné osobnosti“, tj. v závěru, že ve SZ může jednotlivce (např. král nebo otec) reprezentovat a zároveň ztělesňovat skupinu, v jejímž čele stojí, takže na jedné straně je touto skupinou, ale na druhé straně může stát nad ní jako její vůdce. Služebník pak je Izraelem (49,3) a nositelem všeho, co Izrael představuje, ale také jednotlivcem, který má v Izraeli poslání (49,5n), a to, co prožívá v jejich zastoupení, se stává předmětem celonárodního zájmu (53,1–6). Závěrečná juxtaopozice 49,3 a 49,5n ukazuje, že tyto dva aspekty od sebe nelze oddělit. Individuální povahu Služebníka nejzřetelněji vyjadřuje Iz 52,13–53,13, takže v tomto oddílu se „to, co začalo jako zosobnění, stalo osobou“ (Rowley), a všechen důraz se zde klade na zástupnou povahu jeho utrpení, které podstoupil za svůj lid. Tuto roli ovšem může hrát jedině proto, že on sám je Izrael, tedy jeho hlavní představitel.

II. V Novém zákoně

Někteří současní badatelé (zejm. M. D. Hookerová, C. K. Barrett, C. F. D. Moule) vystoupili s tvrzením, že osoba Služebníka představuje v NZ chápání Ježíšova vykupitelského díla druhořadý prvek a že SZ

odůvodnění jeho utrpení a odmítnutí vystihuje spíše titul „Syn člověka“ v Da 7. Poukazují na to, že z textů o služebníkovi se v NZ vyskytuje relativně málo citátů a že několik z těchto citátů pocházejí z úseků Pisní, které o utrpení nebo alespoň o vykupitelském utrpení výslovně nehovoří.

Uvažovat pouze o konkrétních citacích však nepovažujeme za správné, protože i pouhé narážky přínášejí působivé důkazy o důležitosti postavy Služebníka, a to i tam, kde se slova netýkají přímo vykupitelského utrpení. Těžko by se na tyto texty někdo odvolával bez ohledu na jejich nejzřetelnější téma a na jejich souvislost s Ježíšovým posláním. Především je nesporné, že Iz 53 snad nejzřetelněji z celého SZ poukazuje na Mesiášovo utrpení, takže i kdyby neexistovaly vůbec žádné výslovné narážky na Služebníka, je velmi pravděpodobné, že právě tento text představoval (spolu s určitými žalmy a úseky ze Za 9–13) hlavní zdroj opakovaně zdůrazňovaného přesvědčení, že Mesiáš musí trpět, protože to něm „je psáno“. Žádná taková role z Da 7 nevyplývá a nevidí ji tam ani dobové židovské výklady.

Ve skutečnosti lze jasně důkazy o vlivu postavy Služebníka (zejm. Iz 53, kde je prvek vykoupení podán emfaticky) jen stěží přehlédnout.

1. V Ježíšově učení

Výslovnou citací Iz 53,12 nacházíme v L 22,37. Další jasné odkazy na Iz 53,10–12 se objevují v Mk 10,45 a 14,24. Mk 9,12 se pravděpodobně opírá o Iz 53,3 a další možné náznaky lze spatřit v Mt 3,15 (sr. Iz 53,11), L 11,22 (sr. Iz 53,12; tato narážka však není příliš pravděpodobná) a v užívání slova *paradisothei* = být osvobozen v Mk 9,31; 10,33; 14,21 (sr. Iz 53,12). Kromě toho Ježíšovo uvažování ovlivnil hlas při jeho křtu (Mk 1,11), který hovořil o jeho poslání podobně jako Iz 42,1.

Za povšimnutí stojí koncentrace těchto narážek na Iz 53 a zejména na vv. 10–12, kde je vykupitelská role Služebníka vyjádřena nejzřetelněji. Zástupnou a vykupitelskou povahu Ježíšovy smrti zdůrazňují zejména výrazy v Mk 10,45 a 14,24, převzaté z Iz 53.

2. Ve zbytku Nového zákona

Vlastní označení „služebník“ (*pais*) se vyskytuje pouze v Petrově prosluvu ve Sk 3,13.26 a v modlitbě církve ve Sk 4,27.30, ale vliv postavy Služebníka je zřejmý též v 1 Pt 2,21–25; 3,18, což poukazuje na to, co nejvíce figurovalo v Petrově chápání Ježíšova poslání. Pavlovo vysvětlení Kristova vykupitelského díla obsahuje často představy a někdy i slovní narážky, které naznačují, že i on viděl v Iz 53 nástín Ježíšova díla. (Viz např. Fp 2,6–11; Ř 4,25; 5,19; 8,3n.32–34; 1 K 15,3; 2 K 5,21.) I Janovo užití výrazu „beránek Boží“ (J 1,29.36) pravděpodobně svědčí o vlivu Iz 53,7. Vyjádření „aby na sebe vzal hříchy mnohých“ v Žd 9,28 připomíná Iz 53,12.

Existuje i řada přímých citátů z textů o Služebníkovi s poukazem na Ježíše a evangelium, konkrétně Mt 8,17; 12,18–21; J 12,38; Sk 8,32n; Ř 10,16; 15,21. Žádný z nich sice nepoukazuje na Ježíšovo vykupitelské dílo otevřeně a některé se zaměřují na jiné aspekty jeho poslání, ale všechny jsou svědectvím pro ranou církev, že postava Služebníka, zejména podle Iz 53, byla Bohem daným vzorem Ježíšova mesiášského poslání.

BIBLIOGRAFIE. Pro celou stať: W. Zimmerli a J. Jeremias, *The Servant of God*², 1965 (= TDNT 5, str.

SMÍRČÍ OBĚŤ

654-717).

Pro část I: H. W. Robinson, *The Cross of the Servant*, 1926, přetištěno in *The Cross in the Old Testament*, 1955, str. 55-114; I. Engell, *BJRL* 31, 1948, str. 54-93; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 1948; J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, 1951; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, str. 1-88; S. Mowinckel, *He That Cometh*, 1956, str. 187-257; H. Ringgren, *The Messiah in the Old Testament*, 1956, str. 39-53.

Pro část II: J. L. Price, *Int* 12, 1958, str. 28-38; C. K. Barrett in A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays in memory of T. W. Manson*, 1959, str. 1-18; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1959, str. 51-82; M. D. Hooker, *Jesus and the Servant*, 1959; B. Lindars, *New Testament Apologetic*, 1961, str. 77-88; C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament*, 1967, str. 82-99; R. T. France, *Tynb* 19, 1968, str. 26-52 a *Jesus and the Old Testament*, 1971, str. 110-132; J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, 1971, str. 286-299. R.T.F.

SMÍRČÍ OBĚŤ Smírčí oběť je dar, kterým má být usmířeni Boží hněv. Ve SZ se vyjadřuje pomocí slovesa *kipper* (*POKÁNÍ), v NZ pak slovní skupinou odvozenou z *hilaskomai*. V dnešní době někteří vykladači myšlenku smírčí oběti ostře kritizují, protože vyvolává nesprávné představy o Bohu. Mnozí navrhuji, aby slovo „smíření“ bylo nahrazeno výrazem „odčinění, odpykání“.

Odpor vůči smírčí oběti má své kořeny v odmítnutí pojmu Boží hněv, který zastánci tohoto názoru považují za archaismus. Domnívají se, že moderní člověk nemůže takto uvažovat, nicméně lidé SZ doby o něm nepochybovali. Pro ně platilo, že Boží hněv čeká světovalníci každý den (Ž 7,12). Věděli, že hřích vyvolává u Hospodina nejsilnější reakci. Boha nelze obviňovat za mravní nedůslednosti. Staví se rozhodně proti zlu v jakékoli podobě. Ačkoli může být „pomalý v hněvu“ (EP shovívavý), tváří v tvář hříchu je Boží hněv realitou. Dokonce čteme: „Hospodin je shovívavý a nesmírně milosrdný, odpouští vinu a přestupek, ale viníka nenechá bez trestu...“ (Nu 14,18). Tedy ani v textu, který hovoří o Boží shovívavosti, nechybí zmínka o tom, že se Hospodin nemířív s vinou. Boží shovívavost SZ lidé nepovažovali za samozřejmost, ale za něco úžasného a překvapivého, co vyvolává bázeň a je naprosto nečekané a nezasloužené.

SZ lidé věděli, že každý hřích vyvolává Boží hněv, ale i to, že jej lze odvrátit, většinou vhodnou obětí. To bylo zcela na místě. Ne proto, že by Hospodinův hněv dokázala odstranit oběť jako taková, ale proto, že sám Bůh řekl: „Já jsem vám ji (krev) určil na oltář k vykonávání smírčích obětí za vaše životy“ (Lv 17,11). Odpuštění není něco, k čemu musíme Boha přimět. Jde o jeho dar. On si přeje nám odpustit. Proto může žalmista říci: „Ale on se slitovával, zprošťoval je nepravostí, nevydal je zkáze, často odvrátil svůj hněv a nedal zcela procutnout svému rozhořčení“ (Ž 78,38). Zažehnání Hospodinova hněvu není dílem člověka, to Bůh odvrací svůj hněv.

V NZ existuje několik veršů, kde se vyskytuje výraz „Boží hněv“, ale důkazy Božího hněvu se neomezují pouze na tyto texty. V celém NZ narazíme na myšlenku, že Hospodinu se přiči jakékoli zlo. Hříšný stav je zlý. Hříšník nemá správný vztah k Bohu. Nemůže očekávat nic jiného než přísný Boží soud.

A nezáleží na tom, zda se to rozhodneme označit jako „Boží hněv“. I když lze vznést proti termínu „hněv“ námitky, jedná se o biblický výraz a doposud nikdo vhodnější náhradu nenavrhl.

Síla NZ pojetí smíření vysvítá z Ř 3,24n. Jsme „ospravedlnováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši. Jeho ustanovil Bůh, aby svou vlastní smrtí se stal smírnou obětí pro ty, kdo věří“ (EP). Do této chvíle Pavel ukazoval, že Židé i pohané podléhají Božímu soudu. „Boží hněv se zjevuje z nebe proti každé bezbožnosti a nepravosti lidí“ (Ř 1,18). Pavel pohlíží na Kristovo dílo z hlediska skutečnosti, že jak pohané, tak Židé si zasluhují Boží odsouzení. Kristus by nezachraňoval lidi, kdyby to nebylo potřeba. On je vysvobodil z opravdového nebezpečí. Hospodin nad nimi vynesl rozsudek. Byli pod Božím hněvem. V úvodních kapitolách klade apoštol Pavel na Boží hněv mimořádný důraz, aby mohl ukázat, že Kristovo spasitelné dílo přináší záchranu, která je označena jako „smíření“. V klíčovém textu Ř 3,21nn popisuje, jak se Hospodin s touto stránkou lidského údělu vyrovnal. *Hilastērion* je třeba přeložit jako „smíření“. (Viz dále NTS 2, 1955-6, str. 33-43.)

V I J 2,2 čteme, že Ježíš je „smírnou obětí za naše hříchy“. V předchozím verši se píše, že je „u Otce přimluvcem“. Pokud potřebujeme mít u Boha přimluvcu, pak jsme opravdu v nebezpečí. To vše nám pomůže pochopit, že „smírčí oběť“ je nutno brát v jejím obvyklém významu. Smysl Ježíšova díla pro lidi je v tom, že od nich odvrátí Boží hněv.

Biblický pohled na smírčí oběť nestojí ovšem na tom čí onom verši, ale vyplývá z celého učení Písma. „Smírčí oběť“ nám stále připomíná, že Hospodin zaujímá vůči každému zlu nekompromisní postoj označovaný jako „hněv“. Boží hněv může odvrátit pouze Kristovo dílo smíření.

BIBLIOGRAFIE. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935; R. Nicole, *WTJ* 17, 1954-5, str. 117-157; Leon Morris, *NTS* 2, 1955-6, str. 33-43; *idem*, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1965; H.-G. Link, C. Brown, H. Vorländer, *NIDNTT* 3, str. 145-176. L.M.

SMÍŘENÍ Pojem „smíření“ představuje jeden z ústředních teologických termínů. Označuje proces, v němž se odcizení jedinci opět sblíží. Tímto slovem se ve SZ překládají výrazy odvozené ze slovního základu *kpr* a v NZ se vyskytuje jednou, na místě ř. *katallagē*. V teologii označuje Kristovo dílo vyřešení problému lidského hříchu a uvedení hříšníků do správného vztahu k Bohu.

I. Potřeba smíření

Potřebu smíření způsobují tři věci: univerzálnost hříchu, jeho závažnost a neschopnost člověka se s ním vypořádat. První bod je doložen na mnoha místech: „není člověka, který by nehrěšil“ (1 Kr 8,46); „nikdo nic dobrého neudělal, naprosto nikdo“ (Ž 14,3); „není na zemi člověka spravedlivého, aby konal dobro a nehrěšil“ (Kaz 7,20). Bohatému mladíkovi Ježíš řekl: „Nikdo není dobrý, jedině Bůh“ (Mk 10,18). Apoštol Pavel píše: „Všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy“ (Ř 3,23). Citaci by bylo možno uvést samozřejmě ještě mnohem víc.

Závažnost hříchu je zřejmá z textů, v nichž se hovoří o tom, jak je Hospodinu odporný. Abakuk se modlí: „Tvé oči jsou čisté, nemohou se dívat na zlo“

(Abk 1,13). Hřích odděluje od Boha (Iz 59,2; Př 15,29). O rouhání vůči Duchu svatému Ježíš řekl, že tento hřích nikdy nebude odpuštěn (Mk 3,29), a o Jidášovi prohlásil: „Pro toho by bylo lépe, kdyby se byl vůbec nenarodil“ (Mk 14,21). Dokud Kristus lidi nezachrání, jsou „odcizení a nepřátelští Bohu svým smýšlením i zlými skutky“ (Ko 1,21). Hříšníka, který nečiní pokání, čeká jen „hrozný soud a žár ohně, který stráví Boží odptvrce“ (Žd 10,27).

S touto situací se člověk neumí sám vypořádat. Není schopen svůj hřích dokonale ukryt (Nu 32,23) a nedokáže se od něho sám očistit (Př 20,9). Žádné skutky Zákona mu neumožní stát před Bohem jako ospravedlněný (Ř 3,20; Ga 2,16). Pokud člověk musí spoléhat jen na sebe, nikdy nedosáhne spasení. Snad nejdůležitějším důkazem této skutečnosti je samotný fakt smíření. Jestliže Boží Syn přišel na zem, aby nás spasil, znamená to, že lidé hřešili a jejich situace byla skutečně vážná.

II. Smíření ve Starém zákoně

Lidský hřích člověka beznadějně odcizil od Boha a z naší strany žádná cesta zpět neexistuje. Ve SZ čteme, že smíření lze dosáhnout obětmi, ale nelze zapominat, že Hospodin o smíření krví říká: „Já jsem vám ji určil na oltář k vykonávání smířících obětí za vaše životy“ (Lv 17,11). Ke smíření nedochází kvůli nějaké zvláštní hodnotě oběti, ale proto, že obětování představuje Bohem ustanovený způsob k jeho dosažení. Z oběti lze o smíření vyvodit určité pravdy. Obětovaný objekt musí být vždy bez poskvrny, což naznačuje nutnost dokonalosti. Oběti byly drahé, protože ani smíření není laciné, a hřích se nikdy nemá brát na lehkou váhu. Za důležitou byla pokládána i smrt oběti, což zčásti zdůrazňují zmínky o *krvi, zčásti obecná povaha samotného obřadu a zčásti další odkazy na smíření. Existuje několik zmínek o smíření (uskutečněném i zamýšleném) jinými prostředky než kultickými, kde je jako východisko označena smrt. V Ex 32,30–32 např. Mojžíš usiluje o smíření za hřích lidu žádostí, aby ho Bůh vymazal z knihy, kterou napsal. Pinchas dosáhl smíření zabitím určitých provinilců (Nu 25,6–8.13). Mohli bychom citovat i jiné oddíly. Je jasné, že ve SZ byla za trest za hřích považována smrt (Ez 18,20), ale že Bůh ve své milosti umožnil nahradit smrt hříšníka smrtí obětího zvířete. Tato úzká spojitost vedla pisatele Listu Židům k výroku „bez vylití krve není odpuštění“ (Žd 9,22).

III. Smíření v Novém zákoně

Podle NZ nepředstavují SZ oběti základ odstranění hříchů. Dokonce i „z hříchů spáchaných za první smlouvy“ může člověka vykoupit jen Kristova smrt (Žd 9,15). V NZ (a v podstatě i v celé Bibli), je nejdůležitější skutečností smíření kříž. Všechno, co mu předcházelo, k němu směřovalo. Všechno, co se odehrávalo později, se za ním ohlíží. Protože stojí na klíčovém místě, nepřekvapuje nás, že učení o něm je tak obsáhlé. NZ autoři psali z různých hledisek a s odlišnými důrazy, a tak v problematice smíření zdůrazňují řadu aspektů. Nesetkáme se s žádným opakováním stereotypního učení. Každý píše, jak sám nejlépe rozumí, přičemž někteří pronikli hlouběji než jiní. Není však pravda, že by každý viděl něco jiného. Je třeba charakterizovat obecné, základní učení o smíření a potom některé důrazy, za něž vděčíme jednotlivým NZ teologům.

1. Odhaluje Boží lásku k lidem

Všichni se shodují, že smíření je projevem Boží lásky. Není to něco, co by milující Syn „vynutil“ od přísného a neochotného Otce, dokonale spravedlivého, ale také naprosto neoblomného. Smíření ukazuje na lásku Syna i na lásku Otce. Klasický výklad nám podává apoštol Pavel: „Bůh však prokazuje svou lásku k nám tím, že Kristus za nás zemřel, když jsme ještě byli hříšní“ (Ř 5,8). V neznámějším biblickém verši čteme: „Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna...“ (J 3,16). V synoptických Evangelích se zdůrazňuje, že Syn člověka „musí“ trpět (Mk 8,31 atd.), což znamená, že Kristova smrt nebyla náhoda, ale Bohem daná nutnost. I v Ježíšově modlitbě v Getsemane vidíme, že zde jde o Otcovu vůli (Mt 26,42). Podobně v Listu Židům čteme, že Kristus „z milosti Boží“ zakusil smrt za nás za všechny (Žd 2,9). Tato myšlenka se objevuje na různých místech celého NZ a vždy, když uvádíme o způsobu smíření, ji musíme mít na paměti.

2. Prvek oběti v Kristově smrti

Kristova smrt je obětí za hřích. Není to jednoduše tak, že proti němu povstali jistí svévolníci a nepřátelé a on se jim nedokázal ubránit. „Byl vydán pro naše přestoupení“ (Ř 4,25). Přišel přímo proto, aby zemřel za naše hříchy. Prožil svou krev „za mnohé na odpuštění hříchů“ (Mt 26,28). „Dokonal očistění od hříchů“ (Žd 1,3). „Na svém těle vzal naše hříchy na kříž“ (1 Pt 2,24). Je „smírnou obětí za naše hříchy“ (1 J 2,2). Kristův kříž nelze pochopit jinak, než že uvidíme, jak se na něm Spasitel vypořádal s hříchy celého lidstva.

Tím naplnil všechno, co naznačovaly SZ oběti, a NZ pisatelé často ztotožňují jeho smrt s obětí. Sám Ježíš řekl, že jeho krev „zpečetuje smlouvu“ (Mk 14,24), což je odkaz na obětní obřady. Také většina výrazů užitých při ustanovení Večeře Páně souvisí s obětováním a poukazuje na oběť, k níž došlo na kříži. Pavel píše, že Kristus „nás miloval a sám sebe dal za nás jako oběť, jejíž vůně je Bohu milá“ (Ef 5,2). Příležitostně se zmiňuje nikoli o oběti obecně, ale o konkrétní oběti, jako např. v 1 K 5,7: „... neboť byl obětován velikonoční beránek, Kristus“. Petr hovoří o „převzácné krvi Kristově ... (který) jako beránek bez vady a bez poskvrny byl k tomu předem vyhlédnut“ (1 Pt 1,19), což naznačuje, že z určitého hlediska představovala Ježíšova smrt oběť. A v Janově evangeliu čteme slova Jana Křtitele: „Hle, beránek Boží, který snímá hřích světa“ (J 1,29). Obětování se v 1. století stalo prakticky univerzálním náboženským obřadem. Ať již byli lidé kdekoli a odkudkoli, mohli zmínkami o oběti rozumět. Toho NZ pisatelé využívali a pomocí terminologie z oblasti obětování přibližovali lidem, co pro ně Kristus vykonal. On svou smrtí uskutečnil vše, k čemu oběti směřovaly, a dokonce ještě víc.

3. Zástupnost Kristovy smrti

Většina badatelů se shoduje v tom, že Kristova smrt byla zástupná. Ježíš zemřel nejen „za hřích“, ale v jistém smyslu i „za nás“. Slovo „zástupný“ ovšem může znamenat mnoho, nebo také téměř nic. Budme tedy raději přesnější. Většina vykladačů dnes přijímá názor, že Kristova smrt byla reprezentativní: ZA NÁS A PRO NÁS. Nejde tedy o to, že by Kristus zemřel a jeho smrt se nějakým způsobem stala užitečnou i pro lidi (neptal se dokonce i Anselm, komu jinému

SMÍŘENÍ

než nám by mohla prospět?). Spíše se jedná o to, že Kristus našel právě pro nás a za nás. Když visel na kříži, byl naším zástupcem, jak výstižně vyjadřuje 2 K 5,14: „jeden zemřel za všechny, a ... tedy všichni zemřeli“. Smrt Zástupce má stejnou hodnotu jako smrt zastupovaného. Když se o Kristu hovoří jako o našem „přímělvci u Otce“ (1 J 2,1), zřetelně to poukazuje na roli zástupce. Velký význam má fakt, že bezprostředně následující verše hovoří o jeho smrti za hřích. Jedním z hlavních témat Listu Židům je „Kristus – náš velekněz“. Tato myšlenka se opakuje znovu a znovu. O veleknězi lze mimo jiné říci, že zastupuje lid, takže zde idea zástupnosti zaznívá velmi silně.

4. Novozákonní učení o zástupnosti

Co k tomu ještě říci více? Mezi mnoha (i když určité ne všemi) dnešními badateli panuje značná nechuť k užívání starší terminologie ohledně zástupnosti. Nicméně se zdá, že právě toto učení prostupuje celým NZ. V synoptických Evangelích nacházíme slavný výrok o výkupném: „Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé“ (Mk 10,45). Oba detaily („výkupné“ má význam „náhrada“ a *anti* je předložka pojičící se s nahrazovaným) a obecná myšlenka tohoto textu (zemřít měli lidé, ale místo nich zemřel Kristus a lidé již neumírají) poukazuje na nahrazení. O tomtéž hovoří verše z Iz 53, které Krista popisují jako trpícího Služebníka: „... byl proklán pro naši nevěrnost, zmučen pro naši nepravost. Trestání našel pro náš pokoj, jeho jizvami jsme uzdraveni ... Hospodin jej postihl pro nepravost nás všech“ (Iz 53,5nn). Ježíšova úzkost v Getsemane ukazuje týmž směrem. Kristus byl stačený a mnozí, daleko méně důstojní než on, čelili smrti s klidem. Jeho předsmrtný zápas snad lze vyložit jen tím, co odhalil apoštol Pavel – že kvůli nám jej Bůh jako toho, „který nepoznal hřích, ztotožnil s hříchem“ (2 K 5,21). Svou smrt se postavil na naše místo a jeho svatá duše se chvěla právě kvůli tomuto ztotožnění s hříšníky. Zdá se, že takto lze vysvětlit i jeho volání: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (Mk 15,34).

Pavel píše, že Kristus „nás vykoupil z kletby zákona tím, že za nás vzal prokletí na sebe“ (Ga 3,13). Nesl naši kletbu, což je pouze jiné vyjádření toho, že šlo o nahrazení. Stejnou představu obsahuje i Ř 3,21–26, kde apoštol rozvíjí myšlenku, že Boží spravedlnost se projevuje při odpuštění hříchů, tj. na kříži. Není zde řečeno, jak soudí někteří, že Boží spravedlnost se projevuje tím, že jsou hříchy odpuštěny, ale tím, *jakým způsobem* k tomu dochází. Smíření neznamená prominutí hříchu, jako tomu bylo dříve (Ř 3,25). Kříž ukazuje, že Bůh je spravedlivý, a zároveň ukazuje, jak ospravedlňuje věřící. Boží spravedlnost je tedy obhájena tím, jak se vypořádává s hříchem. Zřejmě se zde říká, že Kristus přijal trest za lidský hřích (Žd 9,28; 1 Pt 2,24). Význam nesení hříchu osvětluje řada SZ pasáží, kde kontext ukazuje, že se tím myslí nesení trestu. Např. v Ez 18,20 čteme: „Duše, která hřeší, ta umíře; syn nebude pykat (hebr. „něst“) za nepravost otcovu“ a v Nu 14,34 se putovníci pouští popisuje jako nesení nepravosti. Skutečnost, že Kristus nesl náš hřích, znamená, že nesl náš trest.

O nahrazení se hovoří i v 1 Tm 2,6, kde se říká, že Kristus sám sebe dal jako „výkupné za všechny“. *Antityron* = výkupné je slovo složené s významem „náhrada ve formě výkupného“. Grimm-Thayer tento pojem definuje jako „to, co je dáno výměnou za někoho

jiného, jako cena jeho vykoupení“. Všimněme si, jak úzce souvisí se zastoupením. Podobnou myšlenku obsahuje i Janův zápis Kaifášova cynického prorocťu, že „je ... lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby zahynul celý národ“ (J 11,50). Kaifáš tato slova pokládal pouze za vhodný politický prostředek, kdežto Jan v nich vidí prorocť, že Kristus zemře za lid.

Předložili jsme zde rozsáhlý seznam textů (ačkoli ne vyčerpávající). V jejich světle již nelze popřít, že zástupnost je jedním z hledisek NZ chápání Kristova díla.

5. Další NZ aspekty smíření

Výše uvedené důrazy jsou doloženy v celém NZ. Další důležité pravdy předkládají jednotliví pisatelé zvlášť (to ovšem neznamená, že by měly menší váhu – jsou jenom řazeny až za hlavní témata). Např. Pavel spatřuje v kříži cestu vysvobození. Lidé jsou přirozeně otroky hříchu (Ř 6,17; 7,14), avšak v Kristu získávají svobodu (Ř 6,14,22). V něm jsou osvobozeni od tělesnosti, „ukřížovali své tělo“ (Ga 5,24), nebojují „podle těla“ (2 K 10,3, KP), které „žádá proti Duchu“ (Ga 5,17 KP) a které bez Krista přináší smrt (Ř 8,13). Lidé kvůli své nepravosti podléhají Božím hněvu (Ř 1,18), ale Ježíš vysvobozuje i od toho. Věřící jsou „ospravedlněni prolitím jeho krve“, a proto budou „skrze něho zachráněni od Božího hněvu“ (Ř 5,9). Na Zákon (tj. Pentateuch, a tudíž celé židovské Písmo) lze pohlížet mnoha způsoby, avšak domněnka, že skrze něj lze dosáhnout spasení, má katastrofální následky. Zákon člověku ukazuje jeho hřích (Ř 7,7) a svým vstupem do nesvatého svazku s hříchem člověka zotročuje (Ř 7,9–11). Výsledkem je, že všichni, kdo „spoléhají na skutky zákona, jsou pod kletbou“ (Ga 3,10). Ale „Kristus nás vykoupil z kletby zákona“ (Ga 3,13). Lidé ve starověku považovali smrt za nelostného protivníka, jehož nikdo nemůže přemoci. Pavel však zpívá píseň o Ježíši Kristu, který dává zvítězit i nad smrtí (1 K 15,55–57). Je tedy dostatečně zřejmé, že apoštol Pavel v Kristu vidí mocného Vysvoboditele.

Smíření se vyznačuje mnoha pozitivními rysy. Musíme se spokojit s vyjmenováním jen některých, např. vykoupení, usmíření, ospravedlnění, přijetí a smír. Jsou to slavné pojmy a pro Pavla mnoho znamenají. Některé z nich dokonce začal používat jako první křesťan vůbec. Určitě si byl vědom, že Kristus pro lidi svou smírou smrti vykonal vše potřebné.

Pisatel Listu Židům považoval za nesmírně důležitou představu Krista jako velekněze. Dopodrobna rozvíjí myšlenku jedinečnosti a definitivnosti Ježíšovy oběti. Na rozdíl od obětování, jež vykonávali kněží z Áronova rodu na židovských oltářích, má způsob smíření, který svou smrtí stanovil Kristus, trvalou platnost. Nikdy se nezmění. Ježíš se s lidským hříchem dokonale vypořádal.

V Janových spisech se objevuje myšlenka o Kristu jako zvláštním zjevení od Otce. Všechno, co dělá, je třeba vysvětlovat z hlediska toho, že jej poslal Otec. Jan proto vidí Krista jako vítěze ve střetu s temnotou, jako vítěze nad zlem. Velmi zdůrazňuje Boží plán v Kristu. V potupném kříži, na němž se odehrálo tak velikolepé dílo, vidí skutečnou slávu.

Z toho všeho jasně vyplývá, že smíření je dalekosáhlé a hluboké. NZ pisatelům nestačí jazykové prostředky k objasnění významu tohoto úžasného, Bohem připraveného činu. Jde o mnohem víc, než jsme zde mohli ukázat. Avšak všechny body, o nichž jsme

se zmínili, pokládáme za důležité a žádny z nich nelze opomíjet. Nesmíme přehlížet ani skutečnost, že smíření je víc než jenom něco negativního. Naznačili jsme rovněž roli Ježíšovy oběti při snímání hříchu, což otevírá cestu k novému životu v Kristu. Nový život, dar a důsledek smíření, nelze chápat jako nedůležitý detail. Skutečnost smíření vede právě k němu. (*ODPUŠTĚNÍ, *SMÍŘCÍ OBĚT, *USMÍŘENÍ, *VYKUPITEL, *OBĚŤ.)

BIBLIOGRAFIE. D. M. Baillie, *God was in Christ*, 1956; J. Denney, *The Death of Christ*, 1951; *The Christian Doctrine of Reconciliation*, 1917; G. Aulen, *Christus Victor*, 1931; E. Brunner, *The Mediator*; K. Barth, *Church Dogmatics*, 4, 1; *The Doctrine of Reconciliation*, J. S. Stewart, *A Man in Christ*; Anselm, *Cur Deus Homo*; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 1965; *The Cross in the New Testament*, 1967; J. Knox, *The Death of Christ*; J. I. Packer, „What did the Cross achieve? The Logic of Penal Substitution“, *TynB* 25, 1974, str. 3–45. L.M.

SMLOUVA, SMLUVNÍ SPOLEČENSTVÍ

I. Terminologie

Nejdůležitější biblické pojmy pro smlouvu jsou hebr. *b'rit* a ř. *diathēkē*. *B'rit* se zpravidla týká aktu či obřadu uzavření smlouvy a stálé dohody mezi dvěma partnery. *Diathēkē* = smlouva, odkaz je ř. překlad (LXX) slova *b'rit*, který se užívá všude v NZ. Kromě *b'rit* se ve smluvních kontextech užívají i jiné termíny. Nejdůležitější je *‘ahēb* = milovat, *hesed* = smluvní láska, smluvní solidarita, *tōbā* = dobrota, přátelství, *šālōm* = smluvní pokoj, smluvní zdar a *jāda'* = věrně sloužit podle smlouvy. S výjimkou *hesed* mohou všechny ostatní výrazy nějak souviset s terminologií starověkých smluv Blízkého východu.

Ve spojení s *b'rit* se užívají různá slovesa. Technický termín je *kārať b'rit* = rozetnout smlouvu a poukazuje na starověký ritus rozseknutí zvířete na znamení uzavření smlouvy nebo dohody. Pokud u slova *kārať* stojí předložka *l'* nebo *'im*, znamená to, že smlouvu uzavřel někdo vyšší, nadřízený. Místo *kārať* lze uplatnit i jiná slovesa, např. *hēqim* = zřídít, *nātan* = dát, *higgid* = prohlásit, *nišba'* = přísahat, *he''mid* = potvrdit, *šiwwā* = poručit a *šām* = udělat. Také se objevují různé pojmy, které vyjadřují účast lidu na smlouvě, např. *bō'* = vejít do smluvního vztahu s Hospodinem (Dt 29,12), *ābar* = vstoupit do takového vztahu (Dt 29,12) a *āmad* = stát ve vztahu smlouvy. Pro dodržování smlouvy se užívají dvě slovesa, *nāšar* a *šāmar*, nedodržení smlouvy lze popsat celou řadou sloves, především *lō'* s *nāšar* a *šāmar*, dále *šākaḥ* = zapomenout, *ābar* = přestoupit, *mā'as* = pohrdat, *pārar* = porušit, *šāqar* = být falešný, *hillēl* = znesvětit a *šāḥat* = znehodnotit.

II. Smluvní rituály

O smluvních rituálech v důsledku nedostatku zpráv mnoho nevíme, nicméně několik stop v dostupných materiálech přece jenom existuje. Zabíjení zvířete (ovce, osla, býka atd.) je popisováno v textech z Mari, na tabulkách z Alalahu a v SZ. Zvíře se obvykle rozřezalo na dva nebo tři díly. Část se spálila k poctě boha a část snědla jako smluvní jídlo. Takový způsob máme popsán v Gn 15. V Ex 24 nacházíme totéž, přičemž je jednoznačně stanovena oběť a smluvní pokrm. V některých vazalských smlouvách Blízkého

východu se prohlašuje, že vazal je povinen každoročně navštívit velkého krále a obnovit smlouvu. Ačkoli SZ v tomto bodě nic nenaznačuje, není vyloučeno, že takový zvyk existoval i v Izraeli. Možná, že se Izraelci shromažďovali při určitých slavnostech (slavnost Nového roku), aby obnovovali smlouvu.

III. Spolek nebo smlouva

1. *Ve starověkém Blízkém východě*. Myšlenka uzavírání smlouvy je přítomná v celé historii starověkého Blízkého východu. Některé blízkovýchodní smlouvy (např. Chetejských, Esarchaddónových a aramejské smlouvě Sefiry) byly objeveny pouze náhodou. Důkladné studium tabulek z Mari a z Amarny ukazuje, že mezi různými národy a skupinami existovalo smluvní pozadí. Např. označení otec–syn nebo pán–služebník (*abdu*) ukazuje, že v přátelských vztazích se obvykle král nazývá „otec“ a vazal „syn“, v méně důvěrných stycích je král „pán“ a jeho vazal „služebník“. Vyskytují se dva hlavní druhy smluv:

a) smlouva mezi sobě rovnými, kdy se partneři nazývají „bratry“, např. mezi Chattušilšem III. a Ramessem II. Výhrady v takové smlouvě se omezují hlavně na uznání hranic a vracení uprchlých otroků.

b) vazalská smlouva mezi velkým králem (vítězem) a menším králem. Tyto smlouvy se utvářely víceméně podle následujícího schématu: Preambule, v níž je uveden velký vladař i se svými tituly a přívlastky. Historický prolog, v němž je načrtnut vývoj vztahu mezi velkokrálem a vazalovými předky i vazalem samým. Nejde o stereotypní líčení dějin, ale o aktuální historické události popisované s velkým důrazem na blahovolné jednání vládce s vazalem a jeho zemí. Pak následují výhrady k smlouvě, např. zákaz jakéhokoli vztahu k zemím vně chetejské sféry, zákaz chovat se nepřátelsky k jinému chetejskému vazalovi, okamžitá pomoc svému pánu v době války, zákaz naslouchat pomluvám, které se týkají velkokrále, a povinnost ho o tom informovat, zákaz skrývat zběhlé otroky nebo uprchlíky, povinnost jednou za rok se objevit před svým vládcem, zaplatit poplatky a obnovit smlouvu. Navíc velkokrál uložil svému vazalovi, aby napsanou smlouvu vystavil v chrámu a při různých příležitostech ji četl. Pak následoval výčet bohů, kteří byli svědky smlouvy, přičemž bohové velkokrále stáli na prvním místě. Za svědky se také brávaly různé přírodní úkazy – nebe a země, hory, moře, řeky atd. Vazalská smlouva se uzavírala kletbami a požeňkami. Jisté kletby se měly uplatnit při porušení smlouvy. Byly velice rozdílné a samozřejmě některé spadaly do pravomoci božské sféry, jiné mohla vykonat armáda velkokrále. Když vazal smlouvu dodržoval, plynula mu z toho určitá požeňání, např. věčná vláda jeho potomků. Obdobu nacházíme v pozdějších vazalských smlouvách, např. Esarchaddón zdůrazňuje motiv prokletí. Ve smlouvě Sefiry se prokletí symbolizovalo roztavením voskové figurky atd., což byl druh kouzla.

2. *Ve Starém zákoně*. Je zřejmé, že smluvní vztahy k cizím národům nebyly Izraelcům neznámé. Ve SZ se vyskytují oba druhy smluv, jak mezi sobě rovnými, tak s vazaly. Nacházíme stopy smlouvy mezi Izraelci a Midjánci (Ex 18), ačkoli existovaly mnohé nevyřešené problémy, např. vztah mezi Midjánci a Kenijci a pozdější nepřátelství mezi Midjánci a Izraelci. Nejlepší příklad paritní smlouvy je však smlouva mezi Izraelci a Feničany. Uzavřeli ji patrně Davidem s Chiramem (viz slovo *‘ohēb* = milovaný při vyjádření

SMLOUVA, SMLUVNÍ SPOLEČENSTVÍ

vztahu mezi Davidem a Chirámem, 1 Kr 5,1) a byla obnovena v propracovanější podobě mezi Šalomounem a Chirámem. Nazývají se bratři a jednu z jejich transakcí (výměna několika měst za stavební dřevo atd.) lze srovnat se stejným způsobem výměny na tabulkách z Alalachu, rovněž ve smluvní sféře. Tento smluvní vztah zdědil po rozdělení království S Izrael. Z této smlouvy pramenily dobré vztahy mezi Omriovci a Feničany. Víme, že paritní smlouvu mezi Chatušilišovým III. a Ramessem II. završil sňatek Chatušilišovy dcery s Ramessem II. Svatbu Jezabel s Achabem je třeba také chápat jako naplnění jedné ze smluvních podmínek.

Za nejlepší SZ příklad vazalské smlouvy považujeme tu, která byla sjednána mezi Izraelci a Gibeóniány (Joz 9–10). Vazalský charakter smlouvy je patrný z terminologie. Gibeónané přišli k Izraelcům a řekli jim, že se chtějí stát jejich otroky. Výraz „*bādekā nāhnu*“ (= jsme vaši otroci) nepochybně ukazuje na vazalství. Po uzavření smlouvy zavázali mezi oběma stranami smluvní mír (*šalóm*). Ačkoli se mnoho dnešních badatelů dívá na Joz 10 jako na pozdější dodatek, je třeba si všimnout, že následná vojenská pomoc Izraelců Gibeónánům představovala známý závazek většího partnera (např. jasně vyhlášeným ve vazalských smlouvách v Ugaritu). Izraelci tedy jistě dobře znali různé formy smluv, jak se užívaly jinde na starověkém Blízkém východě.

IV. Biblické smlouvy

1. *Smlouva s Hospodinem*. Myšlenku smluvního vztahu Boha a krále nebo jeho lidu dosvědčuje historie starověkého Blízkého východu. Vyskytuje se v různých tvarech a ve velmi rozdílném materiálu již od 3. tisíciletí př. Kr. Nejedná se vždy o výslovné prohlášení, ale naznačuje ji použitá terminologie. Myšlenka takové smlouvy tedy naprosto nebyla Izraelcům cizí. V téže době znali smluvní vztahy, o nichž jsme mluvili výše. Nepřekvapuje tedy, že Hospodin užil této formy, aby vyjádřil svůj vztah k svému lidu.

2. *Rané smlouvy*. Biblická tradice připomíná dvě smlouvy uzavřené mezi Bohem a Noemem (Gn 6,18; 9,8–17). Označení „smlouva“ je na místě, neboť obsahují určité Noemovy závazky a jisté Hospodinovy sliby. Představují jakousi přehru biblických smluv, přičemž velmi důležitou úlohu hrají zaslíbení.

3. *Smlouva praotců*. Zachovává se ve dvou tradicích, totiž Gn 15 a 17. Hospodin ji uzavřel s Abrahamem a důraz položil na zaslíbení (zvláště v Gn 17). Zároveň slíbil rozmnožení Abrahamových potomků a jako dědictví zaslíbenou zemi. Z knihy Exodus je zřejmé, že slib rozmnožení potomstva byl považován za splněný (sr. Ex 1,7–22). Popis dobývaní zaslíbené země v Joz ukazuje na splnění slibu ohledně dědictví. Ve smlouvě s praotci tedy převládají zaslíbení, čímž se blíží davidovské smlouvě. Ačkoli autor Exodusu popisuje tvorbu nové smlouvy ze Sinaje, stále podtrhuje důležitost smlouvy praotců. Píše o porušení smlouvy ze Sinaje (Ex 32) a zároveň ukazuje, že smlouva s praotci stále platí (Ex 33,1). Je třeba zdůraznit, že sinajská smlouva nenahradila smlouvu praotců, ale že existovaly souběžně.

4. *Smlouva ze Sinaje*. Podle biblické tradice byla uzavřena prostřednictvím Mojžíše na Sinaji, když Hospodin podivuhodným způsobem vysvobodil Izraelce ze eg. otroctví. V Ex 24 se nám dochoval proces utváření smlouvy. Tento popis nese známky starobylosti. Hospodinu byly přinášeny oběti. Krev obětího

zvířete se rozdělila na dvě části a jednou byl pokropen oltář. Také se připomíná Kniha smlouvy. O jejím obsahu není řečeno nic. Někteří badatelé se domnívají, že souvisí s Desaterem, jini mají za to, že se týká bezprostředně předcházejícího zákoníku smlouvy. Jde o novou smlouvu, při níž se předčítá Zákon a potom následuje odpověď lidu, obět, zpečetění přísahou a nakonec pokrm smlouvy. Autor Exodusu očitě propojil tvorbu smlouvy s nařízením zákona smlouvy. Ex 19 popisuje Hospodinova zjevení, Ex 20 obsahuje Boží požadavky na jeho lid (Desatero), Ex 21–23 uvádí výhrady a Ex 24 líčí způsob uzavření smlouvy. Je třeba konstatovat, že tato smlouva má přesný výčet výhrad. Již u vazalských smluv Chetejců bylo zřetelné, že požadavky představovaly hlavní část smlouvy. Nelze však zapomenout, že se izraelská smlouva může v některých ohledech řídit podle běžných forem smluv, zatímco v jiných se odlišuje od omezených forem, jak je známe ze starověkého Blízkého východu. Výhrady zákoníku smlouvy se obsahově zcela liší od těch, které známe z jiných smluv, snad v důsledku zvláštních okolností a odlišného duchovního pozadí. Na konci zákoníku smlouvy nacházíme zřetelný doslov s charakterem zaslíbení. Znovu je zde připomenuta zaslíbená země.

5. *Davidovská smlouva*. Tato smlouva sestává převážně ze zaslíbení. Souhlasíme s badateli, kteří ji považují za těsně spojenou se sinajskou smlouvou. Neměli bychom ji chápat jako novou smlouvu, ale jako další rozšíření sinajské smlouvy. Davidovskou smlouvu si vyžádala nová historická situace, kdy se prostředníkem mezi Bohem a jeho lidem stal král. Poslední bádání ukázalo, že mezi smlouvou praotců a davidovskou smlouvou existovalo úzké spojení. Obě tyto smlouvy jsou zaslíbeného typu. Zaslíbení praotcům se naplnila početním růstem izraelské populace a dědictvím země v Palestině. Později uzrál čas dát další sliby. Nové zaslíbení Davidovi, že jeho potomci budou vládnout věčně, způsobilo, že nová smlouva v určitém smyslu nahradila smlouvu praotců. V 2 S 7 nacházíme smlouvu ve formě vyprávění, nicméně určitá terminologie jasně ukazuje na smluvní pozadí, např. Hospodin bude Otcem Davidova syna a král zaujme postavení Božího syna. Věčný trůn Davidových potomků lze srovnávat se slibem požehnání ve vazalských smlouvách Chetejců, totiž že věrní vazalové synové budou věčně vládnout na svém trůnu. Davidovská smlouva, jak se ukazuje z Ž 2 a 110, měla hluboký vliv na pozdější očekávání v SZ, ba dokonce i v NZ.

6. *Smlouva v Novém zákoně*. Asi v r. 600 př. Kr. zájem o smlouvu neobyčejně vzrostl (např. u Jeremjáše). Také v intertestamentárním období lidé silně prožívali myšlenku smlouvy, jak ukázali K. Baltzer a A. Jaubert. Na sektu z Kumránu se můžeme dívat jako na společenský smlouvu. Lze očekávat, že tomu tak bude i v NZ. Tam se slovo „smlouva“ (ř. *diathēkē*, překlad hebr. *b'rit*) se užívá v souvislosti s *Večeří Páně (sr. Mk 14,22–25; 1 K 11, 23–25). Institucí Večeře Páně Ježíš ukazuje na své tělo jako na chléb a na svou krev jako na víno. Jde zřejmě o připomínku Ježíše jako velikonočního beránka, který musí být zabit a kterého musí jeho učeďníci jíst. Velikonoční beránek se tak stal obětí smlouvy a Večeře Páně pokrmem smlouvy. Zajímavá je Kristova poznámka o nové smlouvě v jeho krvi. Je třeba mít na mysli významnou roli krve při uzavírání smlouvy na Sinaji (Ex 24,8). Zabití Ježíše jako velikonočního beránka se

uskuteční na Golgotě dalšího dne. Kristova oběť na kříži představuje nejdůležitější část ustanovení nové smlouvy. Apoštol Pavel správně interpretoval ukřižování Krista, jenž vzal na sebe prokletí Zákona, aby vykoupil lidstvo (Ga 3,13). Novou smlouvou Ježíš zrušil kletbu staré sínajské smlouvy. Stal se davidovským Králem na věčném trůnu. Současně tak byly nahrazeny dvě smlouvy: Ježíš odstranil kletby sínajské smlouvy a naplnil zaslíbení davidovské smlouvy.

7. *Obnova a ratifikace smlouvy.* Obnova smlouvy předpokládá, že došlo k jejímu porušení, takže má-li znovu platit, musí být obnovena. Nejlepší příklad nacházíme v Ex 32–34, kde Áron a Izraelci přestoupili smlouvu tím, že si zhotovili pro bohoslužbu zlaté tele. Když se Mojžíš vrátil, kletba jako důsledek porušení Zákona se projevila smrtí velkého počtu Izraelců (Ex 32,26–28). Mojžíš jednal jako prostředník obnovy porušené smlouvy. Vrátil se na horu, aby obdržel výhrady pro obnovenou smlouvu (Ex 34). Jeremjáš viděl smlouvu porušenou natolik, že mohl být nahrazena pouze novou smlouvou (Jr 31,31).

K ratifikaci smlouvy dochází v případě, když se smlouva obnovuje bez předchozího porušení (viz Joz 23–24). V Joz 23 se uvádí Jozuovy poslední příkazy Izraelcům, kdy je žádá, aby dodržovali smlouvu. Podle Joz 24 (se silně smluvním pozadím) se Izraelci shromáždili v Šekemu, aby obnovili smlouvu s Hospodinem. Někteří badatelé se domnívají, že smluvní společenství se poprvé vytvořilo v Šekemu, právě kvůli staré tradici vzniku smlouvy na tomto místě. My se řídíme podle biblické tradice a považujeme shromáždění v Šekemu za ratifikaci smlouvy.

V. Smlouva a proroci

Podle Wellhausenova názoru, který má mnoho stoupenců, je představa smlouvy nejstarším prorokům cizí. Tato idea se začala rozvíjet až od sepsání Deuteronomia (sr. např. Kutsch a Perlitt). Toto přesvědčení spočívá hlavně na domněnce, že u prvých proroků nelze myšlenku smlouvy dokázat, jelikož téměř vůbec neužívají termínu *b'rit*. Je pravda, *b'rit* se skutečně v těchto spisech vyskytuje velice vzácně, ale zůstává otázka, zda z toho automaticky vyplývá neexistence instituce smlouvy. Pisatelé mohli mít určité důvody k tomu, aby se pojmu *b'rit* vyhýbali (např. kvůli převládajícímu špatnému pochopení skutečného významu). Poslední výzkumy ukázaly, že idea smlouvy se objevuje ve většině prorockých spisů, užijeme-li širšího přístupu a sledujeme-li jednotlivé prvky smlouvy, např. kletbu, pozhánání a porušení smlouvy přestoupěním příkazů. Co nastane, když jsou porušeny podmínky smlouvy? Bude následovat soudní pře. Na základě pečlivého studia prorockých knih lze najít také spojení mezi prorockým úřadem a Zákonem. Mezi proroky typu Ozeáše, Ámose, Izajáše a Jeremjáše neexistuje žádný rozdíl v přístupu k Zákonu. Proč by měl být Jeremjáš oddělen od ostatních jako protagonista smlouvy jenom proto, že užil pojmu *b'rit*, a ostatní ne?

Jeden z hlavních problémů prorockých spisů je původ prorockých hrozeb, dalším pak kombinace prorocké hrozby a pozhánání. Důkladné studium hrozeb ukazuje, že mnohé z nich souvisejí s dobovými vyhrůžkami vazalských smluv, např. Esarchaddóna a Sefiry. Kletby se však neomezovaly jenom na smlouvy – užívaly se na starověkém Blízkém východě k různým účelům. Musíme si uvědomit, že smluvní kletba má určitou charakteristiku, která se objevuje

také v prorockých hrozbách. Je tudíž pravděpodobné, že proroci pohlíželi na smlouvu jako na porušenou a v důsledku toho bylo třeba uplatnit určité kletby. Skutečnost, že vyslovovali hrozby při porušení Zákona (smlouvy) a pozhánání a prospěch, jestliže je Zákon (smlouva) dodržován, ukazuje na jejich zvláštní znalost formy smlouvy. Celý problém kleteb a pozhánání stojících vedle sebe lze vysvětlit na pozadí porušení nebo dodržování smlouvy.

Harvey ukázal, že smluvní soudní pře, které jsou na starověkém Blízkém východu doložené, můžeme sledovat už od raných pramenů (Dt 32) k starším i pozdějším prorokům, např. Iz 1,2n.10–20; Jr 2,4–13; Mi 6,1–8. Na soudu jsou Izraelci obviněni z modlářství. To znamená, že porušili jednu z podmínek smlouvy, totiž nesloužit žádnému jinému bohu. Nad tím je vysloven soud ve formě hrozeb a kleteb. Až zaráží, že při některých výrocích jsou volány za svědky nebe a země. To zvyrazňuje podobnost s daleko staršími chetejskými vazalskými smlouvami, v nichž jsou rovněž nebe a země považovány za svědky, což dokazuje těsné napojení na smluvní formu.

VI. Smlouva a teologie

Eichrodt ve své *Theology of the Old Testament* považuje smlouvu za ústřední myšlenku SZ. Z tohoto pojetí vycházely izraelské náboženské představy. Z výše naznačené diskuse je zřejmé, jak byla pro Izraelce myšlenka smlouvy důležitá. Nevylučuje to však jiné způsoby vyjádření vztahu mezi Hospodinem a jeho lidem. Smlouva se svými výhradami navozuje možnost přestoupení a hříchů a následný soud a trest. To je jedno z hlavních témat SZ. Dalším významným rysem smlouvy je slib a očekávání. Davidovská smlouva se zaslíbením věčného trůnu vzbudila očekávání slavného příchodu Mesiáše, Davidova syna, což představuje důležitý most mezi SZ a NZ. Smlouva se tak stává nejdůležitějším spojovacím článkem mezi oběma Zákony. Smlouva a očekávání, které z ní plyne, je rovněž základem eschatologické naděje.

BIBLIOGRAFIE. Bibliografii až do r. 1977 obsahuje D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant*², 1978. Výběr z rozsáhlé literatury: K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, 1971; W. Beyerlin, *Origins and History of the Older Sinaitic Traditions*, 1965; P. J. Calderone, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty*, 1966; H. Cazelles, *DBS*, 7, 1964, str. 736–858; R. E. Clements, *Abraham and David*, 1967; F. C. Fensham, „Covenant, Promise, Expectation“, *TZ* 23, 1967, str. 305–322; *idem*, „Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and *Kudurrû*-inscriptions compared with Maledictions of Amos and Isaiah“, *ZAW* 75, 1963, str. 155–175; *idem*, „The Treaty between the Israelites and the Tyrians“, *VT Supp* 17, 1969, str. 78nn; G. Fohrer, „AT-Amphiktyonie und Bund“, *ThL* 91, 1966, str. 802–816, 893–904; J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance*, 1967; D. R. Hillers, *Treaty-curses and the Old Testament Prophets*, 1964; *idem*, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, 1968; H. B. Huffmon, „The Covenant Lawsuit and the Prophets“, *JBL* 78, 1959, str. 286–295; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, 1963; K. A. Kitchen, „Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant“, *Ugarit Forschungen* 11 (1979), str. 453–464; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, 1963; E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz*, 1973; J. L'Hour, *La morale de l'alliance*, 1966; N. Lohfink, *Die Landver-*

heissung als Eid, 1967; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, 1963; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; J. Muilenburg, „The Form and Structure of the Covenantal Formulations“, *VT* 9, 1959, str. 74–79; M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930; L. Perliit, *Bundestheologie im Alten Testament*, 1969; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; H. Graf Reventlow, *Gebobot und Predigt im Dekalog*, 1962; L. Rost, „Sinaibund und Davidsbund“, *ThL* 72, 1947, str. 129–134; W. Schottroff, *Der Altisraelitische Fluchspruch*, 1969; R. Smed, *Die Bundesformel*, 1963; G. E. Wright, „The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deut. 32“, *In Honour of J. Muilenburg*, 1962, str. 26–27; W. Zimmerli, *The Law and the Prophets*, 1965.

F.C.F.

SMRT Z určitého hlediska je smrt tou nejpřirozenější věcí: „Každý člověk jen jednou umírá“ (Žd 9,27). Lidé jí mohou přijímat bez odporu: „Pojďme i my, ať zemřeme spolu s ním!“ (J 11,16). Z jiného pohledu však smrt představuje cosi velmi nepřirozeného. Je trestem za hřích (Ř 6,23) a jako takové se jí musíme bát. Oba tyto aspekty se nacházejí v Písmu a ani jeden bychom neměli přehlédnout. Smrt je biologická nutnost, ale člověk neumírá stejně jako zvířata.

I. Fyzická smrt

Zdá se, že vzhledem k fyzické konstituci našich těl je smrt nezbytná. Nelze se vyhnout stárnutí těla a konečnému rozpadu. Přesto Bible o smrti mluví jako o důsledku hříchu. Bůh řekl Adamovi: „V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti“ (Gn 2,17). Pavel píše, že „skrze jednoho člověka přišel do světa hřích a skrze hřích smrt“ (Ř 5,12) a že „mzdou hříchu je smrt“ (Ř 6,23). Při bližším pohledu zjistíme, že Adam nezemřel fyzicky v den, kdy neuposlechl Boha. V Ř 5 a 6 stává apoštol Pavel do protikladu smrt, kterou způsobil Adamův hřích, a život, který lidem přináší Kristus. Nicméně skutečnost, že máme věčný život, nevylučuje fyzickou smrt. Věčný život souvisí více s duchovním stavem než pouze s tělesnou událostí. Z toho lze vyvodit závěr, že smrt jako důsledek hříchu představuje tělesný zánik.

Je třeba však mít na mysli, že oddily Písma, které kladou do souvislosti hřích a smrt, blíže význam slova smrt neurčují. Pouze z nich nelze pochopit, že slovo má ještě jiný význam než jen obvyklý. Snad bychom mohli porozumět tomu, že důsledkem Adamova hříchu je smrtelnost, kterýžto trest má jak fyzický, tak duchovní aspekt. Nemáme však dost informací o stavu Adama před pádem, abychom o tom mohli s určitostí něco tvrdit: Jestliže měl tělo stejné jako my, pak bylo smrtelné. Pokud ne, nedokážeme zjistit, jaké bylo a zda bylo smrtelné či ne.

Správnější zřejmě bude chápat smrt jako něco, co se týká celého člověka. Člověk neumírá jako tělo, ale jako člověk, v celém svém bytí. Umírá jako duchovní a tělesná bytost. A Bible mezi těmito dvěma aspekty nevede ostrou dělicí čáru. Fyzická smrt je tedy symbolem a výrazem hlubší smrti, kterou způsobuje hřích, a splývá s ní.

II. Duchovní smrt

Tato smrt je Božím trestem. Ř 6,23 považuje smrt za „mzdu“ hříchu, tedy náležitou odměnu za hřích (KP odplata za hřích). Apoštol Pavel může mluvit o jistých

hříšnicích, kteří znají „Boží spravedlivé rozhodnutí, že ti, kteří tak jednají, jsou hodni smrti“ (Ř 1,32). Právě z této myšlenky Božího rozhodnutí vychází Janova zmínka o „smrtném hříchu“ (1 J 5,16). Jedná se o velmi důležitou pravdu. Ukazuje plnou hrůzu smrti. Zároveň však, paradoxně, dává naději. Člověk se nezmitá v situacích slepým osudem, takže když zhrěší, neznamená to, že s tím už nelze nic dělat. Bůh má nade vším moc. Jestliže vyhlásil, že trestem za hřích je smrt, pak se také rozhodl dát hříšnému člověku věčný život.

NZ někdy zdůrazňuje hrozné důsledky hříchu, tím, že zmiňuje „druhou smrt“ (Ju 12; J 2,11 atd.). Tento rabínský výraz označuje věčné zahynutí. Je třeba o něm uvažovat spolu s oddily, v nichž Pán mluvil o „věčném ohni, připraveném pro ďábla a jeho anděly“ (Mt 25,41), o „věčném trestu“ (jako protikladu k „věčnému životu“, Mt 25,46) atd. Konečný stav nekajícího člověka popisuje Písmo jako smrt, trest, ztracenost apod. Zřejmé by nebylo správné ztotožnit jej s kterýmkoli z těchto připodobnění, na druhé straně bychom se ho podle Bible měli lekát.

Občas se vyskytnou námitky, že to neodpovídá zjevení Boha jako milujícího Otce. Setkáme se tu s hlubokým tajemstvím, můžeme však přinejmenším říci, že lidé, mající tyto výhrady přehlížejí skutečnost, že smrt je jak událost, tak stavem. „Dát se věst sobectvím je smrt“ (KP opatrnost těla je smrt), píše Pavel (Ř 8,6). Neříká, že myšlení těla způsobí smrt, ale že je smrtí. A dodává, že je „Bohu nepřátelské, neboť se nechce ani nemůže podřídit Božímu zákonu“. Tutéž pravdu předkládá jiným způsobem Jan: „Kdo nemiluje, zůstává ve smrti“ (1J 3,14). Porozumí-li člověk tomu, že smrt je stav, pochopí i to, že nekající jedinec nemůže být spasen. Spasení totiž představuje přechod ze smrti do života (J 5,24).

III. Vítězství nad smrtí

Zajímavým rysem NZ učení o smrti je jeho důraz na život. Z konkordance zjišťujeme, že ve většině případech se slovo *nekros* = mrtvý užívá v souvislosti se vzkříšením z mrtvých. Písmo neuhýbá před smrtí ani před žádnou jinou skutečností. Má však zájem na životě a smrti rozumí víceméně jako něčemu, z čeho má být člověk vysvobozen. Kristus na sebe vzal lidskou podstatu, „aby svou smrtí zbažil mocí toho, kdo smrtí vládne, totiž ďábla“ (Žd 2,14). Na satanovu moc se vždy pohlíží jako na sílu podřízenou Boží nadvládě (Jb 2,6; L 12,5 atd.). Ďábel nepříjemně působí v konečnou platnost. Přesto patří smrt jako negace života do jeho sféry. Kristus však přišel, aby učinil smrti konec. Oddíl z Listu Židům naznačuje, že právě skrze smrt satana porazil. Svou smrtí odstranil náš hřích. „Když zemřel, zemřel hřích jednou provždy“ (Ř 6,10). Bez Krista se smrt stává úhlavním nepřitelem, symbolem našeho odcizení Bohu, nejvyšší hrůzou. Kristus však použil smrt k tomu, aby člověka vysvobodil od smrti. Zemřel, aby člověk mohl žít. Je důležité, že NZ může mluvit o věčích spíše jako o „spících“ než „umírajících“ (např. 1 Te 4,14). Jestliže nesl plně hrůzu smrti místo nás, tudíž pro ty, kdo jsou v Kristu, byla smrt proměněna tak, že není ničím víc než spánkem.

Rozsah vítězství nad smrtí, kterého Kristus dosáhl, naznačuje jeho vzkříšení. „Kristus po vzkříšení z mrtvých už neumírá, smrt nad ním už nepanuje“ (Ř 6,9). Vzkříšení představuje slavnou a vítěznou událost, z níž pramení vítězný tón celého NZ. Kristus je „původce života“ (Sk 3,15), „Pán mrtvých i živých“ (Ř

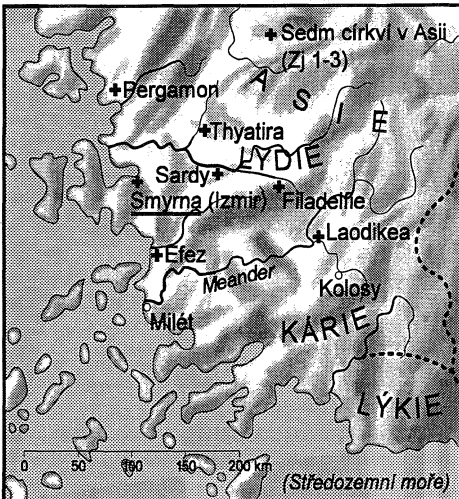
14,9), „slovo života“ (1 J 1,1). Jeho vítězství nad smrtí je úplné a dosažitelné jeho lidu. O zničení smrti nemusíme pochybovat (1 K 15,26.54nn; Zj 21,4). Druhá smrt nemá nad věřícími žádnou moc (Zj 2,11; 20,6). V souladu s tím NZ chápe věčný život ne jako nesmrtnost duše, ale mluví o něm jako o vzkříšení těla. Definitivnost a úplnost porážky smrti už ani nelze lépe ilustrovat.

Nabízí se nám nejen velkolepá budoucnost, ale i slavná přítomnost. Věřící již přešel ze smrti do života (J 5,24; 1 J 3,14). Je „svoboden od zákona hříchů a smrti“ (Ř 8,2). Smrt ho od Boha nemůže oddělit (Ř 8,38n). Ježíš řekl: „Kdo zachovává mé slovo, nezemře navěky“ (J 8,51). Tato slova nepopírají realitu fyzické smrti. Spíše však ukazují k pravdě, kterou zvěstuje Ježíšova smrt, že totiž věřící již opustil stav smrti a vstoupil do nové reality, která je výstižně charakterizována jako život. V pravou chvíli pak projde branou, již říkáme smrt, nicméně její osten již byl odstráněn. Kristova smrt znamená pro Ježíšovy následovníky vítězství nad smrtí.

BIBLIOGRAFIE. C. S. Lewis, *Miracles*, 1947, str. 150nn; J. Pelikan, *The Shape of Death*, 1962; K. Rahner, *On the Theology of Death*, 1961; Leon Morris, *The Wages of Sin*, 1955; M. Paternoster, *Thou Art There Also: God, Death, and Hell*, 1967. L.M.

SMYRNA Město v římské provincii Asie na pobřeží Egejského moře, v dnešní asijské části Turecka. V jeho okolí byla od raných dob řecká kolonie, ale asi na konci 7. stol. př. Kr. ji dobyli a zničili Lydové tak, že v podstatě přestala existovat. Na původním místě ji obnovil až Lydimachos začátkem 3. stol. př. Kr. Stalo se z ní nejbohatší město Malé Asie. Představovala přirozený přístav pro starověkou obchodní trasu přes údolí Hermos a její bezprostřední okolí bylo velice úrodné. Ještě dlouho předtím, než ve V Středomoří začala převládat moc Říma, byla Smyrna jeho věrným spojencem. V době císařství se proslavila svou krásou a velkolepostí veřejných budov. Dnes se jmenuje Izmir a je druhým největším městem v asijské části Turecka.

Evangelium proniklo do Smyrny pravděpodobně



Smyrna, jedna ze „sedmi církví v Asii“ (Zj 1–3).

dost brzy, zřejmě z Efezu (Sk 19,10). „Anděl církve v Smyrně“ je příjemcem druhého (Zj 2,8–11) z dopisů „sedmi církvím ... v Asii“. Podobně jako v jiných obchodních městech zde církve musela čelit odporu ze strany Židů (Zj 2,9; sr. 3,9). Výrok o Kristu jako o tom, který zemřel a zase ožil (v. 8), možná naráží na oživení města a jeho nový rozkvět po dlouhém období temnoty. S „korunou“ (v. 10) se ve Smyrně pojila celá řada představ. Může poukazovat na vavřín vítěze při hrách nebo na obvyklý projev chvály, který užívá obrazu krásy a slávy města a jeho budov. Sr. též Jk 1,12. Nabádání k věrnosti (v. 10) je výzvou církvi, aby tím nehlubším způsobem naplnila historickou pověst města. Příkladem se zde stal biskup Polykarpos, který odmítl odvolat své učení a byl ve Smyrně kolem r. 155 po Kr. nebo později umučen. (Viz W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, k. 19–20; C. J. Cadoux, *Ancient Smyrna*, 1938; C. J. Hemer, *Buried History* 11, 1975, str. 56–67.)

E.M.B.G.

C.J.H.

SNÍH (hebr. *šeleg*). Ojedinelost zmínek o sněhu naznačuje, o jak vzácný jev v Palestině šlo. Výjimečně se objeví na J od Chebrónu, přičemž podél mořského pobřeží a v Jordánském údolí sníh vůbec neznají. O sněžení se v biblických knihách hovoří jen 2x (v 2 S 23,20 [= 1 Pa 11,22] a v 1 Mak 13,22). Nicméně sněhová pokrývka Libanónu, „bílé hory“, je přísloucheč (Jr 18,14), a rovněž níže v Hauránu sněží poměrně často (Ž 68,15). Jinde se vyskytuje pouze zřídka, jak lze usuzovat z Benajášova případu (2 S 23,20).

Sněhu se na různých místech užívá symbolicky. Posílá ho Bůh (Jb 38,22), představuje jeden z divů Boží moci (Jb 37,6; Ž 147,16). Hospodin ho dává kvůli úrodnosti (Iz 55,10n) a proto, aby uskutečnil morální cíle (Jb 38,22n). Vyjadřuje bělost (Ex 4,6; Nu 12,10; 2 Kr 5,27; Pl 4,7; Da 7,9) a tudíž i mravní čistotu (Da 7,9; Mk 9,3; Mt 28,3; Zj 1,14). Je symbolem úplného přijetí kajičního hříšníka (Ž 51,9; Iz 1,18).

J.M.H.

SÓ Vyjednáváním se „Sóem, králem egyptským“ asi r. 726/5 př. Kr. (2 Kr 17,4) vyvolal Hóseu nelibost Asyřanů a jejich následnou invazi do Izraele. Pokud je Só vlastní jméno nějakého eg. panovníka, pak jde o posledního libyjského faraona Osorkona IV. (Aa-*cheper-rē*; asi 726–716 př. Kr.) nebo o krále Z Deltý Tefnacha (kolem r. 727–720 př. Kr.) či nějakého méně významného vládce V Deltý, jehož totožnost neznáme. Žádný nevýznamný král Hóseovi pomoci nemohl a odvozovat Só' z Tefnachtova jména také nelze. Možná, že Só' představovalo zkrácené jméno Osorkona (IV.), podobně jako eg. *Sese* namísto *Ramesse* (II.).

Někteří ztotožňují Sóa (vokalizované *Sive'* či *Sewe'*) s etiopským faraonem Šabakem (přičemž vnechávají tvaroslovné *-ko*), jenž před svým nástupem na trůn působil jako velitel vojska v Egyptě. To však nemohlo být r. 726/5 př. Kr., protože Dolní Egypt ovládali až do r. 716 př. Kr. etiopští soupeři ze Z Deltý, Tefnacha a Bekeninef (Bokchóris). Jiní ztotožňují Só/Sive se „Sib'e, *turtanem* (velitelem vojska) Egypta“, kterého u Rafie r. 720 př. Kr. porazil asyrský král Sargon II. Só však nemohl být r. 726/5 př. Kr.

SÓAN

králem a r. 720 př. Kr. pouze velitelem vojska, ledaže by po celou dobu svého králování v Deltě sloužil zároveň u Osorkona IV. (či Tefnacha a Bekenirnefa) jako velitel. Z toho vyvozujeme, že pokud je Só jméno eg. panovníka, mohlo jít o zkrácenou podobu jména Osorkona IV. (nikoli však turtana Sib'e) nebo o jméno drobného krále a velitele za vlády Osorkona IV., Tefnacha nebo Bekenirnefa.

Jeivinův výklad (in *VT* 2, 1952, str. 164–168), že *Só* není vlastní jméno, ale jen přepis eg. $\text{š'} = \text{vezír}$, a tudíž *Só' melek misrajim* = vezír krále Egypta, je foneticky nevyhovující. Klínopisné jméno eg. velitele z r. 720 př. Kr., které se až dosud četlo Sib'e, se dnes téměř s jistotou má číst Re'e (R. Borger, *JNES* 19, 1960, str. 49–53); se Só jako vlastním jménem ho nelze ztotožnit. Re'e mohlo být jméno eg. vezíra. H. Goedicke (*BASOR* 171, 1963, str. 64–66) čte „do (města) Sa(is), [ke] králi Egypta“, přičemž má na mysli Tefnacha, ale tato teorie není pravděpodobná. Viz K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, str. 182, 372–376. K.A.K.

SÓAN Starověké město; eg. $d'n(t)$, jemuž přesně odpovídá hebr. *š'an*. Ř. Tanis a dnešní Šan el-Ḥagar blízko J pobřeží jezera Menzala v SV Deltě. Zvláštní poznámka v Nu 13,22, že Chebrón byl postaven 7 let před eg. Sóanem, může naznačovat znovuzaložení Sóanu v období Střední říše (asi 2000–1800 př. Kr.). Zdá se však více pravděpodobné, že jej založili hysóští panovníci v 16. stol. př. Kr., přičemž je možné, že jejich S hlavní město Avaris bylo totožné se Sóanem. O éte Tanisu viz *CHRONOLOGIE SZ, III, 2. Ž 78,12,43 umísťuje zákrak při vyjití z Egypta na „Sóanské pole“, došl. eg. $\text{šyt } d'(nt) = \text{pole Dža'ne}$, což je výraz, který patrně označoval oblast blízko Sóanu. Totožnost Sóanu s *Ra'amesem nyní považujeme za nepravděpodobnou. Od r. 1100 př. Kr. až asi do r. 660 př. Kr. byl Sóan faktickým hlavním městem Egypta 21.–23. dynastie a S základnou etiopské 25. dynastie. Odtud pocházelo jeho výsadní postavení sídla faraonových rádců a velmožů (Iz 19,11,13; 30,4). Ezechiel (30,14) na jeho adresu pronáší slovo soudu. O Sóanu/Tanisu viz A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2, 1947, str. 199*–201* a P. Montet, *Les Énigmes de Tanis*, 1952; H. Kees, *Tanis*, 1964. K.A.K.

SÓBA Aramejské království, jež vzkvétalo v době raného hebr. království a které válčilo proti Saulovi a Davidovi. Jedním z jeho králů byl Hadad-ezer (2 S 8,3). Jeho území leželo mezi Chamátem a Damaškem a v době svého vrcholného rozkvětu mělo na obě tato města vliv. Není nutné předpokládat existenci dvou Sób (z nichž jedna by se nacházela J od Damašku) jen proto, že 2 S 10,6 ji uvádí spolu s Bét-rechóben a Maakou (obě na J od Damašku).

BIBLIOGRAFIE. J. Bright, *A History of Israel*², 1972, str. 198–200. D.F.P.

SÓFAR Třetím z *Jóbových přátel byl Sófar Naamatský (Jb 2,11). O jeho rodišti víme jen to, že se snad nacházelo V od Jordánu. Sófara charakterizuje tvrdý postoj, založený pouze na chladném rozumu. Mluví v k. 11, 20 a zřejmě také v 27,13–23. H.L.E.

SOFONJÁŠ Jediná bibliografická zmínka o Sofonjášovi se objevuje v prvním verši knihy, která nese jeho jméno. Rodopis tohoto proroka začíná o čtyři generace dříve, u Chizkijáše. Ačkoli Písmo tohoto Chizkijáše neztotožňuje se stejnojmenným judským králem, neobvyklé Sofonjášův rodokmen lze nejlépe vysvětlit právě na základě tohoto předpokladu.

Sofonjášovo jméno, „Hospodin je skryt“, může naznačovat, že se tento prorok narodil v době, kdy Menaše, jenž „prolil velice mnoho neviné krve“ (2 Kr 21,16), páchal ohavnosti.

Sofonjáš prorokoval za vlády svého příbuzného Jósijáša, Chizkijášova pravnuka. Jósijáš nastoupil na trůn ve věku 8 let (640 př. Kr.) a byl značně ovlivněn veleknězem Chilkijášem. Lze předpokládat, že také Sofonjáš měl vliv na Jósijášovu zbožnost. Král ve svých 18 letech nařídil začít s opravami chrámu, během nichž byla objevena „Kniha zákona“. Když ji přečetli před Jósijášem a obyvateli Jeruzaléma, došlo v životě národa k velkým změnám.

Sofonjáš sloužil pravděpodobně v počátečním období Jósijášovy vlády. Mluví o tom, co v Jeruzalémě „zůstalo z Baala“ (Šf 1,4) a o dalších modlářských zvycích, s nimiž se po nalezení Knihy zákona přestalo (1,5; sr. 2 Kr 22,1–23,25; 2 Pa 34,1–7).

Nahum, který prorokoval zkázu Ninive, k níž došlo r. 612 př. Kr., patřil pravděpodobně k Sofonjášovým současníkům, stejně jako Jeremjáš, který se dožil zničení Jeruzaléma (587 př. Kr.). Délku Sofonjášova působení neznáme. C.F.P.

SOFONJÁŠ, KNIHA Jde o devátou knihu v řadě malých proroků. Jejím hlavním tématem je den Hospodinův, o němž se již dříve ve svých proroctvích zmiňoval Ámos (Am 5,18–20).

U Sofonjáša se však Hospodinův den stal ústředním bodem poselství. Obrazy Hospodinova dne pak hrály významnou roli v apokalyptické literatuře.

I. Základní obsahová linie

1. Varování před blížícím se dnem Hospodinovým, 1,1–2,3

- Nadpis (1,1)
- Zkáza všech věcí (1,2–3)
- Soud nad Judou a nad Jeruzalémem (1,4–13)
- Popis soudu (1,14–18)
- Soudu se lze vyhnout (2,1–3)

2. Soud nad cizími národy, 2,4–15

- Pelišta (2,4–7)
- Moáb a Amón (2,8–11)
- Egypt (2,12)
- Asýrie (2,13–15)

3. Soud nad Jeruzalémem a následné požehnání, 3,1–20

- Soud nad hříchy Jeruzaléma (3,1–8)
- Požehnání pozůstatku Judy (3,9–20)

II. Historické pozadí

Duchovní stav judského království se po Chizkijášově smrti výrazně zhoršil. Jeho syn Menaše znovu vystavěl Baalovy oltáře, které Chizkijáš zbořil (2 Pa 33,1–11). Náboženství pokleslo na rovinu hrubé povrchnosti a vnější okázalosti. Obnovení modloslužby, běžné

v době Achazovy vlády (2 Kr 16,3n), z prorockého hlediska znamenalo to, že Izrael odmítal smlouvu s Hospodinem.

R. 632 př. Kr. napadli Asýrii skytští útočníci. Jóšijáš mohl provést své reformy beze strachu z asyr. záhuby. Skytové se přesunuli do Z Asie a dostali se až k eg. hranici, kde je zastavil výplatným farao Psamtek I. Nezdá se, že by zaútočili na Izrael, i když krutost jejich nájezdů posloužila jako pozadí, na němž mohl Sofonjáš znázornit Hospodinův hněv.

III. Poselství knihy

Sofonjášova prorocství začínají skličujícími poselstvími. Prorok odsoudil modlářství, které viděl v Jeruzalémě, kde od doby Chizkijášovy vlády nedošlo k žádné duchovní obnově. Vyhlášoval, že Boží soud nad modlářskými sousedy Judska (2,4–15) i nad Judou a Jeruzalémem (1,4–18; 3,1–7) se bezprostředně blíží.

Sofonjáš však není pesimista. Za hrozící zhubou vidí lepší budoucnost. Hospodin musí provést svůj lid výhni souzení, aby z něj vytvořil nástroj požehnání pro celé lidstvo.

Některé zlořády, které Sofonjáš odsuzoval, byly od-

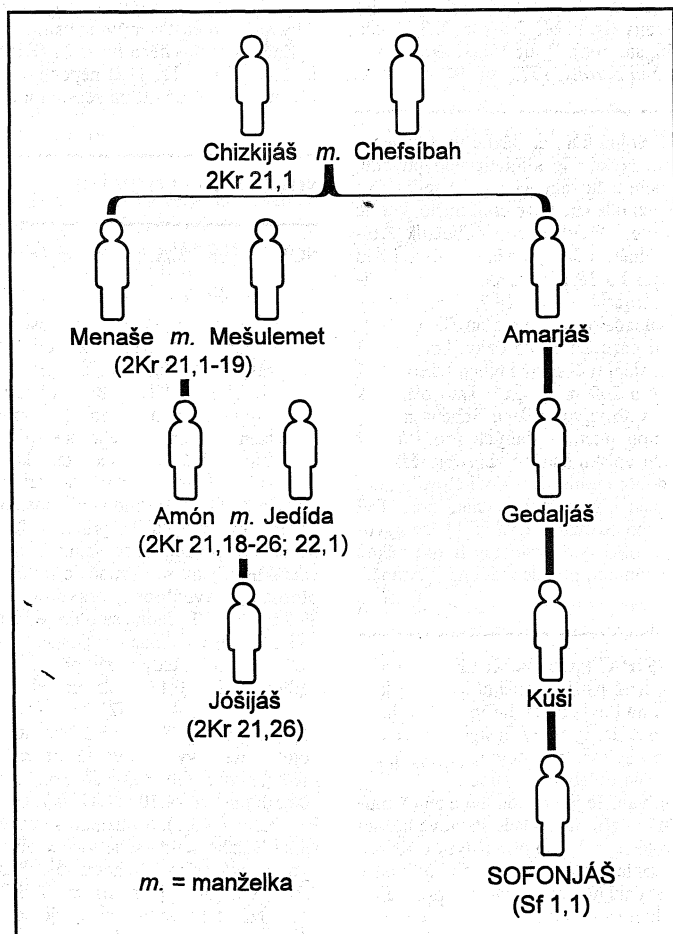
straněny v rámci Jóšijášových reforem (621 př. Kr.).

BIBLIOGRAFIE. J. M. P. Smith *et al.* in ICC, 1912; G. G. Stonehouse, WC, 1929; C. L. Taylor in IB, 6, 1956; J. H. Eaton, Obadiah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, TBC, 1961; J. D. W. Watts, Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah, CBC, 1975.

C.F.P.

SÓKO

1. Město JV od Azeky v Přímorské nížině, kde Pelištejci utrpěli porážku (1 S 17; viz G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*²⁵, 1966, str. 161–162, kde je uvedeno bojové rozmístění). Jméno se dochovalo v Chirbet Suvéka (římské a byzantské). Poněkud více na Z ovládá opevnění Chirbet Abbad z rané doby železné Vádí es-Sunt (Údolí Élah). Zde se s Vádí es-Sur z J spojují vádí stékající z hor Z od Betléma. Soko (nebo 2) opevnil Rechabeám a později ho dobyli Pelištejci (2 Pa 11,7; 28,18). Patří k městům, která jsou uváděna na pečeticích na drzadlech královských džbánů, které archeologové našli v *Lakíši a na jiných místech, což pravděpodobně poukazuje na



Sofonjášův rodokmen, sestavený na základě předpokladu, že „Chizkijáš“ z Sf 1,1 byl judský král Chizkijáš.

SOLNÉ MĚSTO

jeho důležitost jakožto velkého judského správního centra za Chizkijášovy vlády (*PSANI).

2. Místo na vysočině blízko Debiru (Joz 15,48; v. 35 hovoří o 1); Chirbet Suvéka, 3 km na V od Dahirije (1 Pa 4,18 se zřejmě vztahuje právě k tomuto místu).

3. Město v oblasti Cheferu, odkud Šalomoun pobíral tribut (1 Kr 4,10); pravděpodobně Tell er-Ras z doby bronzové a byzantské u Suvéky, S od Tulkarmu v Šaronské nížině a 24 km SZ od Šekemu (seznam Thutmose III. č. 67).

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, str. 340–346; D. Ussishkin, *Tel Aviv*, 4, 1977.

J.P.U.L.

G.I.D.

SOLNÉ MĚSTO (hebr. *ʾir hammelaḥ*). V Joz 15,62 *ʾIr-melach*, jeden z hraničních bodů kmenového území Judy „ve stepi“. J od Mídinu, Sekaky a Nibšánu (na základě vykopávek ztožnitelné se sídlišti z údolí Bikaá z doby železné II Chirbet Abū Ṭabak, Chirbet es-Samra a Chirbet el-Makāri) a S od Ēn-gedi. M. Noth se domnívá, že jde o Chirbet Kumrán (*Josua*, 1938, str. 72; *ZDPV* 71, 1955, str. 111nn), což potvrdil objev pevnosti z doby železné II ve vrstvě pod osídlením *kumránské komunity (sr. F. M. Cross Jr., J. T. Milik, *BASOR* 142, 1956, str. 5nn), R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973, str. 91nn. F.F.B.

SOLNÉ ÚDOLÍ Solná kůra se běžně vyskytuje ve stepích a pouštích. Někdy je klimatického původu, jindy se díky podnebí uchovala geologická salinita ve skalách. Z biblických odkazů nelze určit místo, kde se toto údolí nacházelo. David a jeho pobočník Abišaj vybojovali v Solném údolí památné vítězství nad Edómci (2 S 8,13; 1 Pa 18,12). Později podobné vítězství zopakoval Amasjáš (2 Kr 14,7; 2 Pa 25,11). Tradičně se předpokládalo, že jde o pláň JJZ od Mrtvého moře, naproti oáze Zeredské delty, kde se nad 10–13 km dlouhou plání tyčí sláný hřeben Džebel Usdum, 8 km dlouhý a 200 m vysoký. Tato pláň pak povlovně přechází v třpytivou nížinu Sebcha na JV, měkkou neschůdnou poustinu slaných močálů, jež mohly při přechodu vojsku snadno způsobit těžkosti. Avšak stejně tak dobře mohlo jít o Vádí el-Milh (sůl) V od Beer-šeby, nad níž se tyčí skalnatá hora Tell el-Milh. Z přesnějšího odkazu v 2 Pa 25,11 lze vyvodit jen to, že šlo o pláň pod skalnatou horou někde mezi Judskem a Edómem, pravděpodobně v Arabě.

J.M.H.

SOPATROS, SOSIPATROS Věřící z Beroje v Makedonii (Sk 20,4), jenž patřil k misijní skupině, která v Troadě čekala na Pavla a pak ho vyprovázela až do Asie na jeho cestě do Sýrie. O Sosipatrovi se v Ř 16,21 mluví jako o Pavlovu krajanovi (*syngenēs*). Jeho pozdrav byl poslán do sboru v Římě.

Některí se domnívají, že jde o jednoho a téhož muže. Sopatros možná uvěřil na základě Pavlova kázání v Makedonii, a proto se stal jeho příbuzným v Kristu. Ve skupině, která měla spolu s Pavlem dopravit dary sborů z obrácených pohanů do Jeruzaléma, pravděpodobně zastupoval berojskou církev.

C.H.D.

SOREA Město v nížině na území Judovců (Joz

15,33), související se Samsonovými příběhy. Leželo na místě dnešního Šar'a na S straně Vádí al-Šararu, biblického Hroznového úvalu. Amarnské dopisy je pojmenovávají Sarcha. Opevnil ho Rechabeám (2 Pa 11,10) a k znovuosídlení došlo po babylónském zajetí (Neh 11,29). Zmínky o Chebrónu a Beer-šebě v těchto dvou textech však mohou naznačovat, že existovalo ještě jiné podobně nazvané město, které leželo ve značné vzdálenosti na J od Samsonova území.

D.F.P.

SOSTHENES Představený synagogy v Korintu a nástupce (nebo možná spolupracovník) obráceného *Krispa. Napadli ho u soudu buď Řekové při antisemitické demonstraci, nebo židé, kteří se rozlítili na svého neúspěšného či váhavého představitele poté, co jim Gallio zabránil pronásledovat apoštola Pavla.

Tato druhá možnost by mohla naznačovat jeho prokřesťanský postoj: bylo tomu tak, že „Pavel zasadil, Apollos zaléval“ (sr. 1 K 3,6)? „Bratr Sosthenes“ je spoluodesílatelem 1. listu Korintským (1,1), přičemž Sosthenes není právě nejběžnější ř. jméno. Nejlépe tuto nárazku vysvětluje Pavlův takt a skromnost v přístupu k tehdy citlivému efezskému sboru v souvislosti s bývalým představeným synagogy.

Začlenění Sosthena mezi 70 (Klem. Alex., *Hyp.* 5, in Eus., *EH* 1. 12. 1–2) nepochybně vyplývá z jeho předpokládané účasti na sepsání kanonického listu.

A.F.W.

SOUČIT viz SLITOVÁNÍ

SOUK (hebr. *šāpāʿ*; ř. *krima, krisis*).

I. Biblické učení

Ve SZ vystupuje Bůh velmi často jako „soudce vši země“ (Gn 18,25) nebo obecněji jako „Bůh zastávající právo“ (Mal 2,17; sr. Dt 1,17; 32,4; Ž 9,9; 94,2; 97,2; Iz 30,18; 41,1; 61,8; Jr 12,1; Ez 7,27; Mi 6,1n atd.). Soud neznamená pouze nestranné a objektivní posouzení dobrého a zlého, ale spíše rázné zakročení proti zlu. Právě na základě této koncepce Hospodin volá svůj lid, aby i on vykonával soud (Iz 1,17; Mi 6,8; Za 8,16). Boží soud není neosobní, tj. nejde o působení nějakého stálého principu. Je to naopak výrazně osobní pojem, úzce spjatý s myšlenkou Božího charakteru, jenž se vyznačuje milosrdenstvím, láskyplností, spravedlností, pravdou atd. (Ž 36,6n; Ez 39,21; Oz 2,19). Jedná se o projev Božího milosrdenství a hněvu v dějinách, v lidském životě a zkušenostech. Boží soud tedy může přinést vysvobození spravedlivým (Dt 10,18; Ž 25,9n) i záhubu svévolníkům (Ex 6,6; Nu 33,4; Dt 32,41; Iz 4,4; Jr 1,10; 4,12; Ez 5,10; 23,10; 28,22). Ve SZ je soud obzvláště bohatý pojem a tento význam vyjadřuje celá řada dalších výrazů (sr. *din*, Gn 30,6; Jb 36,17; *pll*, 1 S 2,25; Ž 106,30; *pqd*, Jr 14,10; 51,47; *jkh*, Iz 1,18; Mi 6,2; *riš*, Ex 23,2n; Ž 43,1). S blížícím se závěrem SZ se myšlenka Božího soudu stále více spojuje s eschatologickým očekáváním příchodu dne Páně (Jl 2,1n; Am 5,18n; 8,9n; Abd 15 a *passim*; Sf 1,7,14n; Mal 4,1n).

Jak lze očekávat, NŽ navazuje na SZ důraz na soud jako součást Božího charakteru a jeho působení (Ř 1,18; Žd 12,23; 1 Pt 1,17; 2,23; Zj 16,5n). Boží soudy se ani zde neomezuji na budoucnost, ale

ovlivňují život člověka již v tomto věku (J 8,50; Ř 1,18,22.24.26.28; Zj 18,8). Soud je dokonce spojován s Kristem, který vykonává Otcovy rozsudky (Mt 3,1In; 10,34; J 3,19; 5,30; 8,12.16; 9,39). Světlo Božího slova září do světa již nyní, a to skrze Boží zjevení uprostřed morálních zkušeností člověka, avšak nejvíce ve vtěleném Slově, Ježíši Kristu. Soud nad lidmi tedy probíhá už teď, protože svými zlými činy ukazují, že „si zamilovali více tmu než světlo“ (J 3,19).

V centru pozornosti NZ však stojí „nadházející soud“, budoucí a definitivní, k němuž dojde při Kristově návratu (Mt 25,31–46; J 5,22.27n; Ř 3,5n; 1 K 4,3–5; Žd 6,1n). Je to den soudu (J 6,39; Ř 2,15n; 1 K 1,8; 5,5; Ef 4,30; Fp 2,16; 2 Te 1,10; 1 Pt 2,12; 2 Pt 3,12; 1 J 4,17; Ju 6; Zj 6,17; 16,14). Na soudnou stolicí zasedne sám Kristus (J 5,22; 12,47n; Sk 10,42; 17,31; 2 Tm 4,8). Souzení budou všichni lidé, nikdo neunikne (2 Tm 4,1; Žd 12,23; 1 Pt 4,5). Dokonce i andělé jej podstoupí (2 Pt 2,4; Ju 6). Kristus zhodnotí všechny stránky života, včetně toho, „co je v lidech skryto“ (Ř 2,16), „záměrů srdcí“ (1 K 4,5; sr. Mk 4,22; L 12,2n) a „každého planého slova“ (Mt 12,36). Soud nepostihne jen nevěřící. I křesťané (viz níže III) stanou před soudem (Mt 7,22n; 25,14–30; L 19,12–28; 1 K 3,12–15; 2 K 5,10; Žd 10,30; Jk 3,1; 1 Pt 1,17; 4,17; Zj 20,12n). Tomuto nadcházejícímu soudu se nelze vyhnout (Žd 9,27); je stejně jistý jako smrt (Ř 2,3; Žd 10,27). Tyto skutečnosti nejmystičtější vyjadřují Ježíšova podobenství (Mt 13,24–30.36–43.47–50; 21,33–41; 22,1–14; 25,1–13.31–46 ad.)

II. Základ soudu

Základem soudu bude odpověď člověka na zjevenou Boží vůli, tj. zahrne úpinou šíři lidských zkušeností, myšlenek, slov a činů. Kristus při něm vezme v úvahu různé stupně poznání Boží vůle, a tudíž i různé stupně schopnosti ji plnit (Mt 11,21–24; Ř 2,12–16). Bude naprosto spravedlivý a plně přesvědčivý (Gn 18,25; Ř 3,19). Soudec celé země vše zhodnotí podle práva a všichni mlčky uznají spravedlivost jeho rozsudků (sr. Jb 40,1–5; 42,1–6). Můžeme lnout k Boží spravedlnosti podobně jako Jób (Jb 13,13n; 16,18n; 19,23n; 23,1–17; 31,1–40). Tváří v tvář četným nespravedlnostem života v tomto věku můžeme spolehat na to, že Bůh všechno ví, že se mu nikdo nebude posmívat a že určí den, kdy bude spravedlivě soudit celý svět (Sk 17,31). Můžeme mu důvěřovat, že se při posledním soudu zachová stejně dokonale a vítězně jako nyní ve svých svrchovaných činech plných milosti.

Někdy se v otázce podstaty soudu hovoří o problému, jenž souvisí s tím, že Písmo v některých bodech mluví zdánlivě dvojhlasně. Na jedné straně je řečeno, že naše *ospravedlnění před Bohem závisí pouze na víře, bez ohledu na naše dobré skutky (Ř 5,1n; 3,28), ale jinde se tvrdí, že při soudu se bude vycházet z lidských činů (Mt 16,27; 25,31–46; Ř 2,6; 1 K 3,8; Zj 22,12). Tento problém je však spíše zdánlivý než skutečný. Je třeba vzít v úvahu následující skutečnosti.

1. Ospravedlnění je eschatologický pojem – znamená, že jsme před Bohem u jeho soudního stolce prohlášeni spravedlivými. Předjímá přesně tu otázku, o níž zde hovoříme, konečité Boží soud. Křesťan, který věří v dokonalost Kristových zásluh a v jeho dokončené dílo, má záruku, že bude v poslední den osvobozen (Ř 5,1; 8,1; 1 K 1,30). Víra v Krista spo-

čívá v podstatě v uznání pravdy, že Kristovy „dobré skutky“, tj. jeho dokonalá poslušnost v životě a smrti, jsou nám připočítány již tady a teď a v soudný den budou hovořit v náš prospěch. V tomto základním smyslu nelze ospravedlnění získat bez „skutků“, tj. bez Kristovy poslušnosti v životě i smrti, která představuje jediný základ pro to, aby člověk mohl stanout před Bohem.

2. Tento vztah ke Kristovu dokonalému charakteru a skutkům se netýká jen soudu. Nejsme pouze prohlášeni spravedlivými. Naše spojení s Kristem znamená, že s ním reálně sdílíme i jeho smrt a vzkříšení (Ř 6,1nn; Ga 2,20; Ef 2,5n; Ko 2,20; 3,1n). Z toho vyplývá, že se Ježíšův charakter do jisté míry projeví v životě jeho učedníků. O tom píše Jakub (sr. 2,18nn). Víra bez skutků je falešná, protože nemůže existovat taková víra v Krista, která by nás nevedla do spojení s ním v celém jeho vykupitelském poslání, včetně jeho smrti a vzkříšení, se všemi výraznými důsledky, které to má pro naši morální situaci. Ospravedlnění, které nevede k posvěcení, ve skutečnosti žádným ospravedlněním není. Slovy jednoho puritánského autora musíme „svůj původ dokazovat tím, že se odvážíme být svatí“ (W. Gumall). Sr. Ř 6,1n; Žd 2,10n; 1 J 3,5n. Samozřejmě, pokud jde o morální jednání, zůstane křesťan hříšníkem až do konce. Vždyť jedině „v Kristu“ začíná člověk vidět hřích v jeho pravé podobě a poznávat hloubku své mravní zkaženosti (1 J 1,8–2,1n). Zároveň však je „proměňován k jeho obrazu ve stále větší sláve“ (2 K 3,18). Když se tedy člověk skutečně znovu narodí z Ducha svatého (J 3,1nn), Boží pohled o tom zcela jistě odhalí důkazy v jeho „skutcích“. Tyto skutky jsou však ovocem přetvoření křesťana Duchem svatým, takže se v žádném případě nestávají základem k sebeospravedlnění, ale jsou součástí Božího daru a milosti k nám v Ježíši Kristu.

3. Když se Ježíše ptali: „Jak máme jednat, abychom konali skutky Boží?“ odpověděl: „Toto je skutek, který žádá Bůh: abyste věřili v toho, koho on poslal“ (J 6,28n). Kdybychom zde začali rozlišovat mezi Otcem a Synem, dopustili bychom se chyby. Boží svrchované dílo a požadavek na člověka i jeho dokonalá vůle pro jeho stvoření jsou vyjádřeny v Ježíši Kristu. Proto si Bůh přeje, abychom poznali Ježíšovu osobu a poslání a odpověděli na ně. Věřit v Krista tedy znamená konat skutky, které požaduje Bůh.

4. Za mimořádně obtížné považujeme otázky ohledně Mt 25,31–46. Moderní vykladači vytvořili na základě tohoto podobenství celou řadu teorií, např. o tzv. „anonymním křesťanovi“ (J. A. T. Robinson, K. Rahner). Toto označení vyjadřuje představu, že určití lidé, včetně ateistů, kteří zavrhlí Boha i jeho zvěst pro ně, agnostiků, kteří chtěli v otázce Božího poselství zaujmout vyčkávací stanovisko, a jinověrců, kteří více či méně odmítli vyznání křesťanů o Kristu, vlastně nevědomky Ježíše následují a na konci budou zproštěni viny, protože mu posloužili, když nasýtili hladově, navštívili vězně, pomohli potřebným a dokonce také bojovali ve válkách za osvobození od politického útlačku. Takového interpretace však mají velmi chatrný základ, neboť požadují, abychom jedno podobenství (které ostatně není přímou součástí učení Písma, protože jde o podobenství) vykládali tak, že dojdeme k závěru, který odporuje mnoha jasným odílům Bible, a zejména Ježíšovu učení. Naopak, pokud toto podobenství lze interpretovat způsobem, který neobsahuje žádné základní rozpory, ale umožňuje

nám přirozeně ho začlenit do Ježíšova ostatního učení, pak by se hermeneutika zřejmě měla ubírat právě tímto směrem. Tento druhý směr je bezpochyby možný, pokud budeme mít před očima Ježíšova slova, že skutky milosti, o nichž se v podobenství mluví, jsou učiněny jeho „bratřím“ (25,40). Odráží se zde jinde vyslovená pravda, že církev jako Kristův misijní nástroj ve světě se se svým Pánem ztotožňuje natolik, že lidé svou reakci na Ježíšovy úřednické a jejich svědeckví reagují i na něho samotného (Mt 10,9–14,40; 12,48–50; 18,18; Mk 9,37; J 20,21nn). „Kdo přijímá vás, přijímá mne.“ „Činy spravedlivých nejsou jen příležitostnými skutky blahovůle. Jde o skutky, jež pomáhaly splnit poslání Ježíše a jeho následovníků a které něco stály, dokonce jisté riziko“ (T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, str. 251; sr. G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1974, str. 116–119). To vše ovšem nepopírá skutečnost, že také mnozí nevěřící prokazují druhým lásku a milosrdenství a že svými „dobrymi skutky“ někdy zahanbují i křesťany. Tyto činy však musíme hodnotit biblicky. Jsou důkazem Boží „obecné milosti“, která působí v hříšné společnosti, kde omezuje zlo a podporuje dobro. Měli bychom za ni děkovat Bohu a spojit svůj křesťanský soucit pokud možno se všemi takovýmito snahami o dobro našich bližních. Nicméně i kdyby toto jednání vedlo až k sebeobětování, nelze ho označit za vykupující či ospravedlňující. I tyto lidé jsou padlí hříšníci, kteří v mnoha oblastech svého života odporují Boží vůli a nárokům, takže při nadcházejícím soudu mohou mít naději pouze v Kristově spravedlnosti. Žádní „anonymní křesťané“ neexistují. „V nikom jiném (kromě Ježíše Krista) není spásy; není pod nebem jiného jména, zjevného lidem, jímž bychom mohli být spaseni“ (Sk 4,12). Základem soudu zůstává naše odpověď na Boží vůli, vyjádřenou prostřednictvím obecného i jedinečného Božího zjevení v Ježíši Kristu.

Existuje ještě další pojetí soudu, které vyžaduje komentář. Jde o představu, že poslednímu soudu a Božmu odsouzení může být člověk vystaven *jedině* na základě svého výslovného odmítnutí Kristova evangelia. Stoupenci této myšlenky citují např. Mk 16,15n; J 3,18,36; Ř 10,9–12; Ef 4,18; 2 Pt 2,3n; 1 J 4,3, kde se za základ odsouzení považuje *nevěra*. Všimněme si však těchto skutečností:

a) Tyto texty jenom potvrzují, že spasení lze získat pouze vírou v Krista, což ovšem nedokazuje, že vědomé odmítnutí Krista je jediným základem pro odsouzení. Nvěra nepochybně je závažnou záležitostí a zároveň způsobem, jak se projevuje hřích, když lidé zavrhují jedinou naději na své vykopení, ale nepředstavuje jedinou podobou vzpoury člověka proti Bohu, a proto určitě není jediným možným základem, na němž může být člověk před Bohem odsouzen.

b) Bible v podstatě považuje lidi za odsouzené ještě předtím, než jim zazní evangelium, a právě kvůli tomuto odsouzení člověk potřebuje slyšet radostnou zvěst o spasení jako Boží milostivou odpověď. Evangelium neslouží k tomu, aby nejdříve vytvořilo a pak odstranilo odsouzení, ale aby se vypořádalo s odsouzením, které již člověku hrozí (sr. Ř 1,18; 2,12; 5,16,18; Ef 2,4; 5,3–6; Ko 3,5n).

c) Názor, že evangelium umožňuje odsouzení člověka a zároveň jeho vysvobození, může nesmírně oslabit misijní horlivost. Pokud se totiž definitivní odsouzení zakládá pouze na odmítnutí evangelia a pokud, jak ukazují statistické údaje, většina z těch, kdo evan-

gelium slyší, je nepřijímá, pak je z čistě praktického hlediska v zájmu štěstí maximálního počtu lidí nejlépe nekázat evangelium vůbec a vlastně také dělat všechno proto, aby se přestalo hlásat. Tento absurdní a zjevně nebiblický závěr nejlépe ukazuje, do jaké míry je původní předpoklad chybný.

Pravdivým jádrem tohoto postoje je to, že zvýšení míry poznání znamená větší zodpovědnost. Písmo uznává, že ve všichni lidé mají stejnou velkou přiležitost poznat Boha, a tento faktor bude při Božím soudu brán v úvahu (Mt 11,20–24; Ř 2,1–24; 2 Pt 2,21). Na tento případ lze vztáhnout princip z L 12,48: „Komu bylo mnoho dáno, od toho se mnoho očekává“ (L 12,48). Obecná formulace, že ti, kdo evangelium nikdy neslyšeli, budou souzeni podle světla, které mají, je tedy správná. Musíme však dodat, že se neřídili světlem, které měli. Naděje na spasení tkví pouze v Ježíši Kristu (J 14,6; Sk 4,12; Ef 2,12).

Písmo svědčí o tom, že při posledním soudu dojde k rozdělení na „spravedlivé“ a na „svévolníky“, na „vyvolené“ a „nevyyvolené“, tj. na „ty, jejichž jména byla zapsána v knize života“, a na ty, kteří „nebyli zapsáni v knize života“ (Da 12,1–3; Mal 3,18; Mt 13,30,39–43,49n; 25,32n,41,46; Mk 13,27; J 5,28n; 1 K 1,18n; 2 K 2,15n; Zj 20,11–15). Další existence těch, kdo budou při posledním soudu osvobozeni, je v Bibli označována jako *nebe, kdežto bytí ostatních se nazývá *peklo.

III. Souk křesťanů

Kristus bude při svém příchodu soudit svůj lid (Mt 25,14–30,31–46; L 19,12–28; 1 K 3,12–15; 2 K 5,10; 1 Pt 1,17; Zj 20,12n). Zhodnotí, jak jeho úředníci využívali svých hřiven, darů i příležitostí a jak se zhostili úkolů, které jim v průběhu života světil. Za obzvlášť významnou považujeme zmínku o tomto soudu v 1 Pt 1,17, neboť hovoří o jeho charakteru. Boží soud nad věřícími bude soud otcovský. Neohroží postavení křesťana v Boží rodině, nebude prohrát otcovské pochopení a slitování. To ovšem neznamená, že jej lze brát na lehkou váhu. Tento otcovský soud vykoná při svém příchodu Kristus.

IV. Lidský soud

I zde, tak jako v jiných oblastech, je člověk povolán k tomu, aby napodoboval Boha. Hospodin je spravedlivý soudce, a proto má i člověk soudit spravedlivě (L 12,57; J 7,24) a neustále si uvědomovat, že soud vposledu patří Bohu (Dt 1,17). Od křesťanů se očekává, že se orientují v morálních otázkách a vše budou správně posuzovat. Taková schopnost svědčí o pravé zralosti (L 12,57; J 7,24; Ř 15,14; 1 K 2,15; 6,1–6; 10,15; 2 K 13,5; Fp 1,9n; Ko 1,9; 1 J 4,1). Na druhé straně Písmo mnohokrát věřící varuje před nebezpečím vynášet nad druhými soudy, které by se pokoušely předjímát konečný soud Boží (Mt 7,1; L 6,41n; J 8,7; Ř 2,1; 14,4; Jk 4,1). Všechny lidské soudy jsou ve světle nadcházejícího soudu pouze dočasné (1 K 4,3–5). Až se při Kristově návratu plně projeví nový věk, budou křesťané podle 1 K 6,2n povoláni k tomu, aby vykonali soud nad světem (v. 2) a také nad anděly (v. 3).

V. Nynější postoje

Existuje jen málo bodů, v nichž je biblické učení v ostřejším rozporu s dnešním myšlením než v záležitosti Božího budoucího soudu nad všemi lidmi. V souladu s tím je jedním z nejzávažnějších soudo-

bých výrazů křesťanské intelektuální a duchovní re-signace to, že právě tato pravda se tak málo odráží v současných kázáních a spisech. V tomto směru dostal svět naprosto jasnou možnost vtlačit církev do své vlastní formy (Ř 12,1n, Phillips). Vykladač Pisma si tedy může zcela oprávněně stěžovat, že poslední soud „vystupuje v teologii a v kázání církve tak málo“ (T. Preiss, *Life in Christ*, 1954, str. 79). Teologicky nežájem je omluvitelný o to méně, že v 20. století došlo k nebyvalé obnově biblické eschatologické perspektivy. Tento konkrétní aspekt eschatologie, budoucí Boží soud, se však zcela neoprávněně většinou ponechává stranou.

Člověk dnes automaticky odmítá myšlenku, že jednoho dne bude muset skládat účty ze svého života a ze svých rozhodnutí. Jeho ztráta přesvědčení ohledně posmrtného života přispívá spolu s narušením pojmu morální zodpovědnosti na základě běžného chápání psychologických a psychoanalytických teorií k mravní lhostejnosti a pragmatismu dnešní doby. Etické otázky (pokud vůbec hrají nějakou roli) mají význam pouze pro přítomnou chvíli a pro úvahy o osobním štěstí. Představa, že by mohly mít nějaký transcendentní, Boží rozměr nebo že jednoho dne budou všichni lidé nevyhnutelně vyzváni k tomu, aby v přítomnosti svého vševědoucího Stvořitele přijali zodpovědnost právě za svá morální rozhodnutí, je odmítána. Naneštěstí je tato představa pro moderního člověka zcela samozřejmá. Soud však je nezbytný a čeká nás všechny. Vzhledem k této nynější tendenci nebrat budoucí soud v úvahu má křesťanská církev veliký a naléhavý úkol pevně se držet biblického stanoviska.

BIBLIOGRAFIE. L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, 1960; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957; F. Büchsel, V. Hemtrich, *TDNT 3*, str. 921–954; W. Schneider, H. Beck, T. McComiskey, *NIDNTT 2*, str. 361–371. B.A.M.

SOUD S JEŽÍŠEM Po zatčení Ježíše v Getsemanské zahradě následuje podle synoptické tradice jeho předvedení před židovskou radou (Mk 14,53). J 18,12n píše o předběžném šetření u Annáše, tchána velekněze Kaifáše. Potom přišel na řadu výslech týkající se jeho učedníků a učení, který nepřinesl žádný průkazný materiál, protože Ježíš odmítal odpovídat na přímé otázky, jaké mu kladl velekněz (J 18,19). Potom jej jeden ze strážců udeřil (J 18,22) a poslali ho jako vězně ke Kaifášovi (J 18,24).

Problémy působí zmínka o „veleknězi“ v J 18,19. Jestliže se v tomto verši dotazuje Ježíše Kaifáš, proč ho Annáš posílá k němu v 18,24? Láka nás vidět v tomto předběžném vyšetřování první z židovských „soudů“, jak je máme popsány v Mk. „Velekněz“ v J 18,19 potom bude Kaifáš, ale výslech bude mít neformální charakter. Z hlediska chronologie se jedná o večer téhož dne, kdy Ježíše zatkl. J 18,24 píše o oficiálním předvedení před Kaifáše a celou židovskou veleradu následujícího rána (sr. J 18,28), což představuje paralelu porady velekněží a dalších v Mk 15,1.

Jan se však nezmiňuje o věcech týkajících se „prvního“ soudu, které jsou tak důležité v synoptických evangeliích. Nezabývá se ani klíčovou otázkou, zda je Ježíš Mesiáš, ani jeho nařčením z rouhačství.

Mk 14,53–65 píše o tom, že vězně předvedli před shromážděné „nejvyšší kněží, starší a zákoníky“ (Mk 14,53). V čele shromáždění stál velekněz. Hlavním

bodem obžaloby je svědectví, že prorokoval zboření jeruzalémského chrámu (sr. Mk 13,2; Sk 6,13n) a postavení chrámu nového. Podle tehdejšího židovského myšlení znamenalo Ježíšovo tvrzení o vybudování nového chrámu, že se prohlásil za Mesiáše. On však měl na mysli chrám svého těla, církve (J 2,19; 1 K 3,16; Ef 2,21). (Viz R. J. McKelvey, *The New Temple*, 1969.)

Veleknězova otázka a výzva „Jsi ty Mesiáš, Syn Požehnaného?“ vedla k Ježíšově odpovědi „Já jsem“ (Mk 14,62). Tím, že použil titulu „Syn člověka“ a citoval z Ž 110,1 a Da 7,13, vlastně vydal prohlášení o své jedinečnosti, čehož se rychle chopil Kaifáš a vložil Ježíšova slova jako jasné rouhání. „Ježíš se nerouhal, když tvrdil, že je Mesiáš, ale když začal s jistotou mluvit o tom, že bude sedět na pravici Všemouhoucího a že on a jeho společenství představuje splnění Danielova procvotí“ (Vincent Taylor).

Podle Mišny je symbolické roztržení veleknězova roucha předehrou k rozsudku „hoden smrti“ (Mk 14,64) a k hrubému výsměchu vojáků a sluhů (14,65).

Další zasedání Sanhedrinu druhého dne ráno bylo nutné, pokud spolu s V. Taylorem považujeme Mk 14,64 za odsouzení Ježíše k smrti, nikoli však ještě za soudní verdikt, který musel projít „celou radou“ (15,1). Věžně pak odvedli k římskému místodržiteli Pilátovi, aby nad ním vynesl rozsudek smrti. Těžko odpovíme na otázku, zda židovská rada disponovala pravomocí odsoudit někoho k smrti na základě náboženských otázek (jak se domnívají Juster a Lietzmann), nebo ne (tak J 18,31; viz Barretova poznámka). Existují důvody domnívat se, že židovští vůdci směli vynést takový rozsudek. Např. v Mišně uvádí traktát *Sanhedrin* řadu předpisů ohledně různých druhů poprav. Jako planá výhrůzka nevypadá ani nápis na Herodově chrámu, který slibuje smrt každému cizinci, který by se dostal za ohrazení svatyně. Také Štěpána ukamenovali po zasedání židovské rady. E. C. Hoskyns ve svém komentáři (str. 616n) vidí v použitém slovesu *apokteinai* (= usmrtit) skrytou a jemnou narážku na smrt ukřižováním, což byl tehdy neobvyklý typ popravy za rouhání – obvykle se za to kamenovalo. Tvrzení Židů, že nemohou rozsudek smrti ukřižováním vykonat, zaznamenává evangelista. Chce, aby v tom (v. 32) čtenáři viděli, jak se bezděčně, zato však zprozetelně naplňuje Boží plán, nastíněný v Dt 21,23; Ex 12,46; Nu 9,12; sr. J 19,36. Viz G. D. Kilpatrick, *The Trial of Jesus*, 1953; T. A. Burkill in *VC* 10, 1956 a 12, 1958.

Před Pilátem židé Ježíše obžalovali, že se prohlásoval za krále (Mk 15,2; L 23,2), a snažili se, aby Pilát jeho slova pochopil v politickém smyslu. Ježíš si podle nich nárokoval *majestas* neboli dopustil se zraedy na Římské říši. Viz J 19,12. Ovšem Pilát jejich argumentům nevěří a uvědomuje si motivy žalující strany (Mk 15,4,10). Třemi různými způsoby se snaží vyhnout tomu, aby směl vynést nad Ježíšem trest smrti. Nejprve se pokouší přenést zodpovědnost na Heroda (L 23,7nn), pak nabídne, že dá Ježíše na místě potrestat a propustí jej (L 23,16,22), a nakonec chce Ježíše osvobodit v souvislosti se zvyklostí udělovat milost o svátcích (Mk 15,6; J 18,39). Nic z toho se mu nepodaří. Nevyzpytatelný a zklamaný dav nepožaduje nic menšího než smrt (L 23,18,23) a dává přednost zločinci Barabášovi před Ježíšem. Navzdory opakovanému tvrzení o věžňově nevině (L 23,14n,22) místodržitel odsuzuje Ježíše ke smrti na kříži (Mk 15,15), jak sám Pán předpověděl (J 12,33; 18,32).

BIBLIOGRAFIE. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, 1959; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1961; W. R. Wilson, *The Execution of Jesus*, 1970; D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus*, 1971; G. S. Sloyan, *Jesus on Trial*, 1973 (bibliografie); P. W. Walasky, *JBL* 94, 1975, str. 81–93.

R.P.M.

SOUDCE V Ezd 7,25 je soudce překladem hebr. *šōpēt*. Věta „nebylo v zemi nikoho“ v Sd 18,7 představuje parafrázi hebr. idiomu *jāraš 'ešer* = být omezen. Da 3,2n uvádí soudce (aram. *tīptāje*) v seznamu Nabúkadnesarových úředníků.

V NZ užívá Lukáš ve svém evangeliu (12,11.58) slova *archē* = vláda a *archōn* = vládce k všeobecnému označení civilních úřadů. Apoštola Pavla nechali zbit, uvěznit a potom propustit soudci ve Filipech (Sk 16,20.22.35n.38). Zde nacházíme ř. výraz *stratēgoi*, jenž doslovně označuje generály, velitele zástupů, ale v politickém kontextu se začal uplatňovat jako ekvivalent latinského *praetores*. Tento titul archeologové objevili na některých nápisech jako lidové označení pro vedoucí mužské kolonie, ač jejich správné označení bylo *duoviri*. Důkaz titulů filipských soudců se nalézá v *CIL*, 3, 633, 654, 7339, 14206¹⁵. (*SANHEDRIN, *OZBROJENÁ STRÁŽ) D.H.W.

SOUDCOVÉ Hebr. slovo (*šōpēt*) označuje toho, kdo vykonává spravedlnost, trestá zločince a obhájuje spravedlivé. K označení pravidla, jímž se musí řídit, se užívá přiměřeného výrazu pro „soud“ (Ex 21,1).

I. Mojžíšovská instituce

V období putování na poušti se Mojžíš zcela vyčerpal rozsuzováním případů, které mu lidé předkládali (Ex 18,13–27 a sr. Ex 2,14). Jitro mu poradil, aby určil své zástupce. Ti měli rozsuzovat běžné případy a postoupit mu jen ty nejdůležitější (viz též Dt 1,9–18).

Deuteronomistický zákoník obsahuje ustanovení o jmenování soudců a *správců, kteří jim měli pomáhat (Dt 16,18), a to „ve všech svých branách“. Tím je primitivnější řád kočovného období upraven pro pozdější usedlý život.

Trvá se na nutnosti úzkostlivé čestnosti i nestranné spravedlnosti (Dt 1,16n; 16,19n; 24,17n; 25,13–16). Poněvadž knihu zákona opatrovali kněží, měl soudce závažnější případy posuzovat spolu s kněžními jako přísedícími (Dt 17,8–13). V období obsazování území jsme svědky toho, jak se soudce účastní celonárodních shromáždění (Joz 8,33; 24,1).

II. Období soudců

Po Jozuově smrti následovalo období dezorganizace, kmenových neshod a porážek, o němž se píše v knize Soudců. Autor nám však říká, že když lid volal k Bohu, „povolával Hospodin soudce, aby je vysvobodil“ (Sd 2,16). Těmto národním hrdinům se někdy říkalo „vysvoboditelé“ (3,9.15) a o většině z nich Bible píše, že „soudili Izrael“ určitý počet let, přičemž prvním takovým soudcem byl Otniel (3,9) a posledním Samson (16,31).

Tím ovšem označení „soudce“ nabývá nového obsahu, a sice vůdce v boji a vládce v době míru. Lze v nich spatřovat předobraz Krista, jenž přišel jako Spasitel a Vůdce a vrátí se jako Soudce.

1 S líčí přechod ke království. Éli „soudil Izrael čtyřicet let“ (1 S 4,18); „Samuel byl soudcem Izraela po celý svůj život“, přičemž pravidelně navštěvoval Bét-el, Gilgá a Mispu a za soudce jmenoval i své syny (7,15–8,1).

Texty z *Mari (asi 1800 př. Kr.) popisují činnost náčelníků označovaných jako *šāpīṭum*, která se v hrubých rysech podobá práci izraelských „soudců“. Působili jako místní provinční „správci“ a spolupracovali se sousedními „správci“, podřízenými Velkokráli (A. Marzal, *JNES* 30, 1971, str. 186–217). K jejich povinnostem patřilo vykonávání spravedlnosti, udržování pořádku, vybírání daní a tributů, poskytování informací a pohostinnosti. Hebr. *šōpēt* by se tedy patrně mělo překládat spíše jako „vládař“ než jako „soudce“, protože slovo „soudce“ vystihuje jen část jeho funkce. Zmínky o podobných úřednících najdeme rovněž na starších tabulkách z *Eblu.

III. V době království

Za vlády králů soudci působili v jak soudnictví, tak i v jiných oblastech správy. Mezi Davidovými úředníky byli Kenanjáš a jeho synové „určení pro práci mimo chrám, za správce a soudce nad Izraelem“ (1 Pa 26,29).

Po rozdělení království Jósafata oslovila „Kniha zákona Hospodinova“ (2 Pa 17,9), a tak postupně ve všech městech jmenoval soudce a správce (19,5) a přikázal jim, aby jednali věrně (2 Pa 19,9n; sr. Dt 16,19n).

Artaxerxův dekret nařizoval Ezdrášovi, aby při návratu z exilu ustanovil „soudce a rozhodčí“, kteří by uplatňovali spravedlnost a učili lid (Ezd 7,25).

Titul *šōpēt* pak přejali pozdější vládcí fénických měst; sr. se *suffetes* v Kartágu, o nichž se zmiňují římscí spisovatelé (*FÉNICE).

BIBLIOGRAFIE. W. Richter, *ZAW* 77, 1965, str. 40–72; D. J. Wiseman, *BS* 134, 1977, str. 233–237.

G.T.M.

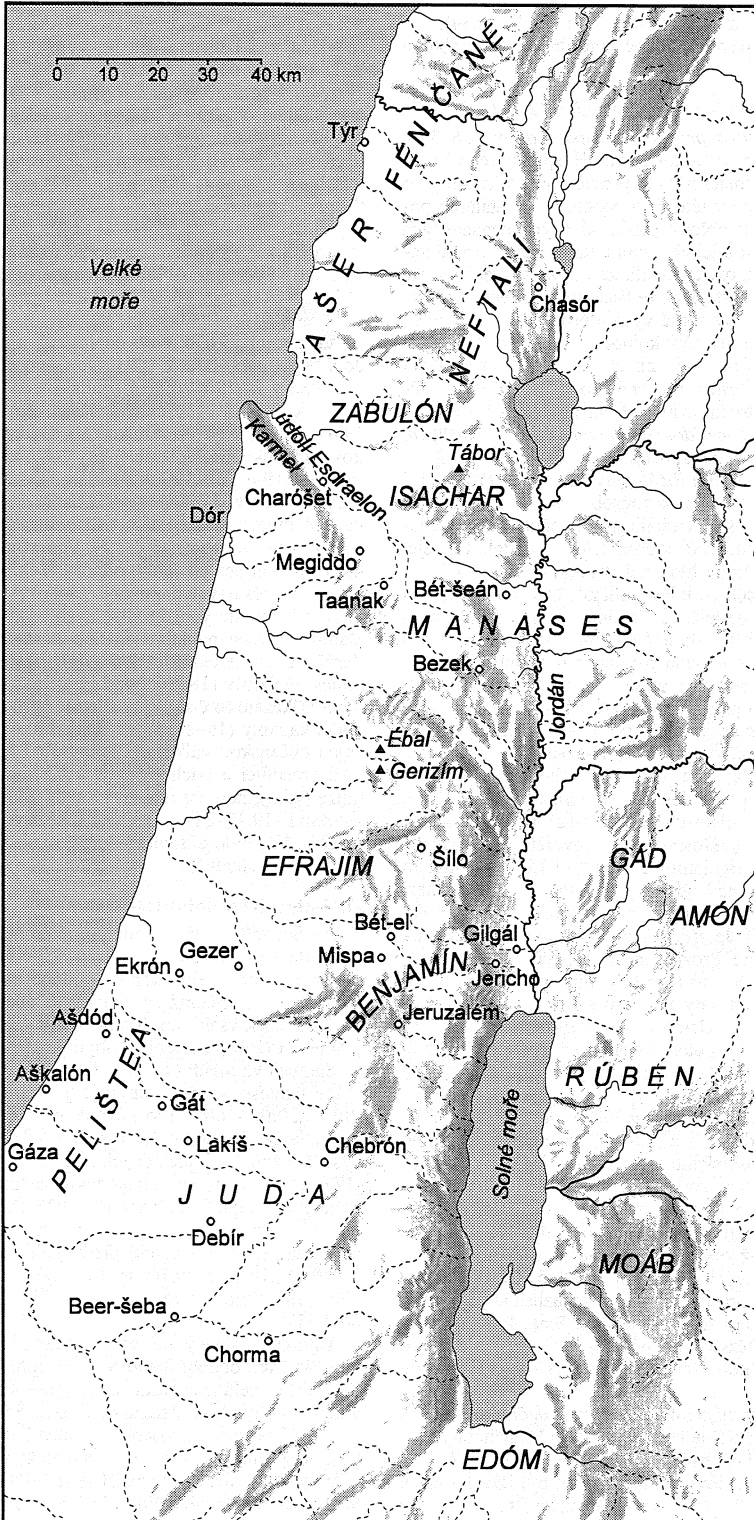
D.J.W.

SOUDCŮ, KNIHA Kniha Soudců následuje chronologicky po pěti knihách Mojžíšových a po knize Jozue. Popisuje dějiny Izraela od Jozuovy smrti po narození Samuela. Název knihy je odvozen od jejích hlavních postav, *šōp'ētīm* (Sd 2,16). Tito *, „soudci“ však nepůsobili pouze v oblasti soudnictví a práva. Byli to „vysvoboditelé“ (3,9), charismaticky obdaření Božím svatým Duchem, kteří až do ustanovení království vysvobozovali a ochraňovali Izrael (6,34) (sr. uplatnění téhož slova pro označení předních smírčích soudců v Kartágu a jako synonyma titulu „král“ ve starověkém kenaanském Ugaritu, *Anat* 5, 40). Jahve sám je nejvyšším *šōpēt* (Sd 11,27).

I. Základní obsahová linie

1. Události následující po Jozuově smrti (1,1–2,5)

V období počáteční poslušnosti vytáhl kmen Juda spolu se Šimeónovci na J, aby tam zabrali Bezek, Jeruzalém (ten neobsadili, 1,21), Chebrón a Debír (znovuosídleny po jejich zpusošení v Joz 10,36.39), Chormu a tři pelištejská města (ta si nepodrobili, Sd 1,19). Podobně Josefovci dobyli Bét-el (1,22–26), který se vzbouřil (sr. Joz 8,17; 12,9). Potom však nastal úpadek: Izrael přestal hubit Kenaance a obsazovat další města (Sd 1,27–36), kmen Danovců byl v pod-



Palestina v době soudců.

SOUDCŮ, KNIHA

statě vypuzen z území, které mu připadlo (1,34). Takovému tolerování zla nutně vyústilo v dlouhé období trestů (2,1–5).

2. Dějiny Izraele za vlády soudců (2,6–16,31)

a) *Pisatelo prorocké chápání dějin* (2,6–3,6). Kniha vyučuje o Boží odplatě: Hospodin ve své prozřetelnosti odplácí národu přesně podle věrnosti jeho lidu. Izrael byl v této době vystaven neustálému pokušení převzít obřady plodnosti svých kenaanských sousedů spolu s jejich nepopíratelně vyšší úrovní zemědělství. Mnozí uznávali, že na poušti vedl Izraele Hospodin, ale zdálo se, že Baal může daleko více přispět k tomu, aby země vydala úrodu! Kniha Soudců proto ukazuje neustálý koloběh hříchu (uctívání Baa-la), poroby (nadvláda cizích útočníků), úpělňivých proseb (k milosrdnému Bohu o vysvobození) a záchrany (prostřednictvím Bohem povolovaných soudců).

b) *Šest po sobě jdoucích období útuku a působení dvanácti vysvoboditelů-soudců* (3,7–16,31).

1. *Vpády Kúšana Rišátajimského* (3,7–11). Když si Izrael osvojil kenaanské způsoby, Bůh dovolil, aby jej 8 let plenil Kúšan Rišátajimský, útočník, jenž pocházel z Mezopotámie, kterou tehdy ovládali Chetejci (Sd 3,8). Příčinou byl hřích Izraele (3,7, viz níže 3). Když ale „úpěli ... k Hospodinu“, „Hospodin jim povolal vysvoboditele, ... Otniela, ... mladšího bratra Kálebova“ (3,9). 40ti leté období míru, které následovalo, možná odpovídá paralelnímu období chetejské nadvlády až do doby několik let po smrti Šuppiliumaše r. 1346 př. Kr. (CAH, 2, 2:19).

2. *Útlak za krále Eglóna* (3,12–31). Těsně před obdobím zmatku, který provázal vzestup eg. 19. dynastie, se „Izraelci dále dopouštěli toho, co je zlé ...“, a proto „Hospodin dopustil, aby moábský král Eglón nabyl nad Izraelem vítězství“ (3,12). Když ale „úpěli k Hospodinu“, „Hospodin jim povolal vysvoboditele, Ehúda, syna Benjamince Géry“ (3,15) a zajistil jim 80 let míru, snad od doby smlouvy z r. 1315 mezi Setchim a Muršilišem, sr. její obnovení r. 1284 př. Kr. Ramesses II. Je zřejmé, že Egypt ani Chetejci svoji úlohu v plánu Prozřetelnosti nepochopili, ale roky, v nichž přinášeli do Palestiny mír, podle všeho odpovídají obdobím, kdy Bůh pro svůj lid ustanovil „odpočinit“ (sr. J. Garstang, *Joshua—Judges*, 1931, str. 51–66). Šamgar potom dosáhl dílčích úspěchů v boji s prvními Pelíštejci, kteří byli vyzbrojeni lépe než on (3,31).

3. *Osvobození prostřednictvím Debóry* (4,1–5,31). V době úpadku říší a nárůstu místního kenaanského útuku za chasorského krále Jabinu II. (4,2n) Bůh povolal čtvrtého ze soudců, ženu Debóru. Její vojenský velitel Bárak poté svolal do údolí Jizreelu kmeny žijící v S a centrální oblasti, aby bojovali proti Jabinovu vojsku, jenž velel Sísera. „Z nebes bojovaly hvězdy, bojovaly ze svých drah se Síserou“ (5,20): Bohem seslaná průtrž mračen ochromila kenaanskou jízdu a prchajícího Síseru zabila kenaanská žena. 40 let míru po Debórině vítězství možná odpovídá silné vládě posledního velkého faraona Ramessa III. (1199–1168 př. Kr.).

4. *Osvobození prostřednictvím Gedeóna* (6,1–8,32). Potom začali hříšné Izraelce sužovat Midjánci a Amálekovci, kteří přitáhli z V pouště (Sd 6,2–6; sr. Rt 1,1). Ale i těchto kočovných nájezdníků byl Izrael zbaven (7,19–25; 8,10–12; sr. pokojné pozadí Rt 2–4 asi o 20 let později).

5. *Vzestup a pád Abímeleka* (8,33–10,5). Neпокоје,

jež vyvolal pokus Gedeónova syna Abímeleka ujmout se vlády nad Izraelem (Sd 9), vyřešili šestý soudce Tóla a sedmý soudce Jair (10,1–5).

6. *Útisk za Amónovců a Pelíštejců* (10,6–16,31). S narůstajícím odpadlictvím Izraelců však Bůh vystavil svoji zemi útuku ze strany Amónovců na V a Pelíštejců na Z (10,7). Východní Izrael osvobodil po 18 letech osmý soudce Jiftách (k. 11), po němž působili tři méně významní soudci. Západní Izrael však zůstal v područí narůstající moci Pelíštejců, a to navzdory mimořádným výkonům Samsona, dvanáctého a posledního vysvoboditele knihy Soudců (k. 13–16).

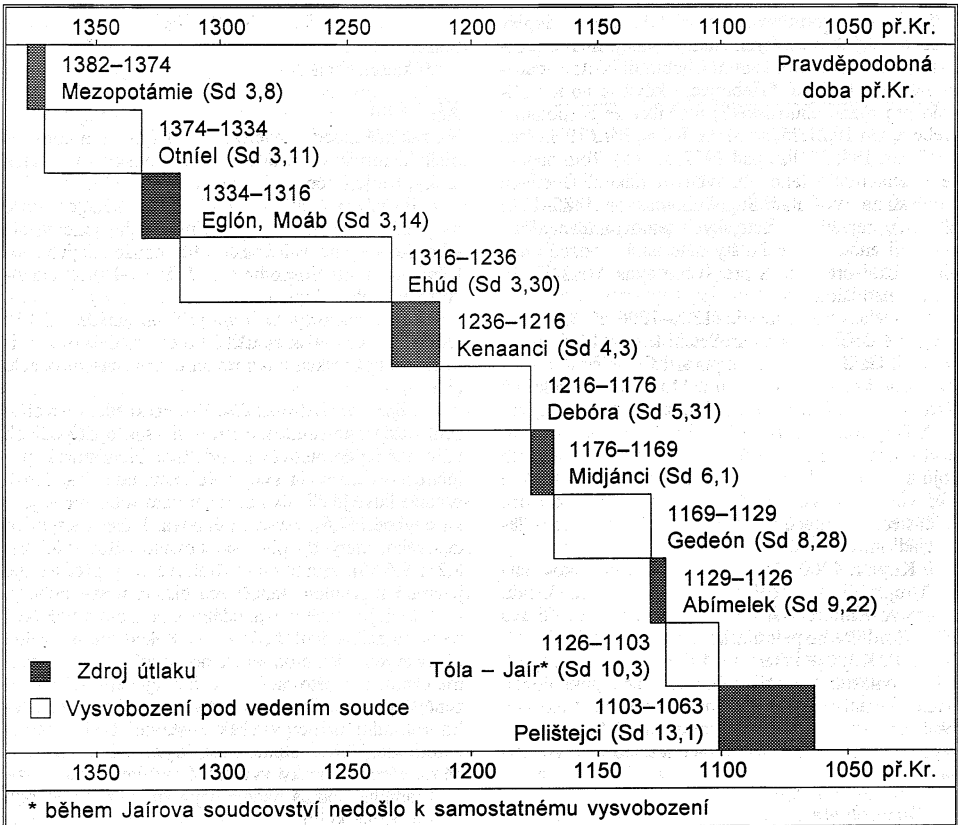
3. Dodatek (17,1–21,25)

Uvádí podrobnosti o dvou událostech z prvního období odpadlictví Izraele (před Otnielem; sr. odkaz na Pinchasa v 20,28 a zmínku o událostech k. 18 v Joz 19,47, jejíž autor byl zřejmě současníkem záboru, Joz 19,47; 6,25, ačkoli viz *Jozue, II). Dodatek má ilustrovat hloubku hříchu Izraele, kdy došlo k přestoupení snad každého požadavku Desatera. Oddíl o Mikovi a Danovcích (k. 17–18) vypráví např. o tom, jak Míka své matce ukradl stříbro a potom je proměnil v modlu pro své božiče (17,5). Potom najal Chetejce, který putoval bez jakékoli podpory. Ten se však vůči svému zaměstnavateli později zachoval věrolomně, když od chamtivých, modlářských a krvežíznivých Danovců dostal nabídku vůdčího postavení (18,25). Zarážející je, že tento lévijec byl Jónatan, přímý potomek Mojiššuv (18,30). Musíme připustit, že o sedmém přikázání (o čistotě) se zde nic nefíká, ale následující kapitoly (19–21, násilí Benjaminovců) popisují nejen občanskou válku a přechovávání zločinců, ale také prostituci a odchod lévijcovy ženy od svého muže (19,2), homosexualitu, případy znásilnění a cizoložství (19,22–24) a nakonec také hromadný únos (21,23). Vše bylo důsledkem toho, že si „každý dělal, co uznal za vhodné“.

II. Autorství a doba vzniku

Kniha Soudců neuvádí žádné přímé prohlášení o tom, kdy byla napsána. Debóřina píseň (5,2–31) ovšem obsahuje tvrzení o jejím vzniku v době popisovaných událostí (5,1), přičemž její pravost se obecně nepopírá. Jako celek však toto dílo nemohlo vznikat dalších 200 let. Hovoří o zničení a dobytí Síla (18,30n) v době Samuelova mládí (1 S 4; asi r. 1080 př. Kr.) a poslední události, kterou zachycuje, je Samsonova smrt (Sd 16,30n), k níž došlo několik let před uvedením Samuela do úřadu soudce (asi r. 1063). Opakované vysvětlování, že „v těch dnech neměli v Izraeli krále“ (17,6; 18,1; 21,25) nasvědčuje tomu, že kniha byla napsána po nástupu Saula na trůn r. 1043 př. Kr. Obecně rozšířené schvalování království je však stále ještě živé a zdá se, že spis vznikl před vypleněním Gezeru r. 970 př. Kr. (1 Kr 9,16; sr. Sd 1,29) nebo před Davidovým dobytím Jeruzaléma r. 1003 (2 S 5,6n; sr. Sd 1,21).

Autorem Sd tedy musel být někdo, kdo působil v počátečním období Saulovy vlády (před r. 1020 př. Kr.). Tak zcela jistě zastával úřad proroka, poněvadž v hebr. Bibli je Sd zařazena do prorocké části kánonu („přední“ proroci: u Josepha, *Contra Apionem* 1. 8, historické knihy, Joz—Jb, sr. parenetický tón 2,10–14; 3,7n atd. Nejpravděpodobnější se zdá být možnost, že to byl Samuel, kterého židovský Talmudu (*Baba Bara* 14b) skutečně označuje za autora Sd a Rt. Jelikož však toto tradiční podání uvádí i nepravděpodobně



Chronologie doby soudců, vyznačující léta útlaku a vysvobození (různé interpretace viz chronologie SZ).

prohlášení, že Samuel napsal též „knihu, která nese jeho jméno“, můžeme zřejmě učinit jediný závěr, a sice ten, že autorem byl určitě alespoň některý prorok z jeho okruhu.

III. Prameny knihy

Autor díla se mohl opírat o ústní nebo psané prameny, které jsou dnes již ztracené, např. o hrđinské antologie typu knihy *jāsār* (přímého) (Joz 10,13). Moderní kritika obvykle předpokládá, že autor většinou čerpal ze samostatných materiálů (později snad dokumentů J a E), které upravil deuteronomistický (D) redaktor z doby babylónského zajetí a poexilní redaktor z řad kněží (K). Tato analýza však odporuje důkazům knihy samotné a zbytečně zpochybňuje jednotu a autentičnost jejího obsahu. Snaží se např. položit rovnítko mezi Božím povoláním Gedeóna u vinného lisu a jeho následnou obětí (Sd 6,11–24, údajně z pramene J) a pozdějším rozkazem, aby zničil Baalův oltář a nahradil ho oltářem Hospodinu (6,25–32, údajně z pramene E), jako by šlo o protichůdné verze jednoho a téhož povolání. Anebo zaměňuje událost, kdy Gedeón zajal midjánské velmože Oréba a Zéba u jordaných brodů (7,24n, E), se zajetím *králů* Zebacha a Salmuny dále na východ (8,10n, J), i když v takovém případě je třeba vyloučit slova „se všemi, kteří zbyli z celého tábora“ v 8,10 jako pokus pozdějšího redaktora sladit zdánlivě protichůdné příběhy. (*PEN-TATEUCH)

Hebr. text knihy Soudců se dochoval lépe než

u kterékoli jiné knihy „předních“ proroků a v podstatě není zatížen chybami vzniklými při přepisu. Jeho starověký LXX překlad však vykazuje tak výrazné vnitřní ř. varianty, že Rahlfsovo vydání LXX nyní na každé straně uvádí dvě odchylné podoby ř. textu, a to podle kodexu A a B.

IV. Historické pozadí

Historické pozadí doby soudců lokálně souvisí s přítomností Kenaanců. Ještě před hebr. zábořem nařídil Mojžíš jejich „vyhubení“ (Dt 7,2; sr. Joz 6,17), a to jak kvůli jejich odvěké amorálnosti (Dt 9,5; sr. Gn 9,22.25; 51,16), tak pro jejich znečišťující náboženský vliv na Boží lid (Dt 7,4). Kenaanci totiž na nespočetných „posvátných návrších“ uctívali místní bohy plodnosti, baaly, a to takovými obřady, jejichž součástí byla kultická prostituce a dokonce i obětování dětí (11,31). Jozue si proto podrobil celý Kanaan (Joz 11,16; sr. 21,43). Místní obyvatelé však dosud neztratilí svou vůli k odporu. I sám Mojžíš očekával postupné dobývání území (Ex 23,28–30; Dt 7,22) a mnohé stále ještě zbývalo obsadit (Joz 13,1). Na mezinárodní scéně lze v této souvislosti jako významná označit následující fakta:

1. V době Jozuovy smrti (snad brzy po r. 1400 př. Kr.) začala slábnout nadvláda 18. eg. dynastie nad Palestinou: Amenhotep III. se i přes upadající přepych cítil spokojen a jeho nástupce Amenhotep IV. (Achnaton, asi 1379–1362 př. Kr.; CAH, 2. 2, str. 1038) věnoval svoji pozornost výlučně monoteistickým ná-

SOUDNÁ STOLICE

boženským reformám. Dobové *Amarnské dopisy z kenaanských městských států obsahují mamé prosby o pomoc proti kočovným Chabirům. Toto označení zahrnuje bibliické *Hebrejce, i když se ho též užívalo pro různé churrijské(?) útočníky ze S (potomci Hebera, Gn 10,21.25; sr. M. G. Kline, *WTJ* 19, květen 1957, str. 184; 20, listopad 1957, str. 68). Toto období se vyznačovalo také obnoveným tlakem Chetejců z oblasti za Sýrii. Král Šuppiliumaš (asi 1385–1346 př. Kr.), největší z chetejských panovníků, nejdříve podpořil anarchii mezi státy dále na J a později nad nimi získal pro sebe a pro svého syna Muršiliše II. úplnou nadvládu.

2. Za vlády 19. dynastie (1320–1200 př. Kr.) však v Egyptě došlo k obrození. Setchi I. se r. 1318 znovu zmocnil Galilie a Fénicie, porazil Chetejce a o 3 roky později uzavřel smlouvu s Muršilišem, podle níž Sýrie připadla Chetejcům a Palestina s Fénicií Egyptu. Mladý Ramesse II. (1304–1237) tuto dohodu porušil a napadl chetejské území. Po letech nákladných bojů se však smlouvou z r. 1284 původní rozdělení sfér vlivu obnovilo a až do rozpadu chetejské říše (v důsledku barbarských nájezdů v 2. polovině století) vládl mír.

3. Když r. 1200 př. Kr. padla Kréta do rukou barbarů, uprchli zapuzení Pelištejci „pozůstatec lidu z ostrova Kaftóru“ (Jr 47,4) na V, aby opevnili svá dřívější sídliště na palestinském pobřeží (sr. Gn 21,32; Dt 2,23). Když je kolem r. 1191 př. Kr. Ramesse III. z 20. dynastie vytláčil z Egypta zpět, pokračovali v upevňování svého postavení v Kenaanu. Proto byli ještě před koncem století schopni uskutečnit první ze svých velkých útoků proti Izraeli a touto událostí kniha Soudců končí.

V. Chronologie

Obecně časové vymezení děje knihy Soudců naznačuje Jiftáchovo prohlášení téměř ze závěru tohoto období, že Izrael tehdy žil na palestinském území již asi 300 let (Sd 11,26; sr. podobný údaj z 1 Kr 6,1). Výpočet přesnějších časových údajů však závisí na dvou dalších faktech, která se objevují v bibliickém záznamu.

1. Vzhledem k tomu, že není uvedeno, jak dlouhý byl časový úsek mezi ukončením záboru a začátkem prvního období (mezopotámského) útisku, musíme začít počítat od nástupu Samuela asi r. 1063 př. Kr. (tento letopočet získáme, přičteme-li k r. 930, pravděpodobnému datu rozdělení království, 113 let vlády Šalomouna, Davida [nad celým Izraelem], Saula a jeho následníků [1 Kr 11,42; 2,11; Sk 13,21] plus 20 let Samuelovy činnosti [1 S 7,2; sr. *HDB*, 1, str. 399]).

2. Jelikož se doba působení některých soudců překrývá (sr. Ehúd a Šamgar, Sd 3,30–4,1), lze chronologii nejlépe určit na základě časových údajů o dobách útisku a následných vysvobozeních. Obzvláště významná je skutečnost, že 40 let pelištejského útaku (13,1) v Z Palestíně trvalo bez přerušení od úmrtí Tóly a Jaíra (10,7) přes dobu soudcovství Jiftácha, tři méně známých soudců, Eliho a Samsona až do Samuelova příchodu.

Skutečnost, že k Debóřinu vítězství došlo r. 1216, nyní potvrzují keramické otisky nalezené v posledním kenaanském městě Chasóru, takže „lze určit, že Bárak byl soudcem ve 2. polovině 13. století“ (*CAH*, 1, 1:239). Zdá se tedy, že od prvního období útaku do nástupu Samuela uplynulo 319 let (1382–1063), což nasvědčuje tomu, že k obsazení zaslíbené země došlo v letech 1406–1400 př. Kr. Jiné možné datum, kolem

r. 1240, by vyžadovalo větší zhuštění událostí knihy Soudců.

(*CHRONOLOGIE SZ)

VI. Učení

Na základě zásad uvedených v Sd 2,6–3,6 a konkrétních historických příkladů, které poskytují zbytek knihy, lze její učení shrnout asi takto.

1. *Boží hněv kvůli hříchu* (2,11.14). Naděje Izraele na přežití závisela na jednotě mezi jeho kmeny, ale takovéto spojené úsilí vzešlo vždy pouze z jejich společné oddanosti Hospodinu (sr. 5,8n.16–18). Žrátra víry znamenala zahynutí.

2. *Boží milost jako odpověď na pokání* (2,16). Dokonce i cizí útisk sloužil jako prostředek Boží milosti k náboženskému a mravnímu povznesení Izraele (3,1–4).

3. *Naprostá zkaženost člověka*. Po každém osvobození, vždy „po soudcově smrti si však opět počínali hůře než jejich otcové“ (2,19). Individualistická společnost vykazovala svoji dědičnou nedostatečnost, protože když je člověk ponechán sám sobě, nutně jedná chybně (17,6). Izrael potřeboval krále, i když jen takového, který by plnil svrchovanou Boží vůli (sr. 8,23; 9,6.56). Autor knihy Soudců tedy představuje jednoho z prvních skutečných historiků své kultury, protože nejen zachycoval události, ale potom vykládal fakta na základě filozofie dějin. Pokud jde o trvalou platnost jeho deuteronomického pojetí odplaty, musíme uznat, že v této rané době, kdy zjevení bylo omezenější, působila Prozřetelnost viditelněji než dnes. Jeho základní principy však zůstávají stále platné: národ, který hřeší, stihne trest, kajcník bude zachráněn a všechny lidsky vytvořené systémy musí nakonec padnout. Jediná naděje dějin spočívá v příchodu Krista, Krále králů.

BIBLIOGRAFIE. G. L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*, 1974, str. 274–279; A. E. Cundall a L. Morris, *Judges—Ruth, TOTC*, 1968; G. Fohrer, (Sellin's) *IOT*, 1968, str. 196–215; J. Garstang, *Joshua—Judges*, 1931; R. K. Harrison, *IOT*, 1968, str. 680–694; J. D. Martin, *The Book of Judges, CBC*, 1975; J. B. Payne, „Chronology of the Old Testament“, *ZPEB*, 1, str. 833–836; *idem*, *An Outline of Hebrew History*, 1954, str. 78–91; John H. Raven, *The History of the Religion of Israel*, 1933, str. 156–202; L. T. Wood, „Date of the Exodus“, str. 66–87 in J. B. Payne (ed.), *New Perspectives on the Old Testament*, 1970. J.B.P.

SOUDNÁ STOLICE V řeckých státech se shromáždění scházelo před stupněm (*bēma*), kde se jednávaly všechny úřední záležitosti. Např. Herodes Agrippa I. usedá na trůn, odkud oslovuje Týrskou a Sidonskou republiku (Sk 12,21). Týmž ř. výrazem je jinde označován tribunál (Sk 18,12 atd.), tj. pódium, na němž seděl při výkonu spravedlnosti římský smírčí soudce, z obou stran obklopený svými poradci. Tradičně se stávalo na určitém veřejném místě, jako v případě Piláta (J 19,13), nebo v sále (Sk 25,23). Tomu, že obraz soudné stolice Boží (Ř 14,10) či Kristovy (2 K 5,10) vznikl pod vlivem římské spravedlnosti, nasvědčuje skutečnost, že se apoštol Pavel v obou těchto případech obrací k lidem, kteří znali římskou správu.

BIBLIOGRAFIE. E. Weiss, *RE*, 6.A.2. 2428–30, s. v. *tribunal*. E.A.J.

SOUŽENÍ (hebr. *šārā* a slova odvozená). Kořen *s-r-r* znamená „být úzký“ (sr. Nu 22,26) či „být těsný“ (Jb 41,7), odkud v přeneseném významu: sužující okolnosti, tedy utrpení, strach nebo soužení (Dt 4,30; Jb 15,24; Ž 32,7; Iz 63,9; Jon 2,2). LXX používá k překladu všech hebr. slov podobného obsahu *thlipsis* (sloveso *thlibō*). Základní myšlenkou je zde „těsné sevření“, „zúžení“ či „stlačení“ (např. hrozný) (sr. Mt 7,14; Mk 3,9). Podobné významy má lat. *tribulum* (mlat). Pokud se v Písmu mluví o soužení, jedná se velmi často o utrpení, jímž prochází Boží lid. Ústředním faktorem při biblickém chápání smyslu tohoto pojmu je tajemství *thlipsis* *Mesiáše (Ko 1,24; Zj 1,9; sr. Iz 63,9). Z tohoto pohledu se musíme dívat na veškeré soužení Mesiášova lidu.

1. Kristovo utrpení představuje model i normu pro zkušenost křesťanského společenství. Soužení je proto nevyhnutelné a je třeba s ním počítat (Mt 13,21; J 16,33; Sk 14,22; Ř 8,35; 12,12; 1 Te 3,3n; 2 Te 1,4; Zj 1,9). Strasti Izraele v době SZ nalézají svůj protějšek v utrpení církve NZ (Žd 11,37; 12,1). Toto soužení se stává především údělem apoštolů, kteří jsou osobitým příkladem cesty utrpení v učenictví (Sk 20,23; 2 K 1,4; 4,8,17; 6,4; Ef 3,13).

2. Křesťané se v jistém smyslu podílejí na Kristovu utrpení (Ko 1,24; sr. 2 K 1,5; 4,10n; Fp 3,10; 1 Pt 4,13). Za NZ učením zde může stát pojem „soužení Mesiáše“, tedy vyprávění o tom, jakým trápením musí projít spravedlivý, než se naplní vykupitelský Boží záměr (sr. Sb, 1, str. 95).

3. Soužení Božího lidu napomáhá jeho morální proměně do Kristovy podoby (Ř 5,3n; 2 K 3,18 s 4,8–12.16n). Utrpení vede k budování společenství, protože umožňuje potěšovat ztrápené (2 K 1,4n; 4,10n; Ko 1,24; 1 Te 1,6n).

4. Soužení Kristova lidu má eschatologický rozměr, tzn. patří do budoucího věku, do království posledních časů. Svědčí o průlomu království do tohoto věku a o jeho přítomnosti (Mt 24,9–14; Zj 1,9; 7,14). Předehrou k druhému Kristovu příchodu a k nastolení jeho království bude zesílení utrpení (Mt 24,21; Mk 13,24; 2 Te 1,5n; 2 Tm 3,1n).

B.A.M.

SPÁNEK SZ užívá pro „spánek“ mnoho výrazů, NZ jich má méně, ale žádný z nich nemá zvláštní význam. Označují spánek ve smyslu fyzického odpočinku a obnovy sil.

Jak lze očekávat, slovo „spánek“ se v SZ i NZ uplatňuje i v obrazném smyslu. V Př 19,15 atd. popisuje duševní letargii a v Př 24,33 se týká tělesné pomalosti a lenosti. Apoštol Pavel pomocí tohoto obrazu znázorňuje duchovní apatii nekřesťanů (Ef 5,14), která je zbavuje lidství a činí je nepřipravené na Kristův druhý příchod (Mt 25,5). Naproti tomu křesťané se z této duchovní strnulosti probudili, nicméně Bible jej vyzývá, aby zůstal bdělým (1 Te 5,4–8; Ř 13,11n; Mt 25,13; 26,41).

Spánek je též synonymem pro tělesnou smrt (Jb 14,12; J 11,11–14; 1 K 15,18). To naznačuje, že smrt, podobně jako spánek, není trvalý stav ani „neničí totožnost spícího“ (L 24,39n), i když při vzkříšení ke změní dojde (1 K 15,13nn).

„Hluboký spánek“, *tardēmā*, byl navozován nadpřirozeně (Gn 2,21; 1 S 26,12) a blížil se *vytržení mysli (Gn 15,12), kdy daný člověk přijímal vidění (Jb 4,13; Da 8,18). Jeho NZ ekvivalentem je *hypnos* (Sk

20,9). Vidění však přicházela i během „obyčejného“ spánku (Gn 28,10nn; 1 S 3,2nn). Viz též *SEN; L. Coenen, *NIDNIT* 1, str. 441–443. J.G.S.S.T.

SPASENÍ (hebr. *jēša'*; ř. *sōtēria*).

I. Ve Starém zákoně

Základní hebr. výraz překládáný jako „spasení“ je *jēša'* a slova příbuzná. Jeho původní smysl je „přivést na prostorné místo“ (sr. Ž 18,37; 66,12), ale již od počátku má i metaforický význam „svoboda od omezení“ a prostředky k jejímu dosažení, tj. osvobození od vlivů, které omezují a svazují. V tomto smyslu lze hovořit o osvobození z nemoci (Iz 38,20; sr. v. 9), od obtíží (Jr 30,7) nebo nepřátel (2 S 3,18; Ž 44,8). Ve většině zmínovaných případů působí spásu Bůh. Hospodin tedy zachraňuje své stádo (Ez 34,22), svůj lid (Oz 1,7) a jen on je může zachránit (Oz 13,10–14), jiný spasitel neexistuje (Iz 43,11). Zachránil otec z Egypta (Ž 106,7–10) a jejich syny z Babylónu (Jr 30,10). Je útočištěm a spasitelem svého lidu (2 S 22,3). Zachraňuje chudé a potřebné, když jim nikdo jiný nepomůže (Ž 34,7; Jb 5,15). Podstatu SZ představy o spasení vyjadřuje Mojžišův výrok „Vydržte a uvidíte, jak vás dnes Hospodin zachrání“ (Ex 14,13). Znáť Hospodina tedy nutně předpokládá poznat ho jako Boha, který přináší záchranu (Oz 13,4), takže slova „Bůh“ a „zachránce“ jsou ve SZ v zásadě totožná. Významným normativním případem Boží záchrany bylo vyvedení z Egypta (Ex 12,40–14,31). Vysvobození z egyptského jha u Rudého moře Hospodinovým zásahem rozhodujícím způsobem ovlivnilo veškeré další uvazování Izraelců o Bohu a jeho působení. Vyjití z Egypta se stalo formou, do níž se odlévaly veškeré další výklady dramatu izraelské historie. Zpívalo se o něm při bohoslubě (Ž 66,1–7), našlo své ztvárnění v příběhu (Dt 6,20–24), předvádělo se při obřadech (Ex 13,3–16). Tak se pojem spasení, který se zrodil při vyvedení z Egypta, neoddělitelně spojil s rozměrem mocných Božích činů záchran v příběhu dějin.

Tento nesmírně důležitý prvek položil základ pro další významný SZ příspěvek k myšlence spasení, a sice eschatologii. Zkušenost Izraele s Bohem jako zachránce v minulosti zaměřila jeho víru na očekávání jeho plné a konečné záchran v budoucnosti. Právě proto, že se Hospodin ukázal jako Pán všeho, jako Stvořitel a Vládcé celé země, a navíc je spravedlivý a věrný Bůh, jednoho dne definitivně zvítězí nad všemi nepřáteli a zachrání svůj lid od jeho nemoci (Iz 43,11–21; Dt 9,4–6; Ez 36,22n). V dřívějších údobích se tato naděje upínala spíše na okamžitý historický zásah na obhajobu Izraele (sr. Gn 49; Dt 33; Nu 23n), v době prorocké se zpravidla vyjadřuje výrazem „den Hospodinův“, kdy dojde k soudu a zároveň k vysvobození (Iz 24,19n; 25,6–8; Jl 2,1n.28–32; Am 5,18n; 9,11n). Zkušenost vyvedení z Egypta umožnila konkrétní představu a kontext pro vyjádření této naděje jako nového exodu (Iz 43,14–16; 48,20n; 51,9n; sr. Jr 31,31–34; Ez 37,21–28; Za 8,7–13), avšak zklamání z omezených výsledků obnovy Izraele naději znovu nasměrovalo do budoucnosti a proměnilo v *transcendentálně eschatologickou* (Iz 64,1n; 65,17n; 66,22), naději na „*ólām habbā'*“ = nový svět na konci tohoto věku, kdy bude Boží svrchovaná vláda a jeho spravedlnost zjevena mezi všemi národy.

Je třeba zmínit i další příbuzné výrazy, které LXX

SPASENÍ

překládá jako *so'teria*, zejména kořen *g' l* = vykoupit (získat zpět majetek, který padl do cizích rukou), koupit zpět (často za úhradu). Ten, kdo toto vykoupení či záchranu uskutečňuje, je *gō'el* = příbuzný-vykupitel (sr. Lv 25,26,32; Rt 4,4,6). Hospodin je velký *gō'el* Izraele (Ex 6,6; Ž 77,15n). Tato aplikace je synonymní s *jaša* v druhé části Izajáše (Iz 41,14; 44,6; 47,4). Paralelní výrazy jsou Iz 43,1n; 60,16; 63,9 (sr. *TDNT* 7, sr. 977-978).

Navíc je Boží spasitelská činnost v SZ rozšířena a prohloubena ještě o zvláštní nástroj tohoto spasení, Mesiáše-Služebníka. Spasení v sobě zahrnuje i existenci zachránce či spasitele, i když ne nutně jiného, než je sám Hospodin. Obecně lze říci, že i když si Hospodin v některých historických situacích může vybrat určité lidské zachránce (Gn 45,7; Sd 3,9,15; 2 Kr 13,5; Neh 9,27), spasitelem svého lidu je on sám (Iz 43,11; 45,21; Oz 13,4). Toto obecné tvrzení však musíme specifikovat v kontextu vývoje naděje spasení ve SZ, kde se v Písničích o Služebníkovi setkáváme se ztělesněním Hospodinova spasení, přestože se o Služebníkovi nikdy jako o spasiteli přímo nehovoří. Jasně zde vidíme společné představy, ale v textu jde o srozměnitelné zosobnění Služebnickovy služby a ve světle NZ naplnění nepotřebuje žádnou další obhajobu. V písní v Iz 49,1-6 má být nástrojem Božího spasení svata (v. 6; sr. též v. 8). Závěrečná píseň (52,13-53,12) tento výraz sice neobsahuje, nicméně myšlenka spasení se zde všude objevuje ve vysvobození z hříchu a jeho následků. Takto nás SZ vede až k pochopení, že Bůh svůj lid vysvobodí skrze spasitele-Mesiáše.

II. V Novém zákoně

V NZ začínáme obecným konstatováním, že pokud jde o pojem spasení, ve většině případů se uplatňuje v „náboženském“ smyslu morálního/duchovního osvobození. Nenáboženská aplikace tohoto termínu se v podstatě omezuje pouze na záchranu života v akutním nebezpečí (Sk 27,20,31; Mk 15,30; Žd 5,7).

1. Synoptická evangelia

Ježíš zmiňuje slovo „spasení“ pouze jednou (L 19,9), kde může označovat buď jeho samotného jako ztělesnění spasení, když Zacheovi uděluje odpuštění, nebo to, co způsobuje změnu v chování publikána. Pán však slovem „spasit“ a výrazy příbuznými označoval za prvé to, co přišel učinit (obsaženo v Mk 3,4 a přímo řečeno v L 4,18; Mt 18,11; L 9,56; Mt 20,28), a za druhé to, co vyžadoval od člověka (Mk 8,35; L 7,50; 8,12; 13,24; Mt 10,22). L 18,26 a jeho kontext ukazuje, že spasení vyžaduje kající srdce, dětskou přijímající bezmocnost a zřeknutí se všeho pro Krista – tedy podmínky, které člověk bez něčí pomoci sám nedokáže splnit.

Svědectví jiných o Kristově spasitelném působení máme jak nepřímé (Mk 15,31), tak přímé (Mt 8,17). Dokladem je rovněž jeho vlastní jméno (Mt 1,21,23). Všechny uvedené možnosti užití tohoto slova napovídají, že spasení bylo obsaženo v Kristově osobě i službě a především v jeho smrti.

2. Janovo evangelium

Tuto dvojí pravdu zdůrazňuje Janovo evangelium, v němž každá kapitola poukazuje na jinou stránku spasení. Např. v 1,12n se lidé díky víře v Krista stávají Božími dětmi; v 2,5 dochází k nápravě situace tím, že služebníci budou dělat, cokol jim nařídí; v 3,5

se dozvídáme, že pro vstup do Království je nezbytné znovuzrození z Ducha, zatímco 3,14,17 objasňuje, že tento nový život nelze získat, aniž by člověk složil důvěru v Kristovu smrt, bez níž jsou již teď lidé odsouzeni (3,18); v 4,22 čteme, že spasení pochází z Židů – skrze zjevení, které se v dějích předávalo prostřednictvím Božího lidu – a je darem, jenž vnitřně proměňuje a vybavuje k poznání Hospodina.

Uzdravený člověk v 5,14 již nesmí dál hřešit, jinak ho postihne ještě něco horšího; v 5,39 Písmo dokazuje život (= spasení) v Synu, kterému Otec svěřil život a soud; v 5,24 již věřící přešli ze smrti do života; v 6,35 se Ježíš prohlašuje za chléb života, k němuž mají všichni lidé přicházet (6,68) pro obživující slova věčného života; voda v 7,39 je symbolem záchrany života skrze Ducha, který má přijít, až bude Ježíš oslaven.

V 8,12 evangelista ukazuje, jak Světlo bezpečně vede, a ve vv. 32 a 36 znázorňuje svobodu skrze pravdu, zjevenou v Synu. V 9,25,37,39 se o spasení mluví jako o duchovním prozření; v 10,10 člověk skrze Krista vstupuje do bezpečí a hojnosti života v ovčinci a u Otce; v 11,25n k věřícímu patří vykříšení a život; v 11,50 (sr. 18,14) se píše o spasitelném účelu Ježíšovy smrti; v 12,32 k sobě Kristus, vyvýšený ve smrti, přitahuje lidi; v 13,10 spasení znamená počáteční umytí („celý čistý“); v 14,6 je pravou a živou cestou k Otcovu přibytku; v 15,5 čteme, že tajemství zdroje života tkví ve spojení s Ježíšem Kristem, vinném kmenu; v 16,7-15 se kvůli němu bude Duch vyoprádat s překážkami spasení a připravovat jeho uskutečnění; v 17,2n,12 zachovává Ježíš v bezpečí ty, kdo znají praveho Boha a jeho samotného; v 19,30 je spasení dokonáno; v 20,21-23 provázejí Kristův dar Ducha slova pokoje a odpuštění; v 21,15-18 jeho uzdravující láska obnovuje lásku v těch, kdo ho následují, a znovu je staví do služby.

3. Skutky apoštolů

Kniha Skutků sleduje, jak zvěst (sr. 16,17) o spasení působila nejdříve na lidi v zástupu, které Petr vyzývá, aby se „z tohoto zvráceného pokolení“ zachránili (2,40) pokáním (jež je samo o sobě darem a součástí spasení, 11,18), odpuštěním hříchů a přijetím Ducha svatého, pak na nemocného člověka, který neznal svoji skutečnou potřebu, ale je uzdraven v Ježíšově jménu, jediném jménu, v němž můžeme získat spasení, a za třetí v účinku na žalárnika, který se ptal: „Co mám dělat, abych byl zachráněn?“ (16,30nn).

4. Pavlovy dopisy

Apoštol tvrdí, že Pisma „tí mohou dát moudrost ke spasení, a to vírou v Krista Ježíše“ (2 Tm 3,15nn), a poskytnout všechno potřebné k plnému spasení. Pavel rozšiřuje a používá SZ pojem Boží spravedlnosti, která sama o sobě naznačuje spasitelnou spravedlnost NZ, a vysvětluje, že ze Zákona žádné spasení přijít nemůže, protože ten jenom poukazuje na destruktivní činnost hříchu a vyvolává ji, případně dokáže umlčet lidská ústa a usvědčí před Bohem z viny (Ř 3,19; Ga 2,16). Spasení představuje nezasloužený dar spravedlivého Boha hříšníkovi, který prostřednictvím daru víry spoléhá na spravedlnost Ježíše Krista, jenž ho vykoupil svou smrtí a ospravedlnil svým zmrtvýchvstáním. Bůh ospravedlňuje hříšníka, který si to jinak nezasluhuje, kvůli Kristu (tj. připočítává mu jeho dokonalou spravedlnost a pohlíží na něho, jako by nikdy nehměšil), odpuští mu hříchy, smíruje ho sám se se-

bou v Kristu a skrze Krista a díky jeho krvi prolité na kříži (2 K 5,18; Ř 5,11; K 1,20) ho přijímá do své rodiny (Ga 4,5n; Ef 1,13; 2 K 1,22). Dává mu do srdce pečeti, záruku a prvotinu svého Ducha, a tak ho činí novým stvořením. Skrze tétož Ducha mu spasení umožňuje žít novým způsobem a stále více umrtvovat skutky těla (Ř 8,13), až věfici nakonec přijme Kristovu podobu (Ř 8,29) a jeho spasení vyvrcholí ve slávě (Fp 3,21).

5. List Židům

„Velké“ spasení z dopisu Židům překračuje SZ náznaky. NZ spasení je zde popisováno jazykem z oblasti obětí. Často opakované oběti SZ obřadu, který se týkal zejména neúmýslých hříchů a přinášel pouze vnější spasení, jednou provždy nahradila oběť Ježíše Krista, který se sám stal spásu přinášejícím Knězem i Obětí (Žd 9,26; 10,12). Jeho smrt a prolitá krev přináší smíření, takže od té doby může člověk s očištěným svědomím vstupovat do Boží přítomnosti podle nové smlouvy, kterou Hospodin uzavřel skrze svého Prostředníka (Žd 9,15; 12,24). List Židům, jenž tolik zdůrazňuje, jak se Kristus svým utrpením a smrtí vypořádal s hříchem, aby přinesl věčné spasení, neočekává jeho návrat v tom smyslu, že se Kristus bude zabývat hříchem. Při jeho druhém příchodu vyvrcholí spasení jeho lidu a zřejmě i jejich sláva (9,28).

6. List Jakubův

Jakub učí, že spasení nedosahujeme pouze „vírou“, ale také skrze „skutky“ (2,24). Jeho cílem je vyvést z omylu každého, kdo spoléhá na to, že k jeho spasení stačí jen rozumově uznat Boží existenci, aniž by došlo ke změně v jeho srdci, která by ho pak vedla ke skutkům spravedlnosti. Nesnižuje význam pravé víry, nýbrž apeluje na to, že se má projevovat i v chování, které pak poukazuje na spásitelnou sílu víry, jež působí skrze vštípené Boží slovo. Také chce hříšníka odvrátit od bludné cesty a zachránit jeho duši před smrtí (5,20).

7. Listy Petrovy (1. a 2.)

Podobně jako List Židům píše i 1 Pt o drazé zaplaceném vykopení (1,19), které vyhlíželi a předpovídali proroci, avšak nyní je již skutečností pro ty, kdo se jako zbloudilé ovce vrátili k Pastýři svých duší (2,24n). Jeho budoucnostní charakter znají ti, které „Boží moc střeží ke spasení, které bude odhaleno“ (1 Pt 1,5).

V 2 Pt znamená spasení také podíl na Božím charakteru, a tím i únik před „zhooubou, do níž svět žene jeho zvrácená touha“ (1,4). Věfici, obklopeni hříchem, touží po novém nebi a nové zemi, kde přebývá spravedlnost, ale uvědomuje si, že Pán se svým příchodem otálí, protože je trpělivý a chce lidem poskytnout čas ke spáse (3,13.15).

8. Listy Janovy (1. a 2. a 3.)

1 J a List Židům mají společný jazyk z oblasti obětí. Kristus je našim spasením proto, že kvůli Boží lásce usmířil naše hříchy. Právě Boží láska v Kristově prolité krvi je příkrývá a očišťuje nás. Stejně jako v Janově evangeliu je i zde spasení chápáno jako narození z Boha, poznání Boha, získání věčného života v Kristu (životu v Božím světle a pravdě), přebývání v Bohu a poznání, že on skrze lásku v nás přebývá svým Duchem (3,9; 4,6.13; 5,11). V 3 J nacházíme důležitou přímluvu, aby se adresátoři ve všem dobře dařilo

a mohl se těšit tělesnému zdraví (přirozenému blahu), jako se daří jeho duši (v. 2).

9. List Judův

Ju 3 má při zmínce o „společném spasení“ na mysli skutečnost příbuznou „společné víře“ z Tt 1,4 a s „vírou“ je také spojuje (sr. Ef 4,5), přičemž věfici o ni mají bojovat. Toto spasení obsahuje spásu přinášející skutečnosti, výsady, požadavky a zkušenosti, jež jsou různým členům tohoto dopisu společné. Ve v. 22n toto spasení naléhavě předkládá různým skupinám, které pochybují a jimž hrozí nebezpečí a ponižení.

10. Zjevení Janovo

Kniha Zjevení znovu opakuje téma (1 J) spasení jako osvobození či očištění od hříchu skrze Kristovu krev. Díky němu se věfici stávají královskými kněžnými (1,5n). Podobným způsobem jako žalníka zde nositel vidění v hlubokém obdivu připisuje celé spasení Bohu (7,10). Závěrečné kapitoly knihy líčí spasení jako listy stromu života, které mají uzdravit národy, přičemž k tomuto stromu jako městu spasení mají přístup jen ti, jejichž jména jsou zapsána v knize života.

III. Vztah k jiným názorům na spasení

1. Esejci

Po objevu *svitků od Mrtvého moře (r. 1947) se značná pozornost věnovala asketickému hnutí v rámci judaismu. Badatelé se pokoušeli zjistit, jak přispělo ke zrodu NZ. Co se týče učení o spasení, kumránští esejci akceptovali biblické pojetí hříšnosti, která je vlastní lidem odděleným od Boha. Jeden významný text (1QS 11. 9n; sr. též *Chvalozpěvy*) se výrazně blíží NZ učení o spasení jako osvobození skutkem Boží spravedlnosti, spasení skrze úplné spolehnutí na Boží milost a slitování. To by nás však nemělo tolik překvapit, vezmeme-li v úvahu, že příslušníci kumránské komunity v mnohém čerpali z žaltáře a z velkých SZ proroků. Styčné body však nesmíme přeceňovat, protože ve všech dalších ohledech je podobnost s NZ učení mnohem menší. Univerzalizmus křesťanského evangelia úplně chybí – spasení zde zcela jistě není pro zástupy obyčejných hříšníků. O kumránském chápání trpícího Služebníka z Iz 53 se diskutuje, ale zdá se, že toto prorocky bylo přijímáno ve vnitřní radě (*sōd*) obce jako již naplněné. Nelze se tedy vyhnout prosté skutečnosti, že v celém NZ nenajdeme o esejcích jedinou jednoznačnou zmínku.

2. Gnosticismus

O přesném datování gnostického učení se stále diskutuje a pokus prokázat závislost křesťanství na gnostických myšlenkách byl již zamítnut jako neprůkazný. V NZ však existují důkazy (sr. 1 a 2 K; Ko; 1 a 2 Tm; Tt; 1 J; Zj), že raná církev musela své učení o spasení odlišovat od názorů, které se později staly součástí gnostické nauky. V podstatě lze říci, že gnosticismus hlásal spasení skrze bezprostřední poznání Boha. Šlo o poznání rozumové, v protikladu k morálnímu, a esoterické, protože se omezovalo jen na elitu zasněvenců. Gnosticismus také zahrnoval učení o dualismu duše a těla, přičemž pro spasení měla význam jen duše, a o hierarchii duchovních a andělských prostředníků mezi Bohem a člověkem. Spasení představovalo únik z panství cizích astrologických sil a lidských vášní skrze „poznání“, které bylo odevzou na „volání“ z božského světa, jak to vyjadřuje tzv. gnosticko-vy-

SPASENÍ

kupitelský mýtus, příběh o nebeském muži, který sestoupil ze světa nebeského světa, aby „padlé“ lidi „spasil“ tím, že jim toto tajné poznání předá.

Pokus zařadit tento pohled do předkřesťanského období a jako takový ho považovat za zdroj NZ chápání spasení nápadně postrádá důkazy. Mnohem opodstatněnější je názor, že v atmosféře synkretistických náboženství té doby se v 2. a 3. stol. jisté skryté gnostické tendence propojily s křesťanskými motivy spasení, čímž vzniklo učení gnostických sekt. Jeho základní rysy jsme již popsali a dozvídáme se o něm od autorů, jako byl např. v období po vzniku NZ Irenaeus. Oproti vznikajícím formám takových představ o spasení bibliční autoři zdůrazňují, že Hospodin nabídl celému světu své spasení, které je v podstatě morální povahy, že jeho prostředník byl skutečným člověkem i Bohem a že se spasení soustředilo do Božích historických činů při narození, životě, smrti a vzkříšení Ježíše Krista (sr. výše citované NZ oddily).

3. Náboženství mysterií

NZ pisatelé museli své učení o spasení odlišovat od tehdejších představ, jež souvisely s mysterijními kultury. Tento jev z 1. stol. vznikl spojením helénistických a orientálních prvků, které měly původ ve starověkých obřadech plodnosti. Šlo o nabídku „spasení“ z moci osudu a nabídku záhrobního života, osvobozeního od neuspokojivých a tíživých podmínek přítomnosti. Tohoto spasení se dosahovalo úzkostlivým vykonáváním určitých kultovních obřadů. Místy se zde objevují výrazy podobné jazyku NZ. O zasvěcených se někdy mluvilo jako o „znovuzrozených k věčnému životu“. Kultovní bohové, např. Dionýsos, mívali titul „Pán a Spasitel“. Hovořilo se zde o spojení s křesťanskou teologií, zejména na rovině svátostí, protože bylo známo posvátné očišťování a představa spojení s bohy při slavnostním jídle. Avšak i povrchní pozorovatel zjistí, jak se toto učení lišilo od křesťanského poselství a života raných křesťanských společenství. Spasení v mysteriích se ve své podstatě nezakládalo na morálce. Od „spasěného“ věřícího se neočekávalo, že se stane lepším člověkem než jeho pohanský bližní, a ve většině případů žádná proměna skutečně nenastala. Rozumový prvek zde byl minimální; nedocházelo k žádným velkým spasitelným činům, a tudíž se nedostavovalo ani žádné obecné teologické potvrzení.

Údajné paralely s křesťanským (Pavlovým) učěním o křtu a eucharistii se také projevily jako téměř zcela neopodstatněné a důkazy spíše nasvědčující tomu, že apoštol čerpal z biblických dějin spasení, jejichž středem je mocný Boží čin vykoupění v Ježíši Kristu.

4. Kult císaře

Dlouho tradovaná fata morgána spasení prostřednictvím politické moci a organizací se v 1. stol. odrážela v kultu císaře. Mýtus o Bohu-Králi, který se stal zachráncem a dobrodincem svého lidu, byl ve starověkém světě a zejména na Východě hojně rozšířen. V Římě pocházejí začátky oficiálního kultu z doby vlády císaře Augusta, jenž po bitvě u Aktia r. 31 př. Kr. zahájil *Pax Romana*, zlatý věk míru po obdobích krveprolívání. Běžně byl oslovován *sōtēr* = Spasitel světa a díky příbuzenskému vztahu k Juliu Caesarovi rovněž Syn Boží. Nicméně i v Augustově případě musíme být opatrní, protože se prokázalo, že titul *sōtēr* se neomezoval pouze na císaře a nešlo ani vždy o označení, které by odpovídalo všem orientálním předsta-

vám. Další císaři 1. stol. se stavěli různě k výnosům oficiálního kultu, jež se vztahovaly k jejich osobě. Caligula, Nero a Domitianus své božské postavení určité brali vážně, čímž lze do jisté míry vysvětlit některé případy užití jejich titulu ve vztahu k Ježíši Kristu a Otcům v NZ (sr. 1 Tm 1,1; 4,10; Tt 1,3; 3,4; 1 J 4,14; Ju 25; Zj 7,10; 12,10; 19,1).

5. Shrnutí

Obecně lze říci, že přes všechny paralely v terminologii se závislost křesťanského učení o spasení na žádném z těchto tehdejších hnutí nepodařilo prokázat. Ve snaze předat evangelium svým současníkům byli NZ kazatelé a pisatelé jistě schopni přeložit své poselství, včetně výrazů týkajících se spasení, do myšlenkového rámce 1. stol., ale skutečný původ a odůvodnění jejich jazyka musíme hledat mimo tento svět, ve SZ tradici historie spasení, jak je soustředěna a naplněna v osobě a poslání Ježíše Krista.

IV. Biblické spasení – shrnutí

1. Spasení je historická skutečnost. SZ pojetí spasení, k němuž docházelo Božími zásahy do dějin, NZ plně respektuje. Na rozdíl od učení gnosticizmu člověka nespasí moudrost, ale ani morální a náboženské zásluhy, jak hlásá judaismus. Nemůžeme souhlasit s představami helénistických esoterických kultů, že člověka zachrání nějaká náboženská metoda, a rozhodně odmítáme pojetí římského kultu císaře, že spasení lze ztotožnit s politickým řádem či svobodou. Člověk dosahuje spasení díky Božímu působení v dějinách v osobě Ježíše Krista (Ř 4,25; 5,10; 2 K 4,10n; Fp 2,6n; 1 Tm 1,15; 1 J 4,9n.14). Ježíšovo narození, život a služba sice mají svůj význam, ale hlavní důraz je kladen na jeho smrt a vzkříšení (1 K 15,5n); jsme spaseni krví, kterou prolil na kříži (Sk 20,28; Ř 3,25; 5,9; Ef 1,7; Ko 1,20; Žd 9,12; 12,24; 13,12; 1 J 1,7; Zj 1,5; 5,9). Když lidé toto poselství slyší a ve víře na ně odpoví, Bůh jim dává dar spasení (Ř 10,8.14n; 1 K 1,18–25; 15,11; 1 Tm 1,4n).

2. Spasení je morální a duchovní skutečnost. Souvisí s osvobozením od hříchu a jeho důsledků, a tudíž i od viny (Ř 5,1; Žd 10,22), s vysvobozením ze Zákona a jeho prokletí (Ga 3,13; Ko 2,14), ze smrti (1 Pt 1,3–5; 1 K 15,51–56), ze soudu (Ř 5,9; Žd 9,28) a také ze strachu (Žd 2,15; 2 Tm 1,7.9n) a spoutanosti (Tt 2,11–3,6; Ga 5,1n). Musíme ovšem poukázat i na negativní stránku věci, tj. na to, co spasení *neznamená*. Spasení neznamená materiální prosperitu či úspěšnost v očích tohoto světa (Sk 3,6; 2 K 6,10) a neslibuje ani tělesné zdraví a blaho. Tento negativní aspekt však nesmíme přeceňovat, protože docházelo a dodnes dochází k pozoruhodným případům uzdravení a „uzdravování“ představuje dar Ducha svatého církví (Sk 3,9; 9,34; 20,9n; 1 K 12,28). Uzdravení však není neměnnou hodnotou, a proto je také v žádném případě nelze pokládat za „pravou“ spasěného člověka (1 Tm 5,23; 2 Tm 4,20; Fp 2,25nn; 2 K 12,7–9). Spasení dále nezahrnuje osvobození z fyzických těžkostí či nebezpečí (1 K 4,9–13; 2 K 11,23–28), ze zdánlivě tragických událostí (Mt 5,45?) a nepřináší ani úlevu od sociální nespravedlnosti a špatného zacházení (1 K 7,20–24; 1 Pt 2,18–25).

3. Spasení je eschatologická skutečnost. Existuje nebezpečí, že význam spasení vymezíme příliš negativně. Zde si znovu uvědomujeme, že Ježíš se o spasení zmiňoval jen zřídka. Jeho ústředním pojmem bylo Boží království, zviditelnění Boží svrchovaně

vlády. Ve Zj 12,20 je však mezi spasením a královstvím v podstatě rovnítko. Autor Zjevení ztotožňuje Ježíšovo spasení s životem pod Boží vládou nebo, ve svědectví Janova evangelia, s vědným životem. Ve spasení je tak obsaženo celé evangelium. Zahnuje vysvobození od hrůchu a všech jeho důsledků a z pozitivního hlediska udělení daru Ducha svatého a požehnaného života v budoucím věku. Tento výhled do budoucnosti má klíčový význam (Ř 8,24; 13,11; 1 K 5,5; Fp 3,20; Žd 1,14; 9,28; 1 Pt 1,5,9). Vše, co o spasení víme nyní, je pouhým předobrazem či předzvěstí plnosti spasení, které očekává plnost Království při druhém příchodu Páně.

(*SMÍŘENÍ, *VYVOLENÍ, *ODPUŠTĚNÍ, *OSPRAVEDLNĚNÍ, *POSVĚCENÍ, *HŘÍCH, *MLOST, *USMÍŘENÍ)

BIBLIOGRAFIE. W. Foerster, G. Fohrer in *TDNT* 7, str. 965–1003; M. Green, *The Meaning of Salvation*, 1965; G. C. Berkouwer, *Faith and Justification*, 1954; *idem*, *Faith and Sanctification*, 1952; M. Black (ed.), *The Scrolls and Christianity*, 1969; E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, 1973; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, 1967; J. R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World*, 1975, k. 5; *Let the Earth Hear His Voice*, 1975; *NIDNTT* 3, s. v. „Reconciliation“, „Redemption“.

G.W.
B.A.M.

SPOKOJIT SE Sloveso „spokojit se“ se v NZ vyskytuje pouze jednou (1 Tm 6,6), ale jeho ř. ekvivalent *autarkeia* najdeme rovněž v 2 K 9,8, kde je přeloženo jako „dostatek“. Přidavné jméno *autarkēs* je v Fp 4,11 a sloveso *arkeō* v L 3,14; 1 Tm 6,8; Žd 13,5; 3 J 10; viz také 2 K 12,9 („stačít“). *Autarkeia* znamená osvobození od závislosti na druhých, ať už na lidech nebo na věcech, tedy uspokojení potřeb (2 K 9,8) či ovládnání žádostí (1 Tm 6,6,8). Nejde o pasivní přijímání *statu quo*, ale pozitivní ujištění, že Bůh se postaral o nezbytné potřeby a tím i vysvobodil od nepotřebných žádostí. Křesťan může být spokojen, protože ho uspokojuje Boží milost (2 K 12,9). Křesťanský duch spokojenosti sleduje základní přikázání z Ex 20,17 o žádostivosti, předpis z Př 15,17; 17,1, varování proroků před lakotou (např. Mí 2,2) a nadevše příklad a učení Ježíše, který káral nespokojenost plynoucí z materiálních požitků a zanedbávání Boha (L 12,13–21). Doporučoval spoléhat na Otce v nebesích, který rozptýlí všechny strach z hmotného nedostatku (Mt 6,25–32). SZ věta „bud' spokojen“ (z hebr. *jā'al*) vyjadřuje spokojenost a ochotu něco udělat, obvykle to, co žádá někdo jiný, např. Ex 2,22; Sd 17,11; 2 Kr 5,23.

J.C.C.

SPOLEČENSTVÍ Základní NZ výraz, překládaný jako společenství, obecenství, sdílet se, podílet se, spolupůsobit, společný (ve smyslu lat. *communis*), který vznikl odvozením z ř. kořene *koin-*. Existují dvě přidavná jména: *koinōnos* (vyskytuje se 10x) a *synkoinōnos* (4x), která se užívají rovněž jako podstatná jména. Dále dvě slovesa *koinōneō* (8x) a *synkoinōneō* (3x) a podstatné jméno *koinōnia* (20x).

Základní význam kořene *koin-* je sdílení (něčeho s někým). V jednoduchých případech lze vyjádřit prostou větou s předložkou. V obou případech lze podstatné jméno nahradit předložkou. Velice zřídka to může znamenat „rozdělit“ o něco. Nejcharakterističtější užití v NZ je to, kdy se *koin-* pojí s genitivem

sdílené věci nebo osoby. Také se v NZ uplatňuje ve smyslu „ochota poskytnout podíl“, první pojem středrost. Třetí pojetí se odvozuje z ortv aplikace s významem „sdílení“ nebo „obecenství“ (které způsobuje obecné sdílení něčeho). A. R. George vyjádřil výsledky svého nedávného bádání v oblasti jazyka (spolu s H. Seesemannem) takto: „Důležitě je, že tyto výrazy (patřící do okruhu slova *koin-*) dávají jednoznačné přednost (ačkoli ne vždycky) významu mít účast na něčem před významem sdružovat se s ostatními. Také tam často bývá genitiv, aby ukázal, čeho se kdo účastní nebo na čem se podílí“ (A. R. George, *Communio with God in the New Testament*, str. 133). Podle tohoto základního pojetí lze NZ oddíly rozdělit do tří skupin podle toho, zda převládá myšlenka

1. mít podíl,
2. rozdělit se nebo
3. sdílet se.

1. Mít podíl

Sem můžeme zařazovat především přidavná jména, která se užívají k charakteristice partnerů v nějakém společném díle, např. křesťanské práci (2 K 8,23) nebo světských obchodech (L 5,10), také lidí, kteří mají určitou společnou zkušenost (např. pronásledování, Žd 10,33; Zj 1,9; utrpení, 2 K 1,7; bohoslužby, 1 K 10,18; vraždy, Mí 23,30; společenství s démony v pohanských kultických bohoslužbách, 1 K 10,20), nebo se těší z nějaké výsky (Ř 11,17; 1 K 9,23). Poznámky o přímém sdílení duchovních skutečností najdeme ve Fp 1,7; 1 Pt 5,1; 2 Pt 1,4, ačkoli „milost“ z prvního textu může být apoštolství, o něž se dělí s církví a o kterém Pavel píše v Ř 1,5; Ef 3,2,8.

Sloveso *koinōneō* a jeho příbuzný tvar, jenž s předponou *syn* znamená „dohromady s“, se vyskytuje v 11 oddílech NZ. Některé z nich sice přirozeněji spadají pod odstavce 2, tj. nejlepší překlad je „středrost“, ale do této třídy můžeme řadit Ř 15,27; Ef 5,11; 1 Tm 5,22; 2 J 11; Zj 18,4; Fp 4,14; Žd 2,14.

Podstatné jméno označuje společné sdílení křesťanský život s myšlenkou, že věřící se spolu podílejí na určitých objektivních skutečnostech (sr. E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, 1956, str. 17, kde tvrdí, že se v Pavlových dopisech nikde neobjevuje ve smyslu pouta spojujícího křesťany, ale vždycky s významem společné účasti na předmětu, nezávisle na subjektivní zkušenost věřícího). K nejvýznamnějším textům patří:

1. 1 K 10,16 (účast na krvi a těle Kristově).
2. 1 K 1,9, kde Anderson Scott vidí *koinōnia* jako označení církve, ale tato interpretace je stále méně uznávána a dává se přednost předmětnému významu genitivu (nebo [podle Deissmanna] jde o užití „myslického genitivu“ či „genitivu společenství“). Nejlepší překlad obtížného verše je „společenství s jeho Synem, naším Pánem Ježíšem Kristem“ ve smyslu „sdílení v“ nebo „sdílení s“.
3. Fp 2,1, kde se jedná o rozhodnutí mezi subjektivním genitivem („každé společenství vytvořené Duchem“, jak píše Anderson Scott, *Christianity According to St Paul*, 1927, str. 160nn) a objektivním genitivem („společenství s Duchem“, „účastenství v Duchu“, tak přesvědčivě Seesemann).
4. 2 K 13,14, kde se opět nabízí možnost volby mezi *koinōnia* jako společenstvím vytvořeným Duchem svatým a společenstvím jako podílením se na Duchu svatém, což je překlad, kterému se od Seesemannova rozboru z r. 1933 dává přednost.

5. 2 K 8,4 „účastnit se na pomoci pro bratry“ a 6. Fp 3,10, kde jasně objektivní genitiv podtrhuje význam, že „Pavlova vlastní současná utrpení jsou skutečnou částí utrpení Kristových, prostřednictvím jeho společenství s Kristem“ (A. R. George, *op. cit.*, str. 184; sr. R. P. Martin, *Philippians, TNTC*, str. 49–50; *Philippians, NCB*, 1976, str. 133nn [bibliografie]).

2. Rozdělit se

Hlavní texty podporující překlad *koinōnia* slovesem „rozdělit se“ jsou: 2 K 9,13 „jak štědře se projevuje vaše společenství s nimi a se všemi“. „Vaše společenství“ zastupuje ř. *tēs koinōnias*, pro které Seesemann navrhuje překlad *Mitteilsamkeit*, tj. v tomto kontextu „štědrost“. Stejným způsobem lze překládat Fp 1,5, kde je předmětem Pavlovy vděčnosti Bohu štědrost filipských křesťanů v jejich podpoře apoštoly služby šíření evangelia. Tentýž překlad osvětluje i Fm 6.

Dalším odkazem je Ř 15,26, kde vidíme, že *koinōnia* může na sebe vzít konkrétní formu štědrosti, která se promítá do praktických činů, a tak se hodí ke sbírce pro svaté v církvi v Jeruzalémě při jejich postižení chudobou (sr. 2 K 8,4). V tomto světle smíme nakonec uvažovat o Sk 2,42, ačkoli A. R. George vylučuje význam „dávání almužen“. Jiné možnosti, nabízející se k vysvětlení této poznámky, jsou narážky na *Večeři Páně (sr. C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, 1946, str. 7) a také technický výraz pro společné vlastnictví (Sk 2,44; 4,32), jak ho chápe C. E. B. Cranfield in *TWBR*, str. 82. Podle Andersona Scotta představuje termín *hē koinōnia* (= společenství) překlad zvláštního hebr. slova *h'ḥūrā*, jímž se označovala náboženská společnost v judaismu. J. Jeremias uvádí, že Sk 2,42 shrnuje ve čtyřech bodech celý církevní život, tzn. obsahují liturgickou sekvenci nejstarších křesťanských bohoslužeb. V tomto případě *koinōnia* může být narážkou na oběť (*The Eucharistic Words of Jesus*, 1955, str. 83, pozn. 3, ale v angl. překl. 1966, str. 118–121 tento názor chybí), a *koinōnia* popisuje vnitřní duchovní pouto, jež spojovalo první jeruzalémské bratrstvo a které se navenek vyjadřovalo příspěvky do společného fondu (sr. L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, 1942, str. 451). Viz dále R. N. Flew, *Jesus and His Church*², 1943, str. 109–110.

3. Sdílet se

S tímto významem souvisejí pouze tři možné případy, kdy se *koinōnia* užívá v tomto tvaru nebo s předložkou *meta* (s): Sk 2,42; Ga 2,9 a 1 J 1,3nn.

BIBLIOGRAFIE. Nejdůležitější pojednání o skupině slov *koin-* v NZ viz in H. Seesemann, *Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament, ZNW*, Beiheft 14, 1933. Na jeho závěrech stavěla většina dalších badatelů, především A. R. George, *Communion with God in the New Testament*, 1953, kde je rozsáhlá diskuse o mnoha rozporných textech, na něž jsme narazili. Uvádí rovněž kompletní bibliografii, ke které můžeme dodat jako nejnovější příspěvek k studovanému předmětu práci M. McDermotta, „The Biblical Doctrine of KOINONIA“, *BZ* 19, 1–2, 1975, str. 64–77, 219–233. Viz též J. Eichler, J. Schattenmann, *NIDNTT* 1, str. 635–644. (*VEČEŘE PÁNĚ) R.P.M.

SPRÁVCE Označení pro úředníky, kteří vykonávali nižší občanské, soudní či vojenské funkce. Měli pomáhat svým nadřízeným, zastupovat je a vše potřebné

zaznamenávat, původně zřejmě proto, že uměli psát (hebr. *šōṭēr*, sr. akkad. *šatāru* = psát). Eg. písemné památky potvrzují, že si tamější dozorcí vedli záznamy o množství práce, kterou konali hebrejsí otroci (Ex 5,6,14). Mojiš záměstňoval tyto úředníky pro osobní potřebu a jako *soudce, aby zaznamenávali soudní rozhodnutí (Nu 11,16), což se později stalo obvyklým (Dt 16,18; 1 Pa 23,4; 2 Pa 19,8; sr. Josephus, *Ant.* 4. 214; *EQ* 28, 1951, str. 149–157). Tito správcové zodpovídali rovněž za povolávání do armády a jiné vojenské úkoly. Jejich povinnosti je přibližovaly místním vládčům a starším (Joz 8,33; 23,2; 24,1). V době královské jich působilo velké množství (1700) v chrámu, civilní administrativě i v královských službách (1 Pa 26,29; 27,1) a jako takoví byli zřetelně jíní v dobách Jósafatových (2 Pa 19,11; 26,11; 34,13). Ve SZ zaujímali postavení správce také ten, kdo byl „nad domem“ (Gn 43,19; 44,4; Iz 22,15 atd.). Správcové byli někdy „knížaty“ (*sarīm*; Ezd 7,28) s vojenskými povinnostmi (2 Pa 32,3; Neh 2,9), nebo „třetím mužem“ či velícím důstojníkem v posádce *vozu (Ex 14,7; 15,4, *šīs*; sr. asyr. *šalsū*; J. V. Kinnier Wilson, *The Nimrud Wine Lists*, 1972). Správce se někdy překládá i jako „hodnostář“ (*rōš, rāb*), např. v Est 1,8; Jr 41,1; Ez 23,15 či dokonce „dvořan“ (*saris*, 2 Kr 24,12).

Správce byl jmenován k dohledu (*pqd*) nad veškerou prací konanou ve prospěch krále, ať na určitém území (Sd 9,28; Iz 60,17) nebo v díle oblasti (Ez 2,3). Termínu se též užívá pro označení chrámových úředníků (2 Pa 24,11; Jr 20,1), včetně strážců (2 Kr 11,18). Užití hebr. *nšb* někdy zdůrazňuje, že dohlížitel se zodpovídal přímo králi (1 Kr 4,5; 22,47; 2 Pa 8,10).

V NZ se jako správce překládají dvě slova: *epitropos* (Mt 20,8; Ga 4,2), tj. ten, do jehož péče nebo ochrany je člověk svěřen, kurátor, strážce, a *oikonomos* (L 16,2n; 1 K 4,1n; Tt 1,7; 1 Pt 4,10), tj. hospodář, vrchní dozorce (z *oikos* = dům a *nemō* = spravovat, vést). Tímto termínem se označuje funkce svěřené zodpovědnosti (viz podobenství o najatých dělnících a o nespravedlivém správci).

V NZ je správcem každý vězeňský dozorce (L 12,58; Mt 5,25) a vyslanec (*hypēretēs*, dosl. „podveslař“), který zastupoval velekněze a Sanhedrin jako soudní sluha (J 7,32.45n; sr. Sk 5,22.26). Takové správce měl Herodův dvůr (Mk 6,21) a apoštol Pavel viděl sám sebe a stejně podřízeném postavení vzhledem k Bohu (1 K 4,1).

V hlubším smyslu se výrazu užívá o křesťanově zodpovědnosti, která mu byla svěřena za „Kristovy královské vlády nad jeho vlastním domem“. Všechny věci patří Kristu a křesťané plní pouze úlohu vykonavatelů či správců. Mají možnost se podílet na jeho vládě nad světem; proto lze správcovství (*oikonomia*) chápat podobně jako pověření (1 K 9,17; Ef 3,2; Ko 1,25).

D.J.W.

C.H.D.

SPRAVEDLNOST

I. Charakteristika pojmu

Hebr. *šedeq, s'dāqā*; ř. LXX a NZ, *dikaïosynē*. *Šedeq* je pravděpodobně odvozeno z arab. *kofene* s významem „být přímý“, což vede k představě činu, který odpovídá nějaké normě. Biblické chápání tohoto pojmu je nesmírně široké a přeložit hebr. nebo ř. výrazy pouze jedním českým slovem působí obtíže. Základní

součástí představy spravedlnosti je vztah, a to jak mezi Bohem a člověkem (Ž 50,6; Jr 9,24), tak mezi lidmi (Dt 24,13; Jr 22,3).

Ve vztazích mezi lidmi představuje spravedlivý čin akt, který odpovídá požadavkům daného vztahu a v obecnějším významu vede k blahobytu a pokoji v rámci společenství (1 S 24,17; Př 14,34). Proto v soudním smyslu slova souvisí se *zákonem, ačkoli ani v tomto případě není tato představa pouze formální právní normou, nýbrž zdůrazňuje silně etický náboj činu, který musí být podpořen právním systémem, protože slouží k prospěchu společenství (Dt 1,16; Am 5,7). V době proroků začíná spravednost zahrnovat i představu pomoci chudým a potřebným (Da 4,27; Am 5,12,24), a tudíž dávání almužen (Mt 6,1n).

Presuneme-li se od mezilidských vztahů ke vztahu mezi Bohem a člověkem (i když jde o poněkud formální rozdělení a lze o něm diskutovat, jelikož od hebr. termínu *šedeq* nelze představu Boha oddělit), pak spravedlnost znamená, že člověk má správný vztah k Boží vůli, kterou Hospodin konkrétně vyjádřil a objasnil ve své smlouvě s Izraelem. Za spravedlivý čin se tedy pokládá ten, který plyne z Božího milosrdného vyvolání Izraele a souzní se zákonem smlouvy (Dt 6,25; Ez 18,5–9). Sám Bůh je spravedlivý (2 Pa 12,6; Ž 7,9), a tak můžeme spolehnout, že bude jednat v souladu s podmínkami svého vztahu s Izraelem. Z toho důvodu je Hospodin rovněž spravedlivým soudcem, který se zastává svého lidu (Ž 9,4; Jr 11,20). Na Hospodinově spravedlnosti závisí jejich vysvobození a obhájení (Ž 31,1; Jr 11,20).

Z toho vyplývá propojení pojmu spravedlnosti a spasení. Bůh je „spravedlivý a (proto) spasitel“ (Iz 45,21; sr. Ž 36,6; Iz 61,10). Pro SZ je Bůh Stvořitelem, a tedy základem i zárukou mravního řádu. Jeho spravedlnost úzce souvisí s dalšími obecnějšími mravními atributy, např. se svatostí. Stvořitel je však také Vykupitelem a svou spravedlnost vyjadřuje prostřednictvím vykupitelské činnosti. Izraelce navíc vedly minulá zkušnosti s Božím spravedlivým vysvobozením k očekávání budoucího činu spasení. Přicházející mesiášský panovník je považován za zvláštního nositele i nástroj Boží spravedlnosti (Ž 72,1n; Iz 11,3–5; 32,1–20; Jr 23,5). „Spravedlivý“ byl mesiášský titul (Iz 53,11; sr. Sk 3,14; 7,52; 22,14).

NZ se dívá na spravedlnost ve smyslu podřízenosti požadavkům a povinnostem plynoucím z Boží vůle, tzv. „spravedlnosti ze Zákona“ (Ga 3,21; Fp 3,6,9; sr. Tt 3,5). Na toto lidské dosažení spravedlnosti se občas pohlíží relativně pozitivně (L 1,6; 2,25; Mt 5,20), ale vposledu je výsledek této lidské snahy Hospodinovým představám naprosto vzdálen (Ř 3,9–20; L 18,9–14; J 8,7). V protikladu k této lidské nespravedlnosti stojí spravedlnost Boží (Ř 1,17), která v souladu se SZ chápáním obsahuje myšlenku Hospodinovy aktivní pomoci člověku v zákraku jeho milosti.

Ježíš tuto spravedlnost považuje za dar těm, kterým je dáno Boží království (Mt 5,6). Člověk ji získává vírou v Ježíše Krista a pokáním, přestože je nespravedlivý hříšník. Znamená to, že navazuje pravý vztah s Bohem, který zahrnuje odpuštění všech hříchů a nové morální postavení před Hospodinem ve spojení s Kristem, „Spravedlivým“ (Ř 3,21–31; 4,1–25; 10,3; 1 K 1,30; 2 K 5,21; Fp 3,9). Tím, že se Bůh vypořádá se všemi důsledky lidského hříchu a nespravedlnosti (jak vůči Bohu, tak vůči člověku) na kříži, udržuje morální řád, v němž on sám může mít společenství s člověkem a v milosti vysvobozuje potřebné

(Ř 3,26).

Dar Boží spravedlnosti představuje vstup do nové oblasti Božího spasení a věčného života pod Boží vládou (Ř 6,12–23; 2 K 6,7,14; Fp 1,11; Ef 4,24). Vnější spravedlnost daná skrze kříž nalézá nevyhnutelně vyjádření ve vnitřní spravedlnosti života, který novým způsobem odpovídá Boží vůli, ačkoli k definitivnímu a úplnému souladu dojde až v Božím království (1 J 3,2; Fp 3,12–14; 1 K 13,12n; 2 Pt 3,11–13). (*OSPRAVEDLNĚNÍ)

BIBLIOGRAFIE. G. Schrenk in *TDNT* 2, str 192–210; N. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944; J. Denney, *Romans in EGT*, 1; *idem*, *The Death of Christ*, 1951; A. Nygren, *Commentary on Romans*, 1952; G. Rupp, *The Righteousness of God*, 1953; H. Seebass, C. Brown in *NIDNTT* 3, str. 352–377.

B.A.M.

II. Spravedlivý Bůh a ospravedlněný člověk

Slovem spravedlnost se ve SZ obvykle překládá hebr. slovo *šedeq* či *š'đāqā*, někdy i hebr. *mišpāt* = soud, pravidlo, jimž by se měli řídit *soudci. Když však *mišpāt* a *š'đāqā* stojí vedle sebe, interpretuje KP celý výraz jako „soud a spravedlnost“ (např. 2 S 8,15; sr. 18,19), zatímco EP v takovém případě uvádí „právo a spravedlnost“. Výraz „zjednat spravedlnost“ se vyskytuje 2x a překládá se z kauzativního tvaru kořene hebr. slova *š'đāq* = vyhlásit spravedlivým (2 S 15,4; Ž 82,3). Podobně se výraz *šadīq* (= spravedlivý) více než 40x překládá jako adjektivum. V NZ představuje podst. jméno „spravedlnost“ současně *krisis* = soud i *dikaiošynē* = spravedlnost.

Biblické pojetí spravedlnosti se vyvíjelo v devíti etapách, které lze uspořádat chronologicky.

1. Z etymologického hlediska se zdá, že kořen slova *š'đāqā* označuje (podobně jako přibuzné podst. jméno *jōšer* = čestnost, sr. Dt 9,5), „přímot“ ve fyzickém významu (BDB, str. 841).

2. Avšak již v období praotců nabývá *š'đāqā* abstraktního významu, kdy se daný objekt nebo jednání přizpůsobí přijatému měřítku hodnot, např. Jákovovo „poctivé“ dodržování podmínek dohody o ovcích, kterou uzavřel s Lábanem (Gn 30,33). V tomto smyslu mluví Mojžíš o poctivých váhách, závažích a mírách (Lv 19,36; Dt 25,15) a vyžaduje, aby izraelští *soudci vynášeli rozsudky „podle spravedlivého práva“ (Dt 16,18,19). Argumenty, které jsou ve skutečnosti pochybné, se mohou na první pohled zdát „spravedlivé“ (Př 18,17). Písmo nabádá křesťanské pány, aby se svými otroky jednali podle toho, „co jim spravedlivě patří“ (Ko 4,1). Dokonce i neživé objekty lze charakterizovat jako *šedeq*, pokud vyhovují daným měřítkům. Např. výraz „stezka *šedeq*“ (Ž 23,3) označuje schůdnou stezku.

3. Vzhledem k tomu, že nejvyšší měřítko se odvozuje od Hospodinova charakteru, začíná „spravedlnost“ v době Mojžíšových (sr. Dt 32,4) označovat to, co je Boží vůli, a jednání, které z toho vyplývá. Nebeské chóry vyhlásují: „... spravedlivé a pravdivé jsou tvé cesty“ (Zj 15,3). Jób uznává svrchovanost Hospodinovy vůle, a proto se ptá: „Což může člověk být před Bohem spravedlivý?“ (Jb 9,2; sr. 4,17; 33,12). Ale i když se Hospodin žádnému člověku nemusí zodpovídat, přece „soudem a přísnou spravedlností nechce pokořovat“ (37,23), protože Boží činy vždy odpovídají jeho vlastním měřítkům a jsou dokonalé a spravedlivé (Sf 3,5; Ž 89,15). *š'đāqā* proto může vyjadřovat skutečnost, že Hospodin chrání život lidí

SPRAVEDLNOST

a zvítat (Ž 36,7) a distancuje se od marných počinů (Iz 45,19). V obou posledně uvedených verších překládá EP s *ḏāqā* jako „spravedlnost“, nicméně přesnější interpretace by mohla znít „řádnost“ či „spolehlivost“.

4. Postupem času začíná „spravedlnost“ označovat morální měřítko, podle něhož Bůh posuzuje lidské jednání (Iz 26,7). Když lidé chodí s Hospodinem (Gn 6,9; Mt 5,48), musí i oni „jednat podle spravedlnosti a práva“, protože před Bohem nejsou „spravedliví“ posluchači Zákona, nýbrž ti, kdo jej plní (Ř 2,13). Atribut spravedlnosti lze očekávat jen v srdcích těch, kdo se bojí Hospodina (L 18,2), poněvadž spravedlnost v biblickém smyslu začíná svatostí (Mí 6,8; Mk 6,20; 1 Te 2,10) a upřímnou oddaností (L 2,25; Sk 10,22). Bible se staví pozitivně k horlivé účasti Gádovců na Bohem nařazeném záboru Kenaaun a popisuje ji jako „vykonání Hospodinovy spravedlnosti“ (Dt 33,21; sr. S. R. Driver, *ICC*). Požadavek naprosté podřízenosti Boží morální vůli se vztahuje zejména na krále (2 S 8,15; Jr 22,15), na vládce (Př 8,15) a na soudce (Kaz 5,8), avšak „vykonávání spravedlnosti“ se očekává od každého skutečného věřícího (Ž 119,121; Př 1,3; sr. její personifikaci v Iz 59,14). Spravedlnost je opakem hříchu (Kaz 7,20) a slouží jako výrazná charakteristika Mesiáše Ježíše (Iz 9,7; Za 9,9; Mt 27,19; Sk 3,14). Ve SZ poezii se objevují výroky o vlastní spravedlnosti, např. Davidovy („Dopomoz mi, Hospodine, k právu, podle mé spravedlnosti a bezúhonnosti“, Ž 7,9n; sr. 18,20–24) či Jóbovy („Jsem ... spravedlivý a bezúhonný“, Jb 12,4; sr. 1,1), které by se ve světle jejich nepravosti, kterou přiznávají (sr. Jb 7,21; 13,26) mohly zdát nepřiměřené. Jejich záměrem je smýt ze sebe obvinění z určitých hříchů, jež jim připisují jejich nepřátelé (sr. Ž 7,5), nebo vyhlásit skutečnou čistotu svých záměrů a upřímnou oddanost Bohu (Ž 17,1). „Vyznačuje z nich duch prosté víry a dětinné důvěry, která se bezvýhradně upíná k Hospodinu, ... a odmítají jakýkoli přátelský styk se svěvolníky, od nichž je, jak doufají, jeho prozřetelnost oddílí“ (A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 1906, I, str. lxxvii). Ezechiel takového muže popsal slovy: „řídí se mými nařizeními ... takový spravedlivý jistě bude žít, je výrok Panovníka Hospodina“ (Ez 18,9).

5. V souvislosti s Boží vládou se spravedlnost projevuje v konkrétním způsobu potrestání za mravní přestoupení. Faraon postižený ranami z nebe vyznává: „Hospodin je *šaddiq* a já i můj lid jsme svěvolníci“ (Ex 9,27; sr. Neh 9,33) a jeden ze zločinců volal při ukřizňování na ostatní: „A my jsme odsouzení spravedlivě...“ (L 23,41). Bůh nemůže zůstat ke zlu lhostejný (Abk 1,13; sr. Sf 1,12) a nebude ani překrucovat spravedlnost (Jb 8,3; sr. 8,4; 36,17). I malířti pohané věřili v božskou spravedlnost, takže když viděli, jak Pavla uštkla zmije, vyvodili z toho: „Ten člověk je určitě vrah ... bohyně odplaty mu nedovolila, aby zůstal na živu“ (Sk 28,4). Boží trestající spravedlnost se podobá stravčícímu ohni (Dt 32,22; Žd 12,29; *HNĚV) a odsouzení je spravedlivé (Ř 3,8).

6. Od doby soudců však *sḏāqā* označuje také „spravedlivé činy Hospodina“ (Sd 5,11), jimiž Bůh obhajuje ty, kdo si to zaslouží. Abšalóm např. sliboval mužům, kteří žádali vyřešení sporu, že by jim mohl „zjednat spravedlnost“ (2 S 15,4; sr. Ž 82,3). Šalomoun zase vyhlášoval, že Hospodinovo požehnaní spočívá „na domě spravedlivých“ (Př 3,33; sr. Ž 94,15). Boží ospravedlnění se stalo také předmětem proseb Izajášových současníků: „... na spravedlivé řá-

dy se mě doptávají...“ (Iz 58,2n). Boží zásah sice může přijít později, než bychom očekávali (Kaz 7,15; 8,14; sr. Iz 40,27), ale „horlivě se ujme Hospodin své země a se svým lidem bude mít soucit“ (Jl 2,18).

7. Tato slova však vyjadřují ještě jiný aspekt, kdy Boží spravedlnost přestává vyjadřovat, co si kdo z morálního hlediska přesně zaslouží, ale vyznačuje z ní spíše Boží soucit, láska a milost. Tento význam se poprvé objevuje v Davidově modlitbě za odpuštění jeho hříchů v souvislosti s Bat-šebou, kdy úpěnlivě prosí: „Vysvoboď mě, abych nebyl vinen krví, Bože, Bože, moje spásu, ať plesá můj jazyk pro tvou spravedlnost“ (Ž 51,16). Avšak to, co David hledal, nebylo ospravedlnění; vždyť právě vyznal svůj odporný hřích a dokonce i svoji hříšnost již od narození (Ž 51,7). Jeho žádost představovala spíše prosbu o nezasloužené odpuštění a jeho *sḏāqā* lze překládat prostým opakováním – Bože, moje spásu; ať plesá můj jazyk pro tvou „spásu“. Jinými slovy, *sḏāqā* se stala vykupující; je Božím naplněním spásy, kterou Hospodin sám ve své milosti bez ohledu na lidské zásluhy slíbil (sr. stejné užití toho slova v Davidových žalmech 31,2; 103,17; 143,1). Davidův rádce Étan se tak během dvou veršů dostává od slov o Boží „spravedlnosti (*šedeq* s významem 4) a soudu“ (Ž 89,15, KP) k radostnému svědectví: „... a v *sḏāqā* (zaslíbené milosti) tvé vyvyšší se“ (Ž 89,17, KP; sr. podobný kontrast v Iz 56,1). Zde vidíme důvod, proč vlastně Izajáš, když mluví o „Bohu spravedlivém (*šaddiq*) a spasiteli“ (Iz 45,21), neřká „Bůh spravedlivý, a přesto spásitel“, ale spíše „Bůh *šaddiq*, a proto spásitel“ (sr. paralelní postavení *spravedlnosti a spasení v Iz 45,8; 46,13). Tomu odpovídá i NZ prohlášení, že „jestliže doznáváme své hříchy, on je tak věrný a spravedlivý [*dikaios* = věrný svému milostivému zaslíbení, nikoli vyžadující spravedlnost], že nám hříchy odpouští“ (1 J 1,9). Takovéto představy netrestající spravedlnosti však lze hledat pouze tam, kde to odpovídá záměru daného textu. Naopak v Ř 3, kde z kontextu vyplývá důraz na Boží hněv vůči hříchu a na Kristovu smírcí obět, která jediná může splnit nároky Otcovy spravedlnosti, musíme *dikaios* (Ř 3,26) chápat i nadále v tradičním smyslu: „... aby on (Bůh) spravedlivým byl (trestal, viz výše 5), a (přesto zároveň) ospravedlňujícím toho, kterýž jest z víry Ježíšovy“ (KP; viz Sanday a Headlam, *ICC*; *OSPRAVEDLNĚNÍ).

8. V Písmu se dále objevuje *sḏāqā* jako stav, který vyplývá z Boží odpouštějící „spravedlnosti“. Je sice morálním atributem samotného Boha (*sḏāqā* ve smyslu 4), avšak nyní ji Hospodin z milosti udělil i těm, kdo věří. Např. Mojžíš popisuje, jak Abrahama víra posloužila jako prostředek přičtení spravedlnosti (Gn 15,6), i když samozřejmě nesmíme zapomenout uvést, že jeho víra zde sama o sobě nevytváří spravedlnost. Abraham byl ospravedlněn skrze víru, nikoli kvůli ní (sr. John Murray, *Redemption, Accomplished and Applied*, 1955, str. 155). Podobně řekl Abakuk: „Spravedlivý z víry své živ bude“ (Abk 2,4, KP), i když ani zde ospravedlnění nevyplývá z vlastní nedokonalé „věrnosti“ (EP) člověka, ale z jeho pokorné závislosti na Boží milosti (sr. sebestjistoť Babylónčanů, kterou týž kontext odsuzuje, a sr. Ř 1,17; Ga 3,11). Nicméně až prorok Izajáš jako první promluvil přímo o „dědictví Hospodinových služebníků, jejich *sḏāqā* ... ode mne“ (Iz 54,17). A. B. Davidson o této „spravedlnosti“ správně podotkl: „Není to Boží atribut, ale důsledek Hospodinova působení ve světě“ (*The Theology of the Old Testament*, 1925, str. 143).

Jinými slovy, v Bohu existuje spravedlnost, která se z jeho milosti stává vlastnictvím věřících (Iz 45,24). Naše vlastní spravedlnost naprosto nepostačuje (Iz 64,6), ale „v Hospodinu“ „jsme spravedliví“ (*šādaq*) (Iz 45,25), když nás Bůh ospravedlní díky tomu, co učinil Kristus (Fp 3,9). Proto o sto let později mluví Jeremjáš o Judovi i o samotném Hospodinu jako o „příbýtku spravedlnosti“ (Jr 31,23; 50,7, KP), tj. jako o zdroji ospravedlnění věrných (sr. Jr 23,6; 33,16, „Hospodin – naše spravedlnost“, Theo. Laetsch, *Biblical Commentary, Jeremiah*, 1952, str. 191–192, 254).

9. Tak jako Bůh ve své milosti uděluje nehodným spravedlnost, má i Boží lid hledat spravedlnost (Iz 1,17) – zastávat se vdov i „utíštěného a ubožáka“ (Jr 22,16). Taková „spravedlnost“ nabývá významu dobroty (L 23,50) a láskyplně ohleduplnosti (Mt 1,19). Později, od doby babylónského zajetí, se smysl aram. *šidqā* = spravedlnost zužuje na almužny a dobročinnost (Da 4,27) a stává se ekvivalentem k „rozdáváním chudým“ (Ž 112,9; sr. Mt 6,1).

Obzvláště tyto tři mimosoudní významy by nás proto mohly vést k předstávě, že biblická „spravedlnost“ v sobě obsahuje určité napětí či dokonce rozpor: Zdá se například, že *š'ēdāqā* ve svém 7. významu, kdy vyjadřuje milost, odpouští přesně ty přestupky, jež odsuzuje ve svém 5. významu, který vypovídá o trestu. Konečné řešení však vyplývá z osoby a díla Pána Ježíše Krista. Mravní příklad jeho bezbřehného života (Žd 4,15) představuje vyvrcholení biblického zjevení Boží vůle v oblasti morálky a vysoko přesahuje zvrácenou, i když zdánlivě vznešenou spravedlnost zákoníků a farizeů (Mt 5,20). Avšak ten, kdo lidem přikázal, aby byli dokonalí, tak jako je dokonalý jejich nebeský Otec (Mt 5,48), zároveň projevill lásku, již se žádná jiná nevyrovná, když položil život za své přátele, kteří si to nikterak nezasloužili (J 15,13). Zde ukázal *š'ēdāqā* v jejím etickém stupni 5, v jejím vykupitelském stupni 7 a zároveň také ve významu propůjčenosti 8. Přišel, aby Bůh mohl být spravedlivý a zároveň směl ospravedlňovat ty, kdo věří v Ježíše (Ř 3,26) a abychom my mohli být v něm, protože se stal naší spravedlností, posvěcením i vykoupením (1 K 1,30).

BIBLIOGRAFIE. H. Conzelmann, „Current Problems in Pauline Research“ in R. Batey (ed.), *New Testament Issues*, 1970, str. 130–147; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1, 1961, str. 239–249; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, 1967, str. 82–162; J. Jeremias, *The Central Message of the Old Testament*, 1965, str. 51–70; G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 1975, str. 437–450; J. B. Payne, *Theology of the Older Testament*, 1962, str. 155–161, 165n; G. Quell a G. Schrenk, *TDNT* 2, str. 174–225; Norman H. Snaith, *Mercy and Sacrifice*, 1953, str. 70–79 a *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1946; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, 1972; H. Seebass, C. Brown, *NIDNTT* 3, str. 352–377. J.B.P.

SRDCE (hebr. *leb* nebo *lēbāb*; ř. *kardia*). Tímto výrazem se označuje jádro věci (Jon 2,4; Mt 12,40); hebr. kořen je nejasný, snad znamená střed.

Zmínka o orgánu těla jako takovém existuje pouze několikrát, přičemž nikdy nejde o označení konkrétní. V 2 S 18,14 a 2 Kr 9,24 je termínu pravděpodobně širší a představuje vnitřní orgány obecně, zejména

proto, že v prvním z těchto textů zůstal Abšalóm živý i potom, co jeho „srdce“ bylo třikrát probodeno ostřepem. Avšak tento nedostatek přesného fyziologického určení je pro hebrejské myšlení typický, zejména u vnitřních orgánů. Např. v Ž 104,15 na „srdce“ působí jídlo a pití; ačkoli z fyziologického hlediska taková přímá souvislost neexistuje, pokud budeme „srdce“ chápat v širším smyslu slova jako nitro člověka, můžeme z vlastních zkušeností žalmistova slova potvrdit.

Židé uvažovali spíše v pojmech subjektivních zkušeností než z hlediska objektivního, vědeckého pozorování. Tím se vyvarovali moderního omylu přílišného třídění a oddělování. V podstatě Židé přemýšleli a mluvili o celém člověku se všemi jeho rysy – tělesnými i duševními – a srdce chápalí jako fidici centrum celku. Právě srdce dělá člověka nebo zvíře tím, kým je, a ovládá veškerou jeho činnost (Př 4,23). Biblické pojetí „srdce“ odráží částečně moderní výrazy jako charakter, osobnost, vůle a myšlení. (Avšak sr. *TĚLO, kde je zmiňována synekdocha.)

H. Wheeler Robinson nabízí tuto klasifikaci různých významů *leb* a *lēbāb*:

1. Fyzický nebo přenesený („střed“; 29x).
2. Osobnost, vnitřní život či charakter obecně (257x, např. Ex 9,14; 1 S 16,7; Gn 20,5).
3. Citové stavy, vědomí v nejšířším rámci (166x); opilost (1 S 25,36); radost a zármutek (Sd 18,20; 1 S 1,8); úzkost (1 S 4,13); odvaha a strach (Gn 42,28); láska (2 S 14,1).
4. Rozumová činnost (204x); pozornost (Ex 7,23); uvažování (Dt 7,17); chápání (1 Kr 3,9); zručnost (Ex 28,3).
5. Prání či cíl (195x; 1 S 2,35); v tomto smyslu je užití tohoto slova ve SZ nejpřítější.

Podobně se výraz uplatňuje v NZ. C. Ryder Smith o něm píše toto: „(Srdce) celkem vzato neztrácí svůj význam jako část těla, protože je utvořeno z ‚masa‘ (2 K 3,3), ale sídlí v něm vůle (např. Mk 3,5), intelekt (např. Mk 2,6,8) a cit (např. L 24,32). To znamená, že ‚srdce‘ se svým významem nejvíce z NZ výrazů blíží slovu ‚člověk‘.“

Bible nepovažuje za centrum vědomí, myšlení či vůle mozek, ale vždy srdce. Někdy slouží i k vyjádření emocí, nicméně s city se častěji, pokud jsou rozlišeny, pojí nižší orgány (*STŘEVA apod.). V širším a obecném smyslu je pravda, že Písmo v lidském těle umísťuje centrum psychiky o stupeň níže než obvyklá moderní mluva, která pro vědomí, myšlení a vůli užívá slova „rozum“ a pro city „srdce“. K biblickému užití „srdce“ má z dnešních termínů pravděpodobně nejbližší „mysl“. „Srdce“ je však pojem značně široký a Písmo nerozlišuje mezi rozumovými a mentálními pochody tak, jak to činí řecká filosofie.

C. Ryder Smith se domnívá, že „první velké přikázání pravděpodobně znamená ‚Miluj (agapān) Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce – tj. z celé své duše, z celé své mysli a z celé své síly‘ (např. Mk 12,30,33)“.

Avšak lidské srdce se tak vždy nechová. Není takové, jaké by mělo být (Gn 6,5; Jr 17,9), a SZ dosahuje svého vrcholu v poznání, že srdce člověka potřebuje změnit (Jr 24,7; Ez 11,19), což se naplňuje v NZ (Ef 3,17).

Existují ovšem i výjimky, jejichž srdce je u Boha spravedlivé (1 Kr 15,14; Ž 37,31; Sk 13,22). Z toho, co víme o Davidovi, jehož se týká poslední z citovaných odkazů, je však zřejmé, že to nebyla pravda v absolutním slova smyslu a že i spravedliví potřebují

pokání a obrácení (2 Kr 23,25 o Jóšijášovi).

Správný postoj srdce začíná jeho zložením či zkroušením (Ž 51,19), což symbolizuje pokoru a lítost a je synonymem k „zkroušenému duchu“ (*rûah*). Tato zloženost je nezbytná, protože tvrdé či kamenné srdce se Boží vůli nepodřídí (Ez 11,19). Na Hospodinovu vůli nereaguje srdce „obalené tukem“ nebo srdce „neobřezané“ (Iz 6,10; Ez 44,7).

Bůh zná srdce každého člověka a vnější vzhled ho neoklame (1 S 16,7), avšak pro člověka je důležitá modlitba, aby zkoumal a znal naše srdce (Ž 139,23) a stvořil ho čisté (Ž 51,12). Cílem svědomíkářů musí být „nové srdce“ (Ez 18,31), aby Boží zákon nezůstal jen vnější záležitostí, ale byl „vepsán do srdcí“ a očistil je (Jr 31,33).

Proto je nutné srdce, z něhož pramení všechny touhy, střežit (Př 4,23). Učitel chce srdce svého žáka získat pro správnou cestu (Př 23,26).

Ti, kdo mají čisté srdce, užíjí Boha (Mt 5,8). Jedině v Kristu, jenž přebývá v srdcích skrze víru, mohou svatí pochopit Boží lásku (Ef 3,17).

BIBLIOGRAFIE. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Antient Israel*, 1949, str. 77nn; C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man*, 1951; H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 1911; F. Baumgärtel, J. Behm, *TDNT* 3, str. 605–613; H. Köster, *TDNT* 7, str. 548–559; T. Sorg, *NIDNTT* 2, str. 180–184; H.-H. Esser, *NIDNTT* 2, str. 599n.

B.O.B.

STACHYS Pavlův přítel (Ř 16,9) s málo běžným ř. jménem (viz však případy výskytu u Armdta). Light-foot (*Philippians*, str. 174) dokládá jméno Stachys, které měl *medicus* u císařského dvora. (*AMPLIATUS)

A.F.W.

STAN Přenosná konstrukce z látky nebo kůže, kterou podepírají stanové kůly. Často bývá upevňena lany napnutými od kůl ke kolíkům, zaraženým do země okolo stanu. Iz 54,2 mluví o stanových houních, lanech a kolících (nikoli o kůlech); stanová houně měla většinou tmavou barvu (Pis 1,5). Stany patří mezi nejstarší druh přístřeší, které si člověk sám postavil (Gn 4,20; 9,21). Obvykle v nich bydlely kočovné a polokočovné kmeny. Hebr. praotcové také žili ve stanech (Gn 18,1.6.9n atd.) a jejich ženy někdy měly své vlastní (Sára, Gn 24,67; Jákob, Lea, služky, Ráchel, Gn 31,33), zřejmě hned v sousedství stanů svých manželů. Izraelci bydleli ve stanech během svého putování z Egypta do Kenaanu (Ex 16,16; 33,8.10; Nu 16,26; 19,14), ale při osídlování Kenaanu si stavěli již trvalejší obydlí. V době Jeremjáše se stále držela nomádského způsobu života ve stanech skupina Rekábejců, která odmítala usedlý způsob života (Jr 35,7), nicméně ani ideál kočovného života ve stanech neměl být uctíván více než Hospodin (Ž 84,11). Smrt se někdy přirovnává k vytržení stanového lana v Jb 4,21; sr. 2 K 5,1.

Písmo mluví dále o stanech Midjanců (Sd 6,5; 7,13), Kédarců (Pis 1,5) a Kúšanů (Abk 3,7, také Midjanců). Všechny tyto národy obývaly pouštní oblasti na pomezí Zajordání a SZ Arábie. Stany používali i obyvatelé, kteří se usadili. Uplatnily se jako příbytek pastýřů, když byli se stády na pastvě (Pis 1,8; Iz 38,12) a rovněž králové a jejich vojska rozbíjeli své stany na poli, sr. 1 S 17,54 (David); 2 Kr 7,7n (Aramejci). Ter-

mín „stan“ sloužil konečně i k označení jakéhokoli druhu obydlí (nejen doslovně; sr. 1 Kr 8,66; 2 Kr 13,5), snad proto, že ve stanech v létě žilo hodně lidí z vesnic a měst. Údaje o stanech z mimobiblických zdrojů říkají totéž. V období praotců měl svůj stan v Kenaanu eg. Sínuhe a užíjí tábořiště svého protivníka (*ANET*, str. 20b, řádek 145). V době po odchodu Izraelců z Egypta a v počátcích osídlování Kenaanu Ramesse III. (1192–1161 př. Kr.) zaznamenává, že „mezi kočovnými kmeny zpuštošil Se‘ir (tj. Edóm) a vyloupil jejich stany (‘hr, z hebr. ‘ohel), v nichž bydleli lidé a měli v nich své zboží“ (*ANET*, 262a). Sr. Midján, Kúšan nebo Kédar. Zobrazení asyr. vojenských stanů (kulaté, podpírané kůly a tyčemi) viz in *ANEP*, obr. 170–171, 374 (královský válečný stan). Stany období praotců sr. D. J. Wiseman in G. A. Cuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies* (Essays in Honor of W. S. LaSor), 1978. (*STAN SETKÁVÁNÍ)

K.A.K.

STAN SETKÁVÁNÍ

1. Malé, provizorní místo setkávání Hospodina a jeho lidu, které se používalo předtím, než byl postaven velký stan setkávání (Ex 33,7.11). Nacházelo se venku za táborem. Vždy, když Mojžíš vešel dovnitř, sestupoval oblakový sloup a stál u vchodu do stanu na znamení Hospodinovy přítomnosti. Stan měl funkci podobnou rozsedlině ve skále, do níž se uchýlil Mojžíš (Ex 33,22n), když kolem něj procházel Hospodin ve své slávě, nebo jeskyni, kde stál za stejné situace Eliáš (1 Kr 19,9–18). Velký stan setkávání se naopak nacházel uprostřed tábora a oblak Hospodinovy slávy byl uvnitř, nikoli venku, takže Mojžíš nejspíše nemohl vstoupit (Ex 40,34n).

2. Stan setkávání (Hospodinův příbytek) byla přenosná svatyně, v níž Bůh přebýval uprostřed svého lidu při putování pouští. Po obsazení Kenaanu postupně stál v Sílu (Joz 18,1), v Nóbu (1 S 21) a v Gibeónu (1 Pa 16,39). Nakonec jej Šalomoun dal přinést do chrámu (1 Kr 8,4). Nazývá se *miškán* = příbytek (Ex 25,9), *miškán JHWH* = příbytek Hospodina (Lv 17,4), *miškán ha‘edūt* = příbytek svědeckví, protože obsahoval desky se smlouvou (Ex 38,21), *‘ohel mó‘ed* = stan setkávání, tzn. určité místo, kde se Bůh setkával se svým lidem“ (Ex 28,43), *miqdáš* = svatyně (Ex 25,8), *qôdēš* = svatyně (Ex 38,24), *bêt JHWH* = dům Hospodinův (Ex 34,26).

O materiálu, který se používal při jeho stavbě, se dočteme v Ex 25,3–7. Z kovů se používala měď a barva byla purpurově fialová (KP modrá). V případě beraní kůže (KP koží srst) šlo patrně o kožešinu dugonga.

I. Příbytek, stan, závěsy, kostra příbytku

V užším technickém smyslu označuje výraz „stan, příbytek“ 10 pruhů lněného plátna, které se upevnilo na dřevěnou konstrukci, a tak vytvořily Hospodinův příbytek. Tyto pruhy byly utkány z jemného plátna barvy purpurově fialové, nachové a karminové s vtekávanými obrazy cherubů. Každý pruh látky měřil 28 x 4 lokte. Pruhy se podélně sešly tak, aby vznikly dva kusy po pěti pruzích. Při stavbě příbytku se oba kusy sepnuly pomocí 50 prutek našitých na okrajích a 50 zlatých spon (Ex 26,1–6). Celý příbytek se ještě zakryl 11 houněmi z kozí srsti o délce 30 loktů a sířce 4 lokte. Zvlášť se spojilo 5 houní a zvlášť 6 houní, takže vznikly dva kusy, které se podobně jako lněné

pruhy v předchozím případě sepnuly pomocí poutek a spon, spony však v tomto případě byly z mědi. Tato část představuje v užším slova smyslu stan (26,7–15).

Poté byla pro stan zhotovena příkrývka z beraních kůží nabarvených na červenou a ještě vrchní příkrývka z tachaší kůže (Ex 26,14).

Tyto pokrývky se rozprošely přes horní a zadní část i dvě boční strany konstrukce (Ex 26,15–30), která sestávala ze 48 samostatných částí (*q'rašim*) o rozměrech 10 x 1,5 lokte. Nejpravděpodobnější výklad termínu *q'rašim* podal A. R. S. Kennedy (*HDB*, 4, str. 659–662). Nejednalo se ani o pevné desky (viz EP), ani o prkna, ale o dva proti sobě postavené rámy (*jadót*), které byly spojeny příčkami, takže vzniklo něco jako žebřík. Takové rámy měly oproti pevným deskám tři výhody: byly mnohem lehčí, méně se prohýbaly a navíc, zatímco desky by zevnitř zakrývaly krásnou pokrývku konstrukce, takto ji mohli všichni vidět zevnitř ze všech stran. Spodky rámu byly umístěny do stříbrných patek. Stříbro bylo získáno jako daň od těch, kdo byli povoláni ke službě (Ex 30,11–16; 38,25–27). Každá strana příbytku měla 20 rámu zasazených do stříbrných patek a stojících těsně vedle sebe, zadní stěnu tvořilo šest rámu. V každém rohu vzadu byl jeden rám navíc, zřejmě kvůli stabilitě stavby. Není nám však jasné, proč jsou tyto rámy tak detailně specifikovány.

Snad nejlepší vysvětlení podává U. Cassuto: Každý rohový rám sestával ze dvou rámu, pevně spojených dole i nahoře kovovým kruhem. Rám, s nímž byl každý z nich spojen příčkami, směřoval do opačného úhlu. Na boky a zadní stranu příbytku se připravenily na příčky zlaté kruhy, kterými se provlékly svlaky z akáciového dřeva potažené zlatem, aby rámy (rovněž potažené zlatem) stály v jedné linii. Na každé straně se nacházelo pět svlaků. Prostřední svlak probíhal od jednoho konce k druhému, další čtyři byly prostrčeny jen částečně.

Když konstrukce stála, činila vzdálenost od vrcholku rámu na přední straně podél střechy a dolů ke spodku rámu na zadní straně 20 x 1,5 + 10 = 40 loktů. Plátno pokrývající konstrukci měřilo po spojení 28 na 10 loktů x 4 = 40 loktů. Přehodilo se přes konstrukci od vrcholku předních rámu ke spodku zadní části – což činilo 40 loktů. Stanové houně (pokrývající vlastní stan) měřily po spojení 30 na 11 loktů x 4 = 44 loktů. Když se houně přehodily přes plátno pokrývající konstrukci, přebývající dva lokte (30–28 loktů) na obou bočních tvářích převis, 1 loket na každé (Ex 26,13). S přebývajícími 4 lokty na podélné straně (44–40 loktů) se naložilo takto: dva lokty přesahující houně visely přes zadní stranu příbytku a na přední straně se dva lokty přeložily a zřejmě se po celé délce i po straně podhmuly pod plátno ležící pod nimi, aby byl zakryt jinak odhalený okraj opony příbytku (v. 9). Nevyskytuje se zde totiž výraz *nařá*, který se běžně používá při stavbě stanu a jenž by vyjádřil položení plátna na konstrukci, nýbrž *pāraš* = rozproštit, který znamená obalování nábytků látkou. Stěcha byla rovná. Aby se látka na střeše neprovršovala a rámy se nezfittily dovnitř, střeš byla opatřena rozpěrami (o tom se sice v textu nepíše, ale postrádáme i jiné podstatné věci nutné ke stavbě stanu). J. Fergusson (*Smith's Dictionary of the Bible*, 3, str. 1452–1454) a další badatelé dost nepřesvědčivě obhajovali názor, že látka musela být natažena přes hřebenuvou tyč stanu. Některé jejich argumenty vycházejí z předpokladu, že boční stěny a zadní část stanu byly postaveny

z pevných prken. Jelikož však šlo o otevřenou rámu, pokládáme jejich argumenty za chybné; ve svém důsledku by vedly k absurdnímu závěru, že na svatě místo i do velesvatyně bylo z venku vidět. Navíc jejich argumenty zpochybňuje i ta skutečnost, že výraz „stan“ v Ex 26,1–13 neoznačuje stavbu obecně, ale pouze oněch 10 pruhů jemného plátna.

II. Vnitřní část

Vnitřek sestával ze dvou částí. Děli-la je opona visící pod sponami, které spojovaly línou látku stanu (Ex 26,31–34). Z toho víme, že první část příbytku byla 20 loktů dlouhá a druhá 10 loktů. Výška rámu 10 loktů udává druhý rozměr a se vši pravděpodobností měla šířka obou částí 10 loktů (ačkoli 6 rámu vzadu dává dohromady šířku 9 loktů, bylo třeba nechat vůli pro rozměr postranních a rohových rámu). První část se nazývala svatyně, druhá velesvatyně, nejsvětější místo nebo prostě svatyně (Lv 16,2n; Žd 9,12; 10,19). První část se někdy říkalo „přední část stánku“, za níž následovala „druhá část“ (Žd 9,6–7). Dělicí opona (*pārōket*, výraz, který neoznačuje žádný jiný typ závěsu) byla vyrobená ze stejného materiálu jako pruhy stanu, měla i stejnou barvu a vetkané vzory. Visela na čtyřech zlatých háčcích upevněných na čtyřech sloupech z akáciového dřeva potažených zlatem. Sloupy stály na čtyřech stříbrných patkách. Tyto sloupy neměly hlavici. U vchodu visel plátěný závěs fialové purpurové, nachové a karmínové barvy (bez cherubimů) na pěti sloupech z akáciového dřeva potažených zlatem, které stály na bronzových patkách. Tyto sloupy měly hlavice a byly potažené zlatem (Ex 26,36; 37,37). Aby se rozlišilo mezi *pārōket* a tímto závěsem, bývá *pārōket* někdy označován jako druhá opona.

III. Vnitřní vybavení

Ve velesvatyni byla umístěna *schrána smlouvy (Ex 25,10–22) překrytá *kapporet*. Tento příkrov (KP slitovnice) nepředstavoval víko, ale místo, které se kropilo krví smířící oběti. Tak tomu rozuměla LXX (*hilastērion*) a stejné je i NZ chápání (Žd 9,5, slitovnice). Schrána se nosila na tyčích, jež se prostrčily kruhy připravenými k jejím nohám (nikoli rohům, jak uvádějí některé překlady) (Ex 25,12,26). Mezi textem Ex 25,15 a Nu 4,8 nevidíme žádný rozpor. Druhý verš naznačuje, že při rozprostírání příkrývky na schránu se tyče na okamžik vytáhly a hned byly vráceny zpět; první verš říká, že jinak tyče zůstávaly zasunuté v kruzech, i když nebyla schrána nikam přenášena.

Ve svatyni před oponou stál oltář na pálení kadidla (Ex 30,1–10). Byl zhotoven z akáciového dřeva a potažen čistým zlatem – zde má tedy svůj původ jeho druhé označení „zlatý oltář“. Oltář byl čtverhraný, jeden loket široký, jeden loket dlouhý a dva lokty vysoký, se čtyřmi vyčnívajícími rohy. Lemovala jej zdobená zlatá obruba. (O pohanském oltáři na pálení kadidla se píše v hesle *OLTĀŘ.) Aby mohl být oltář přenášen, byl opatřen (hned pod obrubou) zlatými kruhy, jimiž se prostrčily tyče na přenášení. Oltář stál naproti schráně svědeckví (důraz v. 30,6) a tvořil část „patičky“ k velesvatyni (sr. 1 Kr 6,22 a Žd 9,4). Polohu tohoto oltáře lze srovnávat s umístěním dvou oltářů na pálení kadidla v Aradu (BA 31, 1968, str. 22nn).

Na S straně (Ex 26,35) stál stůl (*STŮL) (Ex 25,23–29). Jeden stůl se svícem (viz níže) z Herodova chrámu je ztvárněn na Titově oblouku v Římě. O přesnosti těchto reliéfů lze pochybovat, protože u podstavce

STAN SETKÁVÁNÍ

svícnu vidíme postavy nežidovského původu. Detaily v 25. verši nejsou příliš jasné. Někteří překladatelé si představují 8 cm široký horizontální okraj, jiní 8 cm vysoký vertikální rám lemující desku stolu a další podle Titova oblouku umisťují 8 cm široké příčky mezi nohy stolu.

Ke stolu patřily misy, především na chléb, pánevčky (*kappōt*; pro kadidlo, sr. *kap* v Nu 7,14), konvice a obětí misky k úlitbě.

Na J straně (Ex 26,35) stál *svícen, *m*ⁿōrah* (Ex 25,31–40), který měl podobu stromu. Tvořil jej podstavec a noha svícnu. Ze svícnu vycházelo šest prutů (v. 33). Číšky byly okrouhlé výčnělky na ramenech a dřívku svícnu (nikoli tedy na jejich konci). Je pravděpodobné, že šest „prutů“ sahalo do stejné výšky jako dřív svícnu. Šest kahanůk se zřejmě nacházelo na koncích prutů a sedmý na konci centrálního dřívku. Ke svícnu patřily *nůžky na knot a *pánve na oharky.

IV. Nádvoří

Stan stál v Z polovině nádvoří o rozměrech 100 x 50 loktů, přičemž delší strana nádvoří ležela v S–J směru. Do stanu se vcházelo z V strany.

Okolo nádvoří byla zástěna z jemně tkaného plátna zavěšená na sloupech 5 loktů vysokých. Uprostřed V strany se nacházela brána o šířce 20 loktů. V bráně visel vyšívaný závěs z jemně tkaného plátna barvy fialově purpurové, nachové a karmínové.

Sloupy byly z akáciového dřeva (nejsou uvedeny mezi předměty vyrobenými z mědi, Ex 38,29–31) a stály na bronzových patkách. Vyvažovala je ukotvovací lana a kolký. Sloupy měly hlavice potažené stříbrem, zdobené na spodní straně proužky. Existují 3 varianty rozmístění sloupů:

1. Vychází se z předpokladu, že na každých 5 loktů plátna připadl jeden sloup a žádný se nepočítal 2x. V takovém případě bylo celkem 60 sloupů, jež vytvářely 20 úseků podél delší strany a 10 úseků podél kratší strany. Plátno brány viselo na čtyřech vlastních pilířích a na dvou bočních.

Zůstává otázkou, zda to odpovídá nařízení, že závěs má být široký 20 loktů a obsahovat „čtyři sloupy“.

2. *Baraita o vyznění Stanu setkávání* (5) vysvětluje, že sloupy stály uprostřed každé mezery (5 loktů široké) a v rozích sloupy nebyly. (Pokus vyřešit problémy, které tak vzniknou s rohy a bránou viz M. Levine *The Tabernacle*, 1969, str. 76, 81).

3. Jelikož se nikde v textu neuvádí, že by sloupy měly od sebe vzdálenost 5 loktů, lze uvažovat o tom, že v rozích stály vedle sebe dva koncové sloupy nebo že se rohové sloupy počítaly 2x (text výslovně neřká, že jich dohromady bylo 60). Brána pak mohla být více vpředu. Podle tohoto systému potom vycházejí nepřesné míry pro vzdálenost mezi jednotlivými sloupy.

Ve V polovině nádvoří se nacházel oltář potažený mědí, který sloužil k zápalným obětím, neboť se na něm předkládala hlavní *oběť (Ex 27,1–8). Byl zhotoven z akáciového dřeva, pět loktů dlouhý, pět široký a tři vysoký. Na čtyřech horních koncích čněly rohy. V polovině výšky se podél celého oltáře táhla na vnější straně římsa (okraj). (O kamenném oltáři se srovnatelnými rozměry a s rohy pojednává Y. Aharoni, *BA* 37, 1974, str. 2–6; *OLTĀŘ.) Zdola byla uvnitř oltáře zasazena kolem dokola bronzová mříž, která sahala do poloviny oltáře, neplnila však úlohu roštu. V jejich čtyřech rozích se nacházely kruhy, jimiž se prostrkovaly tyče k přenášení. Oltář neměl viko a byl dutý. Někteří vědci se domnívají, že když se používal,

naplnil se hlinou a kamením, jiní zastávají názor, že sloužil ke spalování a vzduch proudil přes mříž. K oltáři patřilo náčiní, a to *nádoby na vybírání popela, *lopaty, kropenky, *vidlice a *pánve na oheň.

Mezi oltářem a dveřmi stanu setkávání se nacházela nádrž k omývání (Ex 30,17–21; 38,8; 40,29–32). Byla z bronzu a stála na bronzovém podstavci. Bible nic neřká o její velikosti, tvaru nebo výzdobě (ani o tom, jak se přenášela, i když to, že tento detail v rukopise Nu chybí, může být náhoda: LXX tuto informaci podává). Sloužila k rituálnímu očišťování kněží.

V bezprostředním okolí nádvoří tábořili kněží a levijci a za nimi rozbili své stany příslušníci dvanácti izraelských kmenů (Nu 2; 3,1–30).

V. Vzniklé problémy

Revize kritických teorií, obzvláště těch, které se vztahovaly k tzv. Kněžskému kodexu, a archeologické objevy značně modifikovaly argumentaci liberální školy, která popírala historicitu stanu setkávání. Viz např. G. Henton-Davies, *IDB*, 3, str. 503–506; Y. Aharoni, *Orient and Occident* (vyd. H. A. Hoffner, Jr), 1973, str. 6; C. L. Meyers, *IDBS*, str. 586. Námitky, že instrukce pro stavbu stanu jsou zčásti neproveditelné, a tudíž dilem představ, bychom považovali za opodstatněné, kdyby tato nařízení představovala detailní návod, jak postavit Hospodinův příbytek. Tím však samozřejmě nejsou. Pisatelé Bible je zaznamenali k „našemu poučení“. Proto vynechali mnoho praktických detailů, které neměly estetickou, symbolickou či duchovní hodnotu. Z téže doby známe přenosné baldachýny, jejichž stavba se prakticky shodovala s budováním stanu a které se v Egyptě používaly dlouho před Mojžíšem (viz K. A. Kitchen, *THB* 5–6, 1960, str. 7–13). Argumentovalo se také tím, že pokyny ohledně stavby oltáře pro pálení kadidla se objevují až v Ex 30 (místo Ex 25), z čehož se odvozovalo, že tato část byla do Exodu přidána později a že se oltář pro pálení kadidla stal součástí bohoslužby Izraele relativně pozdě. Poněvadž však archeologové objevili oltáře pro pálení kadidla v Aradu a na mnoha kenaanských sídlištích a datují je od doby 10 stol. př. Kr., je výsoce nepravděpodobné, že by Izrael ve svých raných dějinách oltář pro pálení kadidla nepoužíval. Dále se na základě velkých rozdílů mezi rukopisem Ex 36–40 a LXX usuzovalo, že poslední kapitoly Exodu v hebr. ješt v době překladu LXX neměly svou konečnou podobu a že se LXX řídila částečně tou tradicí, která oltář pro pálení kadidla neznala. Nicméně tento argument není pravdivý: viz D. W. Gooding, *The Account of the Tabernacle*, 1959.

VI. Význam

Z teologického hlediska má stan setkávání jako místo Hospodinovy přítomnosti nesmírný význam, protože stojí na počátku řady Božích přibýtků, jimiž jsou: stan Hospodinův, chrám, vtělený Kristus, tělo každého věřícího, církev. Jeho důležitost vyplývá ze skutečnosti, že byl budován podle Božího návrhu jako „náznak a stín svatyně nebeské“ (Žd 8,5) a že jeho jednotlivé symboly měly pro Izrael tehdejší doby duchovní hodnotu. Ať už jejich smysl Písmo vysvětluje, jako v případě schrány a slitovnice (Ex 25,16,22; Lv 16,15n), opony a rozdělení na dvě části (Lv 16,2; Žd 9,8), oltáře pro pálení kadidla (Ž 141,2; sr. L 1,10–13; Zj 5,8; 8,3n), nádrže na omývání (Ex 30,20n), bronzového oltáře (Lv 1,3–9; 17,11), nebo její výslovně neuvádí (viz stůl a svícen) a když jí prozradí jejich funkce. Těžko

lze určit, do jaké míry tyto symboly představovaly určitou duchovní skutečnost, která byla zjevena později. Není divu, že stále nepřiměřené výklady, které se během prvních staletí na toto téma objevily, mu ubraly na vážnosti. Nicméně NZ říká, že v Zákoně je „pouze náznak budoucího dobra“ a toto dobro přišlo v Kristu (Žd 10,1; 9,11). Také čteme, že Kristus vstoupil opo-
nou svatyně (Žd 6,19n), aby se stal smírnou obětí nebo slitovnicí (Ř 3,25, *hilasterion*; sr. LXX Ex 25,17–22; Lv 16,15n). Autor Listu Židům naznačuje, že podobně by mohlo být vysvětleno všechno zařízení příbytku, a nikoli jen jedna část, již užil k argumentaci v daném případě (Žd 9,5).

BIBLIOGRAFIE. A. H. Finn, *JTS* 16, 1915, str. 449–482; A. R. S. Kennedy, *HDB*, 4, str. 653–668; M. Haran, *HUCA* 36, 1965; str. 191–226; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 1967, str. 319nn; R. K. Harrison, *IOT*, 1970, str. 403–410; R. P. Gordon, *A Bible Commentary for Today*, 1979, str. 173nn. D.W.G.

STÁNEK Slovo, které se užívá k překladu hebr. *sukká*, prostého dočasného příbytku, vyrobeného ze spletených větví (Neh 8,14–17). Tento typ stavby se uplatňoval zvláště při výroční *slavnosti stánků (Lv 23,34; Dt 16,13), při válečném tažení (*STAN) a v zemědělství jako přířeček chránící před sluncem (viz Jb 27,18; Jon 4,5) nebo pro dobytek (Gn 33,17; *SUKÓT, *PŘÍŠTĚSEK). T.C.M.

STARŠÍ Ve většině civilizací se autorita světovala těm, kteří měli díky svému věku či zkušenostem nejlepší kvalifikaci vládnout. Nepřekvapuje tedy, že vůdcové mnoha starověkých společenství nesli titul odvozený od slovního kořene s významem „starší“. Z tohoto hlediska stojí hebr. *zāqēn* = starší vedle homérského *gerontes*, spartského *presbys*, římského *senatus* a arabského *šejch*.

V Pentateuchu se o starších hovoří v souvislosti s Egyptany (Gn 50,7), Moabci a Midjánci (Nu 22,7) i s Izraelci. V Ex 3,16 se o Izraelcích říká, že měli starší od dob eg. zajetí, a Mojžíš s nimi měl spolupracovat v západě a svobodu. Zprvu šlo zřejmě o představitelů rodin, nicméně Ex 24,1 stanovuje pevný počet 70. Právě na tento vnitřní kruh sedmdesáti starších vylil Hospodin Duchu, aby se mohli s Mojžíšem podílet na řízení lidu (Nu 11,25).

Po období pobytu na poušti se zdá, že každé místo má své vlastní starší, mezi jejichž povinnostmi podle deuteronomistického zákoníku patřilo zatýkání vrahů (Dt 19,12), vedení vyšetřování (Dt 21,2) a řešení případů zpochybnování manželství (Dt 22,15; 25,7). V útočištných městech se jim rovněž předkládaly žádosti o azyl (Joz 20,34; viz však též Nu 35,24). Jejich počet byl různý, např. v Sukótu 77 (Sd 8,14), a zpravidla se řadili k ostatním občanským úředníkům, např. představitelům kmenů (Dt 5,23; 29,10), správcům a soudcům (Joz 8,33). Možná, že termín „starší“ obecně označoval vládnoucí orgán včetně některých těchto úředníků.

V době královské si skupina „starších Izraele“ udržovala pozoruhodný vliv ve funkci předáků lidu. Zprvu usilovali o ustanovení krále (1 S 8,4n) a nakonec přijali Davida (2 S 5,3). Jejich postavení a vliv uznával Šalomoun (1 Kr 8,1,3), Achab (1 Kr 20,7), Ježabel (1 Kr 21,8), Jehú (2 Kr 10,1), Chizkijáš (2 Kr

19,2) a Jósijáš (2 Kr 23,1). V zajetí s nimi jednal Ezechiel (Ez 8,1; 14,1; 20,1) a objevují se v době Ezdrášově i v ř. období. Ačkoli jejich autorita byla původně občanská, v NZ době se „starší lidu“ (*presbyteroi tū laū*) spolu s veleknězem podíleli na pravomoci rozhodovat o náboženských záležitostech a v případě nutnosti o vyloučení ze *synagogy. Viz též *SANHEDRIN a (v souv. s NZ) *PRESBYTER.

J.B.Tf.

STAŘEC

1. Překlad výrazu v Ž 105,22 (hebr. *z'qēnīm*; LXX *presbyteroi*). Dá se překládat i jako „starší“.

2. Ř. *gerusia* = shromáždění starších, Sk 5,21 (*SANHEDRIN). I.D.D.

STARŠÍ viz VĚK

STEHNO Hebr. *jārēk*, EP také překládá jako „strana“ oltáře nebo stanu setkávání (Nu 3,29; 2 Kr 16,14). Variantní podoba *jar'ká* se téměř vždy užívá o předmětech a místech obecně, většinou jsou-li tyto věci v páru (odvozeno z představy dvou stehů). Další slovo, které však EP interpretuje jako kýta (Ex 29,22,27), může označovat *nohu. Ř. *mēros* se objevuje pouze ve Zj 19,16, kde patrně poukazuje na místo, kde byl na oděvu nápis. (Viz *NBCR*, str. 1304.)

Toto hebr. slovo se uplatňuje podobně jako *moťnajim* nebo *h'lašajim* a ř. *osfsy* = slabiny, v souvislosti s částmi těla, které se mají zakrývat (Ex 28,42; sr. Iz 32,11), konkrétně pak označuje místo, kde se nosí meč (Ž 45,3), místo genitálií a metaforicky potomstvo (Gn 46,26; sr. Gn 35,11; Sk 2,30; *moťnajim* se v tomto významu nepoužívá). Při přísaze se stalo zvykem položit ruku na klin (Gn 24,2n; 47,29nn), neboť této části těla se přisuzovala zvláštní moc. Snad se při tom přísahající dovolával potomků onoho člověka, aby tu přísahu posílil. Ohledně souvislosti s konkrétní formou přísahy viz Nu 5,21.

Bití v prsa (KP bedra) vyjadřuje zármutek (Jr 31,19). Diskusi o zvyku nejist šlachu kyčelního kloubu (Gn 32,32) viz in *ŠLACHA. B.O.B.

STÍN (hebr. *šēl* = stín, ochrana; ř. *skia* = stín). Jev, který vytvářejí pevné předměty, nacházející se mezi sluncem či jiným zdrojem světla a jiným tělesem. Stejně jako se stín neustále mění, až nakonec, snad najednou, zmizí, tak jsou i naše dny nehmotné a pomíjivé a náhle přichází smrt (1 Pa 29,15; Jb 14,2; 17,7). Tma a ponorost souvisí se stínem, a tedy i se „stínem smrti“ (Jb 3,5; 16,16; 24,17; Ž 23,4). Tato běžná interpretace hebr. *šalmūt* je přísně vzato nepřesná a správný překlad by měl znít „hluboká tma“. Na základě toho, že člověk může ve stínu najít příjemnou úlevu před úmorným vedrem (sr. Jon 4,5n), se jako stín označuje i vláda a úkryt Všemohoucího (Pl 4,20; Ez 31,6; Ž 91,1; Iz 25,4; sr. Pis 2,3). Podobně se též označuje dychtivé očekávaná chvíle, až služebník bude moci skončit práci (Jb 7,2). Na rozdíl od „večerních stínů“, znamená blížící se záhuba a zkázy, se den nepomíjející slávy vyznačuje tím, že „stíny dají se v běh“ (Pis 2,17).

Starým obřadům se říká „stín budoucího dobra“ (Žd 10,1; sr. Ko 2,17). Boží neměnnost je přirovná-

STODOLA

vána ke „středání světla a stínu“ (Jk 1,17). V Žd 9,5 se ř. *kataksiazō* = (působit) stín, plně stínit překládá slovesem zastihovat (sr. hebr. *šālal*). J.D.D.

STODOLA Jde o překlad 4 hebr. slov, přičemž každé z nich se v Písmu vyskytuje pouze jednou.

1. *gōren* = mlat (Jb 39,12, *ZEMĚDĚLSTVÍ).

2. *m'gūrā* = sýpka (Ag 2,19).

3. *'āsām* = sýpka, sklad (Př 3,10).

4. *mamm'gōrā* = sklad, obilnice (Jl 1,17). Často se ke skladování využívalo vyschlých cisteren, zakrytých silnou vrstvou prstí. V těchto podmínkách se mohlo obilí uchovávat celá léta. (*MĚSTA PRO SKLADY)

V NZ se ř. slovo *apothēkē* = úložný prostor, stodola objevuje v doslovném významu (Mt 6,26; L 12,18,24) i metaforicky k označení nebe (Mt 13,30).

J.D.D.

STOIKOVÉ Stoická filozofická škola odvodila své jméno od Stoa Poikile, krytého sloupovádí v Athénách, kde Zenón z Kitia (335–263 př. Kr.) jako první přednášel své osobité učení. Zenónovo učení usoustavnil a rozšířil Chrysispos (asi 280–207 př. Kr.), „druhý zakladatel“ stoicismu. V době, kdy se Pavel se stoiky setřel v Athénách (Sk 17,18), již jejich obecný postoj ovlivnily prvky převzaté z platonismu. Předním zastáncem tohoto synkretičtějšího stoicismu byl Posidónios.

Stoikové se vyrovnávali se stejnou nejistotou života, která vedla epikúrejece k hledání štěstí v klidném odloučení se od světa, a záchrana viděli v uvedení své vůle do souladu s neměnným Rozumem světa, nazývaným *Logos. Člověk je šťastný, když si nepřeje nic měnit. Necht' tedy usiluje o jasné poznání přírodního cyklu a pěstuje svou ochotu ho přijmout. Přestože člověk musí hrát v práci světového Rozumu svou roli, pro klid jeho mysli je nezbytné, aby tak činil vědomě a ochotně. Musí vyhledávat věci vhodné pro jeho místo v přirozeném řádu (*ta kathēkonta*) a nekonat je s touhou, která může přinést zklamání, nýbrž s nezaujatou ctností. Lidem kolem sebe nesmí sloužit z lásky, která by mu způsobila utrpení, kdyby jim jeho služba nepomohla, ale z čistého poznání, že život služby je člověku „přirozený“. Světový Rozum je Bohem; v tomto smyslu se tradičním mytologiím dostalo symbolického výkladu.

Všechno se zdá být v tomto systému povrchní a strohé, ale jednotliví stoikové, včetně římského císaře Marka Aurelia, stavějí latku osobního jednání velmi vysoko. Tuto formu lze navíc částečně přizpůsobit, aby člověk dosáhl křesťanské spokojenosti. Pavlův způsob vyjadřování při apologetické rozpravě na Areopágu (*AREOPÁG) je z velké části odvozen z jazyka stoicismu.

BIBLIOGRAFIE. H. von Amim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 1903–5; E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1913; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, 1964.

M.H.C.

STRACH Bible užívá k vyjádření tohoto pojmu několik výrazů. Nejčastější z nich (v substantivní formě) jsou hebr. *jir'á* = úcta; hebr. *paḥad* = hrůza, strach; ř. *fobos* = strach, děs, hrůza. Teologicky lze vymezit čtyři hlavní významy.

1. Svatá bázeň

Zdrojem je postoj věřícího k chápání živého Boha. Podle Luthera se přirozený člověk nemůže Hospodina dokonale bát. Podle Rudolfa Otta je „neschopen se třást nebo v pravém smyslu slova cítit hrůzu“. Na druhé straně je dárce svatě bázně sám Bůh a ta umožňuje lidem jej respektovat, poslouchat jeho příkazy, nenávidět všechny formy zla a vyhýbat se jim (Jr 32,40; sr. Gn 22,12; Žd 5,7). Svatá bázeň je navíc počátkem (či základem) moudrosti (Ž 111,10) a tajemstvím bezúhonnosti (Př 8,13). Tento charakterový rys se Hospodinu líbí (Ž 147,11). Je to povinnost člověka (Kaz 12,13) a rovněž jedna z vlastností Mesiáše (Lz 11,2n).

Ve SZ je Boží bázeň často považována za synonymum pravého vyznávání a uctívání, a to většinou kvůli nařízením Zákona (sr. Jr 2,19; Ž 34,10, Moffatt). Výraz „chodit v bázni Páně“ se vyskytuje i v souvislosti s prvními křesťany. O pohanských přívržencích synagogy se říkalo, že se „bojí Boha“ (Sk 10,2 atd.; sr. Fp 2,12).

V NZ se však obecně zdůrazňuje, že Bůh miluje a odpouští, dává lidem skrze Krista ducha synovství (Ř 8,15) a způsobuje, že mohou být odvážní v životě (2 Tm 1,6n) i smrti (Žd 2,15). Přesto zbožná bázeň přetrvává, poněvadž hrůza z Hospodina se nezměnila a všichni se budeme muset ukázat před jeho soudným stolcem (2 K 5,10n). Svatá bázeň povzbuzuje věřícího, aby hledal posvěcení (2 K 7,1), a projevuje se v jeho postoji k ostatním křesťanům (Ef 5,21).

2. Úzkost

Přesně vzato jde o přirozený důsledek hříchu (Gn 3,10; Př 28,1), který může přijít jako trest (Dt 28,28). Úzkost pociťoval Félix, když slyšel kázat apoštola Pavla (Sk 24,25). Cítí ho Boží odpůrci, pro něž zbývá jen hrozné očekávání soudu (Žd 10,28,31; sr. Zj 21,8). I když úzkost není dobrá, přeče jí Duch svatý často užívá k obrácení lidí (Sk 16,29nn atd.).

3. Strach z lidí

Lze jej charakterizovat jako

a) uctívou bázeň a strach z lidí, např. z nadřízených a úředníků (1 Pt 2,17; Ř 13,7);

b) slepou hrůzu z lidí a z toho, co by mohli učinit (Nu 14,9; Lz 8,12; Př 29,25) a

c) ve zvláštním smyslu jde o křesťanský zájem, aby hřích nevěřícího nezničil (1 K 2,3; 2 K 11,3; Ko 2,1). Tento druh strachu a také úzkost (viz 2) může přemoci opravdová láska k Bohu (1 J 4,18).

4. „Strach“ jako předmět strachu

Jiného smyslu nabývá „strach“ v Gn 31,42.53, kde je Hospodin nazván „Strach *Izákův“; tj. Bůh, kterého se bál a jehož cítil Izák. „Strach“ bezbožníků přichází na zlé (Př 1,26n; 10,24; sr. Lz 66,4). Když Hebrejové vstoupili do zaslíbené země, Hospodin před nimi poslal svůj strach, který ničil a zaháněl Kenaance nebo je zbavil odvahy, takže nedokázali útočnický odrazit (Ex 23,27n). Strach v tomto smyslu je zmiňován také v Jb 4,6 (sr. 9,34; 13,21).

BIBLIOGRAFIE. R. Otto, *The Idea of the Holy*, 1929; J. Murray, *Principles of Conduct*, 1957, str. 229nn; J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958, str. 113–119; R. H. Pfeiffer, „The Fear of God“, *IEJ* 5, 1955, str. 43–48 (cenný přehled o myšlenkách strachu v mimobiblické literatuře starověkého Blízkého vý-

chodu); W. Mundle, *NIDNT* 1, str. 621–624; H. Balz, G. Wanke, *TDNT* 9, str. 189–219; W. Foerster, *TDNT* 7, str. 168–196; R. Bultmann, *TDNT* 2, str. 751–754. J.D.D.

STRÁŽ Ve SZ se takto překládají čtyři hebr. výrazy.

1. *ṭabbāḥ*. Původně označovalo královské „zabijáče“, ale později získalo význam strážce nebo ochránce a používá se k označení faraonovy tělesné stráže (Gn 37,36; 39,1) a tělesné stráže Nebúkadnesara (2 Kr 25,8–10). (V Izraeli tvořili Davidovu tělesnou stráž egejské žoldnéři [Keretejci a Peletejci] a za Ataljiny vlády měly podobnou funkci kárijské oddíly [2 Kr 11,4,19].)

2. *mišma'at*, z *šama'* = slyšet, odpovídat; někdy se tělesná stráž označovala termínem pro poslušnost poddaných (2 S 23,23; sr. 1 S 22,14).

3. *mišmār* = stráž, hlídka, strážní dům v táboře (Lv 24,12; Nu 15,34), strážní stanoviště (Neh 7,3).

4. *rašim* = běžci; šlo o panovníkovy běžce, kteří zároveň sloužili jako královská stráž (1 S 22,17; sr. 1 Kr 1,5; 14,27). (*PĚŠÁK)

„Strážce“ se v EP objevuje v NZ ve Sk 28,16, ale text není jednoznačný (*VELITEL). Chrám měl svoji vlastní ochranu známou jako chrámová stráž. Tvořili ji většinou lévčáci a jejich úkolem bylo mj. bránit vstupu pohanům (sr. Mt 27,65). Výraz *spekulátor*, latinismus objevující se v Mk 6,27, označuje jednoho z deseti vojáků v legii, kteří sloužili jako poslové, ale někdy také jako kati; jeden byl podřízený Herodovi Antipovi. R.P.G.

STRÁŽCE, STRÁŽNÍ VĚŽE (strážce hebr. *šōpēh* a *šōmēr*, v ř. *fylix* a *tērōn*; strážní věž hebr. *mišpā*, *miḡdāl* a *bahan*). Strážní věže se v biblických dobách používaly k dvěma odlišným účelům:

1. Od nejstarších dob (sr. Gn 35,21) se stavěly na pastvinách kvůli ochraně dobytka a ovcí před divokou zvěří a zloději (sr. 2 Pa 26,10; Mi 4,8). Je možné, že na ochranu před zloději se budovaly také na vinicích a obilných polích (sr. Iz 27,3).

2. Věže složitější konstrukce se stavěly jako součást opevnění větších měst. Zatím nejstarší známou izraelskou věž tohoto druhu odkryl W. E. Albright v Tell el-Fúlu, Saulově pevnosti. Jde o rohovou věž, která tvoří část opevnění s cimbuřím.

Důležitý je Albrightův objev věže s bránou do pravohlého nádvoří v Tell Beit Mirsimu v J Palestině. Toto nádvoří umožňuje přístup do šesti dlážděných místností, pravděpodobně pro hosty (*ARCHITEKTURA). Archeologický výzkum v Tell en-Nasbe ukazuje, že věže se v městských hradbách stavěly asi 30 m od sebe a převyšovaly hradby asi o 2 m. V raných izraelských dobách mívaly čtvercový půdorys, ale později se dávala přednost věžím kulatým. Herodes vybudoval v Jeruzalémě tři mohutné věže (Hippicus, Fasael a Mariamne). Základní konstrukce tzv. „Davidovy věže“ se možná shoduje s konstrukcí věže Fasael (8 m x 40 m). *Miḡdāl* a *millā'* (Sd 9,6,20; 2 S 5,9; 1 Kr 9,15) byly citadely nebo akropole v opevněném městě, které sloužily jako poslední útočiště před jeho dobytím. Dobrý příklad *miḡdāl* archeologové objevili v Bét-šeánu (sr. C. Watzinger, *Denkmäler*, 2, 1935, tab. 19–21).

Ze strážních věžích strážní pozorovali, zda se na město nechystá nepřátelský útok. Také měli upozor-

ňovat krále na každého člověka, který se blížil k městským hradbám (např. 2 S 18,24–27; 2 Kr 9,17–20). V nepokojných dobách měli lidé obzvláště veliký strach z nebezpečí noci a strážní dychtivě vyhlíželi svítání (Iz 21,11). (*OPEVNĚNÍ A OBLÉHÁNÍ) R.C.F.

STROMY Komentář v hesle *ROSTLINY o tom, jak nejisté je určování jejich druhů, platí i pro stromy.

V Bibli se často mluví o stromech a dřevu. Palestinu nikdy nepokrývaly husté lesy, i když víme, že dříve existovaly i na místech, která jsou dnes pustá. Část Šárónské nížiny pokrývaly opadavé duby, zatímco trvale zelené duby rostly v hornaté části země včetně Karmelu, kde se dodnes zachovaly jejich zbytky. Aleppské pinie také rostly na příhodné půdě v horách. Důležitými zásobárnami dřeva se stal Bašan a Libanón, jenž proslul libanónským cedrem. Dřevo se používalo k stavbě domů (i když na skromnější příbytek stačily větve), lodí, k výrobě dřevěných hudebních nástrojů, zemědělského nářadí, předmětů do domácnosti a k zhotovování model.

Akácie (hebr. *šīṭim*). Několik druhů akácie (*Acacia alba*, *A. tortilis*, *A. iraqensis*) se vyskytuje v poušti sinajských vádí a v oblasti horkého Jordánského údolí, kde bylo podle nich pojmenováno místo Šitím (Joz 2,1). Z tvrdého akáciového dřeva vyrobili Izraelci schránu a části *stanu setkávání (Ex 25). Tyto rozložitě tmíté stromy patřily k jediným stromům vyskytujícím se na Sinaji a mohly poskytnout dřevo dostačující velikosti.

Algumím (hebr. *algūmmim*, 2 Pa 2,7; 9,10n). Typický libanónský strom. Jedno se pravděpodobně o jehličnan, tzv. kilijjskou jedli (*Abies cilicia*). Jako další alternativy navrhuji vědci východní jalovec (*Juniperus excelsa*) nebo neopadavý cypřiš (*Cupressus sempervirens*). Za poněkud pochybný považujeme názor, že algumím je santalový strom z Ofiru a že se dopravoval do Judska z Libanónu. Letopisec se totiž domníval, že právě odtamtud pocházel. Zmínka o „algumímových stromech“ v 2 Pa 9,10n je příkladem metateze, příp. se může jednat o alternativní tvar.

Borovice. Existuje důvod k domněnce, že hebr. *ōren* z Iz 44,14 označuje aleppskou borovici (*Pinus halepensis*), nikoli cedr nebo jasan. Tato borovice roste na palestýnských kopcích, kde má vhodnou půdu. Je to vysoký, štíhlý strom s párovými jehlicovitými listy a měkkým, dobře opracovatelným dřevem.

Cedr (hebr. *'erez*; ř. *kedros*). *Cedrus libani*, libanónský cedr, rozložitý jehličnatý strom, který původně hojně rostl na hoře Libanón, kde teď nacházíme už jen jeho roztroušené, zákonem chráněné zbytky. Cedrového dřeva si lidé cenili pro jeho tvrdost a použili ho např. ke stavbě Davidova domu (2 S 5,11 atd.), Šalomounova chrámu (1 Kr 5,6–10 atd.) a ke stavbě nového chrámu po návratu z babylónského zajetí (Ezd 3,7). Mimobiblické texty hovoří o tom, že tyto libanónské lesy kácel Nebúkadnesar (sr. Abk 2,17). Šalomoun měl z cedrů vozy či spíše nosítka (hebr. *'appirjōn*, Pis 3,9). Cedry dorůstaly až do výšky 40 m a SZ pisatelé toho využívali k obraznému vyjádření velikosti postavy člověka (Ez 31,3; Am 2,9), mohutnosti, krásy (Ž 92,12) a vznešenosti (2 Kr 14,9). Význam hebr. *'ezrāḥ* v Ž 37,35 je nejistý, ale všude jinde ve SZ znamená „rodný“, a mluví se tedy o rostlině, která je domovem v Palestině.

Cedrové dřevo, které pálił kněz při levijském očišťování (Lv 14,4–6.49–52; Nu 19,6), asi nepocházelo

z libanónského cedru, ale z malého feńického jalovce (*Juniperus phoenicea*), jenž roste na sinajské poušti a při hoření voní. Viz výše **Borovice**.

Cypřiš (*Cupressus sempervirens*). Průměrně 13–20 m vysoký strom s množstvím malých větviček s šupinovitými listy a kvalitním dřevem. Ve Středomoří na hřbitovech se často vysazovala jeho odrůda, která svým vzhledem připomínala sloup (var. *pyramidalis*). RSV překládá jako „cypřiš“ hebr. *b^orôš* (Iz 41,19; 55,13), přestože se varianta *b^orôšim* (Pis 1,17) považuje za „borovici“. Různé doklady mluví pro to, že cypřišem je hebr. *t^o‘aššûr* (Iz 41,19; 60,13). Zmínka v Oz 14,8 o zeleném cypřiši pokračuje poznámkou o jeho jedlém ovoci. Jde zřejmě o pinií (*Pinus pinea*), která má rozložitou korunu a jedlá semínka v šiškách.

Dub (hebr. *‘allôn, ‘êlôn*). V Palestině rostou tři druhy dubu (*Quercus*). Kermesový dub (*Q. coccifera*, známý též jako *Q. calliprinos*) je stále zelený strom rostoucí na kopcích, kde spíše vypadá jako keř, ačkoli jeho palestinská odrůda může vyrůst do podoby stromu s kulatou korunou a mohutným kmenem, je-li dobře chráněna. O opadavém dubu (*Q. infectoria*) se Bible patrně nezmiňuje, protože se omezuje pouze na vzrostlé rostliny. Další dub, tropický neboli táborový (*Q. aegilops*, také známý jako *Q. ithaburensis*), se vyskytuje v palestinských nížinách, i když rozsáhlé mycení značně zredukovalo lesnatou plochu, která pokrývala Šarónskou planinu. Duby patří mezi statné stromy, které se dožívají vysokého stáří. Mají tvrdé dřevo a plod (žalud) je usazen do kalíšku. Dub se občas zaměňuje s fečíkem terebintovým, jenž má podobný vzrůst i hebr. název, ale botanicky se jedná o jiný strom.

Pod dubem lidé rádi sedávali (1 Kr 13,14) nebo pohřbívali své mrtvé (Gn 35,8; 1 Pa 10,12). Osamoceňné stromy sloužily jako orientační body (1 S 10,3). O dubovém dřevu se mluví jen zřídka: je tvrdé a používalo se k výrobě vesel (Ez 27,6). Bášan proslul svými duby (Iz 2,13; Ez 27,6; Za 11,2) a dodnes v této oblasti najdeme mnoho mohutných exemplářů *Q. aegilops*. Šarlatové nebo karmínové barvivo, které se používalo při hebr. obřadech (Ex 25,4; 26,1; Žd 9,19 atd.) se získávalo ze šupinatého hmyzu, který žil na větvích kermesového dubu. Abšálóm se vlasy zachytil právě do větví dubu (2 S 18,9n).

Hebr. *‘ašerá* se v AV překládá „modloslužebný hájek“ nebo „návrší“ (Ex 34,13; Dt 16,21; 2 Kr 17,16 atd.) v domnění, že se jednalo o skupinku dubů. Novější badání však ukazuje, že šlo o sochu nebo posvátný kůl kenaanské bohyně Ašery, manželky Éla.

Často se však na takových místech objevovaly stromy: „Nevsadíš si žádný kůl ani posvátný strom ...“ (Dt 16,21); „Obětují na vrcholcích hor ... pod dubem a topolem a kdejakým posvátným stromem, protože jejich stín je příjemný“ (Oz 4,13). Dodnes můžeme na různých místech Palestiny objevit tyto „posvátné“ skupinky dubů a topolů.

Dub cesmínový (hebr. *tirzá*, Iz 44,14). Dřevo používané k výrobě pohanských model. Pokud „dub cesmínový“ označuje dřevo zeleného dubu cesmínového (*Quercus ilex*) vyskytujícího se v centrálním Středomoří, pak se muselo dovážet. Podle kontextu se však jedná o strom rostoucí v Palestině. EP překládá toto slovo jako „dub křemelák“. AV jako cypřiš (*Cupressus sempervirens*), jiné verze jako „platan“ (*Platanus orientalis*). Oba, cypřiš i platan, v Palestině rostly. Hebr. slovo *tirzá* se podobá ugaritskému *tisr* pro cypřiš.

Eben (hebr. *hobnîm*, Ez 27,15; eg. *hbnj*). Dočervena zbarvené černé jádrové dřevo z *Dalbergia melanoxylon*, leguminózního stromu ze suchých oblastí tropické Afriky. Ve starověkém Egyptě se ve velké míře používalo k výrobě luxusního nábytku, cenných nádob, obkládků, želez a model. Až později se toto eg. slovo přeneslo i na označení temně černého dřeva rodu *Diospyros*, které se získávalo v tropické Africe, a dnes se jim především označuje *D. ebenum* z Cejlonu. Viz A. Lucas a J. R. Harris, *Ancient Egyptian Materials*⁴, 1962, str. 434–435; F. N. Hepper, „On the transference of plant names“, *PEQ* 109, 1977, str. 129n.

Jabloň (hebr. *tappûah*). O jabloni se hovoří hlavně v Písni písní. O totožnosti tohoto ovoce se diskutovalo z pohledu (neudržitelné) námitky, že Palestina je příliš suchá a horká, aby se v ní mohly úspěšně pěstovat jabloně (*Malus pumila* nebo *Pyrus malus*), nicméně hebr. i arab. výrazy však mluví ve prospěch tohoto čtení. Strom dobře stíní, jeho ovoce je sladké (Pis 2,3) a krásně voní (Pis 7,8). Vyslechtěná jabloň mohla mít svůj původ v kavkazské oblasti a určitě dobře roste i v některých částech Palestiny. Přestože se většina uvedených vlastností může aplikovat i na meruňku (*Armeniaca vulgaris* nebo *Prunus armeniaca*), již by lépe odpovídala představa z Př 25,11 o „zlatých jablčích“, je otázkou, zda v té době v Palestině již meruňku znali. Tato námitka zní ještě naléhavěji v případě čínskeho citroníku (*Citrus medicus*), což je třetí návrh. Uvažovalo se rovněž o kdouloně (*Cydonia oblonga*), ovocném stromu Z Asie, ale její ovoce má poněkud nahořklou chuť a Míšna ji překládá jiným hebr. slovem. Viz Goor a Nurock, *op. cit.*

Jedle EP překládá hebr. *b^orôš* a *b^orôšim* jako „cypřiš“ a „jedle“, což se zpravidla aplikuje na všechny jehličnaté stromy. Podle hebr. badatelů označují tato jména vysoký řecký jalovec *Juniperus excelsa*, jehož dřevo se dováželo z Libanónu pro stavbu Šalomounova domu a chrámu (1 Kr 5,8,10), dále ze Seniru na obkládky korábů (Ez 27,5) a také k výrobě hudebních nástrojů (2 S 6,5).

Mandloň (*Prunus dulcis* nebo *Amygdalus communis*). Rozkvétá v Palestině již v lednu. Její hebr. název *šāqēd* = probouzet naznačuje, že jde o první ovocný strom, který se probouzel po zimě. Její květy mají narůžovělou barvu a dovolují analogii s bělovlasým patriarchou (Kaz 12,5). Krásna mandloni se odrazila v různých ornamenálních vzorech (Ex 25,33n). Kromě toho, že poskytovala olej, se její jádra stala v Palestině oblíbeným jidlem a žádaným darem; Ježíš poslal do Egypta (Gn 43,11). O mandloni se pravděpodobně mluví i v Gn 30,37 a je uvedena i v Jr 1,11–12, kde slovní hříčka (*šāqēd* a *šōqēd*) ilustruje, že Bůh rychle plní svá zaslíbení. Viz A. Goor a M. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968, str. 241–254.

Marhaník (hebr. *rimmôn*). Malý strom nebo keř (*Punica granatum*) rostoucí divoce v některých V zemích. Již od nejstarších jej lidé vyšlechtřovali a velmi si ho cenili. Některá místa v Palestině nesou jeho jméno, např. Rimón (Joz 15,32), Gat-rimón (Joz 19,45), Ěn-rimón (Neh 11,29). Má rozložitou korunu, tmavě zelené opadavé listy, občas trny, velké trvalý kalich a jasně červené květy. Zralé plody ve tvaru jablka se vyznačují žluto-hnědo-kaštanovou barvou a obsahují bezpočet semínek, která jsou pokryta tenkou slupkou a obklopena vodnatou růžovou dužinou. Existují dvě varianty, sladká a nakyslá. Z jejich šťávy se vyrábí la-

hodný nápoj, ze semínek pak sirup a z květů lék se styptickým účinkem. Ornamenty granátových jablek zdobily roucho nejvyššího kněze (Ex 28,33), hlavice sloupů v Šalomounově chrámu (1 Kr 7,20) a stříbrný jeruzalémský šekel, který byl v oběhu v letech 143–135 př. Kr. Viz Goor a Nurock, *op. cit.*, str. 70–88.

Moruše (ř. *sykaminos*, L 17,6). V Palestině se pěstuje černá moruše (*Morus nigra*), malý, ale odolný strom s krvavě červenými jedlými plody. Někteří se domnívají, že se v tomto textu mluví o fikovníku, ale není důvodu k pochybám, že by černou moruši v NZ době neznali.

Palma (hebr. *tāmār*; ř. *phoenix*). Datlová palma (*Phoenix dactylifera*), vysoký, štíhlý a nerozvětvený strom s trsem listů ve tvaru per v koruně, 3–4 m dlouhými. Samčí a samičí trsy květů rostou zvlášť na různých stromech. Palmám se dobře daří v hájích horkého Jordánského údolí a z různých odkazů lze soudit, že se v biblických dobách vysazovaly i jednotlivě (Sd 4,5), přestože plody stromů rostoucích v homatejších oblastech měly nižší kvalitu. Palma často propůjčovala název místu, kde rostla, např. Tamar (Ez 47,18n; 48,28), Chasesón-tamar (Gn 14,2 atd.). Jerichu se říkalo „město palm“ (2 Pa 28,15). Palma symbolizovala štědrost, eleganci a přimost (Ž 92,12; Jr 10,5), její název (Tamar) se stal ženským jménem (2 S 13,1; 14,27). Byla také symbolem vítězství a veselí a tento význam měly palmové ratolesti při Ježíšově vjezdu do Jeruzaléma (J 12,13; sr. Zj 7,9). Tvar palmy se hojně objevuje jako architektonická ozdoba (1 Kr 6,29,32; Ez 40,31). Viz Goor a Nurock, *op. cit.*, str. 121–151.

Platan (hebr. *armôn*, Gn 30,37; Ez 31,8). Velký opadavý strom (*Platanus orientalis*), který roste ve skalnatých řečištích potoků S Palestiny. Má prstovité členité listy a okoličnatá květenství.

Řečík terebint, terpenytový strom (hebr. *ēlā*, Iz 6,13; Oz 4,13, EP dub). Palestinský řečík (*Pistacia terebinthus* var. *palestina*, nebo *P. palestina*) je malý strom rostoucí často v kopcích. Mnohem většímu atlantskému řečíku (*P. atlantica*) se daří na suchších a teplejších místech a připomíná dub. Jelikož má i podobný název, může ve SZ snadno dojít k jejich záměně. Řečík byl jedním z druhů stromů, pod nimiž se obětovalo, protože „jejich stín byl příjemný“ (Oz 4,13).

Santal (hebr. *almūgġim*). 1 Kr 10,11n. Dovážel se do Judska z Ofiru spolu se zlatem. Poloha Ofiru zůstává předmětem různých dohadů a vlastně není jasné, o jaký strom přesně jde. Podle tradičního výkladu poskytuje červené santalové dřevo (*Pterocarpus santalinus*) mohutný leguminózní strom, který roste v Indii a na Cejlonu. Jiní se zase domnívají, že *almūgġim* i *almūgġim* jsou libanónské stromy.

Sykomora (hebr. *šiqmā*; ř. *sykomōraia*). Fikovník sykomora (*Ficus sycomorus*) je statný strom 10–13 m vysoký s krátkým kmenem, širokou korunou a nepopadavými listy. Vysazoval se a stále ještě vysazuje v Egyptě a v nížinách Palestiny (1 Kr 10,27; 2 Pa 1,15; 9,27). Jeho dřevo bylo důležité hlavně pro Egypt, kde rostlo jen málo stromů, pro výrobu rakví a jiných dřevěných předmětů. Má jedlé plody a král David si jich tak považoval, že jmenoval dohlížitele, který měl fikovníky a olivovníky na starosti (1 Pa 27,28). Žalmista zase pokládal zničení sykomor kru-pobitím za takovou pohromu pro Egyptany, že by se mohla srovnat se zničením jejich révy (Ž 78,47). V Am 7,14 se mluví o člověku, který ošetřoval plody

sykomor. Znamená to odříznout vršek každého fíku, aby uzrál ve zdravé ovoce, které nebude napadeno hmyzem. Na fikovník vylezl Zacheus, aby viděl, jak kolem prochází Ježíš (L 19,4); v některých palestinských městech sykomory dodnes lemují ulice. Tuto sykomoru nesmíme zaměnit s evropskou sykomorou (*Acer pseudoplatanus*) nebo se severoamerickým platanem (*Platanus*), který je také znám jako sykomora.

Tamaryšek (hebr. *ēšēl*, Gn 21,33; 1 S 22,6; 31,13). Strom s měkkým dřevem rostoucí v pouštních vádi, který má bezpočet tenkých větviček se štrapatými jehlicovitými listy. Jeho květy jsou růžové nebo bílé. V Palestině roste několik příbuzných druhů (*Tamarix aphylla*, *T. nilotica*, *T. pentandra*, *T. tetragyna*), a to hlavně v okolí Beer-šeby, kde jeden také vysadil Abraham. (*MANA)

Topol (hebr. *lġneh*; *b^ekā'im*, 2 S 5,23n; 1 Pa 14,14n). Jákob loupal topolové, mandlové a platanové pruty (Gn 30,37). Topol (*Populus euphratica*) je vysoký strom se ševelicím listím (2 S 5,23n; 1 Pa 14,14n) a stejně jako vrba (viz níže) roste při Jordánu a na březích říček, kde snadno zakoření (Oz 14,5). Pokládáme tedy za dost nepravděpodobné, že by se vyskytoval na vrcholku hory jako jeden ze stromů poskytujících stín nebo že by pod ním bylo obětní místo (Oz 4,13). V tomto případě mohlo jít o styrax (*Styrax officinalis*), který má listy na spodní straně bílé. Štěp z Gn 49,22 se považuje za eufratský topol.

Týk (ř. *thynus*, Zj 18,12, EP vzácné dřevo). *Tetraclinis articulata* je malý jehličitý strom ze SZ Afriky. Má unavé, tvrdé a voňavé dřevo. Řekové i Římané z něho vyráběli nábytek. Jiné jeho označení je citrónové dřevo (botanicky nemá s citrusem nic společného).

Vrba (hebr. *arābīm*, *šafšāpā*). Vrby (*Salix acmophylla* a další druhy) obvykle rostou podél řek Středního východu a v biblických textech se objevují právě tam (Jb 40,22; Iz 25,7; 44,4; Ez 17,5). Jsou to keře nebo malé stromky vytvářející houšti „potočních topolů“ (Lv 23,40). „Vrby“ Babylónu (Ž 137,2) se dnes obvykle považují za topoly (*Populus euphratica*). M. Zohary (*Flora Palaestina*, 1, 1966, str. 29) říká, že v pobiblické literatuře se zaměřovaly názvy pro vrbu a topol.

Provazy, jimiž Delíla svázala Samsóna (Sd 16,11), mohly být vrbovou kůrou nebo vláknitými proutky pouštního keře *Thymelaea hirsuta*. F.N.H.

STŘEVA (hebr. *mē'im*; ř. *splanchna*). Židé neměli jasnou představu o fyziologii vnitřních orgánů. Do češtiny se *mē'im* i *splanchna* překládají různě – Jon 2,1 (EP útroby, KP střeva); 2 S 7,12 (EP *l'ano*, KP život); Ž 22,15 (EP nitro, KP vnitřnosti); Jb 30,27 (EP útroby, KP vnitřnosti); 1 J 3,17 (EP soucit, KP střeva). EP užívá slova „vnitřnosti“ i tam, kde jsou míněny doslova, obvykle viditelné při zranění břicha a následné smrti (2 S 20,10; Sk 1,18).

Překlad je také často obrazný, zvláště v NZ „srdce“ (EP 2 K 6,12). Ř. má odvozené slovo *splanchnizomai* = být pohnut soucitem (L 10,33). B.O.B.

STUDNA

1. Uměle vyhloubená šachta k získávání prosakující nebo nahromaděné spodní vody (hebr. *b^eēr*; arab. *bir*; ř. *frear*), zatímco pramen (hebr. a arab. *ajin*; ř. *pégē*) je dílem přírody.

STUDNICE ŽIVÉHO

2. Člověkem vytvořená šachta s cílem dostat se k podzemnímu prameni – splnutí pojmů, kdy se výše zmíněné výrazy mohly vzájemně zaměňovat, aniž by došlo k chybě. Logicky lze předpokládat, že studna, z níž čerpala vodu Rebeka (Gn 24), byla právě tohoto typu, podobně jako Jákobova studna v Šekemu, kde se Ježíš setkal se samafskou ženou (J 4). To by uspokojivě vysvětlovalo matoucí střídání slov v těchto dvou kapitolách.

3. *Cisterna nebo jáma, velká či malá, veřejná nebo soukromá, kde se hromadila dešťová voda; hebr. *bôr*; ř. *lakkos*. Příkladem je zde pravděpodobně studna v Betlémě (1 Pa 11,17n).

4. Jáma, suchá nebo s bahnitým jílem, používaná jako žalář, který se označoval stejným hebr. výrazem (Gn 37,24; Ž 40,3; Jr 38,6 atd.). Chvála studny živé vody v lidové písni se odráží v Nu 21,17n.

V suchých oblastech V se *voda může stát stejně cennou jako zlato. Studny byly a stále zůstávají předmětem bouřlivých sporů a dokonce i bojů (sr. Gn 21,15 atd.). Staly se dědičnými a výhradní právo na jejich užívání určitou skupinou lidí vzniklo dříve než územní nároky. R.A.S.

STUDNICE ŽIVÉHO (Beér-lachai-roi). Iméno samo a jisté údaje v Gn 16,13n, kde se poprvé objevuje, znemožňují jakoukoli jistotu překladu. V této podobě znamená „Studnice Živého, který mne vidí“ či studna „Ten, kdo mne vidí, žije“. Původní místní název však mohl být do značné míry zkraslen při tradování, takže originál již nelze rekonstruovat. Není to jediné SZ jméno, které tímto způsobem utrpělo. Nevíme přesně, kde se uvedená lokalita nachází, nicméně Gn 16,7,14 ji umísťuje k hranicím Egypta, kam eg. služebná Hagar utíkala před hněvem své paní Sáráj. Zde se jí zjevil Hospodin a oznámil jí narození Izmaela. Izák prošel Beér-lachai-roi, když čekal na Eliezera, který mu měl přivést z Mezopotámie manželku (Gn 24,62). Po Abrahamově smrti se tam usadil. R.J.W.

STŮL Kus nábytku (hebr. *šulhān*; ř. *trapeza*). Stůl ve stepi nebo poušti (Ž 23,5; 78,19) tvořila upravená plocha nebo kůže položená na zemi (hebr. *šlḥ*). Jinak se toto slovo používá stejně jako dnes k označení dřevěného nebo kovového stolu, který byl běžnou součástí nábytku (2 Kr 4,10). Jist u královského stolu představovalo počtu (2 S 9,7; sr. L 22,21), zatímco jist u svého stolu znamenalo žít v vlastních prostředcích (1 Kr 18,19; Neh 5,17). „Stůl Hospodinův“ (Mal 1,7,12; Ez 41,22; 44,16; 1 K 10,21; *OLTĀR) označuje situaci, kdy je hostitelem Bůh. Význam textu v Ž 69,23 je nejistý. D.J.W.

STVOŘENÍ

I. Biblické učení

Nelze je zaměřovat či ztotožňovat s žádnou vědeckou teorií. Smysl biblického učení je na rozdíl od vědeckého bádání etický a náboženský. Jeho důrazy nacházíme rozptýlené ve SZ i NZ. Neomezuje se pouze na úvodní kapitolu knihy Genesis, ale objevíme ji např. v prorocích (Iz 40,26,28; 42,5; 45,18; Jr 10,12–16; Am 4,13), v Žalmech (33,6,9; 90,2; 102,26), dále v Jb 38,4nn; Neh 9,6 i v NZ (J 1,1nn; Sk 17,24; Ř 1,20,25; 11,36; Ko 1,16; Žd 1,2; 11,3; Zj 4,11; 10,6).

Potřebný výchozí bod každého uvažování o biblické nauce představuje Žd 11,3 „Ve víře chápeme, že Božím slovem byly založeny světy“. To znamená, že zpráva o stvoření obsažená v Písmu se zakládá na zjevení a lze ji porozumět jen z pozice víry. Právě to ostře odlišuje biblický přístup od vědeckého. Dílo stvoření, stejně jako tajemství vykoupení, je před člověkem skryto a můžeme je přijímat pouze vírou.

Dílo stvoření se připisuje celé Trojici: Otcí (Gn 1,1; Iz 44,24; 45,12; Ž 33,6), Synu (např. J 1,3,10; Ko 1,16) i Duchu svatému (Gn 1,2; Jb 26,13). Neznáme-li různé etapy stvoření, ale že celek je dílem trojjediného Boha.

Slova z Žd 11,3 „na co hledíme, nevzniklo z viditelného“ spolu s Gn 1,1 „na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ říkají, že svět nevznikl z nějaké prahmoty, ale byl stvořen Božím slovem z ničeho, přičemž předtím neexistovala žádná forma bytí. *Creatio ex nihilo* má důležitý teologický obsah, mj. vylučuje myšlenku věčnosti hmoty (Gn 1,1 udává, že měla počátek) či nějakého vesmírného dualismu, kdy kromě Hospodina existuje ještě někdo mimo něj, kdo se vymyká jeho kontrole. Dále to vyjadřuje, že Bůh se diametrálně liší od toho, co stvořil, a není zjevným nebo vnějším projevem absolutna, jak hlásá panteismus.

Současně je však zřejmé, že idea prvotního stvoření obsažená ve formulaci *creatio ex nihilo* nevyčerpává učení Písma o tomto předmětu. Člověk nebyl stvořen *ex nihilo*, ale jako prach ze země (Gn 2,7), podobně i polní zvěř a nebeské ptactvo vzniklo ze země (Gn 2,19). Jde o tzv. druhotné stvoření (Hospodin použil již stvořenou hmotu), jež stojí vedle prvotního stvoření jako část biblického svědectví.

Prohlášení v Ef 4,6 „Jeden Bůh ... nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech“ ukazuje, že Bůh je vzhledem ke stvoření transcendentní i imanentní. Je „nad vším“ (Ř 9,5), existující sám o sobě, nezávislý a soběstačný. Musíme tedy rozumět stvoření jako svobodnému aktu, pro který se Hospodin rozhodl jen ze své svrchované vůle. V žádném případě nešlo o nutnost. Nepotřeboval stvořit vesmír (viz Sk 17,25). *Chtiť* jej stvořit. Tyto důrazy si musíme uvědomit, neboť jen tak může Bůh být Pán, nepodmíněný, transcendentní. Poněvadž je však Hospodin „skrze všechno a ve všem“, je imanentní ve svém stvoření (ač se od něj liší), které svou další existencí naprosto závisí na jeho moci. „V něm (*en autō*) všechno spočívá“ (Ko 1,17) a „v něm žijeme, pohybujeme se a jsme“ (Sk 17,28).

Výroky „tvou vůlí všechno povstalo a jest“ (Zj 3,11) a sr. „všechno je stvořeno skrze něho a pro něho“ (Ko 1,16), ukazují na účel a cíl stvoření. Bůh stvořil svět, „aby zjevil slávu své věčné moci, moudrosti a dobroty“ (*Westminsterské vyznání*). Jinými slovy, stvoření je teocentrické a má ukazovat Boží slávu, být, jak říká Kalvín, „jevištěm jeho slávy“. J.P.

II. Svědectví knihy Genesis

Základní zprávu o stvoření nacházíme v Gn 1,1–2,4a. Je to vznešené a důstojné vyhlášení, oproštěné od hrubých prvků, na něž narazíme v nebiblických svědectvích o stvoření (viz níže III). Tato kapitola obsahuje sérii výpovědí o tom, jak začal existovat viditelný svět. Má podobu prosté zprávy očitého svědka a nepokouší se uvádět podrobnosti, které by ocenilo moderní vědecké poznání. Ačkoli jednoduchý příběh o stvoření je zjevením, popisuje pouze vznik těch sku-

tečností, které lze spatřit pouhým okem. Gn 1 se co do počtu uvedených pozorovatelných jevů podobá mnoha dalším zprávám o stvoření, protože všechny pojednávají o zemi, moři, obloze, slunci, měsíci a hvězdách, zvířatech i člověku.

Inspirovanost uchránila pisatele Gn 1 od jazyka a omylů soudobého polyteismu, a tak zůstal obyčejným člověkem, jenž se svýma očima snažil popsat cestu, kterou Bůh uvedl tento svět v bytí. Ze srovnání biblického vyprávění o stvoření s babylónským vyplývá, že mezi nimi existuje několik paralel. Přestože vnější vztah mezi oběma není jasný, nemůže tu jít o vypůjčení, protože v Gn 1 nacházíme důstojnost a hloubku, která v babylónském vyprávění prostě chybí. O jejich vzájemných souvislostech pojednává A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, k. 3.

1. Stvoření věcí

První událost, kterou Gn 1 zaznamenává, se týká stvoření světla. Jedním z nejzákladnějších lidských poznatků je pravidelné střídání dne a noci a nepostradatelnost světla pro veškerý život a růst. „Kdo to způsobil?“ táže se autor Gn 1. Odpověď zní: Bůh (vv. 3–5). Druhým vypořádaným jevem je, že vody se vyskytují nejen dole, kde tvoří moře a podzemní prameny, ale i nahoře, odkud padá déšť. Tyto dvě oblasti odděluje obloha (*rāqia'* = něco rozprostřeného). Kdo to udělal? Bůh (vv. 6–8). Dále člověk ze zkušenosti poznal, že moře a pevnina tvoří zemský povrch (vv. 9–10). I to učinil Bůh. Potom země vydala rozmanitou vegetaci (vv. 11–13). Také to bylo Boží dílo. Nejnajdeme zde podrobnosti botanického rozlišování, ale pisatel uvádí tři velké skupiny rostlin: zeleň (*deše'* = mladá, nová vegetace), byliny (*'ēšēh* = rostliny), které se rozmnožují semeny, a ovocné stromy (*'ēš*) poskytující plody se semeny. Pisatel pravděpodobně cítil, že toto jednoduché dělení zahrnuje všechny případy. Dalšími poznatky je umístění nebeských těles (Slunce, Měsíce a hvězd) na oblohu (v. 14–19). Bůh je tam ustavil, aby určovaly hranice času a období. Zřejmě jen detailisté mohou očekávat, že se dozví o meteorech, planetách, mlhovinách atd. Pokud jde o oblasti života, pisatel konstatuje, že vody „vydávají živočišnou havěť“ (v. 20 *šereš* = hemžící se věci, vyskytující se ve velkém počtu) a velké ryby (netvory) (v. 21 *tannin* = mořský netvor, had) i hbité živočichy. Nepokouší se o přesnější rozlišování mezi různými druhy mořských živočichů v zoologickém smyslu. Stačí konstatovat, že Bůh stvořil malé i velké mořské živočichy. On také stvořil ptáky létající nad zemí (vv. 20–22, *ōp*). Pojem *ōp* zahrnuje všechny druhy ptáků. A odkud pochází obrovské množství suchozemských živočichů? Také je stvořil Bůh. A opět země vydala živá stvoření (vv. 24–25 *nepeš hajjā*), které pisatel třídí jako dobytek (*b'hēmā*), zeměplazy (vv. 24–25 *remeš*) a zvěř (vv. 24–25 *hajjā*). Ani zde nejde o zoologickou klasifikaci. Pisatel byl zřejmě přesvědčen, že toto prosté třídění postihuje všechny hlavní formy života na zemi a splňuje svůj účel. Nakonec Bůh stvořil člověka (vv. 26–27 *ādām*) k svému obrazu a do své podoby. Tato věta je definuje jako toho, kdo vládne nad obyvateli země, moře i oblohy (vv. 26.28). A Bůh stvořil (*bārā'*) člověka jako muže a ženu (v. 27, *zākār* a *n'qēbā*).

2. Chronologie událostí

Důkladné studium této kapitoly ukazuje na schematické uspořádání osmi stvořitelských činů vměst-

naných do 6 dnů. Každý z nich je uveden formulí *I řekl Bůh*. Budeme-li trvat na striktní chronologii, znepokojí nás vznik světla ve 4. dnu. Tento problém pomine, když o Gn 1 začneme uvažovat jako o jiných biblických odřezcích pojednávajících o velkých událostech, tj. nikoli chronologicky, ale s důrazem na sám fakt (sr. vyprávění o pokušení v Mt 4 a L 4, která zdůrazňují *skutečnost* pokušení, ale uvádějí jiné pořadí; viz rovněž Ž 78.13.15.24, kde je důležitá *skutečnost* Boží péče o vysvobozený izraelský lid, ale záležitost s manou zde následuje až po úderu do skály, v opačném sledu než v Exodu). Pokud pisatel Gn 1 chce zdůraznit *skutečnost* stvoření, chronologické pořadí událostí přestává působit problémy.

Důsledně je schéma řazení materiálu. První 3 dny jsou přípravné. Stvoření světla a příprava oblohy, moří, země i vegetace předchází stvoření obyvatel do nachystaného prostředí. Ptáci zabírají oblohu, ryby moře, zvířata a člověk zemi. I. a 4. den sice do schématu zcela nezapadají, ale existuje mezi nimi vzájemný vnitřní vztah. V 3. a 6. dnu se odehrály dva stvořitelské činy. 7. den stojí odděleně a vypráví o Božím radostném odpočinku po dokončení díla. Zároveň slouží za příklad Božím stvoření, aby každý 7. den odpocíval. Snaha po získání absolutní chronologie při výkladu této kapitoly nutně ochuzuje celek, jehož literární poetickou hodnotu nelze studovat srovnávací metodou. V kapitole se zdůrazňuje, co Bůh řekl (vv. 3.6.9.11.14.20.24.26). Hospodinovo tvůrčí slovo vnáší řád do chaosu, vyvádí světlo ze tmy, život ze smrti. Větší důraz je třeba klást na sloveso „řekl“ (*āmar*) než na „stvořil“ nebo „učinil“, protože ujišťuje stvoření, že vzniklo z vlastní Boží vůle. Je pravda, že výraz „stvořil“ (*bārā'*) je užito o nebi i zemi (v. 1), o velkých mořských netvorech (v. 21) i o člověku (v. 27) a že se v mnoha dalších SZ textech týká výhradně Boží činnosti. Nicméně v Gn 1 se objevují i jiné termíny. „Učinil“ (*āsā*) je užito o obloze (v. 7), světlech (v. 16), živočiších, dobytku a plazech (v. 25) a o člověku (v. 26). Boží aktivita je zřejmá rovněž z příkazovacího způsobu: „bud...“ (vv. 3.6.14n), „nahromad'te se“ (v. 9), „zazelenej se“ (v. 11), „hemžij se“ (v. 20), „vydej“ (v. 24). V zájmu rozmanitosti pisatel zvolil celou řadu sloves, která dohromady vyzdvihují Boží dílo. Podstatná aktivita však pramení z Božího slova („Bůh řekl“).

3. Význam slova „den“

V Bibli má tento termín několik významů. V základním smyslu vyjadřuje 24hodinový časový úsek. Označuje však také okamžik Božího soudu (den Hospodinův, Iz 2,12n), neurčité časové rozmezí (den pokušení, Ž 95,8), dlouhou periodu, např. 1 000 let (Ž 90,4). Z faktu, že den má 24 hodin, někteří vyzývají, že stvoření proběhlo doslovně v 6 dnech. To však neodpovídá básnickému, symbolickému ani schematickému podání biblické literatury. Jiní argumentovali, že den představuje dlouhé období a snažili se nalézt korelaci s geologickými etapami. Tím se přiblížili běžným vědeckým teoriím, které podléhají častým změnám. Pokud připustíme, že Gn 1 má umělo literární stavbu a nechce zobrazit chronologický sled událostí, ale zdůraznit skutečnost, že všechno učinil Bůh, pak jsou tyto spekulace a hypotézy zbytečné.

Obdobný problém nastává při výkladu pojmů „večer a ráno“. Je možné, že ani nevíme, co tím pisatel míní. Návrhy interpretace:

a) židovský způsob počítání dne od západu do západu,

STVOŘENÍ

tj. od večera jednoho dne do večera dne následujícího; b) „večer“ označuje naplněný období, jehož *terminus a quo* bylo ráno, které se rozeznalo se stvořením světla, zatímco následující „ráno“ označuje začátek nového dne a konec noci předcházejícího dne. Tyto názory si vzájemně odporují a ukazují, že význam není jasný.

Někteří badatelé při interpretaci textu spíše předpokládali, že se pisateli dostalo 6 vidění stvořitelské činnosti, přičemž každá z nich se zabývala jedním aspektem Božího tvůrčího díla; hlavním důrazem potom není, že by se stvoření odehrálo v 6 dnech. Každé vidění začínalo stejnou formulí „J řekl Bůh...“ a končilo slovy „Byl večer a bylo jitro, den...“.

Také se argumentuje, že zmíněných 6 odstavců mohlo být zapsáno na šesti podobných tabulkách, kdy záznamy měly stejnou kompozici a ve svém závěru shodnou značku (P. J. Wiseman, viz bibliografii). Tento zajímavý názor ve skutečnosti představuje variantu myšlenky, že Gn 1 je uměle sestavenou literární kompozicí, která má zvěstovat, že všechno stvořil Bůh. Metoda Božího konání není vysvětlena.

4. Genesis 1 a věda

K otázkám vztahu Gn 1 k biologii a geologii se přistupovalo mnoha způsoby. Jeden názor se snažil najít víceméně přesný vztah mezi vědou a Biblií. Byly srovnávány geologické vrstvy s výroky Geneze v chronologickém sledu. Někteří měli za to, že termín „rozmanitého druhu“ naprosto vyvrací evoluční teorii. Není však vůbec jasné, co znamená hebr. *mîn* (= druh), výjma zjištění, že Bůh učinil stvoření tak, že se rozmnožovala ve svých rodech. Když však hebr. slovu nerozumíme, měli bychom správně říci, že se zde vůbec nehovoří o biologickém třídění. Přijmeme tedy, že ať život vznikl jakkoli, stojí za tímto procesem Bůh. Potom kapitola ani nepotvrzuje, ani nepopírá vývojovou či jakoukoli jinou teorii o tomto předmětu.

Gn 1,2 se stala základem teorie o mezeře ve světové historii. Někteří biblisté tvrdí, že překlad má znít „a země se stala poustou a prázdnou“, což znamená, že svět byl stvořen dokonale, ale pak došlo k něčemu, co narušilo jeho řád. Potom přijel Bůh znovu vytvořit, když odstranil chaos. Vzniklá časová mezera otevírá prostor dlouhým geologickým obdobím před pohromou. Podle tohoto názoru spadá akt stvoření do bezbřehé minulosti a poskytuje volné pole pro geologické éry. Musíme zdůraznit, že neexistuje žádný geologický důkaz a že tento překlad je nepravděpodobný. Výraz v hebrejštině zpravidla znamená „a bylo“, nikoli „a stalo se“.

Mnoho autorů se snažilo najít v Gn 2 druhou zprávu o stvoření, která má odlišný chronologický pořádek než Gn 1. Takový pohled je nesprávný, díváme-li se na Gn 2 jako na část obsáhlejšího vyprávění Gn 2 a 3, kde Gn 2 představuje pouze úvod epizody o pokusu a poskytuje rámec bez jakéhokoli pokusu ličit stvoření či podat chronologický sled událostí.

Lze tedy trvat na tom, že přes značný prostor pro diskusi o přesném významu Gn 1 musíme uznat základní tvrzení kapitoly, že Bůh učinil vše, co tvoří vesmír, v němž žijeme. Jestliže toto přesvědčení ovlivní naše základní pozorování, charakter textu je takový, že nám umožní snadno proniknout do oblastí, které nedokážeme zkoumat pouhým okem. J.A.T.

III. Starověké teorie Blízkého východu

Doposud nebyl objeven mýtus, který by výslovně mluvil o stvoření vesmíru. Legendy, které se týkají

organizace vesmíru a jeho kulturních procesů, stvoření člověka a založení civilizace, se vyznačují polyteismem a zápsy božstev o prvenství, čímž ostře kontrastují s hebr. monoteismem Gn 1–2. Většina těchto pohádek je částí jiných textů a názory starých národů je nutno vybírat z náboženských zápisů, které sice spadají na začátek 2. tisíciletí př. Kr., ale snadno mohou patřit k starším pramenům, jak se nyní ukázalo na vyprávění o stvoření z *Eby, datovaném do r. 2350 př. Kr.

1. Sumer a Babylónie

Existuje řada příběhů o stvoření ve spojení s autoritou připisovanou různým starověkým městům a božstvům, o nichž se mělo za to, že tam dříve bydlela. Nippur prý byl před stvořením člověka obydlen pouze bohy. Enki, bůh hlubin a moudrosti, si vyvolil Sumer a pak se snažil založit sousední teritoria, včetně ráje Dilmunu. Napřed vytvořil řeky, bažiny a řeky a potom moře a dešť. Potom naplnil další potřeby tím, že opatřil obilí, zeleň, motyku a cihlářskou hlinu. Hory se pokryly vegetací a salaše byly plné dobytka i ovcí.

Jiná legenda vypráví o ráji Dilmunu, kde matka-bohyně Ninchursag rodila potomky bez bolesti a práce. Enki snědl rostliny, byl proklet a onemocněl, dokud ho nevyléčila zvlášť stvořená bohyně *Nin.iti* (= paní z žebra; ta, která oživuje), což odráží jméno *Evy.

„Enki a Ninchursag“ chtěli stvořit člověka z hlíny. To se stalo po bitvě, v níž Enki vedl vojsko dobra proti božstvu Nammu, prvotnímu moři. Pak s pomocí Ninmach, bohyně země, stvořil křehkého člověka.

Nejznámější babylónský mýtus o stvoření je přípůsobem sumerské kosmogonie, zvané *Enūma eliš* podle jejich počátečních slov: „Když nahore nebesa nebyla pojmenována, dole země jménem nebyla zvána...“ Existovala bohyně Tiámat (sr. hebr. *t'hom* = hlubina) a bůh Apsu (sladkovodní oceán), ale když se zrodili jiní bohové, Apsu se je pokusil odstranit, protože byli hluchí. Jeden z bohů, Ea, sumerský Enki, jej zabil. Pak pomstychtivou Tiámat zavraždil syn boha Ea, babylónský bůh Marduk, k jehož počtu byla složená báseň. Ze dvou polovin Tiámatina těla Marduk stvořil nebeskou oblohu a zemi. Pak ustanovil řád hvězd, Měsíce a Slunce a nakonec, aby osvobodil bohy od otročkých úkolů, s pomocí Ea stvořil lidstvo z hlíny smíšené s krví Kingua, obojího boha, který vedl Tiámatino vojsko. Jedinou podobnost mezi tímto líčením a Gn 1–2 vidíme ve zmínce o hlubině (*t'hom* = propast v 1,2 nemusí být nutně mytologická personifikace), Boží odpočinek po stvoření a rozdělení záprvy do 6 dílů (W. G. Lambert, *JTS* 16, 1965, str. 287–300 a P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, 1977).

Další vyprávění o stvoření se v podrobnostech liší. Jedno vypráví, že bohové byli stvoření a Babylón vytvořen, „když všechny země byly moře“. Marduk proto nad vodami rozprostřel rákosovou podložku, na níž spolu s matkou bohů Aruru stvořili člověka. Pak následovalo stvoření zvěře, řek, zelených rostlin, země a domácích zvířat. Jiná legenda přepisuje stvoření nebes Anuovi a země Eaovi. Zde zase, když to země a bohové pokládali za potřebné kvůli pořádku, opatřili chrást a jeho zásobování z obětí. Člověk byl stvořen, aby sloužil bohům (viz *Atrachasis* a rané eposy). Texty *Atrachasis* a jiné eposy nalezne čtenář v knize „*Mýty staré Mezopotámie*“ [Odeon, Praha 1977, str. 151–175, 176–207] v překladu Jiřího Proseckého).

2. *Egypt*

Jedna z mnoha zmínek o stvoření (z r. 2350 př. Kr.) popisuje čin boha Atuma, který zrodil bohy na starodávnej hoře nad vodami Chaosu. Atum, „jenž vznikl sám“, pak zavedl na světě řád a z temné hlubiny přidělil místa a funkce ostatním božstvům, včetně Osirise. Teologové z Memfisu a Théb měli své metody, jak odůvodnit vznik jejich města i boha. Pro ně to byl bůh Ptah, který naplánoval stvoření a realizoval je svým slovem. Jde o starodávnej obraz, obsažený rovněž v sumerských textech, v učení o *Logu*. Jiný mýtus připsuje slunečnímu bohu Rē' vítězství nad Apópisem z podsvětí. Podle této verze lidstvo vzniklo ze slz boha Rē'. Všichni lidé byli stvoření se stejnou příležitostí užívat základních potřeb života.

Vidíme tedy, že na Blízkém východě existovala koncepce prvotní vodní prázdnoty (spíše než chaosu) a tmy, stvoření představovalo božský akt *ex nihilo* a člověk byl stvořen na přímý popud bohů, aby jim sloužil. Hebrejská zpráva je svou jasností i monoteismem jedinečná, neobsahuje boje mezi božstvy nebo pokusy o potvrzení slavného vzniku nějakého města či rasy.

D.J.W.

3. *Starověké Řecko*

Bohové, které uctívali Řekové, nenesli zodpovědnost za vznik světa, spíše byli sami stvoření nebo počati neurčitě pojatými božstvy, jež nahradili. Hésiodos ve své *Theogonii* říká, že na počátku existoval chaos, a pak vznikla země, která se, oplodněna nebem, stala velkou matkou všeho. Ve skutečnosti spíše než o stvoření tu jde o automatický vývoj, uskutečňovaný plozením od neurčitých počátků. V podrobnostech nacházíme mnoho odlišností a filozofové je rozumově vysvětlovali různými způsoby. *Epikúrejsci připisovali všechno náhodné kombinaci atomů, zatímco panteističtí *stoikové vycházeli od *logu nebo přírodního světového principu.

Zvláštní zájem budí orfický mýtus, přijatelný pravděpodobně pouze pro nemnohé, kteří v něm viděli významné paralely s křesťanstvím. V něm vystupuje jako velký stvořitel Fanes, jenž se vynořil z vejce a po stvoření světa a lidí Zlatého věku se stáhl do temnoty, dokud jej spolu s plody jeho tvůrčí činnosti nepohltil jeho slavný vnuk Zeus, aby potom vše znovu stvořil. Dnešní lidé povstali ze zničených pozůstatků Titánů, kteří snědli Diaova syna Dionýsa, tudíž v sobě měli prvky zla i božství. Zeus Dionýsa oživil a lidé ho často ztotožňovali s Fanem.

K.L.MeK.

BIBLIOGRAFIE. Biblické učení: C. Hodge, *Systematic Theology*, 1, 1878, str. 553nn; S. Harris, *God the Creator and Lord of All*, 1, 1897, str. 463–518; J. J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1957 (s. v. „Creation“). Příběh z knihy Genesis: F. Delitzsch, *Commentary on Genesis*, 1888; P. J. Wiseman, *Clues to Creation in Genesis*, 1977; A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, 1950, str. 82–140; W. J. Beasley, *Creation's Amazing Architect*, 1953, N. H. Ridderbos, *Is There a Conflict between Genesis 1 and Natural Science?*, 1957. Nebiblické pojetí: viz *ANET*, str. 1–9; S. N. Kramer, *Mythologies of the Ancient World*, 1961 (podrobnosti o sumerských i jiných tradicích) a A. Heidel, *op. cit.* (rozběr jejich vztahu ke knize Genesis). Viz též W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935, str. 79nn; H. H. Esser, I. H. Marshall in *NIDNTT* 1, str. 376–389.

SŮF V Dt 1,1 patří místní název (EP naproti Sůfu), jehož poloha je dosti nejistá (sr. *GTT*, § 431, str. 255, pozn. 223). V překladu „proti moři rudému“ KP chápe Sůf jako polohu pro *jam-sûp*, s odkazem na Akabský záliv, což lze připustit (*RUDE MOŘE). V Nu 21,14 je Sůf(a) („bouře?“) zřejmě oblastí, do níž je umístěn Váhéb v krátké citaci z Knihy bojů Hospodinových. Totožnost se Sůfem z Dt 1,1 není potvrzena. Musil se domníval, že by se mohlo jednat o Chirbet Sůfa, asi 6 km JJV od Madaby (*GTT*, § 441, str. 261–262, pozn. 229 na konci). O Sůfu viz též E. G. Kraeling, *JNES* 7, 1948, str. 201.

K.A.K.

SUKEJCI (eg. *tktn, tk*). Libyjské pomocné síly v eg. vojsku při *Šíšakově vpádu do Palestiny (2 Pa 12,3). Od 13.–12. stol. př. Kr. se jich využívalo jako zvěďů. Viz odkazy in R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, str. 176–177, 180.

K.A.K.

SUKNĚ Překlad tří hebr. slov.

1. *kānāp* = křídlo, kraj; běžný výraz (Rt 3,9; I S 24,4 atd.).

2. *šûl* = lem (Jr 13,22.26; Pl 1,9; Na 3,5).

3. *pē* = ústa, zde výstřih (Ž 133,2).

J.D.D.

SUKÓT

1. Místo první zastávky Izraelců během exodu, zřejmě ekvivalent staroeg. *tkw* (Pitom), ležící ve V části Vádí Tumulát (Ex 12,37; 13,20; Nu 33,5n). Touto cestou se z Egypta běžně vydávali předsídlenci. Zmínku o něm najdeme v Příběhu Sinuhetově v papyru Anastasi V a VI. (*TABOR U MOŘE, *PITOM).

2. Město kmene Gádovců (Joz 13,27) v Jordánském údolí nedaleko vodního toku (Sd 8,5.16) a Saretánu (1 Kr 7,46). Jde o dnešní Tell Achsás nebo Tell Dér 'Allá.

Název Sukót objasňuje Gn 33,17. Znamená „přístřešky“, které pro dobytek postavil Jákob, když se zde usadil.

C.D.W.

SUKÓT-BENÓT Označení předmětu, který vyrobili Babylóňané předsídlenci r. 722 př. Kr. do Samaří. Nazvali jej podle pohanského božstva, jež tam uctívali (2 Kr 17,30). *MT sukkôt-b'noť* implikuje výklad „přístřešky deér“ (sr. ř. *sokchôthbainith*), což lze vysvětlit buď jako místa prostitutek, nebo jako svatyně, kam se přinášely obrazy bohů, např. Banitu (přídomek babylónské bohyně Ištar).

Snad lze uvažovat i o jménu bohyně, protějšku kútské Nergal. Podle Rawlinsona mohlo jít o Mardukovu (*MERÓDAK) choť Zēr-bānit (Sarpanitum), je to však velmi málo pravděpodobné.

D.J.W.

SŮL Zatímco Feničané získávali sůl metodou vyparování vody ze Středozemního moře v odpárkách, Hebrejové měli přístup k neomezeným zásobám soli na březích Mrtvého moře (Sf 2,9) a na Solném vrchu (Džebel Usdúm), návrší o rozloze 4 000 hektarů u JZ cípu Mrtvého moře. Tato oblast se tradičně spojovala s tragickým osudem Lotovy ženy (Gn 19,26).

Některá kamenná nebo fosilní sůl postrádala chuť, což způsobovali různé příměsi a její chemická nestá-

SUMER, SUMEROVÉ

lost (o ní viz Mt 5,13), a proto se většinou vyhazovala. Sůl byla ceněna jako konzervační činidlo a prostředek k ochucování jídla (Mt 5,13; Mk 9,50; Ko 4,6). Orientální národy ji často používaly k stvrzování smluv, díky čemuž se stala symbolem věrnosti a stálosti. V přídatných obětech (Lv 2,13) sloužila jako konzervační činidlo, aby se tímto způsobem znázornilo věčné trvání „smlouvy soli“, která existovala mezi Bohem a Izraelem (Nu 18,19; 2 Pa 13,5).

Sůl způsobovala neúrodnost půdy (Dt 29,23). „Vyprahlá místa na poušti“ (Jr 17,6) tedy představovala synonymum pro holou solnou zemi (Jb 39,6). Abímelek podle starověkého zvyku posypal trosky Šekemu soli (Sd 9,45) na znamení trvalé zkázy. Eliša soli použil k proměnění brakické vody jeriškého pramene ve vodu pitnou (2 Kr 2,19–22). Solí potírali novorozence před zavinitím do plenek (Ez 16,4). Za vlády Antiocha Epifana uvalila Syrie na sůl daň, která se odváděla Římu.

BIBLIOGRAFIE. E. P. Deatrick a F. C. Fensham, *BA* 25, 1962, str. 41–49; N. Hilmyer, *NIDNTT* 3, str. 443–449. R.K.H.

SUMER, SUMEROVÉ Dolní oblast starověké Mezopotámie či J Iráku mezi dnešním Bagdádem a Perským zálivem, přičemž J část této oblasti se nazývala *Akkad. Toto rovinaté území o rozloze asi

10 000 km² protínají řeky *Eufrat a *Tigris. NZ se o něm sice přímo nezmiňuje, ale může jít o *Šinear (*šin'ar*; sumersky *kešir* a *šumer*). Sumerská civilizace může tvořit pozadí vyprávění Gn 1–11 (viz níže II). Sumerové v této oblasti sídlili přibližně v letech 4500–1750 př. Kr., pak se smísili se Semity, kteří se zde rovněž usadili. Původ Sumerů neznáme, ačkoli některé teorie předpokládají jejich příchod z V.

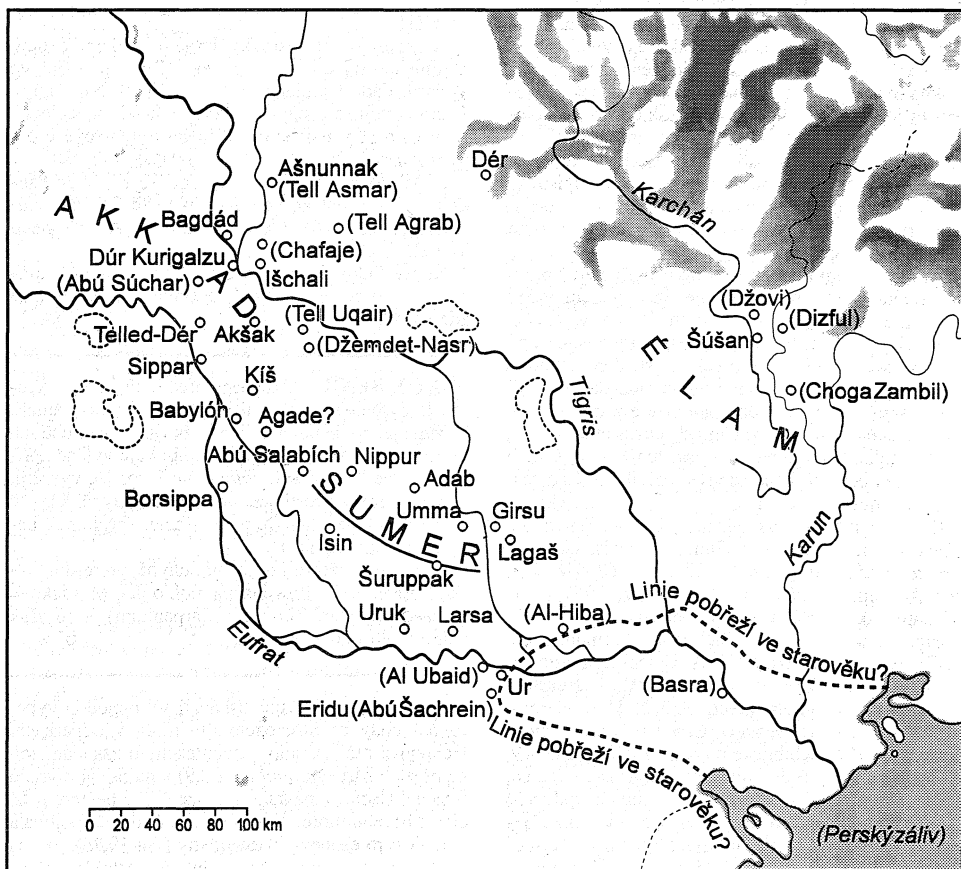
I. Historický vývoj

Dějiny Sumerů spadají do tří období:

1. rané sumerské (3000–2700 př. Kr.),
2. klasické sumerské (2700–2250 př. Kr.),
3. novosumerské (2100–1960 př. Kr.).

Průběh každého z nich se rekonstruuje zejména z epických básní, roztroušených historických zápisů a statisíců obchodních dokumentů.

1. Prvnímu období dominovala tři velká města: Uruk, Aratta a Kiš. Třemi vládci Uruku byli Enmerkar, Lugalbanda a Gilgameš, nejslavnější hrdina sumerských dějin. Vzhledem k tomu, že badatelé nezkoumali historické postavy a události na základě dobových zápisů, ale z pozdějších literárních skladeb, lze je těžko zařadit do příslušné archeologické etapy kteréhokoliv z výše zmíněných měst. Kromě toho bylo v Kiši a Uruku z tohoto období objeveno jen velice málo památek. Z mlhavé historie této epochy jen slabě probleskují zprávy o skvělých činech, které vyko-



Sumer, jižní území Babylónie.

nali mladí hrdinové.

2. Klasické období se soustřeďuje zejména do čtyř měst, a to do Uru, Kiše, Ummy a Lagaše. Nejznámější panovníky jsou Eannatum, Urukagina, Gudea z Lagaše a Lugalzaggisi z Ummy. Z této doby se již dokumenty zachovaly. Uvádějí jména panovníků a zmiňují některé jejich činy. Proto lze často přesně určit mnohá města a dokonce i budovy, o nichž se v těchto písemnostech hovoří. O tehdejšímu Uru toho víme více z archeologie než z dějin. Jména králů známe i bez odkazů na významné události z doby jejich panování. Největší mezopotámský poklad všech dob pochází právě z klasického období – jde o pohádkově bohaté „královské hrobky“. Časově sem spadá také první delší skutečně historický dokument, jenž svědčí o rivalitě mezi městy Umma a Lagaš. Vznikl kolem r. 2400 př. Kr., za Entemeny z Lagaše, a obsahuje mnoho údajů o tehdejšímu hospodářství, ale i o společnosti a historii. Dnes je však známější pozdější lagašský panovník Gudea, protože se dochovalo poměrně mnoho jeho soch s nápisy, které svědčí o zručnosti tehdejších sochařů při opracovávání tvrdého kamene. Nápisy poskytují množství informací o hospodářském a náboženském životě. Lugalzaggisi, poslední sumerský král tohoto období, byl poražen slavným semitským vládcem Sargonem Akkadským.

3. Téměř o 200 let později vyrůstá na ruinách akkadské dynastie novosumerská civilizace s hlavním městem Ůrem. Pravých Sumerů však značně ubylo, protože se na jejich území začaly stěhovat další národy, zejména Emorejci. Pouze první dva z pěti urských králů měli sumerská jména. Nicméně i poté, co všichni Sumerové vymizeli a jejich jazykem se již přestalo mluvit, zůstala sumerština ještě mnoho dalších století jazykem náboženství, vědy, obchodu a práva.

II. Literatura

Sumerům se připisuje vynález písma (*PSaní) kolem r. 3200 př. Kr., známého z textů z *Ereku. Jazyk tvořily několika dialekty včetně „vytříbené mluvy“ (*eme-sal*), je aglutinační a nepatří mezi jazyky semitské. Nelze ho spolehlivě zařadit do žádné jazykové skupiny, i když má jisté prvky společné s několika dalšími. Původně se vyvinul za účelem zápisu právních jednání a ekonomických či administrativních písemností, které tvoří 75% všech dochovaných sumerských psaných klínopisných dokumentů, ale brzy se ho začalo užívat pro literaturu, později známou po celém Blízkém východu. Sumerské písmo a literární žánry přejímali a rozvíjeli později *Babylóňané, *Asyřané, *Chetějci, *Churrijci, *Kenaanci a *Elamci.

Sumerská *historiografie* zahrnuje stavební a děkované nápisy, vojenské zprávy o vztazích mezi jednotlivými sumerskými státy (Lagaš-Umma; Supi stéla), seznamy králů, roční vzorec pro stanovení data, královskou korespondenci a významné podrobné dokumenty (Tummal) a poetické výklady velkých událostí („Prokletí Agade“). Epicko-historické záznamy činů *Sargona Akkadského a Ur-Nammuna a 9 *epických* příběhů svědčí o existenci jiných forem historiografie. Epická vyprávění odrážejí vztahy mezi sousedy, např. Enmerkara s Arattou, Lugalbandy s Enmerkarem a Gilgameše s Aggou z Kiše.

V sumerských *mýtech* vystupují jako hrdinové božstva a hovoří se v nich o „stvoření“ („Enlil a Ninlil: zrození boha Měsíce“, „Stvoření motýky“, „Enlil a Ninna: stvoření člověka“), o civilizaci („Enki a řád světa: uspořádání země a její kulturní vývoj“, „Inanna

a Enki: přesun civilizačního umění z Eridu do Ereku“) a o „hrdinském věku“ („Enlil a Ninchursag: sumerský mýtus o ráji“) i o selháních člověka (Inanna a Šukalletuda: smrtelný hřích správce zahrady“). Bohyně Inanna (později *AŠTARÓT) a Dummuzi (*TAMÚZ) hrají přední roli v mýtech o sestoupení bohů do podsvětí. Příběh o *potopě sice známe v sumerském překladu, ale může mít semitský literární původ (sr. epos o Atrachasiově). Podobná témata se objevují i v rané SZ historiografii (Gn 1–11).

Sumerové také skládali *hymny* vysoké úrovně na oslavu bohů, králů a chrámů a *žalozpěvy*, v nichž oplakávali zkázu městských států a měst (Ur, Nippur) nebo smrt boha Tamúza.

K dalším sumerským žánrům patří tzv. mudroslovná literatura, představující sbírky pokynů, esejí, bajek, přísloví a hádanek. Ty se staly známými používáním ve školách, kde se vyučovalo psaní, řečnictví, hudbě a dalším uměním a kde byli z těchto předmětů žáci také zkoušeni. Ve školních cvičeních jsou zachována díla popisující rozdíly mezi „létem a zimou“, „motykou a pluhem“ atd. V jiných byl hodnocen vzdělávací systém (*é.dub.ba*).

III. Kultura

Zdá se, že sumerskou společnost původně tvořily městské státy, sestávající z vesnic a měst, seskupených vždy kolem jednoho většího města. V čele městského státu stála rada senátorů a mladých bojovníků pod vedením pána (= *en*), později nejvyššího muže, krále (*lugal*). Vedle těchto institucí vznikla byrokracie chrámu a kněží, kteří rovněž vlastnili majetek a příležitostně tuto „demokratickou“ a vysoce organizovanou společnost ovládali. Lidské vládě se rozumělo tak, že na zemi odráží to, co se děje v nebi. Král byl místodržitelem hlavního městského boha, který ho ustanovil do úřadu a také od něho vyžadoval, aby se před ním zodpovídal ze svého správcovství jako vykonavatel práva a spravedlnosti. Král později panoval prostřednictvím provinčních vládců a některých měst pověřených řízením hospodářství a vztahů k okolním kočovníkům.

IV. Dědictví

Kromě svého literárního odkazu přenechal Sumer pozdějším civilizacím své pojetí práva a vlády, opírající se o „vědecké principy“, které vycházely z empirických metod (údaje v seznamech) a praxe. V astronomii a matematice používali Sumerové desítkovou i šedesátkovou soustavu, čas a plochu dále dělili na stupně, odkud jsou odvozeny dnešní hodiny, minuty a délkové míry. Pro dopravu a také pro potřeby *hmcíře zdokonallli kolo. V architektuře uplatňovali oblouky, klenby, kupole, výklenky, sloupy a také dekorativní techniky výzdoby (štukaturu i vykládání), a to na chrámových průčelích, chrámovém okrsku a stupňovitých pyramidách (*zikkurat*). V umění bylo s dlouholetou tradicí psaní úzce spjatou ryté razítko a válečkové *pečetidlo.

BIBLIOGRAFIE. S. N. Kramer, *The Sumerians: their history, culture and character*, 1963; T. Jacobsen, *Treasures of Darkness*, 1976; H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East*, 1975. Historii viz in CAH³, 1–2, str. 190–195 a texty in ANET³, 1969, str. 37–39 (mýty, eposy), 159nn (zákony), 265nn (historické texty), 455nn (žalozpěvy), 589nn (příslví), 575nn (hymny); B. Hruška, *Kulturní život starého Sumeru*, Orientální ústav AV ČR, Praha 1995; B. Hruška et al., *Mýty*

SVAH KVĚTŮ

staré Mezopotámie. Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klinopisných tabulkách, Odeon, Praha 1977.

F.R.S.
D.J.W.

SVAH KVĚTŮ Název svahu, po němž vystupovali Moábci a Amónovci při tažení proti judskému králi Jósafatovi (2 Pa 20,16). Jejich vojsko předtím tábořilo v En-gedi na Z pobřeží Mrtvého moře a dostalo se až k tekójské poušti. Díky těmto podrobnostem je určení jeho polohy v blízkosti Vádi Hasasa na S od En-gedi v podstatě jisté.

D.F.P.

SVÁTEČNÍ ŠATY Hebr. *h^alípôt* (= změny) se objevuje ve významu „nové šaty“, zvlášť jde-li o slavnostní oděv. Takové šaty byly velmi ceněny a užívaly se jako hmatatelný doklad bohatství krále jak v Egyptě, tak i v Sýrii. Ve formě daru pak počet šatů prozrazoval postavení a velkomyslnost dárcce, který tak pocítil příjemce zvláštní přízní (Gn 45,22; 2 Kr 5,5,22n). Mimořádně vysoký počet (30), o něž se vsadil Samson, ukazuje buď na jejich menší cenu v době soudců, nebo spíše na Samsonovu naprostou jistotu (Sd 14,12n). Šaty sloužily i jako plátidlo v *Alalahu a možná, že „slavnostní šat“ ve SZ měl podobnou funkci.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman, *AOTS*, str. 128–129, 134.

M.J.S.

SVÁTEK POSVĚCENÍ (ř. *ho enkainismos tū thysiassteriū*, 1 Mak 4,47–59; *ta enkainia*, J 10,22, kde hebr. *h^anukkā* [z *hānak*] = zasvětit). Slavil se 25. kislevu a trval 8 dní. Původně oslavoval zmní slunovrat, později však připomínal očistění chrámu a oltáře Judou Makabejským r. 164 př. Kr., přesně tři roky poté, co je znesvětil Antiochos Epifanés. To, že způsobem oslav připomíná slavnost stánků (2 Mak 10,6), je záměrné, i když na rozdíl od velkých svátků mohl být slaven i mimo Jeruzalém. Charakteristické osvětlení mu dalo jméno svátek světel (J 9,5; Jos., *Ant.* 12, 325). Jediná NZ zmínka (J 10,22) hovoří o roční době.

BIBLIOGRAFIE. O. S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah*, 1930.

T.H.J.

SVÁTEK TRUB „Den troubení“ (hebr. *jôm t^rû^á*, Nu 29,1) nebo slavnost s „pamětným vytrubováním“ (Lv 23,24). Sedmý měsíc židovského *kalendáře, *tisri* (září/říjen), byl začátkem občanského roku. První den tohoto měsíce se měl stát „slavností odpočínutí“, dnem, kdy se nebude vykonávat „žádná vědní práce“. LXX překládá *jôm t^rû^á* v Nu 29,1 pomocí *hēmera sēmasias* = den dávání znamení, ale Mišna a tradiční židovské zvyklosti pod tímto spojením většinou rozuměly *šōpār* = beraní roh, ačkoli ne vždy. Z tradice se nedozvíme, co se přesně myslelo troubením, které mělo doprovázet předčítání patřičných textů z Písma (H. G. Friedman, *JQR* 1, 1888, str. 62nn).

BIBLIOGRAFIE. N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947.

T.H.J.

SVATOST, SVATÝ, SVATÍ Zřejmě neexistuje náboženství, které by nerozlišovalo mezi svatým a světským, a většina z nich (ne-li všechna) pokládají za

zbožného toho, kdo svatost respektuje. Působivým dokladem uvedeného tvrzení je Písmo.

Za základní pojmy považujeme hebr. *qādōš* ve SZ a ř. *hagios* v NZ, jejich původ však neznáme. Pokud je hlavní kořen *qdš* odvozen od jednoduchého kořene *qd* = řezat, oddělovat, pak naznačuje odloučenost, tedy stav, kdy se člověk oddělí od hrubého či nečistého, aby mohl realizovat Boží záměry. NZ terminologie rozlišuje mezi svatostí, která je nejvlastnější podstatou Boha, a svatostí, již se vyznačuje jeho lid. Výrazy *semnos* = ten, kdo vzbuzuje úctu (1 Tm 3,8), *hieros* = svatý, mající vztah k božské podstatě (2 Tm 3,15), a *hagnos* = ten, který je čistý či cudný (2 K 11,2), se uplatňují v souvislosti s Božím lidem, zatímco pojmy *hosios* (Zj 15,4) a *hagios* (J 17,11) se vztahují především k Bohu, protože označují charakter, který je absolutním protikladem podstaty tohoto světa.

1. Svatost jako oddělenost a mravní čistota

V Písmu svatost obecně znamená oddělenost a tohoto slova se užívá s odkazem na lidi či věci vydělené pro Boha a jeho službu. V Exodu se např. hovoří o svaté půdě (3,5), svatém shromáždění (12,16), svatém dni odpočinku (16,23), svatém národu (19,6) a svatém místě (29,31). V těchto a podobných příkladech uvedený pojem neoznačuje přímo mravní vlastnosti, ale spíše zsvěcenost Hospodinovi a jeho službě, a tím i oddělenost od běžných zvyklostí. Tuto oddělenost působí Bůh, jenž tak předává svatost, kterou může oddělenost vyjadřovat. Např. Bible označuje sedmý den jako svatý; v negativním smyslu to znamená, že jej Hospodin oddělil od zbylých šesti dnů v týdnu, v pozitivním, že byl určen pro službu Bohu. Když se za svaté označuje nějaké místo, je to proto, že nějakým způsobem souvisí s Božím působením. U Chorébu před hoficím keřem dostal Mojžíš příkaz: „Zuj si opánky, neboť místo, na kterém stojíš, je půda svatá“ (Ex 3,5). Půda byla svatá, protože se v tu chvíli stala místem Božeho zjevení. Podobně Bůh posvětil Izraelce tím, že je oddělil od všech národů na zemi a uzavřel s nimi smlouvu, což ovšem zahrnovalo i to, že jim dal poznat Boží zákon, týkající se morálky i obřadů. Tak obdržel Izrael mravní zásady. Obecně má tedy svatost tyto dva aspekty, protože být svatý neznamená jen žít v oddělenosti, ale také mít jiný charakter než ostatní lidé. Tím termín „svatost“ zřetelně nabývá morálního významu. Svatost se tedy chápe jako souměřitelnost k tomu, co si Hospodin vybral a oddělil a co dostalo takový charakter, který odpovídá Božímu zákonu.

2. Svatost Božího charakteru

Z toho, co jsme doposud řekli, jasně vyplývá, že svatost není ani tak vztahem stvořené k Stvořiteli, jako spíše vztahem Stvořitele k stvořenému. Jinými slovy, základem oddělenosti života a odlišnosti charakteru Božího lidu je Boží svatost. To vysvětluje i výše zmíněnou skutečnost, že pro vyjádření Boží svatosti a svatosti jeho lidu se užívá odlišných výrazů. Svatost je základním Hospodinovým rysem – bez ní by nebyl Bohem. V tomto ohledu „nikdo není svatý mimo Hospodina“ (1 S 2,2). Mravní rozměr svatosti je zdůrazňován vždy, když se hovoří o Bohu. Svatost pak v podstatě vyjadřuje, jak v mravní oblasti Hospodin vyniká a jak ve své morální dokonalosti není ničím omezován (Abk 1,13). V tomto smyslu je svatý jedině Bůh, čímž se stává měřítkem mravní čistoty svého lidu. Poněvadž svatost shrnuje všechny rysy Božího cha-

rakteru, lze si ji představit jako to, co vyzařuje z celé Boží existence. Jako sluneční paprsky obsahují všechny barvy spektra, spojují se ve slunečním svitu a tvoří světlo, tak se slučují i všechny Boží vlastnosti a vytvářejí svatost. Z tohoto důvodu se svatost často nazývá „vlastnost všech vlastností“, protože spojuje všechny Hospodinovy vlastnosti. Představovat si Boha a jeho charakter jen jako syntézu abstraktních předností znamená zcela ho zbavovat reálné existence. V biblickém Bohu jsou tyto přednosti živé a projevují se ve svatosti.

Z těchto důvodů je pochopitelné, proč Písmo připisuje svatost výslovně každému z Trojice, Otcí (J 17,11), Synu (Sk 4,30) a zejména Duchu, jako tomu, kdo lidem Boží svatost ukazuje a předává.

3. Boží svatost ve vztahu k jeho lidu

SZ užívá slova „svatý“ pro označení lidí, kteří byli zasvěceni k náboženským účelům, např. kněží, určitých k zvláštním obřadům, a dokonce i celého izraelského národa, odděleného od ostatních a zasvěceného Bohu. Izrael se tedy svatým národem stal díky svému vztahu k Hospodinu a v tomto smyslu se jeho svatost stala nejvyšším výrazem smluvního vztahu. Tato myšlenka se ovšem objevuje i v NZ, např. v 1 K 7,14, kde je nevěřící manžel posvěcen vztahem k věřící manželce a naopak.

Nicméně rozvoj pojetí svatosti spolu s prohlubujícím se Božím zjevením, směřujícím od důrazu na obřad k čistotě života, vedl k tomu, že uvedený termín získal silný mravní význam. V NZ chápání je to význam hlavní a v podstatě vylučný. SZ proroci vyhlášovali svatost především jako Hospodinovo sebezjevení, jako svědectví o něm a jako rys, podle něhož ho má jeho stvoření poznat. Kromě toho proroci vyhlášovali, že Bůh chce svému lidu svatost předat a také od nich svatost vyžaduje. Jestliže výrok „Já jsem svatý“ představuje Boží tvrzení, které ho vyvyšuje nade všechno stvořené, pak výzvou „Buďte svatí“ Hospodin nabádá své stvoření, aby se na jeho svatosti podílelo (Žd 12,10). Toto propůjčení Boží svatosti se odehrává v duši člověka při znovuzrození a stává se pramenem a základem svatého charakteru.

Nejdokonalejším příkladem Boží svatosti je život a charakter Ježíše Krista. Jeho svatost spočívala nejen v tom, že byl bez hříchu, ale znamenala také jeho neprostou oddanost Boží vůli a plánům; k tomuto cíli Ježíš posvětil sám sebe (J 17,19). Kristova svatost je měřítkem i zárukou křesťanského charakteru: „On, který posvěcuje, i ti, kdo jsou posvěcováni, jsou z téhož Otce“ (Žd 2,11).

V NZ nazývají apoštolové křesťany *svatí* (*hagioi*) a tohoto označení se užívalo přinejmenším až do doby Irenaeovy a Tertullianovy, nicméně později se z něho stal pouhý zdvořilostní titul. Přestože toto slovo původně vyjadřovalo vztah, označovalo též charakter, a to charakter křesťanský. NZ zdůrazňuje mravní podstatu svatosti v kontrastu ke každé nečistotě. Bible ji prezentuje jako nejvyšší povolání křesťanů a cíl jejich života. V konečném zhodnocení lidského osudu zná Písmo dvě kategorie: úděl spravedlivých a svěvolníků.

4. Eschatologický význam svatosti

Písmo klade důraz na stálost morálního charakteru (Zj 22,11). Podtrhuje též, že Boží svatost v sobě zahrnuje i odplatu; soud se týká celého světa. Morální zákon tkví v samotném Bohu, a proto je život zařízen tak,

že svatost přináší blaho a hřích záhubu. Jelikož Boží svatost nemohla stvořit svět, v němž by hřích s konečnou platností zvitžel, je prvek odplaty v Božím panství zcela jasný. Avšak odplata není cílem. Boží svatost poskytuje jistotu, že dojde ke konečnému obnovení, *palingenesia*, což vyústí v obrození morálního světa. Biblická eschatologie vyzdvihuje zaslíbení, že Boží svatost svět úplně očistí a vytvoří nové nebe a novou zemi, v nichž bude přebývat spravedlnost (2 Pt 3,13).

BIBLIOGRAFIE. A. Murray, *Holy in Christ*, 1888; R. Otto, *The Idea of the Holy*, 1964; *ERE*, 6, str. 731–759; W. E. Sangster, *The Path to Perfection*, 1943; H. Seebass, C. Brown in *NIDNTT* 2, str. 223–238; *TDNT* 1, str. 88–115, 122; 3, str. 221–230; 5, str. 489–493; 7, str. 175–185.

R.A.F.

SVÁTOSTI Slovo „svátost“ (lat. *sacramentum*) je technický termín, označující některé křesťanské obřady. Je výsledkem dogmatotvorného úsilí mnohem pozdějšího než NZ. Vulgáta tímto termínem na některých místech překládá ř. *mysterion* (Ef 5,32; Ko 1,27; 1 Tm 3,16; Zj 1,20; 17,7), což se však častěji překládalo jako *mysterium* (*TAJEMSTVÍ). V raném církevním úzu se termínem *sacramentum* v širším smyslu označovalo jakékoli zachovávání obřadu či posvátná věc.

V běžné praxi toto slovo označovalo:

1. peněžité obnos, který strana, jež u soudu prohrála, musela zaplatit, obětovat božstvu, nebo
2. přísahu římských vojáků císaři a později jakoukoli přísahu. Tyto představy se později spojily, čímž vzniklo pojetí posvátného obřadu, který byl zárukou či zástavou a jehož přijetí zahrnovalo přísahu věrnosti. To pak vedlo k zúžení významu slova „svátost“ na dva nejdůležitější Bohem stanovené obřady, křest a Večeři Páně. Užívání tohoto slova v širším významu trvalo mnoho století. Hugo od sv. Viktora (12. stol.) hovořil až o 30 svátostech, ale Petrus Lombardus z téže doby odhaduje jejich počet na 7. Římskokatolická církev tento údaj oficiálně akceptovala.

Běžná definice svátosti, jak ji přijaly reformované církve a církve římskokatolická, říká, že jde o Kristem nařízené vnější a viditelné znamení, jímž se veřejně uskutečňuje a zaslubuje vnitřní a duchovní pozeňání. Tato definice v mnohem čerpá z Augustina, jenž psal o viditelné formě, která se do jisté míry podobá neviditelnému obsahu. Když se k tomuto „prvku“ či viditelné formě přidá slovo Kristova ustanovení, vzniká svátost, takže ji potom lze označit jako „viditelné slovo“ (viz Augustin, *Traktáty k Janovu evangelium* 80; *Epištoly* 98; *Contra Faustum* 19. 16; *Kázání* 272).

Učí NZ o závaznosti svátostních obřadů pro všechny křesťany? Jaký duchovní užitek plyne z jejich přijetí a jakým způsobem se to děje?

Závaznost svátostních obřadů vyplývá z toho, že je

1. ustanovil Kristus,
2. že přikázal, aby byly nadále dodržovány,
3. že svou podstatou slouží jako symboly Božích činů, které jsou součástí zjevení evangelia. Tímto způsobem jsou pro všechny křesťany závazné jen dvě svátosti. Tzv. svátostné obřady (tj. svátost biřmování, svátost kněžství, svátost manželství, svátost smíření, svátost nemocných) v Písmu nikde nestojí na stejné úrovni se *křtem a *Večeří Páně, jež jsou od prvopočátku spjaty s hlášením evangelia a životem církve (Sk 2,41n;

SVATYNĚ

sr. 1 K 10,1-4). Souvisejí s obřizkou a velikonočním hodem beránka, obřady povinnými v SZ (Ko 2,11; 1 K 5,7; 11,26). Křesťanský život je na svém počátku i ve svém průběhu provázen zachováváním svátostí (Sk 2,38; 1 K 11,26). Některé z nehlubších pravd o svátosti a dokonalosti najdeme právě ve slovech Písma o křesťanových svátostných povinnostech (Ř 6,1-3; 1 K 12,13; Ef 4,5). Svátostí se mohou týkat i verše, kde se o nich výslovně nehovoří (např. J 3; 6; 19,34; Žd 10,22). Když vzkříšený Pán posílá učedníky, aby šli s evangeliem ke všem národům, výslovně jim nařizuje, aby křtili (Mt 28,19n). Kristus svým služebníkům slibuje, že s nimi bude až do skonání tohoto věku. Práce, ke které je povolal, včetně zachovávání svátostí, dříve neskončí. Pavel ani v nejmenším nepochybuje o tom, že se Večeře Páně bude praktikovat až do Kristova druhého příchodu, aby připomínala jeho smrt (1 K 11,26). Matouš ani Marek sice nezaznamenávají příkaz „to čiňte na mou památku“, ale důkazy o tomto obřadu v rané církvi (Sk 2,42; 20,7; 1 K 10,16; 11,26) to více než vynazrazují.

Účinnost svátostí pramení z toho, že je ustanovil a přikázal Kristus. Samy o sobě žádnou moc nemají; záleží na jejich věrném zachovávání, protože skrze ně se lidé dostávají do obecenství s Kristem v jeho smrti a vzkříšení (Ř 6,3; 1 K 10,16). S křtem se poji odpuštění (Sk 2,38), očistění (Sk 22,16; sr. Ef 5,26) a duchovním probuzením k životu (Ko 2,13). Přijímáním svátostí dochází k účasti na těle a krvi Kristově (1 K 10,16; 11,27). Křest a kalich se spojují v Kristově učení tam, kde mluví o své smrti, v životě církve pak tehdy, když si připomíná své slavné povinnosti (Mk 10,38n; 1 K 10,1-5).

Svátosti jsou smluvními obřady: „Tento kalich je nová smlouva“ (L 22,20; 1 K 11,25). Křtí se „ve jméno“ (Mt 28,19). Nová smlouva vznikla na základě Kristovy oběti (sr. Ex 24,8; Jr 31,31n). Požehnání z ní plynoucí nám Bůh předává prostřednictvím svého slova, evangelijních zaslíbení a svátostí. Existují jasné důkazy, že v apoštolské době přijímali mnozí lidé požehnání udělováním svátostí spolu s kázáním slova (Sk 2,38nn). Právě slovo či zaslíbení v evangeliu, které svátost provázelo, zesilovalo účinnost obřadu. Ti, kdo přijali pouze Janův křest, se nechali pokřtiti znovu, „ve jméno Pána Ježíše“ (Sk 19,1-7). Je také zřejmé, že někteří svátosti přijímali bez duchovního užítu (Sk 8,12,21; 1 K 11,27; 10,5-12). V případě Kornélia a jeho domácnosti (Sk 10,44-48) jde o příklad těch, kdo přijali dary zpečetované křtem ještě před přijetím této svátosti. Nicméně i tak svátost přijali jako udělení požehnání a jako povinnost.

V NZ se nikde nenaznačuje, že by užívání svátostí bylo protikladem duchovnosti. Pokud se svátosti praktikují správně, opravdovému věřícímu požehnání přináší. Avšak tato požehnání nejsou na přijímání svátostí vázána a jejich udělení skrze svátosti nikterak neodporuje důrazu Písma na víru a zbožnost. Pokud jsou svátosti uděleny v souladu s biblickými zásadami, neustále nám připomínají slavný základ našeho spasení, Kristovu smrt a vzkříšení, a naši povinnost žít tak, abychom byli hodni svého povolání.

BIBLIOGRAFIE. O. C. Quick, *The Christian Sacraments*, 1932; G. Bornkamm in *TDNT* 4, str. 826n; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 1955; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, 1957; A. M. Stibbs, *Sacrament, Sacrifice and Eucharist*, 1961; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962; J. I. Packer (ed.), *Eucha-*

ristic Sacrifice, 1962; D. Cairns, *In Remembrance of Me*, 1967.

R.J.C.

SVATYNĚ. Hebr. pojmy *miqdās* a jeho korelativum *qōdēš* označují oddělené místo pro uctívání Boha nebo model. Zatímco Bible těmito slovy téměř všude označuje místo, kde lidé uctívají Hospodina, studium příbuzných, např. kenaanských jazyků ukazuje, že týchž výrazů pro uctívání bohů užívali dřívější obyvatelé Palestíny. Archeologický výzkum odhalil velký počet různých svatyní, z nich některé pocházejí až z 4. tisíciletí př. Kr. Nejúplnější typy dnes známých svatyní byly objeveny v Megiddu. Ke zkoumání tak máme k dispozici nejruznější kultické modly a nástroje.

Nejstarší izraelskou svatyní představoval přenosný stan, tzv. *stan setkávání, v němž byla umístěna schrána s deskami smlouvy (Ex 25,8 atd.). Podrobné popisy různých částí této stavby najdeme v Ex 25-31 a 36-40 a s ní spojený složitý rituál popisuje kniha Leviticus.

Když se Izrael usadil v Kenaanu, David naplánoval stavbu stálého místa k bohoslužbě a Šalomoun ji realizoval (1 Pa 22,19; 28,10 atd.).

V důsledku odpadlictví pozdějších králů se v chrámu začaly uplatňovat praktiky cizích kultů. Ezechiel a Sofonjáš kárali Boží lid za to, že poskvrňuje Hospodinovu svatyni (Ez 5,11; 23,39; 28,18 atd.; Sf 3,4).

První izraelské svatyně se buďovaly na místech, kde se Hospodin zjevil svému lidu nebo kde „nechal přebývat své jméno“. Nakonec se oficiálním místem uctívání stal Jeruzalém. (*NAVRŠÍ; *CHRÁM)

NZ „svatyně“ (*naos*) znamená svatý dům, Boží přibytěk, ať doslovně (např. Mk 14,58; 15,38; J 2,19) nebo přeneseně (např. 1 K 3,16nn; 6,19), na rozdíl od „chrámu“ (*hieron*), tj. posvátného okrsku (např. Mk 11,11.15; L 2,27.46; J 2,14).

J.A.T.

SVĚDEK Slovy „svědčit“, „svědectví“ a „svědek“ se v č. překladech Bible převádějí hebr. i f. výrazy. Ve SZ *ānā* = odpovídat, *ūd* (sloveso), *ēd*, *ēdā*, *ēdūt*, *t* *ūdā*; v NZ *martyreō* (sloveso) a jeho složeniny, *martyr*, *martyria*, *martyrion*. Slovesa „svědčit“ se sice užívá s celou řadou různých konotací, přičemž jeho soudní význam se často ani neuvažuje, avšak nikdy se v současné č. nevyskytuje jako synonymum výrazu „očitý svědek“.

ēd a jeho méně často synonymum *ēdā* vždy označuje osobu nebo věc, která o něčem svědčí. Příklady lze najít v Gn 31,48.52; Joz 22,27n.34; 24,27; Iz 19,20. NZ ekvivalent *martyr* se používá jen o osobách a v NZ nemáme žádný příklad věci, která by svědčila.

Poněvadž hebrejština nejsou vlastní abstrakta, mluví jen zřídka o svědectví ve smyslu podaných důkazů. Ve třech případech, kdy se tak děje (Rt 4,7; Iz 8,16.20), užívá *t* *ūdā*. Ř. s tímto pojetím pracuje často, ale rozlišuje mezi *martyria*, činem dosvědčení či svědectvím, a *martyrion*, tím, co může sloužit jako důkaz nebo skutečnost doložená důkazy.

ēdūt = svědectví úplně ztratilo svůj právní obsah a je teologickým termínem (*SMLOUVA), který KB tu-močí jako „varovné znamení, připomínka, výzva“. Důležitým příkladem je užití slova *ēdūt* o deskách Desatera (Ex 16,34; 25,16.21 atd.). Proto se schrána, v níž byly uloženy, stala „schránou svědectví“ (Ex 25,22 atd.), stan, který je přikrýval, byl „stanem svědectví“ (Nu 17,22) a opona, oddělující velesvatyni, se

označovala jako „opona svědectví“ (Lv 24,3). Význam tohoto výrazu se pak rozšiřuje na celý Zákon, např. v Ž 78,5; 119,2. Jeho smysl v 2 Kr 11,12 je problematický (viz ICC, ad loc.).

BIBLIOGRAFIE. L. Coenen, A. A. Trites in *NIDNTT* 3, str. 1038–1051; A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, 1977; H. Strathmann, *TDNT* 4, str. 474–514. H.L.E.

SVĚDOMÍ

I. Původ

SZ nemá výraz pro „svědomí“ a ř. termín *syneidēsis* v LXX chybí. Pokud není pojem, který toto slovo vyjadřuje, považován na novotvar NZ pisatelů, je třeba po jeho původu pátrat ve světě řeckých, nikoli hebrejských idejí. Mnoho badatelů se přiklání k tomu, že pochází ze stoického prostředí. Jsou to mj. C. H. Dodd (*Romans* in *MNTC*, str. 35–37), C. K. Barrett (*Romans* in *BNTC*, str. 53) a J. Moffatt (o 1 K 8,7 in *MNTC*). Nicméně C. A. Pierce (*Conscience in the New Testament*, 1955, str. 13nn) navrhuje, že spíše než v NZ bychom měli hledat jeho původ v neřilozofickém lidovém řeckém myšlení (viz též J. Dupont, *Gnosis*, 1949, str. 267). Pierce se domnívá, že pojem pronikl do NZ v důsledku těžkostí v Korintu, při nichž se apelovalo na „svědomí“ jako ospravedlňující faktor, zejména v souvislosti s jezením masa obětaného modlám (Pierce, str. 60nn, sr. 1 K 8,7–13). To by vysvětlovalo absenci tohoto termínu v SZ a evangeliích i jeho častý výskyt u Pavla, zejména v dopisech do Korintu.

II. Význam

Základním slovem skupiny, do které patří *syneidēsis*, je sloveso *synoída*, které se v NZ vyskytuje vzácně a znamená „vím spolu s někým“ (Sk 5,2, sr. slovný význam *consentientia*, latinského ekvivalentu ř. *syneidēsis*). Objevuje se rovněž ve zvláštní vazbě *hautō syneidenai*, vyjadřující schopnost „sebezpoznaní“ (1 K 4,4 EP překládá „ničeho si nejsem sice vědom“)“. Hlavní význam *syneidēsis* v NZ je širší a obsahuje víc než pouhé „vědomí“, protože zahrnuje i morální soud (dobro nebo zlo) nad vědomým skutkem. Do jisté míry připravil cestu tomuto pojetí již judaismus.

Ve SZ i ř. filozofii se posuzování skutků běžně vztahuje na stát nebo zákon. Avšak v 1 S 24,6 („David si dělal výčitky“) hraje úlohu svědomí srdce (hebr. *lēb*) a přizpůsobuje se obvyklému pojmu „svědomí“ v lidové řečtině jako bolesti, kterou trpěl člověk, když jeho jednání „přestoupilo mravní meze vlastní přirozenosti“ (Pierce, str. 54; důsledek „špatného svědomí“ v tomto smyslu je ilustrován jednáním Adama a Evy v Gn 3,8). Výraz *syneidēsis* se vyskytuje v LXX pouze jednou (mimo Apokryfy), a to v Kaz 10,20, kde se *en syneidēsei* slo překládá „ani ve své mysli nezlořeč králi“ (hebr. *sūvo* znamená doslovně „znalost“), což však zřejmě nemá s právě uvedeným vzorem mnoho společného. V Apokryfech se výraz rovněž objevuje jenom jednou v Mdr 17,11 („špatnost dokazuje zbabělost, když je odsouzena vnitřním svědectvím a v sevření svědomí dává cestu předtůše pohromy“), ovšem zde nacházíme jasnou anticipaci NZ pojetí *syneidēsis* (ale sr. Jb 27,6; také Sir 14,2 a odchylné čtení v 42,18).

III. Novozákonní aplikace

O NZ užití slova „svědomí“ musíme uvažovat na pozadí „zvěsti o Bohu, svatém a spravedlivém, stvořiteli a soudci, vykupiteli a oživovateli“ (Pierce, str. 106). Pravda této zvěsti je zřejmá ze skutečnosti, že NZ pisatelé vidí svědomí člověka negativně jako nástroj soudu i pozitivně jako prostředek vedení.

Termín *syneidēsis* se často vyskytuje v Pavlových epistolách, ale i v Žd, 1 Pt a dvou (Pavlových) proslavch ve Sk (23,1; 24,16). V Pavlově pojetí popisuje především bolest člověka, který spáchá něco zlého (viz Ř 13,5, kde apoštol podtrhuje „poddanost“ [kvůli *syneidēsis*, ale i kvůli *orgē*] osobněmu a společenskému projevu Božího soudu). Člověk je z toho vysvobozen, když zemře hříchu vstúpením v Krista (sr. Ř 7,15; 8,2). Lidské svědomí, tj. schopnost, která člověku umožňuje přijímat mravní příkazy od Boha a v případech jejich nesplnění působí bolest, však může být neukázněná (1 K 8,7), oslabená (v. 12), ba dokonce poskvrmněná (v. 7; sr. 1 Pt 1,15), zatvřelá a nakonec necitlivá (sr. 1 Tm 4,2). Je tedy nesmírně důležité, aby svědomí bylo správně vychováno a pravdivě *informováno* Duchem svatým. Proto od sebe nelze „svědomí“ a „víru“ oddělovat. Pokáním a vírou je člověk osvobozen od svědomí jako „bolesti“. Víra navíc svědomí oživuje a vyciňuje. „Vstoupit na cestu nového života“ (Ř 6,4) znamená mít život, prohlubující se víru, která křesťana otevírá působení Ducha (Ř 8,14), což je zárukou „dobrého“ nebo „čistého“ svědomí (1 Pt 3,16; sr. Sk 23,1).

Velmi významně je uplatněno *syneidēsis* v Ř 2,14n. Čteme zde, že Bůh je dobrý, vyžaduje dobro a vede všechny lidi k mravní zodpovědnosti. Židé znají Boží požadavky z Desateru, ale pohané „sami od sebe“ číní, co Zákon žádá. Rozpoznávání Božích nároků, ať u Židů nebo pohanů, je chápáno individuálně (Zákon je „napsán na jejich srdci“, v. 15) a po stránce morální se hodnotí podle osobní zodpovědnosti (protože to „dosvědčuje jejich svědomí“ s porozuměním jejich srdcí, *ibid.*). „Svědomí“ tedy mají všichni a jeho prostřednictvím lidé aktivně vnímají Boží charakter a vůli. Současně je můžeme chápat jako moc „mimo“ člověka samého (sr. Ř 9,1). Ozvěna pavlovského učení o svědomí z Ř zaznívá v J 8,9 ve větě „zahanbeni ve svém svědomí“ (v nejlepších rukopisech však *pericope de adultera* chybí).

Pisatel Listu Židům užívá pojmu *syneidēsis* jako Pavel v kladném i záporném slova smyslu. Podle podmínek staré smlouvy nelze lidské svědomí, které je ve vztahu k Bohu porušené, nijak zdokonalit (Žd 9,9). Řešení spočívá v podmínkách nové smlouvy prostřednictvím Kristova díla (9,14), když si člověk přivlastní dobrodiní smrti Ježíše skrze křesťanské posvěcení (10,22, sr. 1 Pt 3,21). Z hlediska duchovního růstu lze svědomí věřícího charakterizovat jako „dobré“ (Žd 13,18).

„Svědomí“ má tedy v NZ dvojitý význam.

1. Slouží jako prostředek mravního soudu, bolestného a absolutního, protože se jedná o Boží soud nad činy, které jedinec začal nebo dokončil.

2. Je svědkem a průvodcem ve všech aspektech posvěcení věřícího člověka.

BIBLIOGRAFIE. J. Dupont, *Gnosis*, 1949 a *Studia Hellenistica*, str. 119–153; O. Hallsby, *Conscience*, 1950; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, 1955; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 1956, str. 206–210; J. N. Sevenster, *Paul and Seneca*, 1961,

SVĚT

zejména str. 84–102; R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, 1965, str. 287–296; M. E. Thrall, *NTS* 14, 1967–8, str. 118–125 (polemizuje s Piercem); C. Brown in *NIDNTT* 1, str. 348–353. s.s.s.

SVĚT Ř. slovo *kosmos* vyjadřuje původně „uspořádaný svět“. (Charles H. Kahn, *Užití termínu KOΣMOΣ v rané řecké filosofii*, v: *Kosmos a živý, Oikúmené, Praha 1992*, str. 9–20, přel. V. Zdeněková.) Vyskytuje se v NZ, nikoli však v LXX, a označuje celý stvořený svět, který SZ označuje výraz „všechny věci“ a „nebe a země“ (Sk 17,24). „Svět“ v tomto smyslu byl učiněn Slovem (J 1,10) a právě o tomto „světě“ mluvil Ježíš, když říkal, že by člověku neprospělo, kdyby ho získal celý a přitom ztratil svou duši (Mt 16,26).

Poněvadž nejdůležitější součástí světa tvoří lidstvo, označuje *kosmos* nezřídka pouze lidské bytosti a vystupuje jako synonymum k *hē oikúmenē gē* = obyvatelná země (NZ překládá i jako „svět“). Do tohoto „světa“ se člověk rodí a v něm žije až do své smrti (J 16,21). Dábel nabízel Kristu všechna království tohoto světa, jestliže se mu pokloní (Mt 4,8n). Právě tento svět, svět mužů a žen z masa a krve, Bůh miloval (J 3,16) a právě sem přišel Ježíš, když se narodil z lidské matky (J 11,27).

Bible však pracuje s axiomem, že tento svět lidských bytostí, vřeloh Božího stvoření, svět, který Hospodin stvořil především proto, aby odrazil jeho slávu, se mu nyní vzpírá. Přestoupením jednoho člověka přišel na svět hřích (Ř 5,18), což mělo a má dalekosáhlé důsledky. Stal se *porušeným* světem v seveřní Zlého (I J 5,19). Proto v NZ a zejména v Janových spisech má *kosmos* velice často negativní význam. Není to svět, jak ho Bůh zamýšlel. „*Tento svět*“ se bouří proti Bohu tím, že se fídí svou vlastní moudrostí, žije podle svého vlastního rozumu (I K 1,21) a neuznává Zdroj veškerého pravého života a poučení (J 1,10). Dvěma převládajícími rysy „*tohoto světa*“ jsou *pýcha*, která pramení z toho, že člověk nepřijal své postavení stvořené bytostí a svou závislost na Stvořiteli, a proto jedná, jako by byl pánem a dárcem života, a *žádostivost*, která působí, že touží *vlastnit* a zmocňuje se všeho, co láká jeho tělesné smysly (I J 2,16). A poněvadž člověk má sklony uctívat to, po čem dychtí, je taková žádostivost modlářstvím (Ko 3,5). Světstok tedy znamená postavit do centra svých zájmů a sympatií někoho nebo něco jiného než Boha. Radosti a činnosti, které samy o sobě nemusí být špatné, se takovými stávají v okamžiku, kdy se jim věnuje veškerá pozornost.

„*Tento svět*“ je prostoupen svým vlastním duchem. Pokud mu nemá zůstat nadřadla nad lidským rozumem a chápáním, musí jej vyhnat Duch svatý (I K 2,12). Člověk je v zajištění mocností, které patří světu (Ko 2,20), dokud ho od nich Kristus nevyssvobodí. Nedokáže je sám překonat, dokud se „nenarodí z Boha“ (I J 5,4). Zákonictví, askeze a rituály představují chabé a oslabující náhražky tohoto světa namísto pravé bohosluby (Ga 4,9n). Jedině pravé poznání Boha zjeveného v Kristu může lidem zabránit ve spoléhání se na sebe sama. Právě proto, že se Židé spoléhali na náhražky, nepoznali Krista v době jeho vtělení (J 1,11) a neuznávali ani jeho následovníky (I J 3,1). Podobně budou falešným prorokům, kteří takové věci obhajují, nebo antikristům, stoupencům učení anti-nomistů, vždy naslouchat ti, kdo patří tomuto světu

(I J 4,5).

Kristus, kterého Otec poslal, aby tento svět zachránil (I J 4,14), a jehož samotná přítomnost zde na zemi znamenala pro svět soun (J 9,39), lidí osvobodil od jeho zlobných sil tím, že sám vstoupil do smrtelně nebezpečného zápasu s jeho „vládcem“, neustálým strůjcem zla. Krize tohoto světa nastala, když Ježíš odešel, aby se utkal s ďáblem (J 14,30n). Tím, že dobrovolně podstoupil smrt, porazil toho, jenž lidi držel v zajetí smrti, ale nad Ježíšem neměl žádnou moc (J 12,31n; 14,30). Na kříži byl nad vládcem tohoto světa vynesen rozsudek (J 16,11). Víra v Krista jako Božího Syna, který se obětoval, která jako jediná může očistit lidi od viny a moci hříchu (očistění symbolizoval proud vody a krve z proboděného boku, J 19,34), věřícím umožňuje přemoci svět (I J 5,4–6) a unést trápení, které tento svět nutně způsobí (J 16,33). Křesťanova láska k Bohu, Otcí jeho Vykupitele Ježíše Krista, který se stal smírnou obětí za hříchy celého světa (I J 2,2), jej chrání silou nového vztahu. Jejím vlivem se křesťanovi přiči mít nadále zalíbení v „tomto světě“, který nečerpá z pravého zdroje života, a proto je pomíjivý a sám v sobě obsahuje semena vlastní zkázy (I J 2,15–17). Člověk, který začal milovat Boha, Krista a své bratry, se musí zřici lásky ke světu, protože ta je vždy zamořena duchem tohoto světa: přátelství se světem nutně znamená nepřítelství s Bohem (Jk 4,4).

Ježíš se ve své poslední modlitbě nepřimlouval za svět, ale za ty, které mu jeho Otec za světa dal. Díky tomuto „obdarování“ přestali mít ti, které Kristus označoval jako „své vlastní“, znaky tohoto světa a Ježíš prosil, aby je Otec uchránil od jeho zlobných vlivů (J 17,9), protože věděl, že po jeho odchodu budou muset nést ze strany světa břemeno nenávisť, jež byla do té doby téměř beze zbytku namířena proti němu. Vzkříšený a na pravici Otce sedící Kristus se i nyní přimlouvá za ty, kdo přistupují k Bohu skrze něho (Žd 7,25), a nadále se ukazuje nikoli světu, ale svým vlastním, kteří jsou ve světě (J 14,22).

Je však zcela jisté, že Kristoví učedníci se nemohou a ani nesmějí pokoušet uchýlit se z tohoto světa někam do ústraní. Pán je poslal do tohoto světa, a to do celého světa (Mk 16,15), kde má být jeho světlem (Mt 5,14). „Pole“, na němž má církev hlásat evangelium o Ježíši, nepředstavuje nic menšího než sám svět (Mt 13,38). Svět ani nyní nepřestává být Božím světem, i když ho teď má v moci satan. Nakonec bude „pravá krásná země obnovena“, všechno zlé pomine, Boží děti se ukáží v slávě a veškeré tvorstvo bude „vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích“ (Ř 8,21). Bůh pak bude „všecko ve všem“ (I K 15,28) či „zcela viditelné přítomen ve světě“ (J. Héring in *Vocabulary of the Bible*, 1958). Pisatel Zj předvídá den, kdy mocné hlasy v nebi vyhlásí: „Vlády nad světem se ujal náš Pán a jeho Mesiáš; a bude kralovat na věky věků“ (Zj 11,15).

R.V.G.T.

SVĚTLO Tohoto slova se užívá v souvislosti s radostí, požehnáním a *životem, v protikladu k žalu, protivenství a smrti (sr. Gn 1,3n; Jb 10,22; 18,5n). V nejstarších dobách znamenalo Boží přítomnost a přízeň (sr. Ž 27,1; Iz 9,2; 2 K 4,6), opak Božího soudu (Am 5,18). Z toho vzniká etický dualismus mezi světlem a temnotou, tj. dobrem a zlem, který je velmi výrazný v NZ (sr. L 16,8; J 3,19nn; 12,36; 2 K

6,14; Ko 1,12n; 1Te 5,5; 1 Pt 2,9). Někteří badatelé, např. C. H. Dodd, považovali v tomto ohledu za významné helénistické paralely, ale díky přítomnosti zmíněného úzu v judaismu (např. ve spisů *Válka synů světa a synů tmy* od Mrtvého moře) takovýto závěr není nezbytný a poskytuje jen doplňující komentář k NZ pojímům.

Světlo znázorňuje Boží *svatost. Např. v 1 Tm 6,16 se o Bohu píše, že „přebývá v nepřístupném světle“; sr. 1 J 1,5, kde se říká, že „Bůh je světlo“, a další oddily v tomto listu, v nichž pisatel uvádí, jaké to má pro věřícího důsledky. Stejnou myšlenku vidíme v typicky hebr. výrazu „dětí světa“, který se 2x objevuje u Pavla (Ef 5,8; sr. 1 Te 5,5; J 12,36).

V Janově evangeliu se světlo ani tak netýká Boží svatostí, jako *zjevení* jeho lásky v Kristu a její průlom do životů zatemněných hříchem. Také Ježíš o sobě mluví jako o „světle světa“ (J 8,12; 9,5; sr. 12,46) a v Kázání na hoře aplikuje tento termín na své učedníky (Mt 5,14–16). Podobně může mluvit apoštol Pavel o „světle evangelia slávy Kristovy“ a o samém Bohu, který „osvítí vaše srdce“ (2 K 4,4–6).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *ISBE*; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954, str. 201–212; D. Flusser, „The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity“, *Aspects of the Dead Sea Scrolls*, ed. C. Rabin a Y. Yadin, 1958, str. 215–266; H. Conzelmann, *TDNT* 9, str. 310–358; H.-C. Hahn et al., *NIDNTT* 2, str. 484–496. E.E.E.

SVÉVOLNÝ Ve SZ se v tomto smyslu nejběžněji vyskytují hebr. *rāšā'* = svévolný, bezbožný a *ra'* = zlý; v NZ je obvyklým výrazem ř. *ponēros* = špatný, zhoubný, antonymum k *chrēstos*, i když se zde užívá také *athesmos*, *anomos* a *kakos*. Ačkoliv se tento pojem často uplatňuje v obecném smyslu jako „nesprávný“ (Ž 18,22), konkrétněji používaje na zlo, nikoli však v jeho morálním smyslu či ve významu právním, nýbrž v jeho činné podobě, tj. jako „původce škody“ (Nu 16,26). Jako takový označuje převrácenost myšlení (Př 15,26; Ř 1,29), kvůli níž se přirozený člověk poddává zlým pohnutkám (Ž 10,1–11). Svévolnost sídlí v srdci (Jr 17,9; Mk 7,21–23) a podněcuje ji satan (Mt 13,19; 1 J 3,12). Ve svých projevech neustále narůstá (Gn 6,5) a je nakažlivá (1 S 24,13). Svévolný člověk je naprosto zkažený a vyhledává zavrženého potěšení z ubližování druhým (Př 21,10). Ježíš často charakterizoval *hřích svých současníků jako svévolnost (Mt 16,4), zatímco Petr vyhláše, že bezbožní ukřizlovali Spasitele (Sk 2,23).

Žalmy často stavějí do protikladu spravedlivé a svévolníky, přičemž si kladou otázky nad prosperitou svévolníků a nabízejí řešení, která poskytují častou odpověď (Ž 37,35n; 9,15, *et passim*). Nicméně tato otázka, která je součástí obecného problému zla, je ve světle SZ zjevení neřešitelná. Celé Písmo důsledně trvá na jistém potrestání všech svévolníků (Ž 9,18; Jr 16,4; Mt 13,49). Za povšimnutí jistě stojí, že termín *ponēros* nikdy neoznačuje věřící; v 1 K 5,13 se hovoří o formálním členovi křesťanského společenství. Nevěřící jsou od Boha odděleni právě svévolnými skutky (Ko 1,21), ale ti, kdo rostou ve víře, již vítězili nad „Zlým“ (1 J 2,13), protože je před jeho útoky bezpečně chrání štít víry (Ef 6,16). A.F.

SVÍCEN viz LAMPA

SVÍTLNA, LOUČ Tímto slovem se obvykle překládá hebr. *lappid* ve SZ a ř. *lampas* v NZ. *Lappid* označuje tradiční louč z dlouhé tyče, která je na jednom konci obalena hadry, namočenými v oleji. Ex 20,18 interpretuje toto slovo jako „blyskání“. *Lampas* se v J 18,3 překládá „pochodeň“ (lucerna), ve Zj 4,5 „světlo“ a ve Zj 8,10 „pochodeň“. Ve Sk 20,8, kde jde o domácí prostředí, se hovoří o lampě. Dále se toto slovo vyskytuje v podobenství o moudrých a pošetilých družičkách v Mt 25,1–8. Většina překladů zde používá slovo lampa, přestože by asi bylo vhodnější „louč“, neboť právě ty se používaly při svatebních průvodech. R.E.N.

SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE Obecně rozšířené označení, které dostala sbírka rukopisných materiálů, objevených r. 1947 a v letech následujících na několika místech Z od Mrtvého moře. Tvoří přibližně tři skupiny, které spolu vnitřně nesouvisí.

I. Kumránské texty

Představují nejvýznamnější svitky od Mrtvého moře, jež byly objeveny v 11 jeskyních ve Vádi Kumrán a jeho okolí, SZ od Mrtvého moře. Tyto rukopisy představují pozůstatek knihovny židovské komunity, která měla své středisko v blízkém komplexu staveb, nyní známém jako Chirbet Kumrán. Společenství zřejmě na tomto místě sídlilo po dvě století, až do roku 70 (s třicetiletou přestávkou asi mezi r. 34–4 př. Kr.).

Společenství, s největší pravděpodobností odnož *essejců, se zformovalo ze zbožných Židů (*h'sidim*), kteří v době pronásledování za Antiocha Epifana (175–164 př. Kr.) zachovávali věrnost smlouvě. Nemohli přijmout jako Boží vůli uspořádání, k němuž později došlo, kdy úřad velekněze i hlavní civilní i vojenská moc připadla hasmonejské dynastii. Pod vedením neznámé osobnosti, tzv. „Učitele spravedlnosti“, se stáhli do Judské pouště, kde se ustavili jako spravedlivý pozůstatek Izraele, „lid, připravený pro Hospodina“. Očekávali brzký příchod nového věku, který měl ukončit současnost, tzv. „hříšnou epochu“. Pilným studiem a uplatňováním Zákona se snažili pro sebe získat Boží přízeň a odčinit hřích svých pobloudivých soukmenovců. Očekávali i to, že v konečné fázi budou vykonavateli Božího soudu nad hříšnými.

Věřili, že konec nastane, až se objeví tři postavy předpovězené ve SZ proroctví – prorok typu Mojžíše z Dt 18,15nn, davidovský Mesiáš a velekněz z Arova pokolení. Tento kněz bude v novém věku hlavou státu a dokonce předčí davidovského Mesiáše. Davidovský Mesiáš bude knížetem-bojovníkem a přivede zástupy izraelských věrných k vítězství nad „syny tmy“ (stojícími v čele pohanských vojsk Kitejců, pravděpodobně Římanů). Prorok bude na konci věku sdělovat Boží vůli lidu, stejně jako to činil Mojžíš na počátku jejich historie.

Členové kumránské komunity odmítli uznat jeruzalémské velekněze ustavené během „hříšné doby“, neboť nepatřili k legitimní sádokovské linii (sesazené za Antiocha Epifana) a navíc nespĺňovali morální požadavky kladené na tento posvátný úřad. Jeden z nich, hasmonejský kněz-král, snad ztotožnitelný s Jónatanem, bratrem a nástupcem Judy Makabejského, je označen za „hříšného kněze“ *par excellence*, a to kvůli agresivnímu nepřátelství vůči Učiteli spravedlnosti

SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE

a jeho následovníkům. Společenství ve svých hodnostech zachovalo rámeček sádokovských kněží a lévciů a bylo připraveno obnovit plodností obětí bohoslužbu v očištěném chrámu v novém Jeruzalémě (který neměl být nebeským městem, ale obnoveným starým Jeruzalémem). Do doby obnovení však komunita tvořila živý chrám, kde obyčejní členové představovali svaté místo, rada velevsatyní a chvála rtů a poslušný život byly přijatelnými oběťmi.

Knihovna komunity, ve které vědci identifikovali na 500 dokumentů (velká většina v žalostně fragmentárním stavu), se skládala z biblických a nebiblických spisů. Asi na 100 svitcích se dochovaly knihy SZ v hebr.; jsou mezi nimi zastoupeny všechny (některé i několikrát), s výjimkou knihy Ester. Těžko říci, zda to je závažný či náhodný jev. Tyto biblické rukopisy se datují do několika posledních desetiletí př. Kr. a na počátek 1. stol. po Kr. Představují minimálně tři odlišné textové typy hebrejského Písma – protomasoretský typ (pravděpodobně babylónské provenience), z něhož pochází přijatý hebrejský text, dále text, který je v pozadí LXX (zřejmě eg. původu), a text (patrně palestinského původu), jenž úzce souvisí se samaršským Pentateuchem. Některé představují smíšený textový typ, např. z jeskyně č. 4 pochází rukopis knihy Numeri (4Q Nu^b) s přechodným typem textu (něco mezi samaršským Pentateuchem a LXX) a jeden exemplář knihy Samuelovy (4Q S^b), jejíž text odborníci považují za nadřazený MT i LXX. Zvláštní zájem vzbudil jiný rukopis knihy Samuelovy z téže jeskyně, neboť předkládá text blízký nejen tomu, z něhož vycházela LXX, ale je dokonce bližší textu, který užíval Letopisec, než MT. Objev těchto biblických rukopisů zkrátil mezeru, oddělující dobu jejich vzniku od zhotovení nejstarších dochovaných kopií nejméně o 1 000 let, a nesmíme přispět k poznání historie SZ textů. (*TEXTY A PŘEKLADY I, 3)

V kumránských jeskyních se také našlo několik fragmentů LXX a jakási liturgická literatura – za povšimnutí stojí aramejský Targum knihy Jób z jeskyně č. 11. Vědci identifikovali i několik apokryfních spisů, včetně Tóbit (v aram. a hebr.), Strachovce (v hebr.), *Jeremjášovy epístoly* (ř.), *1. Henocha* (aram.) a *Knihy Jubilejí* (hebr.).

Nebiblické svitky spolu s důkazy, získanými díky vykopávkám v Chirbet Kumránu a ve vedlejších stavbách poblíž 'Ajn Fešcha, 3 km na J, poskytují vitané informace o různých stránkách víry a o praxi společenství. Nesmíme ovšem zapomínat, že ne každý spis v knihovně komunity odráží její myšlení a jednání. Většina kumránské literatury však představuje ucelený obraz, na který se z hlediska pojetí života v Kumránu lze spolehnout.

V kumránském společenství vládla přísná sebekázeň. Zájemce o vstup do komunity musel vyhovět přísným podmínkám a projít zkušebním noviciátem. Výklad Zákona byl náročný, důslednější než interpretace nejpřísnějších farizejských škol. Možná právě o farizejích se v kumránské literatuře mluví jako o „hledáčích uhlazených věcí“ (sr. Iz 30,10). Muži pravidelně prováděli rituální očistu, účastnili se společného stolování, k němuž byl přístup přísně sstřežen, a řídili se podobným kalendářem, o jakém se píše v *Knize Jubilejí*. Naději Izraele vykládali apokalyptickým způsobem a věřili, že oni sami mají při její realizaci sehrát významnou úlohu. Prorocká Písma interpretovali tak, že se týkají osob a událostí jejich vlastní doby a dnů bezprostředně následujících. Tento vý-

klad je nejlépe vyjádřen v biblických komentářích (*p'sarim*), z nichž některé pocházejí z kumránských jeskyní. Podle kumránských exegetů proroci díky viděním věděli, co bude Hospodin v posledním čase dělat, netušili však, kdy nastane. Toto dodatečné zjevení dal Bůh Učíteli spravedlnosti, který je sdělil svým učeníkům. Měli tedy zvláštní vhled do smyslu prorockých výroků, jenž byl ostatním Židům odepřen, a uvědomovali si, jakou jim Hospodin projevil přízeň, když je zasvětil do tajemství svého záměru a času i způsobu jeho naplnění.

Očekávání příslušníků kumránského společenství se však nenaplnilo podle jejich představ. Patrně své středisko opustili během války v letech 66–73 po Kr. Snad právě v této době byly jejich knihy uloženy do bezpečí okolních jeskyní. Co se stalo s těmi, kteří přežili, zůstává tajemstvím, zdá se však pravděpodobné, že alespoň někteří z nich se připojili k členům jeruzalémského sboru, kteří prošli před pronásledováním.

Kumránská komunita a raná církev měly mnoho společného: eschatologické očekávání, vědomí toho, že představují pozůstatek, biblickou exegezi a náboženskou praxi. Zjišťujeme však i závažné rozdíly. Jejich rituální omývání a společné jídlo neměly svátostný význam křesťanského křtu a eucharistie. První křesťané se stejně jako Ježíš pohybovali mezi ostatními lidmi a žili běžným životem – netvořili asketické komunity v poušti. NZ představuje Ježíše jako proroka, kněze a krále z domu Davida v jedné osobě – nerozděluje tyto úřady na tři různé postavy, jak to dělala kumránská eschatologie. Ve skutečnosti jedině Ježíš dává křesťanství jeho jedinečnost. Učitele spravedlnosti sice jeho stoupenci považovali za velkého vůdce, ale rozhodně ne za Mesiáše nebo Spasitele. Pro první křesťany byl Ježíš vším, co představoval Učitel spravedlnosti pro kumránskou komunitu, a navíc Mesiášem, Spasitelem, Hospodinovým Služebníkem a Synem člověka. Když Učitel spravedlnosti zemřel (nebo, jak říkali v Kumránu, „byl vzat“ – což naznačuje přirozenou smrt), jeho následovníci *mohli* očekávat, že vstane z mrtvých před všeobecným vzkříšením na konci věků (i když to nebylo jisté). Žádný z nich však nikdy netrdil, že by vstal.

Mědný svitek z jeskyně č. 3 zřejmě neměl s kumránským společenstvím nic společného. Zdá se pravděpodobnější, že patřil skupině zélótů, která měla v Kumránu základnu během války v letech 66–73 po Kr. Obsahuje patrně (zašifrovaný) inventář chrámového pokladu, rozděleného do 61 tajných úkrytů v Jeruzalémě a v oblasti směrem na V a na J.

II. Texty z Bar Kochbova povstání

Kolem r. 1952 bylo objeveno v jeskyních ve Vádí Murabba'at, asi 18 km J od Kumránu, velké množství rukopisného materiálu. Většina pochází z doby, kdy tyto jeskyně sloužily jako předsunuté hlídky vojska Bar Kochby, vůdce druhé židovské vzpoury proti Římu (r. 132–5 po Kr.). Mezi dokumenty vědci objevili dopisy adresované Bar Kochbovi a dva, které napsal on sám. Vyplývá z nich, že jeho správné jméno po otci je Ben-Kosiba; sám sebe nazývá „Šimon Ben-Kosiba, kníže izraelský“ (Titul Bar-Kochba, „syn hvězdy“, vznikl z toho, že ho rabbi Akiba oslavoval jako „hvězdu“ z Nu 24,17, tedy jako davidovského Mesiáše). V jeskyních byla objevena řada soudobých biblických rukopisů – všechny texty jsou „protomasoretského“ typu.

Během průzkumu jeskyní v Murabba'atu badatelé

objevili další rukopisy z Bar Kochbovy doby v Nahal Heveru, J od Ěn-gedí. Mezi nimi byly fragmenty hebr. Pisma a fragmentární kopie ř. verze „malých“ proroků. Jde o text podobný tomu, který používal Justín Martyr (kolem r. 150 po Kr.). D. Barthélemy tuto verzi zksumo ztotožnil s Origenovým spisem *Quinta*.

K podobným objevům pak došlo ve třech dalších vádí v téže oblasti. I tam se našly jeskyně, jež užívaly Bar Kochbovy oddíly jako své velitelství. Mezi nalezenými dokumenty byly dva fragmenty svitků s textem Ex 13,1–16 a malý zlomek, obsahující části sedmi řádek ze Ž 15.

III. Chirbet Mird

V troskách Chirbet Mirdu (někdejší křesťanský klášter), S od Kidronskeho úvalu, našli kolem r. 1950 příslušníci beduinského kmene Ta'amirů velmi zajímavé rukopisy (tentýž kmen učinil první objevy v Kumránu). Byly mnohem mladšího data než nálezy z Kumránu a Murabba'atu. Obsahovaly papyrové fragmenty soukromých dopisů v arabštině ze 7. a 8. století, syrský dopis na papýru, psaný křesťanským mnichem, fragment Euripidovy *Andromaché* a řadu biblických textů v ř. a palestinské syrštině. Mezi ř. biblickými texty byly zlomky uncianích kodexů Knihy moudrosti, Marka, Jana a Skutků, které se datují mezi 5. a 8. století, texty v palestinské syrštině (z nichž mnohé byly palimpsesty) zahrnovaly fragmenty Jozua, Lukáše, Jana, Skutků a Listu Koloským.

BIBLIOGRAFIE. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, 1955 a *More Light on the Dead Sea Scrolls*, 1958; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*², 1961; J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, 1959; F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*³, 1966; *The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts*, 1957; *A Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, 1960; A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*, 1961; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*², 1975; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran: Hebräisch und Deutsch*, 1964; A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning*, 1966; R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973; J. A. Sanders, „The Dead Sea Scrolls – A Quarter Century of Study, BA 36, 1973, str. 110nn; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, 1977; D. Barthélemy a J. T. Milik (ed.), *Discoveries in the Judaean Desert*, 1955nn; J. Carmignac (ed.), *Revue de Qumran*, 1958nn. F.F.B.

SVOBODA Biblické pojetí svobody se formuje na pozadí skutečnosti věznění či otroctví. Vládcí vězňi ty, které považují za zločince (Gn 39,20). Poražený národ může být zotročen tím, kdo nad ním zvítězil, válečný zajatec tím, kdo ho zajal, jednotlivec může být (jako např. Josef) prodán do otroctví. Mluví-li Bible o svobodě, vždy předpokládá předchozí zajetí či uvěznění. Svoboda představuje stav, kdy je člověk zbaven otroctví, aby mohl vést radostný a spokojený život, který předtím nebyl možný. Myšlenka svobody se v Písmu objevuje v běžném, sekulárním smyslu (např. Ž 105,20; Sk 26,32), nabývá však také teologického významu. Ten pramení z pochopení Izraele, že svoboda od cizího jha, které se nyní těší, je Božím darem. V NZ se svoboda stává důležitým teologickým pojmem pro zvěst o spasení.

I. Svoboda Izraele

Hospodin vysvobodil Izraelce z eg. otroctví, aby mu od této chvíle mohli sloužit jako jeho lid smlouvy (Ex 19,3nn; 20,1nn; Lv 25,55; sr. Iz 43,1). Dovedl je do země „oplyvající mlékem a medem“ (Ex 3,8; sr. Nu 14,7nn; Dt 8,7nn), pomohl jim se tam usadit a zaručil se, že zachová jejich politickou nezávislost a hospodářskou prosperitu, pokud se budou vyhýbat modloslužbě a zachovávat jeho zákony (Dt 28,1–14). To znamenalo, že svoboda Izraele nebude závislá na jeho vlastním úsilí, ať už v politické či vojenské oblasti, ale na kvalitě jeho poslušnosti Boha. Svoboda Izraele byla nadpřirozeným požehnáním, milostivým darem Hospodina lidu smlouvy. Šlo o nezasloužený a bez Hospodina nedosažitelný stav, zachovávaný pouze jeho neustálou přízní. Neposlušnost, ať už v podobě nevěry či sociální nespravedlnosti, povede ke ztrátě svobody. Bůh svůj lid potrestá celonárodním neštěstím a zotročením (Dt 28,25.47nn; sr. Sd 2,14nn; 3,7nn.12nn; 4,1nn; 6,1nn). Pošle na něj nepřátelskou velmoc a nakonec způsobí, že dojde k deportaci do země, v níž nelze očekávat žádný projev jeho přízně (Dt 28,64nn; Am 5; 2 Kr 17,6–23; sr. Ž 137,1–4).

Struktura teologické představy svobody je zde zcela zřejmá. Na jedné straně svoboda, jak ji koncipuje SZ, znamená vysvobození od sil, které by člověku mohly bránit v radostné službě Stvořiteli. Na druhé straně, pozitivně vyjádřeno, představuje radost ze života v obecenství s Bohem podle jeho smlouvy, tam, kde se on sám chce zjevit a požehnat. Svoboda je cestou z otroctví silám, jež stojí v opozici vůči Hospodinu, k naplnění Božího nároku na lidský život. Svoboda není něčím, čeho bychom mohli sami dosáhnout, jedná se o dar milosti, který by člověk bez Božího činu vůbec neměl. Svoboda představuje smluvní požehnání, jež bude podle Božího zaslíbení trvat tak dlouho, dokud bude lid zachovávat věrnost. Svoboda neznamená nezávislost na Hospodinu. Člověk svou dokonalou svobodu nachází právě ve službě Bohu. Smí se těšit z vysvobození od svázanosti stvořeným jen skrze připoutání ke svému Stvořiteli. Hospodin vysvobozuje lidi od jejich vězňitelů a nepřátel tak, že z nich dělá své vlastní otroky. Osвобоjuje je tím, že je přivádí k sobě (Ex 19,4).

Izajášovská prorocství o vysvobození ze zajetí a obnově Jeruzaléma dala myšlenku svobody nový obsah, neboť zdůraznila, že tyto události ohlásí novou, bezprecedentní zkušenost radostného a uspokojivého obecenství s milostivým Bohem Izraele (Iz 35,3–10; 43,14–44,5; 45,14–17; 49,8–50,3; 51,17–52,12; 54; 61,1nn atd.; sr. Ez 36,16–36; 37,15–28).

Protože všichni příslušníci osvobozeného národa byli Božimi služebníky (Lv 25,42.55), nesmělo se s Izraelci, kteří se pod tlakem chudoby prodali do služby, zacházet jako s cizími otroky či pouhým majetkem v dědičném vlastnictví jejich pána (Lv 25,44nn). Každého 7. roku měli být propuštěni (pokud se dobrovolně nerozhodli zůstat ve službě natrvalo) na památku Božího vyvedení Izraele z eg. otroctví (Dt 15,12nn). Každého 50. roku se kromě toho vracely pozemky v cizím držení původnímu majiteli, jemuž dědičně patřily (Lv 25,10). Jeremjáš hrozil lidu, protože si neprávem zotročili hebrejské služebníky, kterým předtím darovali svobodu (Jr 34,8–17).

II. Křesťanská svoboda

Myšlenka svobody se plně rozvinula v Evangelích

SVOBODA

a Pavlových dopisech, kde hřích, satan, Zákon a smrt vystupují jako nepřátelé člověka, od nichž Bůh vysvobozuje skrze Krista.

Kristova veřejná služba byla službou vysvobození. Zahájil ji tak, že sám sebe prohlásil za naplněný Iz 61,1: „... pomazal mne, abych ... vyhlásil zajatcům svobodu“ (L 4,16nn). Ježíš ignoroval touhu zelótů, aby se národ vymanol z římské nadvlády. Vyhlášoval, že přišel vysvobodit Izraelce z otroctví hříchu a služby satanovi (J 8,34–36,41–44). Řekl, že jeho úkolem je svrhnout „knížete tohoto světa“, „toho silného“, a propustit jeho vězně (J 12,31n; Mk 3,27; L 10,17n). Součástí tohoto procesu se stalo vymítání (Mk 3,22nn) a uzdravování (L 13,16), na což se Ježíš odvolával (L 11,20; sr. Mt 12,28) jako na jasný důkaz toho, že se přiblížilo Boží „království“ (tj. zaslíbený eschatologický stav, v němž lidé skutečně přijímají odpuštění a spasení a podřizují se Boží vůli).

Apóstol Pavel zdůrazňuje myšlenku, že Kristus vysvobozuje věřící, zde a nyní, od destruktivních vlivů, v jejichž zajetí dosud byli: od hříchu, tyranského nadvládců, který se za služby jemu prokázané odměňuje smrtí (Ř 6,18–23), od Zákona jako cesty spasení, jenž probudil hřích a dal mu jeho moc (Ga 4,21nn; 5,1; Ř 6,14; 7,5–13; 8,2; 1 K 15,56), od démonské „moci temnoty“ (Ko 1,13), od polyteistických pověr (1 K 10,29; Ga 4,8) a od břemene židovské obřadnosti (Ga 2,4). K tomu všemu, tvrdí Pavel, přibude v pravý čas svoboda od zbývajících pout vnitřního hříchu (Ř 7,14,23) a od tělesné porušenosti a smrti (8,18–21).

Tato svoboda, ve všech svých aspektech, je darem Kristovým. On skrze smrt vyvedl svůj lid ze zajetí (1 K 6,20; 7,22n). Nynější svobodu od Zákona, hříchu a smrti uděluje věřícím Duch svatý, který je s Kristem spojuje pomocí víry (Ř 8,2; 2 K 3,17). Vysvobození s sebou nese i přijetí za syny a dcery (Ga 4,5) – ti, kdo byli vysvobozeni od své viny, se stávají syny Božími a přijímají Ducha Kristova jako Ducha přijetí, jenž je ujišťuje o tom, že skutečně jsou Božími syny a dědici (Ga 4,6n; Ř 8,15n).

Lidskou odpovědí na Boží dar svobody (*eleutheria*) a vlastně i prostředkem, kterým jej přijímá, je dobrovolné přijetí služby (*diákeia*) Bohu (Ř 6,17–22), Kristu (1 K 7,22), spravedlnosti (Ř 6,18) a všem lidem, a to díky evangelium (1 K 9,19–23) a Spasiteli (2 K 4,5). Křesťanská svoboda neznamena nezodpovědnost či nezávanost. Křesťan už není (Ř 6,14) pro své spasení „pod Zákonem“, ale ani „bez Zákona před Bohem“ (1 K 9,21). Boží zákon, jak ho vyložil a na sobě zjevil sám Ježíš, zůstává měřítkem, vyjadřujícím Kristovu vůli pro jeho vlastní osvobozené otroky (1 K 7,22). Křesťané jsou tedy „pod zákonem Kristovým“ (1 K 9,21), „Zákonem Kristův“ (Ga 6,2) – podle Jakuba „zákon svobody“ (Jk 1,25; 2,12) – je zákonem lásky (Ga 5,13n; sr. Mk 12,28nn; J 13,34), založeném na principu dobrovolné a štědré sebeoběti pro dobro lidí (1 K 9,1–23; 10,23–33) a pro Boží slávu (1 K 10,31). Tento život lásky je vděčnou odezvou, kterou osvobozující evangelium působí i vyzaduje. Křesťanská svoboda je tedy svobodou k lásce a službě Bohu i lidem. Pokud by měla pouze omlouvat nelaskavou nezávanost nebo nezodpovědnou bezohlednost (1 K 8,9–12), znamenalo by to její zneužití (Ga 5,13; sr. 1 Pt 2,16; 2 Pt 2,19).

Pavel napsal List *Galatským, aby čelil hrozbě, kterou pro křesťanskou svobodu představovala judaistická teologie. Vycházel z toho, že ke spasení stačí Ježíšovo dílo bez litery Zákona. Judaisté naopak tvr-

dili, že pohané, kteří uvěřili v Krista, ke svému spasení potřebují ještě obřizku. Apóstol namítal, že pokud by tomu tak bylo, museli by se stejného důvodu kvůli svému spasení dodržovat celý mojžišovský Zákon. To by ovšem znamenalo, že usilují o spravedlnost ze Zákona, což by s sebou neslo odpadnutí od milosti a od Krista (Ga 5,2–4). Pavel trval na tom, že křesťan, žid či pohan, nepotřebuje konat skutky Zákona kvůli tomu, aby ho Bůh přijal, neboť díky víře v Krista k tomu již došlo (Ga 3,28n), jak to dotyčenému potvrzuje dar Ducha, který obdržel (Ga 3,2n.14; 4,6; 5,18). Není důvodu, proč by obrácený pohan měl na sebe brát břemeno mojžišovských obřadů (obřizky, ustanovení o svátcích [Ga 4,10] atd.), které ostatně patřily do předkřesťanské éry. Kristovo vykupující dílo ho plně osvobodilo od toho, aby se snažil získat spasení skrze Zákon (Ga 3,13; 4,5; 5,1). Jeho úkolem nyní je, aby /1. chránil Bohem darovanou svobodu před každým, kdo by mu říkal, že pouhá víra v Krista k jeho spasení nestačí (Ga 5,1), a

2. pod vedením Ducha využil své svobody k zodpovědnému naplnění zákona lásky (Ga 5,13nn).

Pavel to zdůrazňuje i jinde. Křesťan nemusí usilovat o své spasení a není již vázán ani židovskými obřady, ani pohanskými pověrami a tabu. Existuje zde široká paleta neutrálních věcí, v nichž „všechno je mi dovoleno“ (1 K 6,12; 10,23). V této oblasti musí znovuzrozený člověk užívat své svobody zodpovědně, se zřetelem na to, co je užitečné a co buduje, a s ohledem na svědomí slabšího bratra (sr. 1 K 8–10; Ř 14,1–15,7).

III. „Svobodná vůle“

Otázka, zda má padlý člověk „svobodnou vůli“, o níž se diskutuje po celou dobu existence církve, se biblického pojetí svobody týká jen nepřímo. Musíme nejprve vymezit hranice pojmu:

1. Pokud se slovní spojení „svobodná vůle“ chápe morálně a psychologicky, tj. jako moc k nevynucené, spontánní, dobrovolné, a proto odpovědné volbě, pak Bible všude předpokládá, že ji mají všichni lidé, znovuzrození i duchovně mrtví.

2. Pokud se na „svobodnou vůli“ díváme z metafyzického hlediska, tj. tak, že budoucí činy člověka nejsou předem determinovány, a proto je v zásadě nelze předvídat, pak se zdá, že Písmo nepotvrzuje, ale ani nepopírá neurčitelnost budoucího jednání ve vztahu k morální či fyzické povaze toho, kdo jedná. Domníváme se však, že tvrdí, že žádná budoucí událost není Bohu neznámá, protože on ví všechno předem a v jistém smyslu i všechno předem určuje. (*PROZŘETELNOST, *REDUKČENÍ)

3. Uvažujeme-li o „svobodné vůli“ teologicky, tedy jako o přirozené schopnosti znovuzrozeného člověka konat dobré činy i bez Božího působení nebo odpovědět na pozvání evangelia, potom oddily Ř 8,5–8; Ef 2,1–10; J 6,44 zcela jasně naznačují, že žádný člověk nemá svobodu poslouchat a věřit, pokud nedostal od Pána milost a nebyl vysvobozen z nadvlády hříchu. Všechno jeho volní rozhodování je tak či onak službou *hříchu, dokud milost moc hříchu nezlomí a nepohne ho k poslušnosti evangelium. (Sr. Ř 6,17–22; *ZNOVUZROZENÍ.)

BIBLIOGRAFIE. Arndt; MM; H. Schlier, *TNDT* 2, str. 487–502; J. Blunck, *NIDNT* 1, str. 715–720; LAE, str. 326nn; Calvin, *Institutio*, 3. 19. J.I.P.

SYCHAR Samařské město, odkud pocházela žena, která se na cestě pro vodu z Jákobovy studny setkala s Ježíšem. V rozhovoru jí vysvětlil podstatu duchovní bohoslužby (J 4). Sychar se běžně ztotožňuje s vesnicí Askar, ležící 1 km S od Jákobovy studny, na V úbočí hory Ěbal.

A.R.M.

SYMBOL V Bibli se toto slovo nevyskytuje, ale užívá se ho běžně ve všech náboženstvích. Ř. výraz *symbolon* se uplatňuje několikerým způsobem (např. jako znak, zástava či záruka) a jeho důležitost vyplývá z toho, že šlo o zástupný předmět, který zaručoval skutečnost toho, co symbolizoval. *Slovník spisovného jazyka českého* definuje symbol jako „konkrétní předmět sloužící k označení nějakého abstraktního pojmu“. Toto jasné rozlišení mezi předmětem a symbolem je nezbytné v analytické filozofii, ale v primitivním myšlení chybí. Malinowski zdůrazňoval, že symbolika není založena na vztahu mezi daným předmětem a znakem, ale na vlivu, který má znak nebo činnost na vnímající organismus (*A Scientific Theory of Culture*, 1944). Na to je třeba pamatovat zvláště při zkoumání symboliky v Bibli.

I. Ve Starém zákoně

1. Osobní symboly

V raném izraelském myšlení byla základní jednotkou čeleď nebo rodina, nikoli jednotlivec. Život (*nepes*) jednotlivců tvořil život skupiny; život skupiny se rozšiřoval prostřednictvím všech jednotlivců. Tomuto psychologickému pojetí říkáme korporativní osobnost (Wheeler Robinson) nebo skupinové vědomí (Radcliffe Brown). Pomáhá nám vysvětlit, jak může jeden člověk symbolizovat skupinu lidí (2 S 18,3) nebo Boží přítomnost (Ex 7,1).

V Písmu se na více než 70 místech setkáváme s výrazem *iš hā'elohim* = Boží muž. 27x se vztahuje k Elišovi a ve zbývajících případech k ostatním prorokům (Elijašovi, Samuelovi, Mojžišovi, Davidovi). Elišovi se přisuzovaly různé aspekty Boží moci, např. možnost navracet život (2 Kr 4,35) a čist myšlenky (2 Kr 5,26). Stojí na místě Hospodinově, koná jeho skutky a je symbolem jeho přítomnosti. Podobně Mojžiš představoval Boha pro Árona (Ex 4,15) a pro faraona (Ex 7,1), a to slovem i činem (Ex 14,16; 17,9). Všichni proroci předávali Boží slovo a když je Izraelci poslouchali, slyšeli samotného Hospodina; v důsledku toho byla prorokova osoba imunní vůči zlu. Existuje jen málo důkazů o tom, že by izraelská monarchie byla považována za božskou, ale Šalomoun se možná cítil být Božím představitelem.

2. Fyzické symboly

Boží přítomnost symbolizovaly zástupně nebo na základě dohody i různé předměty. Duha představovala ujištění, že Boží hněv pomínl a že Hospodin bude pamatovat na svoji smlouvu (Gn 9,13). Mojžiš vytvořil bronzového hada, který ztěleshoval Boží moudrost a uzdravující moc (Nu 21,9). Zlatí býčci měli symbolizovat velkou Boží moc (Ex 32 a 1 Kr 12). Častěji byly dané předměty vyrobeny tak, že neznázorňovaly nějakou konkrétní Boží vlastnost, významným příkladem je oltář. Hebr. výraz *mizbeah* (z kořene *zbh* = porážka) poukazuje na místo, kde se zvíře připravovalo k obětování. Je však třeba poznamenat, že podle

nejstarších záznamů praotcové budovali oltáře poté, co se jim zjevil Hospodin, a tak místo navěky označili a vyhlásili jako Boží. V izraelské bohoslužbě oltář symbolizoval místo setkávání Boha s člověkem, zatímco schránka smlouvy se stala symbolem Hospodinovy přítomnosti, protože obsahovala desky Desatera, a kde se nacházelo Boží slovo, tam byl i sám Hospodin.

Když byl postaven chrám, symbolizoval univerzální Boží moc. Chrám sám znázorňoval zemi, mosazná nádoba k omývání moře a zlatý svícen Slunce. Kněz se musel při vstupu do stanu setkávání náležitě obléci a součástí jeho roucha byly zřetelně symbolické. Bylo ušito z plátna (Ex 28,39), jemuž se připisovaly ochranné vlastnosti (Lv 6,8–12). To mohlo mít dva důvody. Jelikož se obětovala zvířata, poskytoval len jako rostlina imunitu, kterou by vlněná nebo kožená roucha dát nemohla. Pravděpodobnější však je, že len byl (podobně jako v mnoha lidových vyprávěních) symbolem nesmrtnosti nebo nezničitelnosti. Židovští badatelé předpokládají symbolický význam barev rouch a jejich jednotlivých částí. Efód a náprsník představovaly 12 kmenů a soud. Když si je kněz oblékl, získával moc vynést soud v Hospodinově jménu. Lem jeho řízy zdobila granátová jablka a zvonečky – symboly plodnosti a ochrana před zlými duchy. Na hlavě nosil mitru s vyrytým nápisem „Svatý Hospodin“ (Ex 28,36), takže se sám stával jakýmsi prodloužením Boží přítomnosti – Božím symbolem.

3. Symbolické činy

Symboly se mohly stát i činnosti, které sloužily jako ilustrace a jejichž cíl ležel mimo rámeček jejich bezprostředního kontextu. Znázorňovaly nebo navozovaly nové situace. Musíme je odlišovat od kouzel, která měla přinutit Boha k určitému jednání. Když se izraelský otrok zřekl nabízené svobody a dobrovolně se rozhodl zůstat natrvalo otrokem, jeho majitel mu připíchl ucho k veřejím a naznačil tak, že od dané chvíle se dotýcný stává součástí domácnosti (Ex 21,6). K dalším symbolickým činům, které se zpravidla odehrávaly v rodinách, patřilo předání střevice na znamení postoupení všech osobních dědičských práv (Rt 4,7) a ostříhání si vlasů, což symbolizovalo obětování života truchlicího mrtvému příbuznému (Iz 22,12).

K významným náboženským symbolickým aktům patřila *obřizka. Původně souvisela s manželstvím a měla odvrátit zlé úmysly duchů v den svatby, ale v Izraeli se posunula do dětství a pak do kojeneckého období a představuje zasvěcení rozmnžovací sil Božím vedení a včlenění dítěte do společenství.

Obřad vkládání hříchů národa na hlavu kozla v den smíření se podobal rituálu, který velmi dobře znali v mnoha zemích. Je jasným případem principu zástupné solidarity, zde mezi knězem, lidem a obětním zvířetem (C. Lattey, *VT* 1, 1951, str. 272).

Jiným příkladem přenosu symbolickým činem je hnědá jalovice (Nu 19), na niž se přenášela nečistota, a pomazání, jímž se předávala duchovní moc (např. 1 S 16,13).

Zvláštní pozornost je třeba věnovat symbolickému jednání proroků. Tito muži nejen vyhlášovali své poselství, ale také prováděli určité úkony, jimiž demonstrovali, co Hospodin udělá, a tím také pomáhali dosáhnout žádaného výsledku. Tyto činy nevykonávali proto, aby ovlivňovali Boží vůli, ale aby připravili cestu tomu, co vyhlásil. Izajáš např. chodil nahý, aby ukázal, že Hospodin na Izraelce dopustí chudobu a vyhnanství (Iz 20,2). Jeremjáš zakopal nový opasek

SYNAGOGA

do vlhké půdy a později ho vykopal celý zpuchřelý, aby Izraeli naznačil, že i když byl kdysi Bohu tak blízko, nyní jej Hospodin odmítá a bude ho ničit (Jr 13). Ezechiel nakreslil na cihlu město a postavil kolem ní modely obléhacích strojů, čímž znázorňoval zkázu Jeruzaléma, o níž Bůh již rozhodl (Ez 4,1–3). Další příklady najdeme v I S 15,27; Jr 19,11; 28,11.

II. V Novém zákoně

Zde se ocitáme v dosti odlišné situaci. V NZ nevstupují žádné symbolické osoby. Ježíš Kristus nebyl symbolem Boha, protože sám *byl* Bohem, jak to vyhlásil slovy: „Já a Otec jsme jedno“ (J 10,30). Ani apoštoly nelze označit za symboly, protože byli spíše služebníky, kteří se podřizovali určitě kázni, než představiteli.

Ježíš však konal symbolické činy a obmyslil jimi církev. Jeho záznaky uzdravení nepředstavovaly jen skutky soucitu, ale také symboly či znamení poukazující na to, že se přiblížilo Boží království. Podobně když bral chléb a víno a dával je učedníkům se slovy: „Toto konejte na mou památku“, nenabádal je pouze k dobrému občanství, ale také jim nabídl obřad, který se mohl stát symbolem jeho věčné přítomnosti v církvi. Církev tak přijala symboliku svátosti. V chlebu a vínu věřící vírou přijímá skutečné tělo a krev Páně. Při křtu voda symbolicky smývá hřích a křtěný se stává součástí Kristova těla. Těmito skutky církev symbolizuje svou víru. *Svátosti nelze chápat pouze jako ilustrace, vždyť jimi podle Božího zámeru proudí milost.

Kromě symbolů svátosti církev užívá i symbolu kříže. Kříž je skutečný symbol, neboť názorně zobrazuje historickou skutečnost, viditelně shrnuje určité základní prvky křesťanské víry a zároveň představuje prostředek Boží milosti pro věřícího. V dějinách křesťanského umění vykryštalizovaly obrazové symboly 12 apoštolů, např. klíč charakterizující Petra nebo symboly čtyř evangelistů. V určité době se stala oblíbeným symbolem křesťanské víry ryba, protože písmena ř. *ichthys* = ryba představují iniciály slov „Ježíš Kristus, syn Boží, Spasitel“. Křesťanská církev užívání symbolů nikdy nezakazovala, protože nemají svůj kořen v povaze a zkušnostech člověka, ale také je nepodporovala, aby křesťan zdůrazňováním symbolu neztratil samotného Pána Ježíše Krista.

BIBLIOGRAFIE. F. W. Dillistone, *Christianity and Symbolism*, 1955; G. Cope, *Symbolism in the Bible and the Church*, 1958; F. Herrmann, *Symbolik der Religionen* (sv. 3, 6, 7), 1960. A.A.J.

SYNAGOGA Ve SZ se hebr. výraz *mō'ēd* vyskytuje pouze v Ž 74,8 (EP místo Božích shromáždění). Ř. termín *synagogē* v LXX často označuje shromáždění Izraele a v NZ se objevuje 56x. Jeho základní význam je místo setkávání, a proto se jím začalo označovat místo židovských bohoslužeb. Hebr. ekvivalent ř. substantiva je *k'neseť*, shromáždění libovolných osob či věcí za jakýmkoli účelem. V Písmu označuje shromáždění obyvatel dané lokality k bohoslužbě nebo nějaké běžné činnosti (L 12,11; 21,12). Později se tímto pojmem začala nazývat budova, kde k těmto setkáním docházelo.

I. Význam

Význam synagogy pro judaismus snad ani nelze docenit. Byla pro židovskou víru důležitější než jakákoli

jiná instituce. Právě zde se judaismus naučil svému výkladu Zákona. Text Ez 11,16 („... jsem se jim stal na ten krátký čas svatyní“) židovští vykladačští interpretovali tak, že v dobách, kdy se Izrael rozptýlil do celého světa, bude mít synagogu jako miniaturní svatyni, která jim nahradí ztrátu chrámu. Na rozdíl od chrámu se synagogy nacházely ve všech částech země a umožňovaly styk lidu s jejich náboženskými vůdci. A. Menes uvádí: „O sabatu a svatých dnech pocítovali vysídlenci velice silně ztrátu chrámu a postrádali slavnostní obětní obřady ... synagoga ... sloužila jako náhrada chrámu. V synagoze nebyl oltář a oběti nahrazovala modlitba a čtení tóry. Kromě toho dům modliteb plnil i důležitou společenskou funkci ... představoval shromaždiště, kde se lid mohl setkat, kdykoli to bylo zapotřebí, aby se poradil o důležitých věcech týkajících se společenství. Synagoga se stala kolébkou zcela nového typu společenského a náboženského života a vytvořila základ univerzálního náboženského společenství. Židovský monoteismus se tak poprvé podílel na náboženské praxi, aniž by byl vázán na jedno konkrétní, vyhrazené místo. Bůh byl nyní lidem nablízku všude, kde žili“ („The History of the Jews in Ancient Times“, *The Jewish People*, 1, str. 78–152). I dnes představuje synagoga jednu z hlavních institucí judaismu a středisko náboženského života židovské obce. Kniha Skutků ukazuje, jak významnou roli hrála synagoga v šíření nové mesiášské víry.

II. Původ

SZ ani NZ nepřináší o původu synagogy žádné určité informace. Tuto situaci nemění ani mimobiblické prameny, protože v Apokryfech se o této instituci vůbec nemluví. Apokryfní knihy se nezmiňují dokonce ani o vypálení synagog v zemi během pronásledování za Antiocha Epifana ve 2. stol. př. Kr. (přestože v Ž 74,8 se na to podle všeho poukazuje). Před babylónským zajetím se bohoslužby soustředily do jeruzalémského chrámu. V době zajetí, kdy byly bohoslužby v Jeruzalémě znemožněny, se synagoga stala místem modliteb a vyučování Písma. Přes tento všeobecně přijímaný názor se R. W. Moss domnívá, že „zajetí nepředstavuje první fázi vzniku synagogy, nýbrž důležitou modifikaci jejich funkce, kdy se bohoslužba stala její základní, nicméně zdaleka ne jedinou náplní a kdy její administrativní funkce na čas ztratila platnost“ („Synagogue“ in *DGG*). V každém případě lze pravděpodobný základ vzniku této instituce najít v Ez 14,1: „Přišli ke mně někteří ze starších Izraele a posadili se přede mnou“ (sr. Ez 20,1). Levertoff s naprostou jistotou tvrdí: „Určitě vznikla během babylónského zajetí“ („Synagogue“ in *ISBE*).

III. Obecné rysy

V 1. stol. po Kr. existovaly synagogy všude, kde žili Židé. Sr. Sk 13,2 (Salamis na Kypru), 13,14 (Antiochie v Pisidii), 14,1 (Ikonion), 17,10 (Beroa). Velká města, např. Jeruzalém a Alexandrie, měla synagog celou řadu. Podle jedné legendy bylo v Jeruzalémě r. 70 po Kr., kdy město zničil Titus, 394 synagog; jiná legenda uvádí počet 480.

V Evangeliiích se hovoří o synagogách v Nazaretě (Mt 13,54; L 4,16) a v Kafarnaum (Mk 1,21; J 6,59) jako o místech, kde sloužil náš Pán. Apoštol Pavel nacházel synagogy všude, kam se v Palestině, Malé Asii a Řecku dostal. Podle Talmudu (*Sabbat* 11a) se požadovalo, aby se synagogy stavěly na vyvýšeném

místě nebo nad okolními domy. Archeologické důkazy tuto praxi v Palestině nepotvrzují. S veškerou pravděpodobností se synagogy budovaly podle modelu jeruzalémského chrámu. A. Edersheim uvádí, že interiér sestává „většinou z dvojitého sloupoví, jež zřejmě vytvářelo hlavní loď synagogy, přičemž východní a západní loď sloužily patrně jako chodby. Vzdálenost mezi jednotlivými sloupy je velmi malá, nikdy nepřesahuje 3 m“ (*The Life and Times of Jesus the Messiah*, 1, str. 435).

Čelem ke vchodu synagogy stávala přenosná schránka, v níž se uchovávaly svitky Zákona a Proroků (*M^ogillá* 3. 1). V poslední dny byla nesena v průvodu. Před schránkou a čelem k věřícím se nacházela „přední sedadla“ (Mt 23,6) pro náboženské a správní vůdce synagogy. Zákona se četl z *běmá* či stupínku (*M^ogillá* 3. 1). Zbytek takových budov lze spatřit v Tell Humu (pravděpodobně totožný s biblickým *Kafarnaum), Nebartimu a na dalších místech. Tyto památky svědčí o vlivu řecko-rímského stavebního slohu. Na ornamentech synagog vidíme listy vinné révy, sedmiramenný svícen, velikonočního beránka a nádobu s manou. Sedadla blízká čtenářského pultu byla považována za důstojnější než ostatní (Mt 23,6; Jk 2,2n). Maimonides říkal: „Uprostřed domu postavili stupínek, aby na něm mohl stát ten, kdo čte ze Zákona, nebo ten, kdo k lidu přednáší nějakou výzvu, a aby ho bylo vidět.“ Muži a ženy seděli zvlášť.

Podle tradice snad známou Velkou synagogu zřídil kolem r. 400 př. Kr. Nehemjáš. Údajně ji tvořilo 120 členů (*Perkej Avot* 1. 1), kteří se zabývali studiem Mojžíšova zákona a předávali ho dál. Později ji vystřídal Sanhedrin (*Avot* 10. 1). O existenci Velké synagogy mnozí pochybují, protože se o ní nezmiňují ani Apokryfy, ani Josephus a ani Filón. Tato skutečnost však existenci podobné rady s konečnou platností nevyvrací.

IV. Účel a praxe

Synagoga sloužila k trojímu účelu: k uctívání Boha, k vzdělávání a k řízení občanského života společenství. Respektovala zákony země, ale měla svoji vlastní správu (Jos., *Ant.* 19. 291). Společenství řídili starší, kteří byli zmocněni k tomu, aby dohlíželi na kázání a nařizovali tresty (bičováním nebo vyloučení z komunity). Hlavním úředníkem byl vrchní představený synagogy (sr. Mk 5,22; Sk 13,15; 18,8). Dbal na to, aby bohoslužba probíhala v souladu s tradicí. Sluha (L 4,20) přinášel svitky Písma ke čtení, vracel je do schránky, trestal bičováním členy, kteří se dopustili nějakého přestupku, a učil děti číst. Peritz ukázal, že „primární funkci shromažďování v synagogách bylo vyučovat lid Zákona“ („Synagogue“ in *EBI*). Nakonec se od kompetentního překladatele požadovalo, aby Zákona a Proroky převedl do domácí aramejštiny.

Ti, kdo splňovali určité předpoklady, směli vést bohoslužbu (Kristus, L 4,16; Mt 4,23; Pavel, Sk 13,15). Veřejné bohoslužby se konaly o sabatu (Sk 15,21). Mišna (*M^ogillá* 4. 3) dokládá, že bohoslužba sestávala z 5 částí. Nejdříve se četla *Šema*¹, modlitba, která obsahovala Dt 6,4–9; 11,13–21; Nu 15,37–41. Následovaly synagózní modlitby – k nejstarším a nejznámějším patří Osmnáct požehnaní.

V prvním požehnaní stojí: „Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš a Bože našich otců, Bože Abrahamův, Bože Izákův a Bože Jákobův, Bože veliký, mocný a obávaný, Bože nejvyšší, jenž zahrnuje dobrotivou milostí a je pánem všech věcí; jenž si pamatuje zbož-

né skutky otců a v lásce přivádí vykupitele synům jejich synů pro své jméno. Králi, jenž je Pomocníkem, Spasitelem a Záštitou. Požehnaný jsi, Hospodine, Záštitu Abrahamova.“

Jiná modlitba zní takto: „A do Jeruzaléma, svého města, se v milosrdenství navrát a přebývej v něm, jak jsi pravil; a obnov ho záhy, za našich dnů, jako věčný příbytek a trůn Davidův v něm brzo vztyč. Požehnaný jsi, Hospodine, jenž obnovuješ Jeruzalém.“

Cesta Izraele zpět do země jejich otců, navrácení Boží slávy nad schránku smlouvy do chrámu, obnovené město Jeruzalém a znovunastolení davidovské dynastie představují témata, která se v těchto modlitbách objevují velice často.

Po nich následovalo čtení Zákona. Pentateuch, jenž se nyní v synagogách čte v ročních cyklech, se původně probíral vždy tři roky. Po přečtení první části SZ kánonu se pokračovalo vybraným oddílem z Proroků. V Ježíšově době tato část ještě nebyla pevně stanovena a předčítající si mohl sám vybrat (L 4,16nn). Čtení Písma zaujímalo střežijní místo. Oddíl z Proroků byl vždy nejprve vyložen a pak se z něho vyvodilo poučení pro současnou situaci. Bohoslužba končila dobrořečením. Později do ní byl včleněn ještě překlad a výklad přečtené pasáže z Písma. Veřejnou bohoslužbu v synagoze vedlo 10 dospělých mužů.

Tzv. *synagoga propuštěnců (*libertinoi*, z lat. *libertini* = propuštěnec) bylo označení věřících, kteří se v jedné jeruzalémské synagoze přeli se Štěpánem (Sk 6,9). Šlo o Židy zajaté při Pompeiově tažení, které později jejich páni propustili. Tim jim byly uděleny výsady římského občanství.

Ve Zj 2,9 a 3,9 se hovoří o „synagoze satanové“. Poněvadž jde o zmínky obecné povahy, nelze s jistotou určit, koho měl Jan na mysli. Zdá se, že by se zde mohlo jednat o heretickou skupinu v rámci rané církve.

BIBLIOGRAFIE. Články v *JewE*, *HDB*, *EBI*, *EJ*; G. F. Moore, *Judaism*, 1, 1927, str. 281–307; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 1, 1917; E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, 1932; C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, 1944; A. E. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960; L. Coenen, *NIDNT* 1, str. 291–307. C.L.F.

SYNAGOGA PROPUŠTĚNCŮ Podle ř. zápisu Sk 6,9 lze těžko rozhodnout, zda se *Libertinoi*, členové židovské synagogy v Jeruzalémě, scházeli k bohoslužbám sami, nebo s Židy z Kyrény, Alexandrie, Kilikie a Asie. Stejně nejistý je i význam jména a z toho pochází celá řada variant tohoto verše (např. čtení „Libyjci“ místo „Libertinci“, což se objevuje v syrské verzi a arménských variantách). Schürer má za to, že propuštěnci byli původně římscí otroci židovského původu, kteří se dostali do otroctví za války proti Pompeiovi (63 př. Kr.) a později je jejich páni propustili. Asi je zde připomínána jen jedna synagoga (pak se *kai Kyrēnaïōn ... Asias* vztahuje k *Libertinōn*), kam chodili židovští propuštěnci ze zmíněných míst nebo jejich potomci (viz F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1952, str. 156). s.s.s.

SYNOVÉ VÝCHODU (hebr. *b^onē-qeḏem*). Obecné označení různých národů žijících na V (a SV, Gn 29,1) od Kenaanu, jež se používalo v souvislosti s izraelskými sousedy, tedy Midjánci, Amálekovci (Sd

SYNOVÉ BOŽÍ

6,3), Moábci, Amónovci (Ez 25,10) a Kédarovci (Jr 49,28). Někdy označuje *nomády (Ez 25,4), termínu však lze užít i o obyvatelích Mezopotámie (1 Kr 4,30). Jako jeden z *bⁿ-né-qedem* je jmenován i praotec Jób (1,3). (*VÝCHOD, *KADMÓNCI)

BIBLIOGRAFIE. A. Musil, *Arabia Deserta*, 1927, str. 494nn; P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 1956, str. 43. T.C.M.

SYNOVÉ BOŽÍ

I. Ve Starém zákoně

1. Jedinci náležející mezi „bohy“

„Syn“ (hebr. *bēn*, aram. *bar*) v semitských jazycích běžně označuje člena určité skupiny, např. „syn Izraele“ namísto „Izraelec“, „syn moci“ místo „udatný“. „Syn Boží“ znamená v hebr. spíše „bůh“ nebo „bohu podobný“ než „syn Boha (Jahveho)“. V Jb 1,6; 2,1; 38,7; Ž 29,1; 89,7 představují „synové Boží“ Hospodinu nebeskou družinu nebo jeho podřízené, i když LXX Jób je nazývá Božími *angeloi* (sr. Dt 32,8 LXX, kde EP v pozn. uvádí: „podle počtu synů Božích“, což potvrzuje hebr. text ze svitku od Mrtvého moře, 4Q Dt^a oproti MT „synů Izraele“). Podobně „boží syn“ v Da 3,25 je v 3,28 označen jako „anděl Boha Židů“.

Gn 6,1n prezentuje „syny Boží“ jako protějšek lidských žen způsobem, který zřejmě vylučuje jejich ztotožnění s Kainovým rodem. Mnoho vykladačů tyto verše považuje za pohanský mýtus, který se vzhledem ke svému polyteistickému původu příliš nezměnil. Jiní tvrdí, že tento výraz označuje ďáblem posedlé muže nebo padlé anděly (sr. 1 Pt 3,19n; Ju 6). Pravděpodobnější výklad viz níže 2.

2. Muži, kteří byli Bohem určeni k tomu, aby vykonali jeho soud

V Ex 21,6; 22,8n.28 může „Bůh“ (hebr. *'elōhīm*) znamenat „soudci“ (tako KP), jeho zástupci, kteří rozhodují o životě a smrti (sr. 2 Pa 19,6), což může být i případ Ž 82,6.

SZ králové mívali titul „syn boha X“ a v Izraeli ve smyslu níže 3. M. G. Kline předpokládá, že tato aplikace se objevuje i v Gn 6,1n, kde označuje panovníky dávné předpotopní éry (WTJ 24, 1962, str. 187–204).

3. Ti, kdo jsou s Jahvem spojeni smlouvou

Synovství Boží označuje zejména vztah daný *smlouvou a užívá se ho

a) o Izraeli jako takovém („Izrael je můj prvorozený syn“, Ex 4,22; sr. Oz 11,1);

b) o Izraelcích obecně („Jste synové Hospodina, svého Boha“, Dt 14,1; sr. Oz 1,10 – o Izraelci jako jednotlivci v pozdějším judaismu, např. Mdr 2,18);

c) o davidovském králi, Hospodinu pomazaném, který bude navěky vládnout nad svým lidem („Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil“, Ž 2,7).

Tento vztah není biologický, i když se zde někdy užívá metafor narození, dětství a růstu (Oz 11,1; Dt 32,6; Iz 1,2; 63,8) a očekává se, že „syn“ bude mít podobný charakter jako jeho Otec. V zásadě je však synovství ustanoveno Bohem skrze smlouvu. Vhodnou ilustraci smluvního kontextu synovství Izraele nacházíme v Dt 14,1n. Mesiáš-Král je sice nazýván (analogicky jako Izrael, s nímž je úzce ztotožňován) „můj prvorozený“ (Ž 89,28) a „zploděný“ Hospodinem (Ž 2,7), přesto však jeho postavení vychází z Boží smlouvy s ním (Ž

89,29; 2 S 23,5). Podmínky této smlouvy („Já mu budu Otcem a on mi bude synem“, 2 S 7,14) představují obdobu podmínek smlouvy s Izraelem („Budou jim Bohem a oni budou mým lidem“, Jr 31,33).

D.W.B.R.

A.R.M.

II. V Novém zákoně

V NZ se vyskytuje výraz „synové (f. *hyioi*) Boží“ i „dětí (f. *tekna*) Boží“, ale v jejich významu není žádný nápadný rozdíl. NZ úzus je založen na SZ způsobu užití „synové Boží“.

1. L 20,36

Věta „.... jsou rovni andělům a jsou syny Božími, protože jsou účastní vzkříšení“ reflektuje užití výrazu „synové Boží“ v Ž 29,1; 89,7; Dt 32,8 (LXX), kde označuje nezemské bytosti v Boží přítomnosti, oproti „syntům tohoto věku“. Mnozí Židé věřili, že všichni vyvolení jedinci mají před sebou tento cíl, ale ve světle Kristova vzkříšení je tato skutečnost ještě více objasněna.

2. Ti, kdo jednají jako Bůh

„Budete syny Nejvyššího“ (L 6,35) znamená asi tolik jako „budete jako Bůh“. Do této kategorie patří idiom „syn (někoho)“ = mít podobné rysy jako.... konající práci (koho) (sr. charakteristiku Syna v J 5,19) a „synové Boží“ v Mt 5,9 a 5,45. Ž 82,6, o němž hovořil Ježíš v J 10,34–36, snad představuje SZ příklad tohoto významu, kdy úlohu soudců plnili muži, kteří uplatňovali Boží moc nad životem a smrtí. Ohlaselem tohoto idiomu je Pavlova jednoduchá metafora v Ef 5,1 „jako milované děti následujte Božího příkladu“, i když zároveň předpokládá hlubší vztah mezi „dětmi“ a jejich Otcem.

3. Synovství Izraele

Kolektivní synovství Izraele („Izrael je můj prvorozený syn“, Ex 4,22) zaujímá přední místo v Pavlově myšlení (např. R 9,4: „Jsou to Izraelci, jim patří synovství...“) i jinde v NZ. Někdy se toto synovství chápe jako reprezentované a naplněné v Ježíši Kristu, např. v Mt 2,15 a ve vyprávění o jeho křtu a pokusech. Avšak i bez přímé souvislosti s Kristovým synovstvím navozuje výraz „synové (či děti) Boží“ jeho SZ užití pro označení lidu smlouvy, který má odrazit jeho svatost. Pokud je Ef 5,1 pouhou metaforou, pak obrat „Boží děti bez poskvy uprostřed pokolení pokriveného a zvráceného“ ve Fp 2,15 pochází z Mojžíšovy písně (Dt 32,5n.18–20) a 2 K 6,18 v sobě spojuje řadu smluvních textů (např. Iz 43,6; 2 S 7,14). „.... rozptýlené děti Boží“ v J 11,52 označují ztracené ovce domu Izraele (sr. 10,16). Tato myšlenka je odvozena z Ez 34 a 37, nicméně stále se diskutuje o tom, zda na tomto místě Jan hovoří jen o věřících z řad židů, anebo o všech.

Synovství Božího lidu je však v Žd 2,10–17 spojováno se zvláštním synovstvím Ježíšovým. (V citaci ve vv. 13n se „dětmi“ označují pomocí odlišného termínu *paidia*.) Zde Ježíšovo synovství znamená to, které náleží Mesiáši-Králi, Davidovu synu (Ž 2,7; 2 S 7,14, citovaný v Žd 1,5), jež je samo obdobou a možná i ztělesněním smluvního synovství Izraele. „Mnoho synů“ jsou „potomci Abrahamovi“ a „dětmi“ vyvolené ještě před Kristovým vtělením. Nicméně skrze Synovu účast na jejich „těle a krvi“, kdy jim svou smrtí zajistil spasení, jsou uvedeni „do slávy“.

4. Pavel v Listu Římanům a Galatským

I když apoštol Pavel uznává, že „synovství“ patří Izraelcům (Ř 9,4), trvá na tom, že ne všichni potomci Izraele představují „Izrael“ v pravém slova smyslu, a že tudíž „dětmi Božími“ a skutečnými nositeli této výsady nejsou „tělesné děti“, ale „dětí zaslíbené“ (Ř 9,6nn).

Podle tohoto měřítka sem patří pohané stejně jako Židé, protože „vy všichni jste přece skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši“ (Ga 3,26). Toto učení o synovství Pavel objasňuje v Ř 8, kde užívá termínu *hyiothesia*, což se obvykle překládá jako „přijetí“. Přestože se tohoto výrazu v tehdejší ř. užívalo pro označení právní adopce dětí (viz *MM*), není jasné, jak dalece apoštol uvažoval právě o tomto významu. Nehledě na kontrast oproti dřívějšímu postavení otroků se zdá, že v Ř 8,15 (kde EP převádí *hyiothesia* jako synovství) i v Ga 4,5 *hyiothesia* odpovídá vstupu dítěte do jeho dědictví „v den, který určil otec“. Základním modelem je zde svrchovaný čin Boží milosti, kdy Hospodin prohlásil Izrael – a pak davidovského krále – za svého syna. Ani synovství Izraele (Ex 4,22), ani synovství Mesiáše (Ž 2,7; 89,28) neodporovalo tomu, že se jeho příjemce nazýval Boží „prvorozený“, a *hyiothesia* věřícího prakticky splývá s představou duchovního narození. V Ř 8,23 má *hyiothesia* teprve nastat. Ale ve spojení s představou „vykoupení“ (z otroctví?) je pozitivním činem skutečné „zjevení synů Božích“, kdy vychází najevo, kým již jsou. Toto synovství je neoddělitelně spjato se synovstvím Kristovým (Ř 8,17), dosvědčuje ho Duch svatý (8,16) a jeho konečná povaha se ukáže, až se zjeví synovství Kristovo a až všichni uvidí Boží vyvolené jako ty, kteří „přijali podobu jeho Syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími“ (8,19,29).

5. Jan

Janovo pojetí „Božích dětí“ se od Pavlova liší jen v důrazu, ačkoli užívá výlučně slova *tekna*, zatímco termín *hyios* ponechává pro Krista. Westcott se domníval, že Jan se výraz *hyios*, „jménu určité důstojnosti a výsadního postavení“, při charakteristice vztahu křesťanů k Bohu vyhýbal záměrně, protože „své postavení nepovažuje za důsledek „přijetí“ (*hyiothesia*), nýbrž za výsledek nového života, který se ze zárodečné podoby vyvíjí až k plné zralosti“. Zde však Westcott poněkud nadsadil. Jan sice bezpochyby používá obrazů přirozeného zrození a následného vztahu (např. 1 J 3,9), ale zároveň bere v úvahu SZ pozadí, kde si Hospodin Izrael k synovství vyvolil a povolal. O J 11,52 jsme již hovořili. V J 1,12 lze výraz „dětí Božích“ vykládat jako věřící Izraele, kteří žili předtím, než se Slovo stalo tělem. Rozhodně nejsou označovani pouze jako „zrození z Boha“, ale také jako ti, kdo se skrze postavení, jež jim bylo dáno, stávají „Božími dětmi“: „Těm ... dal moc stát se Božími dětmi“. I v 1 J 3 a 4 apoštol popisuje věřící jako „zrozené z Boha“, se zvláštním zřetelem na to, že odrážejí Boží lásku a spravedlnost. Označení „Boží děti“ je rovněž výsadou, kterou lze získat díky Božímu „povolání“ (3,1). Přestože nyní lze podle jednání „rozeznat“, kdo jsou Boží děti (3,10), jejich konečná podoba zatím „zjevena nebyla“, ale vyjde najevo v den, kdy se ukáže Boží Syn a kdy budou plně odrážet obraz svého Otce (3,2). Tenté obraz nyní spatřujeme v Synu.

BIBLIOGRAFIE. B. F. Westcott, *The Epistles of St. John*, 1883, str. 94, 119nn; Arndt, s. v. *hyios* a *teknon*;

A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, 1958, str. 147nn, 263nn; J. D. D. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 1975, str. 21–40.

D.W.B.R.

SYRAKUSY Město s velkým přístavem na V pobřeží Sicílie. R. 734 př. Kr. ho založili korintští kolonisté a na konci 5. stol. př. Kr. již bylo politicky i obchodně nejdůležitějším městem Sicílie, zejména za vlády tyranů Gelóna a Dionýsia I. Ve spolupráci se svými spojenci porazilo v letech 415–413 př. Kr. velkou athénskou výpravu na Sicílii. Římané ho dobyli r. 212 př. Kr., přestože jeho obranyschopnost posílily vynálezy velkého matematika Archimeda, a ustanovili za sídlo vlády nad provincií Sicílie, která se stala jednou z obilnic Říma. Syrakusy vzkvétaly až do 3. stol. po Kr.

Na posledním úseku cesty apoštola Pavla do Říma zde jeho loď zůstala 3 dny (Sk 28,12) – pravděpodobně čekala na příznivý vítr. K.L.McK.

SÝRIE, SYŘANÉ

1. V č. překladech SZ označuje *Aramejce.

2. Geograficky je Sýrie na S ohraničena pohořím Taurus, západním ohybem řeky Eufrat a okrajem Arabské pouště až k Mrtvému moři na V, Středozemním mořem na Z a Sinajskou šíjí na nejzápadním jihu (R. Dussaud, *Topographie Historique de la Syrie Antique et Médiévale*, 1927, str. 1–2 atd.; viz tuto práci celkově).

3. „Sýrie“ je ř. výraz. Nöldeke ho odvozuje z *Assyrios* = Asýrie/Asyřan, proti čemuž neexistují námitky. Sr. F. Rosenthal, *Die Aramaische Forschung*, 1939, str. 3, pozn. 1.

4. Historicky existovala starověká Sýrie jako politický útvár jen v době helénistické monarchie Seleukovců. Založil ji Seleukos I. (312–281 př. Kr.), jenž panoval nad říší, která se táhla od V Malé Asie a S Sýrie přes Babylonii do Persie, až k hranicím Indie. Starověká Sýrie byla součástí tohoto království do r. r. 198 př. Kr., kdy Antiochos III. nakonec získal Palestinu od egyptského panovníka Ptolemaia V. R. 129 př. Kr., kdy zemřel Antiochos VII., Seleukovci svá území na V od Eufratu ztratili a podrželi si pouze Sýrii. Poté zmenšující se stát oslabily vnitřní dynastické spory a r. 64 př. Kr. Pompeius tuto oblast připojil k Římu. Sýrie v hranicích vymezených v 2 výše, tvořila římskou provincii Sýrie, s níž bezprostředně sousvěla Kilikie (Judsko bylo od r. 70 po Kr. odděleno). *ANTIOCHOS, *UGART, *ALALACH atd., dále CAH.

K.A.K.

SYROFENIČANKA Obyvatelka Fénicie. (Fénicie byla v NZ době součástí římské provincie Kilikie a Sýrie.) Šlo o syrofenickou ženu (*syrofoinikissa*), Řekyni z oblasti Týru a Sidónu, která Ježíše naléhavě prosila, aby uzdravil její dceru (Mk 7,26; sr. Mt 15,21–28). Paralelní verš v Mt 15,22 o ní mluví jako o kananejské ženě (starověké označení pro obyvatele této oblasti). Název Syrofeničan v sobě spojuje oblast Fénicie, kam patřil Týr a Sidón, a větší římskou provincii Sýrie. Féničanům žijícím v Kartágu se říkalo Libyjofeničané.

J.A.T.

SYRTSKÁ MĚLČINA

SYRTSKÁ MĚLČINA (Ř. *syrtis* = písečná mělčina, Sk 27,17). Loď, na níž se plavil apoštol Pavel, musela učinit opatření, aby ji proud neodnesl do Velké Syrti (písečný šelf na Z od Kyrény na severoafric-kém pobřeží). Nyní se záliv jmenuje Sidra. Jeho zrádných písků a vod se námořníci velmi obávali.

J.D.D.

ŠAALBÍM Emorejská vesnice nedaleko hory Heres a Ajalónu, na kterou zaútočili Danovci. Později si Emorejce podřídili Josefovci (Sd 1,35). Šaalbím tvořil spolu s Mákasem, Bét-šemešem, Elónem a Bét-chá-nanem druhou Šalomounovu správní oblast (1 Kr 4,9). Téměř jistě jde o stejnou vesnici jako Šaalabin, která je spolu s Ajalónem uvedena v soupisu Danova území (Joz 19,42), a Šaalbón, odkud pocházel Eljach-ba, jeden z Davidových bojovníků (2 S 23,32; 1 Pa 11,33). Jelikož se v obou případech hovoří o podobné oblasti, předpokládá se, že Šaalbím ze Sd 1,35 a 1 Kr

4,9 může být jedno a totéž místo. Těmto kontextům vyhovuje i poloha dnešního Selbitu 5 km SZ od Ajalónu a 13 km S od Bét-šemeše, i když tento název má odlišnou etymologii. Šaalbím může znamenat „liščí brloh“.

D.J.W.

ŠAARAJIM (hebr. *ša'arajim*).

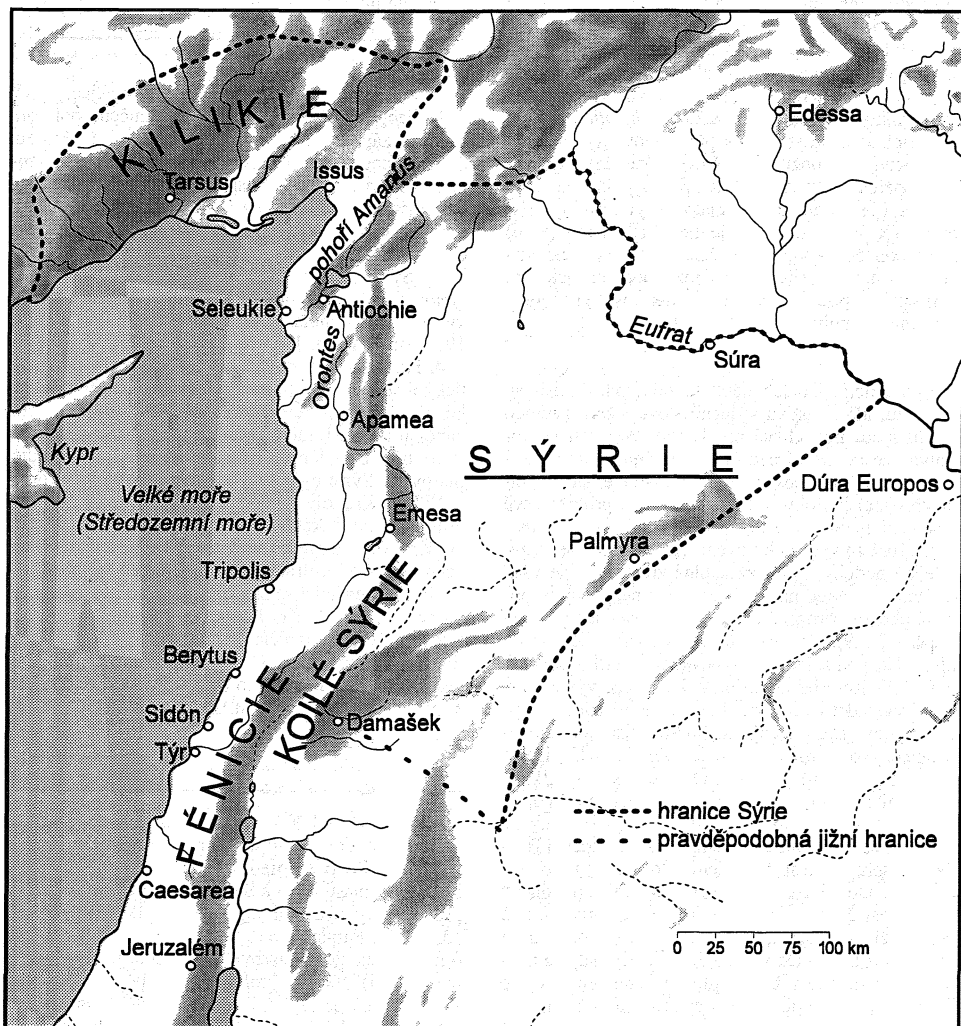
1. Na ústupové cestě Pelištejců z Azeky, před rozcestím na Gat a Ekrón (1 S 17,52). Toto místo odpovídá Joz 15,36. Viz *GTT*, str. 318.

2. V-1 Pa 4,13 je totožné s *Šarúchen. J.P.U.L.

ŠÁFAN

1. Syn Asaljáše, zastávajícího úřad Jósijášova písaře. Chilkijáš mu oznámil nález Knihy zákona v chrámu (2 Kr 22,3; 2 Pa 34,8–24). Četl z ní před Jósijášem, který ho poslal k prorokyni Chuldě. Šáfan byl otcem nejméně tří synů:

1. Achíkama, pomocníka proroka Jeremjáše (2 Kr



Sýrie v NZ době.

22,12; 2 Pa 34,20; Jr 26,24);

2. Eleaze, jemuž (ještě spolu s dalším mužem) Jeremjáš svěřil dopis adresovaný zajatcům do Babylónu (Jr 29,3);

3. Gernarjáš, který se snažil zabránit Jójakimovi, aby spálil svitek obsahující Jeremjášova proroctví (Jr 36,10–12.25). Šáfan měl vnuky Mikajáš (Jr 36,11.13) a Gedaljáš, judského správce po babylónských vpádech z let 589–587 př. Kr., který pomáhal Jeremjášovi (Jr 39,14).

2. Otec Jaazanjáš, v Ezechielově vidění obětoval modlám (Ez 8,11).

Přestože lze jméno spojit s hebr. *šāpān* = skalní jezevec, pro tvrzení, že by mohlo souviset s totemovým uctíváním, neexistují žádné důkazy (viz G. B. Gray, *Hebrew Proper Names*, 1896, str. 103).

D.J.W.

ŠAFÍR Město v Pelištejské nížině, proti němuž prorokoval Micheáš (Mí 1,11). Přesnou polohu Šafiru neznáme, ale je možné, že šlo o jednu ze tří osad es-Suáfír u Ašdódu. Jeho určení jako Šamír (Joz 15,48; Sd 10,1n) je velmi nejisté.

R.J.W.

ŠÁLEM Místo, kde panoval Malkisedek (Gn 14,18; Žd 7,1.8), blízko doliny Šáve (Gn 14,17; označované jako „Dolina královská“). Je zmíněno paralelně se Sijónem (Ž 76,3). Podle Josepha (*Ant.* 1. 180) se obvykle ztotožňuje s lokalitou, kde ve starověku stál *Jeruzalém, město Šálemu, *Uru-salem, uru-salimmu* z eg. klinopisů. To by odpovídalo trase, kterou se pravděpodobně ubíral Abraham při svém návratu z Damašku do Chebrónu a na niž se setkal s Malkisedekem. Ti, kdo předpokládají, že se vracel Jordánským údolím, udávají jeho polohu východněji, asi tam, kde leží *Salim. Samařané ztotožňují Šálem s Šálemem v Šekemu (Gn 33,18), V od Nábulusu, ale k tomu možná došlo díky starověkému soupení s Judskem, kde je „Šálemská rokle“ známa ještě z dob Makabejců (Júd 4,4). V Jr 41,5 čte LXX (B) Šálem místo Šil.

Jméno *šālēm* (ř. *Salem*) = bezpečný, pokojný, i když název Jeruzalém se často vykládal významem „založil Šálem“, což by naznačovalo existenci Božího jména Šálem. Ohledně nejstaršího výskytu tohoto tvaru jména sr. *šillēm* (Gn 46,24; Nu 26,49).

Výraz v Gn 33,18, v některých anglických verzích překládaný jako místní jméno Šálem. EP však preferuje adverbiální tvar od slova *šālēm* = být pokojný, což dává větší smysl. Shodný tvar *šālēm* se objevuje jako místní název v souvislosti s Malkisedekem, králem šálemským.

T.C.M.

D.J.W.

ŠALIŠA Oblast, kam se při hledání ztracených otcových oslic dostal Saul po překročení Efrajimského pohorí a před příchodem do země *Šaalim (1 S 9,4). Zdá se, že Šališa měla své vlastní božstvo nebo svatyni jménem Baal-šališa (2 Kr 4,42). Vzhledem k tomu, že neznáme přesnou polohu míst z jejího okolí, nevíme ani, kde se lokalita nacházela. Conder předpokládá zříceniny Chirbet Kefr Diltu, 30 km SV od Jafy.

D.J.W.

ŠALMAN Muž, který vyplenil Bét-ARBÉL (Oz 10,14). Tento čin byl dostatečně známý, takže mohl sloužit jako varování pro Izrael. Obecně se předpokládá, že zde snad jde o asyrského krále *Šalmanesera V., který v letech 725–723 př. Kr. obléhal Samař. Arbél v této události může být Arbela Z od Galileje (1 Mak 9,2). Proti tomu však hovoří skutečnost, že Šalmaneser se ve všech ostatních případech uvádí plným jménem a galilejskou oblast získal v letech 734–732 př. Kr. Tiglat-pileser III. Šalman může rovněž označovat moábského krále Salamana, o němž se ve svých letopisech zmiňuje *Tiglat-pileser. Jeho určení zůstává nejisté.

D.J.W.

ŠALMANESER (hebr. *šalman'esar*; ř. *Salmennasar*; asyr. *Šulmanu-ašaridu* = bůh Šulman je náčelník). Hebr. tvar se možná četl jako *šlmm'sr* (JSS 21, 1976, str. 8).

Jméno Šalmaneser patřilo několika vládcům *Asýrie. Asyrský panovník, jehož vazalem se stal izraelský král Hósea (2 Kr 17,3), byl Šalmaneser V. (727–722 př. Kr.), syn Tiglat-pilesera III. Když Hósea v 7. roce své vlády nezaplatil tribut, zahájil Šalmaneser třileté obléhání izraelské metropole *Samař. O tomto monarchovi se žádné zprávy nedochovaly, nicméně obléhání je zmíněno z asyr. seznamu eponymů a Babylónská kronika konstatuje, že Šalmaneser „zlomil (odpor města) Šamara'in“. Je pravděpodobné, že „král Asýrie“, který město dobyl (2 Kr 17,6), byl též Šalmaneser, ačkoli definitivní porážku města si přisvojuje jeho nástupce Sargon II. (r. 722/1 př. Kr.). Sargon se možná během obléhání zmocnil trůnu a pak dokončil tažení (DOTT, str. 58–63).

Asyrský král Šalmaneser III. (859–824 př. Kr.) podnikal časté výpady na Z a v jeho Letopisech nalézáme první zápis o kontaktech Asýrie s Izraelem. R. 853 př. Kr. bojoval u Karkaru proti koalici syrských králů, kterou vedl Irchuleni z Chamátu a damašský Hadad-ezer. K jejich spojenčům patřil i „Izraelec Achab“, jenž podle Asyřanů přispěl 2 000 vozy a 10 000 muži. Asyr. nápor byl jen dočasný a Šalmaneser se 3 roky nevrátil (1 Kr 16,29; 20,20; 22,1).

Ve své zprávě o operacích proti Sýrii r. 841 př. Kr. Šalmaneser tvrdí, že porazil Chazaela Damašského (viz 1 Kr 19,15). Města se však nezmocnil a přes Chaurán se přesunul do Libanónu, kde obdržel tribut od „Jehúa, syna Omriho“. O této události se sice SZ nezmiňuje, ale je zmíněna na Černém obelisku z Nimrudu (*KELACH).

BIBLIOGRAFIE. CAH³, 3, 1978.

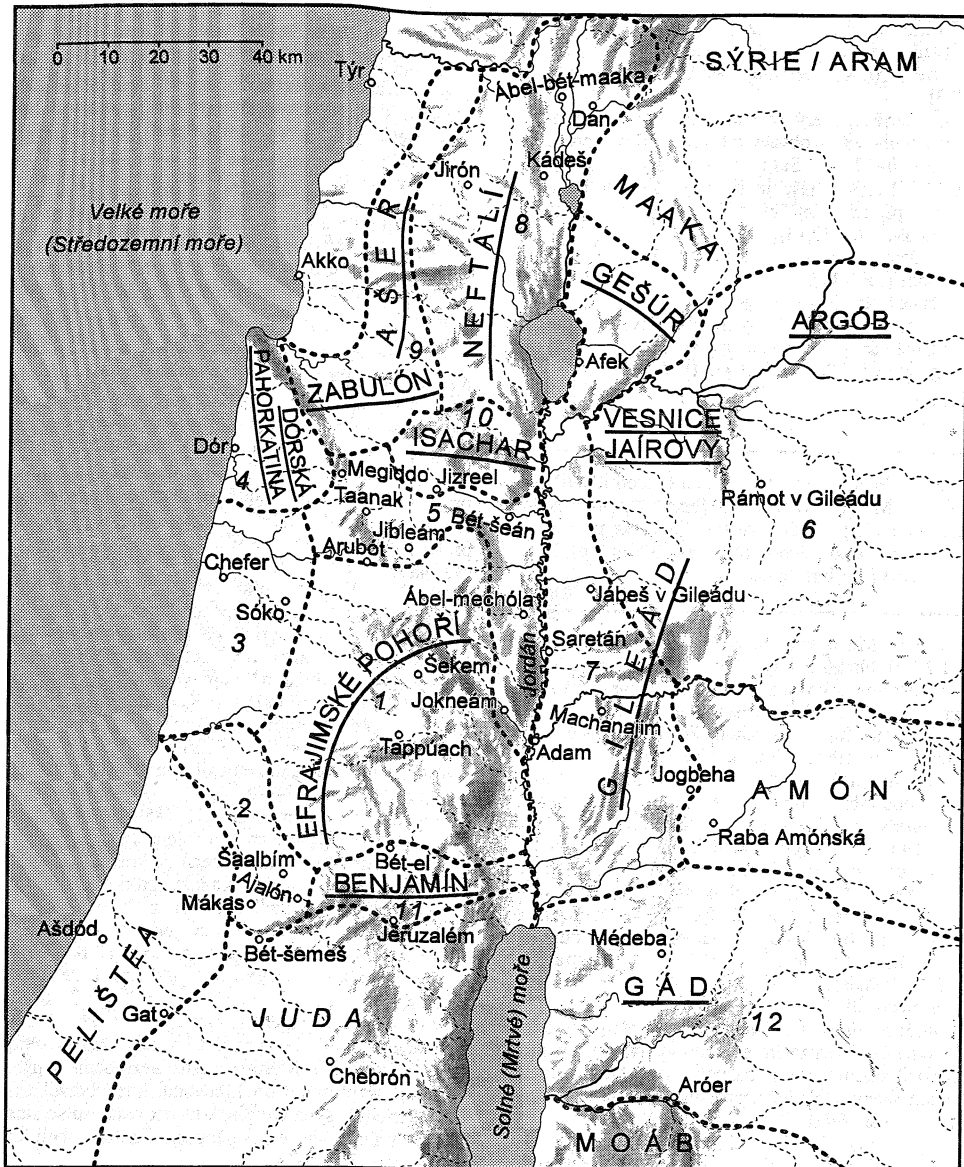
D.J.W.

ŠALOMOUN Třetí izraelský král (asi 971–931 př. Kr.), syn Davida a Bat-šeby (2 S 12,24). Prorok Nátan (2 S 12,25) ho nazval též Jedidjáš = Hospodinův milovaný. Šalomoun (*š'šlōmō*, pravděpodobně „pokojný“) vystupuje v biblickém vypravování až v závěru Davidova života (1 Kr 1,10nn), přestože se narodil na počátku vlády svého otce (v Jeruzalémě; 2 S 5,14).

I. Vzestup k moci

Šalomounova cesta k trůnu neměla zdaleka hladký průběh. Po Abšalomovi pokračoval ve vzpouře Davidův nejstarší syn Adónijáš (2 S 3,4), který o trůn usiloval ještě na konci života svého otce (1 Kr 1,5nn).

ŠALOMOUN

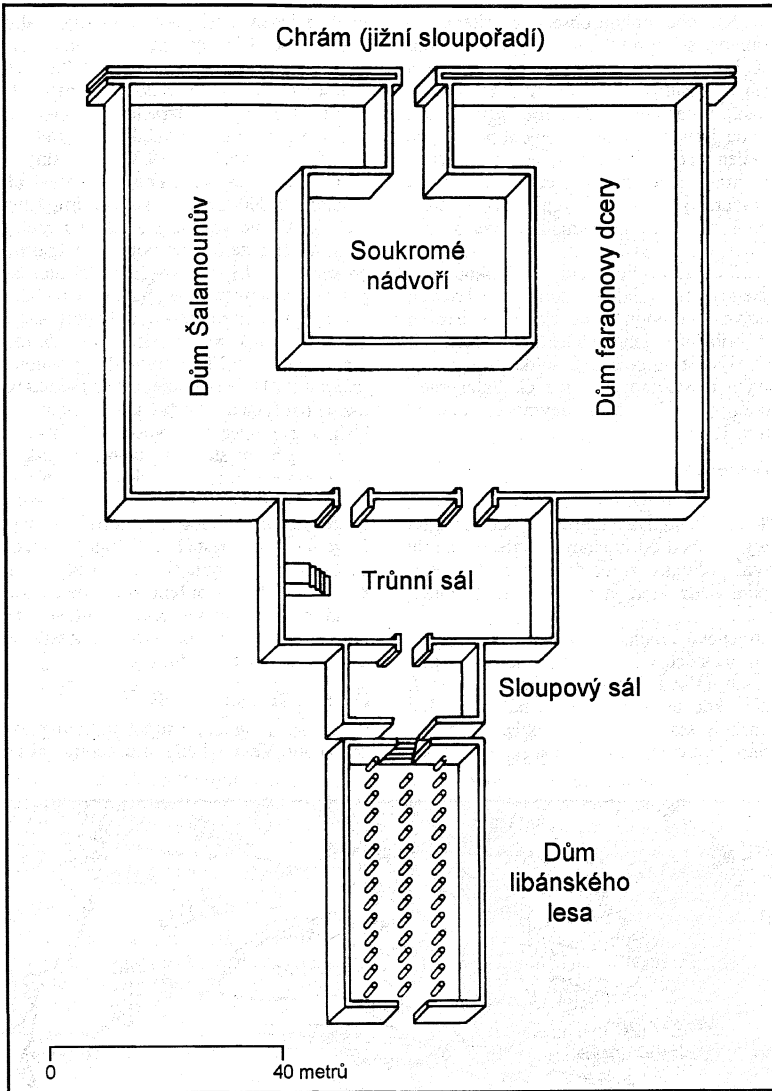


Šalomounovy správní oblasti, popsané v 1 Kr 4,7-19.

S pomocí Davidova sesazeného vojevůdce Jóaba, který zabil Absalóma (2 S 18,14), a vlivného kněze Ebjátara získal Adónijáš podporu a u pramene Rogelu uspořádal v podstatě svoji korunovační slavnost. Ani Šalomoun však nezůstal bez spojenců. Benajáš, syn Jójady, se ucházel o hodnost vojevůdce a Sádok toužil po postavení nejvyššího kněze. Jejich mluvčím byl prorok Nátan, důvěrník Davida a Bat-šeby (1 Kr 1,11nn). Když Nátan a Bat-šeba Davidovi připomněli jeho nesplněný slib vůči Šalomounovi, vydal král pokyny, aby se tento jeho syn ujal vlády, a zpečetil je přísahou (1 Kr 1,28nn).

Zpráva o Šalomounově korunovaci, k jejíž ochraně se nabídla Davidova slavná tělesná stráž z Kereťců a Peletejců, narušila Adónijášovy oslavy (1 Kr

1,41nn), nikoli však jeho úskoky namířené k uchvácení království. Naléhavě prosil Bat-šebu, aby Šalomouna přiměla dát mu Abišagu, Davidovu opatrovnici (1 Kr 1,3n), za manželku (1 Kr 2,13nn). Šalomoun se zřejmě obával, že takový sňatek by fungoval jako nátlak, jímž by ho Adónijáš vytlačil z trůnu, a tudíž odmítl. Za svůj opovržlivý návrh zaplatil Adónijáš životem (1 Kr 2,25). Poté, co byl kněz Ebjátar vyhnán z úřadu (1 Kr 2,26n) a Jóab zabit před oltářem (1 Kr 2,28nn), vládl Šalomoun již bez odporců. Stojí za pozornost, jak významnou roli v celém tomto dění sehrála královna-matka. Zdá se, že Bat-šeba se stala svým způsobem prototypem i pro další královny-matky v Judsku, protože autor knih Královských důsledně zapisuje jméno matky každého krále (např. 1 Kr



Předpokládané uspořádání budov Šalomounova paláce v Jeruzalémě.

15,2.10 atd.). Svévolný výběr Šalomouna za krále byl špatnou předzvěstí pro budoucnost. Starší Judska a Izraele, na jejichž dobré vůli závisela skutečná celonárodní shoda, byli v tomto rozhodování zcela opomenuti.

II. Mistr moudrosti

Šalomoun se stal prvním izraelským *dynastickým* vládcem. Saul a David, podobně jako soudci, byli vybráni proto, že jim Bůh udělil zvláštní míru moci; jednalo se o *charismatické* panovníky. Ačkoli Šalomoun převzal svůj úřad bez Božího *charismatu*, získal ho při svém vidění v Gibeónu, když mu Hospodin dal vybrat dary podle jeho vlastního přání (1 Kr 3,5nn). Šalomoun si uvědomoval nezměrnost svého úkolu, a proto požádal o „vnímavé srdce“ (v. 9). Klasickou ukázkou Šalomounovy moudrosti je příběh o sporu nevěstek o dítě (1 Kr 3,16nn).

Šalomoun svou moudrostí předčil své současníky

v Egyptě, Arabii, Kenaanu i Edómu (1 Kr 4,29nn) a stal se velkým představitelem izraelské **literatury* moudrosti. Žádné další období království neumožnilo takové mezinárodní styky, bohatství a stabilitu, jež jsou pro literární tvorbu nezbytné. Šalomoun hrál v tomto hnutí vůdčí roli; sebral a složil tisíce přísloví a písní (1 Kr 4,32). Tvrzení, že mluvil o stromech, o zvířatech atd. (1 Kr 5,13), se pravděpodobně týká spíše faktu, že o nich hovořil ve svých příslovích, než jeho znalostí v botanice a zoologii, i když je předtím, než je mohl ve svých rčeních použít, určitě musel pozorně sledovat (sr. Př. 30,24–31).

Připisují se mu dvě rozsáhlé sbírky v Přislovích (10,1–22,16; 25,1–29,27) a jeho jméno jako autora největší části nese celý soubor (1,1). Tradičně se mu rovněž přisuzuje Píseň písní a kniha Kazatel, přestože v Kazateli není jmenován. Přestože se závěrečná kompozice těchto knih zdá být mnohem pozdější než

ŠALOMOUN

z 10. stol. př. Kr., obě mohou obsahovat přesné popisy Šalomounovy slávy a moudrosti. Seznam kanonických textů, které biblisté považují za Šalomounovo dílo, uzavírají dva žalmy (72, královský žalm; 127, žalm moudrosti). Vztah *korporativní osobnosti* (názor, že členové rodu jsou vzájemně propojeni natolik, že když jedná jeden, ostatní lze chápat jako spoluúčastníky) k problémům autorství není jasný: možná, že některé Šalomounovy spisy pocházejí z pera mudrců, kteří spřízněnost se svým intelektuálním otcem cítili tak silně, že mu přiklí i své práce.

Žádný z hrdinů starověku (snad s výjimkou Alexandra Velikého) není v lidové literatuře oslavován tolik jako právě Šalomoun. Židovských, arabských a etiopských příběhů o jeho intelektu a magických schopnostech existuje bezpočet. (O sbírkách pobiblických vyprávění o Šalomounovi viz G. Salzberger, *Die Salomo-Sage*, 1907 a St. J. Seymour, *Tales of King Salomon*, 1924.)

III. Železný vladář

Šalomounovým úkolem bylo udržet a ovládat území, které mu odkázal David. Dále musel uskutečnit pokud možno hladký přechod od kmenové konfederace, již se vyznačoval politický život dob před Davidem, k silné centrální vládě, která jako jediná mohla udržet izraelskou říši.

Tradiční kmenové hranice byly nahrazeny správními oblastmi: dvanácti v Izraeli (1 Kr 4,7nn) a snad jednou v Judsku. (Viz J. Bright, *A History of Israel*, 1960, str. 200, kde autor prezentuje názor, že Joz 15,20–62 obsahuje seznam dvanácti oblastí Judska.) Každá z těchto daňových oblastí měla povinnost po-

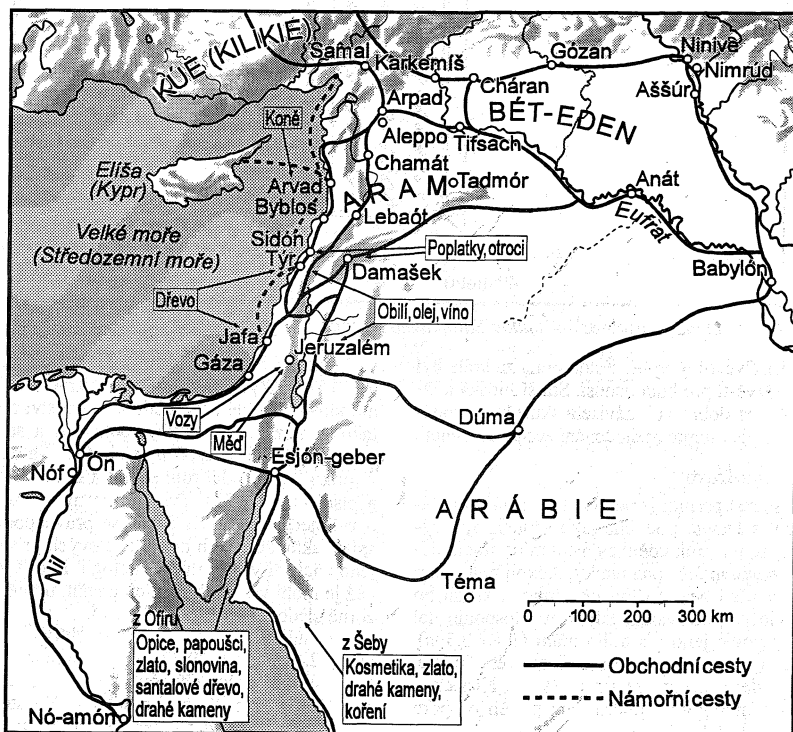
dílet se jeden měsíc v roce na materiálním zajištění dvora (1 Kr 4,7), což se podle seznamu v 1 Kr 4,22n zdá být velmi těžkým úkolem. (*POTRAVA, I, 4, c)

Kromě toho začal Šalomoun najímat na nucené práce i dělníky z řad Izraelců. Toto opatření bylo velice nepříjemné pro národ, který se radoval ze svobody. Mezi 1 Kr 5,13nn a 9,22 je zřetelný rozpor, když první údaj uvádí, že Šalomoun užíval při nucených pracích 30 000 Izraelců, kdežto druhý tvrdí, že Izraelci sloužili ve vojsku, ale nikdo z nich nebyl otrokem. Možná, že 5,13nn popisuje události, následující po shmutí v 9,15nn. Když se ukázalo, že kenaanské pracovní síly na realizaci Šalomounových obrovských stavebních záměrů nestačí, byl nucen získávat dělníky i z řad Izraelců. Navíc existoval rozdíl mezi nucenou prací (*mas* v 5,13) a trvalejší otrockou prací (*mas 'oběd* v 9,21). Nespokojenost se Šalomounovou politikou dosvědčuje zavraždění Adónirama, vrchního dohlázele nad nucenými pracemi (1 Kr 4,4; 5,28), a žádost o vyřízení stížností, kterou Rechabeám odmítl, což vedlo k odtržení S království (1 Kr 12,4nn).

Rozhořčení také se vši pravděpodobností vyvolalo to, že Šalomoun slíbil Chíramovi za finanční pomoc 20 galilejských měst (1 Kr 9,10nn). Tím, že je Chíram možná později vrátil (jak na to zřejmě naráží 2 Pa 8,1n), se toto pobouření zcela neutišilo. Šalomoun zvládl obrovské úkoly, včetně postavení chrámu, ale za nevyčíslitelnou cenu – za cenu ztráty svobodné vůle a věrnosti svého lidu.

IV. Úspěšný obchodník

Silnou Šalomounovou stránkou bylo jeho obchodnické nadání. Velice dobře si uvědomoval význam stra-



Obchodní trasy v Šalomounově době s údaji o hlavních předmětech dovozu a jejich zdrojích.

tegické polohy Izraele, který ovládal územní pás mezi Egyptem a Asií, a proto svého postavení začal využívat tak, že zajistil hlavní S–J karavanní stezky. Díky svým svazkům s týrským Chíramem získal k dispozici loďstvo, které mu umožnilo nabytí monopolního postavení i na mořských trasách.

Hlavní základnou jeho obchodní činnosti se stal Esjón-geber (*ÉLAT), výrobní centrum a námořní přístav v Akabském zálivu. Odsud se lodě s fénickou posádkou (Izraelci moře neměli v oblibě a mořeplavbě nerozuměli) a nákladem tavené mědi plavily do *Ofiru. Výraz „taršišské lodě“ je třeba zřejmě překládat „nákladní lodě“ (vybavené k dopravě tavené rudy). Např. tato pravidla dovážela skvostný náklad: zlato, stříbro, tvrdé dřevo, šperky, slonovinu a různé druhy opic (1 Kr 9,26–28; 10,11n; „pávi“ ve v. 22 by se patrně měli překládat „paviáni“).

Obchodní cíle mohla sledovat i návštěva královny ze *Sáby (1 Kr 10,1–13). Tim, že Šalomoun ovládal obchodní trasy a podnikal zámožné plavby na jih, stal se vážnou finanční hrozbou pro obyvatele Sáby, jimž jejich strategická poloha v JZ Arábii umožňovala ovládat obchod kadidlem a kořením. Královna cesta byla úspěšná, ale o zisky se – pravděpodobně jako i další arabští panovníci – musela dělit se Šalomounem (10,13–15).

Když se Šalomoun stal výhradním prostředníkem při obchodních jednáních Chetejů a Aramejců ohledně nákupu koní z Kilikie či vozů z Egypta (1 Kr 10,28n), využil přitom polohy Izraele. Díky těmto a dalším podnikům se v Jeruzalémě, kde král bydlel v orientální nádhře (na rozdí od Saulova drsného a prostého života v Gibeji), stalo stříbro stejně běžným jako kámen a cedr tak obyčejným jako fíkovník. I když se životní úroveň Izraele nepochybně zvýšila, zisk jednotlivých Izraelců nebyl stejný. První náznaky centralizace bohatství, odsuzované proroky 8. stol., se objevily právě v době Šalomounovy zlaté vlády.

V. Mírový vládce

Šalomoun, který zdědil po svém otci rozlehlou říši, záměrně nepodnikl žádná větší vojenská tažení. Jeho úkolem bylo udržet dosavadní hranice Izraele a využít své pozice síly v době absence jiné velmoci, kterou způsobil dočasný úpadek Egypta a Asýrie. Šalomounova zahraniční politika se opírala o dva hlavní pilíře: přátelské aliance (někdy stvrzované sňatkem) a mohutné vojsko.

Mezi své manželky Šalomoun zařadil i faraonovu dceru, což mezi starověkými východními vladaři téměř nemělo obdoby. Kvůli jejímu vysokému postavení pro ni Šalomoun nechal u svého paláce vystavět zvláštní křídlo (1 Kr 3,1; 7,8). Toto spojenectví bylo pro Šalomouna výnosné, protože faraon (zřejmě jeden z posledních členů slabé 21. dynastie) mu dal jako věno hraniční město Gezer (1 Kr 9,16; viz J. Bright, *Op. cit.*, str. 191, pozn. 63 ohledně názoru, že místo „Gezer“ by se mělo číst „Gerar“). Vzhledem k početnosti Šalomounových manželství s cizinkami (1 Kr 11,1–3) ani nepřekvapuje, že arabské, židovské a etiopské tradice popisují jeho milostné vztahy s královnou ze *Sáby, která mu podle Etiopanů porodila syna Menehika I., tradičního zakladatele jejich královské dynastie.

Maximum výtěžil Šalomoun ze svého spojenectví s Chíramem (asi 969–936 př. Kr.) z Týru (1 Kr 5,1–12). Féniciáné, kteří se právě začali dosahovat vrcholu svého kolonizačního úsilí, dodali pro výstavbu Šalomounova chrámu a jeho paláců zručné řemeslníky

a mnoho materiálu, zejména kvalitní libanónské dřevo. Kromě toho projektovali a obsluhovali jeho lodě a vytvořili trh pro palestínskou pšenici a olivový olej. Alespoň jednou poskytl Chíram Šalomounovi dosti vysokou půjčku (1 Kr 9,11).

Páteří Šalomounovy vojenské obrany se stala linie měst strategicky položených blízko izraelských hranic a osídlených skupinami vozačů (1 Kr 9,15–19). Jeho domobraně patřilo 4 000 koňských stájí (40 000 v 1 Kr 4,26 je patrně chyba vzniklá při opisování; sr. 2 Pa 9,25), 1 400 vozů a 12 000 jezdců na koních (1 Kr 10,26). V několika městech archeologové v posledních letech objevili různé památky ze Šalomounovy doby, např. v *Chasorú, *Gezeru a zejména v *Megiddu, kde o Šalomounově stavitelské zdatnosti a o vlivu fénické architektury na jeho práci svědčí mohutný palác a kasematové opevnění. Viz Y. Yadin, „Megiddo“ a „Hazor“ v *IDBS*, 1976.

Šalomounovu mírovou epochu narušily dva zaznamenané incidenty, přičemž autor knih Královských je oba vykládá jako Boží soud (1 Kr 11,14n.23n). Hadad, edómský kníže, který před Jóabovým vražděním Edómců mužského pohlaví uprchl na eg. dvůr, se vrátil do své země a svými nájezdy oslaboval J Izraele (1 Kr 11,14–22,25). Hadadova aktivita se zřejmě omezovala jen na občasné šarvátky, protože nic nenasvědčuje tomu, že by vážně ohrožoval Šalomounův J přístav Esjón-geber. Zájem, s jakým se faraon ucházel o Hadadovu přízeň, je dalším projevem tendence Egyptanů tohoto období vytvářet výhodné spojenecké svazky.

Druhým Šalomounovým protivníkem se stal Rešón, který Izraelcům odňal Damašek, kde měl kdysi David hlavní stan na S, a založil zde nezávislé království (2 S 8,6). Ztráta tohoto strategicky položeného a obchodně důležitého aramejského města značně oslabil Šalomounovu nadvládu nad S a střední Sýrií. Monolitické říši, která na počátku Šalomounovy vlády sahala od Akabského zálivu k řekám Orontes a Eufrat a od pobřeží Středozemního moře po Zajordánii (sr. 1 Kr 4,24), začal hrozit rozpad. (Viz M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus*, 1957, str. 47–57.)

VI. Osudová chyba

Sňatky s cizinkami byly sice politicky výhodné, nicméně vedly k duchovnímu úpadku. Letopisec Šalomounovi nevyčítá smyslownost, nýbrž neposlušnost monoteistického vyznání Izraele. Sňatky s cizinkami přinesly do země cizí náboženství a král začal slevovat z toho, co vyjádřil ve své modlitbě při posvěcování chrámu (1 Kr 8,23.27). Aby usmířil své manželky, účastnil se synkretistických bohoslužeb. Toto hrubé porušení smlouvy Izraele nemohlo zůstat bez trestu. Hospodin se kvůli Davidovi po dobu Šalomounova života soudy pozdržel, ale semena nespokojenosti, jež mezi lid zasela Šalomounova tvrdá politika zdaňování a nucených prací, přinesla hořké plody za vlády jeho syna a následovníka Rechabeáma (1 Kr 11,1–13).

BIBLIOGRAFIE. C. H. Gordon, *The World of the Old Testament*, 1958, str. 180–189; A. Malamat, „The Kingdom of David and Solomon in its Contact with Egypt and Aram Naharaim“, *BA* 21, 1958, str. 96–102; J. A. Montgomery, *ICC. Kings*, 1951, str. 67–248; M. Noth, *The History of Israel*, 1958, str. 201–223; J. Gray, *I and II Kings*², 1970; J. M. Myers, „Solomon“ in *IDB*, 4, str. 399–408; D. F. Payne, „Solomon“ in *NIDNTT* 3, str. 605–607. D.A.H.

ŠALŮM (hebr. *šallûm*, *šallum*).

1. Potomek Jerachmeela po pslenci (vdala se za eg. otroka; 1 Pa 2,40n; sr. vv. 34n).

2. Potomek Kóreho, který v době Davidovy vlády sloužil jako vrchní vrátný u královské brány ve svatyni (1 Pa 9,17–19; Ezd 2,42). Určitě se jednalo o dědičné a poměrně důležité postavení (sr. Ezd 2,42; Neh 7,45). Pravděpodobně zkrácený tvar jmen Mešelem-jás (1 Pa 26,1; 9,21) a Šelemjás (26,14).

3. Syn Jábešův a 16. král Izraelského království (asi 745 př. Kr.). Vraždou *Zekarjása, syna *Jarobeáma II., vyhladil dynastii *Jehúa (2 Kr 15,10), čímž naplnil proctví (10,30; sr. 15,12). Šalúma po jediném měsíci vlády zabil v Samařii *Menachém (15,13–15).

4. Manžel prorokyně *Chuldy, který byl „strážcem rouch“ (2 Kr 22,14; 2 Pa 34,22).

5. Syn *Jóšijáše (1 Pa 3,15; Jr 22,11) a 18. král judský (asi 609 př. Kr.), jehož trůnní jméno bylo *Jóachaz. Byl sesazen po třech měsících vlády (2 Kr 23,31).

6. Předek *Ezdráše z Áronova rodu (Ezd 7,2; sr. 1 Pa 6,12n). Zřejmě zkrácená podoba jména Mešulám (1 Pa 9,11; Neh 11,11; 12,13).

Různé varianty tohoto jména vycházejí ze shodného kořene v rozdílných tvarech. D.W.B.

ŠAMA

1. Kmenový náčelník (hebr. *'allûp*) v Edómu, potomek Ezautív (Gn 36,17).

2. Bratr krále Davida a syn Jišajův (1 S 16,19). Variantní tvary tohoto jména jsou Šamua, Šimea, Šimeam a Šimei.

3. Jeden ze tří nejjudatnějších Davidových bojovníků (2 S 23,11), označovaný jako Hararský. Téměř jistě ho lze ztotožnit s Šamou v 2 S 23,30, ale jsou zde určité textové problémy.

4. Další z Davidových bojovníků, označovaný jako Charódský (2 S 23,25). 1 Pa 11,27 jej uvádí jako Šamóta (plural téhož jména) a Šamhút z 1 Pa 27,8 může docela dobře být tentýž muž. D.F.P.

ŠAMGAR (hebr. *šamgar*, pravděpodobně z churrijského *šimiqari*). Osobní jméno, opakovaně doložené v nuzijských textech (sr. R. H. Pfeiffer a E. A. Speiser, *AASOR* 16, 1939, str. 161). Bible jej označuje jako „syna Anatova“ (Sd 3,31; 5,6), tj. rodáka z Bét-anatu (patrně J Bét-anat; sr. Joz 15,59). Jeho akce, při níž zlikvidoval 600 Pelistéjců, spadá zřejmě do nejstaršího období pelištejského osídlení v Kenaanu, protože zmínka o něm v Debóřině písní (Sd 5,6) naznačuje, že byl na vrcholu moci před bitvou u Kišonu (asi 1125 př. Kr.). Bodec na pohánění dobytky (hebr. *malmāḏ*), s nímž Pelistéjci přivodil takovou zkázu, měl pravděpodobně kovový, náležitě zaostřený hrot (*BODEC). Písmo o něm nemluví jako o soudci Izraele (mohl to být i Kenaanec), ale díky jeho pozoruhodnému výkonu Izraelci pocítili jistou úlevu. Některé LXX a jiné redakce opakují Sd 3,31 na konci k. 16, v kontextu, který se více týká Pelistéjců. J. Garstangova hypotéza, že Šamgar je totožný s Ben-anatem, syrským námořním kapitánem a zetěm Ramesse II. (asi 1260 př. Kr.), není přesvědčivá (*Joshua-Judges*, 1931, str. 63n, 284nn). Ještě méně průkazný je domněnka C. Marstona, že „bodec na pohánění dobytky“ bylo jméno jeho lodi (*The Bible is True*, 1934,

str. 247nn).

BIBLIOGRAFIE. G. F. Moore, „Shamgar and Sisera“, *JAOS* 9, 1898, str. 159n; F. C. Fensham, *JNES* 20, 1961, str. 197–198; B. Maisler, „Shamgar ben Anath“, *PEQ* 66, 1934, str. 192nn; E. Danelius, *JNES* 22, 1963, str. 191–193. F.F.B.

ŠÁRON

1. Hebr. *šārôn* (Sk 9,36) označuje rovné místo nebo nížinu. Zahnuje největší pobřežní nížiny S Palestiny. Leží mezi rozsáhlými bažinami dolního toku Krokodýlí řeky (Nahr es-Zerka) a údolím Ajalón a Joppe na J, je 15 km široká a S–J směrem se táhne v délce asi 80 km. Její geologické rysy do značné míry určují pleistocenní pobřežní násovy. Ve vnitrozemí od pásu písečných dun z nedávné doby, které odvádějí a vysoušeji některé z pobřežních řek, se zvedá asi 60 km dlouhá zóna rudých písků, která na S vytváří souvislý, asi třicetkilometrový pás. Dříve byla tato zóna hustě porostlá duby, pravděpodobně *Quercus infectoria*, dnes patří se svými citrusovými háji k nejbohatším zemědělským oblastem Izraele. Ve vnitrozemí za pásmem mouterijských písků potoky částečně vymylej koryto podél předhoří dřívější pleistocenní pobřežní linie. Říční údolí, obzvláště na S tohoto koryta, byla až do použití moderních odvodňovacích metod dosti bažinatá. V minulosti se pro usedlý způsob života zdála být příznivější pouze J hranice Šáronu a většinu Šáronu Izraelci nikdy neosídlili (avšak Tell Kasíla S od Jafy byl založen asi r. 1200 př. Kr.). Na S se rozkládalo Sóko, správní středisko za Šalomounovy vlády (1 Kr 4,10), a Gilgál, sídlo menších králů, které porazil Jozue (Joz 12,23), v samařském předhůří V od nížiny.

Odkazy na opevněné základny Lód a Óno na J (1 Pa 8,12; Ezd 2,33; Neh 7,37) a na „údolí řemeslníků“, které leželo mezi nimi (Neh 11,35; sr. 1 S 13,19n), zřejmě naznačují, že je osídlili navrátilci ze zajetí.

„Nádherna“ Šáronu (Iz 35,2), podobně jako „houštiny“ Jordánu (Jr 12,5; 49,19), se zřejmě vztahuje spíše na jeho hustý porost než na jeho plodnost, i když se nakonec ukázalo, že pleistocenní písky v Šáronu, kde dnes rostou pomerančové háje, úrodné jsou. Pro osídlení dlouho zůstal „pustinou“ (Iz 33,9) a využíval se jenom jako pastviny (1 Pa 5,16; Iz 65,10). Práve zde Šitraj dohlžel na stáda krále Davida (1 Pa 27,29). „Růže šáronská“ (Pis 2,1–3) označuje květiny (*ROSTLINY) hustého podrostu. Dodnes se zde v rychlém sledu střídají červené květy čtyř bylin: sasanky (*Anemone coronaria*), pryskyřníku (*Ranunculus asiaticus*), tulipánu (*Tulipa montana*) a máku (*Papaver sp.*).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, str. 133–137. J.M.H.

2. Kenaanské královské město, které dobyl Jozue (Joz 12,8). Písmo se o něm zmiňuje spolu s Afekem. LXX (B) čte „král Afeku v Šáronu“. Eusebius (*Onomasticon*) zmiňuje distrikt nazývaný Saron, ležící mezi horou Tábor a Tiberiánským mořem. Toto starověké sídliště, asi 10 km JZ od Tiberiady, může být biblickým Šáronem. J.D.D.

ŠARÚCHEN Osada Šimeónovců (Joz 19,6). Eg. prameny se zmiňují o hyksóské pevnosti *Šrhn*, která kolem r. 1550 př. Kr. tři roky odolávala Ahmósovi, čímž mu blokovala cestu k zabírání dalšího území;

většinou se toto místo ztotožňuje s Tell el-Far'a, 24 km J od Gázy (Albright, *BASOR* 33, 1929, str. 7). Při Petrieho zběžném archeologickém průzkumu byly objeveny zřetelné stopy pelištejské okupace. Kontextu knihy Jozue odpovídá také Tell el-Huvéle, 0,5 km S od Chirbet Rammaménu (Ajn Rimmón?), přičemž s touto teorií přišel již dříve Albright, *JPOS* 4, 1924, str. 135. Viz též Alt, *JPOS* 15, 1935, str. 311nn. Sr. též poznámky in E. K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites*, 1974, str. 84. J.P.U.L.

ŠÁTEK (ř. *sudarium*, Sk 19,12; L 19,20; J 11,44; 20,7). Jde o přepis lat. *sudarium*, které etymologicky (*sudor* = pot) označuje látku na utírání potu. Catullus však tohoto slova užívá ve významu „ubrousek“ (12. 14) a Nero (Suetonius, *Nero* 25) ve významu „kapesník“. E.M.B.

ŠAŮL (hebr. *šā'ūl* = požádaný [o něco]). V hebr. znamená totéž co *Saul.

1. Král Edómu (1 Pa 1,48n; sr. Iz 36,37n), patřící k Rechobótu.

2. Šimeónův syn, kterého mu porodila kenaanská žena (Gn 46,10) a podle něhož se jmenuje šaúlská čeled' (Nu 26,13).

3. Syn Kehatův (1 Pa 6,9; v 1 Pa 6,21 J6el).

G.W.G.

ŠÁVE, DOLINA ŠÁVE Údolí nedaleko Šálemu (Gn 14,17n), známé též jako „Dolina královská“, kde si Abšalóm nechal postavit pamětní sloup (2 S 18,18). Pokud je Šálem Jeruzalém, mohlo se nacházet na konci Údolí synů Hinómových, nicméně stará židovská tradice zde místo *š-w-h* = Šáve čte *š-r-h* = král (jedná se pouze o nepatrnou souhláskovou změnu). D.F.P.

ŠAVŠA Jméno Davidova písaře (2 S 8,17, kde se nazývá Serajáš). V 1 Kr 4,3 je uveden jako Šiša, v 1 Pa 18,16 jako Šavša a v 2 S 20,25 jako Šeja. Grollenberg (*Atlas of the Bible*) navrhuje na de Vauxe a předpokládá, že tvar, z něhož všechny zmíněné varianty určitě vycházejí, naznačuje, že tento úředník byl Egyptan. Jméno jeho nejstaršího syna (Elíchoref) mohlo znamenat „můj bůh je nilský (bůh)“ nebo, v jeho LXX podobě Elíchař, „můj bůh je Apis“. Je-li tomu tak, pak dal eg. otec svému synovi hybridní jméno, kde první prvek pochází z hebr., ale druhý vyjadřuje příslušnost k náboženství jeho eg. předků. Dále by to svědčilo o tom, že David přijímal Egyptány, aby v jeho království zastávali různé úřady, a alespoň částečně ho organizoval podle eg. modelů. Nicméně, obě tato jména (a jejich nositelé) mohou být ve skutečnosti původu semitského, což snižuje množství důkazů o eg. vlivu na uspořádání Davidova království.

T. N. D. Mettinger (*Solomonic State Officials*, 1971, str. 25–30), který povětšinou vychází z A. Co-dyho (*RB* 72, 1965, str. 381–393), objasňuje jméno Šavša jako špatně pochopenou zkomoleninu eg. titulu *sh-š'* = tajemník, písař dopisů; tuto možnost sice nevylučujeme, ale předpokládané fonetické změny jsou značně pochybné.

BIBLIOGRAFIE. *RB* 48, 1939, str. 398–400; H. Ranke, *Ägyptische Personennamen*, 1935, 2, str. 318, č. 9; *KB* 48, str. 958 (s. v. „Shavsha“); C. H. Gordon, *Ugaritic*

Textbook, 3, 1965, str. 507, Vocabulary No. 2747; C. Viroilleaud, *Palais Royal d'Ugarit*, 2, 1957, č. 82-7 ššj.

R.A.H.G.

K.A.K.

ŠEARJAŠŮB Symbolické jméno („pozůstatek se vrátí“), které dostal jeden z Izajášových synů. Vyjadřovalo pravdu, že z Božího soudu bude pozůstatek zachráněn (např. Iz 1,9). Když šel Izajáš k Achazovi, Šearjašůb ho doprovázel, aby svou přítomností připomínal, že ani v tak temné době národ nezahyne úplně (Iz 7,3). E.J.Y.

ŠEBA

1. Syn Kúše, potomek Chámův (Gn 10,7; 1 Pa 1,9).

2. Země a národ v J Arábii, zřejmě blízcě příbuzný se zemí a lidem *Sáby. Ve skutečnosti se slova *s'ḥā'* = Šeba a *š'ḥā'* = Sába běžně považují za staroarabský a hebr. tvar jména téhož národa, tj. slavného království Sába. Autor Ž 12 slibuje Šalomounovi dary od králů „Šeby a Seby“ (v. 10). V Izajášových proroctevích bude výkupné za Izrael představovat Egypt, Etiopii (Kúš) a Sebu (Iz 43,3) a vysocí Sebacji měli uznat Boha Izraele (Iz 45,14), což se nejprve naplnilo ve značném rozšíření judaismu a v počátečním vlivu křesťanství v této oblasti během prvních pěti století po Kr. Těsná souvislost Šeby/Sáby s Afrikou (Egypt a Kúš) snad odráží kontakty mezi J Arábií a Afrikou přes Rudé moře od 10. stol. př. Kr. O skrovných názacích této možnosti píše W. F. Albright, *BASOR* 128, 1952, str. 45 s pozn. 26–27. Strabón (16. 4. 8–10) uvádí město Sabai a přístav Saba na Z či rudomořském pobřeží Arábie.

3. Město (hebr. *šeba*) v J Palestině blízko Beer-šeby a Mólady, na území přiděleném Šimeónovi (Joz 19,2; *MT* v 1 Pa 4,28 ji v paralelním seznamu vynechává, ale LXX zde má Sama). V rukopisu B čte LXX Samaa (sr. Joz 15,26) a v rukopisu A Sabea. S. Cohen (*IDB*, 4, str. 311) předpokládá, že Šeba = sedm byla takto pojmenována podle sedmi jehnat, jimiž Abraham uzavřel smlouvu s Abimelekem (Gn 21,28n), a je možné, že jde o starší část Beer-šeby.

4. Benjaminovec (*šeba*), který se po Abšalómově smrti neúspěšně vzbouřil proti Davidovi (2 S 20,1n.6n.10.21n).

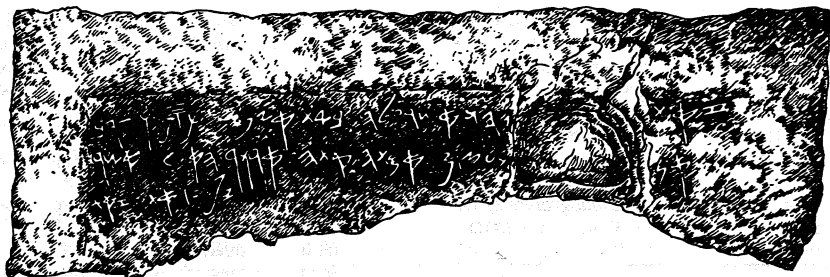
5. Vůdce (*šeba*) kmene Gádovců (1 Pa 5,13).

6. Potomek (*š'ḥā'*) Kúše přes Raemu (Gn 10,7; 1 Pa 1,9); bratr *Dedána.

7. Potomek (*š'ḥā'*) Šemy přes Joktána (Gn 10,28; 1 Pa 1,22).

8. Syn Jokšána (*š'ḥā'*) a vnuk Abrahama a Ketúry (Gn 25,3; 1 Pa 1,32); bratr Dedána. K.A.K.

ŠEBNA Vysoce postavený úředník za Chizkijáše, označovaný různě – správce domu („který je nad domem“, Iz 22,15), písař (*šōpēr* = písař, 2 Kr 18,18; 19,2; Iz 36,3) a hodnostář (*sōkēn* = pokladník, Iz 22,15). Jako zámožného muže ho Izajáš napomínal za to, že si ve skále buduje nákladný monumentální hrob, a předpovídal jeho pád (Iz 22,15–19). Byla objevena část překladu s nápísem z tohoto hrobu (N. Avigad, *IEJ* 3, 1953, str. 137–152; D. J. Wiseman, *IBA*, 1958, str. 59). Plné jméno Šebny mohlo znít Šebanjaš. Vyskytuje se v dobových nápísech a na hebr. pečeti-



Tento raný hebrejský nápis na překladu hrobu neznámého []-JAHU, královského správce („Ten, který je nad domem“), byl nalezen v Šiloamu v Jeruzalémě. Je možné, že to byl hrob Šebny, kterého Izajáš obviňoval z toho, že si ve skále nechává vytesat přepychový hrob (Iz 22,15–16). Délka 2,2 m. 7. stol. př. Kr.

lech (IEJ 18, 1968, str. 166–167) a je srovnatelné s jménem některých pozdějších lévíjských kněží (Neh 9,4n; 10,10; 1 Pa 15,24). D.J.W.

ŠEERA Hebr. jméno Efrajimovy dcery nebo dcery jeho syna Berjí (1 Pa 7,24) s významem „příbuzná“. Na území přiděleném Efrajimovi nechala postavit nebo přestavět tři města, Dolní a Horní Bét-chorón a Uzen-Šeeru. Jedná se o jediný případ v Bibli, kdy žena budovala města. Vatikánský kodex LXX toto jméno chápe jako obecné podstatné jméno s významem „ti zbývající“ a Pešitta ho překládá jako sloveso „byla opuštěna“, ale jiné f. rukopisy a Vulg. hovoří ve prospěch vlastního jména. J.T.

ŠEFELA (hebr. š'pēlā). Zeměpisné označení kopcovitého přechodu mezi pobřežní nížinou *Palestíny a centrálním pohořím. Termín se vyskytuje v překladu AV 1 Mak 12,38, zatímco EP překládá Přímořská nížina. Přesnějším překladem by byl plurál, neboť nížinu tvoří zvlněný reliéf údolí a pahorků. Celkově je však úpatí centrálního pohoří relativně nízké. V EP se název objevuje v 1 Kr 10,27; 1 Pa 27,28; 2 Pa 1,15; 9,27; 26,10; 28,18; Jr 17,26; 32,44; 33,13; Abd 1,19. Zmínky v 2 Pa 26,10 a 28,18 Přímořskou nížinu jasně rozlišují od nížiny pobřežní. V Joz 11,2.16 jde o lokalizaci přesně vymezeného území. „Izraelská Přímořská nížina“ z v. 16 může zahrnovat území mezi Karmelem a Samařskem, tedy severní vyústění Přímořské nížiny (G.A.Smith).

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, str. 142–147; LÖB. J.M.H.

ŠEKEM

1. Syn Chamóřův, Chivejec, kníže Šekemu (Gn 34; Joz 24,32; Sd 9,28), který zneuctil Jákobovu dceru Dínu.

2. Potomek Josefova syna Manasesa (Nu 26,31), zakladatel rodu (Joz 17,2).

3. Syn Šemidův, příslušník kmene Manasesovců (1 Pa 7,19).

4. Důležité město ve střední Palestině s dlouhými dějinami a mnoha historickými vazbami. Běžně se v Bibli vyskytuje jako Šekem (š'kem), ale i jako Sichem (Gn 12,6; Sk 7,16, KP). Ležel v kopcovité krajině Efrajimu (Joz 20,7), v sousedství hory Gerizim (Sd 9,7). Místo, kde se Šekem původně nacházel, nyní představuje Tell Balata na V konci údolí mezi horou Ebal na S a horou Gerizim na J, asi 50 km S od Je-

ruzaléma a 9 km JV od Samaří.

Šekem (Sichem) je první palestinské místo zmiňované v Gn. Abram se zde utábořil u „božiště Móre“ (Gn 12,6). „Tehdy v té zemi byli Kenaanci“, ale Abramovi se tam zjevil Hospodin a obnovil své smluvní sliby. Poté tam Abram svému Bohu vybudoval oltář (Gn 12,7).

Abramův vnuk Jákob přišel do Šekemu, když se vracel z Cháranu, a postavil si stan (Gn 33,18n) na pozemku, který koupil od Chamóra, chivejského knížete této oblasti (Gn 33,18n; 34,2). Když Chamóřův syn Šekem zneuctil Dínu, Šimeón a Lévi pobili tamější muže (Gn 34,25n) a ostatní Jákobovi synové vyplenili město (vv. 27n), nicméně Jákob tento čin odsoudil (Gn 34,30; 49,5–7).

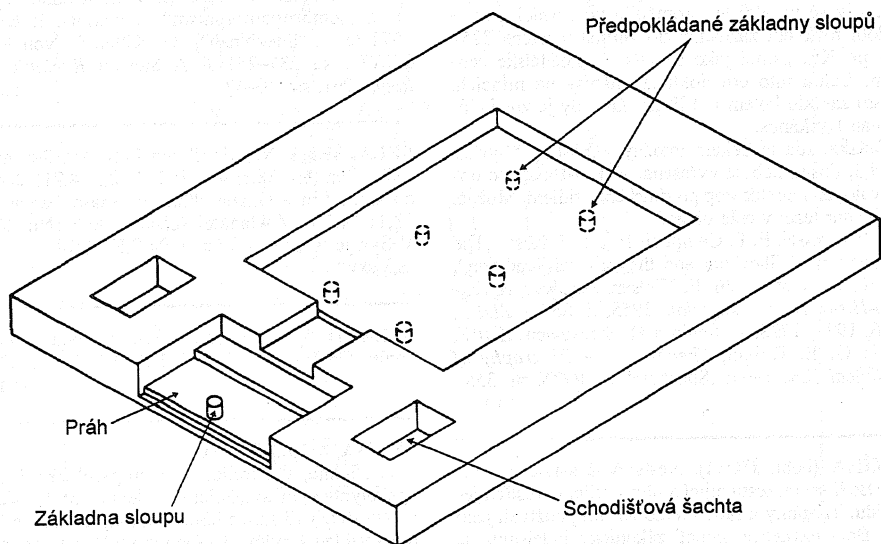
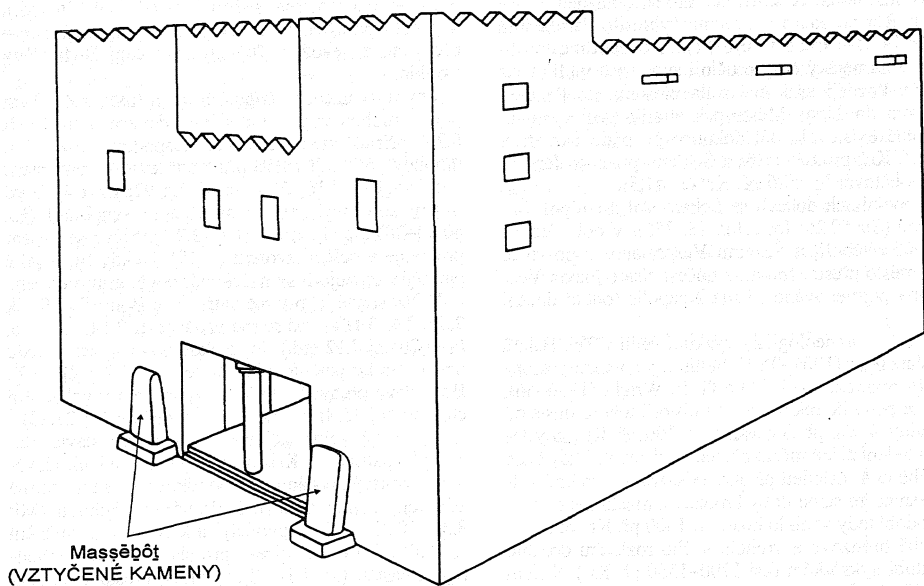
Jákob zde pod dubem zakopal „cizí bohy“ (Gn 35,1–4) a vybudoval oltář pro Boha, Boha Izraele (Gn 33,20; *BOŽÍ JMÉNA). Josef později na úrodných pastvinách okolo Šekemu hledal své bratry (Gn 37,12nn).

V 15. stol. př. Kr. město padlo do rukou Chabirů, což je doloženo z Amarnských dopisů (ANET, str. 477, 485–487, 489–490). Toto jméno se pravděpodobně vyskytuje ještě dříve v eg. zápisech z 19.–18. stol. př. Kr. (ANET, str. 230, 329).

Po izraelském záboru Palestíny vyzýval v Šekemu Jozue k obnovení smlouvy. V Joz 8,30–35 lze rozpoznat různé prvky typické smlouvy dobře známé na Blízkém východě v rozmezí let 1500–700 př. Kr. (*OBĚT A OBĚTOVÁNÍ, I, 3, c). Před svou smrtí Jozue opět shromáždil starší do Šekemu, smlouvu zopakoval a přijal přísahu věrnosti Bohu, Králi (Joz 24). Mnoho současných badatelů vidí v těchto shromážděných zřetelný příznak existence amfiktyonického sdružení s centrem v Šekemu (sr. M. Noth, *The History of Israel*, 1958).

V blízkosti města probíhala hranice mezi Efrajimmem a Manasesem (Joz 17,7). Šekem se stal jedním z útočištných měst a také lévíjským městem, určeným lévíjům z kmene Kehatovců (Joz 20,7; 21,21; 1 Pa 6,67). Nacházel se v Efrajimu (1 Pa 7,28). Izraelci zde pohřbili Josefovy kosti, které donesli z Egypta (Gn 50,25; Joz 24,32).

Ještě v době soudců byl Šekem střediskem uctívání kenaanských bohů a chrám Baal-berita („pána smlouvy“) se vyskytuje v příběhu Gedeónova syna Abimeleka (Sd 9,4), jehož matka odtamtud pocházela. Abimelek přesvědčil muže z města, aby ho ustanovili králem (Sd 9,6; sr. 8,22n). Začal vyvrážet odtav královský rod, ale Jótam, syn, který krvavě čistce unikl, přednesl na hoře Gerizim (Sd 9,8–15) podobenství o stromech, v němž obyvatelé Šekemu vybízel k tomu, aby Abimeleka opustili. Učinili tak po třech le-



Plánek a navržená rekonstrukce rané podoby pevnostního chrámu (migdol), vykopaného v Šekemu. Kameny byly možná vztyčeny až v pozdější fázi stavby. 17. stol. př. Kr.

ŠEKINA

tech (vv. 22n) a potom zaútočili na opevnění Baal-berítova chrámu a zapálili ho nad hlavami těch, kdo se tam skrývali (vv. 46–49).

Po Šalomounově smrti odmítlo shromáždění v Šekemu Rechabeáma a králem vyhlásilo Jarobeáma (1 Kr 12,21–19; 2 Pa 10,1–11). Jarobeám město obnovil a na nějaký čas ho učinil svou metropolí (1 Kr 12,25). Později však své sídlo přesunul do Penúlelu a potom do Tirsy. Město pak ztratilo svůj význam, nicméně existovalo dál dokonce po pádu Samařii r. 722 př. Kr., protože muži z Šekemu přišli do Jeruzaléma obětovat i r. 586 př. Kr. (Jr 41,5).

V poexilních dobách se Šekem stal metropolí Samařanů (Sír 50,26; Jos., *Ant.* 13. 255). V době židovské války tábořil u Šekemu Vespasianus a po válce bylo město přestavěno a na počest císaře Flavia Vespasiana pojmenováno Flavia Neapolis (odtud dnešní Nábulus).

Důležitý archeologický výzkum vedli v Tell Baláta C. Watzinger (1907–9), E. Sellin a jeho spolupracovníci (v rozmezí 1913–34) a G. E. Wright (1956–66), jimž se podařilo rekonstruovat historii tohoto místa od poloviny 4. tis. př. Kr. asi do r. 100 př. Kr., kdy tamější helénistické město přestalo existovat. I když zde v průběhu 4. tisíciletí př. Kr. existovala poměrně velká vesnice ze starší doby bronzové, město historického období tady vzniklo kolem r. 1800 př. Kr. ve střední době bronzové a vrchol svého rozkvětu dosáhl v období hyksóském (asi 1700–1550 př. Kr.). Kolem r. 1600 př. Kr. byla na původním opevnění vybudována masivní kamenná hradba a na násypu vyrostl pevnostní chrám, jenž zde s několika změnami zůstal až asi do r. 1100 př. Kr. a v jeho pozdějších fázích může docela dobře jít o chrám Baal-berítův (Sd 9,4), který staří Izraelci znali. Město si své významné postavení udrželo až do 9.–8. stol. př. Kr., kdy začalo upadat. Množství roztroušených cihel a ohořelá suť potvrzují zničení města Asyřany v letech 724–721 př. Kr., kdy se na 400 let proměnilo ve vesnici a nové období rozkvětu zaznamenalo zhruba v letech 325–108 př. Kr., patrně jako samařské zemědělské centrum. Celou tuto éru dokládají nápisy na mincích. Město zaniklo kolem r. 108 př. Kr., kdy je zničil Jóchanan Hyrkános.

Otázka, zda je Šekem totožný s městem *Sychar z J 4,5, dosud nebyla vyřešena. V Tell-Baláta se dochovalo jen několik stop po římském osídlení. Možná, že Sychar ležel v téže oblasti.

BIBLIOGRAFIE. E. F. Campbell Jr. a J. F. Ross, „The Excavation of Shechem and the Biblical Tradition“, *BA* 26, 1963, str. 2–26; E. Nielsen, *Shechem, A Tradition-Historical Investigation*, 1955; E. Sellin, *ZDPV*, 1926, 1927, 1928; E. Sellin a H. Steckeweh, *ZDPV*, 1941; G. E. Wright, *Shechem, The Biography of a Biblical City*, 1965; „Shechem“ in *AOTS*, str. 355–370. J.A.T.

ŠEKINA (hebr. *š'kíná*). Nestvořená sláva, přítomnost Boží sama, sestupující a přebývající uprostřed jeho lidu. Targúmy a rabíni tento termín používali jako opis Boží existence, neboť zákonický judaismus se vyhýbal přímému popisu Hospodina, jeho podoby a citů. Proto byl Bůh zákoníků chladný, abstraktní a vzdálený, zatímco nejsilnější prorocká slova se nevyhýbají ryzím antropomorfismům. Šekina, nejbližší židovské ekvivalentu Ducha svatého, spojuje lidskou stvořenost s Boží transcendentností (viz též *SLOVO,

*MOUDROST, *DUCH SVATÝ). Tato myšlenka je pobílečká, vychází však z obou Zákonů. Zdůrazňuje skutečnost, že Hospodin přebývá ve svatyni (Ex 25,8 atd.) nebo uprostřed svého lidu (Ex 29,45n atd.). V těchto pasážích se objevuje hebr. kořen *š'kan* = přebývat, z něhož *š'kíná* pro označení Boží slávy vzniklo.

Jiným výrazem je *kábód* či *doxa* (LXX, NZ). Tyto pojmy mohou vyjadřovat slávu lidských bytostí (Mt 6,29), přísluší však především Hospodinu. Boží slávu mnohdy podtrhuji vnější průvodní jevy – hrom, blesk a oblak (Ex 19,16; 24,15nn, Ž 29; 97; Ez 1,4). Tyto úkazy souvisejí rovněž se stanem setkávání (Ex 40,34–38) a s chrámem (Ez 43,2,4). Sláva se ovšem projevuje v celém stvoření (Ž 19). Někdy bývá ještě patrnější, zjevuje-li se nečekaně, nově, mimo chrám.

V NZ stejně jako v SZ patří sláva Bohu (L 2,9; Sk 7,55; 2 K 3,18) a má se mu vzdávat (L 2,14; Ř 11,36; Fp 4,20; Zj 7,12 atd.). Je to úkol člověka, bez ohledu na to, zda ho plní (Ř 4,20) či ne (Sk 12,23; Zj 16,9). Boží sláva přebývá zvláštním způsobem v nebeském chrámu (Zj 15,8) a v novém Jeruzalémě (Zj 21,23).

NZ užívá volně stejného termínu pro slávu, která byla patrná na Kristu, a to ještě před ukřižováním i z mrtvýchvstáním. Synoptikové se v tom mírně zdráhají, vyjma odkazů k druhému příchodu (Mk 8,38; 10,37; 13,26 a paralely) a k události proměnění (L 9,32). Jan užívá výrazu pro slávu daleko svobodněji a častěji (sr. 1,14; 2,11; 11,4), přesto však rozlišuje přítomný stav od plného oslavení (7,39; 12,16 atd.). Sloveso *doxazō* často nahrazuje podstatné jméno (J 12; 17 atd.). Podobnost hebr. pojmu a f. *skēnē* atd. možná ukazuje k šekíně v J 1,14 (*eskēnōsen* = přebývalo) a Zj 21,3 (*skēnē* = přibýtek).

Zvláštní pozornosti si ještě zaslouží tato místa – 1 Tm 3,16; Tt 2,13; Žd 1,3; 13,21; Jk 2,1; 1 Pt 1,11.21; 4,13; 5,1; Zj 5,12n.

BIBLIOGRAFIE: viz *HDB* (s. v. „Shekinah“); *JewE* (s. v. „Anthropomorphism“, „Shekinah“); *EJ*, 14, 1971 (s. v. „Shekinah“); G. Kittel, G. von Rad in *TDNT* 2, str. 237–251; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology*, 1961, str. 40–42. R.A.S.

ŠELA, ŠÉLA Nejmladší syn Judy, kterého mu porodila Šúa (Gn 38,5; 46,12; 1 Pa 2,3; 4,21). Juda ho po smrti Era a Ónana slíbil své snaše Támaře (Gn 38,11.14.26). Zakladatel šélské čeledi (Nu 26,20). V Syr. je v Neh 11,5 (sr. 1 Pa 9,5) „šélský“ namísto „šiloský“. J.G.G.N.

ŠELACH Syn Arpakšáda z Šemova rodu a otec Heberův (Gn 10,24; 11,12–15; 1 Pa 1,18.24; L 3,35). J.G.G.N.

ŠELMA ZE ZJEVENÍ

1. „Šelma, vynořující se z propasti“ (Zj 11,7) je apokalyptickým symbolem poslední protikřesťanské mocnosti (Zj 13,1nn; 17,3nn; 19,19n). Podle Dn 7,3nn měla vzhled 4 zvířat. 10 rohů má z Danielova čtvrtého zvířete, 7 hlav znamená, že její autorita pochází od draka ze Zj 12,3 a sahá až k livjátanovi (sr. Ž 74,14; Iz 27,1). Jan je reinterpretuje jednou jako 7 pahorků Říma (Zj 17,9), jindy jako 7 římských císařů. Šelma obvykle představuje vládnoucí říše, příležitostně současného císaře jako ztělesnění jednoho z prvních sed-

mi, pravděpodobně Nerona. Nárokuje si božské počty, vede válku proti svatým a je zničena Kristem při jeho druhém příchodu (sr. 2 Te 2,8).

2. „Šelma ze země“ (Zj 13,11nn), nazývaná též „falesný prorok“ (Zj 16,13; 19,20; 20,10), je mluvčím předchozí šelmy. Přesvědčuje lidi k tomu, aby ji uctívali, a nakonec sdílí její úděl. Císařský kult v provincii Asii zřejmě Janovi připomínal některé její rysy.

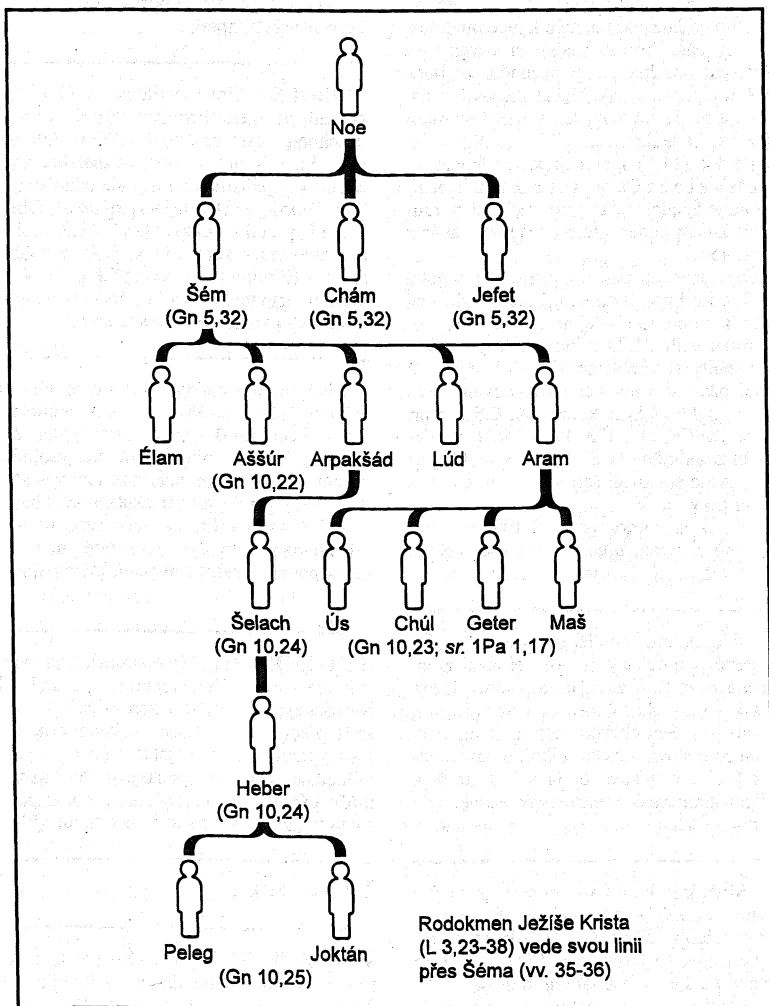
F.F.B.

ŠÉM Nejstarší syn Noemův (Gn 5,32; 6,10; 1 Pa 1,4) a předek mnoha potomků (Gn 10). Byl jedním z osmi lidí, kteří v arše unikli potopě (Gn 7,13), a po ní spolu s Jefeťem zakryl nahotu svého otce, když byl opilý (Gn 9,18.23.26n). Dva roky po potopě se Šém ve věku 100 let stal otcem Arpakšáda (Gn 11,10), od něhož pokračuje linie Mesiášových předků (L 3,36). Možná, že právě této skutečnosti se týkalo Noemovo prorocké prohlášení (Gn 9,26). Poněvadž je linie Šémových potomků (Gn 10,21–31) ztotožňována s ná-

rody, které ve starověku mluvily příbuznými jazyky, moderní filologové tuto skupinu pro zjednodušení označují jako „semitskou“, což však neznamená, že všichni Šémovi potomci mluvili semitskými jazyky. V Písmu čteme, že Šém žil po Arpakšádově narození ještě 500 let (Gn 11,11), takže celkově se dožil 600 let. Na těchto údajích se všechny hlavní verze shodují. Nedávno se Kramer znovu vrátil ke staré Poebelově teorii, že jméno *šem* pochází (přes různé fonetické změny) z *šumer* (Sumerové je psali *ki.en.gi*), které je akkadským označením národa, jenž ve skladbě tehdejšího obyvatelstva Mezopotámie představoval význačný prvek. Těto teorii se však nedostalo širšího přijetí.

BIBLIOGRAFIE. S. N. Kramer, *Analecta Biblica* 12, 1959, str. 203–204; *The Sumerians*, 1963, str. 297–299. T.C.M.

ŠEMÚEL (hebr. *š*mu'el* = [?] jméno Boží; sr. Samuel).



Šémův rodokmen.

ŠERPA

1. Syn Amíhúda, vůdce kmene Šimeonovců, který byl jmenován jako pomocník při rozdělování Kenaanu (Nu 34,20). V Nu 1,6; 2,12; 7,36,41; 10,19 se vůdce kmene nazývá Šelumiel, syn Surišadajův, LXX ve všech těchto případech uvádí jméno Salamiel.

2. Vnuč Isacharův (1 Pa 7,2).

R.A.H.G.

ŠERPA Výraz pro několik hebr. slov označujících oděvy. 'abnět' označuje šerpu, kterou oblékal při obřadech především velekněz a ostatní kněží. Zhotovovala se z vyšívaného plátna v barvě fialově purpurové, nachové a karminové (Ex 28,4,39n; 29,9; 39,29; Lv 8,7,13; 16,4), ale nosili ji i jiní vysocí hodnostáři (Iz 22,21). V Ex 28,8,27n atd. je *hěšeb* (=znak) řemeslně propracovaný pás k nárameníku ze zlatého, fialově purpurového, nachového a karminového jemného plátna (*Oděv, 4). Termín 'ězor' obvykle označoval „bederní pás“ nebo „pás kolem boků“. Hrubý kožený pás byl typický pro proroka Elijáše (2 Kr 1,8) i pro jeho NZ protějšek, Jana Křtitele (Mt 3,4; Mk 1,6).

Jeremjášovi (13,1–11) Bůh přikázal, aby nosil zpuchřelý bederní pás jako symbol toho, že Judsko, které se odvrátilo od Hospodina, není k ničemu dobré, tak jako zničený pás. Prorok Agabos si svázal ruce i nohy Pavlovým opaskem, aby naznačil, že bude apoštola sváží a zajmou (Sk 21,11). Izajáš líčí nástup asyrského armády jako vojska, v němž se nikomu nerozváže pás na bedrech (Iz 5,27; sr. ANEP, obr. 236), a předpovídá (11,5) spravedlnost a věrnost, jimiž budou opásána bedra Davidova potomka. Ezechiel (23,15) zmiňuje Kaldeje, kteří jsou vykresleni rudkou a mají pás kolem beder a turbany(?) na hlavách; sr. ANEP, obr. 454.

H'gōr, *h'gōrā* označují pás či opasek kolem boku nebo šerpu. Opasky byly často velmi pěkně zdobené a měly velkou hodnotu, samozřejmě včetně těch, které byly na prodej v Př 31,24 a které patřily ženám, jež se rády krášlily (Iz 3,24; sr. Da 10,5; Zj 1,13; 15,6). Pomocí pásu si válečníci připevňovali meče v pochvě kolem boků (2 S 20,8; sr. 1 Kr 2,5 a hebr. z 2 Kr 3,21; sr. ANEP, obr. 173–174). Mohl být darován nebo dán za odměnu (1 S 18,4; 2 S 18,11). Při práci si lidé obvykle stahovali šaty opaskem, což odpovídá i dnešní praxi na V.

Mězah = opasek se vyskytuje v Ž 109,19. Snad souvisí s eg. *mdh* a výraz 'abnět' zase s eg. *bnd* (T. O. Lambdin, JAOS 73, 1953, str. 146, 152). K.A.K.

ŠÉŠAK Pravděpodobně umělé slovo (Jr 25,26; 51,41), vytvořené pomocí tzv. átbaše (ekvivalentem by byla záměna *a* za *ž*, *b* za *z*, *c* za *y* atd.). Hebr. souhlásky *š-š-k* pak ve skutečnosti představují *b-b-l*, tj. *bābel* = Babylón. Samohlásky zde mají nulovou hodnotu. Jedná se o slovní hříčku, nikoli o zašifrování, protože Jr 51,41 se později o Babylónu zmiňuje výslovně. Připouštíme však možnost, že Šéšak bylo skutečné jméno Babylónu. K.A.K.

ŠÉŠBASAR Muž, kterého Kýros jmenoval judským místodržitelem (hebr. *nāšif* = kníže) (Ezd 1,8) a jemuž světil chrámové nádoby ukořistěné Nebúkadnesarem II., aby je odnesl zpět do Jeruzaléma (Ezd 5,14n). Je možné, že jméno pochází z bab. *Šaššu-aba-usur* = At Šaššu/Šamaš chrání otce. O Šéšbasarově roli a totožnosti se hodně diskutuje. Někteří badatelé se domní-

vají, že jde o jiné, snad dvorní jméno *Zerubábel, zatímco jiní předpokládají, že šlo o bab. oficiálního vůdce skupiny Židů vracejících se ze zajetí. Docela dobře to mohl být muž označovaný v Ezd 2,36; Neh 7,65.70 jako *místodržící. Není pravděpodobné, že se jedná o Zerubábelova strýce Šenasara (ř. *Sanesar*; sr. 3 Ezd 2,11) (P.-R. Berger, ZAW 83, 1971, str. 98–100). D.J.W.

ŠÉT

1. Třetí syn Adama a Evy, který se jim narodil po zavraždění Abela. Jméno Šét (*šēt*) pochází z Evina výroku: „Bůh mi vložil (*šēt*) do klína jiného potomka místo Abela“ (Gn 4,25). Právě od Šéta se dále odvozoval Noemův rodokmen (Gn 5,3n; 1 Pa 1,1; L 3,38). Syn Enóš se mu narodil, když mu bylo 105 let (*MT* a SP; LXX čte 205), a dožil se vysokého věku 912 let (*MT*; SP a LXX se shodují; Gn 4,26; 5,6–8). Alalgarovi ze sumerského seznamu králů, který odpovídá Šétovi, se připisuje vláda dlouhá 36 000 let.

2. Neznámý jedinec, jehož jméno se uvádí jako Šét (Nu 24,17), předek národa, o němž Bileám hovoří jako o nepříteli Izraele. T.C.M.

ŠIBBOLET Slovo, podle něhož Gileádcé za Jiftácha odhalili poraženého Efrajimce, kteří se po bitvě snažili uprchnout přes Jordán (Sd 12,5n). Jelikož se v efrajimském místním semitském dialektu změnilo počáteční *š* v *s*, jejich totožnost byla odhalena v okamžiku, kdy *šibboleť* vyslovili jako *sibboleť*. Obě slova znamenají „proud v potopě“ (sr. Ž 69,3; Iz 27,12), i když tvar lze snadno zaměnit s *šibboleť* = obilný klas. Prozrazení Efrajimci byli okamžitě pobiti (v. 6). V moderním úzu tento termín většinou hanlivě označuje heslo nebo znak sekty či skupiny. D.J.W.

ŠÍBEA Jméno studny, kterou vyhloubili Izákovi služebníci. Izák ji kvůli smlouvě s abímelekem nazval Šíbea (hebr. *šib'á* = sedm, přísaha, Gn 26,33). S gerarským králem abímelekem měl problémy již Abraham, který s ním nakonec uzavřel smlouvu (Gn 21,22–34). Na důkaz této skutečnosti předložil abímelekovi 7 ovcí a místo názvu Beer-šeba = studna sedmi, studna přísahy. Izák toto staré jméno obnovil, přičemž použil ženského tvaru *šib'á* od slova *šeb'á*. J.A.T.

ŠÍBENICE (hebr. 'ěš = strom). Objevuje se pouze v knize Ester (9x). Haman dal postavit šibenici pro Mordokaje, ale způsob zamýšlené popravky zůstává stále předmětem diskuse. V Persii, kde se tyto události odehrály, nebylo totiž věšení obvyklé. Existuje výklad, že hebr. slovo znamená „tyč“ nebo „kůl“ (což může být pravděpodobné) a že podle perského způsobu se měla oběť na kůl nabodnout. (*KRÍŽ) J.D.D.

ŠÍJE viz *KRRK

ŠÍLO Podle Sd 21,19 se Šíl nachází „severně od Bét-elu, východně od silnice vystupující z Bét-elu do Šekemu a jižně od Lebóny“. Na základě tohoto určení by šlo o dnešní Sélün, kopcovitou zříceninu asi 14 km

S od Bét-elu (Beitín) a 5 km JV od el-Lubbānu. V letech 1926–9 a 1932 na tomto místě prováděla výzkum dánská výprava. Archeologové objevili důkazy o jeho osídlení ve střední době bronzové (asi 2100–1600 př. Kr.), ale pak zde nikdo nesídlil zhruba až do r. 1200 př. Kr., kdy opět došlo k osídlení (asi do r. 1050 př. Kr.). Přibližně v této době zřejmě některé části města zničili Pelistéjci. V tomto období osídlení vědci neobjevili žádné stopy po raném izraelském chrámu.

Podle biblického zápisu byl právě v Šilu v prvních dnech obsazování zaslíbené země postaven stan setkávání (Joz 18,1) a v době soudců se zde nacházela hlavní izraelská svatyně (Sd 18,31). V Šilu se každoročně slavil místní svátek tance ve vinicích, snad při příležitosti oslav sklizně (Ex 23,16), což jednou Benjaminovcům poskytlou příležitost, aby si tam ukořistili manželky (Sd 21,19nn). Tato slavnost pravděpodobně přešla v každoroční pouť, jíž se později účastnili i Samuelovi rodiče (1 S 1,3). Za života Élího a jeho synů se tamější svatyně stala místem centralizovaných bohoslužeb a Jozuův stan nahradil chrám (*hēkāl*) s dveřmi a veřejemi (1 S 1,9). I když se o zničení tohoto města Písmo přímo nezmiňuje, z archeologických nálezu vyplývá možnost, že k němu došlo, což by odpovídalo zmíncekám o Šilu jako příkladu Božího soudu nad svévolí jeho lidu (Ž 78,60; Jr 7,12.14; 26,6.9). Na druhé straně se 1 Kr 11,29; 14,2 zmiňuje o Achijáší Šiloském a v Jr 41,5 se hovoří o dalších obyvatelích Šilu. Je jisté, že jeho omezené osídlení pokračovalo i po r. 1050 př. Kr., ale kněží se přesunuli do Něbu (1 S 22,11; sr. 14,3) a Šil přestal být náboženským střediskem.

Obzvláště obtížná zmínka o něm je v Gn 49,10: „Juda nikdy nebude zbaven žezla ani palčátu, jenž u nohou mu leží, *dokud nepřijde Šilo*“ (doslova). Hebr. *'ad ki-jābō' šilō* lze vyložit několika způsoby:

1. *Šilō* představuje mesiášský titul: „dokud nepřijde Šilō“ (viz KP).

2. EP se rozhodla pro pojetí, jež *šilō* rozkládá na vztažnou částici *še-* a dativ *lō* = jemu, tzn. „dokud nepřijde ten, který z něho vzejde“. Jiná varianta překladu zní: „dokud nepřijde ten, kdo jemu náleží“. (LXX: „dokud nepřijde to, co jemu náleží.“)

3. Vulgata: „dokud nepřijde ten, který má být poslán“ (viz Hejčlův překlad).

4. Místo *šilō* se zde má číst *šaj lō*: „dokud mu nebude přinesena daň“ (tak např. NRSV).

5. „Dokud nepřijde ten, jemuž to náleží“, přičemž není zcela jasné, čeho se to týká. Targum Onkelos říká, že jde o Království.

(JB: „Dokud nepřijde ten, jemuž ona náleží“; zájmem „ona“ se zde míní velitelská hůl).

Poslední hypotézu si oblíbili církevní otcové, zatímco první se až do reformace nebrala vážně s výjimkou jedné sporné pasáže v Talmudu. Šil rozhodně nikde nevystupuje v roli mesiášského titulu a NZ nepokládá toto místo za prorocké. Druhá hypotéza je přijatelná, nekoresponduje však s pozdějšími dějinami Judska; navíc se o požehnání praotců nikdy neuvažovalo v takovém časovém rozmezí. Za ozvěnu a pravděpodobný výklad Gn 49,10 lze považovat Ez 21,27. Užítí vztažné částice *še-* je běžně považováno za pozdní dodatek (avšak sr. Sd 5,7).

Překlady možných interpretací viz především v komentářích J. Skinnera a E. A. Speisera. Zajímavou teorii předložil J. Lindblom in *VT Supp.* 1 (= Congress Volume, 1953). Archeologické informace podává W.

F. Albright in *BASOR* 9, 1923, str. 10n; H. Kjaer in *PEQ* 63, 1931, str. 71–88; M.-L. Buhl a S. Holm-Nielsen: *Shiloh...: The Pre-Hellenistic Remains*, 1969.

J.B.Tr.

ŠIMEÁ V 2 Kr 12,22 Amónka, matka Józabada (v 2 Pa 24,26 nazývaného Zábada), jednoho z vrahů Jóaše. J.D.D.

ŠIMEÍ (hebr. *šim 'i*, snad zkrácená podoba *šema'jā-hū* = Jahve uslyšel). SZ hovoří o 19 mužích se jménem Šimeí. Prvním z nich byl Léviho vnuk (Nu 3,21) a jeho rod (šimeiská čeleď) měl jako posvátný úkol část zodpovědnosti za udržování stanu setkávání (Nu 3,25n).

Nejnámější je Šimeí, syn Gérův, Benjaminovec a Saulův příbuzný, který Davida proklel za to, že je vrahem (2 S 16,5nn). Zdá se, že tím myslil dvojí:

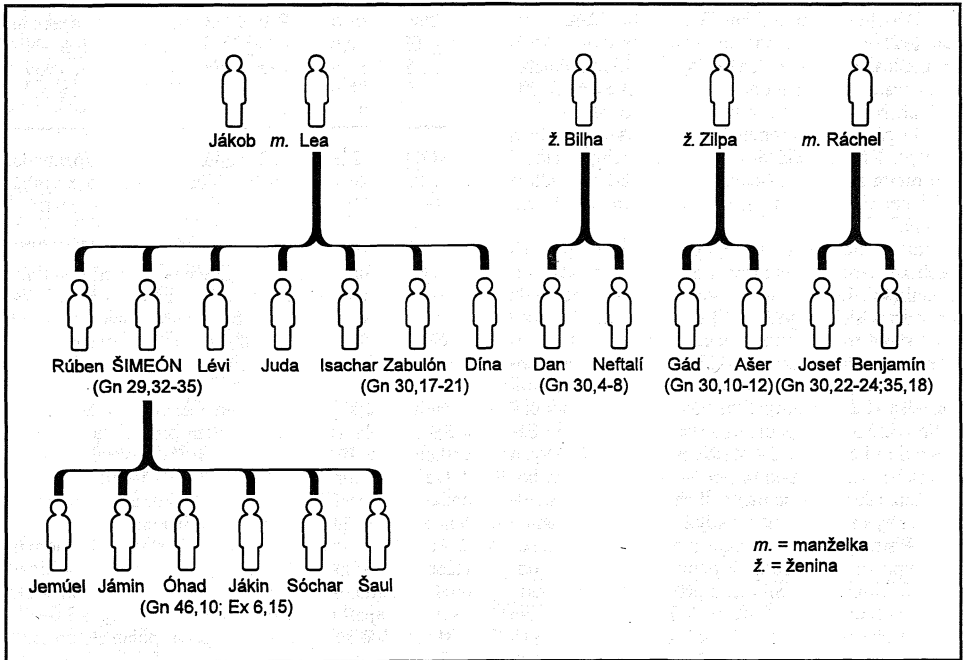
1. Davidův smír s Gibeónany (2 S 21,1–10), když jim dodal sedm Saulových synů a vnuků, aby byli pověšeni za Gibeónany, povražděné Saulem (v. 1);

2. Abšalomovu vzpouru, která měla ukončit Davidovu vládu a byla spravedlivou odplatou za krev prolitou před spojením Judska a Izraele; ve skutečnosti však za toto zabití David zodpovědný nebyl (2 S 3,6–27; 4,8–11). Zdá se, že to David přijal pokorně, protože věřil, že Šimeí vyslovil odsouzení od Hospodina (2 S 16,11n), jako by uznával, že ve všech událostech byl příčinou zabití. Později však David dospěl k závěru, že Šimeí rozsáhlá svár, a proto není nevinný (1 Kr 2,8n). Šalomoun se k Šimeimu zachoval shovívavě a dal mu místo v Jeruzalémě, ale kvůli jeho zahoflosti vůči Davidovi ho 3 roky nato nechal usmrtit, neboť jej (mylně) podezíral, že se spojil s Pelistéjci v Gat (1 Kr 2,36–46). C.H.D.

ŠIMEÓN

1. Druhý Jákobův syn, kterého porodila Lea (Gn 29,33). Hebr. *šim 'on* vzniklo ze *sāma'* = slyšet a jeho význam vysvětluje Gn 29,33. Šimeón spolu s Lévim pobili šekemské muže za to, že zneuctili jejich sestru Dínu (Gn 34). Významnou úlohu hrál také v příběhu Josefa a jeho bratrů, kdy posloužil jako rukojmí, aby se mohli vrátit s Benjaminem. Šimeóna Josef vybral asi proto, že právě on měl největší podíl na jeho prodeji do Egypta, nebo možná z toho důvodu, že byl druhým po Rúbenovi, který jednal zodpovědněji než ostatní (Gn 37,21n; 42,22). Jákob ve svém požehnání vytkl Šimeónovi a Lévimu jejich násilnictví a předpověděl, že budou rozděleni a rozptýleni (Gn 49,5–7). Šimeónovi synové byli Jemuél, Jámín, Óhad, Jákin, Sóchar a Šaul, syn kenaanské ženy (Gn 46,10; Ex 6,15).

2. Šimeónův kmen. Nu 1,22n udává počet jeho příslušníků 59 300 mužů, zatímco Nu 26,14 uvádí 22 200 „čeledí“. Tábořit měli v sousedství Rúbenovců (Nu 2,12n). Šimeónovci byli mezi těmi, kteří měli z hory Gerizím žehnat lidu (Dt 27,12), ale v Mojžíšově požehnání v Dt 33 se o nich nemluví. V zaslíbené zemi obdrželi dědičný podíl na J výběžku a téměř ho pohltilo území Judovců (Joz 19,1–9). V Joz 15,26–32.42 a jinde jsou města této oblasti pokládána za vlastnictví Judy. Judovci a Šimeónovci nejdříve dobývali Kenaan společně (Sd 1,3,17), ale Judovci byli jednoznačně silnější. Šimeónovci synové sice po-



Rodokmen Šimeónův.

kračovali v rodové linii, ale jejich počet se nezvyšoval tak rychle jako u Judovců (1 Pa 4,24–33). Za Chizkijáše však zvítězili nad Amálekovci (1 Pa 4,41–43) a Davidovi poskytli více mužů než pokolení Judovo (1 Pa 12,24n). Zdá se, že autor knih Paralipomenon naznačuje příslušnost Šimeónovců k S království, ale řada se jich při obnově uctívání Jahveho přidala k Ásovi (2 Pa 15,9). V době poexilní se o tomto kmeni nehovoří, dále se o něm zmiňuje až Zj 7,7, kde Šimeónovci vystupují jako 7. mezi těmi, kdo byli označeni.

3. Ježíšův předek (L 3,30).

R.E.N.

ŠIMON Pozdější tvar SZ jména Šimeón (viz Sk 15,14).

1. Přední učedník a apoštol Ježíše Krista, syn Jonáše (či Jana) a bratr Ondřeje. Pán mu dal jméno *Petr.

2. Šimon Kananejský (Mt 10,4; Mk 3,18). „Kanaejský“ zde pravděpodobně naznačuje, že šlo o stoupence strany známé později jako *zélóti; Lukáš zde užívá označení pozdějšího (L 6,15; Sk 1,13). O tom, jestli byl Šimon zélóta v politickém, nebo náboženském smyslu, se stále ještě diskutuje.

3. Smeden z bratrů našeho Pána (Mt 13,55; Mk 6,3).

4. Malomocný v Betanii, v jehož domě jedna žena pomazala Ježíšovi hlavu olejem (Mt 26,6; Mk 14,3), patrně příbuzný *Marty, *Marie a *Lazara z Betanie (viz J. N. Sanders, „Those whom Jesus loved“, NTS 1, 1954–5, str. 29–41).

5. Muž z Kyrény, kterého donutili nést Ježíšův kříž (Mk 15,21), snad Šimon ze Sk 13,1 (*RUFUS).

6. Farizeus, v jehož domě žena smáčela Ježíšovy nohy slzami a mazala olejem (L 7,40). Někteří badatelé tohoto Šimona ztotožňují s 4 výše a dílí příběhy považují za opakování téhož, přestože se v detailech

výrazně liší (*MARIE).

7. Šimon Iškariotský, otec *Jidáše Iškariotského (J 6,71; 12,4; 13,2).

8. *Šimon kouzelník.

9. Koželuh v Joppe, u něhož byl ubytován Petr (Sk 9,43). F.S.F.

ŠIMON KOUZELNÍK V NZ se s Šimonem setkáváme ve „městě Samaří“ (Sebasté? – Sk 8,9–24), kde „svou magii uváděl v úžas samařský lid“ (v. 9). Lukáš nenaznačuje, že by Šimon sám byl Samařan. V podstatě šlo o palestinského šarlatána, který ale sám o sobě rozšiřoval pověst, že je božskou emanací – „tou božskou mocí, která se nazývá Veliká“. Tato představa a označení byly silně pohanské (analogie sr. in Ramsay, BRD, str. 117; Deissmann, Bible Studies², 1909, str. 336n), ale Samařané pod pojmem „Bůh“ rozuměli „Jahveho“ a Šimon se musel přizpůsobit svému náboženskému okolí. Proto je významným představitelem synkretismu magických helénistických a bludných židovských prvků.

V masovém hnutí, které provázelo Filipovo kázání, Šimon vyznal své obrácení a byl pokřtěn. Lukáš zde užívá svého běžného výrazu „uvěřil“ a až potud nemáme důvod pochybovat o Šimonově upřímnosti. Následující události však ukazují, že jeho základní metody kouzelníka se nezměnily. Viditelné projevy Ducha svatého, k nimž docházelo po vzkládání rukou apoštolů, na něho zapůsobily tak, že je jako domnělé větší odborníky téhož řemesla žádal, aby mu za přiměřenou cenu prozradili návod. Petrova zdrcující výtka ho velmi vyděsila, protože pak apoštolý prosil, aby se za něho přimlouvali a odvrátili od něho hrozící nebezpečí. Šimon byl posledly myšlenkou *moci*: neustále si myslel, že přebývá v apoštolech jako nejmocnějších kouzelníků.

V této chvíli, poněkud náhle, Lukáš Šimona opouští, nicméně v rané křesťanské literatuře se dochovalo množství tradic o jeho dalším životě. Podle E. de Feyeho není třeba historické zprávy podceňovat či popírat souvislost mezi Šimonem ze Sk a šimonovskou sektou, a to ani tehdy, když obsahují nesrovnalosti a legendy. I Lúkiánův zlý věstec Alexandr hovořil o Epikúrových omylech a v případě Šimona, šarlatána a bludaře současně, s jeho překvapivými schopnostmi, skutečnou duševní silou a snad i určitým vzděláním, lze věřit všemu.

Justin (*Apologie* 26, sr. 56 a *Tryfón* 120), který sám ze Samaří pocházel, říká, že se Šimon narodil ve vesnici Gitta a že jeho společníci, bývalou prostitutku Helenu, zástupy považovaly za Šimonovu první božskou „ideu“, zatímco jeho samého v Samaří a Římě nadšeně vítaly jako božstvo. Římané ho obdivovali natolik, že mu postavili sochu s nápisem *Simoni Deo Sancto*, „Šimonovi, svatému bohu“. (Je však možné, že tato socha byla ve skutečnosti věnována sabin-skému bohu Semo Sancusovi, ale šimonovcům, kteří uctívali sochy, vyhovovala zřejmě první možnost). Učení šimonovců popisuje Irenaeus (*Adv. Haer.* 1, 16, Harvey), Hippolytos (*Philos.* 6, 7nn) a Epifanius (*Panarion.* 21, 2nn), přičemž Hippolytos a Epifanius využívají publikací, jejichž původ (v Hippolytově případě zřejmě omylem) připisují Šimonově sektě. Zdá se, že své staré téma „Veliké moci“ aplikoval na trojiční schéma: Šimon se Samařanům prezentoval jako Otec, Židům jako Syn (pouze *zdaňlivě* trpící) a světu jako Duch svatý. Vytvořil svůj mýtus o vykoupení, v němž zachránil Helenu („ztracenou ovcí“) z pout neustálého stěhování do různých ženských těl, a kázal spasení z lásky, kdy požadoval víru v sebe a v Helenu. V morálce jinak připouštěl neomezenou svobodu. Šimon si mnohé vypůjčil také z ř. pohanství a ř. filozofie a některé jeho představy se pak v propracovanější podobě objevily v křesťanském *gnosticismu. Irenaeus a další ho považují za prvního významného heretika, původce dlouhého řetězce vzájemně souvisejících bludů. Dnešní badatelé zjišťují, že počátky gnosticismu souvisejí s heretickými podobami judaismu, což může nasvědčovat tomu, že instinkt jejich předchůdců nebyl tak docela nesprávný.

Literatura typu klementovských vyprávění a *Skutků Petrových* obsahuje mnoho smyšlených příběhů o střetech mezi Šimonem a Petrem v Římě. (Kdysi rozšířenou myšlenku, že v klementovských spisech je Šimon kryptogram jména Pavel, již není třeba brát vážně.) Podle Hippolyta se jeho poslední vystoupení minulo cílem. Byl upálen zaživa, přičemž sliboval, že se do tří dnů znovu objeví. To se ovšem nestalo, protože – jak Hippolytos lakonicky poznamenává – „nebyl Kristus“.

BIBLIOGRAFIE. R. P. Casey in *BC*, 5, 1933, str. 151nn; E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*², 1925, str. 413nn; R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 1960, str. 70–96; A. A. T. Ehrhardt, *The Framework of the New Testament Stories*, 1964, str. 161–164; J. W. Drane, „Simon the Samaritan and the Lucan Concept of Salvation History“, *EQ* 47, 1975, str. 131–137. A.F.W.

ŠIMRÓN-MERÓN Kenaanské město, jehož král byl spojencem Chasóru (Joz 11,1, pouze Šimrón) a utrpěl v jeho galilejské válce porážku od Jozuova vojska (Joz 12,20). Pravděpodobně totožný s Šimrónem

na území přiděleném Zabulónovi v betlémské oblasti (Joz 19,15). Pokud tomu tak je, může jít o dnešní Tell es-Semunije, asi 5 km JJV od Betléma, ale o této teorii se diskutuje (viz A. F. Rainey, *Tel Aviv*, 3,2, 1976, str. 57–69). *Meróm ve výrazu „vody Merómu“ je zcela jiné místo než Šimrón-merón. Je diskutabilní, zda lze Šimrón na základě LXX tvaru *Symoon* ztotožňovat s *Šmw nw/Šm'n* z eg. seznamů z 18. a 15. stol. př. Kr. (z Amarnských dopisů).

K.A.K.

ŠINEAR Země, v níž se nacházela velká města, např. Babylon, Ereš a Akkad (Gn 10,10). Ležela v nížině, kam přišli starověcí nomádi, kteří zde postavili babilónskou věž (Gn 11,2), a kam byli Židé odvezeni v době zajetí (Iz 11,11; Da 1,2). LXX toto jméno vykládá jako „Babylónie“ (Iz 11,11) nebo „země Babilónu“ (Za 5,11), což souhlasí s její polohou naznačenou v Gn 10,10. (*AKKAD či Agade, podle něhož byla nazvána S Babylónie.) Hebr. *šin'ar* představuje *šanhar* z klínopisů chetějské a syrské písarské školy z 2. tisíciletí př. Kr. a určité šlo o označení Babilónu, snad o churrijskou podobu jména Sumeru. Toto ztotožnění potvrzuje několik textů (viz H. G. Güterbock, *JCS* 18, 1964, str. 3), čímž jsou starší teorie vyloučeny. D.J.W.

ŠÍŠAK Libyjský kníže, jenž jako faraon Šešonk I. založil 22. eg. dynastii. Panoval 21 let, přibližně v letech 945–924 př. Kr. Poslytl útočiště Jarobeamovi, který po Achijášově proroctví o svém budoucím kralování prochal před Šalomounem (1 Kr 11,29–40). Ke konci své vlády Šíšak napadl Palestinu (sr. 925 př. Kr.), v níž tehdy 5. rokem kraloval Rechabeám. Podmanil si Judsko, jako tribut odnesl poklady Jeruzaléma (1 Kr 14,25n; 2 Pa 12,2–12) a také si činil nároky na panství nad Izraelem, o čemž svědčí jeho zlozená stéla z Megidda. V Amūnově chrámu v Thébách zanechal Šíšak triumfální reliéf, na němž je uvedena řada palestýnských měst; viz *ANEP*, str. 118, obr. 349, str. 290. Viz též *LÚBUCI, *SUKECI. O Šíšakově vpadu píše K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, str. 292–302, 432–447. D.F.P.

ŠITÍM

1. Jeden z názvů posledního táboriště Izraelců před překročením Jordánu, naproti Jerichu (Nu 25,1; Joz 2,1; 3,1; sr. Mi 6,5). V Nu 33,49 je označen delším tvarem tohoto jména, Ábel-šitím („potok [?] akácií“, neboť *šitím* znamená „akácie“) jeden konec ležení. Josephus se zmiňuje o městě Abila, které se nacházelo v této oblasti, 60 stadií od Jeruzaléma (*Ant.* 5, 4), a jehož název obsahuje složku „Ábel“. Abila ležela pravděpodobně u Tell el-Hammamu (Glueck, Aharoni), i když jiní badatelé dávají přednost Tell el-Kefrénu více na SZ. Viz *IDB*, 4, str. 339.

2. „Úval Šitím/akácií“ v Ji 4,18, zavlažovaný potokem vytékajícím z chrámu (sr. Ez 47,1–12), nemůže představovat totéž místo, protože předpokládá polohu na Z od Jordánu. Nejpravděpodobněji jde o obecný výraz pro řeku v judské pustině nebo o jméno dolní části Kidrónského údolí, které se ze Z svažuje k Mrtvému moři (není zde patrně mýlně Vádí es-Sant).

BIBLIOGRAFIE. H. W. Wolff, *Joel and Amos* (Heremeneia), o Ji 4,18 (3,18). O šitímském dřevu se píše

ŠKOLA

I. Ve Starém zákoně

Na Blízkém východě se od nejstarších dob ve školách pravidelně vyučovalo čtení a psaní. Mojžíš, vzdělaný v Egyptě (Sk 7,22), dostal příkaz učít lid Zákonu (Dt 4,10) a nařízením (Lv 10,11). Při tomto vyučování se uplatňovalo opakování a příklad (Dt 11,19), veřejné čtení (Dt 31,10–13) a k tomuto účelu složené písně (v. 19). Za výchovu dětí nesli zodpovědnost rodiče (Gn 18,19; Dt 6,7).

V místních svatyních a v jeruzalémském chrámu nepochybně vyučovali proroci (1 S 10,11–13; 2 Kr 4,1). Chlapci se zde mj. naučili číst a psát (Sd 8,14; Iz 10,19). Abecedu zvládli častým opakováním (Iz 28,10), ovšem většinu předmětů se vyučovalo ústně, formou otázek a odpovědí (Mal 2,12, dosl. „ten, kdo budí, a ten, kdo odpovídá“, avšak zde může jít o strážce).

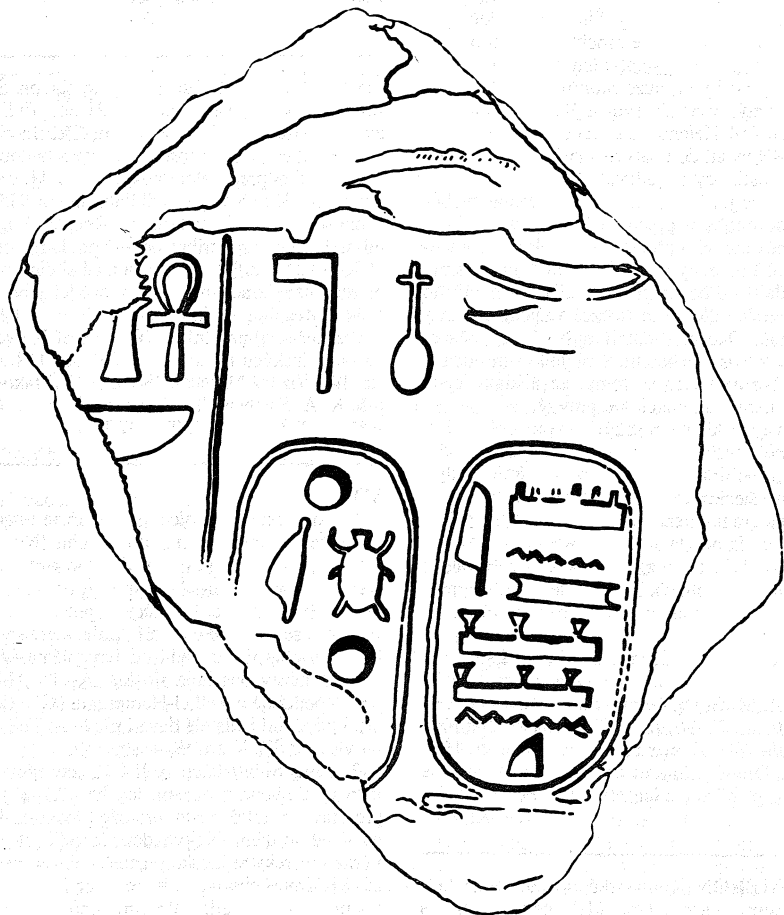
Žáky (*limmūdīm*) učili proroci (Iz 8,16; 50,4; 54,13), jako tomu bylo u králů (např. 2 S 12,1–7). O školních budovách se SZ nikde přímo nezmiňuje,

ale fakt, že kolem r. 75 př. Kr. Šimon ben-Šetaḥ zavedl v Judsku povinné základní vzdělání pro chlapce od 6 do 16 let, poukazuje na existenci takových zařízení již od postavení druhého chrámu. I Pa 25,8 hovoří o studentech (*talmiḏ*) v době prvního chrámu.

V oblasti mezopotámského kulturního vlivu hrálo *vzdělání významnou roli již od 3. tisíciletí př. Kr. Tamější školní texty a náplň učiva se zřejmě uplatňovaly v Anatolii, Sýrii (*UGARIT, *MARI) i samotné Palestině (*MEGIDDO). O mezopotámském vzdělávání a o úloze pisarů pojednává S. N. Kramer, *The Sumerians*, 1963, str. 229–248; o egyptském R. J. Williams, *JAOS* 92, 1972, str. 214–222. D.J.W.

II. V Novém zákoně

V NZ nenacházíme žádné důkazy o existenci škol pro hebrejské děti. Zdá se, že základní vzdělání získávaly doma. Synagoga byla střediskem náboženské výchovy, v němž vyučovali zákoníci (Mt 7,29; L 4,16–32; Sk 19,9). Slovo „škola“ se vyskytuje pouze v jednom NZ kontextu (Sk 19,9, KP; EP přednášková síň). Nemáme k dispozici nic, podle čeho by se mohlo určit, zda „škola nějakého Tyranna“ poskytovala základní vzdělání (6–14 let), nebo dávala přednost náročnějším předmětům řeckého učebního plánu – filozofii, litera-



Jméno faraona Šišaka, napsané egyptskými hieroglyfy na úlozku triumfálního nápisu, nalezeného v Megiddu. Asi 926 př. Kr.

tuře a řečnictví (14–18 let). Západní text přidává ke Sk 19,9 „od páté do desáté hodiny“. Tyrannovy prostory se pronajímaly od jedenácté hodiny dopoledne. Výuka začínala za svítání, stejně jako povinnosti Pavlova povolání (Sk 18,3). Odpolední čas využíval k vyučování v pronajaté školní budově. (*VZDĚLÁNÍ)

E.M.B.

ŠLACHA (hebr. *gāḏ*). Vazivo spojující kosti (Ez 37,6; Jb 10,11).

Zvyk zmiňovaný v Gn 32,32 je nejasný. C. A. Simpson cituje v *IB* Robertsona Smithe, který ho vysvětluje na základě představy, že stehno bylo posvátným sídlem života, a Wellhausena, jenž upozorňuje na stopy tohoto zvyku ve starověké Arábii. Dodržování takového obyčeje vyžadovalo odstranění šlarchy z kyčelního kloubu ještě před vařením.

V NZ se tento výraz nevyskytuje. B.O.B.

ŠŇŮRA K nejběžnějším SZ termínům patří *qaw*, *qāw* či *qewē*, označující měřící šňůru používanou k zjištění obvodu chrámového umyvadla (moře, 1 Kr 7,23) nebo k vyznačení města, země či budovy (Iz 34,17; Jr 31,39; Za 1,16). Posloužila k měření vzdálenosti 1 000 loktů od Ezechielova chrámu při zjišťování hloubky vody (Ez 47,3). V rozšířeném významu označuje olovnici, již se prověřovala spravedlnost města či země (2 Kr 21,13; Iz 28,17; 34,11; Pl 2,8), nebo naučení učitele (Iz 28,10.13 KP, [EP žvást], kde máme obraz dětí recitujících abecedu; *qāw* je alternativní název písmene *qōp*).

Výraz *hebel* = provázek, šňůrka se rovněž týká nástroje k dělení země či dědictví (Ž 16,6; 78,55; Am 7,17; Za 2,1). Ve 2 S 8,2 označuje provazec, který odměřil ty, kdo propadli smrti, a ty, kteří byli zachováni při životě.

Pojmy *hūt* (1 Kr 7,15), *pāḏil* (Ez 40,3) a *šered* (Iz 44,13) se užívají ve speciálním významu. Karminová šňůra, kterou měla Rachab, je *tiqwā* (Joz 2,18.21). (*VÁHY A MÍRY, *UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA). J.A.T.

ŠŌA Ezechiel (23,23) prorokoval, že tento národ spolu s dalšími obyvateli Mezopotámie zaútočí na Jeruzalém. Šoa byl ztotožňován s národem, nazývaným v akkadských pramenech *Sutu* nebo *Su*, což dnes někteří badatelé zpochybňují. Podle Amarských dopisů šlo o semitské kočovníky, kteří ve 14. stol. př. Kr. žili v Sýrské poušti. Později se přesunuli do oblasti na V od Bagdádu a v asyr. záznamech jsou často zmiňováni spolu s *Kutu* (Ez 23,23 je označuje Kóu), jak bojují proti Asýrii. Někteří badatelé (např. O. Procksch) považují za jméno Šoa i výraz, který je v Iz 22,5 přeložen jako „křik“.

BIBLIOGRAFIE. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, 1881, str. 233–237; G. A. Cooke in *ICC*, 1936, o Ez 23,23; R. T. O'Callaghan, *Aram Naharaim, Analecta Orientalia* 26, 1948, str. 88, 92–98, 101. J.T.

ŠÓBAK Aramejský vojevůdce, který ve válce s Amónovci velel vojskům aramejského krále Hadad-ezera (2 S 10,16–18). V dřívějších operacích u Raby, kdy Jóab a Abišaj rozdrtili sýrské vojsko (10–14), o něm nenacházíme žádnou zmínku, ale to může být způsobeno tím, že vojsko velel sám král. Předpokládá

se proto, že svůj úřad zastával po této události. Je uveden jménem (*šóbak*; ř. *sóbak*; sr. *šópak*, 1 Pa 19,16–18) jako velitel spojených vojsk ze Sýrie a oblasti na V od Eufratu v bitvě u Chélamu, V od Jordánu. Šobak utrpěl smrtelné zranění a Aramejci podlehl Davidovi. D.J.W.

ŠÓBAL

1. Druhý syn Seira, Edómece (Gn 36,20), otec čeledi (v. 23) a chorejský vůdce (v. 29 = 1 Pa 1,38.40).

2. Syn Kálebův a „otec“; zakladatel Kirjat-jearimu (1 Pa 2,50.52), také Judovec (1 Pa 4,1n). 1 a 2 jsou pravděpodobně příbuzní. D.J.W.

ŠÓBI (2 S 17,27–29). Amónovec, kníže Raby. Jeho otec Nácháš (snad syn Nácháše zmiňovaného v 1 S 11,1) prokázal Davidovi laskavost (2 S 10,2; 1 Pa 19,2), pravděpodobně v době pronásledování.

Když David dosáhl vrcholu své moci, prokazoval na oplátku laskavost domu Náchášovu. Šóbi si toho nesmírně vážil, a proto byl jedním z těch, kdo Davidově družině poskytli odpočinek a občerstvení, když David ustupoval před Abšalomem do Machanajimu. C.H.D.

ŠPATNOST viz ZLOMYSLNOST

ŠPERKY A DRAHÉ KAMENY V biblických dobách se stejně jako dnes nosily různé druhy šperků a muži i ženy si jich vysoce cenili (Ex 11,2; Iz 3,18–21). Představovaly vhodný dar (Gn 24,22.53) a staly se důležitou součástí válečné kořisti (2 Pa 20,25). Svědčily o bohatství, zejména předtím, než se začalo užívat mincí (2 Pa 21,3), a užívalo se jich jako měřítka hodnoty (Jb 28,16; Př 3,15; Zj 21,11). Mezi různými druhy šperků nacházíme zmínky o náramcích (Gn 24,22.30.47; Ez 16,11), nákotnicích (Iz 3,18.20), náhrdelnicích (Gn 41,42; sr. L 15,8, kde deset stříbrných mincí mohlo být navlečeno na šňůru do podoby náhrdelníku), korunách (Za 9,16; Hospodinův lid je zde přirovnáván k zářivým drahokamům zasazeným v koruně), nosních krouzcích (Gn 24,22), náušnicích (Iz 3,21) a prstenech (Gn 41,42; Est 3,10; L 15,22). Mohly být ze zlata, stříbra nebo jiných kovů (Ex 3,22).

V tehdejších dobách lidé znali značné množství drahokamů a polodrahokamů, z nichž se šperky vyráběly. Byla objevena petcídla z kameolu, chalcedonu, jaspisu, achátu, onyxu, křišťálu, krevele, nefritu, opálu a ametystu (D. Dyringer, „Seals“ in *DOTT*, str. 218–226). Kamenné byly ceněny pro svoji vzácnost, krásu a trvanlivost. Moderní metody řezání se neužívalo; kamenné se místo toho zaoblovaly a leštily, příp. zdobily rytinami.

Obecně lze říci, že starověké národy znaly spíše polodrahokamy než drahokamy. Jelikož se mnoho druhů minerálů vyskytuje v různých barvách a vědecká terminologie v této oblasti ještě neexistovala, není určení kamenů zmiňovaných v Bibli vždy snadné a v některých případech můžeme pouze odhadnout, co daný výraz znamená. Etymologie zde mnoho nepomůže, poněvadž slovní základ často znamená pouze „třpyt“, „jas“ apod. Následující často vychází z EP.

Achát (**šhō*, Ex 28,19; 39,12) byl pravděpodobně

ŠPERKY A DRAHÉ KAMENY

Starozákonní odkazy (drahé kameny v náprsníku velekněze).

Ex 28,17–20 = 39,10–13 = Ez 28,13 (chybí č.7–9)

	MT	LXX	EP	KP
1.	<i>'ōdem</i>	sardion	rubín	sardius
2.	<i>piṭedā</i>	topazion	topas	topazius
3.	<i>bārequet</i>	<i>smaragdos</i>	smaragd	smaragdus
4.	<i>nōpēk</i>	<i>anthrax</i>	malachit	karbunkulus
5.	<i>sappîr</i>	sapfeiros	safír	zafir
6.	<i>jāh^alôm</i>	iaspis	jaspis	jaspis
7.	<i>lešem</i>	ligrion	opál	linkurius
8.	<i>šebô</i>	achatēs	achát	achates
9.	<i>'ahlāmā</i>	amethystos	ametyst	ametyst
10.	<i>taršiš</i>	chrysolithos	chrysolit	chryzolit
11.	<i>šōham</i>	beryllion	karneol	onychin
12.	<i>jašpē</i>	onychion	onyx	beryl

Jiné SZ odkazy

<i>z^ekōkîṭ</i>	Jb 28,17	sklo	drahý kámen
<i>rā'môṭ</i>	Jb 28,18 Př 24,7 Ez 27,16	korál	korál
<i>gābîš</i>	Jb 28,18	křišťál	perla
<i>p^enîním</i>	Jb 28,18 Pl 4,7 Př 3,15	perly korály perly	– – –
<i>kadkōd</i>	Iz 54,12 Ez 27,16	rubín rubín	– karbunkulus
<i>'eqdah</i>	Iz 54,12	rubín	křišťál
<i>kerah</i>	Ez 1,22	led	křišťál roztažený

Novozákonní odkazy (Zj 21,19-20)

1.	<i>iaspis</i>	jaspis	jaspis
2.	<i>sapfeiros</i>	safír	zafir
3.	<i>chalkedōn</i>	chalcedon	chalcedon
4.	<i>smaragdos</i>	smaragd	smaragd
5.	<i>sardonyx</i>	sardonyx	sardonyx
6.	<i>sardion</i>	karneol	sardius
7.	<i>chrysolithos</i>	chrysolit	chryzolit
8.	<i>bēryllos</i>	beryl	beryllus
9.	<i>topazion</i>	topas	topazion
10.	<i>chrysoprasos</i>	chrysopras	chryzoprassus
11.	<i>hyakintos</i>	hyacint	hyacint
12.	<i>amethystos</i>	ametyst	ametyst

Šperky, drahé kameny a polodrahokamy podle EP a KP.

dnešní achát, druh průsvitného křemene s vrstvami různých barev, nebo mohl jít o velice podobný onyx. V Iz 54,12; Ez 27,16 (*kaḏkōd*) nacházíme zmínku o červeném kameni, snad onyxu, smaragdu či rubínu (sr. Ez 27,16, kde Symmachos překládá *karhēdōnion*, tedy opál). Ohledně Zj 21,19 viz Chalcedon.

Alabastr (Mk 14,3 = Mt 26,7; L 7,37), původně tvar stř. rodu předj. jména *alabastrōs*, označoval alabastrovou nádobku s dlouhým hrdlem, v níž se uchovávaly vonné látky. Před použitím obsahu se hrdlo rozlomilo. Stejně se však nazývaly i jiné nádoby tohoto tvaru, ačkoli byly z jiného materiálu. Starověký alabastr představoval různé druhy uhličitanu vápenatého, vytvořeného postupným ukládáním povlaku z rozpuštěného ve vodě podobně jako u stalaktitů. V dnešní terminologii je alabastr měkký kámen, odrůda sádrovce (síran vápenatý).

Ametyst (*ahlāmā*, Ex 28,19; 39,12) byl dobře známým kamenem, nachové zbarvenou krystalovou odrůdou průsvitného křemene. Vyskytuje se rovněž ve Zj 21,20 (*amethystos*, název odráží představu, že údajně sloužil jako lék proti opilosti).

Beryl (*bēryllos*) ve Zj 21,20 označuje běžný zelený beryl.

Diamant. V Jr 17,1 (*šāmīr*) jde o adamant nebo smírek, formu korundu (vedle diamantu nejměkší známá látka), sr. Ez 3,9; Za 7,12). Dnešní diamant ve SZ dobách pravděpodobně neznali (poprvé o něm píše Manilius v 1. stol. po Kr.).

Hyacint je v NZ (*hyakinthos*, Zj 21,20) modrý kámen, akvamarín (modrá odrůda berylu), safír nebo tyrkys. (Podle současné terminologie vypadá hyacint zcela jinak.) Tento výraz označoval modrou barvu (jako podst. jméno znamená v klasické ř. hyacint nebo zvonek), např. ve Zj 9,17 (*hyakinthinos*).

Chalcedon (*chalkēdōn*, Zj 21,19) je obvykle považován za zelený kámen, protože Plinius slovem chalcedonský (podle Chalcedonu v Malé Asii) označuje odrůdu smaragdu a jaspisu. (Dnešní autoři takto označují různé varianty průsvitného křemene, včetně achátu, onyxu, kameolu a chrysoprasu.)

Chrysolit (*chrysolithos*) ve Zj 21,20 představuje žlutý topaz (křemičitan hlinitý s fluorem) nebo žlutý křemem.

Chrysopras (*chrysoprasos*, Zj 21,20) je v současném úzu jablkové zelená odrůda chalcedonu, avšak toto určení není jisté. Podle jména snad šlo o variantu zlatavé barvy.

Jaspis (*jāh'ōlōm*, Ex 28,18; 39,11; Ez 28,13) lze určit jen velmi obtížně. Pravděpodobně to byl bílý, neprůsvitný kámen (možná odrůda ortoklasu). G. R. Driver předpokládá jadeit nebo nefrit. V Zj 4,3; 21,18 (*iaspis*) mohlo jít o zelený kámen.

Karneol (*ōdem*, Ez 28,13,20; 39,13; *sardios*, Zj 21,20; *sardinos*, Zj 4,3). Tímto výrazem EP překládá také hebr. *šōham* (Gn 2,12; Ex 25,7; 28,8,20; 35,9,27; 39,6,13; 1 Pa 29,2; Jb 28,16; Ez 28,13). Je to zelený kámen (LXX má beryl), případně onyx (průsvitný achát s černobílým žilkováním). Slovo znamená „nehet“, což souvisí se vzhledem kamene. S. R. Driver upřednostňuje rudý karneol.

Korál (*rā'mōt*, Jb 28,18; Ez 27,16) mohl být buď černý, nebo červený korál. Přísně vzato zde samozřejmě nejde o drahý kámen, protože korál je kostra velkého množství mořských polypů. *Rā'mōt* se vyskytuje také v Př 24,7 (*MT*), ale zde bychom zřejmě měli číst *rāmōt* = vysoký. EP překládá jako „korál“ také *p'nīnīm* v Pl 4,7, kde se jedná o nějaký červený ká-

men (viz níže Perla).

Křišťál (*gābīš*, Jb 28,18a) je průsvitná hmota (sr. 'eigābīš = kroupy), ale G. R. Driver se domnívá, že se zde jedná o sádrovec. Slovo *z'kōkīl* (Jb 28,17) označovalo ve starověkém světě nejen křišťál (čistý průsvitný krystal křemene), ale i jakoukoli tvrdou, průsvitnou, bezbarvou látku. Snad šlo i o sklo (EP). *Qeraḥ* (Ez 1,22) se jinde překládá jako „jinovatka“ nebo „led“. Ve Zj 4,6; 21,11; 23,1 (*krystallon*, *krystallizō*) může jít o led nebo křišťál.

Onyx (*jāšpē*, Ex 28,20; 39,13; Ez 28,13) je průsvitný zelený kámen. Ve Zj 4,3; 21,11.18.19 (*iaspis*) může jít o zelený křemem. Ve 21,11 křišťál vzbuzuje představu průsvitnosti, absolutní čistoty.

Opál (*lēsem*, Ex 28,19; 39,12; KP linkurius) je obvykle považován za žlutý kámen. G. R. Driver se domnívá, že šlo spíše o modrý kámen, např. tyrkys.

Perla se ve SZ vyskytuje v Jb 28,18a (*gābīš*) KP (EP křišťál). V EP se jako „perla“ překládá *p'nīnīm* v Jb 28,18b (KP klenoty). Stejně hebr. slovo se objevuje také v Př 3,15; 8,11; 20,15; 31,10 a Pl 4,7 (někteří badatelé ho jako opravu uvádějí i v Ž 45,15). Kromě Ž 45,15 a Pl 4,7 má EP na všech těchto místech výraz „perly“, KP také, s výjimkou Př 3,15 a 8,11, kde stojí „drahé kamení“. V Pl 4,7 je v KP „drahé kamení“ a v EP „korály“. *BDB* dává přednost překladu „korály“, avšak E. Burrows (*JTS* 42, 1941, str. 53–64) tvrdí, že tento výraz správně znamená „perly“, ale má také obecný význam „drahokamy“. *Unger's Bible Dictionary* (1957, str. 742) konstatuje, že zde jde o růžové perly, které se nacházely v Rudém moři, což by řešilo problém překladu Pl 4,7, kde se jedná o kámen načervenalé barvy.

Není pochyb o tom, že NZ *margaritēs* znamená „perla“. O perlách se hovoří jako o součásti ozdoby žen (1 Tm 2,9, kde se jejich užívání odsuzuje, a Zj 17,4) a jako o zboží (Mt 13,45n; Zj 18,12.16). Každá brána nového Jeruzaléma je vyrobena z jedné velké perly nebo možná z perleti (Zj 21,21). Nebeské království je jako vzácná perla, kterou se člověk pokusí získat za cenu všeho, co má (Mt 13,45n). Vzhledem ke kontextu není pravděpodobné, že by se toto podobství vztahovalo především na Krista, který dává svůj život za lidi, i když je pravda, že Kristus sám představuje nejlepší příklad toho, co to znamená vzdát se všeho v zájmu Království. Na druhou stranu předkládat křesťanské poselství těm, kdo ho odmítají ocenit, je stejně poštelil jako házet perly před svině (Mt 7,6; sr. *Didachē* 9, 5, kde se tímto Ježíšovým výrokem ospravedlňuje to, že nepokřtění nemají přístup k Večeři Páně).

Rubín (*kaḏkōd*, Iz 54,12; 27,16). EP takto překládá také *š'ḥō* (Ex 28,17; 39,10; Ez 28,13), kde šlo určitě o červený kámen (z *kaḏkōd* = být červený), zřejmě o dnešní sardit (odrůdu kameolu), tj. tmavě hnědou nebo temně červenou odrůdu křemene.

Safir (*sappīr*, Ex 24,10; 28,18; 39,11; Jb 28,6.16; Iz 54,11; Ez 1,26; 10,1; 28,13) je starověké označení lazuritu, tmavě modrého kamene se zlatavými žilkami lezežitých pyritů („jsou v něm i zrnka zlata“, Jb 28,6). Lazurit je zmiňován i v Zj 21,19 (*sapfeiros*). Moderní safír (modrý korund) nemohl být ve starověku znám.

Sardonys (*sardonys*, Zj 21,20) je v současném úzu odrůda achátu s hnědými a bílými vrstvami, avšak podle *LSJ* se ve starověku označoval jako „sardonys“ kámen s vrstvami různých barev, zatímco kámen, kde na tmavém pozadí vystupovaly bílé pruhy či skvrny, se nazýval „onyx“.

Sklo viz Křišťál.

Smaragd (*bāreqet*, Ex 28,17; 39,10; *bār'qaq*, Ez 28,13) byl vzhledem k LXX překladu „smaragd“ (*smaragdus*) v textech knihy Exodus patrně zelený kámen. Možná, že šlo o zelený živec.

Taršís (*taršiš*, Pis 5,14) se spojoval s Hispánií (Taršís) a šlo pravděpodobně o španělské zlato topaz, které starověký svět znal jako chrysolit (takto překlad v Ex 28,20; 39,13; Ez 1,16; 10,9; 28,13; Da 10,6).

Topas (*pi'edá*, Ez 28,17; 39,10; Jb 28,19; Ez 28,13) byl žlutý kámen, pravděpodobně žlutý křišťál nebo chrysolit (bledě žlutý druh peridotu); sr. Ez 1,16; 10,9; 28,13 (*taršiš*). Takto též ve Zj 21,20 (*topazion*).

Nejúplnějším SZ seznam drahokamů nacházíme v popisu velekněžského náprsníku (Ex 28,17–20, později ještě v 39,10–13). Skládal se ze čtyř řad po třech kamenech, přičemž na každém z nich bylo vyryto jméno jednoho z dvanácti kmenů Izraele. Pozdější autoři, kteří psali o SZ, chápali těchto 12 kamenů jako symbolické označení 12 měsíců roku nebo jako znamení zvěrokruhu (Filón, *Vit. Mos.* 2. 124nn; Jos., *Ant.* 3. 186), avšak tento výklad nelze nikterak doložit. Někteří badatelé na základě LXX změnili v MT pořadí kamenů, ale tento krok považujeme za dosti pochybný.

Zkrácenou verzi tohoto seznamu máme v Ez 28,13, kde jsou popisovány ozdoby týrského krále, když pobýval podle užitých básnických obrazů v Edeně, zahrádě Boží. Hovoří se zde pouze o devíti kamenech (opál, achát a ametyst jsou vynechány). V LXX je však v tomto verši výčet úplný.

Ve Zj 21,19nn popisuje seznam 12 kamenů výzdobu základů nového Jeruzaléma. Soupis zřetelně vychází z Iz 54,11n (sr. též Tób 13,16–18). Jan nepochybně pokládá počet 12 za velmi důležitý a badatelé se různým způsobem snažili zjistit, zda má 12 kamenů nějaký zvláštní význam. Je pravděpodobné, že toto vidění ovlivnila podoba velekněžského náprsníku. Objevily se pokusy uvést tyto dva popisy do bližšího vztahu, ale vzhledem k tomu, že překlad z hebr. do ř. působí obtížně a Jan z Ex patrně necitoval doslovně, pokládáme za velice diskutabilní, zda lze říci více, než že jej výčet v Ex ovlivnil na obecné rovině. R. H. Charles (*ICC, ad loc.*) se chopil výše zmíněné teorie o symbolice zvěrokruhu a domnívá se, že kameny představují jednotlivá znamení v přesně opačném pořadí, než v jakém Slunce putuje po zvěrokruhu, čímž znázorňuje skutečnost, že nový Jeruzalém a křesťanství nemají žádnou souvislost se solárními kulty. Tato hypotéza je však nepřijatelná (T. F. Glasson, *JTS* n. s. 26, 1975, str. 95–100). Dále se uvažovalo o možnosti, že kameny podobně jako 12 bran města symbolizují kmény Izraele (A. M. Farer, *A Rebirth of Images*, 1949, str. 216nn), ale ani zde nedokážeme jednotlivé kameny přesvědčivě ztotožnit s jednotlivými kmény. Ve světle 21,14 lze snad více říci ve prospěch názoru, že kameny představují 12 apoštolů, a v tomto případě se bezpochyby nemusíme o podobné ztotožnění snažit. Mimo veškerou diskusi je, že v novém Jeruzalémě spařujeme naplnění SZ prorocství o Božím dokonalém městě, v němž najdou své místo svatí Staré i Nové smlouvy. (*DOLOVÁNÍ A KOVY, *OZDOBY)

BIBLIOGRAFIE. H. Quiring, *Sudhoffs Archiv* 38, 1954, str. 193–213; G. R. Driver, *HDB²*, str. 497–500; J. S. Harris, *ALUOS* 4, 1962–3, str. 49–83; 5, 1963–5, str. 40–62; U. Jart, *ST* 24, 1970, str. 150–181; *RAC*, 4, str. 505–535; C. Aldred, *Jewels of the Pharaohs*, 1971; N. Hillyer, „Precious Stones in the Apocalypse“,

ŠTĚPÁN

I. (R. *stefanos* = koruna). Štěpán byl jedním ze sedmi mužů, které učedníci brzy po vzkříšení vybrali, aby dohlíželi na rozdělování podpory vdovám v církvi, zatímco apoštolové se mohli plně věnovat svým duchovním úkolům (Sk 6,1–6). Všech sedm mělo ř. jména, což napovídá, že šlo o helénistické Židy (jeden z nich, Mikuláš z Antiochie, byl v minulosti představeným synagogy). O Štěpánovi čteme, že ostatní předčil ve víře, milosti, duchovní síle a moudrosti (6,5.8.10). Měl čas dělat víc než zadanou práci, protože patřil k těm, kdo vynikali v konání zázraků a kázání evangelia.

Brzy se dostal do konfliktu s helénistickou synagogou, která ho předvedla před veleradu a obvinila z rouhačství (6,9–14). Štěpán na toto nařčení s andělským výrazem ve tváři odpověděl výkladem dějin Izraele a pak zaútočil na Židy tvrzením, že pokračují v tradici svých otců a že zabili Mesiáše (6,15–7,53). To členy rady rozčílo. Když prohlásil, že vidí Ježíše stát po pravici Boží (pravděpodobně jako svého obhájce či svědka obhajoby), chopili se ho a ukamenovali jej (7,54–60). Svůj konec prožil statečně, stejně jako jeho Pán, když ho falešní svědkové obviňovali z toho, že se snaží zbořit chrám a vyvrátit Zákon (sr. Mt 26,59–61). Modlil se podobně jako Ježíš (L 23,34) za své pronásledovatele, aby jim bylo odpuštěno, a svěřil svou duši do Kristových rukou (sr. L 23,46). Ať již šlo o zákonnou popravu či nikoli, zdá se, že Pilát, který v Caesareji v té době bydlel, před tím vším zavřel oči.

Štěpánova smrt měla závažné důsledky. Pronásledování, které bezprostředně poté (Sk 8,1), vedlo k rozsáhlejšímu šíření evangelia (8,4; 11,19). Štěpánova smrt se také bezpochyby stala jedním z faktorů, které ke Kristu přivedly Saula z Tarsu (7,58; 8,1,3; 22,20). Především však díky Štěpánovu prosluvu došlo k teologické revoluci v rané církvi, protože v něm byly poprvé jasně formulovány zásady světové misie. Lukáš jej zaznamenává hodně podrobně, což jistě svědčí o tom, že ho pokládal za velmi významný.

Štěpán se ve svém přehledu dějin Izraele zaměřil na to, že Hospodinovu přítomnost nelze omezit na jedno místo a že lid se vždy bouřil proti Boží vůli. Ukázal především, že Abraham žil kočovným způsobem a nezdědil zemi, kterou mu Hospodin slíbil (7,2–8). Pak doložil, že i Josef opustil Kenaan, když ho jeho bratři ze žárlivosti prodali do Egypta (vv. 9–16). Dlouhý úsek se zabývá Mojžíšem, proti němuž údajně Štěpán mluvil (vv. 17–43). Také Mojžíš je odmítnut svými bratry ve chvíli, když je přišel osvobodit. Bůh ho však obhájil a poslal ho do Egypta zpět, aby odtud vyvedl jeho lid. V poušti znovu začali uctívat bůžky a odmítali Mojžíše poslouchat. Toto modlářství trvalo až do babylónského zajetí, protože toužili po tom, aby měli viditelné bohy.

Další úsek (vv. 44–50) se zabývá stanem setkávání a chrámem. Stan setkávání byl přenosný a putoval s Božím lidem na jeho cestě. Chrám nebylo možné přenášet, což přilíhlo snadno vedlo k mylnému názoru, že Hospodin přebývá na jednom místě. On však nebydlí v postavených domech (sr. Mk 14,58). Židovské náboženství se stalo statickým a přestalo směřovat k novému chrámu, tělu Kristovu.

Odkazy na stan setkávání a celou myšlenku skuteč-

ného, avšak neviditelného velekněze i chrámů rozvíjí List Židům, v němž spatřujeme četné příbuzné rysy s tímto proslovem. Samozřejmě, že také apoštol Pavel vycházel ze zásad, které vyslovil Ježíš a ve svém proslovu se opíral o Štěpán. Když církve tyto principy pochopila, vedlo to k rozchodu s obsahem chrámových bohoslužeb (Sk 2,46). Křesťané v praxi věděli, že nejsou jen sektou v rámci starého Izraele. Představovali Boží lid, měli pravý chrám, oltář a oběti, žili pravým životem poutníků a židé je stejně jako proroky a Ježíše odmítali.

BIBLIOGRAFIE. M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, 1956; A. Cole, *The New Temple*, 1950; W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, 1951, str. 25nn; R. J. McKelvey, *The New Temple*, 1969; F. F. Bruce, *New Testament History*, 1969, str. 206nn. R.E.N.

2. Korinťan, jehož rodinu jako jednu z mála pokřtíl sám apoštol Pavel (1 K 1,16). Štěpána znali jako ochotného pracovníka v dobrovolné křesťanské službě; Pavel uznává tuto službu tváří v tvář štěpení korinťského sboru (1 K 16,15nn). Výraz „první, kdo z celé Achaje uvěřili“ (sr. Ř 16,5) je považován za odkaz na athénský původ (Sk 17,34), ale spíše může znamenat, že šlo o první křesťanskou rodinu v provincii, jejíž členové zřejmě patřili k pilířům tamější církve (sr. Ramsay, *BRD*, str. 385nn). Občasné spojování s apoštolskou ordinací jejich „prvotin“ do služby v 1. listu Klementově 42 je čistě verbálního charakteru.

Štěpán spolu s *Fortunátem a *Achaikem potěšili Pavla svou návštěvou v Efezu (1 K 16,17). Nepochybně s sebou přinesli dopis od Korinťanů a vrátili se s 1 K. Spojení s „domem *Chloe“ není pravděpodobné.

Jméno představuje zdrobnělínu (od *Stefanēforos*?). Dva pozdní rukopisy Sk 16,27 ztotožňují Štěpána s filipským žalárníkem. A.F.W.

ŠÚA

1. Šúa (hebr. *šú'ā*'), Cheberova dcera kmene Ašerovců (1 Pa 7,32).

2. Šúa (*šúa'*), Kenaanec z Adulámu, jehož dceru (1 Pa 2,3) si vzal Juda za ženu (Gn 38,2,12).

3. Šúach (*šúah*'), syn Abrahama a jeho manželky Ketury (Gn 25,2; 1 Pa 1,32).

4. Šúch (*šúhā*'), Judův potomek a bratr Keľúba, Mechírova otce (1 Pa 4,11). T.C.M.

ŠÚAL Oblast na území Benjaminovců, ležící údajně na cestě z Mikmásu do Ofry, po níž postupovala skupina pleníčích Pelistéjců (1 S 13,17). Z mimobiblických pramenů tato země není známa, ale pravděpodobně se nacházela blízko Mikmásu. Šúal („liška“) se někdy ztotožňuje s Šaalimem, kde Saul hledal ztracené oslice (1 S 9,4). T.C.M.

ŠULAMÍTKA Podst. jméno ženského rodu (*šulamít*), jímž je označována hrdinka v Pis 7,1. Původ jména není jasný. Někteří (např. Koehlerův *Lexicon*) ho spojují s neznámým městem Šulamem, jiní (např. *ISBE*) je považují za variantní tvar jména Šunemanka (viz níže), další (např. L. Waterman a H. Torczyner) Šulamítku ztotožňují s Šunemankou *Abišagou. E. J. Goodspeed (*AJSL* 50, 1934, str. 102nn) a H. H. Row-

ley (*AJSL* 56, 1939, str. 84–91) popírají jakoukoli souvislost s Šunemem, ale ve výrazu „Šulamítka“ vidí ženský protějšek jména Šalomoun, „Šalomounka“. Existují pokusy odvodit jména Šalomoun a Šulamítka od boha Šelema. Viz H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, 1952, str. 223. D.A.H.

ŠÚNEM, ŠÚNEMANKA Město (pravděpodobně dnešní Solem) na území Isacharovců blízko Jizreelu (Joz 19,18). V Šunemu (*šúnēm*) měli před bitvou u pohohí Gilbóa své ležení Pelistéjci (1 S 28,4).

Zde v domě štedré ženy (nazývané Šunemanka) často pobýval Eliša. Její syn se narodil podle Elišovy předpovědi a když ho stihl úpal, prorok jej záračně vzkřísil (2 Kr 4,8nn). Právě této ženě byl na rozkaz Géchaziho vrácen majetek poté, co ho dočasně opustila, když v Pelistéji hledala záchranu před hladomorem (2 Kr 8,1–6). Ze Šunemu také muži z Davidovy družiny přivedli krásnou *Abišagu, aby pečovala o jejich stárnoucího krále (1 Kr 1,3,15). Žádost o její ruku stála Adónijáše život (1 Kr 2,17,21n). (*ŠULAMÍTKA) D.A.H.

ŠÚR Pouštní oblast v SZ části šíje Sinajského poloostrova, J od pobřeží Středozemního moře a „cesty zemí Pelistéjců“, mezi dnešní linií Suezského průplavu na Z a *,Egyptskou řekou“ (Vádí el-'Ariš) na V. Hagar, služka Abrahama a Sáry, uprchla k studni za Kádešem na cestě k Šúru (Gn 16,7).

Abraham se dočasně „usadil mezi Kádešem a Šurem“ a pak pobýval v Geraru (Gn 20,1). Izmaelovi potomci žili v oblasti, která sahala až „k Šúru proti Egyptu“ (Gn 25,18). Když Izraelci prošli mořem (*RUDÉMOŘE), dorazili k poušti Šúr a potom se vydali na J k Sinaji (Ex 15,22). Šúr ležel na přímé cestě z J Palestiny do Egypta (1 S 15,7 a výslovně v 27,8). K.A.K.

ŠÚŠAN Rozvaliny tohoto města se nacházejí v blízkosti řeky Kárún (*ŠÚAJ) v IZ Persii. Šúšan byl téměř bez přerušení osídlen od prehistorických časů až do doby, kdy ho opustili Seleukovci. Stal se metropolí *Élamu. Archeologové zde objevili a rozluštili královské nápisy z 2. tisíciletí. Svoji důležitost neztratil ani za Kassitů a nezávislost si udržel až do r. 645 př. Kr., kdy ho vyplenil Aššurbanipal, který tamější obyvatele přesídil do Samař (Ezd 4,9). Za Achajmenovců Šúšan rozkvétal jako jedno ze tří královských měst (Da 8,2; Neh 1,1). Dareios I. zde vystavěl svůj palác, jehož zbytky, obnovené Artaxerxem I. (Longimanem) a II. (Mnémonem), patří spolu s Apadanou k výjimečným památkám perské architektury 5. stol. př. Kr. Tento palác hraje významnou roli v knize *Ester (1,2,5; 2,3; 3,15 atd.). (*ACHAŠVÉROŠ) Archeologický výzkum prováděl v těchto místech jako první Loftus (1851), na jehož práci v širším měřítku navázaly francouzské expedice.

BIBLIOGRAFIE. R. Ghirshman, *Iran*, 1963; E. M. Yamauchi, *Near East Archaeological Society Bulletin* 8, 1976, str. 5–14. D.J.W.

TAANAK Dnešní Tell Ta'anek na J okraji Jizreelského údolí, který střeží přechod přes horu Karmel podél Vádí Abdulláh.

TÁBOR

Thutnose III. a *Šišak uvádějí Taanak na seznamu dobytých míst z Palestiny (asi 1450 př. Kr.; *ANET*, str. 234nn). Amarnský dopis 248 si stěžuje na nájezd bojovníků z Taanaku na Megiddo, které bylo spojenecem Egypta. Izraelci porazili krále tohoto města, ale kmen Manases, jemuž připadlo, ho nedokázal dobyt (Joz 12,21; 17,11; Sd 1,27). Stalo se jedním z lévijských měst (Joz 21,25) a také je zabil Isachar (1 Pa 7,29). Taanak a Megiddo byly zahrnuty při Šalomounových administrativních úpravách do jedné skupiny (1 Kr 4,12) a vedle sebe také stojí v Debořině písni: „... v Taanaku, při Vodách megiddských“ (Sd 5,19). Tam je připomínán jako místo porážky kenaanských králů. Vykopávky v letech 1901–4, 1963, 1966 a 1968 odkryly město z rané doby bronzové a osídlení ze střední doby bronzové II s typickým opevněním na mírném svahu, které bylo násilným způsobem zničeno, a rovněž vzkvétající město z pozdní doby bronzové I (bylo objeveno 14 klínových tabulek v akkad.). Na sklonku pozdní doby bronzové bylo opět zbořeno – možná se jednalo o dílo Debōřiných mužů. Mezi troskami archeologové objevili hlíněnou tabulku s kenaanskou klínovou abecedou. Město z rané doby železné, v němž byla objevena patrně kultická stavba se stélou, množství vepřových kostí a ozdobný keramický stojan na kadidlo, zřejmě rozbořil Šišak. Od té doby město upadalo.

BIBLIOGRAFIE. E. Sellin, *Tell Ta'annek*, 1904; P. W. Lapp, *BA 30*, 1967, str. 1–27; *BASOR* 173, 1964, str. 4–44; 185, 1967, str. 2–39; 195, 1969, str. 2–49; D. R. Hillers, *BASOR* 173, 1964, str. 45–50; A. Glock, *BASOR* 204, 1971, str. 17–30. A.R.M.

TÁBOR Pokud Joz 19,22; Sd 8,18 a 1 Pa 6,77 mluví o stejném místě, pak se Tábor nacházel na rozmezí Isacharovců a Zabalónovců – na hoře Tábor nebo v její blízkosti. Božiště Tábor v 1 S 10,3 musel být jiný Tábor na území Benjaminovců. D.F.P.

TÁBOR, HORA Hora zvedající se z Jizreelské roviny do výše 588 m nad mořem. Její svahy jsou příkré a vrchol nabízí krásný výhled do okolí; z toho důvodu byla srovnávána s horou Chermón, přestože ta je mnohem mohutnější a vyšší (sr. Ž 89,12). Na horu Tábor byl povolán Báarak s deseti tisíci muži (Sd 4,6) a za dnů Ozeáše tam stála svatyně cizích božstev (sr. Oz 5,1). V pozdějších dobách bylo na vrcholku město, které došel a poté opevnil Antiochos III r. 218 př. Kr. R. 53 př. Kr. bylo místem bitvy mezi Římany a Aristobulovým synem Alexandrem. Josephus v roli židovského vojévůdce nechal vybudovat r. 66 po Kr. na vrcholu hory obrannou hradbu; zbytky této zdi jsou patrně dodnes. Hora byla důležitým bodem také v době křížáckých výprav.

Od 4. století po Kr a možná i dříve existuje tradice, že hora Tábor byla místem Ježíšova proměnění. To je ovšem nepravděpodobné; mnohem pravděpodobnější je názor, že Tábor je zmiňován v Dt 33,19. Arabové nazývali tuto horu Džebel al-Tur; Izraelci jí dali staré hebr. jméno *Har Tābōr*. D.F.P.

TÁBOR U MOŘE Místo, kde Izraelci tábořili před překročením moře (Ex 13,18; 14,2), se během posledních desetiletí stalo předmětem mnoha sporů. Otázku nelze oddělit od lokalizace dalších míst, jimiž jsou Ba-

al-sefón, Étam, Migdól, Pi-chirot, Rákosové moře a Sukót.

Ohledně trasy exodu vznikly dvě hlavní hypotézy: „jižní“ teorie, upřednostňující cestu z oblasti Vádi Tumilát JV od suezské oblasti, a „severní“ teorie, která klade místo přechodu do blízkosti jezera Manzala na J od Port Saidu.

J teorii předznamenal Josephus (*Ant.* 2.315), který se domníval, že Izraelci vyšli z Latopole (= Eg. Babylon, Stará Káhira) do Baal-sefónu u Rudého moře. Podle Pierra Diacra a Antoina de Plaisance Hebrejové přešli moře poblíž dnešního Suez. Dnes tuto trasu upřednostňují Lepsius, Mallon, Bourdon, Cazalles a Montet.

S teorie, kterou zastává Brugsch, ztotožňuje Rákosové moře, *jam-sûp*, s eg. *p'-twfa* místo přechodu klade na pobřeží Středozemního moře k jezeru Serbonis u Baal-sefónu (Ras Kasrun). To však neodpovídá biblickému líčení, kde Hospodin zakázal Izraelci, aby šli „cestou země Pelištejců“ (Ex 13,17–18). Dalším stoupenecem S cesty byl Gardiner (*JEA* 5, 1918, str. 261–269; *Recueil Champollion*, 1922, str. 203–215), podobně O. Eissfeldt a N. Aimé-Giron. Eissfeldt ztotožňoval Kasios s Baal-sefónem u Středozemního moře, Aimé-Giron Baal-sefón s Tachpanchéseem (fénický papyrus). O Albrightovi viz níže.

H. Cazelles celý problém shrnul. Domnívá se, že pozdější tradice od LXX dále (viz LXX *thalassa erythra* = Rudé moře) svědčí ve prospěch J cesty, kdežto studium jmen v hebr. textu podporuje S cestu v blízkosti Středozemního moře. Za tuto S lokalizaci nese podle Cazalles zodpovědnost redaktor dokumentů J a E, který (jako Maneto a Josephus) spojil exodus Hebrejů s vyhnáním Hyksosů z Egypta. To je ovšem pouze spekulace.

Zcela odlišný názor prezentuje W. F. Albright (*BASOR* 109, 1948, str. 15–16). Umisťuje Ra'amans na S do Tanisu, a cesta Izraelců vedla potom JV kolem míst ve Vádi Tumilátu (Pitom u Retaby, Sukót poblíž Tell el-Maschúta) a pak nazpět na S (sr. „aby se obrátili“, Ex 14,2) kolem Hořkých jezer do oblasti Baal-sefónu, ležícího u pozdějšího Tachpanchésu (Defne). Migdól je pak Tell el-Her S od Pelúsia a Rákosové moře (*jam-sûp*) je lokalizováno do této oblasti. Když Izraelci opustili Egypt, prchali JV směrem na Sínajský poloostrov, takže ve své závěrečné etapě se Albrightova cesta stává „jižní“ (tj. nevede Izraelců zakázanou cestou Pelištejců). Nothovy výhrady (*Festschrift Otto Eissfeldt*, 1947, str. 181–190) se většinou zakládají na literárně-kritických úvahách, které nejsou příliš přesvědčivé. Určení trasy exodu zůstává nadále aktuálním problémem.

BIBLIOGRAFIE. N. Aimé-Giron, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40, 1940–1, str. 433–460; Bourdon, *RB* 41, 1932, str. 370–382, 538–549; H. Cazelles, *RB* 62, 1955, str. 321–364; O. Eissfeldt, *Baal-Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durch das Meer*, 1932; Lepsius, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 21, 1883, str. 41–53; Mallon, „Les Hébreux en Égypte“, *Orientalia* 3, 1921; Montet, *Géographie de l'Égypte Ancienne*, 1, 1957, str. 218–219 a *l'Égypte et la Bible*, 1959, str. 59–63; E. Uphill, *Pithom and Raamses*; *JNES* 27, 1968, str. 291–316 a 28, 1969, str. 15–39.

Pro mnohem starší bibliografii uvádí H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, 1950, specifitější eg. aspekty rozebírá C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus*, 1960. M. Bietak, *Tell El-Dab'a II*, Vienna, 1975

je pro topografii a podmínky V Deltě bezcenný.

C.D.W.

TADEÁŠ Jméno, objevující se pouze v seznamu 12 apoštolů (Mt 10,3; Mk 3,18). Ekvivalentem v L 6,16 je „Juda Jakubův“ (sr. také Sk 1,13). V Mt 10,3 má EP pod čarou poznámku „Lebeus, příjmením Tadeáš“. Většina textových kritiků dnes čte „Tadeáš“; podle nich jméno „Lebeus“ pochází ze Západního textu, ale někteří se domnívají, že správné je „Lebeus“ a „Tadeáš“ se dostalo z Mk 3,18. Jméno „Tadeáš“ zřejmě vzniklo odvozením z aram. *tađ* = ženský prs, čímž se chce vyjádřit vřelý charakter a oddaná povaha. „Lebeus“ je z hebr. *lēb* = srdce, a může tedy být vysvětlením předchozího jména. Vyskytly se pokusy odvodit „Tadeáše“ od „Judy“ a „Lebea“ od „Léviho“.

Není téměř pochyb o tom, že Tadeáš je totožný s „Judou Jakubovým“ (viz F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, 1951, str. 73). Jméno „Juda“ přestalo být populární po činu Jidáše (Judy) Iškarjotského, a proto se zřejmě nevyskytuje ani v Mt a Mk. Z pokanonické literatury si nelze udělat jasný obraz, ale Jeroným říká, že Tadeášovi se říkalo rovněž „Lebeus“ a „Juda Jakubův“ a že byl vyslán jako misionář k Abgarovi, králi Edessy. Eusebius ho naopak řadil mezi 70. Zmínka o Tadeášově evangeliu v některých rukopisech *Decretum Gelasii* se dostala do textu chybou písaře.

R.E.N.

TADMÓR Místní název (1 Kr 9,18; 2 Pa 8,4), většinou spojovaný s novodobým Tadmurem, „Palmyrou“, 200 km SV od Damašku; v asyr. textech z doby kolem r. 1110 př. Kr. se často uvádí jako *Tadmār*. Tadmór v 1 Kr 9,18 je odvozen od *q*re'* a nejstarších verzí. *K*itb* = *tāmār*. Starověké verze mají „Palmyra“ (ř. pro palmu = hebr. *tāmār*). Zůstává otázkou, zda Tāmár z 1 Kr 9,18 (viz EP pod čarou) je identický s Tadmórem v 2 Pa 8,4. Vědci navrhují tato řešení:

1. Později, v době Letopiscovců, kdy lidé idealizovali Šalomounovu vládu, došlo k záměně bezvýznamného Tāmáru z Judské pouště za slavný Tadmór ze Syrské pouště.

2. Při identifikaci místa v 1 Kr 9,18 jako Tadmóru, pozdější Palmyry v syrské poušti, je třeba vycházet z *Q*re'* a ze starověkých verzí.

3. Tāmár v 1 Kr 9,18 a Tadmór v 2 Pa 8,4 jsou různá místa. Tāmár, novodobý *Kurnub* nazývaný *Thamara* v Eusebiově *Onomasticonu*, ležel na trase mezi Élatem a Chebrónem. Toto město bylo opevněno, aby zabezpečovalo obchod s J Arábií a přístav Élat. Tadmór byl slavným obchodním centrem SV od Damašku a pod Šalomounovu nadvládu se mohl dostat při útocích na syrský Chamát a Sóbú.

Třetí řešení lze přijmout, neboť o Tāmáru v 1 Kr 9,18 se přímo píše, že je „v zemi“; tedy na izraelském území (sr. rovněž Ez 47,19; 48,28).

BIBLIOGRAFIE. J. Starcky, *Palmyra*, 1952. F.C.F.

TACHAŠÍ KŮŽE (KP jezevčí kůže, hebr. *tašaš*, zřejmě z eg. *thš* = kůže a arab. *tahasun* = delfin). Jde o vrchní příkrývku stanu setkávání (Ex 25,5; 26,14 atd., ve všech těchto případech má KP jezevčí kůže) nebo o materiál používaný k výrobě sandálů (Ez 16,10; KP drahé střevíce). LXX překládá *hyakinthos*, což zřejmě znamená kůži barvy hyacintu (tu lze určit jen vel-

mi obtížně, neboť antičtí autoři se v tom rozcházejí). Podle běžného názoru dnešních vědců *tašaš* znamená „delfin“ nebo „sviňucha“ (rovněž druh delfina). Viz *ZVÍRATA V BIBLI.

Tachaši kůže byla v dobách SZ vzácná, jak naznačuje Ez 16,10, kde se o ní píše společně s vyšívaným oděvem, jemným plátnem a hedvábím. Kraličtí zde přímo překládají „drahé střevíce“. Tyto kůže nacházíme mezi dary, odevzdávanými v souvislosti se stavbou svatyně (Ex 25,5). Užívaly se na příkrýti stanu a schránky smlouvy vedle barvených beraních roun (viz i Nu 4,6).

F.C.F.

TACHPANCHÉS Důležité eg. město ve V Deltě, uvedené spolu s Memfisem, Migdólem atd. (Jr 2,16; 44,1; 46,14; Ez 30,18). Sem utekla skupina Židů spolu s Jeremjášem r. 586 př. Kr. (Jr 43). Stejný souhláskový tvar *Thpnhs* se objevuje i na fénickém papýru z 6. stol. př. Kr., který byl objeven v Egyptě (sr. A. Dupont-Sommer, *PEQ* 81, 1949, str. 52–57). Tachpanchésu zřejmě odpovídá Tafnas (příp. Tafnais) v LXX a v Hérototovi pelúsijské Dafnai (2. 30, 107), do něhož dynastie faraona Psamteka I. (664–610 př. Kr.) umístila posádku ř. žoldáků. Podle zeměpisné polohy, na základě ztotožnění arab. Defne s Dafnai a z vykopávek ř. keramiky a dalších předmětů v Defne lze usoudit, že Tachpanchés-Dafnai ležel na místě novodobého Tell Defne („Defenne“) asi 43 km JJZ od Port Saidu. Pro eg. pravopis Tachpanchésu neexistují žádné doklady, nicméně nabízí se možnost *T'-h(wt)-p-nhsj* = sídlo Núbijců, neboť jména s *nhsj* (= núbijský) jsou známa po celém Egyptě (tak Spiegelberg).

„Faraonův dům v Tachpanchésu“ a „cihelna“ u jeho vchodu, kde Jeremjáš ukryl do jilu veliké kameny, aby předpověděl příchod Nabúkadnesara (Jr 43,9), může být docela dobře i pevnost Psamteka I. se zbytky cihlové plošiny na SZ straně, kterou vykopal Petrie (*Nebesheh [Am] and Defenneh [Tahpanhes]*, svázána spolu s *Tanis II*, 1888).

K.A.K.

TACHPENÉS Eg. královna, jejíž sestru dal farao za manželku edómskému vládci Hadadovi (1 Kr 11,19n; *FARAO, II, 6). B. Grdseloff (*Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, č. 1, 1947, str. 88–90) chápe hebr. *thpns* jako transkripci eg. titulu *t'(-)h(mt)-p(-)ns(w)* = královská manželka. W. F. Albright (*BASOR* 140, 1955, str. 32) navrhl eg. jméno *T'(-)h(mt)-p(-)* nebo *(pr)-ns(w)*, k němuž existují částečné paralely. K.A.K.

TACHTÍM-CHODŠÍ V 2 S 24,6 místo na S Davidy říše poblíž hranice s královstvím Chamátu. Objevuje se v seznamu porazeném při sčítání lidu. Na podkladě LXX bylo *MT 'ereš tahtim hodší* = země Tachtim-Chodší pravděpodobně upraveno na *gādēš 'ereš ha-hittim* = Kádeš v zemi Chetejců. (*KÁDEŠ; *CHETEJCÍ)

F.F.B.

TAJEMSTVÍ

I. Ve Starém zákoně

Vyskytuje se pouze v aram. části knihy Daniel (2,18n.27–30.47; 4,9), kde LXX překládá aram. *raš* výrazem *mysterion* = tajemství. V tomto kontextu dopl-

ňuje slovo zvláštní poznámka: „je Bůh v nebesích, který odhaluje tajemství“ (2,28), tedy něco skrytého, co by mělo vejít ve známost. Zde je význam uvedeného pojmu blízký NZ užití a smyslu, protože tajemství, o nichž Daniel mluví v této kapitole, jsou obsažena ve věčném Božím plánu, který také odhaluje svým služebníkům („co se stane v posledních dnech“, 2,29).

Danielovo užití *rāz* = tajemství se souvztažným pojmem *p'sar* (= výklad) převzalo kumránské společenství a jeho aplikace této terminologie vytvořila pozadí pro objasnění NZ termínu *mysterion*.

II. V Novém zákoně

1. Význam

Mysterion v klasické řečtině znamená „něco skrytého, nevyzpytatelného“ (HDB, 3, str. 465). Pojmu se užívalo především v plurálu (*ta mysteria*) při zprávách o svatých rituálech f. náboženských mysterií, které poznali pouze zasvěcenci. Kořen slova je *myō* = stisknout rty, zavřít oči (lat. *mutus*). V dnešní době může tedy tajemství představovat něco, na co neexistuje odpověď; v biblickém pojetí tomu tak ovšem není. V NZ znamená *mysterion* tajemství, které Bůh lidem zjevil nebo je teprve odkryje, a to prostřednictvím svého Ducha. Tím se uvedený pojem významově blíží NZ *apokalypsis* = zjevení. *Mysterion* je dočasné tajemství, které Hospodin jednou zjevil a lidé je poznali a pochopili. *Apokalypsis* je dočasně skrytá událost, která prostě čeká na své zjevení, aby se stala aktuální a pochopitelnou (sr. 1 K 1,7 jako příklad, kde apoštol používá *apokalypsis*, přičemž se často odvolává k samotnému Kristu, a Ř 18–19, kde popisuje, jak tvorstvo s touhou očekává *apokastatis* v nadcházejícím věku slávy, která bude zjevena [*apokalythēnai*] při *apokalypsis* synů Božích).

2. Užití

a) V Evangelích. *Mysterion* se v Evangelích objevuje pouze v Mk 4,11 = Mt 13,11 (plurál) = L 8,10 (tajemství), ve zprávě o Božím království, o němž vědí pouze ti, jimž je to „dáno“, neboť se jedná o Boží království. Pro ty, kdo stojí vně (*exōi*), je nezjevené tajemství skryto v *, „podobstvích“.

b) V Pavlových dopisech. Apoštol užívá uvedeného termínu tak často, že se s ním v NZ setkáváme téměř výhradně (21x) v jeho epistolách (kromě výskytu ve Zj a 3x v synoptických Evangelích). Tajemství se v Pavlově teologii vyznačuje čtyřmi charakteristickými rysy:

1. Tajemství je ve svém obsahu věčné, pokud se týká Božího plánu spásy. Je dobrou zvěstí, která tvoří náplň Božího zjevení (sr. Ef 6,19). Jde o tajemství samotného Hospodina, v jehož středu stojí Kristus (Ko 2,2, čtení *tū mysteriū tū theū, Christū*, v K⁴⁶, B, et al.; sr. 1 K 2,1, kde B, D a jiné rukopisy mají *martyrion* místo *mysterion*). Je obsaženo v Božích věčných úradcích a ukryto v Hospodinu (Ef 3,9) od věčnosti (1 K 2,7), deklarovaného jako Boží „sofia“ a zařteno lidskému porozumění, nicméně po celé věky očekává své odhalení (1 K 2,8; Ř 16,25, kde *sesigēmenū* je pasivním participiem u perfekta slovesa *sigaiō* „mlčet“).

2. Tajemství je ve své realizaci historické. Jedná se rovněž o „tajemství Krista“, jak bylo historicky a definitivně ohlášeno v něm samotném (Ef 1,9; 3,3n, kde apoštol Pavel popisuje tajemství jako zjevené *kata apokalypsis*; sr. Ko 4,3), „když se naplnil stanovený

čas“ (Ga 4,4). Právě toto tajemství, zaměřené a soustředěné do osoby Ježíše Krista, jehož smrt smřila lidstvo s Bohem (2 K 5,18n; sr. 1 K 2,2), měl Pavel hlásat (Ef 3,8n; sr. 1 K 4,1). Zejména v Listu Efezským uvazuje apoštol na pozadí všeobecného a postupného tihnutí ke christocentrické výlučnosti (viz J. A. Robinson, *Ephesians*, 1903, str. 238n) o představách „naděje“ a „tajemství“. Kristus je nadějí lidstva (1,12) a vesmíru (1,10), díky němu máme naději slavnou (1,18) a skutečnou. Křesťan už je spasen a vzkříšen (2,4–6, kde je sloveso v aoristu). A nejen to, zároveň platí: „Je to Kristus mezi vámi, v něm máme naději na Boží slávu“. Zde vidíme zvláštní rys tajemství, které měl Pavel kázat a jež se v Ef zaměřuje na nástup nové naděje a zejména nového života v Kristu, přístupného jak Židům, tak i pohanům (3,8; sr. Ko 1,27).

3. Tajemství je svou povahou duchovní. Již ze synoptických Evangelíí vidíme, že tajemství Království je chápáno duchovně. Této myšlenky se drží i apoštol Pavel, když se dívá na tajemství Krista (jehož ohniskem jsou zvláště pohané jako spoludědicové), jak je Duch zjevil apoštolům i prorokům (*en pneumatí*, Ef 3,5; sr. 1 K 13,2; 14,2). V souladu s tím bychom měli rozumět slovu tajemství ve spojení s křesťanským manželstvím (Ef 5,32) i působením nepravosti (hříchu) (2 Te 2,7). Duchovní význam těchto tajemství lze pochopit spojením zjevení a duchovního porozumění (sr. také Zj 17,3–7).

4. Tajemství je ve svém důsledku eschatologické. Tajemství zjevené v tomto čase ještě čeká na svůj cíl a naplnění ve věčnosti. Takto musíme chápat Zj 10,7: již oznámené „Boží tajemství“ se bez meškání splní „ve dnech, když zazní polnice sedmého anděla“. A totéž platí i o osobním spasení – o „tajemství proměny“, kdy zazní polnice a smrtelnost bude nahrazena nesmrtelností (1 K 15,51nn). Takové tajemství, i když o něm víme, nás přemáhá hloubkou moudrosti a poznání samého Boha (Ko 2,2).

Užití slova „tajemství“ ve vztahu k svátostem (Vulg. překládá *mysterion* jako *sacramentum*) je již zcela nebiblické.

BIBLIOGRAFIE. E Hatch, *Essays in Biblical Greek*, 1889, str. 57–62; C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, 1951, str. 86–90; G. Bornkamm, *TDNT* 4, str. 802–828. s.s.s.

TALITHA KUM „Děvče, ... vstaň.“ Slova, která pronesl Ježíš v aramejském galilejském dialektu. Adresoval je dceři židovského představeného synagogy Jaira (Mk 5,41). Výraz pro „děvče“ je citově zabarvený a vychází z kořene s významem „beránek“. Rukopisy N, B, C, čtou *kūim* místo *kūmi*, protože v některých dialektech se koncová samohláska nevysslovuje. R.A.H.G.

TALMAJ

1. Potomek *Anáka, „obra“ žijícího v době dobývání zaslíbené země v Chebrónu (Nu 13,22), odkud jej vyhnal Káleb (Joz 15,14). V Sd 1,10, kde se píše o jeho smrti, je označen jako Kenaanec.

2. Syn Amichúra a král Gešúru. David se oženil s jeho dcerou Maakou, která mu dala syna Abšalóma (2 S 3,3; 13,37; 1 Pa 3,2). Po zabiti Amnóna Abšalóm uprchl a odešel k Talmajovi v *Gešúru (2 S 13,37). Jméno Talmaj (churrijského původu?) se objevuje

v textech z *Alalaḡa a *Ugaritu ze 14. stol. př. Kr. a později jako jméno nabatejské.

D.J.W.

TALMUD A MIDRAŠ

I. Talmud

Talmud se skládá z *Mišny*, ústní podoby Zákona, vzniklé koncem 2. stol. po Kr. kompilací rabbiho Jehudy ha-Nasi (Knížete Judy), a z *Gemary*, výkladů k *Mišně*, sepsaných rabíny v rozmezí let 200–500 po Kr. Talmud obsahuje *Halachu*, která zachycuje formou právních ustanovení zásady, jež mají celý život postavit pod normu Božího zákona, a podrobné diskuse, na jejichž základě se dospělo ke konkrétním závěrům. Kromě *Halachy* obsahuje Talmud také *Hagadu*, jakýsi protějšek *Halachy*, která je souborem spíše teoretických výkladů. Talmud představuje zdroj židovských zákonů. Je závazný pro víru a praktický život ortodoxních židů. Liberální židé jej za autoritativní spis nepovažují, i když uznávají, že je zajímavý, a mají k němu úctu. Talmud poskytuje cenné informace o tom, jak Židé vykládali SZ, a osvětluje i některé NZ texty.

V Talmudu se vychází ze skutečnosti, že Mojžišův zákon je třeba upravit pro měnící se podmínky života Izraele. „Velká synagoga“ (120 mužů) měla údajně právo tyto změny provést, ale neexistuje žádný důkaz, který by takové tvrzení podpořil. Rabbi Akiba (asi 110–135 po Kr.) nebo snad ještě starší učitel pořídil soubor tradičních zákonů. Tento materiál spolu s dalšími částmi použil Rabbi Jehuda ha-Nasi (Kníže Juda) ve svém vydání *Mišny*. Nejstarší soubor *Mišny* lze datovat do doby působení známé Hillelovy a Šammajovy školy, tedy do období druhého chrámu.

Mišna se dělí podle tří hledisek:

1. tematického,
2. podle pořadí biblických knih a
3. podle uměle stanovených kritérií, např. podle čísel. Základem *Mišny* je 6 oddílů (tzv. *s'darim*). Tyto hlavní části se dělí na 63 traktátů, které tvoří kapitoly a odstavce. První oddíl (*Semena*) se zabývá zákony vztahujícími se k zemědělství a pojednává o náboženských povinnostech spojených s obděláváním půdy. Zahnuje příkaz, že část výtěžku patří knězi, lévíci a chudým. Druhý oddíl (*Obdobi*) je věnován různým svátkům a obřadům náboženského kalendáře, včetně dodržování sabatu, a obětem, které se při těchto příležitostech přinášely. Třetí oddíl (*Ženy*) se týká zákonů o uzavírání manželství, o rozvodu, levirátní svatbě, cizoložství a obsahuje předpisy pro nazýry.

Čtvrtý oddíl *Mišny* (*Štoky*) se zabývá občanským zákonodárstvím, právními otázkami při různých obchodních transakcích a legálními postupy; nacházíme v něm rovněž sbírku etických výroků a rad rabínů. Pátý oddíl (*Svaté věci*) předkládá ustanovení o prvotínách, o čistých a nečistých zvířatech, a obsahuje i popis Herodova chrámu. Šestý oddíl (*Čistota*) obsahuje nařízení ohledně čistoty a nečistoty lidí (zejména lévíců) a předmětů, uvádí též ustanovení o očišťování. Ve všech částech se Rabbi Jehuda snažil rozlišovat mezi současným a zastaralým Zákonem, mezi občanskými a náboženskými praktikami.

Pro *Mišnu* je charakteristická stručnost, jasnost a obsažnost. Užívala se jako cvičebnice na rabínských školách. Když nabyla své konečné podoby, brzy se stala oficiálním měřítkem škol v Palestíně (Tiberias, Caesarea, Sefporis a Lydda) a v Babylónii (Sura, Pum-

bedita a Nehardea). Tak vznikl palestinský a babylónský Talmud. Rozpravy v těchto sídlech učení se staly jádrem studia Zákona, který začal být znám jako Talmud.

Větší část talmudských diskusí má formu dialogu, kdy jsou nejdříve položeny otázky a potom se hledají přičiny a kořeny. Talmud obsahuje bezpočet dlouhých odbočení do Hagady. Jedná se vlastně o literární prostředek, jímž se odlehčují komplikované právní debaty a narušuje se jejich monotónnost. Dochovaný Talmud komentuje pouze dvě třetiny *Mišny*. Obsahuje přijatá rozhodnutí Zákona, ale i ta, která byla odmítnuta. Oprávněná jsou slova A. Darmestetera, který říká: „Talmud, výjimečný v celé rabínské literatuře, která se k němu přičlenila, představuje ucelené dílo judaismu od doby Ezdráše do 6. stol. po Kr. a je výsledkem nejširší náboženské aktivity národa. Když zvážíme, že je věrným odrazem způsobů života, zvyklostí a poznání Židů, a to celé jejich civilizace v Judsku i v Babylónii během plodných staletí před nástupem křesťanství a po jeho příchodu, pak si teprve uvědomíme, o jak důležitý a jedinečný spis se jedná. Je to dílo, do něhož celý národ vložil své pocity, svou víru, svou duši“ (*The Talmud*, str. 7).

II. Midraš

Pochází z hebr. kořene *dāraš* = hledat, pátrat, tzn. hledat myšlenku, která není na první pohled zřetelná. Obsahuje odkazy k didaktickým nebo homiletickým výkladům. Dvakrát se objevuje ve SZ – v 2 Pa 13,22, kde se mluví o „výkladu proroka Ida“, a v 2 Pa 24,27, kde se píše o „výkladu knihy králů“. „Pravděpodobně šlo o didaktické rozvinutí některého z historických příběhů, které máme k dispozici, aby se zdůraznila nějaká duchovní pravda; kromě názvu se však o těchto knihách nic neví“ (*HDB*, I, str. 459).

Osazení Midraš se nejvíce používá v mimobiblickém kontextu, někdy jako protějšek *Mišny*. V tomto případě reprezentuje tu větev rabínského vědění, která se zaměřuje na pravidla tradičního Zákona. Současný stupeň poznání nedovoluje určit, která metoda studia je starší – zda Midraš nebo *Mišna*. (Viz G. F. Moore, *Judaism*, I, str. 150nn.) *Lze říci, že po návratu Židů z Babylónu vyvolala činnost Ezdráše a jeho školy potřebu výkladu a komentářů Zákona celému shromáždění.*

Ústní forma těchto výkladů postupně vykristalizovala v písemnou podobu. Protože se velká část důležitých děl v původní skladbě nedochovala, je téměř nemožné určit dobu redakce. Zřejmě byla uzavřena brzy po dokončení babylónského Talmudu. Časem byl Midraš nahrazen obory historie, gramatiky a teologie.

Midraš se rozdělit na výkladové a homiletické. První z nich představují komentáře k textům Písma podle jejich dnešního uspořádání, případně se k nim přidávají příběhy a podobenství (H. L. Strack, *Introduction to Talmud and Midrash*, str. 201–205). Druhá skupina se zabývá jednotlivými texty Písma, většími úvodky k výkladům. Existují Midraše k Pentateuchu, Pěti svátkům, Pláči, Žalmům, Příslovím a dalším knihám.

BIBLIOGRAFIE. *HDB* (s. v. „Commentary“); B. Cohen, „Talmudic and Rabbinical Literature“, *The Jewish People*, 3, str. 54–79; G. F. Moore, *Judaism*, 3 sv., 1927–30; H. L. Strack, *Introduction to Talmud and Midrash*, 1931; *JewE* (s. v. „Midrash“); *EJ* (s. v. „Midrash“, „Mishnah“, „Talmud“). C.L.F.

TÁMAR (hebr. *tāmār* = palma).

1. Manželka nejstaršího Judova syna Era a potom Ónana (Gn 38,6nn). Po smrti Ónana omylem zplodil jeho otec Juda s Támar dvojičata Perese a Zeracha. Příběh o Támarě poskytuje informace o sňatku ve starověkém Izraeli. (*MANŽELSTVÍ, IV)

2. Davidova dcera, kterou zneuctil její nevlastní bratr Amnón. Abšalom se mu potom za to pomstil (2 S 13,1nn; 1 Pa 3,9).

3. Dcera Abšalóma (2 S 14,27).

4. Město v JV Judsku (Ez 47,19; 48,28) poblíž Mrtvého moře. Určení jeho polohy rozebírá heslo *TADMÖR.

J.D.D.

TAMÚZ Božstvo, pro jehož uctívání byly typické rituální oběti a nářky. Ezechiel viděl, jak ženy sedí v S bráně *chrámu v Jeruzalémě a „oplakávají Tamúze“ (8,14). O jeho kultu neexistuje dostatek informací a není ani jisté, zda se tento bůh oplakával ve 4. měsíci babilónského *kalendáře, který nesl jeho jméno.

Tamúz byl mýtický sumerský pastýř a vládce, který si vzal bohyni *Ašoretu. Když zemřel, sestoupila za ním do podsvětí, aby jej vysvobodila, a celá země přestala rodit. Mýtus provázela víra, že smrt a vzkříšení Tamúze odráží hnutí vegetace v červnu a její oživení následujícího jara.

Na základě textových dokladů je dnes mnohem pravděpodobnější, že z podsvětí vůbec nevystoupil, a pokud vystoupil (JSS 7, 1962, str. 153), tedy ne na delší dobu než půl roku, kdy jeho místo v podsvětí zaujala bohyně Geštinanna (BASOR 183, 1966, str. 31). V tu dobu pouze přicházel spolu s ostatními pro pohřební dary, které pro něj byly připraveny (JSS 11, 1966, str. 10–15). V babilónských pramenech se dochovaly hymny a nářky, jež byly tomuto bohu věnovány, avšak málo se z nich dovidáme o jeho uctívání. Zdá se, že Tamúze uctívali v Áiru a Aradu (BASOR 208, 1970, str. 9–13) a později ve *Fénicii a Sýrii, kde existovala podobná legenda o Adonisovi (v *Egyptě totožná s Osirisem) a Afrodítě, jejíž chrám v Byblusu (Gebalu) se stal centrem tohoto kultu v helénistické době.

BIBLIOGRAFIE, T. Jacobsen in W. L. Moran (ed.), *Towards the Image of Tammuz*, 1970, str. 73–103; B. Alster, *Dumuzi's Dream*, 1972, str. 9–15; ANET, 1969, str. 637–642.

D.J.W.

TANEC SZ příležitostně zmiňuje tanec, obvykle jako zdroj zábavy (např. Ex 32,19; Kaz 3,4), avšak požadí této činnosti má náboženský význam. Skupiny žen tančily při příležitosti národních oslav, např. po přechodu Rudého moře (Ex 15,20), po vojenských vítězstvích (1 S 18,6) a při náboženských svátcích (Sd 1,19–21). Řidčeji nacházíme zmínky o tom, že by tančili muži (např. 2 S 6,14).

V NZ době napodobila ř. způsob vystoupení profesionálních tanečnic Salome na oslavě Herodových narozenin (Mk 6,21n). Při oslavě návratu mamotratného syna se též tančilo (L 15,25) a tanec se stal tak běžnou součástí každodenního života, že pronikl i do dětských her (Mt 11,17; L 7,32; sr. Jb 21,11).

Vyčerpávající pojednání viz v odpovídajícím článku v *EBI*.

J.D.D.

TAPÚACH (kdoule?).

1. Vesnice v *Přimořské nížině, na V od Azeky (Joz 15,34.53 Bét-taptiach), někdy se ztotožňuje s dnešním Beit Netifem, asi 18 km Z směrem od Betléma. Jméno může být odvozeno od Chebrónova syna (1 Pa 2,43).

2. Město na území Efrajimovců (Joz 16,8) na J hranici s Manasesem (Joz 17,7n), snad dnešní Sejch Abú Zarad, asi 12 km J od Šekemu. Jeho kenaanského vládce porazil Jozue (Joz 12,17; *Závět Judova* 3,2; 5,6). Pokud se v 2 Kr 15,16 mluví o stejném místě (EP má Tipsach), pak na ně později zaútočil izraelský král Menachém.

D.J.W.

TARGÚMY Hebr. výraz *targum* (pl. *targumim*) se užívá pro aramejský překlad nebo parafrázi některé části SZ. Dochovaly se Targúmy všech SZ knih kromě Ezdráše, Nehemjáše a Daniela.

I. Historický přehled

Targúmy se začaly objevovat se vznikem *synagog. Po babilónském zajetí se stala hlavním jazykem Židů aramejščina a v důsledku toho se stalo obvyklým, že po přečtení textu v hebr. následoval ústní překlad do aramejštiny, aby účastníci bohoslužeb přečtenému oddílu rozuměli. Snad sr. Neh 8,8. Zpočátku se jednalo o dost volné a spontánní překlady, ale postupně začaly nabývat pevnou podobu a stávaly se více „tradičními“. V další fázi se materiál převáděl do písemné podoby; nejstarší dochovaný Targúm pochází z 2. stol. př. Kr. z Kumránu.

V 1. tisíciletí po Kr. měl judaismus dvě hlavní centra, Babilónii a Palestinu. Většina Targúmů (pokus ne všechny) vznikla patrně v Palestině, část byla přenesena do Babilónie, kde v určité době získaly oficiální status Targúm Onkelos k Pentateuchu a Targúm Jónatan k Prorokům (viz níže). (Zmínky o Targúmech v tomto slovníku se týkají, pokud není uvedeno jinak, pouze těchto dvou Targúmů). Podle babilónského Talmudu (*Megilla* 3. 1) byl Onkelos proselyta žijící v 1. stol. po Kr. a Jónatan ben Uzziel žil v 1. stol. př. Kr.; o správném časovém zařazení se však pochybuje (sr. M. McNamara *Targum and Testament*, str. 174). Je velmi nepravděpodobné, že by se jakýkoli Targúm objevil tak brzy; oba však existovaly v konečné, standardní podobě od konce 5. stol. po Kr.

Mezitím se v Palestině rozvinula nezávislá Targúmská tradice a její část získala polooficiální status. Pro názornost ji lze označit jako „palestinský Targúm“, i když byla dost různorodá. Otázka doby vzniku jednotlivých Targúmů stále zůstává otevřená; ještě složitější je datování vzniku dílčích rysů jednotlivých Targúmů.

II. Obecná charakteristika

Za výjimku považujeme Targúm Onkelos, který je z největší části přesným, doslovným překladem z hebrejštiny. Z hlediska poslání synagogy nijak nepřekvapí, že Targúmy měly v tomto prostředí funkci výkladovou a vzdělávací. I ty nejdoslovnější obsahují stopy po interpretaci původního textu: místní jména nabývají soudobé podoby, problematická místa jsou uhlazena a nejasnosti vysvětleny. Ve větším množství parafrázovaných Targúmů (např. Pseudo-Jónatan) byl text značně prodloužen. Nejenže v takovém Targúmu dochází ke změně významu celého verše nebo oddílu,

ale je do něho začleněno množství doplňujícího materiálu („Midraš“). Proto lze jen těžko poznat, je-li určitý Targum překladem hebr. originálu (viz např. překlad Iz 53 in J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, 1949).

III. Seznam Targumů

Targumy jsou rozděleny podle hebr. Bible (*KÁNON SZ, III).

1. Zákon

a) Targum Onkelos: oficiální překlad babylónských Židů, který byl uznáván do 4. století.

b) Palestinský Targum se zachoval ve třech verzích. Jedinou kompletní je Neofiti I, patrně ze 3. stol. po Kr., ačkoli první redaktor uváděl předkřesťanské datum. Úplný není Jeruzalémský Targum I a II (často známé pod názvy „Pseudo-Jónatan“ [kvůli chybě, k níž došlo ve středověku] a „tzv. fragmentární Targum“). První z nich je velmi rozsáhlý a často se shoduje s tarumem Onkelos, jindy se jedná o extrémní parafrázi. Mezi svitky z Káhirské genízy se rovněž zachovaly fragmenty Palestinského Targumu k Pentateuchu.

2. Proroci

a) Targum Jónatan ben Uzziel: oficiální babylónský překlad, který se stal autoritativním textem od 4. stol. po Kr.

b) Palestinský Targum se nedochoval, vyjma několika zlomků a dílčích citací.

3. Spisy

Zachovány jsou jednotlivé Targumy ke knihám Jób, Žalmy, Přísloví, k Pěti svitkům a knihám Paralipomenon. Tyto Targumy nikdy nezískaly oficiální status a vznikly později než Targumy Zákona a Proroků. Z Kumránu pochází mnohem starší a naprosto odlišný Targum ke knize Jób (4Qtg Job; 11 Qtg Job).

IV. Hodnota

1. Jazyk

Targumský materiál nabízí nejrozsáhlejší dokumentaci běžné mluvy staré Palestiny. Má proto mimořádný význam pro studium *ipsissima verba* Ježíše a aramejské vrstvy NZ jako celku. Problémy však přetrvávají v souvislosti s přesným časovým zařazením vzniku různých Targumů a rovněž s existencí mnoha palestinských dialektů.

2. Text

Targumy představují důležité svědectví o textu SZ a v tomto ohledu lze jejich hodnotu srovnávat s LXX, Pešittou a Vulgátou (*TEXTY A PŘEKLADY, I). Mnohem spolehlivější materiál samozřejmě poskytují doslovné Targumy. Někdy jsou novozákonní citace SZ bližší Targumům než ostatním verzím či MT.

3. Pozadí NZ

Targumy podávají svědectví o židovském způsobu vyjadřování, exegetických metodách a výkladech z prvních křesťanských století. To vše se přímo nebo skrytě odráží v NZ. Targumy proto dobře osvětlují NZ, i když je jako zdroj informací nelze používat odděleně od všech ostatních rabínských zdrojů.

BIBLIOGRAFIE. Hlavní texty: A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, 1957–73; A. Diez Macho, *Neophyti*, 1,

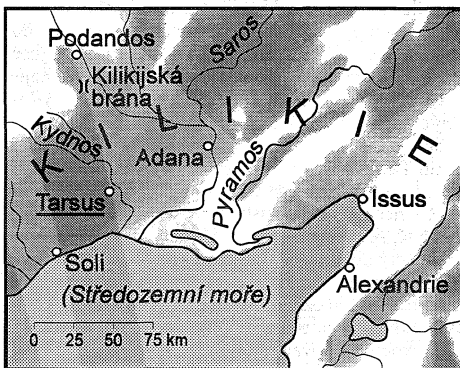
1968–. Studie: R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, 1, 1966; E. Schürer, HJP, str. 99–114; M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, 1966; *idem*, *Targum and Testament*, 1968; *idem*, IDBS, s. v. „Targums“; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, 1969; R. Le Déaut, „The Current State of Targumic Studies“, *Biblical Theology Bulletin* 4, 1974, str. 3–32. Viz též B. Grossfeld, *A Bibliography of Targumic Literature*, 1972; *Newsletter for Targumic Studies*, 1974–. D.F.P.

TARSUS Město na kilikijské pláni, zavlažované řekou Cydnus, leželo asi 16 km ve vnitrozemí, což bylo obvyklé pro většinu měst na pobřeží Malé Asie. Rozsah pozůstatků města naznačuje, že v době římské nemělo méně než půl milionu obyvatel. Dolní Cydnus byl splavný, a tak na něm vznikl přístav. Hlavní silnice vedla na S ke Kilikijské bráně, důležitému průsmyku v pásnu pohoří Taurus, asi 50 km od Tarsu.

O založení Tarsu nemáme žádné informace. Jednalo se pravděpodobně o kilikijské město, do něhož záhy pronikli řečtí osidleni. Jméno Mopsus se tradičně spojuje s ř. osídlením v Kilikii a může naznačovat, jak se domníval Ramsay (*The Cities of St. Paul*, 1907, str. 116n), že šlo o rané iónské osídlení. Tuto teorii může podporovat text Gn 10,4 „Synové Jávánovi: Eliša a Taršiš...“ Skutečnost, že Josephus ztotožňuje Taršiš s Tarsem, předeem nevylučuje rozdílný výklad v odlišném kontextu. Nejzávažnější námitkou je starobylost Gn 10, nicméně uvedená slova mohou být důkazem o iónském průniku ve velmi vzdálené době.

Tarsus se v dějinách objevuje jen sporadicky. Jeho jméno se vyskytuje na Šalmaneserově Černém obelisku mezi městy, která dobyli Asyřané v polovině 9. století př. Kr. Následovala médská a perská nadvláda, která umožňovala větší volnost, takže ve městě směl vládnout kilikijský vazalský král. Když tudy r. 401 př. Kr. procházel Xenofón, vládl Tarsu král Syennesis. Tento nepřilíh významy panovník snad přišel o svůj trůn v souvislosti s Kýrovou vzpourou, která do Kilikie přivedla Xenofóna a jiné uprchlíky, protože když se do města r. 334 př. Kr. dostal Alexandr, byla tato oblast v rukou perského satrapy. Mince z této doby ukazují, že se zde střídaly řecká a orientální vliv, a niterak nedokládají nějakou autonomii. Podle Ramsaye začal za perské vlády ř. vliv slábnout.

Ani králové z dynastie Seleukovců, kteří vládli po Alexandrovi, ř. vliv nepodporovali. Zde i jinde se klo-



Tarsus, město v Kilikii.

TARŠÍŠ

nili k politice utopování řeckých snah o autonomii a liberalismus. Možná, že šok z porážky Antiocha Velikého od Římanů a mír z r. 189 př. Kr. tento proces zvrátil. Sýrská nadvláda byla omezena k Tauru a Kilikie se stala pohraniční oblastí. Zdá se, že to v Sýrii vedlo k reorganizaci a Tarsus získal jakousi formu autonomie. Tak vypadal Tarsus apoštola Pavla, město, v němž se mísily vlivy řecké a orientální.

Příběh z 2 Mak 4,30–36 ukazuje, že město rychle získávalo stále větší nezávislost. R. 171 př. Kr. zde za Antiocha Epifána došlo v důsledku protestu tamějších obyvatel ke změně správy města. Od této doby se data vytvoření „čtvrtí“ židovského obyvatelstva po vzoru Alexandrie. (Antiochův antisemitismus byl namířen proti nepoddajnosti města.) Po zbytek 2. stol. př. Kr. není o historii Tarsu dost zpráv, více informací pochází z 1. stol. př. Kr., kdy od r. 104 začali do Kilikie pronikat Římané. Římský a řecký vliv v Asii však oslabilo východní povstání za Mithridata (83 př. Kr.). V letech 65–64 př. Kr. zde sídlil Pompeius a Kilikie se znovu stala „správním územím“, což je základní význam slova „provincie“, které neoznačuje pouze geografický celek. Místodržitelé, mezi nimiž byl i Cicero (51 př. Kr.), měli za úkol pacifikovat pirátské pobřeží i vnitrozemí a hájit římské zájmy.

Bez ohledu na římské experimenty ve správou města Tarsus zvětšoval. Sehrál určitou úlohu v občanských válkách, byl navštíven Antoniem a oblíbil si ho Augustus, protože byl rodným městem Athenodora, jeho celoživotního přítele a učitele v Apollónii. Římské občanství některých židovských obyvatel Tarsu pochází pravděpodobně z dob Pompeiových. E.M.B.

TARŠÍŠ

1. Vnuk Benjamína, syna Bilhánova (1 Pa 7,10).

2. Jeden ze sedmi předních velmožů Achašvéroše, krále Persie (Est 1,14).

3. Syn Jávana a vnuk Noemův (Gn 10,4; 1 Pa 1,7). Jméno Taršiš (*taršiš*) označuje jak obyvatelstvo, tak zemi. Výskyt tohoto jména v souvislosti s loďmi vede k domněnce, že se Taršiš nacházel na mořském pobřeží. Jonáš nastoupil na loď plující do Taršíše (Jon 1,3; 4,2) z Jaffy, aby utekl do daleké země (Iz 66,19). Taršiš byl bohatý na kovy, stříbro (Jr 10,9), železo, cín a olovo (Ez 27,12), které se vyvážely např. do Jaffy a Týru (Ez 27). Je dost pravděpodobné, že se jedná o zemi v Z Středomoří s bohatými zásobami minerálů – mnozí badatelé se domnívají, že jde o Tartessus v Hispánii.

Podle Hérodota (4. 152) Tartessus ležel za „Héraklovými sloupy“ a Plinius i Strabón jej umístili do údolí Guadalquiviru. Nerostné bohatství Hispánie jistě lákalo Feničany, kteří zde zakládali své osady. Zajímavé důkazy poskytují nápisy na pomnicích, vystavených Feničany v 9. stol. př. Kr., na nichž se jméno Taršiš objevuje. W. F. Albright píše, že již samotné jméno Taršiš vyvolává představu doložení nebo tavení a na základě toho se takto mohla nazývat jakákoli země s nerostným bohatstvím, i když je dost pravděpodobné, že se v tomto případě jedná o Hispánii. Starosemitský kořen, který jazykozpytci objevili v akkad. *raššu*, znamená „tavit“, „být taven“. Odvozené jméno *taršišu* mohlo označovat tavírnu nebo čistírnu kovů (arab. *ršš* = kapat, stékat, např. o kapalíně). Každému místu, kde se dolovaly a tavily kovy, mohli lidé říkat Taršiš.

Existuje ještě jedna možnost polohy Taršíše. Podle

I Kr 10,22 měl král Šalomoun zámořské loďstvo, které přivezlo zlato, stříbro, slonovinu, opice a pávy do Esjón-geberu v Rudém moři. V I Kr 22,48 se uvádí, že Jóšafatovy zámořské lodě se plavily z Esjón-geberu do Ofiru. V 2 Pa 20,36 čteme, že tyto lodě byly postaveny v Esjón-geberu, aby pluly do Taršíše. Zmíněné odkazy vylučují, že by se jednalo o místo ve Středomoří, spíše poukazují na lokalitu někde v Rudém moři či v Africe. Výraz „*ni taršiš*“ = loďstvo Taršíše může v obecnějším významu označovat plavidla, která vezla tavené kovy buď do vzdálených zemí z Esjón-geberu, nebo do Fénicie ze Z Středomoří. Názor, že taršišské lodě podnikaly daleké plovby a byly pojmenovány podle přístavu Tarsus (ř. *tarsos* = veslo), viz in *LODĚ.

Tyto lodě symbolizovaly bohatství a moc. Působivé líčení Božího soudu ukazuje, jak toho dne budou zničeny velké taršišské lodě (Ž 48,7; Iz 2,16; 23,1.14). Iz 2,16 srovnává taršišské lodě s „veskerou okázalostí“. Ať už tedy ležel Taršiš kdekoli, stal se v literatuře a v lidské fantazii symbolem vzdáleného ráje, z něhož se do Fénicie a Izraele přivážely všechny druhy přepychového zboží.

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, „New Light on the Early History of Phoenician Colonization“, *BASOR* 83, 1941, str. 14nn; „The Role of the Canaanites in the History of Civilization“, *Studies in the History of Culture*, 1942, str. 11–50, zejména str. 42; C. H. Gordon, „Tarshish“, *IDB*, 4, str. 517n. J.A.T.

TARTAK Jméno modly nebo božstva (hebr. *tartāq*) *Avjůc, které Asyřané přesídlili do Samařska, když je r. 722 př. Kr. dobyli (2 Kr 17,31). Blížší podrobnosti budeme vědět až po zjištění, kde sídlili. TB (*Sanhedrin* 63b) připisuje Tartakovi podobu osla, ale zřejmě jde o domněnku, stejně jako v případě tvrzení, že se tímto jménem označovalo božstvo Atargatis. D.J.W.

TARTÁN Titul vysokého asyrského hodnostáře. Ve SZ jsou uvedeni dva. Prvního vyslal r. 711 př. Kr. král Sargon II., aby obléhal a dobyl Ašdód. Druhý byl poslán od Sancheriba r. 701 př. Kr. spolu s dalšími hodnostáři (*RABBAR, *NEJVYŠŠÍ ČIŠŤNÍK) a silným vojskem a táhl k Jeruzalému s požadavkem, aby se vzdal (2 Kr 18,17). Ani v jednom případě není uvedeno jeho osobní jméno. Asyr. *tartanu* se objevuje na seznamu v asyrských eponymních textech jako nejvyšší úředník po králi. Byl také formálním vládcem provincie, která měla za hlavní město Cháran. D.J.W.

TATENAJ (hebr. *tatt'nai*; sr. ř. *Sisinnes*, 3 Ezd 6,3; 7,1). Perský místodržitel v samařské oblasti a nástupce Rehúma za vlády Darcia Hattaspése a Zerubábelu (Ezd 5,3.6; 6,6.13). Kladně vyřešil stížnosti z Jeruzaléma na Židy v jeho oblasti. V babylónském klinopisu s datem 5. června 502 př. Kr. (*JNES* 3, 1944, str. 46) je nazýván „Tatenaj, místodržitel zaeufratský“ (jako v Ezd 5,6). Zřejmě působil za vlády babylónského satrapy Uštaního. D.J.W.

TAVENÍ, ČIŠTĚNÍ Hebr. kořen *špp* vyjadřuje tavení, a zkoušení a čištění kovů, především drahých (zlata a stříbra). Stejná terminologie označuje zkouš-

ku, kterou připravil lidem Hospodin, a také Boží ověřené slovo. Méně obvyklým výrazem pro očišťování bylo slovo *zq*. Ve starověkém světě se surový kov obvykle několikrát tavil, aby se odstranily nečistoty a kov se mohl připravit pro kovové odličky (nástroje, zbraně, sochy atd.). Kov se zahřival v kelímcích (Př 17,3; 27,21), pecích nebo výhních. Teplota v peci se zvyšovala pomocí měchů. Hebr. termín *šorēp* = čistič, tavič; EP někdy překládá „zlatník“. Za dnů soudců měla Mikajášova matka stříbrnou sochu (Sd 17,4) a později Izajáš (40,19; 41,7; 46,6) a Jeremjáš (10,8n; 51,17) názorně popisují zbytečnou námahu s výrobou kovových nebo kovem potažených model. David poskytl přetavené zlato a stříbro pro budoucí jeruzalémský chrám (1 Pa 28,18; 29,4); různí řemeslníci pracující s kovy se podíleli na opravě jeruzalémských hradeb za Nehemjáše (Neh 3,8.31n).

Bůh, podobně jako tavičský mistr hledá čistý kov a často čteme, že zkouší (*srp*) srdce člověka. Sr. Sd 7,4 (Gedeónovo vojsko); Př 17,3b; 26,2b; 66,10; 105,19; Iz 48,10; Jr 9,7; Za 13,9; Mal 3,2n. Viz též názorné obrazy Božího slova v Ž 12,6 a Př 30,5. K poslednímu odkazu sr. také 2 S 22,31 (= Ž 18,30); Ž 119,140. Čistý kov se používal k odlévání (sr. Př 25,4). Bůh zamýšlí očistit svůj lid od hříchu, tak jako se z kovu odstraňují všechny příměsi (Iz 1,25), ale nezdíka na to nestačil ani „oheň rozdmýchaný měchy“ (Jr 6,29n). Někdy člověka očišťují zkoušky, nicméně moudří se očišťují sami (Da 11,35; 12,10). Jednou se v Bibli mluví o přečištěném víně (Iz 25,6). (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA)

BIBLIOGRAFIE. Ohledně eg. zpracování kovů, tehdejších kadlubů a kelímků viz ANEP, str. 40, obr. 135–136; Singer, Holmyard a Hall, *A History of Technology*, 1, 1954, str. 578, obr. 383 (použití měchů). Obecně: *ibid.*, str. 577–584; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 6, 1958, str. 70–73, 81–85; 8, 1964, str. 133nn, 170nn, 239nn; 9, 1964, str. 67nn; A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1962, k. 11. K.A.K.

TEBES (hebr. *tēbēs* = jasnost). Opevněné město na hoře Efrajim. Při dobývání tohoto města byl smrtelně zraněn *Abimelek, když na něj hodila nějaká žena mlýnský kámen (Sd 9,50nn; 2 S 11,21). Tebes je moderní Tūbās, asi 16 km od Nábulusu a SV od Šekemu, na cestě do Bét-šeánu. J.D.D.

TEKÓJA

1. Město v Judsku, asi 10 km J od Betléma, domov proroka Amose (Am 1,1). Když Jób „poznal, že král je Abšalomovi nakloněn“, poslal do Tekóje pro moudrou ženu, aby usmířila Davida a Abšalóma (2 S 14,1n). Rechabeám dal město opevnit (2 Pa 11,6). Když později Jósafat čelil přesile Amónovců a Moábců, vytáhl s lidem na „tekójskou poušť“ (2 Pa 20,20). Jeremjáš vyzýval, aby se v Tekóji troubilo na polnici, protože se blíží nepřítel (Jr 6,1). Po babylónském zajetí bylo město znovu osídleno (Neh 3,5.27). V době makabejské a římské byla Tekója známá jako Chirbet Takd'a a dodnes jsou na tomto místě zbytky vesnice o rozloze 5 akrů, které archeologové dosud důkladně neprozkoumali. Poblíž byly objeveny hroby z doby železné.

2. Potomek Chesróna, vnuk Judy, příslušník čeledi Kálebovců (1 Pa 2,24; 4,5).

BIBLIOGRAFIE. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1933, str. 478; D. Baly, *Geography of the Bible* 2, 1974, str. 89, 182; M. H. Heicksen, „Tekoa: Excavations in 1968“, *Grace Journal* 10, 1969, str. 3–10; J. J. Davis, „Tekoa Excavations: Tomb 302“, *Bulletin of the Near East Archaeological Society* 4, 1974, str. 27–49. J.A.T.

TELAÍM Místo, kde Saul před útokem na Amálekonce shromáždil své vojsko (1 S 15,4). Událost popsaná v 1 S 15, kdy Saul neuposlechl Boží slovo předané prorokem Samuelem, vedla k ostrému napomenutí v 1 S 15,22n: „Líbí se Hospodinu zápalné oběti a hody víc než poslouchat Hospodina?“. Někteří považují Telaím (hebr. *t'la'im*) za Telem (Joz 15,24) v Negebu. Některé rukopisy připouštějí výskyt tohoto slova v 1 S 27,8. J.A.T.

TELASÁR Místo, které obývali „synové Edenu“. Posel, jehož vyslal Sancherib ke králi Chizkijášovi, uvádí Telasár mezi městy, která Asyřané v minulých bojích zcela zničili (také *GÓZAN, *CHÁRAN, *RESEF). Názvy *t'la'ssár* (2 Kr 19,12) nebo *t'la'ssár* (Iz 37,12) označují Tell Assur = mohyla Assur. Synové Edenu (*b'nē eden*) pravděpodobně žili v oblasti mezi řekami Eufrat a Balih a v asyr. se jim říkalo Bít-Adini (Bét Eden). Avšak na zmíněném území nebyl objeven žádný Til-Assur, i když by tento region vyhovoval kontextu. Til-Aššur, který je uveden v letopisech Tiglat-pilesera III. a Esarchaddóna, zřejmě ležel poblíž asyrské hranice s Élamem. Běžná podoba místního názvu znamená, že jej lze jen stěží přesně určit. Není třeba opravovat na Tell Bassar (Bašer), JV od Rakky na Eufratu (tak L. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, 1956, str. 164). D.J.W.

TĚLO

I. Obecně

Hlavními hebr. výrazy překládanými jako „tělo“ jsou *g'wjjá*, které se užívá především v souvislosti s „mrtvým tělem“ (ale i s živým tělem – Gn 47,18), a *bāsār* = *maso. Na rozdíl od ř. filozofie i většiny moderních představ hebrejštiny neklade důraz na tělo jako protiklad duše či ducha. J. A. T. Robinson (*The Body*, 1952) tvrdí, že Hebrejové nerozlišovali přísne

1. tvar a látku,
2. celek a jeho části,
3. tělo a duši či

4. tělo od dalšího jedince nebo předmětu. „Masité tělo neoddělovalo člověka od jeho bližního, spíše ho spojovalo do životního svazku se všemi lidmi a s přírodou.“ V aramejských částech Daniela, často považovaných za pozdní a ovlivněné ř. myšlením, je snad patrný větší rozdíl mezi tělem a duchem (7,15); termín *nidnē* = ve mně patrně pochází z perštiny a doslova znamená „obal“.

Představě odlišnosti těla a ducha (Iz 31,3) se blíží běžný hebr. výraz pro tělo (*bāsār*), což mohlo ovlivnit jeho teologické užití u apoštola Pavla. O významu hebrejského pojmu *srdce lze tvrdit, že se obsahově přibližuje k „duchu“ (Ž 84,2). Nesmíme však zapomínat, že zároveň jde o označení fyzického orgánu. Je pozoruhodné, že moderní psychologie většinou pracuje s psychosomatickou jednotou celého člověka.

TĚLO KRISTOVO V NZ

Na druhé straně v hebrejském myšlení nebyly jasné definovány fyziologicky jednotící pojmy, např. nervový či oběhový systém, a někdy se o různých orgánech mluví, jako by fungovaly nezávisle (Mt 5,29.30) (*OKO, *RUKA, *JAZYK atd.), i když v jistých oddílech jde zřejmě o synekdochu, např. Dt 28,4 *bešen* = břicho se překládá jako „život“. Podobně Pl 4,7 *’ešem* = kost.

NZ užití termínu *sōma* se přidružuje hebrejského významu, a vyhýbá se tak ř. filozofii, která má tendenci chápat tělo jako něco zlého, jako vězení duše či rozumu, jež jsou považovány za dobré. Pavel používá také výraz „tělo hříchu“ jako teologický termín paralelní s „tělem“, jenž označuje místo, kde se projevuje hřích. NZ však přece jen zřetelněji odděluje tělo a duši či ducha (Mt 10,28; 1 Te 5,23; Jk 2,26).

Lze pochybovat o tom, zda Písmo připouští možnost existence člověka mimo tělo, dokonce i v souvislosti s budoucím životem po smrti. V SZ naznačovaná (Da 12,2) víra ve vzkříšení těla, o níž jasné hovoří NZ (1 K 15,42–52; 1 Te 4,13–18), odmítá jakoukoliv představu o člověku přetrvávajícím bez nějaké tělesné manifestace či formy vyjádření, i když to neznamená znovushromáždění stejných hmotných atomů (1 K 15,44). Biblický oddíl 2 K 5,1–8, který zdánlivě naznačuje oddělení od těla, snad nejlépe vysvětluje J. A. T. Robinson (*In the End God*, 1950), když říká, že zmíněná pasáž neodkazuje na smrt, ale na druhý Kristův příchod, takže nejde o rozdíl mezi duší, duchem a tělem, ale mezi budoucím vzkříšením těla a současným smrtelným tělem. Přesto je problematické, že L 23,43; Fp 1,23; Žd 12,23; Zj 6,9–11, sr. 20,4–6 učí, že zesnulí křesťané se ještě před vzkříšením radují u Krista.

Podobu vzkříšeného těla – „duchovní tělo“ z 1 K 15 – můžeme jen letmo spatřit v tom, co víme o Kristově vzkříšení. Jeho mrtvé tělo nezůstalo v hrobě, a jak se zdá, prošlo skrze pohřební plátno (L 24,12.13). Jeho tělesné nanebevstoupení neznamená nutně odchod na konkrétní místo, známé jako nebe, naznačuje však vstup jeho těla do širšího života, přesahujícího časoprostorová omezení, jimiž jsme spoutáni my.

Metafora o církvi jako *těle Kristově (1 K 12,12nn atd.) rozvíjí myšlenku těla jako základní formy a prostředku vyjádření osobnosti.

BIBLIOGRAFIE. E. C. Rust, *Nature and Man in Biblical Thought*, 1953; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949; J. A. T. Robinson, *The Body*, 1952; H. G. Schütz, S. Wibbing, J. A. Motyer, *NIDNTT* 1, str. 229–242.

B.O.B.

II. Ve Starém zákoně

Ve SZ se především setkáváme s pojmem *bāšār* (269x), ale vyskytuje se i *š’er* (16x). *Bāšār* označuje hlavní složku lidského i zvířecího těla (Lv 6,20). Užívá se rovněž ve smyslu masa určeného k jídlu a masa zvířecích obětí, ať už se jedly nebo ne. Z předcházejícího užití slouží „maso“ k označení celého těla (Př 14,30) a přirozeným rozšířením nabyvá významu „celý člověk“, např. když žalmista říká „v bezpečí přebývá i mé tělo“ (Ž 16,9). To vede k představě vzájemného spojení jednoho člověka s druhým. Muž a žena jsou „jedno tělo“ (Gn 2,24). Člověk tedy může snadno říct o svých příbuzných „jsem vaše krev a vaše tělo“ (Sd 9,2).

Jinde vede vyjádření o těle jako o celém člověku

k výrazu „celé tělo“, který označuje celek lidské existence, někdy včetně zvířat. Občas se používá ve smyslu, že tělo je slabé: „V Bohu doufám, nebojím se, co mi může udělat tělo?“ (Ž 56,5). Nemá však evokovat představu morální slabosti (snad nejbližší k tomu je Ž 78,39), jedná se o fyzickou křehkost člověka.

III. V Novém zákoně

NZ užívá pro „tělo“ ř. termínu *sarx*, jež z větší části odráží SZ pojetí slova *bāšār*. Vyjadřuje masitou část těla, jde-li o jezení masa (Zj 19,18 atd.), nebo celé tělo (Ga 4,13n). Může to znamenat celého člověka „my (naše těla) jsme nenašli žádnou úlevu ... měli jsme navenek boje, uvnitř úzkosti“ (2 K 7,5), nebo „ve mně, totiž v mé lidské přirozenosti“ (Ř 7,18). Muž a žena jsou i zde, podobně jako ve SZ, „jedno tělo“ (Mt 19,5n) a vyskytují se i pasáže vztahující se na „každé tělo“ (J 17,2; všichni lidé). O slabosti těla se mluví ve spojení s neschopností apoštolů setrvat v bdění v Getsemane (Mt 26,41; Mk 14,38).

NZ má také některé další významy. Obdobně jako v SZ zmínkách o „mé krvi a těle“ (i když ne totožné) jsou ty, které se týkají fyzické poslušnosti apod. Dočteme se tedy, že Kristus „tělem pocházel z rodu Davidova“ (Ř 1,3). Pavel smí mluvit o „Izraeli podle těla“ (1 K 10,18 KP) jako o „příbuzných svých podle těla“ (Ř 9,3 KP).

„Tělo“ může znamenat celou fyzickou existenci, a proto zde nacházíme poznámky o bytí „v těle“ (Ko 2,1). Nejde o snižující označení, a tak i o Kristu je nejednou řečeno, že byl „v těle“ (Ef 2,15 KP, 1 Pt 3,18; 1 J 4,2 atd.). „Být v těle“ není neslučitelné s „být v Pánu“ (Fm 16 KP). Tělo může být poskvrněno (Ju 8) nebo očištěno (Žd 9,13). Pavel jako křesťan už žil „v těle ve víře v Syna“ (Ga 2,20 KP).

Tělo je označováno jako pozemská část člověka. Má své „sklony i sobecké zájmy“ (Ef 2,3). Lidé, kteří se soustředí na tyto rysy, „tíhnou k tomu, co je tělesné“ (Ř 8,5). Dát se věst tělem „znamená smrt“ (Ř 8,6). Jde totiž o „nepřátelství k Bohu“ (Ř 8,7). Člověk vzdoruje Bohu již tím, když je celý jeho obzor omezen tělem. Žije „podle těla“ (EP podle své vůle) (Ř 8,13), protože „touhy lidské přirozenosti (těla) směřují proti Duchu“ (Ga 5,17). Otržený seznam „skutků těla“ (EP lidské svévole) viz Ga 5,19–21. Tělo v tomto významu označuje celou osobnost člověka zaměřenou špatným směrem, tj. spíše na pozemské usilování než na službu Bohu.

BIBLIOGRAFIE. K. Grayston v *TWBR*; D. E. H. Whitley, *The Theology of St. Paul*, 1964; J. A. T. Robinson, *The Body*, 1952; E. Schweizer, R. Baumgartel a R. Meyer in *TDNT* 7, str. 98–151; H. Seebass, A. C. Thiselton in *NIDNTT* 1, str. 671–682. L.M.

TĚLO KRISTOVO V NZ má trojí význam:

1. Lidské tělo Ježíše Krista. Pisatelé NZ trvají na tom, že bylo skutečné, a tím čelí doketismu (který popírá Ježíšův příchod v těle a pochází „z antikrista“, 1 J 4,2n). Skutečnost Ježíšova těla dokazuje jeho pravé lidství. To, že Syn na sebe vzal lidské tělo, je podstatné pro spasení (sr. Žd 2,14nn) a zvláště pro vykoupění (Žd 10,20). Jeho proměnění (nikoli opuštění těla) při zmrtvýchvstání je zárukou a prototypem vzkříšeného těla věřících (1 K 15; Fp 3,21).

2. Chléb u poslední večeře, nad nímž Ježíš pronesl slova „toto jest mé tělo“ (Mt 26; Mk 14; L 22; 1 K 11, sr. 1 K 10,16). Tento výrok byl historicky inter-

TESALONICKÝM, LISTY

8. Napomenutí (5,12–22).

9. Modlitba, závěrečné pozdravy a dikůvzdání (5,23–28).

2. list Tesalonickým

1. Pozdrav (1,1–2).

2. Dikůvzdání a povzbuzení (1,3–12).

3. Události, které budou předcházet příchodu Páně (2,1–12).

4. Další dikůvzdání a povzbuzení (2,13–3,5).

5. Potřeba kázně (3,6–15).

6. Modlitba, závěrečné pozdravy a pozhánání (3,16–18).

II. Autorství

Oba listy Tesalonickým jsou nadepsány jmény Pavel, Silvanus (= Silas) a Timoteus, nicméně v obou případech je skutečným autorem Pavel, i když uvádí jména dvou bratrů, kteří se spolu s ním nedávno podíleli na misijní práci v Tesalonice. V 1 Te mluví apoštol svým jménem a píše v 1. os. sg. (2,18), o Timoteovi se vyjadřuje ve 3. os. (3,2,6). V 2 Te přidává vlastníruční podpis (3,17), a tudíž se musí jednat o stejnou osobu jako v 2,5, kde je užito zájmeno „já“. V tomto dopise, stejně jako v jiných, píše „my“ a „nás“, i tehdy, když mluví sám o sobě – obzvláště v 1 Te 3,1: „.... rozhodli jsme se zůstat v Athénách sami“ (sr. Sk 17,15n).

Pavlovo autorství 1. listu Tesalonickým je nesporné. F. C. Baur je sice přisuzuje nějakému Pavlovi učedníku, který psal po r. 70 a chtěl oživit zájem o druhý Kristův příchod, ale tento názor považujeme v historii kritiky spíše za kuriozitu.

Styl 2 Te je v porovnání s 1 Te považován za formálnější. Tento postřeh, který vychází z výrazů typu „musíme za vás děkovat“, „jak se sluší“ v 1,3, si ovšem nezaslouží tak zásadní závěr. Rozhodně jej neobhájí vysvětlení M. Dibelia, že tento dopis měl být čten v církvi, protože totéž platí i o prvním (sr. 1 Te 5,27). Za mnohem závažnější však pokládáme argument, že eschatologie 2 Te je v rozporu s eschatologií 1 Te. Zatímco 1 Te zdůrazňuje, že den Páně přijde nečekaně, „jako zloděj v noci“ (1 Te 5,2), 2 Te kladě důraz na konkrétní události, které před Kristovým příchodem nastanou (2 Te 2,1nn) – jde o text, jehož apokalyptický charakter nemá v Pavlových spisech obdoby.

A. Harnack rozdíl vysvětluje tím, že 1 Te byl určen pohanům a 2 Te Židům tesalonického sboru. Pravděpodobnost tohoto výkladu nepopírají ani tak výzva 1 Te 5,27, aby se dopis četl „všem bratřím“, jako spíše Pavlův celkový důraz na jednotu v Kristu, a to Židů i pohanů. Za stejně nepřesvědčivý pokládáme dodatek k Harnackově teorii od F. C. Burkitta – oba listy prý sepsal Silvanus a potom schválil Pavel, který doplnil 1 Te 2,18 („já, Pavel“) a 2 Te 3,17 vlastní rukou.

Všechny alternativní názory na autorství obou dopisů působí více problémů než autorství Pavlovo. Je-li 2 Te pseudonymním listem, pak je nepochopitelné, s jakou pečlivostí a slohovou vyříbeností autor varuje čtenáře před padělků psanými Pavlovým jménem (2,2). Kromě toho Pavlův pozdrav v 2 Te 2,17 dává smysl pouze v případě apoštolovy záruky, že se neděje o falešný list. Rozdíly, které se v dopisech objevují v souvislosti s Pavlovým autorstvím, lze nejlépe vysvětlit okolnostmi, za jakých byly listy napsány a jejich vzájemným vztahem. Oba se staly součástí

nejstaršího vydání Pavlových spisů.

III. Okolnosti

1. První list

Pavel a jeho spolupracovníci museli narychlo opustit *Tesaloniku počátkem léta r. 50 po Kr., když předtím ve městě přivedli řadu lidí ke Kristu a založili sbor (Sk 17,1–10). Okolnosti jejich odchodu naznačují, že křesťané začali být v Tesalonice pronásledováni. Na to ještě noví věřící nebyli připraveni, protože Pavel neměl dost času, aby jim mohl předat veškeré učení, které podle něho potřebovali. Při nejbližší příležitosti poslal zpět Timotea, aby zjistil, jak si křesťané v Tesalonice počínají. Když se k němu Timoteus připojil v Korintu (Sk 18,5), přinesl dobré zprávy o jejich věrnosti a nadšení pro hlásání evangelia, ale také konstatoval, že mají určité problémy – některé rázu etického (s konkrétním důrazem na sexuální otázky), jiné eschatologického (konkrétně problém, zda věřící, kteří zemřeli, nebudou znevýhodněni v porovnání s těmi, kteří se dočkají druhého příchodu). Pavel jim obratem odepsal a vyjádřil radost nad Timoteovými pozitivními zprávami. Poukázal na to, že jej k náhlému odchodu nevedlo jeho vlastní rozhodnutí (jak tvrdili pomlouvači) a zdůraznil význam ctnostného života a pílě v každodenní práci. Ujistil Tesalonické, že věřící, kteří zemřeli před druhým příchodem, v žádné nevýhodě nebudou, ale Pán je vzkřísí, aby při jeho příchodu spolu s žijícími bratry „byli uchváčeni v oblacích vzhůru vstříc Pánu“.

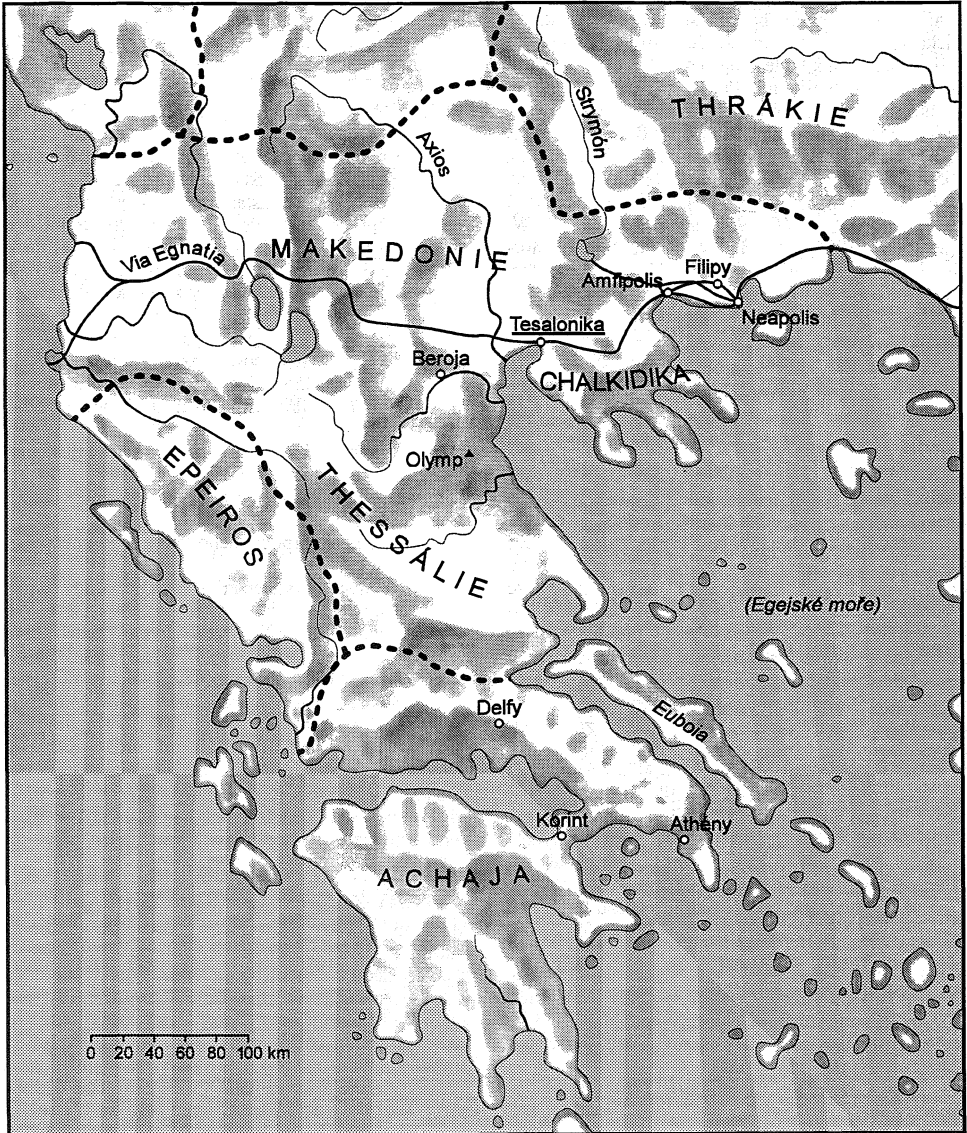
2. Druhý list

Zanedlouho však Pavel obdržel další zprávy, které ukázaly, že stále ještě dochází k jistým nedorozuměním, jež je třeba odstranit. Mohla vzniknout nesprávným výkladem učení, které tesalonické církvi předal. Někteří členové totiž dospěli k závěru, že příchod Páně je natolik blízko, že nemá smysl pracovat. Pavel vysvětluje, že příchodu Páně budou předcházet některé události – konkrétně dojde k celosvětové vzpouře proti Bohu, do jejíhož čela se postaví člověk, ztělesňující síly bezzákonosti a anarchie. Ty nyní sřeží mocnost, kterou nemusí jmenovat, protože jeho čtenáři vědí, co má na mysli. Narážka na onu mocnost naznačuje, že by mohl mít na mysli Římské impérium, jehož zákonodárství a řád mu několikrát během jeho apoštolské služby poskytl důvod k vděčnosti. K těm, kdo nechtějí pracovat, promlouvá ještě ostřeji než v předchozí epistole. Žít na úkor druhých není myslitelné pro zdravé křesťany, kteří navíc měli příklad v Pavlovi a jeho společnících. S příživníky a povaleci mají věřící jednat tak, aby je přivedli k rozumu.

Občas se objevovaly pokusy vysvětlit rozdíly mezi dopisy tím, že 2 Te byla napsána dříve než 1 Te (sr. J. Weiss, *Earliest Christianity*, 1, 1959, str. 289nn; T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, str. 268nn; R. G. Gregson, „A Solution to the Problems of the Thessalonian Epistles“, *EQ* 38, 1966, str. 76nn). 2 Te však předpokládá předchozí Pavlovu korespondenci (2,15) a jazyk 1 Te 2,17–3,10 jasně poukazuje na to, že 1 Te byl Pavlovým prvním dopisem, který poslal tesalonickým křesťanům po svém nuceném odchodu.

IV. Učení

Snad kromě Listu *Galatským představují oba dva dopisy do Tesaloniky Pavlovy nejstarší dochované pi-



Tesalonika, hlavní město Makedonie.

semnosti. Poskytují objasňující a na některých místech překvapující pohled na určité etapy křesťanské víry a života 20 let po Kristově smrti a vzkříšení. Základní linii jsme již naznačili; tesaloníci křesťané (dříve většinou cítěle pohanských model) se obrátili prostřednictvím slyšení a přijetí apoštolského kázání (1 Te 1,9n). Ježíš, v něhož složili svou důvěru, je Boží Syn, o němž lze svobodně a spontánně vyznávat (slovy, která spíše předpokládají než vysvětlují), že je roven Otci (sr. 1 Te 1,1; 3,11; 2 Te 1,1; 2,16). Evangelium, které jim přineslo spasení, s sebou nese praktické důsledky pro každodenní život. Živý a pravdivý Bůh je svatý a přeje si, aby i jeho lid byl svatý; tato svatost se vztahuje i na vztahy mezi mužem a ženou (1 Te 4,3) a poctivou práci kvůli obživě (1 Te 4,11n; 2 Te 3,10–12). Za příklad v těchto i jiných otázkách

mohou sloužit sami apoštolové (1 Te 2,5nn; 2 Te 3,7nn).

Obě epištoly odrážejí silné eschatologické citění doby i nezdravé extrémy, které díky tomu vznikaly. Pavel od eschatologického citění neodrazuje (naopak eschatologie očividně zaujímala v jeho učení v Tesalonice významné místo), ale vede Tesalonické k tomu, aby nezaměňovali nečekanost druhého příchodu s tvrzením, že nastane ihned, a ukazuje na etické důsledky křesťanské eschatologie. On sám nemohl vědět, zda se druhého příchodu dožije. Doufal, že ano, ale neměl o tom žádné ujištění. Jeho hlavní starostí bylo, aby práci, k níž ho Pán povolal, vykonával věrně, aby ho druhý příchod nezastihl nepřipraveného. Křesťanům předkládá druhý Kristův příchod jako útěchu a naději pro pozůstalé a zarmoucené, jako varo-

TESALONIKA

vání pro ty, kdo žijí bezstarostně a pohrdají kázní, i jako podnět ke svatému životu. Druhý příchod dovrší porážku zla a bude projeven vítězství, které zaručuje Kristovo spasitelné dílo.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře k ř. textu: G. G. Findlay, *CGT*, 1904; G. Milligan, 1908; J. Moffatt, *EGT*, 1910; J. E. Frame, *ICC*, 1913; B. Rigaux, *Études Bibliques*, 1956; Komentáře k angl. textu: J. Denney, *EB*, 1892; C. F. Hogg a W. E. Vine, 1914; E. J. Bicknell, *WC*, 1932; W. Neil, *MNT*, 1950; *idem*, *TBC*, 1957; W. Hendriksen, 1955; J. W. Bailey, *IB*, 11, 1955; L. Morris, *TNTC*, 1956; *idem*, *NLC*, 1959; A. L. Moore, *NCB*, 1969; D. E. H. Whiteley, *NCIB*, 1969; E. Best, *BNTC*, 1972; také J. B. Lightfoot, *Biblical Essays*, 1893, str. 235nn; *idem*, *Notes on the Epistles of St Paul*, 1895, str. 1nn; K. Lake, *Earlier Epistles of St Paul*, 1911, str. 61nn; T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, 1962, str. 259nn. F.F.B.

TESALONIKA Byla založena po vítězství Makedonie, aby zdůraznila její nové postavení ve světovém dění. Město brzy předčilo své starší sousedy a stalo se makedonskou metropolí. Leželo na křižovatce hlavní pozemské trasy mezi Itálií a Východem a mezi egejskou oblastí a Dunajem. Postavení města se v římské době ještě upevnilo a zůstalo jedním z dominantních středisek do dnes. Právě v Tesalonice Pavlovo kázání poprvé získalo velký počet následovníků i z řad členů vyšší společnosti (Sk 17,4). Pavlovi protivníci, kteří neměli vlivné postavení, začali proti apoštolovi popuzovat dav, aby donutili zasáhnout městskou správu. Město se obávalo obvinění z nepřátelství k říši, a proto Pavla s minimálním úsilím vypovědělo, aniž by mu nějak ublížilo. Přestože Pavel měl v Tesalonice úspěch, nechtěl se stát dlužníkem svých následovníků (Fp 4,16n; 1 Te 2,9). Nechyběla jim štěstov (1 Te 4,10), ale apoštol se zřejmě bál, aby příznivé podmínky církve nepovzbuzovaly některé k zahálce, a tak sám dával ostatním příklad tím, že se živil prací (2 Te 3,8–12). Dva dopisy *Tesalonickým, které byly napsány hned po jeho odchodu, odrážejí rovněž Pavlovy obavy, aby se výsledky jeho díla nezmočnili falešní učitelé (2 Te 2,2) a aby Tesaloničtí v důsledku soužení nepodlehli rozčarování (1 Te 3,3). Nemusel se však obávat. Tesalonika zůstala vítěznou korunou jeho úsilí (1 Te 1,8).

BIBLIOGRAFIE. E. Oberhammer, *RE*, s. v. „Thessalonika“. E.A.J.

TETRARCHA Titul (ř. *tetraarchēs*, zkráceně *tetrarchēs*) označoval v antické ř. vládce 1/4 regionu a především vládce čtyř oblastí Thessaly. Římané jej udělovali všem panovníkům části V provincie. Když r. 4 př. Kr. zemřel Herodes Veliký, který v Palestině vládl jako král poddaný Římu, jeho synové se přeli ohledně otcovy poslední vůle. Odvolali se k cisáři Augustovi a ten území rozdělil mezi tři syny: Archelaos byl jmenován *etnarchou Judska, Samařska a Idumeje, Antipas tetrachou Galileje a Pereje a Filip tetrachou Bataneje, Trachonitidy, Ituraeje, Gaulanitidy a Auranitidy, oblastí na SV od Galilejského moře. V NZ se tento titul používá výhradně ve spojení s Herodem Antipou (Mt 14,1; L 3,19; 9,7; Sk 13,1), ačkoli v L 3,1 je odvozené sloveso použito v souvislosti s *Antipou, *Filipem a *Lyzaniase, tetrachou v Abiléně.

BIBLIOGRAFIE. E. Schürer, *HJP*, 1, 1973, str. 336nn; S. Perowne, *The Later Herods*, 1958. D.H.W.

TEXTY A PŘEKLADY poskytují materiál pro vědní obor označovaný jako textová kritika. Jejím cílem je rekonstruovat text v jeho původní podobě. Obecně platí, že čím starší dokument, tím větší je jeho autorita. Mohou však nastat případy, kdy toto neplatí; existují např. dva rukopisy, z nichž starší mohl být opísem novějšího a horšího exempláře, zatímco mladší se vztahuje ke staršímu a kvalitnějšímu. Než se nad nějakým textem vynesou konečný závěr, je třeba zvážit i historii dokumentu.

Dokumenty podléhají působení času i lidským omylům a je to hlavně lidský faktor, který způsobuje řadu problémů. Zdá se však, že chyby pisarů lze zařadit do dobře definovaných kategorií. Mezi běžné chyby patří:

1. *haplografie* (vynechání podobných písmen, skupin či slov);
2. *ditografie* (dvakrát napsané stejné písmeno nebo skupina slov);
3. *chybné asociace* (podobného textu nebo jiného rukopisu);
4. *homoioteleuton* (vynechání písmen nebo slov stejné končící);
5. *vynechání řádky* (někdy pod vlivem předchozího omylu);
6. *záměna písmen podobného tvaru*;
7. *začlenění marginálních poznámek do vlastního textu*.

Odstranění těchto chyb napomáhá komparativní (srovnávací) studium textů. V takovém případě není rozhodující početní převaha: několik opakujících se případů má hodnotu jediného svědectví. Forma předávání textu se nejlépe zobrazuje pomocí genealogického schématu a genealogické vztahy lze užít pro hodnocení jakékoli podoby textu.

I. STARÝ ZÁKON: HEBREJŠTINA

Materiály pro SZ text sestávají z rukopisů, které pocházejí z 3. stol. př. Kr. až 12. stol. po Kr., a ze starých překladů v aramejštině, řečtině, syrštině a latině.

Od nejstarších dob měli Židé k dispozici pro záznamy písmo. Semitská abeceda existovala již dlouho před dobou Mojžišovou (*PSANĚ). Mojžiš znal pravděpodobně eg. písmo a tamější literární metody, ale zřejmě také klínové písmo, protože dopisy z el-*Amarny a jiné listy dokazují, že se v období mezi 15. a 13. stol. př. Kr. akkadština hojně užívala v diplomacii. Přestože Bible konkrétně neříká, že Mojžiš byl vzdělaný člověk (Nu 33,2 a *passim*), lze to také odvodit z nepřímých důkazů. Není zapotřebí posouvat období ústní tradice. Analogie s národy se naprosto odlišnou kulturou nejsou průkazné, i když jde o stejné období. Faktem je, že národy se stejným kulturním zázemím jako Hebrejové, byly gramotné od 4. tisíciletí př. Kr. a od 3. tisíciletí se muži vzdělávali, aby mohli vykonávat povolání pisáře či odborného opisovače textů. Je nepravděpodobné, že by za Mojžiše byli Hebrejové méně vyspělí než jejich současníci nebo že by byli méně pečliví při předávání textů než Egypťané nebo Babyloňané (sr. W. J. Martin, *Dead Sea Scroll of Isaiah*, 1954, str. 18n).

Dříve než se budeme zabývat popisem zdrojů, které máme k dispozici při rekonstrukci textu SZ, je třeba si připomenout postoj Židů k jejich Písmům. Nejlépe jej shrnuje Josephus: „Poskytlí jsme praktický důkaz,

jakou máme ke svým Písmům úctu. Ačkoli uplynulo tolik dlouhých let, nikdo se neodvážil něco k nim přidat či ubrat nebo zménit jedinou slabiku. Každý pravověrný Žid je hned od narození považuje za Boží výnos, řídí se jimi a v případě potřeby pro ně ochotně zemře. Čas od času jsme slyšeli svědectví o vězních, kteří raději prošli útrapami mučení a smrtí v jakékoli podobě, než by řekli jediné slovo proti Zákonu a ostatním textům“ (*Contra Apionem* 1.42n).

Josephus těmito slovy pouze vyjadřuje postoj pisatelů Bible, jenž vyplývá z Dt 4,2 („K tomu, co vám přikazuji, nic nepřidáte a nic z toho neuberete, ale budete dbát na příkazy Hospodina, svého Boha, které vám udílím.“) nebo Jr 26,2 („... všechna slova, která jsem ti přikázal, abys jim mluvil; nebereš ani slovíčko.“). Nemáme žádný důvod domnívat se, že by Židé někdy tyto principy opustili. Množství odchylek v textu lze vysvětlit tím, že stejní písaři opisovali jak biblické texty, tak Targúmy. A jelikož Targúmy jsou často parafrází textu, mohla se tato volnost v přístupu k textu povdědomě promítnout i do práce při opisování Písma.

1. Předávání textu

Již v předkřesťanské éře se dbalo na ochranu textu. Např. svitky od Mrtvého moře s Izajášem (tabulka XXIX, řádka 3 a 10) mají nad nejasnými slovy tečky, tak jako to později dělali masoretci. V NZ době již byla profese písaře obvyklá, takže se nejednalo o žádnou novinku. Nepochybně díky jejich pečlivosti se mohl vžit termín *nejmenší čárka zákona. Talmud říká, že se písařům říkalo *sōp'rim*, protože spočítali písmenka v Tóře (*Kiddušin* 30a). Jelikož se intenzivně zabývali textem Písma, stali se z nich kvalifikovaní exegeti a učitelé a přepis textu přestával být jejich hlavní zodpovědností.

2. Masoretci

Zapisování souhlásek stačilo v době, kdy byla hebr. mluveným jazykem. Pokud mohlo mít slovo dvojnásobný význam, mohlo se kvůli upřesnění použít některé souhlásky, aby naznačily výslovnost dlouhých samohlásek: *hē* (h) tvořilo podklad pro *ā*, *jōd* (j) pro *ī* a *ē*, *wāw* (w) pro *ō* a *ū*. Ty se spojily s předchozí samohláskou a ztratily svoji konsonantnost. Nezřídka se objevily i v dalších slovech, kam z etymologického hlediska nepatřily. Záleželo na vlastní úvaze, zda se použijí, nebo vynechají. Další varianty nemají žádný význam. Až v 7. stol. po Kr. vytvořili masoretci kompletní systém samohláskových znaků.

Masoretci (dosl. „tradenti“ = ti, kdo předávají text)

se stali nástupci starých písařů (*sōp'rim*) a jim byl svěřen posvátný text. Působili zhruba v letech 500 př. Kr.–1000 po Kr. Jimi zavedený textový aparát je pravděpodobně nejuplněnější, jaký byl kdy používán. Samozřejmě, že již dlouho před nimi některým lidem záleželo na tom, aby se text zachoval v té nejčistší podobě. Rabbi Akiba, který zemřel kolem r. 135 po Kr., prý řekl: „Tradice je plotem kolem Tóry“. Zdůrazňoval, že je důležité uchovat i to nejmenší písmenko. Určitě nebyl první, kdo toto tvrdil, jak vidíme v Mt 5,18: „Dokud nepomine nebe a země, nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona, dokud se všechno nestane.“

Masoretci zavedli v souhláskovém textu samohláskové značky a přednesové značky, které zčásti mají funkci přízvuků, pojičů a děličů slov, ale zčásti se dají srovnat i s notami, protože přednes byl zpěvný. Vznikly tři systémy vokalizace: dva supralineární (znaménka se psala nad řádku, babylónský a palestinský) a jeden infralineární, kromě jednoho znaku. Tento systém, tzv. tiberiadský, překonal předchozí dva a používá se v hebr. textech v dnešní době.

Hlavním úkolem masoretů bylo předat text v podobě, v jaké jej obdrželi, a proto ponechávali souhláskový text beze změny. Pokud měli pocit, že by se mělo něco vylepšit nebo změnit, psali poznámky na okraj. Na okraji se pak objevilo slovo, jemuž dávali přednost a které se mělo číst (nazývalo se *Q'ere'* = to, které se čte), ale samohlásky připsali pod souhlásky slova v nenarušeném textu (nazývalo se *K'itib* = to, které je napsané). Také se mohlo stát, že tvar napsaný na okraji (*Q'ere'*) představoval někdy variantní čtení. Názor, že se masoretci zdráhali uvádět variantní čtení a záměrně je potlačovali, odporuje tomu, co dnes o práci opisovačů víme.

Masoretci např. zachovali některá znaménka starších písařů, která označovala nejasná slova, a sepsali, jaké významy by mohlo podle nich mít (*s'birin* = domněnky). Vymysleli až nepředstavitelné způsoby zabezpečení textu, bez ohledu na jejich obtížnost a pracnost, jen aby zaručili jeho věrné předání. Spočítali např. všechna písmenka knihy a uváděli to, které se nacházelo uprostřed knihy. Podobně postupovali i v případě slov. Shromáždili všechny zvláštnosti v pravopise, tvaru či pozici slova. Zaznamenali, kolikrát se konkrétní termín nebo slovní spojení vyskytl. Mezi mnoha vyhotovenými seznamy existuje i soupis pojmů, které se ve SZ objevují jen 2x. Jejich seznamy obsahovaly rovněž ortografické zvláštnosti textu.

Poznámkám k textu z pera masoretů se říká maso-

יִשְׂרָאֵל עַל-כֵּל-אֲשֶׁר עָשׂוּ נַאֲם-יְהוָה: הִנֵּה יָמִים
 נַאֲם-יְהוָה וּבְנִתָּה הָעִיר לְיְהוָה מִמִּנְהַל חֲנַנְאֵל שְׁעַר הַפְּנֵה:
 וַיֵּצֵא עוֹד קוֹה הַמִּדָּה נִגְדוּ עַל גִּבְעַת גֵּרָב וְנִסַּב גִּעְתָּה: וְכָל-
 הָעֵמֶק הַפְּנֵרִים וְהַדְּשֹׁן וְכָל-הַשְּׂרָמוֹת עַד-נַחַל קָדְרוֹן
 עַד-פְּנֵת שְׁעַר הַסּוּסִים מִזְרְחָה קָדֵשׁ לְיְהוָה לֹא-יִנְתָּשׁ וְלֹא-
 יִהְיֶה עוֹד לְעוֹלָם: v. 40. הַשְּׂדָמוֹת ק'

Masoretský text Jr 31,38–40. Chyba při opisování (hasšārēmoṭ místo hasšādēmoṭ) ve verši 40 je opravena marginální poznámkou (Q'ere').

TEXTY A PŘEKLADY

ra. Kratší poznámky na okrajích kodexů se nazývají *masora parva*. Později byly rozšířeny, seřazeny do seznamů a umístěny na horní nebo spodní okraj stránky. V této podobě se označují jako *masora magna*. Tato obsáhlejší forma např. obsahuje odkazy k textům, v nichž se určitá forma objevuje, zatímco kratší masory uvedly jen počet výskytů. Tyto poznámky jsou výsledkem analýzy textu nebo seznamem zvláštností textu. Uvádějí možná různočtení uznávaných kodexů, např. Muga nebo Hilleli (oba ztraceny).

Mezi masorety, které známe jménem, patří Aaron ben Ašer, který působil v 1. polovině 10. stol. po Kr. Na hebr. textu pracovalo 5 generací jeho rodu a za Aarona dílo získalo úplnou podobu. Mezi nejlepší kodexy této školy patří kodex, nalezený v Aleppu a dnes uchovávaný v Izraeli. Dalším známým masoretským rodem byl rod ben Neftali; jeden z jeho příslušníků žil ve stejné době jako Aaron ben Ašer. Rozdílly v jejich práci s textem se týkají hlavně vokalizace. Příkladem práce Neftaliovců je „Reuchlinův kodex“ v Karlsruhe.

Za standardní se začal přijímat text redigovaný Jákobem ben Chajjimem pro tzv. druhou rabínskou Bibli vytištěnou v letech 1524–5 u Daniela Bomberga v Benátkách. Měl eklektický ráz a po 250 let si učenci uvědomovali, že je třeba jej vylepšit. Důležité však je, že M. D. Cassuto, vynikající znalec hebrejštiny a jedinečný znalec aleppského kodexu ben Ašera, nenalezl důvod, proč by mu dal přednost před textem ben Chajjimovým, jehož použil k vydání hebrejské Bible (Jerusalem, 1953). Neodborníka by snadno mohl zmást poněkud hyperbolický jazyk, komentující množství rozdílů, které najdeme v různých rukopisech. Většinou se týkají vokalizace, což v semitských jazycích není zcela nenahraditelná pomůcka. Z lingvistického hlediska se jedná o zcela nepodstatné drobnosti, jež mají význam spíše pro diachronický přístup. Vokalizace v semitských jazycích patří více do oblasti pravopisu a gramatiky a exegeze, pouze v omezené míře do textové kritiky. Nikdy neexistoval žádný původní *vokalizovaný* text, který by mohl být restaurován. Je jasné, že masoretský text představuje jediný typ, který byl uznán za autoritativní text po pádu Jeruzaléma r. 70 po Kr. Patří do něho všechny zlomky hebrejské Bible nalezené spolu s pozůstatky z Bar Kochbova povstání (132–135 po Kr.) v jeskyních u Mrtvého moře, což se liší od situace v Kumránu

před r. 70 po Kr. (viz níže III).

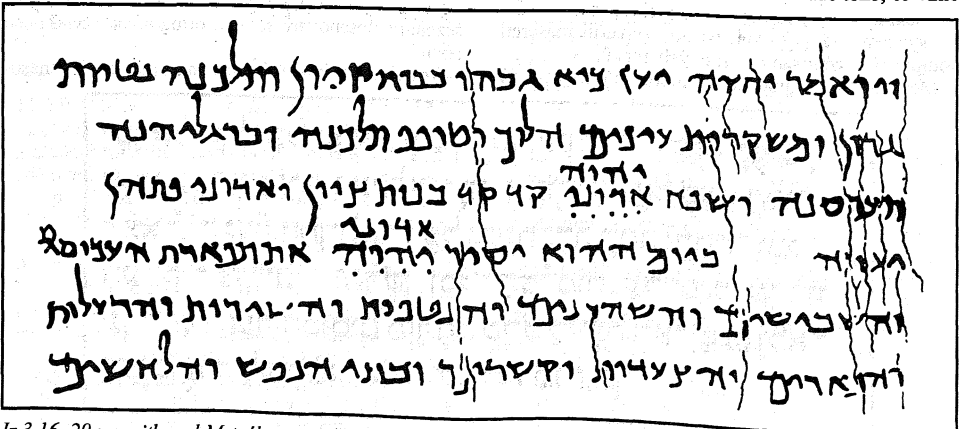
3. Svitky od Mrtvého moře

Objev biblických rukopisů v jeskyních na Z od Mrtvého moře prohloubilo přístup k textu SZ, protože posunulo bádání téměř 800 let za masoretský aparát. Připomnělo také, že cílem tohoto vědního oboru je rekonstrukce souhláskového textu. Původní nález obsahoval jeden kompletní rukopis Izajáše a další asi s třetinou tohoto spisu. Pozdější objevy přinesly zlomky všech biblických knih s výjimkou Ester a také biblické komentáře a díla s náboženskou tematikou.

Biblické rukopisy od Mrtvého moře poprvé poskytují příklady hebr. textů z předkřesťanské doby, asi o 1 000 let starších než náš nejstarší rukopis. Tak se dostáváme před fázi úprav všech divergentních textů, k čemuž údajně došlo r. 100 po Kr. Podle Talmudu byl učiněn pokus vytvořit standardní text pomocí tří Svitků dřívě patřících chrámu, přičemž se v případě rozdílů vzalo za standardní to čtení, které bylo alespoň ve dvou (TJ, *Ta'anit* 4. 2; *Soferim* 6. 4; *Sifre* 356). Tyto nálezy pomohly odkázat otázku vokalizace do patřičné oblasti (pravopisu a gramatiky) a ubraly na důležitosti práci vykonané v oblasti masoretských studií tím, že poskytly rukopisy mnohem starší než ty, jež byly do té doby k dispozici.

V rukopisu knihy Izajáš nacházíme velké množství písáckých chyb: haplografii, dittografii, harmonizaci (tzn. alternaci k něčemu známějšímu), záměnu písmen, homoioteleuton, vynechání řádky a zavedení okrajových poznámek.

Velký význam těchto rukopisů spočívá v tom, že poskytují nezávislé svědectví o spolehlivosti předávání přijatého textu. Neexistuje jakýkoli důvod k domněnce, že by kumránské společenství spolupracovalo s náboženskými autoritami v Jeruzalémě v otázce přiklonění se k nějaké redakci. Tyto rukopisy nás dovádějí ke starší fázi přenosu textu, ke společnému předchůdci velkých chrámových svitků a méně přesných svitků z Kumránu. Kromě rukopisů blízkých MT obsahují zlomky jiných rukopisů texty, v nichž zjišťujeme odlišnosti. Je těžké provést hodnocení předtím, než budou všechny materiály publikovány; pro svůj charakter však přilákaly největší pozornost (*SVITKY OD MRTVÉHO MOŘE). Je sporné, zda některé převyšují MT nebo jestli uvádějí starší text; každý text musí být posouzen odděleně na základě toho, co víme



Iz 3,16–20 na svitku od Mrtvého moře (1Q Is^a), ukazující různé možnosti psaní Božího jména (ʿadōnāy a JAHVE ve 3. řádce a JAHVE a ʿadōnāy v řádce 4).

o písáských zvyklostech.

4. Káhirská geníza

Velký význam pro vokalizovaný text mají rukopisy objevené od r. 1890 v geníze staré synagogy v Káhiře (geníza bylo místo, kam se ukládaly svitky, které se již nemohly dále používat). Vokalizace textu není jednotná a chybí varianty souhláskového textu, což dokazuje, že vokalizace byla až druhotná. Mezi zlomky biblických rukopisů z této genízy byly objeveny texty se supralineárními samohláskovými značkami. Nález obsahuje také řadu fragmentů Targúmu a rabínské literatury. Některé rukopisy možná pocházejí až z 9. stol.

5. Hebrejský Pentateuch Samařanů

Hebr. Pentateuch, který uchovali *Samařané, bezpochyby vychází z velmi starého textu. Samařanům, pravděpodobně potomkům smíšené populace Samařska, vzniklé částečně deportací Židů za Sargona v r. 721, po níž následovalo přesídlení cizinců (sr. 2 Kr 17,24; 24,15n), bylo zabráněno podílet se na stavbě chrámu spolu s Židy, kteří se vrátili pod vedením Ezdráše a Nehemjáše. Došlo k roztržce (patrně v době Nehemjáše, 445 př. Kr.) a Samařané si zřídili vlastní kultické středisko na hoře *Gerizím u Šekemu. Kontakty mezi oběma skupinami ustaly během 2. stol. př. Kr. a této době se přepisuje specifický samařský text. Jedná se zřejmě o revizi formy, jež se používala mnohem dříve. Všechny opisy mají písmo odvozené z „fénické“ abecedy, která se podobá abecedě na židovských mincích z 2. stol. př. Kr., nikoli aramejskému písmu, jehož se používalo pro hebr. po babylónském zajetí.

Nejstarším rukopisem je s největší pravděpodobností text, přepisovaný Abišúovi, Áronovu prapravnukovi (1 Pa 6,3n). Je napsán na jemném pergamenu a nemá jako celek stejné stáří; za nejstarší pokládáme část od konce Nu dál. Odborníci zařazují tento svitek do 13. stol. po Kr., případně do doby do r. 1335, kdy jej údajně objevil velekněz Pinchas.

První část samařského Pentateuchu se do Evropy dostala r. 1616 prostřednictvím Pietra della Valle a v r. 1628 jeho obsah vydal J. Morinus, který tvrdil, že daleko převyšuje masoretský text. Takto byl zřejmě hodnocen každý nový dokument v důsledku upřednostňování LXX nebo nepřátelství k tradičnímu židovskému textu. V tomto případě bylo však hlavním motivem úsilí ze strany některých učenců oslabit pozici reformátorů, kteří lpěli na autoritě Bible. Ge-

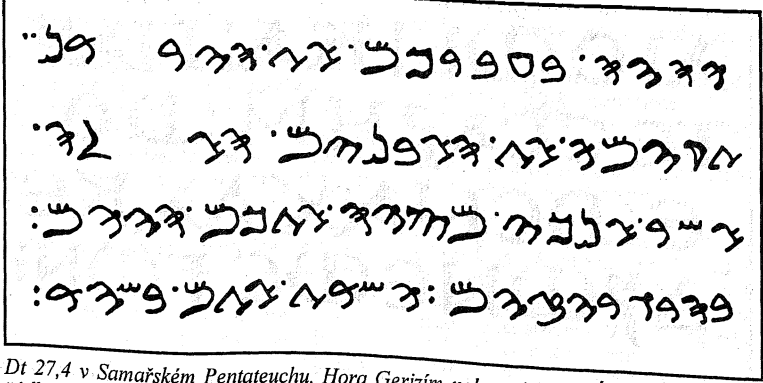
senius, patrně největší německý odborník na hebrejštinu, tento neplodný spor ukončil a dokázal nadřazenost masoretského textu (1815). V dnešní době se objevují snahy opět na jeho místo dosadit samařský Pentateuch. Někteří protagonisté svou vírou v důvěryhodnost samařského převodu prokazují naivitou, která předtí ty nejextrémnější konzervativce. Je pravdou, že se asi na 1600 místech samařský Pentateuch shoduje s LXX, ale stejně velký je i počet rozdílů. Není snadné vysvětlit shody; jednou možností je, že se k opravám v samařském Pentateuchu použilo aramejského *Targúmu (samařský dialekt je prakticky totožný s aramejským a samařský překlad, tedy překlad Pentateuchu do samařštiny, se místy doslovně shoduje s Targúmem Onkelos). V LXX existuje řada míst, na nichž lze vysledovat vliv Targúmu.

Pro řadu variant existuje jednoduché vysvětlení: pokus ukázat, že Bůh si vyvolil Gerizím. Po Desateru v Ex 20 a v Dt 5 Samařané vkládají text z Dt 27,2–7, kde „horu Ébal“ nahradili „horou Gerizím“, a v Dt 11,30 zaměnili „naproti Gilgálu“ za „naproti Šekemu“.

Mnoho variant vzniklo špatným pochopením gramatických forem nebo syntaktické stavby. Jindy nacházíme bezdůvodně přidané vsuvky z paralelních textů. K některým změnám došlo pod vlivem dialektu. Nemálo variant vzniklo ze snahy odstranit všechny antropomorfní výrazy.

Neexistují doklady o tom, že by Samařané měli školené písáře, ani patřičné kolace rukopisů (jak dokládají četné varianty), které by svědčily o kvalitní znalosti textu. Svěvolné změny a povrchní přidávky v textu spíše naznačují, že péče o posvátný text nebyla v dobrých rukou. Proto se musí k těmto variantám přistupovat s velkou opatrností. Viz důležitý přehled od B. K. Waltkeho in J. B. Payne (ed.), *New Perspectives on the Old Testament*, 1970, str. 212–239.

BIBLIOGRAFIE. C. D. Ginsburg, *Hebrew Bible*, 1926–; R. Kittel, *Biblia Hebraica*, 1952; C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 1897; F. Buhl, *Kanon und Text*, 1891; F. Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, 1920; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, 1965; P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*², 1959; F. G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, 1939, 1958; B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, 1951; E. Würthwein, *The text of the Old Testament*, 1979; M. Burrows, *Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, 1950; W. J. Martin, *Dead Sea Scrolls of Isaiah*, 1954; F. M.



Dt 27,4 v Samařském Pentateuchu. Hora Gerizím nahrazuje horu Ébal (na začátku 4. řádku).

TEXTY A PŘEKLADY

Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1958; P. E. Kahle, *Der hebräische Bibeltext seit Franz Delitzsch*, 1958; F. M. Cross, S. Talmon, *Qumran and the History of the Biblical Text*, 1975.

W.J.M.
A.R.M.

II. SEPTUAGINTA

Nejstarší a nejvýznamnější ř. překlady knih SZ nalezneme v tzv. Septuagintě (obvykle označované LXX).

1. Rozmanitý obsah a nejisté hranice

LXX je sbírkou velmi různorodých prací: obsahuje alespoň jeden ř. překlad všech SZ kanonických knih, někdy i více (např. Da, Ezd a Neh). Překlady byly později radikálně revidovány, z toho některé více než jednou. Rukopisy LXX nyní představují pestrou směsicí revidovaných a nerevidovaných překladů. Některé kanonické knihy, např. Est a Da, byly obohaceny o přidaný apokryfní materiál, ale všechny rukopisy nebyly rozšířeny stejně. Z toho plyne, že dnešní LXX obsahuje mnoho apokryfních knih, které však ani co do počtu (LXX jich má víc), ani svým názvem neodpovídají dnešním *Apokryfům. Navíc nejstarší kodexy LXX samy nemají shodný počet apokryfních knih a v důsledku toho se i moderní vydání liší v jejich počtu. Některá z novějších vydání dokonce obsahují i křesťanské písně a hymny. Apokryfní knihy se zase od sebe odlišují v tom, že některé představují překlady z původní hebrejštiny (nebo aram.), zatímco jiné byly sepsány už v ř. Stejně tak se různí i dobou a místem svého vzniku: překlad Pentateuchu vznikl v Alexandrii v 1. polovině 3. stol. př. Kr.; knihu Kaz zřejmě přeložil Aquila, a to v Palestině ve 2. stol. po Kr. Některí badatelé se domnívají, že Žalmy mohly být nejprve přeloženy v Palestině a potom převezeny do Alexandrie. Další se zase domnívají, že překlad částí S–Kr původně vznikl v Efezu a některé apokryfní knihy byly sepsány v Antiochii. Původně se tento různorodý materiál nacházel na oddělených svitcích, které tvořily samostatné knihy nebo skupiny knih; nebylo ani možné je dát do jednoho svazku, dokud si křesťané díky vyspělejší technice (a většímu bohatství) od 2. stol. po Kr. nemohli dovolit kodexy velkého formátu. Takže tzv. LXX zdaleka není homogenním celkem: je třeba zabývat se jednotlivými částmi zvlášť.

2. Původ

a) Pentateuch

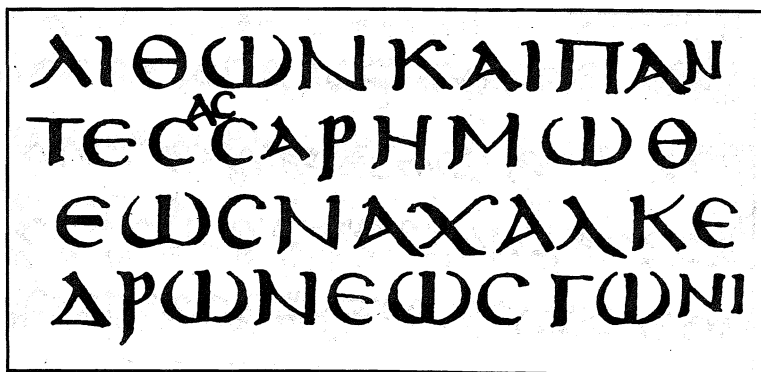
Nejstarším zdrojem informací o původu Pentateuchu LXX je alexandrijský filozof Aristobólos (170 př. Kr.). Autenticita dochovaných zlomků jeho prací se prokázala teprve nedávno. Aristobólos potvrzuje, že Zákon byl přeložen za vlády Ptolemaia II. Filadelfa (285–247 př. Kr.), a není důvod tomu nevěřit. Dodává, že přípravu provedl Démétrios z Faleru. Protože však Filadelfos Démétria po svém nástupu k moci vyhnal, dochází zde k rozporu, pokud ovšem Aristobólos nechtěl říci, že Démétrios udělal předběžné přípravy ještě před svým odchodem do vyhnanství.

Dalším pramenem informací představuje Aristeas, autor tzv. *Dopisu Filokratovi*. Tvrdí o sobě, že je Řek, který pobýval u Ptolemaiova dvora, když Démétrios navrhl, aby byl přeložen židovský Zákon. Potom prý byl vyslán k veleknězi do Jeruzaléma, aby si od něj vyžádal přesnou kopii Zákona a 72 židovských znalců k jeho překladu (odtud název Septuaginta, který začaly pozdější generace používat pro označení celého ř. SZ). Aristeas ovšem nebyl Řek, nýbrž Žid, a nepsal v době Filadelfa, ale někdy v rozmezí let 170–100 př. Kr. Jeho základní tvrzení, že Zákon byl přeložen za vlády Ptolemaia II., odpovídá tomu, co říká Aristobólos, a je proto všeobecně přijímáno, navzdory mimořádně nehistorickým detailům z jeho života.

Josephus přebírá Aristeův příběh, takže jej nelze pokládat za nezávislého svědka. Filón je možná na Aristeovi nezávislý, avšak přidává k jeho vyprávění ještě další zázračné prvky. Justin Mučedník (100–165 po Kr.) jako první rozšiřuje Aristeovo líčení tak, aby zahrnovalo celý SZ; Augustin (354–430 po Kr.) zaznamenává, že v jeho době se překlad již běžně nazýval Septuaginta.

V rabínské literatuře přetrvává tradice, že překlad Zákona vznikl v době Ptolemaiové, panují však neshody ohledně počtu překladatelů: TB *Megilla* 9a udává 72, ale *Massechet Soferim* 1. 7–10 počítá 5 (někteří badatelé však tento údaj považují za chybu písaře).

Aristobólos i Aristeas tvrdí, že před Ptolemaiem II. existovaly ještě starší překlady. Aristobólos to říká v souvislosti s vysvětlováním, proč mohl Platón začlenit do své filozofie možíšovský materiál, kdežto Aristeas píše, že ačkoli existovaly starší překlady, Bůh zabránil tomu, aby je jakýkoli pohan třeba jen citoval.



LXX podání Jr 38,40 podle Sínajského kodexu. Překladatelé přepsali do řečtiny hebrejské slovo sarēmōth, jemuž pro chybu v hebrejském rukopisu nerozuměli.

Toto rozporné tvrzení nemá velkou cenu. Badatelé dnes nechávají otázku existence starších překladů otevřenou, neboť zatím nejsou k dispozici žádné důkazy ani v tradici rukopisů LXX, ani mimo ni (na rozdíl od Paula Kahleho, jehož teorie se všeobecně přijímaly v 50. a 60. letech).

b) Ostatní kanonické knihy

Podle poznámek, které Ben Sirachův vnuk napsal v úvodu k překladu knihy svého děda, existoval překlad „Zákona, proroků a ostatních knih“, tzn. celého SZ, pravděpodobně od konce 2. stol. př. Kr., ačkoli překlad Kaz, který je nyní součástí LXX, pochází z 2. stol. po Kr. (viz výše) a revidované a značně rozšířené vydání ř. Est, kterou dnes máme k dispozici, se podle tiráže dostalo do Egypta v letech 78–77 př. Kr.

c) Nekanonické knihy

Data překladů (nebo sepsání) se velmi různí a sahají od 2. stol. př. Kr. až do 1. stol. po Kr.

3. Revize

a) *Tzv. recenze kaigē*. Byla provedena pravděpodobně v Palestině, ale možná v Alexandrii na přelomu letopočtu. Usilovala o co nejdoslovnější překlad hebr. textu do ř. Původní rozsah neznáme, ale zachovala se v částech mnoha knih.

b) *Origenova recenze*. Byla dokončena kolem 245 po Kr. a byla uspořádána do šesti paralelních sloupců (odtud název Hexapla) obsahujících:

1. Hebr. text
2. Hebr. text v ř. transkripci
3. Aquilův překlad
4. Symmachův překlad
5. Septuaginta
6. Theodotionova revize.

Někdy, jako v případě malých Proroků, se Theodotionův překlad uvádí v 7. sloupci. Hlavním cílem tohoto vydání, které zahrnuje celý SZ, bylo ukázat, který materiál obsažený v LXX není v hebr. a naopak.

c) *Hesychiova recenze*. O této recenzi mnoho nevíme. Někteří biblisté dokonce o její existenci pochybují a ti, kteří ji obhajují, ji v mnoha částech SZ nedokážou identifikovat. Její autor, eg. biskup, zemřel r. 311 po Kr.

d) *Lúkiánova recenze*. Jejím autorem byl Lúkiános, mučedník z konce 3. stol. po Kr. Tato recenze se proslavila tím, že v některých knihách, konkrétně v S, přináší překlad, která se zřejmě opírá o hebr. text lepší kvality než MT. Dnes se však domníváme, že autorem kvalitnějšího textu nebyl Lúkiános, jehož recenze má jen malý význam, ale že tyto texty existovaly již v rukopisech, které použil k redakci. Lepší čtení možná najdeme ve staré ř. a varianty v dalších rukopisech mohou být výsledkem revize. Naneštěstí lúkiánovská tradice, která vystupuje silně do popředí v některých knihách, v jiných spisech zcela chybí nebo ji nelze určit.

Dochované rukopisy obsahují výsledky těchto velkých a mnoha malých revizí, které se objevují porůznu v jednotlivých knihách. Proto je třeba při používání populárních vydání LXX zachovávat opatrnost a vždy zjišťovat, zda tištěný text představuje starou řečtinu, do níž se překládalo ve 3.–4. stol. př. Kr., nebo některou z pozdějších revizí, které v průběhu dalších tří století vznikly v Egyptě, Palestině nebo Malé Asii.

4. Charakter překladů LXX

Vyvstávají dvě otázky: Do jaké míry odpovídá ř. překlad původní hebrejštině? Do jaké míry je jeho ř. idiomatika? V obou případech se různé překlady a revize velmi liší. Nikde není ř. přeložených knih čistou *koinē*. V nejlepším případě je plná hebraismů – v těch nejhorších případech jde téměř o hebr. v řeckém přestrojení. Doslovné překlady se drží hebr. tak pevně, že výsledek by byl pro Řeka z větší části nerosumitelný. Volnější překlady (např. Pentateuchu) vystihují význam v hebr. docela přesně, případně se může jednat o volnou parafrázi (Př), která obsahuje materiál a myšlenky, jež v hebr. vůbec nebyly. Nicméně i ti překladatelé, kteří se drželi hebr. velmi důsledně, se občas od hebr. textu úmyslně odchýlili. Někdy to způsobila úcta – např. slova „Uviděli Boha Izraele“ (Ex 24,10) změnili na „Uviděli místo, na kterém stál Bůh Izraele“. Jindy překladatel nebo autor revize (ne vždy jej lze určit) místo přímého překladu poskytuje výklad midraše, který jde za význam hebr. nebo i proti němu. Často se k takovým midrašským výkladům nacházejí paralely v pozdější rabínské literatuře. V TB *‘Erubin* 2b a *Zebahim* 59b nalzáme podivný ř. výklad šířky a výšky východní strany Hospodinova stanu z Ex 27,14–16. Tento výklad nevychází z některého typu nemasoretského hebr. textu, ale z rabínské exegeze. Také v historických knihách nacházíme „novou interpretaci“ Davidových, Šalomounových a Achabových vlastností k jejich prospěchu podle zásad exegeze, které se později formálně vysvětlovaly v talmudských školách. Určité odchylky od hebr. textu v Pentateuchu vysvětluje samotný fakt, že jeho překlad vznikl v Egyptě. Eg. vliv je patrný v Iz a v Lv, kde jsou nepřesné a nedůsledné překládány odborné výrazy pro různé chrámové oběti. Možná, že v Alexandrii, kde se takové oběti nemohly přinášet, nebyla přesnost a důslednost nutná. Vedle úmyslných změn si překladatelé rovněž vymýšleli v případě, že narazili na neznámé hebr. slovo. Samozřejmě, že ne vždy jejich úpravy správné.

5. Kvalita překladů

Na toto téma existují různé názory. Filón např. tvrdí, že překladatelé Zákona „psali vedení inspiraci, takže každý píšá nepsal něco jiného, ale slovo od slova, jako kdyby jim je diktoval neviditelný našeptávač ... použité ř. výrazy doslovně odpovídaly chaldejštině“ (VII. *Mos.* 2. 37–38). Tato přehnaná tvrzení ostře kontrastují s realismem staršího palestinského Žida, vnuka Ben Sirachova, jenž nedlouho předtím dorazil do Alexandrie. Jako svědek potíží, které musely být překonány při překladu díla jeho děda do ř., v Prologu ke svému překladu poznamenal: „To, co bylo původně vyjádřeno hebr., nemá přesně stejný smysl, když se to přeloží do jiného jazyka. Nejen toto dílo, ale dokonce sám Zákon, proroctví a ostatní knihy se značně liší od původního významu.“

Aristeas si uvědomuje, že rukopisy obíhající v Alexandrii nemají nejlepší kvalitu (30), a nepochybně ví o kritických námítkách, že ř. překlad není vždy přesný. Proto si vymýšlel příběhy, aby dodal kulturní věrohodnost ř. překladu Zákona, v té době už 100, 150 nebo víc let starému. Vypráví legendu o vládnoucím Ptolemaiovi, o jeruzalémském veleknězi, který představoval velkou náboženskou autoritu, a o největší akademické autoritě, Démétriovi z Faleru, o němž se mylně domnívá, že stál v čele slavné alexandrijské

TEXTY A PŘEKLADY

knihovny. Prohlášením, že překlad byl dílem 72 překladatelů (po 6 z každého z 12 kmenů) a tvrzením, že se výsledek slavnostně přečetl před celým židovským shromážděním, před kněžními a staršími, kteří jej přijali s velkým uznáním a vynesli kletbu nad každým, kdo by jej později chtěl změnit, Aristeas usiluje (jak zdůraznil H. M. Orlinsky) o kanonizování překladu. Je to tím pozoruhodnější, že na rozdíl od Filóna ne tvrdí, že překladatele v jejich práci inspiroval Bůh, ale naopak píše, že používali běžné vědecké metody a „a pečlivě mezi sebou svá díla porovnávali, aby sladili detaily“ (302). Aristeův příběh by sotva přesvědčil jeho současníka, Ben Sirachova vnuka, nicméně horlivost, s jakou dokazuje autoritu překladu Zákona, naznačuje, že se v té době jednalo o oficiální překlad, který byl používán v alexandrijských synagogách. K překladům dalších kanonických knih Aristeas nic takového nedodává, přestože v jeho době už byla většina (ne-li všechny) přeložena nebo se na překladech pracovalo. O přesném vzniku a záměru těchto překladů nevíme téměř nic. Jednalo se o díla, jež v průběhu studia vytvořili historikové a teologové? Nebo měly především sloužit jako překlady v synagogách? Některé překlady tento cíl asi sledovaly, ale jiné, jako třeba Př, zcela jistě ne. I Kr, i když je na úrovni staré ř., se často čte spíše jako midraš než jako ř. Targúm. Ve školních diskusích, jaké vedl např. alexandrijský chronolog Démétrios (počátek 2. stol. př. Kr.), mohl vzniknout zvláštní časový plán událostí, jemuž se přizpůsobil i obsah knihy, a z toho potom vyplynul jiný sled událostí.

Samozejmě, že alexandrijská Židé nikdy nepovažovali nekanonické spisy za inspirované knihy. Např. 2 Mak, nepochybně neinspirovaná kniha, byla sepsána přímo v ř. a pomoci ní chtěli palestiniští Židé přesvědčit své alexandrijské bratry, aby dodržovali určité slavnosti, které byly nedlouho předtím zavedeny v Palestině v souvislosti s vítězstvím Makabejců, ačkoli neměly biblické opodstatnění. Podobně i 1 Mak byla přeložena do ř. proto, aby na řecky mluvící Židy zapůsobila oddanost Hasmonejců chrámu a Zákona. Přípouští se nicméně, že v určitých záležitostech nebyli se schopni rozhodnout, protože Písma nic neříkala a neměli mezi sebou žádného inspirovaného proroka, který by je vedl.

Již ve 2. stol. př. Kr. se palestiniští Židé začali zajímat o ř. překlady SZ. Eupolemos, přítel Makabejských, se ve své historii zřejmě opírá o ř. překlad Pa. V následujících dvou stoletích Palestina i Alexandrie věnovaly značné úsilí revizi ř. překladů, aby je uvedly do souladu s hebr., což nakonec ukazuje židovské pojetí nejvyšší autority. Židé s překlady nebyli spokojeni, a když jich později začali používat křesťané ve svých věroučných sporech s Židy, zavrhl je úplně a začali si pořizovat nové vlastní překlady (viz níže). V Talmudu můžeme najít k LXX dva postoje, jeden příznivý a jeden nepřátelský. Zřejmě odrážejí starší a mladší pohled judaismu na LXX.

NZ pisatelé často citují z překladů LXX, hlavně v doslovných citacích, používají však i jiné překlady. Vedle tzv. LXX překladu Da měli ve své době k dispozici ještě další, mnohem přesnější překlad (který byl později omylem přičten Theodotionovi). Pisatelé NZ raději citovali tento druhý překlad. V pozdějších stoletích však někteří církevní otcové, kteří sami neuměli hebr., začali překlady LXX považovat za stejně inspirované jako hebr. originály, a pokud se objevily rozdíly, měla se podle nich dát přednost LXX. Aby

podpořili tento postoj (s čímž Jeroným nesouhlasil), doplnili Aristeovo a Filónovo vyprávění dalšími divy a zázraky a příběh rozšířili tak, aby zahrnoval i další kanonické a nekanonické knihy. Jeroným staré lat. překlady LXX odmítá a místo nich pořídil překlad kanonických knih do nové latiny přímo z hebr. (tzv. Vulgáta).

6. Jiné překlady

a) *Aquila*. Aquilův doslovný překlad vznikl r. 128 po Kr. a šlo o extrémně doslovný překlad. Měl v ř. vyjádřit všechny jemnosti hebr. jazyka, které byly důležité pro rabínskou exegezi té doby. Dochovaly se jen zlomky, některé z nich jsou však velmi rozsáhlé.

b) *Theodotion*. Ať už byl Theodotion kdokoli, tradičně je spojován s Efezem. Někdy koncem 2. stol. po Kr. vypracoval překlad, který představoval pouhou revizi staršího překladu, jenž se dnes zpravidla označuje Ur-Theodotion. Názory na určení totožnosti Ur-Theodotiona a rozsahu jeho práce se různí. Někteří si myslí, že působil v Malé Asii, kde přeložil značnou část SZ. Tu od něj převzali alexandrijská Židé, ale dílo nedokončili. Jiní se domnívají, že šlo o samotného Jónatana ben Uzziela, Palestinec a autora recenze *kaigē*.

c) *Symmachos*. Symmachův překlad vznikl někdy koncem 2. stol. po Kr. nebo začátkem 3. stol. a je protipólem Aquilova překladu, protože jde o velmi idiomatický a plynulý překlad.

O původu a charakteru dalších překladů (Quinta, Sexta, Septima) je známo jen málo: není ani jasné, zda se jednalo o samostatné překlady nebo pouze o revize.

7. Historie textu

První křesťanští misionáři převodili překlady LXX do latiny, syrštiny, koptštiny, aramejštiny, etiopštiny, góšštiny, gruzinštiny a arabsštiny. Navíc je hojně citováni řecky mluvící církevní otcové. Tyto překlady a citace spolu se stovkami rukopisů LXX, které sahají od 3. stol. př. Kr. do doby vzniku knihtisku, tvoří materiál, z něhož se soudobá věda pokouší rekonstruovat historický text. V ideálním případě by bylo hlavním úkolem objevit text původních překladů, jak vyšly z per překladatelů, a to odstraněním všech změn, k nimž došlo omylem nebo revizí textu. U mnoha knih se tohoto cíle v rozumných mezích daří dosáhnout. U některých spisů je však historie textu mimořádně problematická, takže pochybujeme, zda někdy dokážeme s určitou jistotou stanovit původní text. Je však stále ještě možné zvládnout sice omezenější, ale také potřebný úkol – zjistit, jak text vypadal v různých hlavních etapách dějin.

8. Význam

Překlady LXX mají velkou cenu přinejmenším ze čtyř důvodů:

1. Svědčí o vlivu helénismu na judaismus jak v diaspoře, tak v Palestině,
 2. Vytvářejí lingvistický most mezi teologickou slovní zásobou SZ a NZ.
 3. Čerpali z nich církevní otcové ve stoletích, kdy buďovali svou věrouku.
 4. Staly se důležitým podkladem pro rekonstrukci historie SZ hebr. textu.
- Někdy měli překladatelé před sebou text bezpochyby kvalitnější než *MT* a *NZ*, se občas (např. Žd 11,21) opírá spíše o LXX než o *MT*. Navíc svitky od Mrtvého

moře ukázaly, že nesrovnalosti mezi LXX a *MT* se týkají hebr. rukopisů nemasoretského typu víc, než ještě badatelé předpokládali. Naproti tomu skutečnost, že některý starý hebr. rukopis se shoduje s LXX, ale nikoli s *MT*, nutně neznamená že rukopis automaticky představuje originál lépe než *MT*. Tuto záležitost bude ještě třeba rozhodnout podle běžných zásad textové kritiky. Navíc, pokud se LXX liší od *MT* a nedochoval se žádný hebr. rukopis nemasoretského typu, vzniká mnoho problémů při použití LXX k rekonstrukci hebr. originálu. Je jasné, že u knih, které LXX překládá volně, nelze s jistotou tvrdit, co bylo v hebr. originálu. Nicméně i v těch knihách, kde se překladatelé důsledně drželi hebr. originálu, lze z různých důvodů těžko s určitostí říci, co měli na konkrétním místě textu před sebou. Dokonce ani tam, kde *MT* nedává žádný smysl a kde LXX nabízí rozumnou možnost, nemůžeme spoléhat na to, že překladatelé dobře pochopili hebr. předlohu. Při pokusu přeložit ř. výraz nebo slovní spojení zpátky do hebr. se nezdá stává, že existuje několik možností. To neznamená, že bychom se neměli o materiál LXX opírat, musíme jej však používat opatrně. Nejproblematičtějšími oblastmi jsou starořecký text Jb (o šestinu kratší než *MT*), Jr (o osminu kratší než *MT* a s jinak seřazeným obsahem, pro nějž najdeme jakousi oporu v kumránském hebr. rukopisu 4Q Jer^b), posledních šest kapitol Ex a části S + Kr. Správné porozumění a interpretace LXX si vyžadá další studium. Do té doby nemá význam zaplňovat nové překlady pochybnými dohady založenými na LXX.

BIBLIOGRAFIE. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, 1968; S. P. Brock et al., *A Classified Bibliography of the Septuagint*, 1973; *Bulletins of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies 1-7, 1968-*; P. Walters, *The Text of the Septuagint*, 1973; R. A. Kraft (ed.), *Proceedings of IOSCS Symposium on Samuel-Kings*, 1972; E. Tov, *The LXX translation of Jeremiah and Baruch*, 1975; J. W. Wevers, *Text History of the Greek Genesis*, 1974; D. W. Gooding, *Relics of ancient exegesis*, 1975; *idem*, *TynB* 26, 1975, str. 113-132; L. C. Allen, *The Greek Chronicles*, 1974; J. G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah*, 1973.

D.W.G.

III. SYRSKÝ PŘEKLAD

Po LXX je nejstarším a nejdůležitějším překladem hebr. Písem syrský překlad. Používala jej syrská církev a od 9. stol. se označuje jako Pešitta (syr. *pšittá*), tj. „jednoduchý“ překlad.

1. Vznik

O autorství nebo době vzniku Pešitty dosud neexistují žádné přímé informace a ani Theodor z Mopsuestie (zemřel r. 428) o jejím vzniku nic nevěděl.

Vnitřní důkazy však něco o jejím původu naznačují. Byla zjištěna jazyková shoda mezi palestinským aram. Targumem a syrským překladem Pentateuchu. Zatímco syrština (název pro křesťanskou aramejštinu) představuje východoaram. jazyk, vysvětlení tohoto jevu (P. Kahle) osvětluje pravděpodobný původ překladu.

Tyto jazykové stopy Z aram. v překladu jinak napsané V aram. dialektem odhalují určitou obeznámenost s palestinským Targumem k Pentateuchu. Podobně A. Baumstark poukázal na přímou shodu pešitského překladu Gn 29,17 s textem genízy a textem palestinského Targumu oproti Targumům Onkelos a Pseudo-Jónatan („Neue orientalische Probleme biblischer Textgeschichte“, *ZDMG* 14, 1935, str. 89-

118). Tato fakta naznačují, že pešitský Pentateuch vznikl někde ve východoaram. oblasti, která byla ve spojení s Jeruzalémem.

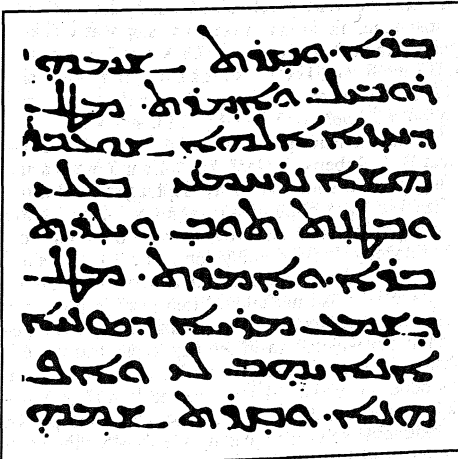
Panovnický rod Adiabéne konvertoval k judaismu okolo r. 40 po Kr. Judaismus se mezi obyvateli Adiabéne dále šířil a vznikla potřeba Pisma v jazyce, kterému by rozuměli, tj. v syrštině. V království tedy pravděpodobně v polovině 1. stol. po Kr. vznikl překlad části syrského SZ, nejprve Pentateuchu. V té době se v Palestíně běžně používal Targum sepsaný v Z aram. dialektu a musíme předpokládat, že byl převeden do aram. dialektu, jímž se mluvilo v Adiabéne.

Baumstark nicméně ukázal, že to není úplné řešení, protože původní text syrského překladu sahá ještě dále za palestinský Targum. Targum obsahuje hagadické výklady, které se běžně v syrské Bibli nevyskytují. Na druhou stranu v nejstarším dochovaném zlomku tohoto Targumu (část Ex 21 a 22) žádné hagadické výklady nenacházíme, zatímco syrský překlad Ex 22,4n se drží běžné židovské interpretace. Z toho se vyvozuje, že tento fragment představuje starší typ Targumu, než byl exemplář odeslaný do Adiabéne.

Rukopisy pešitského Pentateuchu ukazují, že existovaly dvě recenze, první byla doslovnějším překladem hebr. a druhá (viz výše) měla blízko k palestinskému Targumu. Mnoho badatelů se domnívá, že doslovnější překlad je starší, protože syrští církevní otcové znali lépe text, který se těsněji držel hebr. než ten, který se běžně používal v 6. stol. (např. W. E. Barnes, *JTS* 15, 1914, str. 38). Tomuto názoru odporuje skutečnost, že Afraates a Efrém vždy necitovali „doslovný“ překlad.

Zdálo by se, že doslovný překlad, který vytvořili židovští překladatelé pro židovskou komunitu, převzala syrská církev, zlepšila jeho styl a kolem 5. stol. jej přijala za standardní text. Tato syrská církev zakotvila před koncem 1. stol. po Kr. v oblasti Arbely, hlavního města Adiabéne, a v průběhu 2. stol. se stala centrem křesťanství v Mezopotámii Edessa, na V od Horního Eufratu.

Když bylo na počátku 4. stol. po Kr. křesťanství prohlášeno za oficiální náboženství Římské říše, vznikly kodexy LXX a B. J. Roberts píše (*The Old Testament Text and Versions*, 1951, str. 222): „Domněnka, že podobný vývoj očekával překlad Pešitty, je



Gn 29,32-33 podle syrské Pešitty. Rukopis Vellum. 5. stol. po Kr.

správná. Zřejmě došlo k pokusu syrský překlad revidovat tak, aby se více shodovala se LXX. To se stalo krátce poté, co byla revidována NZ Pešitta, nicméně revize se zřejmě neprováděla ve všech svatých knihách stejně. Např. Žalmy a prorocké knihy se porovnávaly s ř. překlady mnohem pečlivěji, neboť měly pro NZ relativně větší význam. Do Jóba a Přísloví se téměř nezasahovalo a tožte lze říci, i když v menší míře, o knize Genesis.“

Alternativní pohled na její původ přinesl R. H. Pfeiffer (*IOT*, 1941, str. 120), jenž citoval F. Buhla (*Kanon und Text des Alten Testaments*, 1890, str. 187), že „Pešitta vědci za svůj vznik úsilí křesťanů: zčásti byly použity starší jednotlivé židovské překlady a zbytek přeložili křesťané židovského původu.“ Takový pohled je možný, protože syrské křesťanstvo zahrnovalo početný židovský element, který pocházel patrně z původního židovského společenství.

Pokud jde o vliv LXX na Pešittu, lze citovat rovněž W. E. Barnese (*JTS* 2, 1901, str. 197): „Vliv Septuaginty je většinou nepatrný, jen tu a tam ovlivňuje překlad nějakého slova. Syrští překladatelé museli vědět, že ovládají hebr. mnohem lépe než překladatelé Septuaginty, ale přesto si občas prorazí cestu ř. styl. Syrští opisovači naopak hebr. neznali a snadno sáhli po čtení, které se objevilo v ř. překladu nebo které doporučili ř. otcové. Díky tomu má Pešitta ve své pozdější podobě mnohem více ze Septuaginty než její ranější forma. Pouze v Žalmech (alespoň jak se zdá podle dosavadního studia) nalezneme širší ř. vliv, který dal textu nový charakter – typická je záplava antropomorfismů, od nichž byli syrští překladatelé Pentateuchu oproštěni.

2. Jazyk a překlad

Rozborem jednotlivých knih SZ syrského překladu se zjistilo, že není stylově jednotný a že na něm muselo pracovat více překladatelů. O Pešittě Samuelových knih S. R. Driver napsal: „Hebr. text, který Pešitta předpokládá, se od masoretského textu odlišuje méně než hebr. předloha LXX, i když se k němu nepřibližuje tak jako hebr. text, na němž jsou založeny Targúmy. Stojí za povšimnutí, že se často vyskytují pasáže, ve kterých se Pešitta shoduje s *Lúkianem* tam, kde se oba liší od masoretského textu. V překladu Samuelových knih není židovský prvek tak nápadný jako v případě Pentateuchu, ale je tam a lze jej vystopovat v některých charakteristických výrazech, s nimiž bychom se stěžii setkali tam, kde by neexistoval přímý židovský vliv ...“ (*Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*², 1913, str. lxxi).

K charakteristice překladu dalších knih můžeme citovat B. J. Robertse: „Např. kniha Žalmů představuje volný překlad silně ovlivněný Septuagintou. Přísloví a Ezechiel zase připomínají Targúmy. Spisy Izajáše a „malých“ proroků jsou rovněž většinou velmi volně přeloženy. Překlad knihy Jób je sice dosti doslovný, ale vzhledem k porušenému textu a vlivem jiných překladů je zčásti nečitelný. Píseň písní je přeložena doslovně, Rút představuje parafrázi. Knihy Paralipomenon považujeme za vůbec nejvíc parafrázované – obsahují plno midrašských prvků a rysů Targúmu. Původně do syrského kánonu nepatřily a zřejmě syrský překlad pořídili Židé v Edesse ve 3. stol. po Kr. V řadě textů se projevuje silný křesťanský vliv, který zřejmě pochází z rané křesťanské reedice (Gn 47,31; Iz 9,5; 53,8; 57,15; Jr 31,31 Oz 13,14; Za 12,10). V mnoha žalmech nacházíme vpisky křesťanského

původu, i když místy je v nich rovněž patrná židovská tradice. Do jaké míry jsou však dílem pozdější revize, nelze určit“ (*The Old Testament Text and Versions*, 1951, str. 221n).

3. Pozdější historie textu Pešitty

Rozkol v syrské církvi koncem 1. čtvrtiny 5. stol. měl za následek, že se Nestorios a jeho přívrženci stáhli na V. Nestorios byl vyloučen z konstantinopolského biskupství r. 431 a odnesl si s sebou Pešittu. Nestoriani uprchli po zničení své školy v Edesse (r. 489 po Kr.) do Persie a založili novou školu v Nisibis. Tyto dvě větve církve si podržely vlastní biblické texty a od doby Bar-Hebraeovy v 13. stol. se začaly další texty jasně rozdělovat na východní a západní. Východní nestorianké texty neprošly tolika revizemi, které by se opíraly o hebr. a ř. překlady, protože tato církev byla izolovanější.

4. Další překlady

Velmi brzy byly pořízeny i jiné syrské překlady, ale nemáme k dispozici žádný kompletní rukopis. Existují zlomky křesťanského palestinsko-syrského (jeruzalémského) překladu, což je překlad SZ a NZ z období 4.–6. stol. Tento překlad vznikl ze LXX a byl určen k bohoslužbám v palestinsko-syrské církvi. Je psán syrským písmem v palestinské aramejštině.

Podnět k překladu celé Bible z ř. dal Filoxénos z Mabbugu (kolem r. 508 po Kr.). Z tohoto díla se dochovalo pouze několik fragmentů s částmi NZ a žalmů. Baumstark píše, že čerpají z Lúkianovy redakce textu Izajáše a pocházejí z počátku 6. stol. po Kr.

Další syrský překlad SZ vytvořil v letech 617–18 Pavel, biskup z Telly v Mezopotámii. Tento překlad se řídí ř. textem a dodržuje schéma Hexaply v poznámkách na okrajích. Z něho četli Aquila, Symmachos a Theodotus. Poněvadž se vlastně jedná o syrský překlad Origenovy Hexaply, označuje se tento překlad jako syrohexaplární text a představuje cenné svědectví o hexaplárním překladu textu LXX.

5. Rukopisy a vydání Pešitty

Nejstarší známý *datovaný* rukopis vlastní Britské muzeum (Add. 11425) je z r. 464 po Kr. a obsahuje Pentateuch kromě knihy Lv (rukopis „D“). Další dochovaný rukopis Izajáše a Žalmů pochází ze 6. stol. Významný západosyrský kodex Ambrosianus (Miláno, 6. nebo 7. stol.) fotolitograficky vydal A. M. Ceriani (*Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti*, 1867). Obsahuje celý SZ a je velmi blízký MT.

Díla syrských církevních otců, např. Efréma Syrského (zemřel r. 373) a Afraata (dopisy z let 337–345), obsahují citace ze SZ a uvádějí textové verze raného data. Komentáře od Filoxéna, biskupa z Mabbugu (485–519), prezentují jakubovské překlady. Nejcenější autoritou pro tento text je *Auṣar Raze* Bar-Hebraea z r. 1278.

Editio princeps Pešitty připravil maronita Gabriel Sionský, aby se Pešitta mohla zařadit do pařížského Polyglotu z r. 1645. Jako hlavního zdroje použil rukopis *Codex Syriacus* b v Bibliothéque Nationale v Paříži. Jedná se o nekvalitní rukopis ze 17. stol.

Pešitský text v Brian Waltonově Polyglotu z r. 1657 se shoduje s textem pařížského Polyglotu. Přetiskl jej S. Lee (*Vetus Testamentum Syriace*, 1823), ačkoli měl přístup ke kodexu B (12. stol.) a ke třem západosyrským rukopisům (p, u a e) ze 17. stol.

Urmské vydání vyšlo r. 1852 a na mnoha místech

se řídí textem nestoriánských rukopisů. R. 1887–91 dominikánský mniš v Mosúlu publikovali SZ i NZ, v závislosti na východosyrské tradici.

V současné době připravuje Výbor pro Pešitu při Mezinárodní organizaci pro studium SZ kritické vydání syrského překladu.

IV. ARAMEJŠTINA

1. Aramejský text ve SZ

Viz *JAZYK STARÉHO ZÁKONA, II.

2. Aramejština v NZ

Od doby babyl. zajetí se v Palestině jako hovorový jazyk šířila aramejština, již se běžně mluvilo v Palestině v době NZ. Byla pravděpodobněji běžnější než řečtina, kterou zavedl Alexandr Veliký.

Evangelia zaznamenávají Kristova slova v aram. při třech příležitostech: Mk 5,41 – **Talitha kum*, Mk 7,34 – *effatha*, dialektová podoba *'ipattah*, a jeho výkřik na kříži, Mk 15,34 – **Eloi, Eloi, lama sabach-tani?* (sr. Mt 27,46). Když se Ježíš modlil v zahradě Getsemane, oslovil Boha Otce slovem **Abbā'* = otec.

V Ř 8,15 a v Ga 4,6 také Pavel používá citověji zabarveného tvaru „*Abba*, Otče“, aby oznámil, že Bůh seslal Ducha svého Syna do srdcí věřících v Krista, když se modlí slovy „*Abba*, Otče“. Další arameismus běžný v rané církvi, **Maranatha* (*maranā tā*) = Pane, přijď!, zaznamenává apoštol Pavel v 1 K 16,22. V NZ lze najít ještě aram. označení **Hakeldama* (Krvavé pole, Sk 1,19) a několik místních a osobních jmen.

Sk 26,14 uvádějí, že Pavel slyšel, jak k němu vzkříšený Kristus promluvil „hebrejsky“, což bychom nepochybně měli chápat „aramejsky“ (viz F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 1954, str. 491, pozn. 18), stejně jako ve Sk 22,2. Viz též *JAZYK NOVÉHO ZÁKONA.

V. Další překlady

Z dalších překladů SZ je na LXX založen překlad do koptštiny. Vznikl pravděpodobně ve 3. stol. po Kr. Existují dva překlady: jeden v bohairštině, dialektu Dolního Egypta, druhý a starší v sahidštině, dialektu Théb.

Etiopský překlad, který rovněž vychází z LXX, vznikl příliš pozdě na to, aby měl větší cenu.

Nejznámějším arabským překladem je dílo Saadja ha-Gaona (892–942). Bylo by opravdu zvláštní, kdyby se jednalo o první překlad do tak důležitěho jazyka, jakým byla arabština. Odkaz midraše k arab. překladu Tóry poukazuje na již existující překlad. Arabské překlady, které známe, vznikly příliš pozdě, aby mohly sloužit jako materiál pro textovou kritiku SZ.

BIBLIOGRAFIE. F. F. Bruce, *The Books and the Paraphrases*³, 1963, str. 54nn, 191nn a bibliografie str. 268n; P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 1947, str. 129nn, 179–197; R. H. Pfeiffer, *JOT*, 1941, str. 120n; B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, 1951, str. 214–228 a bibliografie str. 309n; T. H. Robinson, „The Syriac Bible“ in *Ancient and English Versions of the Bible* (ed. H. Wheeler Robinson), 1940; E. R. Rowlands, „The Targum and the Peshitta Version of the Book of Isaiah“, *VT* 9, 1959, str. 178nn; H. H. Rowley (ed.), *OTMS*, str. 257n; E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 1957, str. 59nn a bibliografie str. 172; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*³, 1967; G. H. Dalman, *The Words of Jesus*, 1902; *idem*, *Jesus-Jeshua*, 1929; C.

C. Torrey, *Documents of the Primitive Church*, 1941; G. M. Iamsa (pf.), *The Holy Bible from Ancient Eastern Manuscripts*, 1957. R.A.H.G.

VI. NOVÝ ZÁKON

NZ prošel při svém vzniku všemi nebezpečími, která hrozila vesměr antické literatuře. Chyby pisářů a opravy redaktorů zanechaly stopu na všech pramenech, na nichž stojí dnešní poznání textu. Dřív než dojde ke stanovení původního textu, je třeba prověřit obrovské množství materiálu řadou vědních oborů:

1. *Papyrologie* = studium starověkých dokumentů a jejich vzájemných vztahů, obor úzce spjatý s paleografií, vědou o starověkém písemnictví. Někdy lze sestavit stemmata (rodokmeny): mohou se stanovit etapy převodu a v ideálním případě dokážeme určit i překládaný text.

2. *Textová kritika* = metoda informovaného výběru mezi variantami dokumentu nebo jejich prototypy, uplatňovaná v případech, když se od sebe liší a rozdíly nelze vysvětlit chybou.

3. *Domnělé opravy* v případech, kde zůstávají neřešitelné problémy. Ve studiu NZ zůstává hodně práce na poli studia jednotlivých dokumentů a jejich vzájemných vztahů, přestože se v tomto směru již hodně pokročilo; poslední desetiletí kladla větší důraz na racionální kritiku jako na prostředek k dosažení původního textu. Zdrojů informací existuje velké množství a jen velmi málo badatelů se odhodlává k stanovení domnělých oprav.

Řeckých pramenů je celá řada. První standardní seznam řeckých NZ rukopisů C. R. Gregoryho (*Die griechischen Hss. des NTs*, 1908 a 1973) nahradil K. Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Hss. des NTs*, 1963; *Materialien z. nt. Handschriftenkunde*, 1, 1969, str. 1–53; *Bericht der Stiftung z. Foerderung der nt. Textforschung*, 1972–4; *idem*, 1975–6. Nyní obsahuje 88 papyru, 274 unciálových rukopisů, 2 795 miniskulních rukopisů a 2 209 lekcionářů. Tady jde skutečně o *embarras de richesse*. Navíc se kromě pramenů v původní ř. mohou využít staré překlady v jazycích křesťanského starověku a ty citáty z Písma, jichž používali křesťanští autoři. To jsou nejdůležitější důkazové materiály, používané k určení textu a jeho historie.

1. Rukopisy

Primárním zdrojem jsou ř. rukopisy, zaznamenané na řadě rozmanitých materiálech. Prvním je *papyrus*, trvanlivý materiál, který se získává z rákosových rostlin. Rozšířil se po celém starověkém světě, ale zachoval se hlavně v eg. píscích. Nejdůležitější z 88 papyrů NZ na uvedeném seznamu jsou tyto:

a) *Evangelia*. P⁴⁵ (papyrus s Evangelii Chester Beattyho, Dublin) z r. 250 po Kr. obsahuje velké části L a Mk a o něco méně z Mt a J; P⁵² (John Rylands University Library, Manchester) z let 100–150 je naším nejstarším zlomkem NZ; P⁶⁶ (Bodmerův Papyrus XIV–XV) z 2. století, zahrnuje L 3–14; J 1–15.

b) *Skutky apoštolů*. P³⁸ (Michiganský papyrus 1571, Ann Arbor) ze 3. stol. (podle některých ze 4. stol.) obsahuje Sk 18,27–19,6; 19,12–16; P⁴⁵ (Chester Beattyho, viz výše) zachycuje části Sk 5,30–17,17; P⁴⁸ (Florence) ze 3. stol., jediný list se Sk 23,11–29.

c) *Pavlovy listy*. P⁴⁶ (Chester Beattyho papyrus epištol, Dublin) z r. asi 250 po Kr., obsahuje značnou část Ř, Žd, I a 2 K, Ga, Ef, Fp, Ko, I Te v tomto pořadí.

TEXTY A PŘEKLADY

d) *Obecné listy*. P⁷² (Bodmerův Papyrus VII–VIII) ze 3. nebo 4. stol., zahrnuje Judu, 1 Pt, 2 Pt (smíchané s apokryfními a hagiografickými písemnostmi a Ž 33, 34).

e) *Zjevení*. P⁴⁷ (Chester Beattyho papyrus Zj, Dublin), obsahuje Zj 9,10–17,2.

Všechny tyto papiry významně přispívají k našemu poznání textu. Je však třeba zvlášť upozornit, že význam rukopisů tkví v jejich stáří, nikoli v jejich materiálu či místu vzniku. Starší papyrus nemusí být nezbytně nejdůležitější.

Dalším materiálem, jenž se uplatnil při vzniku ř. rukopisu, byl *pergamén*. Vyráběl se z vysušené ovčí nebo koží kůže, která se vyhladila pemzou, takže byl odolný vůči vlivům podnebí. Používal se od starověku do konce středověku, kdy jej začal nahrazovat papír. Původně měl rukopis podobu svitku, ale takto se nám zachovalo jen málo křesťanských písemných památek. Křesťanskou knihou byl většinou kodex, tj. nám známá forma vazby a stránkování. (*PSANÍ, IV) Dochovalo se hodně pergamenových kodexů (papyrus v této formě také existuje) a některé představují nádherná díla. Určité kodexy měly dokonce vydání „de luxe“ kolorované purpurovou barvou a psané zlatým nebo stříbrným inkoustem. V určitých obdobích byl však pergamen vzácností, a tak se text starých rukopisů vymazal a materiál se znovu použil. Opětovně použité rukopisy se nazývají *palimpsesty*. Pro současné studium bývá někdy důležitý právě vymazaný text a badatelé musí použít chemické látky, fotografie a další moderní vědecké metody, aby zjistili původní text.

Pergamenové rukopisy NZ (spolu s relativně málo stránkami rukopisů z 15. a 16. stol.) můžeme rozdělit trojím způsobem: První hlavní dělicí čáru lze vést mezi rukopisy se souvislým textem a těmi, které vymezují úseky čtení pro každodenní bohoslužbu. Tento druhý typ se nazývá *lekcionář* neboli *evangelistarium*. Na seznamu trojice autorů Gregory-von Dobschütz-Aland se tyto rukopisy označují písmenem „L“, po němž následuje číslice (samotné „L“ označuje lekcionář s Evangeliiem, „L¹“ lekcionář s Listy; „L + 1“, lekcionář s Evangelii i Listy). Tato skupina rukopisů byla systematicky prostudována jen málo: minimum poskytly série *Studies in the Lectionary Text of the Greek New Testament* (1933–1966) a R. E. Cocroft (*Studies and Documents* 32, 1968). První skupina se dále dělí na dvě podskupiny podle stylu písma použitého k jejich napsání. Relativně starší skupinu tvoří *unciály*, tj. rukopisy psané velkými písmeny, a relativně mladší skupinu *minuskule* neboli *kurzívy*, tj. rukopisy psané ve stylu nižšího řádu, který

písaři vylepšili někdy v 10. stol. a jehož popularita se šířila přes klášter Studious.

Stejně jako v případě papyrů platí, že unciální rukopis není *ipso facto* lepší vzorek NZ textu než minuskulní. Některé starší unciály oprávněně zaujmají v textovém aparátu přední místo; některé mladší jsou ve srovnání s nimi bezcenné. Podobně minuskule, i když mladšího data, mohou být věrnými kopiemi raných rukopisů a pak mají stejnou hodnotu jako unciální rukopisy.

Unciály se v Gregory-von Dobschütz-Alandově seznamu označují velkými písmeny lat. a ř. abecedy nebo číslicemi začínajícími nulou. Za nejvýznamnější považujeme:

1. Sinajský kodex (hebrejské písmeno *alef* nebo 01), rukopis SZ a NZ ze 4. stol.; vedle skutečně důležitého textu obsahuje řadu oprav ze 6. stol., které zřejmě představují kritické dílo Pamfilia z Caesareje.

2. Vatikánský kodex (B nebo 03), rukopis s podobným obsahem, ale postrádající část NZ od Žd 9,14 do konce Zj. Oba tyto rukopisy jsou pravděpodobně eg. původu.

3. Alexandrijský kodex (A nebo 02), rukopis SZ a NZ z 5. stol., patrně vzniklý v Konstantinopoli.

4. Kodex Efrémův Rescriptus (C nebo 04), palimpsest SZ a NZ z 5. stol. Ve 13. stol. byl znovu použit pro díla Efréma Syrského v ř. překladu.

5. Kodex Bezův (Cantabrigiensis) (D nebo 05) ze 4. nebo 5. stol. a neznámé provenience (navrhované od Galie po Jeruzalém), na levé straně uvádí ř. text a na pravé lat.; obsahuje neúplný text Evangelii a Skutků s několika verši 1 J.

6. Kodex Washingtonský (Freer Codex, W nebo 032), zřejmě ze 4. stol., zahrnuje Evangelia, přičemž se v nich typ textu na různých místech značně liší.

7. Kodex Koridethianus (Θ nebo 038), jehož datum vzniku nelze určit, protože ho psal písař, který nebyl zvyklý na ř., pravděpodobně Gruzínek; za předlohu mu zjevně sloužil pozdější unciální rukopis z 10. stol.

8. Kodex Laudianus (E^a nebo 08), ř.-lat. rukopis Skutků z 6. nebo 7. stol.

9–11. Kodexy Claromontanus, Boernerianus, Augiensis (D^{psal} nebo 06; G^{psal} nebo 012; F^{psal} nebo 010), skupina ř.-lat. rukopisů Pavlových epištol, první ze 6. stol. a zbývající dva z 9. stol.

12. Kodex Euthalianus (H^{psal} nebo 015), velmi rozřísťený a fragmentovitý rukopis Pavlových listů ze 6. stol.; podle připsaných poznámek souvisí s jiným rukopisem v knihovně Pamfilia z Caesareje.

V těchto rukopisech se setkáváme s různými typy textů ze 4. stol.; kolem nich se soustředila debata v posledních 100 letech a na nich jsou založeny kri-

ET RESPONDENDUM EST ILLI IHS
UIDETE HAS MAGNAS STRUCTURAS
AMENDICOUOBIS
QUI ANONON RELINQUETUR HIC LAPIS
SUPER LAPIDEM QUI NON DESTRUATUR
ET POST TERTIUM DIEM
ALIUT RESUSCITE TUR SINEMANIBUS

Latinský text Mk 13,2: „A po třech dnech jiný bude postaven bez pomoci rukou.“ Z Bezova kodexu (D).

tické texty. V rámci přípravného výzkumu lze takový způsob práce ospravedlnit, ale jak ukazují novější objevy, komplexnost údajů je mnohem větší, než jakou může uvedený postup postihnout.

Výzkumy badatelů Lakea, Ferrara, Bousseta, Rendela, Harrise, von Sodena, Valentine-Richardse a mnoha dalších dostatečně jasně prokázaly, že poměrně velké množství minuskulí (bez ohledu na jejich datování) obsahuje ve větší či menší míře důležité staré texty nebo alespoň nese jejich stopy. V rámci tohoto hesla není opravdu možné poskytnout byť jen přibližnou představu o všech důležitých minuskulích. V následujících poznámkách chceme poukázat na závažnost takového materiálu. Dva rukopisy očišované na Gregorově seznamu 33 a 579 jsou velmi blízké textu B; o 579 se dokonce psalo, že přináší text starší než samotný B. Text 038, jinak v unciálách neznámý (kromě části W), se našel také v 565, 700 a některých dalších; znal jej Origenes, a proto mají tyto texty velký význam. Velmi podobné texty najdeme v skupinách minuskulí známých pod označením třída I a 13 a v rukopisech 21, 22 a 28. Minuskule (zejména 363, 614 a 2147) dosvědčují jistě zvláštnosti rukopisů D a E ve Skutcích. V Pavlových dopisech badatelé dosud minuskulní materiál dostatečně neprotrídili, vyjma nedostačující práce von Sodena. Podrobné studium minuskulního rukopisu 1739 (spolu s jeho obdobami 6, 424, 1908 a pozdějšími unciálami chybně umístěnými pod M^{Paul}) vedlo k závěru, že z hlediska starobylosti a významu jde o dokument srovnatelný s P⁴⁶ a B. V případě Zj má minuskulní rukopis 2344 velmi blízko k A a C, nejlepším svědkům o původnosti textu této knihy.

2. Překlady

V polovině 3. stol. byly alespoň části NZ přeloženy z řečtiny do tří jazyků starověku: latiny, syrštiny a koptštiny. Tyto překlady byly časem revidovány a rozšiřovány a stávaly se podkladem pro další překlady. Především na V se překlad Bible stával neoddělitelnou součástí misijní práce řecky i syrsky mluvících křesťanů. Jak rostla církev a rozvíjela se teologie, revidovaly se překlady podle standardního ř. textu, který tehdy převládá. Tyto překlady se díky své starobylosti a kontaktu s řečtinou v různých historických obdobích staly významným materiálem pro textovou kritiku.

Z toho vyplývá, že každý překlad má svou historii. Dříve než použijeme jakýkoli překlad pro určení ř. textu, musíme provést jeho vnitřní textovou kritiku. Téměř nikdy nedokážeme stanovit překlad přímo, většinou mluvíme jen o rukopisu nebo etapě či podobě zkoumaného překladu. Toto pravidlo platí obecně, nikoli pouze v případě latinských a syrských překladů.

Snaze po vystopování vnitřní historie překladu napomáhá sám „překlad“. Tato výhoda v případě zkoumaní ř. textu chybí. V řečtině lze jednotlivé texty rozlišovat alternativním čtením: v různých překladech rukopisu může být stejné čtení odlišně přeloženo. V takovém případě lze lépe vystopovat vývojové etapy překladu.

Má-li se však použít některý překlad pro kritiku ř. textu, mohou vzniknout problémy, protože žádný překlad nemůže naprosto přesně reprodukovat jiný jazyk. To platí dokonce i v případě příbuzných jazyků, ve vztahu latiny nebo arménštiny k řečtině a o to více o jazycích odlišných jazykových skupin (koptština nebo gruzínština). Částice, tvořící základ jednoho ja-

zyka, postrádají ekvivalenty v druhém jazyce; slovesa nemají stejné časování; ztrácejí se významové odstíny a idiomy. Pečlivý překladatel ve snaze o doslovný překlad řečtiny nezřídka špatně použije svou mateřštinu; tak získáváme téměř doslovný převod ř. předlohy. V raných překladech však pedantství nemělo místo, a tudíž je nutné vypořádat se se svéráznými idiomy a někdy i s parafrázemi. Nicméně při hledání původního textu je nutné materiál překladů důkladně prostudovat.

Někteří badatelé tvrdili, že důležitý faktor v dějinách mnoha překladů představuje *Diatessaron*, pokus o harmonizaci čtyř Evangelii s Tatianovým apokryfním spisem z r. 180 (tento Asyřan se obrátil v Římě a stal se učedníkem Justina Martyra) (*KÁNON NOVÉHO ZÁKONA). Naneštěstí neexistuje žádný kvalitní exemplár; teprve nedávno byly objeveny zlomky v syrštině, v jeho domnělém původním jazyce. Nej důležitějším svědectvím o něm je komentář Efréma Syrského, který se uchoval v arménštině (značná část syrského originálu tohoto komentáře vyšla v 1957), dále jeho překlad do arab. (obsahuje jej několik rukopisů, ale byl hodně ovlivněn textem Pešitty), lat. *codex Fuldensis* (podobně ovlivněn lat. *Vulgátou*) a zlomek v ř. nalezený v Dúra-Europosu. Jeho velký vliv a ohlas dokazuje existence harmonizací v Horní němčině, středověké holandštině, angličtině, toskánském a benátském dialektu středověké angličtiny, v perštině a turečtině. *Diatessaron* se zřejmě skrývá pod nejstarší vrstvou syrských, arménštině a gruzinských překladů, ale hypotéza, že ovlivnil latinu, má řadu slabín. Tyto otázky zůstávají stále předmětem výzkumů a diskusí.

Třemi základními překlady, které vznikly přímo z ř., jsou převody do lat., syr. a kopt. K žádnému z nich nelze vysledovat nejstaršího předchůdce. Tertullian obvykle překládal přímo z ř. a uváděl různé překladové varianty, jež dokazují, že znal ranou podobu starého lat. překladu. Ohledně lat. z doby před *Vulgátou* máme k dispozici 30 neúplných rukopisů. Ty ukazují poněkud matoucí bohatství variant, které si zaslouží Jeronýmův výrok „*tot sunt paene (exemplaria) quot codices*“. Vědci obvykle rozlišují v různých částech NZ před Jeroným dva nebo tři hlavní typy textu („africký“, „evropský“ a někdy „italský“); Institutus Vetus Latinae v Beuronu ve svém vydání poskytuje přesnější analýzu s abecedním dělením pro typy textů a jejich podkategorie.

Avšak v Evangelích jsou různé typy propojeny více, než se obvykle soudí: dokonce u „afrických“ lat. rukopisech *k* a *e* lze rozeznat více než jednu etapu překladu a revize. Jeroným provedl revizi lat. Bible (běžně známé jako *Vulgáta*) na žádost papeže Damase asi r. 382 po Kr. Nelze přesně stanovit, jak daleko se dostal. Poslední knihy NZ jsou pravděpodobně revidovány jen málo. Postupem času i tato revize ztrácela na kvalitě a v historii figuruje řada pokusů o její očištění (Cassiodoros, Alquin a Theodulf).

Syrská církev nejdříve používala apokryfní Evangelium a s kanonickými Evangelii se seznámila v *Diatessaronu*; ten zůstal dlouho v oblibě, ale postupně jej nahrazovala jednotlivá Evangelia ve formě, kterou známe jako Curetonský a Sinajský rukopis a jejich citace. Ty si podržely hodně z Tatianova jazyka čtyřevangelijní formy. Nemáme žádný rukopis paralelního překladu Skutků a epistol, ale na jeho existenci poukazují citace, jež používá Efrém. Koncem 4. stol. byla provedena revize starosyrského základu podle ř.

TEXTY A PŘEKLADY

standardu, blízkého kodexu N v řečtině. To byla Pešitta, která se časem stala „autorizovaným překladem“ pro všechny syrské církve. Jeho autora neznáme; pracovalo na ní víc redaktorů. Tento překlad obsahuje NZ kanonické knihy kromě 2 Pt, 2 a 3 J, Ju a Zj. Mezery vyplnily pozdější revize – Polykarpova, na popud Filoxéna z Mabbugu (508 po Kr.), a Tomáše z Harkelu (616 po Kr.). Rukopisů těchto překladů se dochovalo málo a o existenci samostatné harkelské revize se stále diskutuje. Tento překlad ve zcela odlišném palestinsko-syrském dialektu zřejmě s tímto proudem překladu nesouvisí, ale jinak o jeho původu nevíme nic. Mnoho z NZ se dochovalo ve formě lekcionářů.

Fragmenty Pisma byly objeveny v několika dialektech koptštiny: celý NZ v bohairštině (dialekt Dolního Egypta a Delt), téměř celý NZ v sahidštině (dialekt Horního Egypta), pozoruhodné zlomky ve fajjúmštině a achmimštině a Evangelium podle Jana v sub-achmimštině. Pátrání po historii překladů v těchto dialektech a v různých částech NZ zatím neskončilo: z hojného množství podkladů se doposud nepodařilo zjistit datum vzniku překladů ani jejich možná vzájemná propojení. Sahidský překlad se obvykle datuje do 3. nebo 4. stol., zatímco bohairský do rozmezí 3.–7. stol. V podstatě se tyto překlady shodují s ř. typu textů z Egypta: diatessaronský prvek patrný v lat. a syr. textech se zde objevuje zřídka; lze říci, že bez ohledu na vztahy různých překladů v dialektch je koptština jako celek v přímém vztahu k ř. textu.

Na uvedených překladech závisí většina dalších. Z lat. vycházejí středověké překlady v řadě západoevropských jazyků. Přestože odražejí hlavně Vulgátu, najdeme v nich i stopy po starolat. překladech. Provensálský a staročeský překlad uchovávají důležité texty Skutků. Syrské překlady sloužily jako podklad pro řadu dalších překladů, z nichž nejdůležitější jsou arménský (z něhož vznikl gruzínský) a etiopský. Mají složité vnitřní historii, jejich konečná podoba odpovídala ř. překladu, ale starší etapy méně. Perský a Sogdský překlad se odvozují ze syrského, zatímco arabský a dochované zlomky núbijského překladu mají jak syrské, tak koptské předky. Gótské a staroslověnské překlady jsou přímo přeloženy z ř. gótský ve 4. stol. a staroslověnský v 10. stol.

3. Patristické citace

Určit datum různých textových typů a jejich geografické umístění nám pomáhají údaje, které poskytují citace z Pisma objevující se v raných křesťanských písemných památkách. Na tomto poli byl v minulosti vykonán veliký kus práce a nejdůležitější výsledky přinesli Origenes, Chrysostomos a Fotios (ř. autoři), Cyprián, Lucifer z Cagliari a Novatian (lat. autoři) a Efrém a Afraat (syr. autoři). Pokud jde o Markiónovy a Tatianovy zásahy do NZ textu a o text, který dosvědčuje Irenaeus, přetrvává určitá nejistota. Ve všech případech se jedná o velmi důležité otázky.

Celou oblast zkoumání ještě komplikují omýly lidské paměti a zvyklosti v citacích. Vyskytují se také případy, kdy autor se změnou místa pobytu změnil své rukopisy nebo si naopak vzal s sebou konkrétní typ textu. Z těchto důvodů by jen málokdo přijal nějaký překlad doložený pouze citací (přesto se toho odvážili F. Blass a M.-E. Boismard ve svých studiích o textu Janova evangelia).

4. Analýza

Na mnoha případech z klasické literatury se zjišťuje, že materiál, který byl pro vznik textu k dispozici, pochází z jedné *stemmy* neboli jedné rodové linie, která se táhne od původního textu (prototypu). Ten lze adekvátně rekonstruovat i v případech, kdy v rukopisech nebyl nalezen přesný přepis – což se stává často. NZ materiál není pro takovou analýzu vhodný, i když se několik badatelů pokusilo k němu genealogickou metodou přistoupit. Westcott a Hort používali v primární etapě takové analýzy kritérium sjednocení dvou textových variant. Tímto způsobem dospěli k závěru, že text řady pozdějších rukopisů má menší hodnotu, což dotvrdili druhým kritériem, patristickými citacemi. Díky tomu však měli před sebou dva druhy textů, jedny dosvědčené B (*álef*), druhé potvrzené D lat. Pomocí těchto dvou kritérií nebyli schopni mezi těmito dvěma texty stejného stáří rozhodnout, a tak použili třetí, subjektivní kritérium – kritérium vnitřní pravděpodobnosti. Pomocí tohoto prostředku se jim ve většině případů podařilo vystopovat rukopis B a odmítnout lat. D text.

H. von Sodenova analýza téhož materiálu dospěla k systému tří recenzí, z nichž byly všechny podle jeho názoru ze 4. stol. Domníval se, že prostou aritmetikou se mu podaří dopátrat textu před revizí a vždy připouštěl faktor harmonizace, který podle něj vším postupoval (hlavně v Evangelích, na něž měl neblahý vliv *Diatessaron*).

Žádná z těchto teorií se nesetkala s jednoznačným souhlasem. Von Sodenovu metodologii lze kritizovat za to, že někdy až nepřirozeně strnule používá svůj trojitý vzorec a nekriticky používá arab. *Diatessaron*. Lake se o Sodenovi vyjádřil, že „je velmi často instruující, ale zřídka kdy správný“. Rozpravy k Hortově teorii mají svou vlastní historii. Nejříve byla nekriticky přijímána a potom zpochybněna s rostoucími znalostmi o lat. a syr. překladech a o minuskulích, které měly rané patristické předky. Tím vznikl obraz raného komplexu „smíšených textů“ na rozdíl od ostrého dělení na dva textové typy. Nicméně po nedávném textověkritickém rozboru kodexu B a jemu přibuzných kodexů, který provedl Lagrange a Ropes, vedly nové objevy a výzkumy k rostoucí shodě názorů v tom směru, že P⁷⁵-B text v L a J a P⁴⁶-B text v Pavlových epistolách představují většinou kvalitní texty. Nelze ovšem vyloučit porušenost uvnitř textu. Hort se dopustil chyby, když předpokládal (ať už záměrně, či nikoli), že třetí kritérium vnitřní pravděpodobnosti je stejně objektivní jako jako genealogická metoda, kterou aplikoval v prvním a druhém kritériu. Ve skutečnosti používal textovou kritiku a jeho rozhodnutí bylo správné v mnoha případech, i když ne ve všech. Potřebujeme analýzu typů textu a jejich historii a definici revizí, pokud existovaly, ale závěrečné etapy jakéhokoli pátrání po původním textu lze dosáhnout pouze pomocí textové kritiky, tj. vědeckého úsudku na základě vnitřní pravděpodobnosti. K tomuto účelu lze vytvořit řadu objektivních kritérií.

5. Kritéria

V této otázce hrají velkou roli stylistická a lingvistická měřítka. V každé části NZ zůstává dost materiálu, který s sebou nenese závažné varianty, takže lze studovat charakteristiku stylu jednotlivých autorů. V případech, kde existují o textu pochybnosti, se mohou využít znalosti o převládajícím stylu knihy jako celku.

V Evangeliích je navíc třeba dávat přednost variantám tam, kde se neobjevuje vliv paralelních synoptických textů, nebo těm, v nichž silný aram. vliv na ř. odhaluje původní tradici. Obecně bychom se měli vyhýbat vlivům atticé ř. a upřednostňovat helénistický mluvený jazyk. V jiných oblastech je třeba uvážit faktory ze širší sféry. Palaeografie může objasnit varianty, které vycházejí z původních chyb v tradici rukopisů. Někdy usnadní rozhodování mezi dvěma variantami historie ekonomiky 1. stol. po Kr., protože poskytne údaje o odborných výrazech, hodnotě měny atd. Dějiny církve a dogmatu zase odhalí, kde jsou varianty výsledkem přizpůsobení se pozdějším trendům v učení.

Již ze samotné skutečnosti, že lze taková kritéria uplatnit, jasně plyne, že i když máme k dispozici hojnost materiálu, text NZ se velmi dobře a přesně dochoval, přinejmenším dost dobře na to, abychom ho mohli hodnotit jeho styl (např. Pavlův či Janův) nebo abychom mohli posoudit, do jaké míry ovlivnilo text učení. Text není tak nezabezpečený, aby to mohlo způsobit změnu v poselství evangelia. Nicméně ti, kdo milují Boží Slovo, si přejí, aby bylo dosaženo co největší přesnosti i v nejmenších detailech, a chtějí poznat všechny významové odstíny, které vznikají pořadím slov, použitým časem nebo změnou částice atd.

6. Historie textu

Historii NZ textu lze načrtnout v krátkém nástinu. Mnoho z faktorů, které se objevují v nejranějších počátcích, popisuje historie *kánonu NZ. Obíhání jednotlivých Evangelii a Pavlových dopisů jako celku, pestrá historie Skutků a Zjevení, fakt, že obecné epistoloty jsou zastíněny všemi ostatními – to vše se odráží v textu každé knihy. V době vzniku kánonu působilo několik faktorů. Od samého počátku je patrná tendence opravovat ř. text podle dobové módy nebo dokonce podle názoru písaře. V případě Evangelii se objevila snaha, aby se po verbální stránce co nejvíce shodovala – často na úkor Evangelia Markova. V některých případech byla doplňována „převládající tradice“, jindy se z psaného slova určité prvky odebíraly. Texty ovlivnili tendencemi opravami i někteří heretičtí učitelé, např. Markión a Tatianos, a ani jejich oponenti nejednali jinak. Do Sk se zasahovalo čistě z literárních důvodů nebo ze snahy text zpřístupnit. Přesto bylo třeba hledat kvalitní texty, které se zachovaly buďto zázrakem, nebo s pomocí filologie, ačkoli žádný z nich není zcela bezchybný. Ve 2. a 3. století nacházíme ve všeměřer dostupném materiálu na různých stupních směsici dobrého a špatného.

Radě badatelů se zdálo, že koncem 3. nebo na počátku 4. stol. přibýlo množství pokusů o redakci textu. Existuje však o tom jen málo přímých důkazů a nejnovější objevy i diskuse vrhají na celou záležitost nové světlo. O blízké příbuznosti P⁷⁵ a B teď víme, že typ textu B, který známe od alexandrijských otců, nebyl dílem neznámého Hesychia (jehož spolu s Lúkiánem zmiňuje Jeroným v dopise do Damašku jako autora redakce), ale existoval už ve 2. stol. Z papýrů víme, že v Egyptě znali další typy textů, a proto badatelé mohli zachránit ten, který na základě tradičních filologických hledisek pokládali za přijatelný. Byzantský text byl spojován s jménem Lúkiánovým a tento názor podporuje i skutečnost, že v něm nacházíme podobné jevy jako v Lúkiánově recenzi LXX. Tato redakce však může časově spadat před Lúkiána, přinejmenším v některých rysech, a podobně i v NZ máme

důkazy o byzantských čteních na papýru, která jsou dřívějšího data než Lúkiános. Tzv. caesarejský text, o němž se Streeter a Lake domnívali, že ho objevili v citačních Eusebia a Origena a v kodexu a v dalších minuskulích, nebyl při bližším průzkumu vůbec prokázán. I když se může objevovat forma redakce u některých citovaných svědků, existovala „předredakční“ etapa, známá např. v P⁴⁵. Jinými slovy, křesťanství učení většinou nevytvářeli nové texty, ale spíše vybírali z již existujících variant. V epistolách neměli tak širokou nabídku, protože byly objeveny jen tři formy (alexandrijská, byzantská a „západní“), ale v případě Zj zjistíme čtyři různé předlohy, což ovšem nesouvisí s textovým dělením Evangelii. Údaje, které starší generace označovaly jako „západní text“, dokumentují, jak mohly starověké překlady existovat vedle sebe v dílech tradicích a vlastní materiál měl vedlejší význam. Pečlivé zkoumání by se mělo především zaměřit na zásady, podle nichž křesťanství učenci 3. a 4. stol. prováděli výběr. Čím dál tím víc se pak projevuje střízlivost alexandrijského úsudku. Přesto by se dnes žádný textový kritik neměl držet pouze jednoho textového typu, i kdyby chtěl některému dát čestné místo.

Ve středověku ustoupil alexandrijský text poněkud do pozadí. O prvenství mezi sebou soupeřily různé varianty caesarejského a byzantského textu, a to asi až do 10. stol. Potom získal čelní postavení Byzantský text, a to v tom smyslu, že vznikla řada rukopisů téměř totožného typu, které byly uchovány. Nicméně varianty i z těch nejstarších dob se znovu vyskytují v mladších rukopisech a důležité rukopisy dalších redakcí a dokonce i předredakční typy textu pocházejí z nejstarších dob, zatímco některé mladší rukopisy velmi překvapujícím způsobem přecházejí z jednoho textového typu do druhého.

7. Závěr

Úkol textové kritiky NZ je velmi rozsáhlý a není u konce. Samozřejmě, že od 17. stol., kdy se začal tento materiál sbírat a studovat, došlo k velkému pokroku. Hort i von Soden předkládají lepší texty než představovaly tištěné renesanční exempláře, a poskytují tak solidní základ pro exegezi. Je jasné, že řada principů skrytých v alexandrijském textu byla správná. Nesmíme však zapomenout, že i ta nejlepší filologická práce starověku vyžaduje kritické studium, chceme-li se dopátrat původního textu. Textový kritik je jako písař školený v nebeském království a bude ze svých pokladů vynášet věci staré i nové. Rozvoj textových projektů v poválečných letech by nás měl dovést blíže k apoštolským *ipsissima verba*, než se to podařilo minulým generacím. Nemůže však stařit na nicem jiném než na základě, který položili lidé před ním.

BIBLIOGRAFIE. P. Maas, *Textkritik*², 1950 (1958); G. Pasquali, *Storia della Tradizione e Critica del Testo*², 1952; A. Dain, *Les Manuscrits*², 1964; C. Tischendorf, *Novum Testamentum Graecae*, 8a Editio Maior, 1869–72; H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, 1911–13*; C. R. Gregory, *Textkritik des neuen Testaments*, 1900–9; F. H. A. Scrivener, *Introduction to the Criticism of the New Testament*⁴, 1894; A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament*, 1954; B. F. Westcott a F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, 1881; K. Lake, *The Text of the New Testament*⁶, 1928; M.-J. Lagrange, *Critique Textuelle*, 2; *La Critique Rationnelle*², 1935; G. D. Kilpatrick, „Western Text and Original Text in the Gospels and

THÉBY

Acts⁴, *JTS* 44, 1943, str. 24–36 a „Western Text and Original Text in the Epistles“, *JTS* 45, 1944, str. 60–65; G. Zuntz, *The Text of the Epistles*, 1953; M. M. Parvis a A. P. Wikgren (ed.), *New Testament Manuscript Studies*, 1950; A. J. F. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, 1, 1949; 2, 1969; J. Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes*, 1955; S. Éphrem, *Commentaire de l'évangile concordante, Texte syriaque édité et traduit par D. Louis Leloir*, 1963; C. M. Martini, *Il problema della recensionalità del codice B alla luce del papiro Bodmer XIV*, 1966; J. N. Birdsall, „The New Testament Text“, *Cambridge History of the Bible*, 1, 1970, str. 308–377; K. Aland, *Die alten Übersetzungen des neuen Testaments, die Kirchenväterzitate u. Lektionare*, 1972; B. M. Metzger, *The Text of the New Testament*², 1968; *idem*, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 1971; *idem*, *The Early Versions of the New Testament*, 1977.

Vydání s vybraným aparátem: *Novum Testamentum Graece et Latine ... editio par excellence*, a *No-Amon* eg. označení *nīw(t) 'lmm* = město (boha) Amūna. V ř. se nazývá buď Théby, obvyklé označení v moderních písemných památkách, nebo Diospolis Megalé. Leží asi 530 km vzdušnou čarou proti proudu Nilu a na V straně jej ohraničují dvě rozlehlé chrámové enklávy boha Amūna (*AMŌN), které jsou dnes známy pod arab. jmény jako Kamak a Lukсор, na Z straně pak řada královských pohřebních chrámů, táhnoucí se od dnešního Kurneh k Medīnet Habu. Za ní se nachází obrovská nekropole do skály vytesaných hrobek.

Théby poprvé získaly důležitost v době Střední říše (počátek 2. tis. př. Kr.), kdy se staly sídelním městem mocných faraonů 12. dynastie (*EGYPT, Historie). Ti však zemi nespravovali z Théb ležících daleko na jihu, ale z vhodněji umístěného města Itjet-Tavy, J od starověkého *Memfisu a dnešní Káhiry. Během druhého mezidobí se Théby staly centrem odporu proti cizím hyksóským králům; z Théb pocházela slavná 18. královská dynastie, která Hyksóse vyhnala a založila egyptskou říši (Nová říše). Během impériálního období 18.–20. dynastie (1550–1070 př. Kr.) se poklady Asie a Afriky soustředily do pokladnic thébského boha Amūna, v té době božstva celé říše. Všechno toto bohatství spolu s dary od faraonů (např. od *Šišaka) se r. 663 př. Kr. uprostřed požárů a vraždění staly kořistí asyrských dobyvatelů pod vedením Aššurbanipala. Když Nahum předpověděl pád Ninive, nemohl si vybrat přílehavější příklad než osud Théb (3,8–10). Působivost a síla tohoto přirovnání vylučuje občasné pokusy ztotožnit Nahumův No-Amón s městem stejného jména ležícím v Dolním Egyptě. Nil (Nahumovy „řeky“) byl skutečně obranou Théb. Faraonové pozdního období využívali přítoků východní Deltu a zavlažovacích i odpadních kanálů jako první linie eg. obrany. Na pobřeží moře u ústí Nilu a na cestě z Palestiny stály pevnosti, na něž zřejmě narážejí slova „jejich hrady se zdvihaly z moře“ (směrem k pobřeží?). Navíc Théby ležely daleko proti proudu,

takže útočníci museli urazit velký kus cesty, aby se k nim dostali. Na počátku 6. stol. př. Kr. prorokovali proti Thébám Jeremjáš (46,25) a Ezechiel (30,14–16). Viz C. F. Nims, *Thebes*, 1965. K.A.K.

THEOFILOS (ř. *theofilos* = Bohu milý, Boží přítel). Muž, jemuž byly věnovány obě části Lukášových dějin (L 1,3; Sk 1,1). Někteří se domnívali, že toto jméno obecně označuje křesťana čtoucího tuto knihu, jiní soudí, že se za ním skrývá nějaká známá postava, např. Titus Flavius Clemens, synovec císaře Vespasiana (tak B. H. Streeter, *The Four Gospels*, 1924, str. 534nn). Nejpravděpodobněji se však jedná o skutečné jméno. Titul „vznešený“, který se v souvislosti s tímto jménem objevuje v L 1,3, může označovat člena třídy jezdců (zřejmě vysoce postaveného) nebo představovat zdvořilostní oslovení (sr. Sk 23,26; 24,3; 26,25). Théofilos měl určité informace o křesťanství, ale Lukáš mu chtěl podat ucelenější a spolehlivější líčení událostí. Mohl také být představitelem některé třídy řím. společnosti, kterou chtěl Lukáš oslovit pravdou evangelia. Sotva však šlo o člověka, který obhájoval Pavla před Neronem (tak J. I. Still, *St Paul on Trial*, 1923, str. 84nn). F.F.B.

THEUDAS

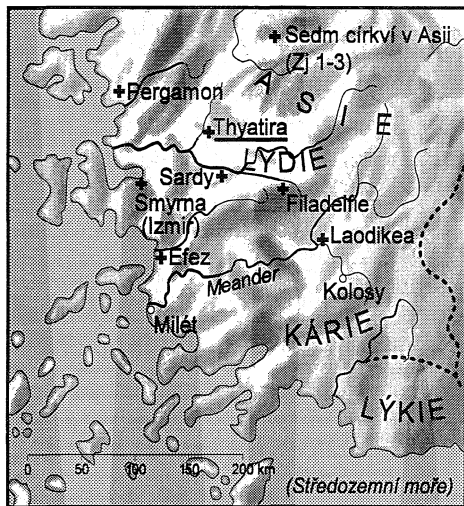
1. Ve Sk 5,36 podvodník (možná se prohlašoval za Mesiáša), který měl někdy před r. 6 po Kr. na 400 následovníků, ale byl zabit a jeho přívrženci rozprášeni. Pravděpodobně patřil k těm, kteří přispěli k četným nepokojům, propukajícím v Judsku po Herodově smrti r. 4 př. Kr. Origenes (*Contra Celsum*, 1. 57) píše, že se vzbouřil „před narozením Ježíšovým“, ale možná se jedná o citát z textu, v němž Gamaliel mluví o tom, že jeho vzpoura předcházela povstání *Judy.

2. V Josephovi (*Ant.* 20. 97–99) kouzelník, který vedl řadu svých stoupenců k Jordánu a slíbil jim, že se řeka na jeho příkaz rozestoupí a oni budou moci přejít suchou nohou. Místodržitel Fadus (44–46 po Kr.) proti nim poslal jízdní oddíl, který na ně zautočil; Theudasova hlava byla potom odvezena do Jeruzaléma. F.F.B.

THYATIRA Město v římské provincii Asie, na Z dnešního asijského Turecka. Zaujímalo významnou polohu v nízké položeném průsmyku spojujícím údolí Hermu a Kaiku. Šlo o pohraniční pevnost na Z hranici území syrského Seleuka I. a později na V hranici pergamonského království. Spolu s tímto královstvím přešlo r. 133 př. Kr. pod římskou nadvládu. Přesto zůstalo důležitým uzlem ř. silniční sítě, protože leželo na cestě z Pergamonu do Laodikeje a dál do V provincii. Stalo se rovněž důležitým střediskem výroby: barvení látek, výroby oděvů, hrnčířství a zpracování mědi. Na témže místě dodnes stojí velké město (Akhisar).

Lydie, „obchodnice s purpurem“, s níž se Pavel setkal ve Filipzech (Sk 16,14), zřejmě zastupovala nějakého thyatirského výrobce. Mohla se starat o odbyt barveného vlčného zboží, které se nazývalo podle svého odstínu. Purpurová barva se získávala z mořského kořene a jako tzv. turecká červen se v kraji vyráběla ještě v tomto století.

Sbor v Thyatire byl čtvrtou (Zj 1,11) ze „sedmi církví v Asii“. Některé symboly, o nichž se píše v do-



Thyatira, jedna ze „sedmi cirkví v Asii“ (Zj 1–3)

pise tomuto společenství (Zj 2,18–29), vycházejí z dobové situace ve městě. Popis Krista (v. 8) se hodí pro středisko, které se proslavilo produkcí mědi (*chalkolibanos* [přel. „kov“] může být technický výraz pro místní typ měděného zboží). Slova zaslíbení (vv. 26n) možná odražejí dlouhou vojenskou historii města. „Jezábel“ (jméno je pravděpodobně symbolické) zřejmě představuje některou členku sboru (v. 20). Její učení patrně zastávalo jistou míru kompromisu s pohanskými praktikami. Zdá se, že se jednalo o členství v obchodních společenských klubech. Cechy plnily řadu potřebných funkcí a člověk se bez členství v této organizaci v podstatě nemohl věnovat obchodu. Společná setkávání členů však byla spojena s pohanskou bohoslužbou a nemoralností. (Viz W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, 1904, k. 23–24; C. J. Hemer, *Buried History* 2, 1975, str. 110–118).

M.J.S.R.

C.I.H.

TIBERIAS Město na Z. břehu *Galilejského moře, které posléze dalo jméno celému jezeru. Založil jej Herodes Antipas asi r. 20 po Kr. a pojmenoval je po císaři Tiberiovi. Základní faktory, které určily Herodův výběr místa, byly tyto:

1. výhodná obranná pozice, neboť jej chránily skály tyčící se nad jezerem,
2. známé teplé prameny, které vyvěrají přímo na J od města. Jinak místo nabízelo jen málo možností a nádherné budovy města (pozdější Herodovy metropole) stály v místech, kde byl dříve hřbitov. Židé proto považovali Tiberias za nečisté město.

Evangelia se o něm zmiňují pouze jednou (J 6,23; „moře Tiberiádké“ se objevuje v J 6,1; 21,1) a není nikde napsáno, že by je Kristus navštívil. Šlo o zcela pohanské město a Ježíš se mu zřejmě vyhýbal a dával přednost řadě židovských měst na březích jezera. Podivuhodným obratem dějin se po zničení Jeruzaléma stalo hlavním střediskem židovské učenosti – zde byla sestavena Mišna (3. stol.) a palestinský Talmud (5. stol.).

Ze měst, která obklopovala Galilejské moře v NZ dobách, jedině Tiberias existuje dodnes. J.H.P.

TIBERIUS Nevlastní syn Augusta Caesara, který ho po určitém váhání ustanovil svým dědicem, když ztratil veškerou naději na vlastního potomka. V době Augustovy smrti, r. 14 po Kr., měl 56letý Tiberius za sebou celoživotní politické zkušenosti. Nicméně klíčovým se stalo rozhodnutí, jímž senát přesunul Augustovy pravomoce fyzicky na Tiberia, a tak uznal, že Augustovo nástupnictví je *de facto* nenahraditelným nástrojem římského státu. Tiberius celých 23 let loajálně a bez vlastního tvůrčího příspěvku pokračoval v Augustově politice. V důsledku své podezřívavosti nakonec ztratil důvěru národa a odešel, aby až do své smrti v nespokojenosti strávil léta odpočinku na Capri. Za jeho nepřítomnosti vznikl v římské politice nebezpečný precedens soudů s vlastizrádci a zasažů praetoriánské gardy. Mluví se o něm v L 3,1 a nepřímo tam, kde se v Evangelích objevují zmínky o Caesarovi.

BIBLIOGRAFIE. R. Seager, *Tiberius*, 1972; B. M. Levick, *Tiberius the Politician*, 1976. E.A.J.

TIBCHAT Město v aramejském království Šóba (*šóba*). Když David porazil vojska Aramejců, skládající se z mužů Šóby a Damašku, zaútočil také na Tibchat (*tibhat*) a Kún a odnesl odtamtud velké množství bronzů (1 Pa 18,8). J.A.T.

TIDEÁL Jeden ze čtyř vládců, který si podmanil pět králů měst planiny (Sodomy, Gomory atd.) a o 13 let později, za Abrahama, potlačil jejich vzpouru (Gn 14,1–9). Hebr. *tid'ál* pochází ze starého anatolského jména *Tudhališja*, které se odvozuje od názvu posvátné hory (E. Laroche, *Les noms des Hittites*, 1966, str. 191, 276, 283), a je také doloženo u alfabetaických textech v Ugaritu jako *tdgl, ttdl* (C. Viroleaud, *Palais royal d'Ugarit*, 2, 1957, str. 64–66 [č. 39:21], 92 [č. 69:4]).

„Tideála, krále *gōjīm* = pronárodů“ se dosud nepodařilo identifikovat. Chetejšťi panovníci Tutchalijaš II.–IV. (15.–13. stol. př. Kr.), žili mnohem později, stejně jako vládcové ugaritští. Toto jméno však sahá do 1. poloviny 2. tis. př. Kr. Mohl by to být Tutchalijaš I. (17. stol. př. Kr.), otec Pušaruma, který figuruje na chetejském královském seznamu obětí („C“; H. Otten, *Mitteilungen d. Deutsch-Orient-Gesellschaft* 83, 1951, str. 62nn; K. A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs*, 1962, str. 53 a Otten, *Die hethitischen historischen Quellen und die altorientalische Chronologie*, 1968, str. 26). V příběhu o obléhání Uršu, k němuž došlo později, nacházíme zpětný odkaz na správce jménem Tutchalijaš (H. G. Güterbock, *Za* 44, 1938, str. 122/3:17; str. 135). Ještě dříve (19/18. stol. př. Kr.) se Tutchalijaš objevuje přinejmenším dvakrát jako soukromé osobní jméno na starosyrských tabulkách z Kappadokie (Laroche, *op. cit.*, str. 191:1389:1; P. Garelli, *Les Assyriens en Cappadoce*, 1963, str. 160).

Z počátku 2. tis. př. Kr. existuje z Mezopotámie a podobně také z Anatólie řada dokladů o koalici králů a také mnoho solidních dokladů o existenci hlavních vládců a jejich vazalských náčelníků (A. Goetze, *Kleinasiens*, 1957, str. 75; Garelli, *op. cit.*, str. 61nn, 206, pozn. 4). Samozřejmě, že tyto důkazy zdaleka nevyprávějí o všech případech, které existovaly. Proto lze přijmout hypotézu, že Tideál z Gn 14 byl

TIFSACH

anatolský náčelník, který (jako Anum-hirbi) pronikl na J do Palestiny. Sr. též Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, str. 44–46, včetně odkazů.

K.A.K.

TIFSACH (hebr. *tīpsah* = brod, průchod). Pravděpodobně Thapsacus, důležitý přechod na Z břehu středního Eufratu. Ležel na SV hranici Šalomounova území (1 Kr 4,24) a na strategicky významné V–Z obchodní trase.

J.D.D.

TIGLAT-PILESER, TIGLAT-PILNESER

Tohoto asyrského krále známe pod několika jmény. *Tiglat-pil'eser* (2 Kr 15,29; 16,7–10) se blíží asyr. *Tu-kultī-apil-Ešarra* = Má důvěra je v synu Ešarra a aram. *tgl'tpl'sr* (stéla z Zindžirli; Aššúrska ostraka). Varianta *tiglat-piln'eser* (1 Pa 5,6; 2 Pa 28,20; LXX *Algathfellasar*) může být hebr. úpravou (JSS 21, 1976, str. 7). Královo další jméno Púl se uvádí jak ve SZ (2 Kr 15,19; 1 Pa 5,26), tak v babylónské kronice (*Pulu*).

Tiglat-pileser II. (745–727 př. Kr.) byl synem Adad-nirári III. (*AJO* 3, 1926, str. 1, pozn. 2). O dějinách jeho vlády mnoho nevíme, protože se dochoval jen zlomky napsů, především v Nimrudu (*KELACH), ale hlavní události jsou zapsány v asyrském eponymním kánonu.

První tažení podnikl Púl proti Aramejcům v Babylónii, kde „uchopil ruce Bělovy“ a získal nadvládu až do vzpoury *Ukin-zēra* r. 731 a obléhal Sapii, po němž se chaldejský panovník Marduk-apla-iddina (*MERŮDAK-BALADÁN) Asyřanům vzdal. Další vojenské výpravy směřovaly proti Médům a Urartejcům (Arménie).

R. 743 př. Kr. podnikl Tiglat-pileser tažení, aby si podmanil severosyrské městské státy, které byly pod urartskou nadvládou. Během třiletého obléhání Arpádu dostával poplatky z Karkemíše, Chamátu, *Týru, Byblosu, damašského Resínu a od dalších panovníků. Mezi poplatníky se octl i samašský *Menachém (*Menuhimme*), který zvýšil svůj příspěvek tím, že vybral 1 minu (50 šekelů) od 60 000 mužů, kteří byli ve vojenském věku, „aby si zajistil jeho (tzn. Tiglat-pileserovu) pomoc a upevnil království ve svých rukou“ (2 Kr 15,19n; sr. *Iraq* 18, 1956, str. 117).

Zatímco samotný Tiglat-pileser bojoval se Šardurem z Urartu, vypukla vzpoura pod vedením „Azrijaua z Jaudai“ (Letopisy). Zdá se, že když Urartejci získali nadvládu nad Karkemíšem, Bit-Adini (Bét-eden) a Kilikii, postavil se do čela oslabených aramejských států na J Sýrie Azarjáš z Judska, neboť Judsko tehdy bylo silnější než Izrael. Azarjáš-Uzizjáš (jména *zr* a *zz* představují varianty; G. Brin, *Leshonenu* 24, 1960, str. 8–14) však brzy poté zemřel (2 Kr 15,7) a „Judejci“ jsou uvedeni mezi zajatci, kteří byli předstředni do Ullubu (poblží Bitlisu). S Asýrie se stala provincií (Unki) Asýrie a vládli v ní místní králové.

Když útoky na Sýrii pokračovaly, vydal se Tiglat-pileser znovu na Z (r. 734). Vyplenil přístavy na řeckém pobřeží a uvalil vysoké poplatky na Aškalón a Gázu, ježž vládce Hanno uprchl do Egypta. Do tamějších chrámů pak umístili sochy asyrského krále.

Vojsko, které při své cestě prošlo Z hranici Izraele (Bit-Humria; starší čtení jmen Galilea a Neftali v Letopisech se dnes odmítá), se obrátilo zpět u „egyptské řeky“ (*naḥal mušur*). Damašský Resin, Amón, Edóm, Moáb a judský (Jó)achaz (*Jauhazi [mat] Jaudaiá*) od-

váděli asyr. králi daně (2 Pa 28,19–21).

Achaz však od Asýrie neobdržel okamžitou pomoc, když musel čelit útokům spojeneckých armád Resína a izraelského krále Pekacha, kteří spolu s Edómci a Pelištejci napadli Judsko (2 Pa 28,17n). Nastalo obléhání Jeruzaléma (2 Kr 16,5n), které skončilo jen díky asyr. pochodu na Damašek koncem r. 733 př. Kr. Když Damašek r. 732 př. Kr. padl, Metenna Týrský rovněž kapituloval a Izrael včetně Ijónu, Ábel-bét-maaky, Janoáchu, Kádeše, Chasóru, Gileádu, Galileje a celého území Neftali byl vyplněn a obyvatelstvo odvečeno do zajetí (v. 9). Tomuto období se připisuje vrstva trosek v *Chasóru. Tiglat-pileser tvrdí, že na izraelském trůnu nahradil Pekacha (*Paqaha*) Hóšeu (*Ausi*). Patrně zorganizoval proti Pekachovi spiknutí (2 Kr 15,30).

Achaz za asyrskou pomoc zaplatil vazalstvím, které zřejmě vyžadovalo jisté náboženské ústupky a dodržování nových zvyků (sr. 2 Kr 16,7–16). Tiglat-pileser rozšířil svoji nadvládu i na Samsi, královnou Aribi (Arábie), Sabeje a na Idiba'il (Adbeel z Gn 25,13). Váleční zajatci vystavěli Tiglat-pileserovi III. palác v Kelachu, v němž archeologové objevili reliéfy zobrazující krále a jeho tažení. Přestože Tiglat-pileser I. (1115–1077 př. Kr) pronikl do Fénicie, nenacházíme o něm ve SZ žádné zmínky.

BIBLIOGRAFIE. D. J. Wiseman in *Iraq* 13, 1951, str. 21–24; *ibid.*, 18, 1956, str. 117–129; H. W. F. Saggis in *Iraq* 19, 1957, str. 114–154; ZDPV, 1974, str. 38–49; R. D. Barnett a M. Falkner, *Sculptures of Tiglat-pileser III*, 1962; H. Tadmor, *Inscriptions of Tiglat-pileser III*, 1978.

D.J.W.

TIGRIS Ř. jméno jedné ze čtyř řek ohraničujících území Edenu (*Chidekel*; Gn 2,14; akkad. *Diglat*; arab. *Didžla*). Pramení v arménských horách a teče na JV v délce asi 1 900 km směrem na Diarbekr mezopotámskou rovinou. Vlévá se do *Eufratu 64 km S od Perského zálivu, do něhož společně ústí. Jde o širokou řeku s mnoha meandry (v Babylónii; Da 10,4), kterou napájejí přítoky stékající z perských pohoří Záb al-Ali, Záb al-Asfal a řeky Adhem a Djala. V době tání bývají na řece záplavy (březen–květen a říjen–listopad). Na jeho březích ležela starověká města Ninive, Kelach a Aššúr.

D.J.W.

TICHOST Přední místo, které tichost zaujímá ve výčtu lidských ctností, jí patří podle příkladu i učení Ježíše Krista. Pohanští spisovatelé si nesmírně cenili člověka, který se dovedl ovládat. Důvody však musíme hledat již ve SZ. Přídavné jméno *ānāw* se obvykle překládá výrazem „tichý“, ale i celou řadou pojmů, jež vystihují jeho základní význam „chudý a sklíčený“, a od nich se odvozují duchovní vlastnosti jako trpělivá poddanost a pokora (např. Ž 22,26; 25,9; Iz 29,19). Tichost je vlastností mesiáského krále (Za 9,9) a tématem Ž 37,11; „tiší obdrží zemi“, zdůraznil Ježíš v blahoslavenstvích (Mt 5,5). Největší vůdce národa Mojžíš byl ochoten v tichosti strpět osobní příkory, aniž by se bránil nebo někoho obviňoval (Nu 12,1–3).

Mímost v NZ (*prytés* a přídavné jméno *prays*) je vnitřní postoj, který se projevuje ve vnějším jednání jako *tichost (dobrota). Toto ovoce křesťanského charakteru působí Duch (Ga 5,23). Tiší se nebouří a nevpouzejí, protože všechno přijímají jako projev Boží-

ho moudrého a milostivého záměru pro ně, takže strpí od lidí i bezpráví (jako Mojžíš) s vědomím, že to vše Hospodin dovolil pro jejich konečné dobro (sr. 2 S 16,11). Kristova pokora a mírnost se stala zdrojem Pavlovy vlastní obhajoby před Korintány (2 K 10,1). Pokládal tichost za vlastnost nezbytnou při napominání chybujícího bratra (2 Tm 2,25), protože napomáhá tomu, aby se lidé mezi sebou navzájem dobře snášeli (Ef 4,2). Podobně Petr připomínal, že se má pohanům, kteří kladou otázky nebo vyvolávají spory, odpovídat s tichostí (1 Pt 3,15). Nejvyšší příkladem tichosti lze spatřit v Ježíšově charakteru (Mt 11,29; 21,5). Projevila se ve chvíli, kdy beze slova odvěty nebo sebeospravedlnění stál před těmi, kteří ho neprávem obviňovali.

BIBLIOGRAFIE. F. Hauck, S. Schulz, *TDNT* 6, str. 645–651. I.C.C.

TIMNA

1. Ženina Ezaúova syna Elifaza, matka Amálekova (Gn 36,12).

2. Sestra Lótana a dcera Seirova (Gn 36,22).

3. Panovník Edómu (1 Pa 1,51; Gn 36,40).

4. Město na S hranici Judska (hebr. *timnā*). Původně se počítalo mezi sídla Danovců (Joz 15,10; 19,43). Několikrát se střídavě octlo v rukou Izraelců a Pelíštejců (Sd 14,1; 2 Pa 28,18). V Timně žila Samsonova první manželka. Může jít o místo Tamnā, o němž se kolem r. 701 př. Kr. zmiňuje Sancherib ve svých Lepopisech (II. 83). Jde patrně o dnešní Tell Bataš, 9 km J od Gezeru, i když jméno Timna je zachováno v Chirbet Tibne (4 km JV); viz B. Mazar, *IEJ* 10, 1960, str. 65–73.

5. J od Chebrónu (Gn 38,12; Joz 15,57); těžila se zde měď (R. Rothenberg, *Timna*, 1972; N. Glueck, *Rivers in the Desert*, 1968, str. 36).

J.D.D.

J.P.U.L.

TIMNAT-SERACH (hebr. *timnat-heres, timnat-serach*). Osobní Jozuův dědičný podíl, kde byl tento vůdce izraelského národa pohřben (Joz 19,50; 24,30; Sd 2,9). Samařané toto místo ztotožňovali s dnešním Keřf Haris, 16 km JZ od Šekemu, ale H. W. Hertzberg (*PJB* 22, 1926, str. 89nn) navrhuje Chirbet Timne, sídliště z pozdní doby bronzové a rané doby železné, které se nacházelo asi 27 km od Šekemu a Jeruzaléma. Leží na J straně hluboké průrvy (sr. Joz 24,30). Podle Eusebia je tradiční Jozuův hrob ve stráni tohoto údolí směrem na V.

Pomocí slova *heres* se výjimečně označuje „slunce“ (Sd 1,35; 8,13; Jb 9,7; Iz 19,18). Mohlo mít vedlejší pohanské implikace, a proto se zřejmě používala varianta *serah* = vnější (G. F. Moore, *Judges, ICC*, 1895, k 2,9). To ovšem nevysvětluje, proč se *heres* nevyskytuje v 2,9 a *šemeš* v jiných místních jménech. Viz C. F. Burney, *Judges*, 1918, str. 32. J.P.U.L.

TIMOTEOVI A TITOVĚ, LISTY Dva dopisy Timoteovi a jeden Titovi se většinou řadí do skupiny nazvané *pastorální listy. Spadají do závěrečného období Pavlova života a poskytují cenné informace o tom, jak apoštol připravoval druhé na jejich úkol. Pavel je adresuje dvěma svým nejbližším spolupracovníkům, a proto představují odlišný druh apoštolo-
vy korespondence.

I. Základní obsahová linie

1. list Timoteovi

1. Pavel a Timoteus (1,1–20)

Potřeba, aby Timoteus vyvrátil falešné učení v Efezu (1,3–11); Pavlova zkušenost s Božím milosrdenstvím (1,12–17); zvláštní posláni pro Timotea (1,18–20).

2. Bohoslužba a řád v církvi (2,1–4,16)

Veřejná modlitba (2,1–8); postavení žen (2,9–15); vlastnosti biskupů a diakonů (3,1–13); úkol církve a její nepřátelé (3,14–4,5); Timoteova osobní zodpovědnost za sbor (4,6–16).

3. Kázeň v církvi (5,1–25)

Jak se chovat vůči různým skupinám lidí, obzvláště k vdovám a starším lidem.

4. Různá napomenutí (6,1–19)

O otrocích a pánech (6,1–2); o falešných učitelích (6,3–5); o bohatství (6,6–10); o cíli člověka žijícího s Bohem (6,11–16); ještě o bohatství (6,17–19).

5. Závěrečná napomenutí Timoteovi (6,20–21)

2. list Timoteovi

1. Pavlův osobní zájem o Timotea (1,1–14)

Pozdrav a díkůvzdání (1,1–5); napominání a povzbuzování Timotea (1,6–14).

2. Pavel a jeho společníci (1,15–18)

Spolupracovníci, kteří se od Pavla odvrátili, a Onezifor, u něhož nalezl pomoc (1,15–18).

3. Zvláštní příkazy Timoteovi (2,1–26)

Povzbuzení a napominání (2,1–13); rada, jak jednat s falešnými učiteli (2,14–26).

4. Předpověď posledních dnů (3,1–9)

Doba mravního úpadku, která přijde.

5. Další rady Timoteovi (3,10–17)

Vzpomínka na dřívější Pavlovy zkušenosti s pronásledováním (3,10–12); nabádání, aby Timoteus pokračoval v tom, co započal (3,13–17).

6. Pavlovo poselství na rozloučenou (4,1–22)

Poslední povzbuzení Timoteovi (4,1–5); vyznání víry (4,6–8); některá osobní přání a varování (4,9–15); Pavlova obhajoba a naděje do budoucna (4,16–18); pozdravy a požehnání (4,19–22).

List Titovi

1. Pavlovy pozdravy Titovi (1,1–4)

Pavlova jistota vlastního velkého povolání.

2. Osobnosti vhodné pro úřad staršího (či biskupa) (1,5–9)

3. Falešní učitelé z Kréty (1,10–16)

Jejich vlastnosti a nutnost je odmítnout.

4. Křesťanské chování (2,1–10)

Rady týkající se starších a mladších lidí a otroků.

TIMOTEŮVI A TITŮVI, LISTY

5. Křesťanské učení (2,11–3,7)

Důsledky Boží milosti pro křesťany (2,11–15); křesťané ve společnosti (3,1–2); křesťanství v protikladu s pohanstvím (3,3–7).

6. Závěrečná napomenutí Titovi (3,8–15)

O dobrých skutcích (3,8); o falešných učitelích (3,9–10); o Pavlových spolupracovnících a budoucích plánech (3,11–15).

II. Historická situace

Toto období Pavlova života lze rekonstruovat jen velmi obtížně, jelikož neexistuje žádný srovnávací materiál, jakým jsou Skutky v případě starších dopisů. Některé údaje však lze získat ze samotných listů. I Tm a Tt psal apoštol ještě na svobodě, ale 2 Tm už ve vězení (1,8; 2,9). Musel před soudem obhajovat svůj život a hrozil mu trest smrti (4,6–8). Z 1 Tm 1,3 je patrné, že se Pavel před časem zdržoval v blízkosti Efězu, kde zanechal Timotea, aby splnil jistý organizační úkol. List Titovi poskytuje dodatečné historické údaje: z 1,5 lze usoudit, že nedávno Pavel navštívil Krétu a při té příležitosti jistě měl možnost zjistit podmínky v tamějších sborech a dát konkrétní instrukce Titovi, jak postupovat při nápravě některých chyb. V závěru dopisu (3,12) apoštol naléhá na Tita, aby se k němu na zimu připojil v Nikopolii; lze tedy předpokládat, že toto město leželo v Epeiru. V tomto případě jde o jediný doklad Pavlovy návštěvy v této oblasti. Prikazuje také Titovi, aby připravil Zéna a Apolla na cestu (3,13), ale nevíme přesně, za jakým účelem.

2 Tm je v historických informacích specifitější. V 1,16 se apoštol zmiňuje o Oneziforovi, který ho vyhledal, když přišel do Říma, z čehož lze vyvodit, že pisatel dopisu je ještě v Římě jako vězeň. Ve 4,16 mluví o předchozím soudu, což zřejmě bylo předběžné vyšetřování předcházející oficiálnímu soudu před římskými úřady. Ve 4,13 vyslovuje Pavel zvláštní přání – chce plášť, který nechal v Karpově domě v Troadě, z čehož lze usoudit, že tam nedávno pobýval. V téže pasáži uvádí, že zanechal Trofima pro nemoc v Milétu (4,20), zatímco jeho průvodce Erastus zůstal v Korintu.

Všechny tyto historické údaje nezapadají do dění popsánoho ve Skutcích. Neexistuje žádná jiná alternativa, pokud trváme na autentičnosti těchto listů (viz diskuse níže), než že byl Pavel propuštěn z vězení, o němž se píše na konci Skutků, poté následovalo období působení na V, nové zatčení, soud a nakonec poprava v Římě. Informace, zprostředkované pastoračními listy, nestačí k tomu, aby se z nich mohl rekonstruovat Pavlův itinerář, ale přinejmenším je jisté, že působil v Řecku, na Krétě a v Asii. Někteří badatelé z Ř 15,24,28 usuzují, že do tohoto období spadá i návštěva Hispánie. Je-li jejich závěr správný, pak tato cesta na Z musela předcházet Pavlovu návratu do sborů na V. Ale pokud Ko, Fm a Fp vznikly v době uvěznění v Římě (viz jednotlivá hesla), pak při propuštění apoštol asi nemířil na Z, ale na V. (*CHRONOLOGIE NZ)

III. Cíl

Za předpokladu, že všechny tři dopisy vznikly v relativně krátkém časovém úseku, lze říci, že měly stejný cíl. Všem Pavlovým spolupracovníkům přináší napomenutí i povzbuzení pro současné i budoucí úkoly. Obsahují mnoho informací o církevní správě, ale ne-

bylo by správné považovat tyto instrukce za jádro všech tří epištol. Nejzřejmější je motiv pro napsání 2 Tm. Apoštol předává poslední pokyny svému neprůbojnému nástupci a připomíná mu jeho počátky (1,5,7). Nabádá ho, aby jednal ve shodě s pověřením, kterého se mu dostalo. Několikrát se v listu objeví povzbuzení a napomenutí určené přímo Timoteovi (1,6.8.13n; 2,1.22; 3,14; 4,1n), což naznačuje, že si Pavel nebyl příliš jist Timoteovou odvahou uprostřed těžkých úkolů, které na něho doléhaly. Apoštol touží jej opět spatřit a dvakrát naléhá, aby přišel co nejdříve (4,9.21), přestože z tónu závěrečné části dopisu zaznívají Pavlovy pochybnosti o možnosti jejich shledání (sr. 4,6). Vyslovuje varování před bezbožnými lidmi, kteří způsobují problémy církvi v současnosti i v posledních dnech (3,1n). Radí Timoteovi, aby se jim vyhnul. Má věrným lidem svěřit to, čemu se naučil, aby oni zase mohli tradici předávat dál (2,2).

Záměr zbylých dvou listů není tak zřejmý, protože v obou případech Pavel opustil adresáty teprve nedávno a potřeba podrobných instrukcí není na první pohled jasná. Zdá se, že většinu obsahu již apoštol sdělil ústně, protože oba dopisy obsahují podrobný výčet požadavků na představené v církvi a je nemyslitelné, že by do této doby Timoteus ani Titus takové pokyny ještě neobdrželi. Se vši pravděpodobností si tyto epištolky kladly za cíl posílit Pavlovy zástupce při plnění jejich úkolů. Zdá se, že Timoteus si obtížně získával respekt (sr. 1 Tm 4,12n) a Titus měl na Krétě nezáviděníhodnou pozici (1 Tm 1,10nn). Oba muži mají být střizliví, zachovávat zdravé učení, správně se chovat a vyučovat druhé (1 Tm 4,11; 6,2; 2 Tm 1,15; 3,8).

Nelze očekávat, že by v těchto dopisech chtěl apoštol předávat svým nejbližším přátelům teologické úvahy. Nebylo třeba psát o velkých křesťanských pravdách, jejichž výklady Timoteus i Titus slyšeli od svého učitele na vlastní uši. Potřebovali však slyšet, že nemají marnit čas s jistými skupinami falešných učitelů, v jejichž učení převládaly nepodstatné věci a nikam nevedoucí slovní souboje (viz 1 Tm 1,4; 4,1n; 6,3n.20). Nezdá se, že by existovalo nějaké užší propojení mezi herezemi v efezském a krétském sboru a bludařstvím, s nímž musel bojovat Pavel ve svém dopise do Kolos. Mohlo se jednat o různé formy tendencí, které se ve 2. stol. po Kr. zformovaly do gnosticismu.

IV. Autentičnost

Moderní kritika napadala Pavlovo autorství těchto listů tak často, že pro důkladný průzkum této otázky je mimořádně důležité vzít v úvahu doklady z rané církve. Jen málo NZ písemností má pádnější důkazy o svém využití než tyto dopisy, protože se hojně používaly od doby Polykarpa a možná, že stopy jejich vlivu objevíme i v ranějších dílech Klementa Římského a Ignatia. Na základě toho, že epištolky chybí v Markiónově kánonu (asi 140 po Kr.), se někteří domnívají, že v jeho době nebyly známy. Jelikož však Markión vynechával to, co se mu nelíbilo nebo nesouhlasilo s jeho učením, nelze tuto důkazovou linii brát příliš vážně. Jediný další možný argument je ten, že tyto listy nenajdeme ani na Chester Beattyho papýrech. Nicméně ani ty neznáme kompletní, a tudíž je dost pochybné stavět na tomto důkazu nějakou hypotézu, zejména proto, že na V dopisy znali a používali je ještě před dobou, z níž tyto papýry pocházejí.

Výhrady vůči autentičnosti epištol jsou tedy moderními hypotézami, které nepřijímají pádné důkazy

z rané církve. Tyto námitky získaly na vážnosti v důsledku Schleiermacherova útoku na pravost I Tm (1807) a rozvinuli je další badatelé, z nichž nejvýznamnější byli F. C. Baur, H. J. Holtzmann, P. N. Harrison a M. Dibelius. Týkaly se čtyř hlavních problémů. V různých dobách se vždy dostal do popředí některý z nich, nicméně závěr, že dopisy nepocházejí z pera apoštola Pavla, vyplývá spíše z jejich shrnutí.

1. Historický problém

Historická situace nemůže spadat do období Skutků, a tak bylo třeba posunout Pavlovo propuštění z vězení, což u některých badatelů vedlo k návrhu alternativní teorie. Budťo jsou všechny osobní odkazy dílem autora, nebo některé z nich představují autentické poznámky, které byly do autorova vlastního díla začleněny. Zastánci druhé alternativy nikdy nedosáhli jednoty v tom, o jaké „poznámky“ konkrétně jde, což samo o sobě vyvolává rozpaky. Navíc je dosti nepravděpodobná představa, že by autor fikce připsal osobní poznámky, které by vypadaly tak důvěryhodně. Přijmeme-li rozumný předpoklad, že Pavel byl ze svého prvního římského vězení propuštěn, žádné vysvětlení není potřeba.

2. Církevní problém

Jde o námitku, že popisovaný stav církve odráží situaci 2. století, ale tuto linii kritiky silně ovlivnil předpoklad, že

- epistolové bojují s gnosticizmem 2. stol. a
- organizace církve byla už příliš složitá, aby se jednalo o počáteční období.

Síla prvního předpokladu naprosto padá na základě moderního poznání, že gnosticizmus měl mnohem starší kořeny, než se dříve soudilo, a že forma hereze, s níž tyto dopisy zápasí, má do rozvinutého gnosticizmu daleko. Ani druhý předpoklad neobstojí, pokud si uvědomíme, že církevní správa je určitě jednodušší než za Ignatia a není důvod, proč by nemohla existovat již v apoštolské době.

3. Věroučný problém

Dalším argumentem je absence velkých Pavlových věroučných pojednání, jak je nacházíme v ranějších epistolách, i to, že chybí typické výrazy jako „víra“ a „zdravé učení“, které jsou dokladem upevnění křesťanských tradic. Na první námitku lze odpovědět, že tato korespondence má především osobní charakter a že Timoteus i Titus již Pavlovo učení znali. A na druhou výhradu lze reagovat slovy, že Pavel se ve svých pastorálních listech projevil jako velmi tvůrčí a dynamický misionář, který se díval do budoucna a určitě si uvědomoval, jak důležité je, aby se uchovalo zdravé učení. Je nutno připustit, že si k tomuto účelu vybral vhodnou terminologii.

4. Lingvistický problém

Epistolové obsahují nezvyklé množství pojmů, jež se nikde jinde v NZ nevyškylují, a velký počet slov, která se neobjevují v žádných jiných Pavlových dopisech. Na základě toho vzniká dojem, že je nenapsal Pavel. Uvedený argument posiluje ještě absence mnoha zájmen, předložek a částic, jež apoštol používal. Počítání slov však má význam pouze tehdy, existují-li dostatečné údaje, které by mohly sloužit jako základ srovnání, což není případ Pavlových listů, kde celková slovní zásoba nepřesahuje 2 500 různých výrazů. Zdá se, že neexistuje žádný důvod, proč by se v díle jed-

noho muže nemohly objevit rozdíly ve slovní zásobě a stylu. Někteří z badatelů, kteří považují tyto epistolové za pravé, ale pochybují o lingvistické stránce, se utíkají k hypotéze, že apoštol měl jiného pisáře.

Závěrem lze říci, že tyto problémy celkově nejsou přiměřeným důvodem pro zavržení názoru křesťanské církve, který do 19. stol. nikdo nezpochybnil, totiž že dopisy skutečně napsal apoštol Pavel.

V. Hodnota

Během celých církevních dějin sloužily tyto listy k výchově Kristových služebníků, pokud jde o jejich povinnosti a chování, a poskytl i neocenitelné praktické rady. Ale jejich užitečnost a hodnota se neomezuje jenom na to, protože obsahují mnoho perel duchovního povzbuzení i teologických pravd, které značně obohacují duchovní život církve. Texty I Tm 3,16 a Tt 2,12nn; 3,4nn upozorňují éthenáře na velké pravdy evangelia, a závěrečná kapitola 2 Tm je působivým rozloučením velkého apoštola.

BIBLIOGRAFIE. C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles*, 1963; J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles*, 1963; M. Dibelius a H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, 1955; B. S. Easton, *The Pastoral Epistles*, 1948; D. Guthrie, *The Pastoral Epistles*, TNIC, 1957; *idem*, *New Testament Introduction*³, 1970; A. T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles*, 1968; P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*, 1921; W. Hendriksen, *Commentary on I & II Timothy and Titus*, 1957; J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD, 1953; W. Michaelis, *Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe*, 1930; E. K. Simpson, *The Pastoral Epistles*, 1954; C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales, Études Bibliques*, 1948. D.G.

TIMOTEUS Syn ze smíšeného manželství; jeho matka, Židovka, jej učila Písmu, otec byl Řek (Sk 16,1; 2 Tm 1,5). Pocházel z Lystry (Sk 16,1) a křesťanští bratři v Lystře i Ikoniu si ho velmi vážili (Sk 16,2). Nevíme přesně, kdy se stal křesťanem, ale pravděpodobně se obrátil při Pavlově první misijní cestě, která zahrnovala i Lystru. Při té příležitosti zřejmě byl svědkem Pavlova utpení (2 Tm 3,11). Není jasné, kdy se Timoteova matka Eunike stala křesťanskou, možná dříve než Timoteus, ale určitě před Pavlovou druhou misijní cestou.

Apoštol měl tohoto mladého muže velmi rád, a i když poměrně nedávno vystřídal jeho společníka Barnabáše na cestách Silas, přibral k sobě i Timotea, snad jako náhradu za Jana Marka, kterého s sebou nechtěl vzít (Sk 15,36n). Tato volba měla ještě další důvod, protože Pavel se později odvolává na prorocká slova, aby potvrdil, že Timoteus byl pro tuto práci vyvolen (sr. I Tm 1,18; 4,14). V této době se Timoteovi dostalo zvláštního vstrojení ke službě – vzkládali na něj ruce starší i Pavel (I Tm 4,14; 2 Tm 1,6). Než se Timoteus vydal na cesty, dal se obřezat, aby se vyhnul zbytečnému protivenství ze strany místních Židů.

Nejdříve mu byl svěcen úkol v Tesalonice – měl povzbudit tamější pronásledované křesťany. Spolu s Pavlem a Silvánem je uveden v pozdravech obou dopisů adresovaných tesalonickému sboru, a byl s Pavlem, když kázal v Korintu (2 K 1,19). Potom o něm slyšíme během apoštolovy služby v Efezu, když ho spolu s Erastem vyslali na další důležitou misií do Makedonie, odkud měl směřovat do Korintu (I K 4,17). Timoteus byl zřejmě plachý člověk, pro-

TÍRAS

tože Pavel prosí Korintány, aby jej dobře přijali a nepohrdali jím (1 K 16,10n; sr. 4,17nn). Ze situace, která tam nastala, vidíme, že Timoteova misie nebyla úspěšná (viz 2 K). Jeho jméno se sice objevuje spolu s Pavlovým v pozdravu tohoto listu, ale je to Titus, nikoli Timoteus, koho apoštol vyslal. Timoteus doprovázel Pavla při jeho další návštěvě Korintu, protože spolupracoval s Pavlem v době, kdy psal List Římanům (R 16,21).

Timoteus se také s Pavlem vydal na cestu do Jeruzaléma, aby předali sbírku pro tamější křesťany (Sk 20,4n). Apoštol se potom o něm zmiňuje v dopisech z vězení, když psal Koloským, Filemonovi a Filipským. V posledním z nich Timotea chválí a zamýšlí jej k Filipským brzy poslat, aby se o ně postaral. Když Pavla z vězení propustili, začal působit na V (viz *pastorální epištoly). Ždá se, že Timotea v té době zanechal Efezu (1 Tm 1,3) a pověřil ho, aby se tam vypořádal s falešnými učiteli a dohlédl na veřejnou bohoslužbu a jmenování představených církve. Ačkoli si apoštol evidentně přál, aby se mohl s Timoteem znovu setkat, strach, že by se zdržel, vedl k tomu, že mu napsal první dopis. Po něm následoval druhý, napsaný v situaci, kdy byl Pavel nejen uvězněn, ale očekával smrt. Naléhal na Timotea, aby za ním spěchal, ale není známo, zda mladý muž dorazil včas. Později se i Timoteus dostal do vězení (Žd 13,23), ale neznáme žádné detaily a ani o jeho dalším osudu nevíme řici nic definitivního.

Měl upřímnou víru (2 Tm 1,4), ale také byl neprůbojný (2 Tm 1,7nn) a potřeboval od svého otce ve věře nejedno napomenutí. Apoštol jej nabádal, aby se zdržel mladické prudkosti (2 Tm 2,22) a aby se nestyděl za evangelium (2 Tm 1,8). Přesto apoštol žádného svého spolupracovníka tolik nechválí za věrnost (1 K 16,10; Fp 2,19nn; 2 Tm 3,10nn). Je významné, že apoštol píše svůj poslední list s takovou láskou váhavému následovníkovi, jehož slabosti jsou stejně tak patrné jako jeho ctnosti. D.G.

TÍRAS (hebr. *tírās*). Syn Jefetův a bratr Gomera, Mágoga, Mádaje, Jávana, Túbala a Meška (Gn 10,2; 1 Pa 1,5). Všichni pravděpodobně označují národy ze severu (*NÁRODY, SOUPIS). Jméno se obvykle ztotožňuje s Turšou (*Trš.w*), jehož Merneptah (*EGYPT) uvádí mezi útočníky ze S ve 13. stol. př. Kr. Ti bývají často spojováni s *Tyrrēnoi* (dialektový tvar slova *Tyrrhēnoi*) z ř. literatury, které mnozí považují za Etruský, ale tato otázka zůstává stále otevřená.

BIBLIOGRAFIE. A. H. Gardner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Text, 1, 1947, str. 196*; M. Pallottino, *The Etruscans*, 1955, str. 55–56; viz též AS 9, 1959, str. 197nn; N. K. Sanders, *The Sea Peoples*, 1978. T.C.M.

TIRHÁK Faraó Taharka egyptské 25. („etiopské“) dynastie; vládl 26 let, 690–664 př. Kr. 2 Kr 19,9 (= Iz 37,9) zřejmě ukazuje, že Tirhák vedl eg. armádu, kterou musel *Sancherib porazit v *Elteke r. 701 př. Kr., když zaútočil na judského Chizkijáše. Je-li tomu tak, pak Tirhák byl tou dobou pouze velitelem vojska a králem se stal až o 11 let později. Epiteton „král kúšský“ pochází ze stejného zdroje jako v Iz a 2 Kr a datuje se do r. 690 př. Kr. nebo později. Existuje alternativní názor, že totiž Sancherib znovu napadl Palestinu někdy na počátku Tirhakovy vlády (688 př.

Kr.). Tento pohled však předpokládá dvě věci: druhou Sancheribovu výpravu proti Palestině, o níž jinak není nic známo, a spojení těchto dvou výprav do jedné ve SZ vyprávění; odkazy in W. F. Albright, *BASOR* 130, 1953, str. 8–9. Teorie M. F. L. Macadama (*Temples of Kawa*, 1, 1949, str. 18–20), že se Tirhák narodil roku 709 př. Kr., a tudíž nemohl velet vojsku r. 701 př. Kr., je zbytečná a vyvolává řadu námitek; viz J. Leclant a J. Yoyotte, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 51, 1952, str. 17–27; K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 1972, str. 383–386, sr. str. 154nn; 164nn. K.A.K.

TIRSA

1. Nejmladší dcera Selofchadova (Nu 26,33; 27,1; Joz 17,3).

2. Kenaanské město známé svou krásou (Pís 6,4), které leželo v S části hory Efrajim u ústí Vádi Fár'a, podle něhož vedla cesta ze Zajordánska do středu hornaté země, kde ležela města Šekem, Samaří, Dótan a další. Dobyhl je Jozue (Sd 12,24) a připadlo Manasesovcům (Joz 17,2n). V Tirse bydlel král Jarobeám I. (1 Kr 14,17). Za Baesi (1 Kr 15,21.23; 16,6), Ély a Zimrího (1 Kr 16,8n.15) se město stalo metropolí S království. Když Zimrí viděl, že vojska Omrího Tirsu dobudou, zapálil královský palác (1 Kr 16,17n). Po šesti letech Omří přesunul hlavní město do Samaří, které leželo ve středu země a snadněji se bránilo. R. 752 př. Kr. Menachém z Tirsy ubil v Samaří Šaluma a stal se králem (2 Kr 15,14.16).

De Vaux identifikoval polohu Tirsy na místě velkého valu Tell el-Fár'a, asi 11 km SV od Nábulusu. Jeho historii postupně odhalily vykopávky. Bylo nepřetržitě osídleno od chalkolitu (tj. před r. 3 000 př. Kr.) až do asyrských dob. Poslední období trvání města (vrstva I) svědčí o asyrské nadvládě, která vyvrcholila zničením města na konci 7. stol., snad Nebukadresarem. Izraelské osídlení v době S království představují vrstvy I až III. Ve vrstvě z 9. stol. se zachoval standardní typ domu této oblasti a jedna větší správní budova poblíž brány (vrstva III). Z 8. stol. pochází několik větších domů, velká správní budova a značný počet velmi chudých obydlí, což potvrzuje obraz, který předkládají proroci 8. století (Am 5,11; Iz 9,8–10). Tato poslední fáze města skončila asyrskou invazí r. 723–721 př. Kr. (vrstva II).

BIBLIOGRAFIE. W. F. Albright, „The Site of Tirzah and the Topography of Western Manasseh“, *JPOS* 11, 1931, str. 241–251; R. de Vaux a A. M. Steve, několik článků v *RB* od 1947 (sv. 54) do 1962 (sv. 69), hlavně sv. 62, 1955, str. 587–589; „Tirzah“ in *AOTS*, str. 371–383; „The Excavation at Tell el-Far'ah and the site of ancient Tirzah“, *PEQ*, 1956, str. 125–140; G. E. Wright, *BA* 12, 1949, str. 66–68. J.A.T.

TIRSATA (KP, EP místodržící). Titul k označení vládce Judska za nadvlády Perské říše (Ezd 2,63; Neh 7,65.70; 8,9; 10,1). Jde zřejmě o perský tvar (sr. *Avesta*, *taršta* = ctihodný), který zhruba odpovídá označení „Jeho výsost“. Uvedený titul zmátl ř. překladatele, takže jej buďto vypouštějí, nebo překládají jako vlastní jméno Athersastha, Atharates nebo Atharias. J.S.W.

TIŠBEJSKÝ (hebr. *hattišbš*). Příklad Eliášův

(1 Kr 17,1; 21,17.28; 2 Kr 1,3.8; 9,36). Obecně označuje člověka, který pochází z města Tišbe v Gileádu. N. Glueck četl 1 Kr 17,1 „Jábešský, z Jábeš-Galádu“. O Tišbe v Gileádu není jinak nic známo (Tób 1,2 ji umísťuje do Neftalí), ale podle tradice leželo v al-Is-tibú, 12 km S od Jaboku. Slovo se četlo jako *hattōš* *hí* = pobývající.

BIBLIOGRAFIE. N. Glueck, *AASOR* 25–28, 1951, str. 218, 225–227; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, 2, 1937, str. 486. D.W.B.

TITUS Pavlův spolupracovník, do něhož vkládal velkou důvěru. Skutky se o něm kupodivu nezmiňují. Poprvé o něm slyšíme v době řešení otázky křesťanů z řad pohanů, kdy doprovázel Pavla a Barnabáše do Jeruzaléma (Ga 2,1). Měl pohanský původ, takže byl jakýmsi prubířským kamenem, ale nikdo ho nevyzval, aby se dal obřezat (Ga 2,3). Titus pravděpodobně Pavla provázel na jeho dalších cestách, ale nemáme žádné konkrétní informace o jeho činnosti až do doby krize v Korintu. Zřejmě ho do tamějšího sboru vyslali jako Pavlova zástupce, a to v roce před napsáním 2 K (sr. 8,16), aby tam zorganizoval sbírku. Úkol však nesplnil, protože později na něj Pavel naláhal, aby se do Korintu vrátil a dílo dokončil (2 K 8,6).

Mnohem citlivějším úkolem bylo zmírnění napjaté situace, která vznikla mezi Pavlem a Korintskými. Vyžadovalo to velmi taktického člověka pevného charakteru. Zdá se, že Titus byl silnější osobností než Timoteus (sr. 1 K 16,10; 2 K 7,15) a měl také schopnost stát se správcem sboru. Ze srovnání 2 K 2 a 7 lze vyvodit, že nesl Pavlův dopis pro Korintany (kteří se ztratili; šlo o tzv. „přísný“ dopis), v němž je apoštol kárá za jejich panovačnost. Titus se pak připojil k Pavlovi v Makedonii (2 K 7,6) s dobrými zprávami a výsledkem byl 2. list Korintským. Ten Titus ochotně doručil (2 K 8,16n), neboť měl zřejmě o Korintské vážnou starost a pociťoval k nim náklonnost. Apoštol Tita charakterizuje slovy „můj společník a spolupracovník“ (8,23), který by podle Pavla nikdy nezneužil důvěry těch, kdo mu byli svěřeni (12,18).

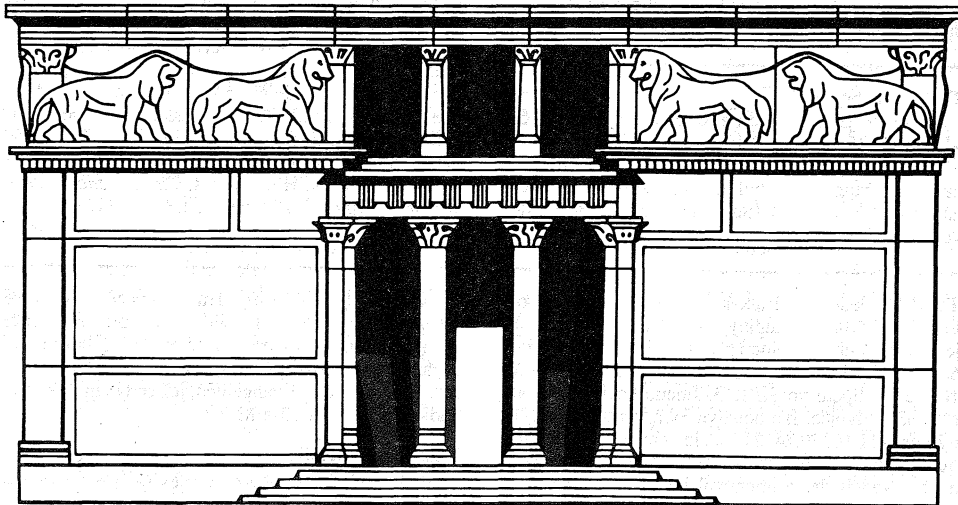
Z dopisu adresovaného Titovi vyplývá, že Titus doprovázel Pavla na Krétu, když byl apoštol propuštěn

z druhého vězení v Římě, a Titus tam zůstal, aby dokončil započatou práci (Tt 1,5n). Epištola klade důraz na uplatnění autority při formování služby, při boji s nepřáteli a při vytváření zdravého učení. Pavel Tita zval: „Jakmile k tobě pošlu Artemu nebo Tychika, přijď hned ke mně do Nikopole“ (Tt 3,12). Možná, že jej apoštol v Nikopoli pověřil další evangelizační cestou do Dalmácie, kde působil v době, kdy apoštol psal 2 Tm (2 Tm 4,10). Podle pozdější tradice se však vrátil zpět na Krétu, kde se stal biskupem a sloužil až do stáří (Eusebius, *EH* 3. 4. 6). K možnosti, že byl Lukášovým bratrem (což by mohlo vysvětlit, proč se jeho jméno neobjevuje ve Skutcích) se vyjadřuje W. M. Ramsay, *SPT*, str. 390. D.G.

TÓB Jméno aramejského města a území ležícího S od Gileádu, o němž nacházíme zmínku v souvislosti s Jiftáchem a Davidem (Sd 11,3; 2 S 10,6); jedná se zřejmě o kraj, zmiňovaný v 1 Mak 5,13. Jde asi o dnešní al-Tajjibú (která uchovala původní jméno) ležící zhruba 20 km VSV od Rámot-gileádu. O historii Tóbu píše B. Mazar, *BA* 25, 1962, str. 98–120. D.F.P.

TÓBIJÁŠ

1. Jeden z hlavních *Nehemjášových protivníků. Bible ho označuje slovy „ten amónský otrok“ (Neh 2,10; KP služebník). „Služebník“ také může být čestný titul pro vysoce postaveného perského úředníka. Označení „amónský“ by se mohlo týkat jeho předků, i když se zdá, že byl alespoň poloviční Žid, protože jeho jméno znamená „Jahve je dobrý“ a jeho syn se jmenoval Jóchanan („Jahve je milosrdný“; Neh 6,18). Navíc měl mezi Židy mnoho přátel (6,18n; 13,4n). Někteří badatelé ho považují za perského správce subprovincie Amón nebo dokonce za vládce Jeruzaléma před Nehemjášovým příchodem (sr. Neh 5,15), ale fakt, že je tak úzce spjat se samařským panovníkem Sanbalatem (4,7; 6,1) spíše nasvědčuje tomu, že byl jeho vyslancem. Těžko lze určit, jestli měl tento Tóbijáš něco společného se slavnou dynastií Tóbijášoviců, která ve 3 stol. př. Kr. vládla nad velkou oblastí



Rekonstrukce průčelí svatyně postavené Tóbijášovci v 'Arak-el-Amiru, Jordánsko. Asi 175 př. Kr.

TÓFEL

Amónu z pevnosti v 'Arak el-Amiru, 20 km SZ od Chešbónu, a představovala jeden z nevlivnějších profeckých rodů v Jeruzalémě (Josephus, *Ant.* 12. 160–236). Nápis z 'Arak el-Amiru zmiňující Tóbjáše není podle dnešních výzkumů starší než z 2. stol. př. Kr.

2. Jméno rodu, který nebyl schopen dokázat svůj původ z Izraele v době návratu z babylónského zajetí (6. stol. př. Kr.) (Ezd 2,60; Neh 7,62; 3 Ezd 5,37). Mezi jeho příslušníky mohl patřit *Tóbjáš ze Za 6,10,14, jeden z čelních jeruzalémských šlechticů.

BIBLIOGRAFIE. B. Mazar, *IEJ* 7, 1957, str. 137–145, 229–238; C. C. McCown, *BA* 20, 1957, str. 63–76; P. W. Lapp, *BASOR* 171, 1963, str. 8–39. D.J.A.C.

TÓFEL Místo uvedené pouze v Dt 1,1, odkud Mojžíš oslovil celý Izrael. Ztotožnění s lokalitou el-Tafile, 25 km JV od Mrtvého moře, je filologicky nepravděpodobné (N. Glueck, *AASOR* 18–19, 1939, str. 42–43). Tófel mohlo být také jedním z míst, kde se Izraelci zastavili při putování pouští. D.J.W.

TÓFET „Návrsí v Údolí syna *Hinómoa“, v blízkosti Jeruzaléma, kde byly děti obětovány jako ohnivá oběť k počtě boha *Móleka. Tuto modlářskou svatyni znesvětil Jósua (2 Kr 23,10) a Jeremjáš předpověděl, že se toto místo bude užívat jako hřbitov (Jr 7,32n). Název snad pochází z kořene *tpi*, který v aram. a arab. znamená „ohniště“. Samohlásky jsou umělé, převzaté z hebr. podst. jména *bōšēl* = ostuda. D.F.P.

TOGARMA Třetí syn Gomerův, vnuk Jefetův a bratr Aškenáza a Rífata (Gn 10,3; 1 Pa 1,6). Bét-togarma spolu s Jávaniem, Túbaelem a Mešekem dodával do Týru koně a mezky (Ez 27,14) a do *Gógu vojáky (Ez 38,6). Staroasyrské a chetejské texty umísťují Tegaramu v 2. tisíciletí př. Kr. do blízkosti Karkemiše a Cháranu na hlavní obchodní cestě. V Sargonových a Sancheribových letopisech se město nazývalo Til-garimmu a bylo metropolí Kammanu na hranici Tabalu (*Túbal) až do r. 695 př. Kr., kdy bylo zničeno. Možná se jedná o antickou Gauraenu, dnešní Gürün, 120 km Z od města Malatya. D.J.W.

TÓLA (hebr. *tólā*).

1. Jméno jednoho rodu z kmene Isacharovců (Gn 46,13; Nu 26,23; 1 Pa 7,1n).

2. Tóla, syn Púy ze Šamíru, neznámé vesnice na hoře Efrajím, který byl 23 let izraelským soudcem za Abimelekovy vlády (Sd 10,1). Púa bylo také rodové jméno Isacharovo. J.P.U.L.

TOMÁŠ Jeden z 12 apoštolů. Na seznamech apoštolů, který tvoří tři skupiny po čtyřech, se Tomáš objevuje ve druhé skupině (Mt 10,2–4; Mk 3,16–19; L 6,14–16; Sk 1,13). Spolu s Matoušem je uváděn v Mt 10,3 a s Filipem ve Sk 1,13. Jméno pochází z aram. *t'ōmā* = dvojče. Jan používá 3x ř. verzi jména „Didymos“ (11,16; 20,24; 21,2). Na otázku, či byl dvojče, nelze jednoznačně odpovědět. Různé tradice (syr. a eg.) uvádějí, že se jmenoval Juda.

Konkrétnější údaje o Tomášovi nacházíme pouze v Evangeliiu podle Jana. Byl připraven jít s Ježíšem

k Lazarovu hrobu, a tedy také přijmout smrt z rukou Židů (J 11,16). Ptal se Ježíše, kam jde, když jim řekl o svém brzkém odchodu (J 14,5). Všeobecně známým se stal pod označením „nevěřící Tomáš“, neboť pochyboval o vzkříšení. Nebyl totiž s učedníky, když viděli Pána (J 20,24), a prohlásil, že chce viditelný a hmatatelný důkaz Kristova zmrtnýchvstání (20,25). O týden později se Ježíš znovu ukázal jedenácti apoštolům a vyzval Tomáše, aby se přesvědčil o existenci jeho vzkříšeného těla.

Tomášovo vyznání víry „Můj Pán a můj Bůh“ (20,28) představuje vrchol Janova evangelia. Pán slibuje požehnání těm, kdo věří, aniž by viděli. R.E.N.

TOUHA Slovo samo má původně neutrální význam a znamená jakoukoli silnou touhu (proto se např. objevuje v starším KP v Gn 3,16). V jeho dnešním významu, zúženém na sexuální touhu, se ho musí při překladu užívat jen velmi opatrně.

Hebr. *nepeš* vyjadřuje žádostivost či touhu v Ex 15,9 a Ž 78,18. V Př 10,24 obsahuje slib naplnění. Ř. *epithymia* označuje jakoukoli silnou touhu, přičemž to, zda je povahy dobré či zlé, určuje kontext nebo přídavné jméno. Proto se užívá při popisu Ježíšovy intenzivní čisté touhy v L 22,15 a Pavlovy touhy být s Kristem (Fp 1,23) nebo spatřit bratry (1 Te 2,17). Přesto se v 1 Pt 4,3 nachází v seznamu pohanských nectností a v Tt 2,12; Ko 3,5; 2 Tm 2,22; a Ef 4,22 se spojuje s přídavnými jmény „pozemská“, „zlá“, „mladická“ a „klamná“. Zúžení na sexuální touhu nacházíme v Ef 2,3; 1 J 2,16; 1 Pt 2,11 (sr. LXX a Josephus, *Ant.*). Působení Ducha stojí v protikladu k touhám lidské přirozenosti v Ga 5,17. Další příbuzná slova jsou: *pathos* = vášeň (1 Te 4,5), *orexis* = silná touha (Ř 1,27) a *hēdonē* = potěšení (Jk 4,3). Výraz „kypící tělo“ v Ž 73,4 nemá negativní význam; označuje pouze zdraví.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; *HDB*; B. S. Easton, *Pastoral Epistles*, 1947, str. 186nn; *MM*; H. Schönweiss *et al.*, *NIDNTT* 1, str. 456–461. D.H.T.

TRÁCIE Oblast s kmenovým uspořádáním, která ležela mezi Makedonií a ř. státy při bosporském pobřeží. Vždycky si houževnatě uchovávala nezávislost na Řecku a pro Římany zůstávala izolovanou enklávou, v níž vládly místní dynastie až do r. 44 po Kr., kdy byla začleněna do císařské provincie s místodržitelem nižší hodnosti. Republikánské zřízení se plněji rozvinulo až ve 2. stol. po Kr. Neexistuje žádný záznam o tom, že by tam v NZ době proniklo křesťanství.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*², 1970; J. Keil, *CAH*, 11, 1936, str. 570–573. E.A.J.

TRADICE (ř. *paradosis*). Tradice označuje to, co se předává dál, především učení, které předává učitel svým žákům. Tento princip se v Písmu běžně vyskytuje, aniž by byl přímo označován slovem „tradice“. Hlavní texty v Evangeliiích, jež se týkají židovské tradice, jsou v Mt 15 a M 7.

I. Židovská tradice

Termín „tradice“ se ve SZ neobjevuje, ale v intertestamentárním období formulovali rabíni učení, jež vykládalo SZ. Tradice se předávala od učitele k žáku

a v Ježíšově době zaujala své místo vedle Písma. Ježíš odsoudil skutečnost, že se lidský výklad dostal na stejnou rovinu jako Boží zjevení. Taková tradice Boží slovo „přestupovala“, „zrušila“, „opustila“, „rušila“ (Mt 15,3.6; Mk 7,8n.13). Učení, které přinášela, bylo „příkázáními lidskými“ (Mt 15,9; Mk 7,6n).

II. Křesťanská tradice

Ježíš položil své učení vedle Božího slova jako autoritativní výklad a ten předával svým učedníkům. Např. v Kázání na hoře citoval ze Zákona, ale vedle citací kladl svá vlastní slova – „ale já vám pravím“ (Mt 5,22.28.32.34.39.44; sr. 6,25). Ospravedlnění pro takové jednání nacházíme v jeho osobě. Jedině on, Duchem pomazaný Mesiáš a Slovo, které se stalo tělem, měl právo podávat platný a autoritativní výklad k Duchem inspirovanému Božímu slovu. Krista a tradici staví do kontrastu i epištoly. V Ko 2,8 apoštol Pavel varuje před „klamným filozofováním ... založeném na vesmírných mocnostech, a ne na Kristu“. Také v Ga 1,14.16 Pavel opustil tradici otců, když mu Bůh dal poznat Syna; Kristus nejenom vytvořil pravou tradici, ale je i její součástí.

Křesťanskou tradici v NZ tvoří tři prvky:

1. fakta o Kristu (1 K 11,23; 15,3; L 1,2, kde „předali“ = *paredosan*);
2. jejich teologický výklad (viz např. celá argumentace 1 K 15) a
3. způsob života, který z nich vyplývá (1 K 11,2; 2 Te 2,15; 3,6n). Všechny tři prvky zahrnuje Ju 3 „víra jednou provždy odevzdaná“ (sr. R 6,17).

Ježíše poznávali další lidé na základě svědectví apoštolů. Proto apoštolové tvrdili, že se jejich tradice má považovat za autoritativní (1 K 11,2; 2 Te 2,15; 3,6). Viz rovněž Ef 4,20n, kde čtenáři neslyšeli samotného Krista, ale apoštolské svědectví o něm. Ježíš nabádal apoštoly, aby o něm nesli svědectví, protože s ním byli od začátku. Slíbil jim také dar Ducha svatého, který je uvede do veškeré pravdy (J 15,26n; 16,13). Spojením toho, co apoštolé viděli na vlastní oči, a Duchem vedeného svědectví vznikla „tradice“, která byla pravdivým a platným doplňkem SZ. Proto 1 Tm 5,18 a 2 Pt 3,16 klade apoštolskou tradici na rovinu s Písmem a jako o takové o ní hovoří.

Mohutný teologický proud, jenž se zabývá kritikou formy, zpochybňuje historickou platnost NZ tradice a říká, že v této tradici se křesťané více zabývali hlášením Krista a víry než předáváním historických skutečností. Jejich líčení je tedy zkresleno vírou a biblista má určit, co původně patřilo ke Kristu a co k tomu později přidali první věřící. B. Gerhardsson platnost takového přístupu kritiky formy popírá a poukazuje na to, že do NZ doby lze vysledovat jen ty nejpreciznější metody přenosu tradice. V Ježíšově době se běžně uplatňovaly metody učení se zpaměti, opakování slov učitele, zhuštění materiálů do krátkých textů a používání poznámek. Apoštolům a rané církvi velmi záleželo na tom, aby byla dál předána platná Kristova tradice; nešlo jen o mimoděk předávání tradice formou kázání. Uvážíme-li, jak jedinečnou roli hrál Ježíš v očích rané církve, bude představa, že někdo něco přidával, zcela nepřijatelnou.

Gerhardssonova práce vyvolala reakci, která zpochybňovala možnost, že by se pozdější rabínské metody mohly uplatnit v období rané církve, a poukázala na to, jak se křesťanství odlišovalo od dobového židovského učení. I když Gerhardsson své argumenty formuloval radikálně, dokázal, že prostředím, v němž

vznikala Evangelia, kladlo velký důraz na přesné předání tradice a rozhodně nemohlo dojít k jejímu doplňování vlastní fantazií, jak se někteří badatelé domnívají. V tomto kontextu mají velký význam různé Pavlova varování ohledně tradice. Apoštolský úřad byl omezen na očité svědky, a poněvadž jen ti mohli nést věrné svědectví o Kristu, jak žil, zemřel a byl vzkříšen, i práva tradice musí být apoštolská. To uznala později i církev, když při stanovení NZ kánonu posuzovala především apoštolský charakter zvažovaných knih. Apoštolská tradice měla kdysi ústní podobu, ale pro nás vykrystalizovala v apoštolských písemných památkách, které obsahují Duchem vedené svědectví o Kristu. Žádné jiné učení, byť sebezpečnější a sebeužitečnější, nemůže o sobě tvrdit, že je stejně autoritativní jako SZ a NZ. V tom případě totiž bude mít v očích našeho Pána tytéž nedostatky jako jím odsouzená židovská tradice.

BIBLIOGRAFIE. O. Cullmann, „The Tradition“ in *The Early Church*, 1956, str. 59nn; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961, hlavně str. 122–170; *idem*, *Tradition and Transmission in Early Christianity*, 1964; R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, 1962; Y. M. J. Congar, *Tradition and Traditions*, 1966; F. F. Bruce, *Tradition Old and New*, 1970.

D.J.V.L.

TRACHONITIS Jedinou biblickou zmínku o Trachonitis nacházíme v L 3,1, kde se zároveň píše o *Itureji, kterou spravoval Herodův bratr Filip, tetaracha v Galileji. Trachonitis musela být oblastí kolem Trachonu (Josephus používá obě označení), dnešní al-Ladži, hruškovité pánve z vulkanické skály o rozloze asi 900 km², ležící na V od Galileje a na J od Damašku. Celkově se jedná o mimofádně neúrodný kraj, jen tu a tam se objevují kousky úrodné země s několika málo prameny. Rozvrásněný terén byl ideálním místem pro lupiče a lidi stojící mimo zákon. Tuto oblast se střídavým úspěchem ovládnout mj. Varro (správce Sýrie za Augusta), Herodes Veliký a Herodes Agrippa I. Římané zde později vybudovali silnici. Targum Jónatan ztožňuje s Trachonitidou SZ *Argób.

D.F.P.

TRÁVA (hebr. *hāšīr*, *deše*; *jereq*, *‘ēšeḇ*; ř. *chortos*). Ve vyprávění o stvoření Gn 1,11 zaznamenává, že třetího dne země vydala zeleň (dosl. „trávu“, KP). V Kenaanu představovala potravu pro dobytek. Hospodin jí dá dostatečné množství poslušnému lidu (Dt 11,15). Nebukadnesar se trávou živil v období svého šílenství (Da 4,15.25).

Zelené pastviny se neudrží v Palestině po celý rok, ale trvají jen krátkou dobu po deštích – v období sucha tráva uschne. Proto vhodně symbolizuje pomíjivost lidského života (např. Ž 103,15; Iz 40,6n) a bohatství (Jk 1,10n). Znázorňuje slabost, poražené nepřátele (Iz 37,27 = 2 Kr 19,26), zlovlníky (Ž 37,2) a ty, kdo nenávidí Sijón (Ž 129,6).

Travnatý porost připomíná množství lidí (Jb 5,25; Iz 44,4), jindy obrazně vyjadřuje čistotu v duchovním životě (Ž 23,2). V zelené zemi lze vidět důkaz spravedlnosti vládců (2 S 23,4) a spravedlivý vládce je tak osvěžující jako vláha pro posečenou louku (Ž 72,6).

Naopak neplodná oblast bez trávy může vyjadřovat Boží hněv (Dt 29,23).

R.A.H.G.

TRH, TRŽIŠTĚ V SZ překlad hebr. *ma'arāb* = zboží v Ez 27,13,17,19,25. V Iz 23,3 se objevuje výraz *sāhār* = tržnice (Týru). Obojí popisuje obchodní centrum města V.

V NZ se užívá termínu *agora* (= shromaždiště), označujícího místo, kde se odehrávaly veřejné záležitosti, nikoli pouze obchod. Často bývalo vyzdobeno sochami a kolonádami. Přinášeli tam nemocné (Mk 6,56), hrály si tam děti (Mt 11,26; L 7,32) a zaháleli tam nádeníci, kteří čekali, až je někdo najme (Mt 23,3 sr. Sk 17,5, *agoraioi* = chátra). Na tržišti se lidé mezi sebou zdravili podle sociálního postavení, což líbilo zvláště farizeům (Mt 23,7; Mk 12,38; L 11,43; 20,46); přitom však pečlivě dbali nato, aby se neznečistili (Mk 7,4). Zde také v pohanských městech probíhaly předběžné soudní výslechy (Sk 16,19 sr. 19,38nn) a filozofické nebo náboženské rozpravy, viz Pavel v Athénách (Sk 17,17n). Starověký popis agory předkládá Pausánias I. 2–17, o dnešních vykopávkách se píše in Am. Sch. Class. Studs., *The Athenian Agora*, 1962. B.F.H.

TRNOVÁ KORUNA Zhotovili ji římsí vojáci pro Ježíše. Před ukřižováním mu korunu vložili na hlavu a vysmívali se mu (Mt 27,29; Mk 15,17; J 19,2).

Spolu s žezlem z rákosu a purpurovým pláštěm měla symbolizovat Ježíšova slova, že je židovský král. I nápis na kříži to posměšně hlásal. Přesto křesťané vidí Kristův život jako královskou cestu do chléva

v Betlémě na golgotský kříž a události, v nichž se nejméně zdál být králem, považují pro vyznání Krista jako Krále za klíčové. Především Jan předkládá chvíle Ježíšova ponížení jako okamžiky jeho slávy (12,31–33; sr. Žd 2,9).

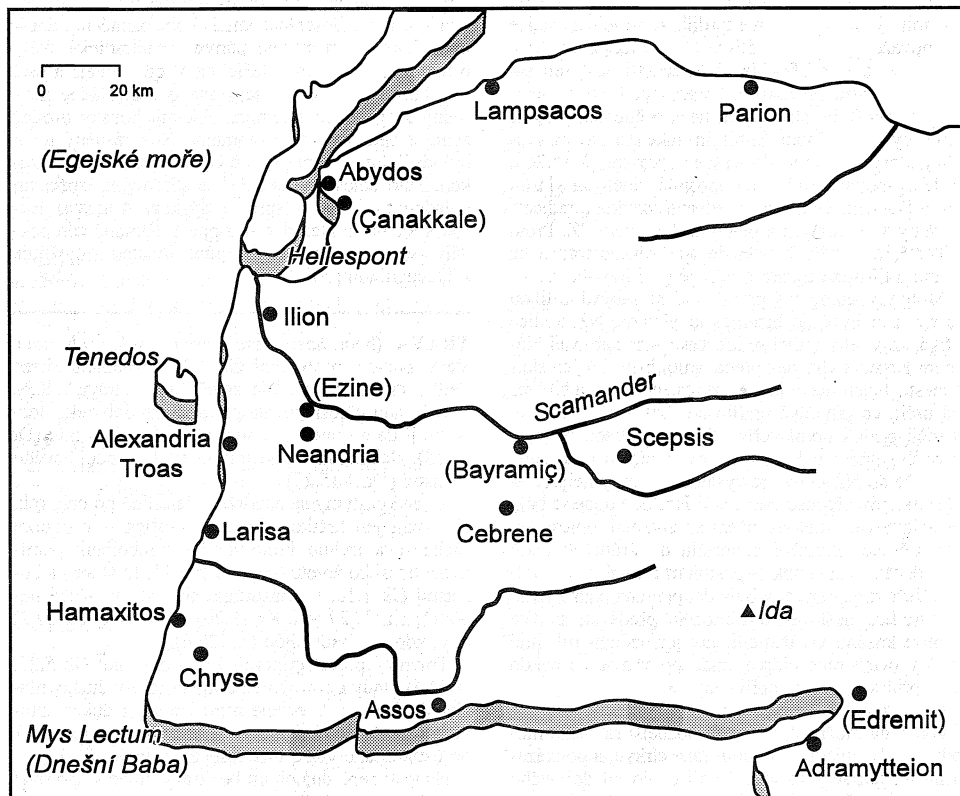
Nevíme přesně, jaká rostlina se skrývá pod označením *akantha*. V Palestině existuje velké množství rostlin s velkými trny. Křesťané v trnech spatřují symbol následků hříchu (Gn 3,18; Nu 33,55; Př 22,5; Mt 7,16; 13,7; Žd 6,8).

H. St. J. Hart (*JTS* n. s. 3, 1952, str. 66nn) se domnívá, že koruna byla vyrobena ze snadno dostupných listů palmy. *Phoenix dactylifera* má ostré ostny. Koruna zřejmě měla připomínat „paprskovitou korunu“ božského vládce, takže se Kristu vysmívali jako „Bohu“ i jako „králi“.

Viz též *ROSTLINY (Bodláci).

R.E.N.

TROAS Hlavní přístav v SZ Malé Asii. Založil jej asi 20 km JJZ od města Trója (Illion) nástupce Alexandra Velikého a pojmenoval po něm Alexandria. „Troas“ bylo původně rozlišujícím přídomkem, ale poté, co se provincie stala římskou kolonií za Augusta, se začalo používat jako hlavní název. Město se začalo rychle rozrůstat okolo umělých přístavních zálivů, které jej chránily před vichry ze S, a to v místě, které bylo křižovatkou námořních cest poblíž ústí Hellespontu (Dardanel). Do Troady směřovaly lodě při plavbě do *Neapole v Makedonii, odkud se dále cestovalo po souši do Říma. I když se v sekulární lite-



Troas, hlavní přístav na SZ Malé Asie v říši Alexandra Velikého.

ratuře o tomto městě mnoho nepíše, hrál strategickou úlohu v římském komunikačním systému a jeho význam vysvitá z různých odkazů ve Skutcích a epistolách. Apoštol Pavel tam měl vidění jakéhosi Makedonce, který ho prosil, aby připlul k nim do Makedonie (Sk 16,8–11). Byl tam také vzkříšen chlapec Eutychos (Sk 20,5–12). První z těchto událostí vedla k tomu, že se evangelium začalo šířit z Asie do Evropy, i když tento aspekt Skutky nezdůrazňuje. Možná, že se zde setkává Pavel s Lukášem, protože od Sk 16,10 začíná jejich pisatel používat 1. os. mn. č. Později našel Pavel v Troadě otevřené dveře (2 K 2,12) a snažil se tam zůstat co nejdéle, když spěchal do Jeruzaléma (Sk 20,6–13). Pavlovo naléhavé přání v 2 Tm 4,13 může být odrazem rychlého odjezdu z Troady po zatčení. Také Ignatios, když odeslal z Troady tři dopisy, musel rychle spěchat do Neapole jako vězeň, jehož cílem byl Řím (*List Polykarpovi* 8). Místo, kde se město původně nacházelo, je dnes opuštěné, ale jsou zde patrné zbytky přístavu, lázní, stadiónu a dalších budov a také několik kilometrů hradeb.

BIBLIOGRAFIE. C. J. Hemer, „Alexandria Troas“, *TymB* 26, 1975, str. 79–112. C.J.H.

TROFIMOS Efezský křesťan, který po pobouření v Efezu doprovázel apoštola Pavla na cestě do Evropy. Později se znovu vrátil přes moře zpět a čekal na něho v Troadě, aby společně odešli do Jeruzaléma a předali tamější církvi sbírku. Bezpochyby byl jedním z křesťanů, které s tímto finančním darem vyslaly asijské sbory (Sk 20,1–5; sr. 1 K 16,1–4). V Jeruzalémě ho však židovští poutníci z Asie poznali mezi Pavlovými společníky a když potom našli Pavla v chrámu s dalšími čtyřmi, dospěli k mylnému závěru, že tam přivedl i Trofima (Sk 21,27nn). Kdyby však Trofimos šel dál než do nádvoří pohanů, riskoval by smrt. Tato událost vyvolala nepokoje a Pavel byl zatčen.

Ve 2 Tm 4,20 apoštol Pavel konstatuje, že nechal Trofima kvůli nemoci v Milétu, nedaleko jeho rodiště. Pokud se ovšem také Timoteus pohyboval v oblasti Efezu, udivuje, proč tuto informaci potřeboval. Okolnosti i záměr tohoto verše jsou nejasné: může být ještě součástí pozdravů, nebo se už Pavlova pozornost soustředila na záležitost zmenšení počtu jeho pomocníků (sr. v. 10–12). P. N. Harrison (*Problem of the Pastoral Epistles*, 1921, str. 118nn) tvrdí, že po opuštění Trofima byl Pavel en route do Troady (sr. 2 K 2,12); G. S. Duncan (*St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929, str. 191nn) říká, že se vrátil z Korintu do Asie (sr. 2 K 1,8). Vzhledem ke složitosti těchto hypotéz bude lépe držet se názoru, že Pavel směřoval na Z, kde ho čekalo druhé římské uvěznění. A.F.W.

TROGYLLIUM (nebo Trogyllia). Výběžek na Z pobřeží Malé Asie mezi Efezem a Milétem, který sahá až k Samu. Pavel se tam zdržel (Sk 20,15) kvůli potížím s navigací v této úžině za tmy (EP). Alexandrijský text zmínku o zdržení v Trogylliu vypoúští, ale téměř určitě jde o chybu. K.L.McK.

TROJICE Teologický termín „Trojice“ se v Bibli nevyskytuje. Ačkoli jej Tertullian použil již v posledním desetiletí 2. století, své místo v teologii našel až ve 4. století. Jedná se však o specifickou a ucelenou

křesťanskou nauku. Shrnuje tři věci:

1. Existuje pouze jeden Bůh;
 2. Otec, Syn i Duch svatý jsou Bohem;
 3. Otec, Syn a Duch svatý jsou tři rozdílné osoby.
- V této podobě se stala vyznáním církve od chvíle, kdy ji plně formulovali Tertullian, Athanasios a Augustin.

I. Vznik

I když se nejedná o biblické učení v tom smyslu, že bychom takovou formulaci naleznali v Písmu, nacházíme ji v Božím zjevení, a to náznakově v SZ a výslovně v NZ. Nemůžeme tedy mluvit o plném zjevení Trojice ve SZ, ale jakmile podstatu tohoto učení odhalil NZ, jsme schopni zpětně vysledovat její implikace ve SZ.

1. Ve Starém zákoně

Nejdříve je třeba zdůraznit, že v dobách, kdy se Hospodinovo zjevení odehrávalo v prostředí pohanického modlářství, nesmělo jedinost Boha nic ohrozit. V prvním přikázání proto čteme prohlášení, že existuje jen jeden živý a pravý Bůh, což představuje základní SZ zvěst. Nicméně hned v úvodních stránkách knihy Genesis je řečeno, že existenci a trvání všech věcí musíme připisovat trojímu zdroji. Píše se zde společně o Bohu, jeho Slovu a Duchu svatém, např. v příběhu o stvoření, kde Elohim tvoří prostřednictvím svého Slova a Ducha (Gn 1,2n). Stejným směrem zřejmě poukazuje Gn 1,26, kde Bůh říká: „Učinme člověka, aby byl našim obrazem podle naší podoby“, a potom následuje doplnění: „Tak Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem“. Je to překvapivě střídání singuláru a plurálu, které naznačuje pluralitu v jednotě.

Existuje mnoho dalších textů, v nichž se objevuje Bůh, jeho Slovo a Duch jako „spoluaktivní činitelé“. V Iz 63,8–10 vystupují tři mluvčí: Bůh smlouvy (v. 8), anděl stojící před jeho tváří (v. 9) a Duch, jehož trápí vzpoura lidu (v. 10). Boží akt tvoření i jeho vláda se později pojí se Slovem, které je personifikováno jako „Moudrost“ (Př 8,22; Jb 28,23–27), a s Duchem, jež dává všechna požehnání a je zdrojem fyzické síly, odvahy, kultury a vlády (Ex 31,3; Nu 11,25; Sd 3,10).

Trojí zdroj zjevený ve stvoření se stává ještě patrnějším při odhalení vykupitelského plánu. V rané fázi jde o zázračné prvky v souvislosti s Hospodinovým andělem, který přijímá božské pocty (Gn 16,2–13; 22,11–16). Ne každý SZ oddíl, v němž vystupuje Hospodinův pesel, vypovídá o Boží bytosti, protože např. v 2 S 24,16; 1 Kr 19,35 se mluví o stvořeném andělovi, jehož Bůh zmocnil k tomu, aby splnil speciální poslání. V jiných textech má Hospodinův anděl Boží jméno, ale i Boží vznešenost a moc, uděluje Boží vykoupení a přijímá pocty, které náleží pouze Hospodinu. Stručně řečeno, Mesiášovi je připisován Boží charakter, přestože se o něm mluví jako o samostatné osobě (Iz 7,14; 9,6).

Jedinečné místo v souvislosti se zjevením a vykoupením má i Boží Duch. Je to on, kdo vybavuje Mesiáše pro jeho dílo (Iz 11,2; 42,1; 61,1) a vede Boží lid k víře a poslušnosti (Jl 2,28; Iz 32,15; Ez 36,26n). Bůh, jenž se objektivně zjevil prostřednictvím andělského posla, se vnitřně zjevuje skrze Ducha, který dává ve sféře vykoupení všechna požehnání a dary. Je třeba zmínit i trojí áronovské požehnání (Nu 6,24) jako možný předobraz NZ apoštolského požehnání.

2. V Evangelii

V jakémsi kontrastu stojí skutečnost, že SZ vznikl

TROJICE

předtím, než bylo plně zjeveno učení o Trojici, a NZ až potom. V NZ je nejvíce ozřejmil především Syn, který je vtěleným Bohem a také vylítil Ducha svatého. Otec, Syn a Duch v NZ jsou titíž jako ve SZ.

Můžeme říci, že Duch svatý vstoupil v rámci přípravy na Kristův druhý příchod do vědomí bohabojných lidí v takové míře, jaká se nevyškylala od ukončení Malachiášovy prorocké služby. Především Jan Křtitel si uvědomoval přítomnost a volání Ducha a je možné, že jeho kázání mělo trojiční význam. Volal k pokání před Bohem, k víře v přicházejícího Mesiáše a mluvil o křtu Duchem svatým, který symbolizoval křest vodou (Mt 3,11).

Jednotlivé etapy trojičního zjevení:

a) *Zvěstování.* Marii bylo působení Trojice zjeveno v inkarnaci, když jí anděl oznámil, že na ni sestoupí Duch svatý, zastíní ji moc Nejvyššího a dítě, které se z ní narodí, bude nazváno Boží Syn (L 1,35). Při vtělení Syna působil Otec a Duch.

b) *Křtův křest.* Při Kristově křtu v Jordánu působí tři osoby: Syn přijímá křest, Otec jej uznává a promlouvá k němu z nebe a Duch sestupuje ve viditelné podobě holubice. Otec a Duch vydali o Ježíši svědectví a Kristus obdržel moc křtít Duchem svatým. Jan Křtitel patrně velmi brzy pochopil, že Duch svatý nebude Mesiáše pouze doprovázet, ale že z něho bude vycházet. Třetí osobou Trojice tak byl Duch Boží, Duch Kristův.

c) *Ježíšovo učení.* Celé Ježíšovo učení má trojiční charakter. Mluvil o Otci, který jej poslal, o sobě jako o tom, kdo zjevuje Otce, a o Duchu, jehož prostřednictvím on i jeho Otec působí. Všude je zdůrazněna jednota mezi Otcem, Synem a Duchem (viz J 14,7.9n). Kristus prohlásil: „Požádám Otce a on vám dá jiného Přímluvce, aby byl s vámi na věky – Ducha pravdy“ (J 14,16–26). Hovoří se o třech různých osobách, a přece jsou totožné. Otec, který je Bohem, poslal Syna, a Syn, jenž je Bohem, poslal Ducha, který je také Bohem. To je podstata křesťanské víry v Ducha, který vychází od Otce i od Syna. V diskusi se Židy Kristus tvrdil, že není jen Davidovým potomkem, ale také Toho, jenž ho učinil Davidovým Pánem a existoval dávno předtím, než David pronášel tato slova (Mt 22,43). To poukazuje na jeho božství i preexistenci.

d) *Pověření, které dává vzkříšený Pán.* Kristus před svým nanebevstoupením vybízl učedníky, aby šli do celého světa zvěstovat evangelium a konkrétně zmiňují křest „ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého“. Důležité je, že v rámci jednoho jména vystupují tři rozdílné osoby. Trojice ve smyslu trojedinosti nemohla být vyjádřena přesněji.

3. Novozákonní spisy

Další NZ spisy (kromě Evangelíí) dokazují, že Kristus vyučoval učedníky o Trojici mnohem víc, než máme zapsáno v Evangelích. Představují nám Trojici jako trojí zdroj vykoupění. Vylitím Ducha svatého o letnicích se dostává do popředí osoba Ducha a zároveň Duch nově osvětluje Syna. Když Petr vysvětluje, co se stalo o letnicích, také mluví o Trojici: „Tohoto Ježíše Bůh vzkřísil ... Byl vyvýšen na pravici Boží a přijal Ducha svatého, kterého Otec slíbil; nyní jej seslal na nás, jak to vidíte a slyšíte“ (Sk 2,32n). Církev tedy byla o letnicích založena na trojičním učení.

V 1 K se mluví o darech Ducha, o tom, jak lze různě sloužit téměř Bohu a jak Bůh inspiruje k dílu (1 K 12,4–6).

I Petr vidí spasení v jeho trojediném zdroji: „... a byli předem vyhlédnuti od Boha Otce a posvěceni Duchem, aby se poslušně odevzdali Ježíši Kristu“ (1 Pt 1,2). Apoštolské pozhnání: „Milost našeho Pána Ježíše Krista a láska Boží a přítomnost Ducha svatého se všemi vámi“ (2 K 13,14) nejenom shrnuje apoštoloovo učení, ale také ukazuje, jak hluboký význam má Trojice pro křesťanskou zkušenost, kdy spásná milost Syna otvírá přístup k lásce Otcově a ke společenství Ducha.

Vyznání Boha jako jediného ve třech osobách kupodivu nevyvolalo odpor a útok ze strany těch, které po staletí učili, že je jen jeden Bůh. Překvapuje nás, že po vstupu do křesťanské církve neměli pocit, že by existoval zásadní rozpor s jejich starou vírou.

II. Formulace

Ačkoli Písmo neformuluje učení o Trojici, obsahuje všechny prvky, z nichž toto učení vzniklo. Ježíš vydává svědectví o tom, že v bytí jediného Boha existují tři odlišné osoby. Raná církev musela bránit víru v božství Ježíše Krista a tyto vnější okolnosti ji nutily otázkou trojičního učení teologicky řešit. Na definici se podíleli především Irenaeus, Tertullian a Origenes a jejich formulace je stále ještě formulací církve obecné. Pod vedením Athanasia bylo toto učení vyhlášeno učením církve na Nicejském koncilu (325 po Kr.) a o století později je Augustin přeformuloval do tzv. Athanasiova vyznání, které trojiční církev přijímají dodnes. Dále toto učení objasnil Kalvín (viz B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*, 1956, str. 189–284).

Vztahy mezi osobami Trojice mají několik charakteristik.

1. Jednota v rozmanitosti

Bůh je ve své podstatě jeden, ale v bytí jednoho Boha existují tři osoby, které však nelze chápat jako nezávislé individuality. Označení „osoba“ je dost nepřesný výraz, protože si pod ním představujeme oddělené rozumové a morální osoby. Boží osoba však nestává ze třech samostatných jedinců – tvoří ji tři osobní charaktery v rámci jediné Boží podstaty. Navíc osobnost u člověka předpokládá nezávislost volní (v jednání i citech), což v jeho případě vede k jedinečnému chování. Takto však nelze vidět Trojici. Každá z osob si je vědoma sebe sama a řídí své jednání, ale nikdy nejdá nezávisle či protikladně. Když řekneme, že Boží bytí je jednotné, znamená to, že Bůh je ve třech osobách centrem života, avšak jeho život není rozdělen na tři. Je jediný v podstatě, osobnosti a vůli. Slovy „Bůh je jednotná Trojice“ sdělujeme, že existuje jednota v rozmanitosti a tuto rozmanitost představují osoby, charakteristiky a jednání.

2. Rovnost v důstojnosti

Mezi osobami Trojice existuje rovnost, co se týče jejich přirozenosti, cti a důstojnosti. Otcovství patří v podstatě první osobě, a to již od věčnosti. Jde o osobní vlastnost Boha, „od něhož pochází každý pozemský i nebeský rod“ (Ef 3,15).

V Bibli se píše o „jediném“ Synu, aby se naznačila jeho jedinečnost. Kristus vždy tvrdil, že má jedinečný vztah k Bohu jako Otci, a Židé, kteří mu naslouchali, patrně o jeho nárocích na rovnocennost pochybovali. Chtěli ho zabít právě proto, že „nazýval Boha vlastním Otcem, a tak se mu stavěl na roveň“ (J 5,18).

Duchu jako jediný zná Boží hlubiny: „Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží, ... nikdo nepoznal,

co je v Bohu, než Duch Boží“ (1 K 2,10n). Uvedený výrok svědčí o tom, že Duch je „Bůh sám ve své nejvnitřnější bytosti“.

Zde máme pečet' potvrzující NZ učení o rovnosti mezi třemi osobami Trojice.

3. Rozmanitost v jednání

Pokud jde o roli jednotlivých osob Boží Trojice v otázce vykoupění člověka, zjišťujeme, že mezi nimi existuje určitý stupeň podřízenosti (ve vztahu, nikoli v podstatě) – Otec je první, Syn druhý a Duch třetí. Otec působí skrze Syna prostřednictvím Ducha. Kristus tedy smí říci: „Můj Otec je větší než já.“ Jako Otec poslal Syna, tak Syn seslal Ducha. Syn měl ukázat Otce a Duch zase zjevovat Syna, jak o tom mluvil i sám Ježíš: „On mě oslaví, neboť vám bude zvěstovat, co přijme ode mne“ (J 16,14).

Je třeba říci, že toto učení vzniklo jako spontánní výraz křesťanské zkušenosti. První křesťané věděli, že jsou smířeni s Bohem Otcem, že k tomuto usmíření mohlo dojít zásluhou vykupitelského díla Syna a že jim tuto zkušenost zprostředkoval Duch svatý. Trojice tedy pro ně byla skutečností dřív, než se stala naukou. Aby se však vyznáni víry církve uchovalo, bylo třeba zformulovat učení.

III. Důsledky učení o Trojici

Důrazy trojičného učení jsou životně důležité nejen pro teologii, ale i pro zkušenosti a život křesťana.

1. Bůh se dává poznat skrze zjevení

Zjevení je Bohu tak vlastní jako záře slunci. Ještě než existovala jakákoli stvořená bytost, došlo ke zjevení v rámci Trojice, kdy se Otec zjevil Synu, Otec a Syn Duchu a Duch komunikoval toto zjevení v rámci Boží bytosti. Když se Bůh rozhodl stvořit vesmír, neznamenalo to žádnou změnu v Božím jednání. Bůh pouze nechal své zjevení zazářit směrem ke svému stvoření, což učinil prostřednictvím zjevení Ducha.

2. Bůh se sděluje

Když svítí slunce, vyzařuje světlo, teplo a energii. Jestliže je Bůh v rámci svého bytí společenstvím, pak může toto společenství zjevovat svému stvoření a sám sebe komunikovat na té úrovni, na jaké jsou lidé schopni jej přijímat. Když přišel vykoupit svůj lid, stalo se především toto: dovolil, aby se jeho společenství sklonilo k vyvrženému člověku a pozvedlo jej. A poněvadž Bůh je Trojice, má co člověku dát: svůj vlastní život a společenství.

3. Trojice je základem veškerého pravého společenství ve světě

Protože Bůh je v sobě samém společenstvím, znamená to, že morální tvorové, kteří jsou stvoření k jeho obrazu, naleznou plnost života jen v rámci společenství. To se odráží v manželství, v rodině, ve společnosti a především v církvi, jejíž *koinõnia* je založena na společenství tří osob. Křesťanské společenství je proto nejsvatější skutečností na zemi. Ježíš Kristus se modlil za své učedníky: „... aby všichni byli jedno, jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás...“ (J 17,21).

4. Dává rozmanitost životu vesmíru

V Božím životě je rozmanitost. Bůh Otec připravuje, Bůh Syn tvoří a Bůh Duch oživuje. Jde o rozmanitost života, úloh a jednání. Je-li tedy vesmír místem Bo-

žího zjevení, můžeme očekávat, že v rámci celého stvořeného vesmíru bude existovat rozmanitost života. Uniformita v přírodě neexistuje. Všechny záznaky stvoření, všechny formy života, všechny pohyby ve vesmíru zrcadlí mnohotvárnost Božího života. Neexistuje nic monotónního, žádný uniformní model, protože příroda odráží mnohostrannost charakteru a podstaty živého Boha.

BIBLIOGRAFIE. J. R. Illingworth, *The Doctrine of the Trinity*, 1909; C. W. Lowry, *The Trinity and Christian Devotion*, 1946; A. E. Garvie, *The Christian Doctrine of the Godhead*, 1925; H. Bavinck, *The Doctrine of God*, 1951, str. 255–334; B. B. Warfield in *ISBE* (s. v. „Trinity“); R. S. Franks, *The Doctrine of the Trinity*, 1953; K. Barth, *Church Dogmatics*, 1936, 1, str. 339nn; D. Lamont, *Christ and the World of Thought*, 1934, str. 221–247. R.A.F.

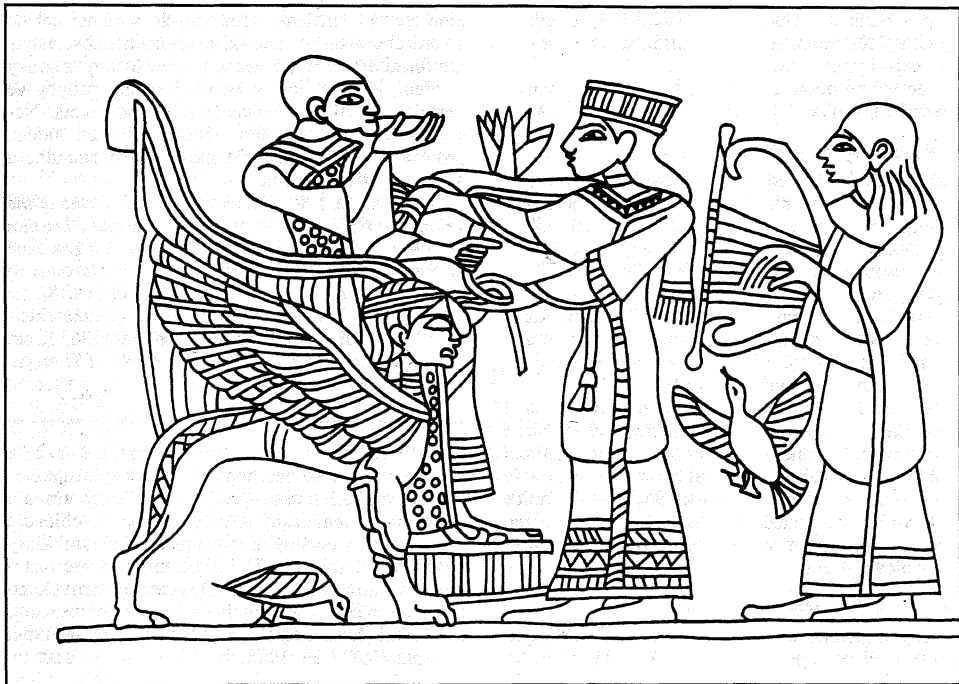
TRPASLÍK (hebr. *daq* = štihlý, malý). Užívá se k označení fyzické neschopnosti, která vylučuje člověka z kněžské funkce (Lv 21,20). Přesný význam hebr. slova není jasný. Tentýž výraz se objevuje v souvislosti s hubenými kravami a prázdnými klasy ve faraonové snu (Gn 41,3,23) a může prostě označovat vyhublého člověka. Obyvatelé starověkého Blízkého východu se domnívali, že trpaslíci disponují zvláštními (často magickými) silami. Viz *IEJ* 4, 1954, str. Inn; *HUCA* 26, 1955, str. 96. J.D.D.

TRPĚLIVOST Biblická trpělivost je Boží či Bohem daná zdrženlivost tváří v tvář protivnosti nebo útlaku. Nejedná se o pasivitu. Iniciativa spočívá v Boží nebo křesťanové lásce, která se tímto způsobem vyrovnává se zlem. Ve SZ se trpělivost vyjadřuje pomocí hebr. *'arek* = dlouhý. O Hospodinu se říká, že je *'erek 'appajim*, tj. „dlouhý“ čili „pomalý“ k hněvu (viz Ex 34,6; Nu 14,18; Neh 9,17; Ž 86,15; 103,8; 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2). Tutéž myšlenku vystihuje i ř. *makrothymia*, často překládané jako *dlouhočekání*, což Trench definuje jako „dlouhodobé ovládnání mysli“, zabraňující tomu, aby nastoupil hněv.

Taková trpělivost je charakteristická pro Boží jednání s hříšnými lidmi, kteří si plně zaslouží, aby se na ně Bůh hněval (Iz 48,9; Oz 11,8). O Hospodinově trpělivosti svědčí ochranné znamení na Kainově čele (Gn 4,15), znamenání duhy dané světu, který byl potrestán za svou hříšnou existenci (Gn 9,11–17; sr. 1 Pt 3,20), opakované obnovování Izraele (Oz 11,8n), ušetření Ninive (Jon), opětovná naléhání na Jeruzalém (Mk 12,1–11; L 13,1–9,34; Ř 9,22), oddalování Kristova druhého příchodu (2 Pt 3,9). Stejnou vlastností se mají vyznačovat i křesťané (Mt 18,26,29; 1 K 13,4; Ga 5,22; Ef 4,2; 1 Te 5,14). Přísliví zdůrazňují praktickou hodnotu trpělivosti: vyhýbá se svárům a vede k moudrému urovnání záležitostí, zejména když člověka druzí navíc provokují.

Boží trpělivost je „cilevědomý ústupek v čase a prostoru“ (Barth), příležitost daná k pokání (Ř 2,4; 9,22; 2 Pt 3,9). Boží trpělivost je „příměří s hříšníkem“ (Trench, ohledně *anoché*, Ř 2,4; 3,25) v očekávání na konečné zjevení a vykoupění v Kristu (Sk 17,30). Příležitost k pokání může prodloužit modlitba (Gn 18,22nn; Ex 32,30; 1 J 5,16).

Křesťanskou trpělivost ve vztahu k osobám (*makrothymia*) musí provázet stejná trpělivost ve vztahu k věcem (*hypomoné*), tj. tváří v tvář útrapám a zkouš-



Princ, sedící na trůnu podepřaném okřídlenými cheruby (sr. 1 S 4,4). Slonovina z Megidda. Výška 4 cm. 8. stol. př. Kr.

kám tohoto věku (Ř 5,3; 1 K 13,7; Jk 1,3; 5,7–11; Zj 13,10). Hospodin je Bohem, který tuto kristovskou trpělivost dává (Ř 15,5; 2 Te 3,5). Velkým příkladem trpělivosti je pro nás Ježíš (Žd 12,1–3). Ten, kdo vytrvá až do konce, tím získá svou duši (Mk 13,13; L 21,19; Zj 3,10).

BIBLIOGRAFIE. R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*⁹, 1880, str. 195nn; Karl Barth, *Church Dogmatics*, 2. 1, 1957, oddíl 30, str. 406nn; „The Patience and Wisdom of God“; U. Falkenroth, C. Brown, W. Mundle in *NIDNTT* 2, str. 764–776.

J.H.

TRŮN Hebr. *kissē'* může označovat jakékoli místo k sezení i mimořádně významné místo (1 Kr 2,19). Kořen tohoto slova (hebr. *kāsā* = zakrýt) ukazuje na konstrukci s baldachýnem, tedy trůn (Ex 11,5; Ez 26,16). Trůn symbolizuje důstojnost a moc (Gn 41,40; 2 S 3,10), která přesahuje jeho aktuálního vlastníka (2 S 7,13–16). Poněvadž král představuje Hospodina zástupce, je jeho trůn „Hospodinovým královským trůnem nad Izraelem“ (1 Pa 28,5) a předobrazem Božího trůnu v nebesích (1 Kr 22,10.19; sr. Iz 6,1). Písmo nařizuje, aby ti, kdo sedí na trůnu, vládli spravedlivě a podle práva (Př 16,12; 20,28; sr. Iz 9,7; 2 S 14,9). Ačkoli Hospodinův trůn je všude (Iz 66,1; sr. Mt 5,34), Bůh ve své milosti svoluje, že usedne na trůn s cherubíny (např. 1 S 4,4). V mesiášském věku se stane „Jeruzalém Hospodinovým trůnem“ (Jr 3,17; sr. Ez 43,7). Trůny soudy v Da 7,9nn předjímají použití tohoto termínu v NZ.

Ježíš dostává „trůn svého otce Davida“ (L 1,32; sr. Sk 2,30; Žd 1,5–9, paralelní texty k 2 S 7,12–16. Sr. též Žd 8,1; 12,2). Jako Syn člověka bude ze svého

trůnu soudit (Mt 25,31nn). Ve světě, který přijde, uvede na trůn i své učedníky a ti budou spolu s ním vládnout (Mt 19,28; sr. L 22,30). Věrným Pán slibuje místo na trůnu Beránkově (Zj 3,21) a zřejmě jim svěří soud předcházející tisíciletému království (20,4; sr. Da 7,9.22). Po tisíciletém království se však odehraje soud pouze před velkým bílým trůnem (20,11). Rozdíl jsou spíše zdánlivé než skutečné, protože všechna vidění se odehrávají na pozadí Da 7. Podobně vidění majestátního trůnu Božího a beránkova ve Zj 22,3 můžeme srovnávat s Mt 19,28 a L 22,30, protože když Jan dodává „... a budou s ním *královat*“ (Zj 22,5), má bezpochyby na mysli trůny věrných. Sr. „trůn milosti“ (Žd 4,16).

R.J.McK.

TRYFAINA A TRYFÓSA Podle oslovení a podobnosti jmen zřejmě sestry a snad i dvojčata, které apoštol Pavel zdraví v Ř 16,12. Stejně jako další uvedené ženy (Marie, v. 6; Persida, v. 12) „pracovaly“ na díle Páně. Jelikož ze zmínka o jejich práci stále opakuje, mohlo se jednat o nějakou pravidelnou formu služby (sr. W. Sanday a A. C. Headlam, *Romans, ICC*, 1902, str. xxxv). Jde o velmi běžná jména, a to i v Římě, kde Lightfoot (*Philippians*, str. 175n) doložil několik příkladů z „Caesarova domu“ za Pavlova života. Další Tryfaina z této doby byla dcerou Polemona I. z Pontu. Objevuje se ve *Skutcích Pavla a Tekly* jako matka tří králů.

A.F.W.

TRÁSŇE Štřapce na lemu oděvu (Dt 22,12). Spojovala je purpurově fialová stuha a měly nositeli připomínat Boží příkázání a potřebu řídit se jimi (Nu 15,38n). Na různých zobrazeních vidíme, že oděvy

s třepením nosili nejen Židé, ale i příslušníci jiných národů. V NZ době si ů, kdo toužili dávat najevo svou zbožnost, prodlužovali třásně na oděvech (Mt 23,5).

K.A.K.

TŘI HOSPODY (lat. *Tres Tabernae*). Jednalo se o stanici asi 50 km od Říma na cestě Via Appia, která vedla na JV od města. Uvádí ji Cicero ve své korespondenci s Attikem (2. 10). Když se Pavel a jeho společníci ubírali do Říma, přišli jim naproti křesťanští bratři a setkali se s nimi právě u Třech hospod (Sk 28,15).

B.F.C.A.

TŘÍSKA Výraz v Mt 7,3–5 a ve stejném kontextu v L 6,41n (2x). Ř. termín *karfos* je odvozen ze slovesa *karfō* = vysušit. Substantivum označuje malé suché stéblo či větvičku, lehký kousek slámy nebo dokonce vlny, který mohl padnout do oka. Ježíš tohoto slova užil obrazně k označení drobné chyby. s.s.s.

TÚBAL-KAIN Syn Lámecha a Sily (Gn 4,22) a nevlastní bratr *Jábala a *Júbala. Podle EP byl mistrem „všech řemeslníků obrábějících měď a železo“, což lze také přeložit „kovář všech ostrých nástrojů z mědi a železa“. To by mohlo znamenat, že byl kovářem, což je názor většiny badatelů, nebo že objevil možnost kovat za studena měď a meteorické železo. O této činnosti existují archeologické doklady z prehistorické doby. T.C.M.

TURBAN (hebr. *mišnefet*). Jedna z posvátných částí veleknězova oděvu. Podle užití hebr. výrazu v Iz 22,18 se soudí, že šlo o druh turbanu ovinitého kolem hlavy (popis viz Ex 28,4,36–39). Na něj se upevnila čelenka s vyrytým nápisem „Svatý Hospodinu“ (Ex 39,28,30n). Áron ho nosil při svém pomazání (Lv 8,9) a v den smíření (Lv 16,4). Mít nezakrytou hlavu vyjadřovalo smutek (Ez 24,17) a nečistotu (Lv 13,45, sr. 10,6) a bylo to veleknězi přísně zakázáno (Lv 21,10–12), sr. *miḡbā'ot* = mitry (Ex 28,40; 29,9) nižších kněží. Ezechiel prorokuje odnětí turbanu kvůli zvlů Izraele a Zacharjáš (3,5) vidí Jósua, obdarovaného turbanem *šānīp* na znamení očistění a přijetí Bohem. Konečná obnova Izraele je symbolizována tím, že její prorok označuje jako královský turban (korunu) v Hospodinově ruce (Iz 62,3).

P.A.B.

TVÁŘ Zpravidla překlad hebr. *pānīm* a ř. *prosōpon*. Hebr. výraz se uplatňuje v mnoha významech (tvář člověka nebo živočicha, metaforicky obloha). Může také označovat čelo nebo vnější vzhled. „Tvář“ člověka se někdy stává synonymem jeho přítomnosti a hebr. *līp'ānē* (doslovně „tváří k“, tedy „přítomnost někoho“ a „před“) představuje běžnou předložku.

Tvář samozřejmě odráží různé vnitřní emoce, a tak toto slovo doprovází v Písmu různá přídavná jména, např. „smutný“, „slzící“, „zahanbený“ nebo „bledý“. Tvář může měnit barvu, zachmuřit se nebo zčervenat.

Skromnost i úcta vyžadovala zahalení tváře, jako to udělala Rebeka před Izákem. Boží tvář člověk nemůže vidět pro strach, že by zemřel (Ex 33,20). V Izajášově vidění si serafové zahalovali tvář před Všemohoucím. Tvář skloněná až k zemi svědčila

o pokoře a padnutí na tvář vyjadřovalo velký strach. Naprosté pohrdání mohl člověk dát najevo plivnutím do tváře. Rozhodnutí se dalo metaforicky znázornit „nastavením“ tváře – viz větu v Iz 50,7 označující neústupné rozhodnutí. Když se člověk postavil přímo proti tváři druhého, vyjadřoval tím nesouhlas. Důvěrnost a porozumění se vyjadřovaly obřadem „tváří v tvář“, který přešel i do češtiny, stejně jako „jeho tvář zesinala“ (Gn 4,5).

Mrtvým se tvář zastírala (J 11,44). Zastření Hamanovy tváře znamenalo jeho odsouzení (Est 7,8).

Když někdo o něco prosil, lehl si tváří k zemi a jeho nadřizený mohl pozvednout hlavu prosebníka na znamení, že mu prokáže přízeň (sr. Gn 19,21). Pozvednutím hlavy se rovněž dávala najevo oblíbenost (Dt 10,17). Toto pojetí se vyskytuje i v NZ ve slovech *prosōpōlēmpies* (ten, kdo upřednostňuje osobu“, doslovně „přijímač tváře“) a *prosōpōlēmpsia* (abstraktní podstatné jméno; sr. Sk 10,34; Ř 2,11) „stranictví“.

„Boží tvář“ tj. Hospodinova milostivá přítomnost, je velmi důležitý SZ pojem, viz *PŘEDKLADNÉ CHLEBY.

V užším významu líce (hebr. *l'hi*), tvář nebo dáseň člověka či zvířete, také čelist (Sd 15,15); (ř. *siagōn*). Rána do tváře znamenala pohanění nebo porážku (Jb 16,10; Mt 5,39). Vytržení či oholení vousu bylo ještě horší (Iz 50,6; 1 Pa 19,4).

BIBLIOGRAFIE. *THAT*, s. v. *pānīm*; E. Tiedke, *NIDNTT* 1, str. 585–587; E. Lohse, *TDNT* 6, str. 768–780.

D.F.P.

B.O.B.

TVOR, BYTOST Překlad *hājā* a *nepeš hājā* ve SZ, *zōon*, *kīsama* a někdy *kītis* v NZ znamená spíše „být nazívu“ než „stvoření“.

Výraz zahrnuje „veškeré živé tvorstvo“ (Gn 9,16) před vševidoucím Božím zrakem (Žd 4,13) a v dosahu evangelia (Ko 1,23). Člověk není odlišován od jiného stvoření, protože má za ně zodpovědnost (Gn 2,19). Svou pozici sice zneužil modlářstvím (Ř 1,25), ale v Kristu je znovuzrozen k tomu, aby byl tím, co Bůh zamýšlel – „první sklizni jeho stvoření“ (Jk 1,18).

Termín také označuje nebeské bytosti (Ez 1, Zj 5 *et passim*), jak je vidí pozemská představitost. P.A.B.

TYCHIKOS Asijec (Západní text uvádí Efežan), který doprovázel Pavla do Jeruzaléma. Byl to křesťan, kterého vyslal jeho sbor do Jeruzaléma se sbírkou pro tamější věřící (Sk 20,4; sr. 1 K 16,1–4). Stal se apoštolovým osobním zástupcem – pravděpodobně to byl on, kdo nesl dopis – Koloským (Ko 4,7–9) a Efežským (Ef 6,21–22), a pokud List *Efežským měl kolovat, pak také asijským církvím. Pavel ho zřejmě považoval za případnou posilu Titovi na Krétě (Tt 3,12) a poslal jej do Efezu (s dopisem 2 Tm?) v době, kdy byl Timoteus zapotřebí jinde (2 Tm 4,12). To ukazuje, jak mu apoštol Pavel důvěroval (Ef 6,21; Ko 4,7). Označení „služebník“ se v těchto kontextech zřejmě vztahuje na službu církvi, patrně také Pavlovi, a velmi nepravděpodobně na funkci *diakona. Badatelé, kteří zpochybňovali autentičnost Listu Efežským, se domnívali, že jeho pisatelem je Tychikos (sr. W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 1939, str. 203; C. L. Mitton, *Epistle to the Ephesians*, 1950, str. 268).

A.F.W.

TYPOLOGIE (ř. *typos* = otisk pečeti). Způsob, jak se zjevuje biblická historie spásy, kdy se starší etapy chápou jako předobrazy pozdějších období a naopak mladší etapy jako rekapitulace či naplnění dřívějších.

I. Ve Starém zákoně

Ve SZ vidíme dvě modelové etapy, které se tímto způsobem opakovaně předkládají – stvoření a vyjití z Egypta (exodus). Exodus znamená nové stvoření, přinejmenším opakování prvotní stvořiteléské činnosti. Ten, který na počátku stanovil hranice rozbořeným vodám slovy: „Až sem smíš přijít, ale ne dál“ (Gn 1,9n; Jb 38,8–11) projevil stejnou moc, když rozdělil vody Rákosového moře při exodu (Ex 14,21–29). Tato paralela je obzvlášť zdůrazňována ve chvíli, kdy se Stvořitelovo ovládnutí symbolů chaosu, *Rahab a netvora (Jb 26,12n) aplikuje na vítězství při exodu (Ž 74,12–14; 89,8–10). Rahab je „předobrazem“ Egypta (sr. Iz 30,7) a netvor (Lívjatán) fáraona (sr. Ez 29,3).

Obnova Izraele po návratu z babylónského zajetí znamená nové stvoření i nový exodus. Slovesa, jimiž se popisuje stvořiteléské dílo v Gn 1 a 2 (hebr. *bārā*, *jāsar*, *āhā*), vyjadřují Boží činnost při obnově navrátilců (sr. Iz 43,7, kde se všechna tři slovesa objevují společně). Typologie stvoření jako přemožení netvora, která znázorňuje Hospodinovu vítězství při exodu, se stává znovu prostředkem vyobrazení nového vítězství. Když prorok volá, aby se Hospodinova paže probudila jako za dnů dávnověku, kdy skolila obludu a „proklála draka“ (Iz 51,9), vysílá naléhavou prosbu k Bohu, aby v této nové situaci opakoval mocné skutky stvoření a exodu. Jestliže Hospodin zachránil svůj lid při exodu tím, že „razil cestu mořem, dravými vodami stezku“ (Iz 43,16), tak také bude s navrátilci, až půjdou přes řeku (Iz 43,2) a povede „poušť cestu, pustou krajinou řeky“ (Iz 43,19). Generaci exodu vedl oblakový sloup ve dne a ohnivý v noci; přesouval do týla, hrozilo-li nebezpečí odtamtud. Navrátilci dostávají stejný slib: „Hospodin půjde před vámi, Bůh Izraele bude též uzavírat váš průvod“ (Iz 52,12). O novější i starší generaci platilo, že „nebudou žínit, až je povede vyschlými kraji, vody ze skály jim vyvede jak bystřinu, rozpoltí skálu a v hojnosti potekou vody“ (Iz 48,21).

V typologii figurují starší události jako „předobraz“ pozdějších událostí, jež představují uskutečněný obraz dění v minulosti. Lze říci, že v řetězu epoch tvořících dějiny spásy se stále znovu objevuje určitý model Božího jednání, který, jak věřili NZ pisatelé, nalezl svůj definitivní výraz v jejich dnech.

II. V Novém zákoně

Typologický vztah mezi oběma Zákony shrnuje Augustinův výrok „V SZ je NZ ukrytý; v NZ je SZ odkryt“. NZ zvěstuje spasení jako vyvrcholení mocných Hospodinových skutků, jako realizaci jeho „typických“ mocných skutků ve SZ. Křesťanské spasení předkládá jako nové stvoření, nový exodus, obnovu po zajetí.

1. *Nové stvoření.* „Bůh, který řekl ‚ze tmy ať zazáří světlo‘, osvětlil naše srdce, aby nám dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově“ (2 K 4,6). Janovo evangelium uvádí snad nejjasnější příklad typologie stvoření, neboť úvodní věta „Na počátku ...“ představuje ozvěnu prvňého sloves Genesis: Boží Slovo, které povolalo staré stvoření k existenci, se nyní stalo tělem, aby uvedlo nové stvoření. Ti, kdo jsou „v Kristu“,

představují podle Pavla „nové stvoření“ (2 K 5,17; Ga 6,15). Pavel i prorok na ostrově Patmu vidí, jak Kristovo vykupiteléské dílo odvrátilo klebu pádu prvňích lidí (Ř 8,19–21; Zj 22,1–5). Evangelium klade základ „novému nebi a nové zemi, ve kterých přebývá spravedlnost“ (2 Pt 3,13; sr. Zj 21,1).

2. *Nový exodus.* Obzvlášť patrná je v NZ typologie exodu. Matouš zřejmě viděl Ježíšovo dětství jako rekapitulaci raných zkušeností Izraele, který sestoupil do Egypta a znovu z něj vyšel (Mt 2,15). Jan chronologii svého Evangelia a i jinak nepřímou říká, že Kristus je předobrazem velikonočního beránka (sr. J 19,14,36). Týmž směrem ukazuje i Petr (1 Pt 1,19) a Pavel tuto myšlenku vyjádřil slovy „... byl obětován náš velikonoční beránek Kristus, a proto jeho lid by měl slavit tento svátek s nekvašeným chlebem upřímnosti a pravdy“ (1 K 5,7n). Izraelci prošli Rákosovým mořem a stejně tak byli křesťané pokřtěni v Krista. Izraelci dostávali chléb z nebe a vodu ze skály, ale i křesťané mají svůj duchovní pokrm a nápoj (1 K 10,1–4). Generace exodu navzdory všem pozeňháním pomřela v poušti v důsledku své nevěry a neposlušnosti, takže nevešla do zaslíbené země, a křesťané rovněž Písmo nabádá, aby si vzali varování k srdci a nesešli z cesty (1 K 10,5–12; sr. Žd 3,7–4,13; Ju 5). Tyto věci dopadly na Izraelce jako „výstražný obraz (*typikós*) a byly napsány k napomenutí nám, které zastihl přelom věků“ (1 K 10,11). Tato typologie má silné etický a parenetický důraz.

3. *Nové obnovení.* Termín „evangelium“ a slova s ním příbuzná zřejmě NZ pisatelé odvodili z pojmů v Iz 40–66, které označují „dobré zprávy“ o návratu ze zajetí a o znovuvybudování Sijónu (Iz 40,9; sr. 52,7; 61,1). Žádný oddíl SZ prorocství neposkytl tak plodnou „půdu“ evangelijní *testimonia* jeho texty o „hlasu“ (Iz 40,3), o díle Služebníka (Iz 42–53) a o novém nebi a nové zemi (Iz 65,17; 66,22).

4. *Typologické postavy.* V Ř 5,14 je Adam nazýván „protějškem toho, který má přijít“ (tj. Krista, posledního Adama). Adam, představitel starého stvoření, figuruje jako protipól Krista, představitele nového stvoření. Na celé lidstvo se pohlíželi jako na ty, kteří jsou buďto „v Adamovi“, v němž „všichni umírají“, nebo v Kristu, v němž „všichni dojdou života“ (1 K 15,22).

Žádnou jinou SZ postavu neoznačuje Písmo jako *typos* Krista, nicméně některé jsou do jisté míry jeho předzvěsti. Může to vyplýnout ze srovnání nebo kontrastu – Mojžíš jako prorok (Sk 3,22n; 7,37), Áron jako kněz (Žd 5,4n), David jako král (Sk 13,22). Obzvlášť vhodným Kristovým protějškem v jeho kněžském úřadě je Malkisedek (Žd 5,6,10; 6,20nn). Také stan setkávání, v němž se konaly bohoslužby na poušti, měl jistý symbolický význam. Avšak podle toho, co říká Žd 9,6–10, hlavní význam tkví především v rozdílech mezi řádem stanu setkávání a řádem, který zavedl Kristus. Teprve ve světle naplnění může být pravý význam předobrazu doceněn.

III. Pobiblický vývoj

V době poapoštolské můžeme vystopovat počátky ještě živelnější křesťanské typologie. Za příklad toho, jak daleko lze dovést typologické interpretace SZ příběhů, pokud chybí exegetická kontrola, slouží od 1. poloviny 2. století *Barnabášův list* nebo Justinův *Dialog s Tryfónem*. V důsledku toho se pro křesťana stal SZ knihou předobrazů osoby a díla Kristova – obrazů, které měly nejen slovní podobu, ale i podobu uměleckou. Izák nesoucí dřevo se stává protějškem

Ježíše nesoucího kříž, prodej Josefa za 20 šekelů stříbra koresponduje se zaprodáním Krista za 30 šekelů atd. Podle tohoto přístupu SZ vykládá NZ příběh v předstihu, což však nejsou zásady, které by přijali bibliční pisatelé.

To, co bylo ve středověku spontánní, působí dnes násilně a uměle. „Pokud chceme uchovat pravý smysl zvěsti Písma a křesťanské učení na solidnějším základě, než je subjektivní úsudek některých originálních vykladačů, musíme se pokusit stanovit přiměřená kritéria, na jejichž základě by se mohla typologická metoda legitimně použít. Tím by usnadnilo cestu biblické teologii“ (G. W. H. Lampe, *Theology* 56, 1953, str. 208).

BIBLIOGRAFIE. A. Jukes, *The Law of the Offerings*, 1854; *idem*, *Types of Genesis*, 1858; P. Fairbairn, *The Typology of Scripture*, 1880; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1953; G. W. H. Lampe a K. J. Woolcombe, *Essays on Typology*, 1957, S. H. Hooke, *Alpha and Omega*, 1961; D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963, A. T. Hanson, *Jesus Christ in the Old Testament*, 1965; G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2, 1965, str. 319–409; F. F. Bruce, *This is That*, 1968; *idem*, *The Time is Fulfilled*, 1978; J. W. Drane, *EQ* 50, 1978, str. 195–210. F.F.B.

TÝR, TÝRUS Hlavní přístav na fénickém pobřeží, asi 40 km od Sidónu a 45 km na S od Akka. Týr (mod. *šūr*; hebr. *šōr*; asyr. *šur(r)u*; eg. *ḡaru*; ř. *Tyros*) měl dva přístavy: jeden ležel na ostrově a druhý, „starý“, byl na pevnině. Jedná se zřejmě o Uššu z asyr. nápisů. Městem protékala řeka Litani. Rozkládalo se v rovině, na jejímž S ležela Sarepta (*SAREPTA).

I. Historie

Podle Hérodota (2. 44) byl Týr založen přibližně 2700 př. Kr. Mluví se o něm v eg. Klatebních textech (asi 1850 př. Kr.) a v jedné kenaanské básni (Keret, *ANET*, str. 142n) z Ras Šamra (*UGARIT). Velmi záhy se začal aktivně podílet na námořním obchodu – obchodoval s drahocenným eg. zbožím, což vedlo k eg. tažením, jejichž cílem bylo ovládnout fénické pobřeží. V době vzniku Amarnských dopisů zůstal místní vládce Týru Abimilki vůči Egyptu loajální – napsal Amenhotepovi III. o odpadnutí okolních měst a žádal jej o pomoc proti emorejskému Azirovi a králi Sidónu. Když Pelíšťeji vyplnili Sidón (asi 1200 př. Kr.), mnoho jeho obyvatel uprchlo do Týru, který se stal „dcerou sidónskou“ (Iz 23,12), hlavním fénickým přístavem. Koncem 2. tis. př. Kr. byl považován za mohutné opevněné město hraničící s územím, které připadlo Ašerovcům (Joz 19,29) a tuto pověst si udržel i nadále (2 S 24,7).

S úpadkem Egypta se Týr stával nezávislým městem a jeho králové ovládali většinu fénických pobřežních měst, včetně libanónského vnitrozemí. Chíram I. přátelsky jednal s Davidem a zásoboval ho materiálem pro stavbu chrámu v Jeruzalémě (2 S 5,11; 1 Kr 5,1; 1 Pa 14,1). Jeho pomoc pokračovala i za Šalomounovy vlády, kdy posílal dřevo a kámen na stavbu chrámu (1 Kr 5,1–12; 2 Pa 2,3–16). Šalomoun mu na oplátku poskytoval potraviny a dal mu některá města (1 Kr 9,10–14). Na Šalomounových projektech se Týřané podíleli také osobně – pomocí přišel Chíram z Týru, řemeslník obrábějící měď (1 Kr 7,13n). Chíram I. během své vlády vybudoval násep,

jímž spojil pevninský přístav s ostrovem, a dal postavit chrám zasvěcený bohům Melkartovi a Ašoretě. V rámci politiky koloniální expanze a obchodu pokračoval Šalomounovi rozvíjet přístav Esjón-geber na břehu Rákosového moře (1 Kr 9,27), aby podpořil mořeplavbu na J. Jeho lodě pluly až k vzdálenému Ofiru (1 Kr 9,28; *OFÍR). Od této doby, které se často říká „zlatý věk Týru“, představovalo jeho obyvatelstvo obchodní elitu ve V Středomoří (Iz 23,8). Bylo také známé svým mořeplavectvím (Ez 26,17; 27,32). Týr obchodoval hlavně se *sklem a zvláštěmi šarlatovými barvami (tzv. týrské), jež se zde vyráběly z místního *murexu* (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA; *FENICIE).

Primárním zdrojem informací o týrských panovnících stále zůstává Ptolemaiovův kánon. Ačkoli existují události společné s asyr. a hebr. historií, u vlády nejstaršího období se objevují odchylky. Chíram I. je zařazen do rozmezí zhruba 979–945 př. Kr. (sr. Albright, Katzenstein, asi 969–936 př. Kr.). Po jeho nástupci Baal-eserovi I. (= Balbazeros) usedl na trůn Abd-Aštart, jehož zavraždili vlastní bratři, a vlády se zmocnil nejstarší z nich, Metus-Ašartus. Felles, který r. 897 př. Kr. vystřídal Astaryma, byl poražen veleknězem Etbal (Itobal), jehož dcera Jezábél se provdala za izraelského krále Achaba, aby se tak zpečetil svazek mezi oběma zeměmi (1 Kr 16,31). Etbal byl současně Ben-hadada I. Jeho vítězství nad Fellosem možná souviselo s tažením Aššurnasirpala II. z Asýrie, který na Týru vymohl vysokou daň.

Další rána potkala přístav r. 841 př. Kr., kdy asyrský Šalmaneser III. v 18. roce své vlády obdržel tribut od Ba'alimansara, v téže době, kdy mu Jehú vzdal hold u Nahr-el-Kelbu (*Sumér* 7, 1951, 3–21). Po Baal-eserovi II. následoval Mattan I. (přibližně 829–821) a Pygmalion (Pu'm-jaton). V 7. roce Pygmalionovy vlády (825 př. Kr.; jini 815) bylo z Týru založeno Kartágo.

Asyrský tlak na Fénicii pokračoval a Týr odváděl poplatky asyrskému Adad-nisárimu III. r. 803 př. Kr. a týrský král Chíram II. poslal dary Tiglat-pileserovi III., který tvrdil, že jeho *nejvyšší číšník převzal 150 talentů zlata od Mattana II., dalšího krále Týru (asi 730 př. Kr.; *ANET*, str. 282). Jelikož se město bez boje poddalo, uchoválo si značnou míru autonomie. Podle Josepha (*Ant.* 9, 283) asyrský Šalmaneser V. (jehož vlastní záznamy chybějí) stál v čele obléhání Týru r. 724 a spolu se Samařim padlo město do rukou Sargona II. r. 722 př. Kr. Místní asyrští úředníci dohlíželi na odvod daní v naturáliích do Ninive, ale určitě nepokoj vyvolal Egypt, k němuž se Týr obrátil o pomoc. V důsledku toho hebr. proroci, kteří působili po Izajášovi, spolu s Jóelem (3,5n) Týr odsoudili, neboť začal Izraelce prodávat do otroctví Řekům. Týr se dostal do područí Sidónu a když se přiblížil Sancherib, jeho král Luli (Elulaeus) uprchl a zemřel v exilu. To zachránilo Týr před napadením, protože r. 701 př. Kr. Asyřané jmenovali svého vládce Tuba'a'r (Etbal III.).

Esarchaddón, který si nechával otevřenou cestu, aby mohl zaútočit na Egypt, dal opravit sidónského krále Abdi-milkittiho (asi 677 př. Kr.), dosadil na trůn Ba'alihu (I.) a zavázal si ho smlouvou s Asýrií. Týr se však pod vedením eg. Tihháka vzbouřil a Esarchaddón oblehl přístav, který padl, až když se Ba'alí vzdal. Ve Fénicii musel mít velký vliv, protože se na trůnu udržel až do konce života. Když se r. 664 př. Kr. znovu vzbouřil, dostalo se město do rukou Aššurbanipala, jenž ustanovil králem Azi-Baala a jeho sestry spolu s mnoha vládními úředníky odvedl jako rukojmí do

TYRANNOS

Ninive.

S úpadkem Asýrie na sklonku Aššurbanipalovy vlády (asi 636–627) Týr znovu získal autonomii a většímu svému obchodu na moři. Přesto Jeremjáš prorokoval, že Týr dobudou Babylóňané (25,22; 27,1–11) a totéž tvrdil později i Ezechiel (26,1–28,19; 29,18–20) a Zachariáš (9,2nn). Nebúkadnesar II. obléhal Týr 13 let, asi 587–574 př. Kr. (Jos., *Ant.* 10. 228; *JBL* 51, 1932, str. 94nn), ale nedochovalo se nám o tom z té doby žádné záznamy (sr. Ez 29,18–20). Město (za vlády Ba'ali II.) nakonec uznalo babylónskou svrchovanost, což dokazuje bezpočet bab. smluv, a na nichž vidíme jména řady bab. místních úředníků. Jedno desetiletí vládli Týru „soudcové“ (*špf*).

R. 332 př. Kr. obléhal ostrovní přístav Alexandr Veliký (7 měsíců) a dobyl jej, až když postavil násep k pevnosti na ostrově. Přes těžké ztráty se přístav rychle zotavil pod vládou Seleukovců. Herodes I. přestavěl hlavní chrám, který zřejmě stál v době, kdy Ježíš navštívil kraj sousedící s Týrem a Sidónem (Mt 15,21–28; Mk 7,24–31). Obyvatelé Týru ho slyšeli mluvit (Mk 3,8; L 6,17). Ježíš uváděl Týr mezi pohanskými městy, jež mají menší zodpovědnost než galilejská města, která se stala svědkem jeho služby (Mt 11,21n; L 10,13n). V 1. stol. po Kr. byli v Týru křesťané (Sk 21,3–6). Je tam také pohřben Origenes (254 po Kr.).

II. Archeologie

Hlavní dochované pozůstatky spadají do doby pádu křižáckého města r. 1291 po Kr., ale vykopávky v přístavu z let 1921 (*Syria* 6, 1922) a 1937 objevily stopy ještě starších základů. O slávě města svědčí i nálezy týrských mincí na různých místech starověkého Blízkého východu a Středomoří, které se tam razily od 5. stol. př. Kr.

Za „týrský předěl“ (Jos., *BJ* 2. 188), který označoval hranici mezi Fénicií a vlastní Palestinou (1 Mak 11,59), se zpravidla považuje skalnatý výběžek Ras en-Nakara nebo Ras el-'Abjád.

BIBLIOGRAFIE. N. Jidejian, *Tyre through the Ages*, 1969; H. J. Katzenstein, *The History of Tyre*, 1973.

D.J.W.

TYRANNOS O Tyrannovi nacházíme zmínku pouze ve Sk 19,9, kde se píše, že Pavel začal denně mluvit v *scholē* jakéhosi Tyranna. Termín *scholē* (EP přednášková síň) označuje místo, v němž se přednášelo a diskutovalo. Nevíme, zda Tyrannos v době Pavlova pobytu tuto síň vlastnil nebo byl jejím zakladatelem. Slovo „jakéhosi“, které by potvrdzovalo druhou možnost, se nevyskytuje v nejlepších rukopisech.

D.R.H.

UCTIVÁNÍ viz BOHOSLUŽBA

UCTIVÁNÍ PŘEDKŮ Většina primitivních pohanských národů věří v existenci dobrých a zlých duchů a mnozí si myslí, že mezi nimi jsou i duchové zemřelých. Jejich touha zajistit mrtvým pohodlí a usmířit nepřátelství zlovolných často vede ke „kultu zemřelých“. Pro uspokojení jejich potřeb jim lidé prokazovali různé služby – vypravili např. pohřeb se zpěvy a zajistili jídlo a pití. Zjevné uctívání zemřelých ve smyslu klanění se nebo dokonce zbožňování ani však

vyskytuje relativně zřídka; nejznámějším příkladem je konfuciánská Čína. Proto mluvíme raději o „kultu zemřelých“ než o „uctívání předků“, protože o tom se v Bibli bezpochyby hovoří.

Ve 2. polovině 19. stol. a na počátku 20. stol. poskytl informace cestovatelů a misionářů o náboženstvích dnešních primitivních národů antropologům podklady k úvahám o „vývoji“ náboženství. Na základě výsledných teorií se znovu přistoupilo ke studiu Písma a hledaly se předpokládané stopy raných vývojových stadií izraelského náboženství. K těmto stopám patřilo i uctívání zemřelých. Potřebný důkaz prý poskytuje tvrzení, že Henoch byl s Bohem (Gn 5,24). Tento překlad měl naznačovat, že byl zbožštěn, což však považujeme za zcela neprokazatelné. Další vědci prosazovali názor, že domácí bůžkové byli původně uctívání jako obrazy předků, ale ani tato domněnka nemá žádné opodstatnění.

Se znovuobjevením civilizací starověkého Blízkého východu, které tvořily náboženské prostředí SZ, se na zvyky dnešních primitivních národů začalo pohlížet jako na vcelku nedůležité, nicméně mnoho teorií o vývoji náboženství přetrvávalo, i když se pak náboženství SZ chápáno jako směs náboženství a praktik okolních národů.

Víra v posmrtný život na starověkém Blízkém východě vedla k rozšíření kulturních praktik souvisejících se zemřelými. Péče Egypťanů o pohodlí zesnulých, na čemž, jak se věřilo, závisela radostná budoucí existence, byla promyšleně zpracována. V Mezopotámii toho o pohřebních obřadech jednotlivců známe méně, ale o příštím životě tu mlhavá představa existovala, takže bylo důležité poskytnout zemřelým základní prostředky, aby se nevraceli a jako neuspokojení duchové nesuzuovali živé. S králi tomu bylo jinak – zjišťujeme tendence je alespoň formálně zbožštit. Např. jména raných panovníků (Lugalbanda a Gilgameš) se psala s božským determinativem; této počtě se těšili zejména králové 3. urské dynastie, a příležitostně jim byly věnovány i modlitby. Existenci kultu zemřelých máme dostatečně ověřenou i v Syrii, např. nálezy v Ras Šamra, kde archeologové objevili hrobky vybavené přírůdky a odtokovými kanálky, aby úlitby mohly z povrchu hrobky stékat dovnitř.

Z izraelského období se v Palestině našlo několik hřbitovů a hrobek, ale patrný úpadek jejich vybavenosti z kenaánské doby bronzové svědčí o zřejmém ústupu kultu zemřelých. Avšak to, že Izraelci se neustále odchylovali ze správné cesty a přejímali náboženské způsoby svých sousedů, je v Bibli zmiňováno jasně. Lze očekávat, že některé z těchto praktik souvisely s kultem zemřelých. Proto prohlášení v Dt 26,14 nasvědčují, že se obětování zemřelým muselo zakazovat. Zdá se, že při (1*) Asově (2 Pa 16,14) a Sidkijášově (Jr 34,5) pohřbu se očekávalo pálení kadidla, a z Ez 43,7–9 vyplývá, že lidé uctivali mrtvá těla králů. Máme doloženo i provozování nekromantie (*VĚŠTĚNÍ) (1 S 28,7), což však Písmo jednoznačně odsuzuje (Iz 8,19; 65,4).

Jiné biblické texty jsou citovány jako důkaz, že takovéto praktiky lidé schvalovali a akceptovali jako legální. Např. Gn 35,8 popisuje pojmenování dubu, pod nímž byla pochována Rebečina chůva, jako „Dub pláče“; později (Gn 35,20) vztýčil Jákob nad Rebečiným hrobem *maššěbá* (*SLOUP). Toto jednání se chápalo jako důkaz víry v posvátnost hrobů, a tudíž i kulturních praktik spojených s mrtvými. Zvyk levirátních sňatků (Dt 25,5–10; *MANŽELSTVÍ, IV) se zčásti inter-

pretoval jako prostředek k získání někoho, kdo by za zesnulého vykonával kult zemřelých. Tento výklad však opět patří k těm, které přesahují svědectví obsažené v textu. Navzdory různým teoriím neposkytuje účast na rodinných obětech (např. 1 S 20,29) pro praktikování kultu zemřelých žádný důkaz. Dále se objevil názor, že o kultu zemřelých nebo dokonce o jejich uctívání svědčí některé ze zvyků spojených s oplakáváním (*POHŘEB A SMUTEK). Tyto praktiky však Zákon nezavrhoval (sr. Lv 19,27n; Dt 14,1), takže je lze vysvětlit i jako projevy zármutku nad ztrátou milované osoby.

Je tedy jasné, že uctívání předků ani kult zemřelých v pravém náboženství Izraele žádnou roli nehrály.

BIBLIOGRAFIE. R. H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, 1940, str. 308–309 (dnešní primitivní národy); J. N. D. Anderson (ed.): *The World's Religions*⁴, 1975, str. 40 (dnešní primitivní národy), 202–203 (sintoismus), 223–224 (konfucianismus); A. H. Gardiner, *The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*, 1935; H. R. Hall in *ERE*, 1, str. 440–443 (Egypt); A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*², 1949, str. 137–223; H. W. F. Saggs, „Some Ancient Semitic Conceptions of the After-life“, *Faith and Thought* 90, 1958, str. 157–182; C. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra*, 1939, str. 49–54; G. Margoliouth in *ERE*, 1, str. 444–450; M. Burrows, *What Mean These Stones?*, 1941, str. 238–242; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 38. T.C.M.

UČEDNÍK Učedník (lat. *discipulus* = žák, učeň; ř. *mathētēs* z *manthanō* = učit se) je v podstatě učitelův žák. Odpovídající hebr. termín *limmūd* se ve SZ vyskytuje poměrně vzácně (Iz 8,16; 50,4; 54,13 sr. Jr 13,23), ale v rabinských spisech označuje obvyklý termín *talmūd* (sr. 1 Pa 25,8) rabinova žáka, který se od něj učí tradičním naukám. V ř. světě se filozofové rovněž obklopovali žáky. Jelikož žáci často přejímali vyhraněné učení svých mistrů, začalo slovo označovat stoupence určitého náboženského či filozofického směru.

Židovský úzus je patrný z NZ zmínek o učednících farizeů (Mk 2,18). Židé se považovali za Mojžišovy učedníky (J 9,28), protože jeho učení tvořilo základ rabinských směrnic. Následovníkům Jana Křtitele se také říkali učedníci (Mk 2,18; J 1,35), pravděpodobně těm nejménějším. Věnovali se modlitbám a postu, jak je k tomu jejich mistr vyzýval (Mk 2,18; L 11,1), někteří z nich o něho pečovali ve vězení a postarali se i o jeho pohřeb (Mt 11,2–7; Mk 6,29).

I když Ježíše oficiálně za učitele neznali (J 7,14n), přesto ho všichni za učitele či rabbiho pokládali (Mk 9,5; 11,21; J 3,2) a jeho společníci byli známi jako jeho učedníci. Toto označení lze vztáhnout na všechny, kdo přijali jeho poselství (Mt 5,1; L 6,17; 19,37), v užším smyslu se týká těch, kteří ho doprovázeli na cestách (Mk 6,45; L 8,2n; 10,1), zejména pak Dvanácti (Mk 3,14). Učednictví spočívalo v Ježíšově povolání (Mk 1,16–20; 2,13n; L 9,59–62; L 9,57n dokonce předpokládá Ježíšovo obecnější povolání). Zahmovalo osobní oddanost Ježíši, vyjádřenou následováním a bezmeznou věrností (Mk 8,34–38; L 14,26–33). V některých případech doslova znamenalo opustit domov, zaměstnání a majetek (Mk 10,21.28) a vždycky vyžadovalo, aby Ježíšovy nároky stály na prvním místě. Takový postoj nebyl ve vztahu učitele

a žáka běžný, a dal proto termínu „učedník“ nový obsah. Věrnosti a vírou v Ježíše Krista je určen úděl člověka při posledním soudu (L 12,8n).

Ježíš vyučoval ty, kteří se stali jeho učedníky, a ustanovil je za své zástupce v kázání svého poselství, vyhánění démonů a uzdravování nemocných (Mk 3,14n). Ačkoli tuto zodpovědnost neslo především Dvanáct, neomezovala se pouze na ně (Mk 5,19; 9,38–41; L 10,1–16).

Podle Lukáše byli jako učedníci známi členové rané církve (Sk 6,1n; často i potom). Z toho je zřejmé, že Ježíšovi pozemští učedníci tvořili jádro církve a vztah mezi Ježíšem a jeho pozemskými učedníky sloužil jako model vztahu mezi vzkříšeným Pánem a členy (údy) jeho církve. Slovo samo se jinde než v Evangeliích a Skutcích nevyskytuje. Ostatní spisy NZ užívají k plnějšímu vyjádření charakteristik učedníků po Velikocích řady jiných výrazů (věfici, svatí, bratři).

BIBLIOGRAFIE. K. H. Renstorf, *TDNT* 4, str. 415–460; E. Schweizer, *Lordship and Discipleship*, 1960; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin, 1968; *NIDNTT* 1, str. 480–464. I.H.M.

UČENÍ Ve SZ překlad hebr. *leqah* = to, co je přijato (Dt 32,2; Jb 11,4; Pf 4,2; Iz 29,24). Myšlenka souhrnu zjevného učení se vyjadřuje zejména pomocí termínu *tóra* = zákon (216x).

V NZ se objevují dva výrazy. *Didaskalia* znamená jak činnost, tak obsah učení. Užívá se o učení farizeů (Mt 15,9; Mk 7,7). Uplatňuje se především v pastoračních epistolách (a patrně se často týká souboru pravověrného učení), pouze 1x se vyskytuje v Ko a 1x v Ef. Na termín *didachē* narazíme ve více částech NZ. Může označovat činnost i obsah učení. Popisuje učení Ježíše (Mt 7,28 atd.), které předkládal jako učení Boží (J 7,16n). Po letnicích se začalo formovat křesťanské učení (Sk 2,42) = pokyny těm, kdo přijali zvěst (Ř 6,17). V církvi měli někteří členové za úkol učit nově obrácené (např. 1 K 12,28n). O obsahu pojmu *didachē* pojednává E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter*, 1946, Essay II. R.E.N.

ÚDOLÍ Krajinu Palestiny přetíná mnoho úzkých údolí a říčních koryt (vádí), zavodněných pouze v období dešťů (hebr. *nahal*; arab. *wadi*). V suchých měsících lze pod povrchem těchto vádí často najít vodu (sr. Gn 26,17.19). Řeky, v nichž je voda po celý rok, tečou v širších údolích a rovinách (hebr. *ēmeq*, *big'ā*) nebo způsobují erozi skal v roklinách. Hebr. *š'pēlā* označuje nížinu, zejména pobřežní rovinu (*PRÍMORSKÁ NÍŽINA); *ga'j* je obyčejné údolí. Zeměpisné podrobnosti viz pod konkrétními názvy: *HINÓMSKÉ ÚDOLÍ; *JÓSAFAT; *SOLNÉ ÚDOLÍ atd. A.R.M.

ÚFAZ Blíže neurčené místo, z něhož pocházelo ryzí zlato (Jr 10,9; Da 10,5). Může to však být i odborný výraz pro samotné „ryzí zlato“ (taktlo 1 Kr 10,18, *mūpāz*; sr. *mippāz*, Iz 13,12), podobný definici „čisté zlato“ (*zāhāb tāhōr*; 2 Pa 9,17). Někteří biblisté zde díky podobnosti hebr. z a r nečtou *ūpāz*, nýbrž *ūpūr* (*OFÍR; sr. Jr 10,9), přičemž se opírají o některé další verze těchto textů. D.J.W.

UGARIT, RAS ŠAMRA Důležité středisko obchodu, které vzkvétalo po celé 2. tisíciletí př. Kr. jako metropole městského státu v S Sýrii. Ve SZ o něm zmínky nejsou, ale hovoří se o něm v dopisech z *Mari a z *Amamy. Archeologické naleziště na tomto místě, známé jako Ras Šamra („Fenyklový kopec“), leží asi 1 km na S od Latakie. Výzkum zde začal r. 1929, když jeden rolník objevil na mořském pobřeží trosky, v místech, kde archeologové později odkryli trosky ugaritského přístavu, starověkého Ma'hadu (dnešní Minet el-Bejda). C. F. A. Schaeffer tu mnoho let vedl tým francouzských vědců (1929–39, 1948–73) a tyto práce pokračují. Stopy osídlení od předkeramického neolitu (asi 6500 př. Kr.) do římského období byly nalezeny v 15 vrstvách. Mezi větší budovy řadíme dva chrámy. Jeden z nich (vrstva II) byl zasvěcen Elovi (dříve považován za Daganův); pochází asi z r. 2100 př. Kr. a vedoucí výzkumu ho spojuje s *Emoreji. Největší stavbou z pozdní doby bronzové (asi 1550–1180 př. Kr.) je obrovský palác o rozloze přes 900 m². Archeologové odkryli také domy úředníků, písařů a velebných, kteří žili v téže době. Brzy po r. 1200 př. Kr. město zřejmě vyplenily „mořské národy“ (*PELIŠTEJCI), takže mnoho předmětů leží pohřbeno v ruinách.

Živý obraz ugaritského bohatství a obchodních styků si lze utvořit na základě keramiky a výrobků ze slonoviny dovážených z Kréty a Řecka, egyptských a babylónských produktů, předmětů z Malé Asie a Kypru a také prvních místních „kenaanských“ výrobků ve zlatě, stříbře, bronzu a kameni. Za nejdůležitější ovšem považujeme velký počet písemných památek. Ve městě znali egyptský, kyperský i chetejský způsob psaní, nejčastěji se však používalo babylónského klínového písma. Písaři se mu učili v Ugaritu – některá jejich cvičení a příručky se dochovaly dodnes. Opisovali babylónskou literaturu nebo nebo z ní čerпали témata pro svou vlastní tvorbu. Jako příklad lze uvést vyprávění o *potopě (Atrachasis), příběh o Gilgamešovi a jedinečnou verzi „babylónského Jóbů“. Patří sem také přísloví, hádanky a milostná lyrika. U jednoho chvalozpěvu v churrijštině se dochovaly noty, které poskytují klíč k jejímu hudběnému doprovodu (RA 68, 1974, str. 69–82). Babylónština nebyla rodným jazykem písařů, a proto kromě standardních soupisů sumerských a akkadských slov sestavovali ještě další seznamy, kde uváděli ekvivalenty v jejich vlastním západosemitském jazyce („ugaritština“) a v churrijštině, dalším běžném jazyce. Tyto seznamy mají velkou hodnotu pro dnešní studium méně známých jazyků. Babylónština se užívala v každodenním životě při obchodních jednáních a administrativě v chrámech, paláci a velkých domech. Šlo o mezinárodní diplomatický jazyk, jehož se užívalo při sepisování smluv. Králové Ugaritu ve 14. a 13. stol. př. Kr. odvozovali svou dynastii od svého předka, jenž ve městě vládl kolem r. 1850 př. Kr. Pozdější panovníci se stali vazaly *Chetejů. Badatelé nyní zkoumají několik smluv, které s nimi byly uzavřeny (nebo na jejich popud). V těchto textech se objevují prvky, jež se vyskytují v chetejských a SZ smluvních textech.

Ugaritští písaři chtěli psát svým rodným jazykem, a proto napodobili abecedu, kterou vynalezli jižnější žijící Kenaanci. Místo znaků obrázkového písma (*PSANĚ) vytvořili kombinaci 29 klínopisných znaků, z nichž každý představoval jednu souhlásku. Písmena se učili ve stejném pořadí jako v hebrejštině, spolu

s doplňky. V Ugaritu bylo objeveno více než 1 300 klínopisných nápisů z r. 1400 př. Kr. a doby mladší. Několik desítek jich objevil na místě nazývaném Ras Ibn Hani na J a jeden v Tell Sukasu ještě jižněji na pobřeží. Znamější a rozšířenější podoba této abecedy byla kratší a měla jen 22 písmen. Kromě tří příkladů nápisů z Ugaritu ještě po jednom našli v *Kádeši v Sýrii, Kamid el-Lozu, *Sareptě v Libanónu, v *Béťšemeši, *Taanaku a nedaleko hory Tábora v Palestině.

Ugaritština se velmi podobá hebrejštině a v mnoha směrech rozšířila dnešní poznání jazyka SZ. Nesmíme ovšem zapomínat, že jazyky nejsou totožné a shoda neplatí automaticky. Existuje jistá analogie mezi terminologií složitějšího ugaritského obřadního systému a výrazivem v Lv. Jsou zde např. jmenovány celopalý (ugaritsky *kil*; Dt 33,10), zápalné oběti (*šrp*), oběti společenství (*šlman*), oběti za hřích (*’asm*), oběti dobrovolné (*mtm*) a oběti ohnivě (*’est*), i když jejich užívání se od SZ zaměření a praxe liší (*OBĚT, OBĚTOVÁNÍ). Eposy, mýty a hymny se vyznačují výrazným básnickým stylem s pravidelným metrem, opakováními a paralelismy, což Albrighta a jeho žáky vedlo k předpokladu, že některé hebrejské poetické pasáže vznikly v 13.–10. stol. př. Kr. nebo ještě dříve. Jde např. o Písni Mirjam (Ex 15; JNES 14, 1955, str. 237–250) a Debóřinu píseň (Sd 5), Mojžíšovo požehnaní (Dt 33; JBL 67, 1948, str. 191–210) a Ž 29 a 58 (HUCA 23, 1950–1, str. 1–13). V těchto textech se objevuje mnoho obrátů, jež se vyskytují v hebr. poezii; za všechny lze uvést „slehající (*šsr*) svůj blesk k zemi“, jak by se měl číst Jb 37,3; „rosa nebe a tuk (*smn*) země“ (sr. Gn 27,28,39); „zahnutý had“ je livjatan z Iz 27,1; Jb 26,13. Tímto způsobem lze osvětlit význam a výklad řady obtížných hebrejských textů. „Pole úrodné“ v 2 S 1,21 (KP) představuje spíše ugaritské „nadouvání se hlubin“ a ugaritský kořen *špšg* (= poleva) napomáhá k správnému překladu Př 26,23 „stříbrná poleva na hliněném střepeu“. Studium ugaritské mluvnice a větné skladby, zejména předložek a částic *b*, *l*, *’el*, *k(i)*, se ukázalo, že mnohé ze starých oprav navrhovaných pro MT nejsou nutné.

Mezi texty psanými alfabetickým písmem existuje řada eposů a mýtů s několika stovkami řádek. Již od jejich objevu se diskutuje o jejich významu. Podle některých názorů jde o dramata hraná v rámci kultovních obřadů, další tvrdí, že základem *Baalových eposů* je každoroční cyklus období, a jiní zde vidí sedmiletý cyklus. *Baalovy eposy* vyprávějí, jak se tento bůh utkal se svými soupeři Jam („Moře“) a Mot („Smrt“) a přemohl je zbraněmi, které vyrobil bůh řemesla Ktr-(whss). Šlo patrně o hrom (žezlo nebo palička na bubnu) a blesk (kopí nebo bič), jak lze vidět na bronzových soškách boha Baala, které zde byly objeveny. Po úspěšné válce, v níž důležitou roli hrála Baalova sestra Anat (zřejmě totožná s fénickou bohyní války, lásky a plodnosti Aštoretou), bůh řemesla na příkaz Ela postavil Baalovi chrám. Mot se později vzbouřil a Baal sestupuje do podsvětí, kde zůstává půl roku, zatímco země chřadne, ale nakonec ho zachrání bohyně Slunce.

Legenda *Keret* vypráví o božském králi, který neměl žádného dědice, dokud se mu ve snu nezjevil El a neřekl mu, aby vytáhl do boje, oblehl Udm a získal Churiju, dceru krále Pabila. Časem s ní měl syny a dcery, ale protože nesplnil přísahu bohyni Aterat, onemocněl a zemřel. Během této doby byl jeho nejstarší syn Jassib vyděšen v prospěch mladšího (sr. Gn 25,29–34). Texty *Aqhat* zaznamenávají činy zbož-

ného krále Danela (sr. Ez 14,20), jenž zemřel následkem nedorozumění ohledně luku bohyně Anat, který získal. Odmítl ho totiž odevzdat jako odpověď na slib bohatství a nesmrtelnosti.

Texty ukazují, že důsledkem uctívání těchto božstev s jejich zaujetím pro posvátnou prostituci a smyslounou lásku je úpadek společnosti. Odhalují různé stránky kenaanského náboženského smýšlení a praxe, ale v hodnocení jejich případného vlivu na Židy musíme být opatrní. Totéž platí o užívání ugaritštiny při objasňování textu SZ. K dalším božstvům patří „Paní moře“ (*AŠERA, *Aššuratum*). Stala se hlavní bohyní Týru, kde ji znali také jako *Kudšu* = Svatá. Její jméno někdy označovalo „bohyni“ obecně a bylo spojováno s Baalem (sr. Sd 3,7). V jedné z modliteb k Baalovi jeho uctívání prosí o osvobození svého města: „... ,Baalovi zasvětimé býky a prvorozené; splníme sliby, které jsme mu dali; zaplatíme Baalovi desátky; budeme vystupovat do jeho svatyně a chodit vzhůru po cestě do Baalova chrámu.“ Potom Baal uslyší vaši modlitbu; odežene silného od vaší brány, válečníka od vašich hradeb.“

Seznamy bohů v babylónštině, churrijštině a ugaritštině, psané oběma typy klínového písma, uvádějí více než 250 jmen, ale jen asi 15–28 z nich přísluší představitelům hlavního panteonu. V jeho čele stál 'I ib = bůh otců nebo duchů, po něm následovali El, Dagan (*DÁGON), Ba'al výšin a sedm Baalů. K druhořadým božstvům patřilo Slunce, Měsíc (Jerich), Rešef (Abk 3,5) a několik bohyní, mezi nimi Baalat, Anat, Pidrija a bohyně posvátného háje 'Atirat. Vzhledem k tomu, že několik z výše uvedených bohů má cizí protějšky, docházelo patrně často k synkretismu.

Alfabetické písmo se užívalo stejně jako babylónské pro psaní dopisů, obchodních dokumentů, zakládnadel a nejružnějších jiných písemností, dokonce i lékařských předpisů pro koně. V zapomenutí upadlo spolu s městem Ugarit; jeho znovuobjevení je jedním z nejdůležitějších mezníků archeologie 20. stol.

BIBLIOGRAFIE. Obecná: C. F. A. Schaeffer, *Mission de Ras Shamra*, 1–18, 1929–78 obsahuje *Ugaritica*, 1–7. Texty psané alfabetickým písmem: A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra de 1929–1939*, 1963; *Ugaritica*, 2, 6–7. Klinopisné (akkadské) texty: J. Nougayrol, *Palais royal d'Ugarit*, 3, 1955; 4, 1956; 6, 1970; *Ugaritica*, 5, 1968, str. 1–446. Viz též *Syria*; *UF* 1, 1969; *ANET*, str. 129–155; M. Dietrich *et al.*, *Ugarit-Bibliographie 1928–1966*, 1973; J. Gray, *The Legacy of Canaan*, 1965. D.J.W.

UHLÍ, UHEL Ve SZ (MT) existuje 5 hebr. slov, která se překládají „uhlí“.

1. *gahelet* (např. Př 26,21) znamená hořící palivo jako protiklad nezapalného; palivo obecně. Metaforicky se užívá v 2 S 14,7; 22,9,13.

2. *pehám* (např. Př 26,21) nerozlišuje, zda jde o hořící či nezapalované palivo.

3. *rispá* (např. Iz 6,6; 1 Kr 19,6) označuje pás plochých kamenů (sr. arab. *radf*, *radafa*).

4. *rešep* (např. Pis 8,6) = hořící uhlí; v Abk 3,5 by se snad mělo překládat „ohnivý mor“.

5. *š'hôr* (např. Pl 4,8) = dosl. černí.

V NZ se lx vyskytuje ř. výraz *anthrax* = uhlí (Ř 12,20), který slouží k vyjádření pocitu zahanbení, jinde se však uvádí *anthrakia* = oheň (z dřevěného uhlí).

R.J.W.

UCHO

1. Ve SZ se hebr. 'ozen (zřejmě z kořene s významem „být špičatý, ostrý“) užívá o uších zvířat (Am 3,12) a častěji o uších člověka. Toto slovo má paralely v dalších jazycích Blízkého východu. Odvozené sloveso 'azan (tvar Hi'íl) = slyšet, naslouchat. V NZ se běžně objevuje ř. *ūs*, příležitostně pak (např. Sk 17,20) *akoē* z *akūō* = slyšet. V případě utatého ucha (Mt 26,51) nacházíme termín *ōtion*, označující vnější boltec.

Zatímco NZ mluví o vzájemné závislosti údů *tēla (1 K 12,16), SZ je spíše vidí jako částečně samostatné orgány. Je to zřejmě i v případě ucha, které Bůh učinil (Ž 94,9; Ž 40,6), a které nejen slyší, ale i věnuje pozornost (Neh 1,6) a zkoumá slova (Jb 34,3). Někdo může člověku ve slyšení bránit (Iz 33,15) nebo slyšení ztěžovat (Iz 6,10). Antropomorfní vyjádření o Bohu říká, že má rovněž uši (Iz 59,1), ovšem odlišné od hluchých uší model (Ž 135,17). Abychom poznali pravý význam slov, musíme své uši správně užívat (Mt 11,15).

S ušima souvisí dva SZ zvyky. Jedním je obřad, jímž hebrejský otrok stvrzoval pokračující dobrovolnou službu. Šlo o přibití jeho ucha k veřejným pánových dveří (Ex 21,6). Druhým je pomazání knězova pravého ucha a palce pravé ruky a nohy krví obětí (Lv 8,23n). Obojí zřejmě mluví o stvrzení poslušnosti. „Otevřít ucho“ v hebr. představuje obrazný výraz pro zjevení (např. Iz 50,5).

2. Ucho zma – týká se ječmene ve SZ a obilí v NZ (Ex 9,31; Mk 4,28). Z hebr. slova 'abih vzniklo označení prvního měsíce, kdy se slavila pascha – bylo to v době sklizně ječmene. (Ex 23,15). B.O.B.

UCHO JEHLY V Mt 19,24; Mk 10,25; L 18,25 nacházíme tento Ježíšův výrok: „Snáze projde velbloud uchem jehly, než aby bohatý vešel do Božího království.“ Toto přirovnání, známé i z rabínských spisů, mluví o něčem, co je neobvyklé a zároveň velmi obtížné. Např. v Talmudu se v souvislosti s něčím nemožným na dvou místech objevuje obraz slona procházejícího uchem jehly velblouda tančícího na zrnku kukuřice (sr. též J. Lightfoot, *Horae Hebraicae*, 2, 1859, str. 264n). Někteří vědci vykládají „ucho jehly“ jako úzký průchod branou pro pěši. Neexistují však pro to historické důkazy. Viz F. W. Farrar, „The Camel and the Needle's Eye“, *The Expositor* 3, 1876, str. 369–380. J.D.D.

UJIŠTĚNÍ

1. Záruka jistoty (závazek, zástava nebo důkaz).

2. Stav jistoty. V SZ i NZ má jistota svůj základ v ujištěních daných Bohem.

V prvním významu se vyskytuje ve Sk 17,31, kde Pavel říká, že Kristovým vzkříšením dal Bůh všem lidem jistotu (*pistis*, objektivní adekvátní základ pro víru), že Ježíš bude soudit svět. Sr. 2 Tm 3,14, kde apoštol vyzývá Timotea, aby pokračoval v tom, v čem byl utvrzen (pasivum od *pistoō* znamená jistotu). Timoteus odvozuje svou jistotu ze znalosti Písem a od svých učitelů.

Druhý význam vyjadřuje obvykle slovo *pīroforia* (plnost jistoty či důvěry). Čteme o „bohatství *pīroforia* a plněm poznání“ (bohatství jistoty, jež s sebou nese poznání; Amdt) (Ko 2,2), o *pīroforia* víry (Žd

10,22), o neutuchající *pleroforia* naděje (Žd 6,11) a o zvěstování evangelia v Duchu svatém a v plné *pleroforia*, tedy s hlubokým přesvědčením z Ducha v kazateli i věřících (1 Te 1,5). Pavel používá pasivum korepondující s *pleroforoi* (dosl. „být naplněn plností“, LXX být dokonale naplněn) k popsaní stavu plného ujištění podle Boží vůle (Ř 14,5) a Hospodiny schopnosti splnit své sliby (Ř 4,21). Jiné pasivum (*pepeismai* = jsem jist) svědčí o Pavlovo přesvědčení, že Bůh jej může vést (2 Tm 1,12) a že ho nic nemůže odloučit od Boží lásky (Ř 8,38n). Pasivum zdůrazňuje, že křesťanská jistota není výrazem lidského optimismu či předpokladů, ale ujištěním od Boha. Jde skutečně o jeden z drahokamů daru *víry (Žd 11,1). Jejím základem jsou Boží zaslíbení a jejím autorem Boží Duch.

Jistá víra v NZ zahrnuje dvojí: Boží zjevenou pravdu, totiž zaslíbené spasení v Kristu, a vlastní angažovanost věřícího na tomto zaslíbení. V obou případech spočívá jistota v Božím stvrzení a svědčení.

1. Bůh ujišťuje hříšníky, že evangelium je pravdivé. Činí to pomocí zázraků i svými dary, které potvrzují apoštoly jako jeho svědky (Žd 2:4), a světlem, jež dává Duch svatý a které posluchačům umožňuje poznat a přijmout svědectví ne jako slovo lidské, nýbrž jako slovo Boží, jimž vskutku jest (1 Te 2,12; sr. 1,5).

2. Bůh dosvědčuje věřícím, že jsou jeho dětmi. Darem Ducha Kristova (viz Sk 2,38; 5,32; Ga 3,2) potvrzuje, že je přijal do mesiáského království (Sk 15,8) a že jej nyní znají jako Spasitele (1 J 3,24). Tento dar, zádavek našeho dědictví (Ef 1,14), je zapečetuje jako trvalé Boží vlastnictví (Ef 1,13; 4,30) a ujišťuje je, že díky Kristu jsou nyní děti i dědicové. Proto nás Duch učí volat Abba, Otče (Ř 8,15n, Ga 4,6), a dává nám zakoušet otcovskou lásku (Ř 5,5). Odtud smělá důvěra a radost před Bohem a člověkem, jež charakterizují NZ křesťanství.

Velké nebezpečí ovšem představuje sebeklam, neboť skálopevné přesvědčení o spasitelném vztahu s Bohem může být velkou iluzí způsobenou démony. Vnitřní jistotu je tudíž nutné kontrolovat pomocí vnějšího morálního a duchovního prověřování (1 T 1,16). Konkrétně se tímto tématem zabývají Janovy epístoly. Jan píše, že o spasitelném poznání Boha a o příslušnosti do Boží rodiny objektivně svědčí pravá víra v Krista, láska ke křesťanům a správné jednání (1 J 2,3–5,29; 3,9n.14.18n; 4,7; 5,1.4.18). Ti, kdo se tímto věcmi vyznačují, mohou mít v srdcích před Bohem jistotu (doslova přesvědčení), a to zejména v chvílích, kdy jim vědomí viny Boží lásku zpochybňuje (1 J 3,19). Pokud však dotyčnému tyto atributy chybí, znamená to, že jakýkoli pocit jistoty je iluzí (1 J 1,6; 2,4,9–11,23; 3,6–10; 4,8,20; 2 J 9; 3 J 11).

BIBLIOGRAFIE. L. Berkhof, *The Assurance of Faith*; G. Dellling, *TDNT*, 6, str. 310n; R. Schippers, *NIDNTT* 1, str. 733nn; W. Guthrie, *The Christian's Great Interest*, 1958. J.I.P.

ÚLAJ Kanál či řeka tekoucí na V od Šušanu v Élamu (JZ Persie), kde Daniel uslyšel lidský hlas (Da 8,16). Tato řeka (hebr. *’ulái*; asyr. *Ulai*; lat. *Eulaeus*) změnila v novověku směr svého toku a dnešní řeky Horní Karchán a Dolní Karun (Pasitigris) tehdy mohly tvořit jednu, která se vlévala do delty na S Perského zálivu. Je znázorněna na asyrských reliéfech zobrazujících Aššurbanipalův útok na Šušan r. 666 př. Kr. (R. D. Barnett, *Assyrian Palace Reliefs*, 1960, tab. 118–

UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA

Obyvatelé Palestíny provozovali během celé své historie stejná základní řemesla jako jejich sousedé. Většinu svých předmětů vyráběli z hlíny, kovu, tkanin, dřeva a kamene. Pracovat s těmito materiály bylo úkolem každého tělesně schopného muže žijícího na venkově, přičemž jim s domácím tkaním, předěním a vařením pomáhaly jejich ženy. Styky se zeměmi s rozvinutějšími výrobními způsoby znamenal, že se Hebrejům dařilo rychle si osvojit i odbornější řemesla a zřejmě jim nikdy nechyběli vynikající řemeslníci, i když archeologové objevili jen málo ukázek jejich práce.

Existují důkazy, že Izraelci ve svém umění sice nevynikali vynalézavostí, ale sami dokázali dobrou řemeslnou práci ocenit. V Besaleelově zručnosti spatřovali Boží dar (Ex 31,3; 35,31; 28,3). Zpracovávat železo se naučili od Pelištejců (1 S 13,20) a tajemství barvení převzali od Féniciánů, kteří jim poskytovali návrháře, přední dělníky a řemeslníky (viz níže III, 3) jako doplnění místních pracovních sil při uskutečňování mohutných projektů, jimiž byla stavba Davidova královského paláce a jeruzalémského chrámu. Z Týru se v 1. stol. př. Kr. do Palestíny stejným způsobem dostalo sklářství.

I. Řemesla a řemeslnické cechy

Z ekonomických a dodavatelských důvodů žili zručnější řemeslníci ve větších městech a pracovali většinou ve zvláštních čtvrtích, jako na dnešním bazaru (*súq*). To vedlo ke vzniku řemeslnických svazů či cechů (tzv. *čeledí*), které se někdy nacházely v městech, kde se koncentrovala jejich činnost, např. písaři v Jaebesu (1 Pa 2,55) nebo barvíči a tkalci v Tell Beit Mirsimu (Debrí?; 1 Pa 4,21). V Jeruzalémě byly určité oblasti přiděleny dělníkům zpracovávajícím dřevo a kameníkům (1 Pa 4,14; Neh 11,35), zatímco hrmčírům (Mt 27,7) a valchářům (2 Kr 18,17) vyhradili území vně městských hradeb. Člen cechu se nazýval „syn“ svého řemesla (např. zlatník v Neh 3,8,31). V NZ době se cechy staly mocnými politickými skupinami, které existovaly s císařským povolením. Demetrios vedl cech střibrotěpců v Efezu (Sk 19,24) a označení Alexandra jako kováře (ř. *chalkeus*) naznačuje, že i on byl členem podobného svazu (2 Tm 4,14).

Pomocí hebr. výrazu *hārās* (= ten, který vyřezává, navrhuje) se označují jak řemeslníci obecně (Ex 38,23; 2 S 5,11), tak i vyučení řemeslníci pracující s kovem, ať už mědí (2 Pa 24,12; Iz 40,19) nebo železem (Iz 44,12; 2 Pa 24,12). Patří sem i ti, kdo základní suroviny připravovali a čistili (Jr 10,9). Výrazu se užívalo i o dřevozpracujících dělnících (Iz 44,13; 2 Kr 12,12), kamenících (2 S 5,11), kamenorytcích (Ex 28,11) a těch, kteří se výhradně specializovali na výrobu model (Iz 44,9–20).

II. Základní náčiní

Z prehistorických dob se v Palestině našly opracované pazourkové nože, skrabky a motýčky, které se dále užívaly pro jednoduché nástroje, pro srpy, u nichž se pazourky kladly do sádrového polokruhu, nebo pro vykřesávání světla. Z rané doby pocházejí dřevěné nástroje a kamenná kladiva a paličky. V případě výskytu se využívalo meteorické železo (Gn 4,22), stejné

jako asi od r. 6000 př. Kr. místní měď. V Palestině se měď běžně zpracovávala od r. 3200 př. Kr. a železné nástroje jsou hojně zastoupeny od příchodu Pelešťců, asi r. 1190 př. Kr. (sr. 1 Kr 6,7). Sekyry, připevněné na dřevěná topůrka, se používaly na kácení stromů (Dt 19,5) a nože (Gn 22,6) sloužily k rozmanitým účelům, včetně jidla (Př 30,14). Nástroje se někdy označují hromadným hebr. výrazem *k'li* = nádoba, nástroje nebo *herēb* pro meč, nůž a všechny další ostré žezné nástroje. Ve všech dobách se uplatňovaly železné sekýry (2 Kr 6,5), pily (1 Kr 7,9), teslice, motyčky, škrabky, dláta, šídla, vrtáky a hřebíky (Jr 10,3n) a zanechaly své stopy na předmětech nalezených při archeologickém výzkumu.

III. Archeologické nálezy

1. Hrnčíř

Nejstarší známá keramika pochází ze S Sýrie, přibližně z období 8000 př. Kr. Nicméně teprve kolem r. 4000 př. Kr. začali hrnčíři používat pomalého kruhu, z něhož se vyvinul rychlý kruh až asi r. 3000 př. Kr. *Hrnčíř, jehož práci popisuje Jr 18,3n, seděl na kamenném sedátku a nohama otáčel hrovním kolem, umístěným v jamce, které otáčelo horním kamenem, na němž se tvarovala nádoba. Hrnčířskou dílnu s „dvěma kameny“ (v. 3) objevili archeologové v La-kiši (kolem r. 1200 př. Kr.), menší kola z kamene nebo hlíny, která se otáčela v jamce s objímkou, z doby království našli v Megiddu, Gezeru a Chasóru. Hlína na výrobu jemnějších nádob se připravovala proslá-páváním drsnější hlíny ve vodě (Iz 41,25). Vývoj a typy keramiky viz heslo *HRNČÍŘ. Na hrnčířské pece vědci narazili v Palestině na mnoha místech, i když se z nich jen zřídka dochovalo víc než „topeniště“. U hrnčířské dílny v Megiddu leží tři *pece ve tvaru U (8.–7. stol. př. Kr.).

2. Stavitel

Výroba na slunci sušených *cihel pro stavbu obyčejného obydlí byla součástí sezónní práce venkovanů, kteří své domy pokrývali hlínou nebo doškami rozloženými přes střešní dřevěnou konstrukci. Taková stavba vyžadovala neustálou péči. V několika případech se ve formě vyrobené cihly vypalovaly, což pravděpodobně dělal hrnčíř.

Hebr. výraz *bānā* = stavět, přestavovat, opravovat, stavitel označuje vyučené i nevyučené dělníky (2 Pa 34,11), jejichž práci si vyžadovaly velké projekty, u nichž bylo zapotřebí kameníků, tesařů, ale také mnoho nosičů a nekvalifikovaných pracovníků. Velké budovy se projektovaly i stavěly pod přímým dohledem vrchního stavitele (ř. *architektón*; 1 K 3,10).

Místo stavby se nejprve vyměřilo pomocí pásma tvořeného lanem nebo provazem (2 S 8,2; Za 2,1), šňůrou (1 Kr 7,15) nebo spletenou lněnou nití (Ez 40,3) rozdělenou na palce (1 Kr 7,15.23). V helénistických dobách se podobně užívalo rákosové hole rozdělené na míry (Zj 11,1; 21,15). K vyznačení místa se mohlo používat i více pásem (2 S 8,2) a zjištěné rozměry se pak zaznamenávaly do plánu. Práce takového zeměměřiče se stala symbolem Božího soudu (Iz 28,17; Jr 31,39).

Postup stavby kontroloval vrchní stavitel, který používal „olovníci“, šňůru zatíženou olovem či cinem (**’nāk*; Am 7,7n), kamenem (Za 4,10) nebo jiným těžkým předmětem (hebr. *mišqelel*; 2 Kr 21,13), pomocí níž prověřoval všechny svislé konstrukce. To se

stalo symbolem ověřování pravdivosti (Iz 28,17). Na metafory z oblasti stavění narazíme v Písmu dosti často, protože Bůh jako Stavitel buduje svůj národ (Ž 69,36), Davidův dům (Ž 89,5) a město Jeruzalém (Ž 147,2). Ke stavbě se přirovnává i církev (1 K 3,9; 1 Pt 2,4–6). Pavel užívá ř. *oikodomeō* = vystavět, vzdělat zhruba 20x. Věřící jsou budováni (*epoikodomeō*) v Kristu (Ko 2,7) a vyzýváni k tomu, aby se vzdělávali ve své víře (Ju 20).

3. Tesař

Josef (Mt 13,55) i Ježíš (Mk 6,3) se přidrželi starověkého tesařského řemesla (ř. *tektōn*). Ten, kdo se naučil pracovat se dřevem (hebr. *hāraš ’ešim*), plnil všechny tesařské úkoly požadované na stavbě, vyráběl střechy, dveře, okna a vybavení ke schodištím. Zhotovoval rovněž nábytek – pohovky, postele, židle, stoly a podnožky. Ukázky některých z nich spouso je jmenů vyznačovaných mísmi, lžicemi a krabičkami se zachovaly v hrobkách v Jerichu (asi 1800 př. Kr.). Tesař mohl vyrábět i zemědělské nástroje – pluhu, jha, nástroje na mlácení (2 S 24,22) nebo smyky (Iz 28,27n) a zavlažovací zařízení. Skupiny tesařů ve velkých městech, kteří se věnovali výrobě dvoukoláku, v době války konstruovali válečné vozy (Pis 3,9). Zdá se, že v Palestině zůstalo stavění lodí monopolem Féniciánů, jehož střediskem se stal Týr, kde se z místních cypřišů stavěly lodě s cedrovými stěžni a dubovými vesly (Ez 27,5n). (*LODĚ) Někteří tesaři se specializovali na modly (Iz 44,13–17). Izraelci si sice dřevo na vybavení stanu setkávání opravovali sami (Ex 25), ale dřevo a zkušené tesaře pro výstavbu Davidova paláce (2 S 5,11) a Šalomounova chrámu získávali podle dohody z Týru. Stejný princip se uplatnil i při budování pozdějšího chrámu (Ezd 3,7) a zřejmě i při opravách chrámu, o nichž se píše v 2 Pa 24,12.

Několik odborníků se zabývalo řezbářstvím (Ex 31,5; 35,33), možná pracovali také s kostí a slonovinou. Vytvořili cheruby pro první chrám (1 Kr 6,23) a další umělecké předměty. K tomuto účelu se dováželo tvrdé dřevo (eben, zimostrož a santal), zatímco místní dřeviny, cedr, cypřiš, dub, jasan (Iz 44,14) a akácie, z velké části pokrývaly potřeby truhlářství. Zemědělské nástroje se vyráběly z moruše. (*STROMY)

K speciálním tesařským nástrojům patřil značovací nástroj (*šered*), kružítko či odpichovátko (*m’ hūgā*), teslice (*maqsu’ ā* = nástroj na škrabání, Iz 44,13), malý sekáček (*ma’ šād*), železná pila (někdy dvoubřitová) a pilníky (Jr 10,4), nebozez a dřevěná palička (*halmūg*, Sd 5,26, EP kladivo) a kladivo (*maqgābā*, Iz 44,12), spolu s různými dláty a šídly, jejichž ukázky se podařilo rekonstruovat. Na dřevěných předmětech z nalezišť ze střední doby bronzové a období království lze spatřit spoje pomocí hřebíků i kolíček. V době římské se používaly i různé typy dřevěných hoblíků a pořízů.

4. Kameník

Protože se kámen musel nákladně dovážet a opracovávat, považovalo se jeho použití při stavbě soukromých domů za výstřednost (Am 5,11). U důležitějších veřejných budov se uplatňoval jen zřídka, pro základní konstrukční rysy. (*ÚHELNÝ KÁMEN, *ARCHITEKTURA) Zatímco v Egyptě se jako stavební kámen lámala žula, pískovec, křemec a vápencec, v Palestině byl k dispozici jen vápencec. Kvádry tvrdšího kamene na chrám a další nádherné budovy se před jejich dovezením opracovávaly v Libanónu (1 Kr 6,7).

UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA

Kameník užíval stejného nářadí jako tesař, vápencem fezal pilou (1 Kr 7,9) a zarovnával ho paličkou a dlátem nebo kladivem. Při lámání velkých kvádrů se do kamene dřevěným kladivem vtlučovaly dřevěné klíny, až jejich tlakem praskl. Tato metoda se ve starověku na Blízkém východě užívala zcela běžně. Tvrdý kámen se tvaroval opakovanými údery velkým kovovým buharem (hebr. *paṭtiš*). K takovému kladivu prorok přirovnává působení Božího slova (Jr 23,29) a mocného Babylónu (Jr 50,23).

Kameník také vytesával v přírodních jeskyních v kopcích hrobky nebo prorážel do svahu šachty, z nichž se vykopávaly komory (Iz 22,16). Obzvláště pěkné ukázky takového rodinného mauzolea se našly v Bét-šemeši (8. stol.) a v okolí Jeruzaléma (8. a 1. stol. př. Kr.–2. stol. po Kr.). Vytvoření hlubokých zásobníků či cisteren, vytesaných v Lakiši, Megiddu a Gibeónu, znamenalo odstranění až 400 000 m³ vápence bez použití strojů. Zde a ve vodních tunelech, které vyhloubili kameníci a horníci, vidíme i dnes stopy jejich dlát. (*DOLOVÁNÍ, *ARCHITEKTURA, *SÍLOE)

V době království se v Palestině vytesávaly velké kamenné pilířové základny a od 10. stol. př. Kr. se zde užívalo hrubě opracovaných kamenů. V helénistickém období lze na Herodových stavbách v Jeruzalémě, Makpele a na dalších místech spatřit obrovské kamenné kvádry, které byly tak pečlivě opracovány, že i bez malty přiléhaly těsně k sobě a dodnes není možné mezi ně vsunout ani čepel nože. S podobně pečlivou prací se setkáváme také v Megiddu (9. stol. př. Kr.). Na řadě staveb nacházíme kamenické značky, např. na schodech synagogy v Kafarnaum. Kameníci rovněž do kamene tesali nápisy, přičemž zřejmě kopirovali předlohy, neboť dochované ukázky z Šebnovy hrobky, Šíloašského tunelu a fragmentu ze Samari nesou žádné stopy přizpůsobení materiálu, na němž se psalo. Jemnější rytiny se dochovaly na *pečetidlech.

5. Kovodělník

Měď se v Palestině běžně tavila a odlévala asi od r. 3200 př. Kr. Přibl. po r. 2000 př. Kr. se spíše než mědi užívalo bronzu a tento materiál zůstal v oblibě i po zavedení železa. Šalomoun si nechal od kováře z Týru vyrobit z bronzu velké předměty (např. pilíře pro chrám) a ten je pak odléval v zemi v Jordánském údolí mezi Sukótem a Saretánem (1 Kr 7,46; 2 Pa 4,17). K výrobě zemědělských nástrojů a zbraní se kvůli pevnosti používalo spíše železa, avšak jeho zpracování a údržba vyžadovaly složitější metody. Původně Izraelci železo zpracovávat neuměli a své

železné nástroje získávali od Pelistéjců (1 S 13,19–22).

Kovář pracoval ve městě a používal pec, do níž se koženými či keramickými měchy (hebr. *mappuah* = foukací nástroj) vhněl proud vzduchu. Kovář se proto často označoval jako „ten, který rozdmýchává (uhli)“, což je příbuzné bronzému akkad. výrazu *nappāḫtu* (Iz 54,16). Měď a bronz se čistily v kelímcích (hebr. *mašrēp*, Př 17,3; 27,21) a pak se odlévaly do kamených nebo hliněných forem. Železo se naopak kulo na kovadlině (hebr. *pa'am*, Iz 41,7). Kovář pracující se železem se tedy přirozeně nazývá „ten, který tluče na kovadlinu“, zatímco kovotepec pracující s bronzem, jenž musel hrubě odlítky zarovnávat kladivem, se označuje jako „ten, který urovnává kladivem“ (Iz 41,7). Řemeslníci využívali metody pájení, nýtování a slévání, což jim umožňovalo vyrábět složité předměty. Patří k nim např. malý bronzový stojan z Megidda, který, pokud je izraelský, ukazuje, že tamější řemeslníci dosáhli stejné technické zručnosti jako jejich sousedé.

Kováři vyráběli různé kovové nádoby a nástroje, radlice, bodce na pohánění volů, vidle, nápravy a oje, ale také menší špendlíky, spony (z 10. stol. př. Kr.), podobizny, figurky a různé drobnosti. Výroba nožů, které úzce souvisely s dýkami a meči, hroty kopí a oštěpů a dalšími válečnými zbraněmi (*ZBROJ A ZBRANĚ), nám připomíná, jak snadno se tyto řemeslníci mohli přeorientovat z mírové výroby na válečnou a naopak (Iz 2,4; Jl 3,10; Mi 4,3).

Od raných dob vlastnily ženy šperky. Jejich nošení představovalo jediný způsob, jak uchovávat své osobní vlastnictví a bohatství. Zlatníci a stříbrotepci provzdušňovali své malé pece dmuchávkami a výrobky odlévali pomocí masťkových či hliněných forem. Již v raných dobách pracovali zlatníci a stříbrotepci pomocí metody přesného lítí na vytavitelný voskový model, granulování, filigránské práce a vykládání způsobem *cloisonné*.

6. Koželuh

Kůže (vydělané kožky ovcí a koz) se používaly na výrobu některých součástí oděvu (Lv 13,48; Nu 31,20), včetně sandálů a opasek (2 Kr 1,8; Mt 3,4). Sešité kůže se obzvláště hodily pro výrobu nádob na uchování nebo přenášení vody (Gn 21,14), vína (Mt 9,17) a jiných tekutin (Sd 4,19). Někdy se kůže sešivaly do měchů „lahovitých“ tvarů. Kůže se jen zřídka používala na výrobu stanů (Ex 25,5; Nu 4,6), ale běžně na součásti vojenské výstroje (přilby, toulce, zařízení vozů, řemeny a štíty), které se kvůli ochraně před popraskáním nebo proniknutím střel naolejovaly

	n'j	provazník
	ps insj	barvíř (šarlatem)
	gnwtj	sochař
	hmw	tesař

Některá řemesla starověkého Egypta, jejich hieroglyfické označení a transkripce.

(2 S 1,21; Iz 21,5). Sandály z tulení nebo tachasí kůže svědčily o přepychu (Ez 16,10), i když je pravděpodobné, že se jemná kůže používala na výrobu postelí, potahů židlí a dalších součástí nábytku, jako např. v Egyptě či Asýrii.

Při vydělávání kůží vznikal značný zápach, a proto se toto řemeslo provozovalo mimo město a blízko vydatného zdroje vody. Petrova návštěva u Šimona koželuha u Joppe (Sk 9,43; 10,6,32) ilustruje, jak výrazně překonal své zábrany vůči styku s tím, co se pokládalo za kulticky nečisté. Celá práce začínala tím, že se kůže pomoci kamenných škrabek nebo kovových nožů zbavila tuku zvířete. Srst se odstraňovala škrábáním, namáčením v moči nebo loužením v pápným louhem. Kůže se pak upravovala uzením nebo protíráním olejem, anebo se vydělávala vhodným dřevem, kůrou nebo listím. Pokud se srst nebo kůžešina zachovávala, kůže se činila kamencem, jenž se získával z Mrtvého moře nebo z Egypta, pak se sušila na slunci a nakonec potřela olejem, aby byla vláčnější.

7. Barvíř

Starověké barvířské řemeslo znali i Izraelci v době exodu, kdy se kůže použité na výrobu stanu setkávaní barvily načerveno šťávami z rozdrčených červců, žijících v dubech (Ex 26,1,31; 36,8; Lv 14,4). Černopurpurová či červenofialová „týrská“ nebo „cisářská“ barva, která se připravovala z měkkýšů *purpura murex*, žijících na V pobřeží Středoziemního moře, byla monopolním výrobkem převážně Fénicičanů. Používalo se jí na barvení vysoce ceněných oděvů, které pak svědčily o vysokém postavení a urozenosti (Sd 8,26; Př 31,22; L 16,19; Zj 18,12,16). Toto řemeslo máme doloženo v textech z Ras Šamra (asi 1500 př. Kr.). „Purpuru“ se rovněž užívalo u látek pro stan setkávaní (Ex 26,31; 28,5) a chrámovou oponu, přičemž „purpurové fialová, nachová a karminová“ představovaly odstíny těžohé barviva (2 Pa 3,14). Také roucho, do něhož oblékli Ježíše při výslechu (J 19,2,5), bylo z purpuru. Rodilí Izraelci se barvířství učili od týrských řemeslníků, které povolal král Šalomoun (2 Pa 2,7). S podobně upravenými látkami obchodovala Lydie v Thyatirách (Sk 16,14). Viz *JNES* 22, 1963, str. 104nn.

Žlutá barviva se v Palestině vyráběla z kůry marhaníku, zatímco Fénicičané používali i slunečnici a kurkumu. Modř se získávala z indigovníku (*Indigofera tinctoria*), dováženého ze Sýrie nebo z Egypta, kam se dostal z Indie. Boryt byl znám od r. 300 př. Kr.

V Tell Beit Mirsim (= Debír?) archeologové odkryli 6 nebo 7 barvířů, což nasvědčuje tomu, že výroba tkanin zde byla rozvinutým řemeslem. V Tell Amalu blízko Bét-seánu bylo objeveno mnoho keramických nádob, v nichž se barvila prádena, a tkalcovské nástroje, např. závaží ke stavu.

8. Valcháři

Umění valchovat, čistit a bělit látky si lidé cenili, protože oděvy byly nákladné a tkaniny se před barvením musely zbavit přírodního oleje nebo klovatiny. Na některých místech pracovali valcháři také jako barvíři.

Bylo zvykem, že valcháři vykonávali své řemeslo mimo město, blízko vody, kde se šaty mohl čistit šlapáním na kameni pod hladinou. Proto mívaly valcháři charakteristické označení „šlapající“ (hebr. *kābas*). V Jeruzalémě se prostor za V hradbami, kde se oděvy rozprostíraly k uschnutí na slunci, nazýval „valchářovo pole“ (2 Kr 18,17; Iz 7,3; 36,2). Učední-

kům připadala Kristova roucha při proměnění jasnější, než mohl bílením docílit valchář (ř. *gnafeus* = ten, kdo upravuje látku, Mk 9,3).

K čištění se někdy dovážel natron (ledek) z Egypta, který se, smíchaný s bílou hlínou, používal jako mýdlo (Př 25,20; Jr 2,22). Alkálii byl dostatek v popelu z rostlin a „mýdlo“ (hebr. *bōriū, kálī*) se získávalo spalováním kapinice ozdobné *Salsola kali*. „Valchářovo mýdlo“ z Mal 3,2 byl pravděpodobně „popel z *bōriū*“, protože se nezdá, že by v Sýrii nebo Palestině znali dusičnan draselný a sodný, i když v Babylonii se vyskytoval.

O dalších řemeslech pojednávají hesla *UMĚNÍ, *KOSMETIKA A PARFUMERIE, *SLONOVINA, *PŘEDENÍ A TKANÍ, *VÝŠIVKA; o sklářství viz *SKLO; další zmínky o umění viz v heslech *HUDBA, *EGYPT, *ASÝRIE a *BABYLÓNIE.

BIBLIOGRAFIE. C. Singer (ed.), *A History of Technology*, 1, 1958; G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 1957, str. 191–198; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 1–8, 1955–64; A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Arts*, 1950; A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries*, 1962; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969; D. Strong a D. Brown, *Roman Crafts*, 1976. D.J.W.

UMĚNÍ Palestinu a Sýrii během jejich dlouhé historie obývaly různé národy a míšily se zde odlišné kultury, a proto není snadné od sebe odlišit hebr. umění od tehdejšího umění egyptského, sýrského, mezopotámského a fénického nebo od pozdějšího židovského umění, ovlivněného importem helénistických a řecko-fimských předmětů, imitací a dalšího působení. V každém období však lze v určitém kontextu, který zde poskytuje *archeologie, vysledovat jisté místní styly.

I. Prehistorické umění

Charakteristickým rysem dlouhých dějin umění jsou natáfské vyřezávané předměty z kostí nalezené v karmelské oblasti (asi z r. 8000 př. Kr.), vyřezávaná ručkojet' srpu, malba gazely červeným okrem na vápenci, zdobení lebek pomocí ulit kauri, což byla technika, která pokračovala i v Jerichu v období předhmčířského neolitu (kolem r. 6500 př. Kr.), spolu s figurkami a votivními postavami. Nejstarší dochovaná nástěnná malba pochází z Telélat Ghasšulu v Jordánském údolí (asi r. 3500 př. Kr.). Na jedné mnohobarevné fresce vidíme geometrické vzory, v jejichž středu je osmicípá hvězda obklopená postavami a draky. Jiné zobrazují ptáka nebo skupinu postav, pravděpodobně utívačů. Tento styl připomíná umění tehdejší Asýrie (Tell Halaf). Neolitické obyvatele Jericha geometrickými vzory zdobili také červenou leštěnou keramiku. Jinde se vyráběly cenné předměty ze *slonoviny a kostí, např. figurky a nábytek (např. Abú Matar, asi 3900–3300 př. Kr.).

II. Kenaanské umění (3000–asi 1200 př. Kr.)

Kenaanské umění bylo třeba zkoumat podle jeho vývoje v jednotlivých oblastech, od jemně vyřezávané sochy v Tell Mardihu (*EBLA) a stříbrného poháru s rytinami z Ajn Samije (na obou předmětech se projevuje mezopotámský vliv) až po běžnější místní typy figurek a obrazů. Kovové figurky z Byblosu, vykládané a siluetové předměty ze slonoviny z hrobky v El Džisru (MB II) vykazují silný vliv Egypta, zatímco

čedičové reliéfní ortostaty z paláce Jarimlima, postaveného v *Alalahu v 18. stol. př. Kr., mají blízko k ortostatům nalezeným v Anatólii a Palestině (Chasór). Postava Jarimlima, stejně jako pozdější socha sedícího krále Idrimiho z Alalahu (asi 1460 př. Kr.), zřejmě poukazuje na předky sumerského typu.

V pozdní době bronzové se v sochařství objevuje řada místních podob smíšeného umění, např. na Balalové stěle, kde se prolíná umění egyptské (postoj a částečně i oděv), anatólské (přilba a útes) a syrské (oblečení). Předměty vyřezávané ze slonoviny, které pocházejí z této doby, byly srovnávány jak s uměním mykénským, tak i mezopotámským. Na jemně vypracovaném zlatém talíři z *Ugaritu nacházíme mytologické motivy. Z konce tohoto období pochází řada reliéfu vytvořených podle tradice Bét-šéanské stěly zdobené reliéfy (MN II pod eg. vlivem) a votivní tabulky z Chirbet Balu'a (Zajordání), věnované místnímu bohu Mekalovi. K takovýmto zobrazením *model patří i pozlacená bronzová socha z Megidda a dokonce vyřezávané předměty ze slonoviny z Lakiše, Tell el-Fár'a a Megidda (12. stol.). Z této doby se také datuje stálý příliv malované keramiky s místními motivy, i když některé byly známé již ze Sýrie a Mezopotámie. Charakteristickou spirálovitou a „ptačí“ výzdobou se vyznačují džbánky a krátery Pelištejců z pobřežní oblasti.

III. Hebrejské umění (asi 1200–586 př. Kr.)

Zdá se, že s příchodem Izraelců do země nedošlo u místních výrobců, než tehdy po celém starověkém Blízkém východě procházely obdobím úpadku, k velké změně. Není zřejmé, že by s sebou přinesli vlastní formy, i když nepostrádali cit pro umění a jeho uplatnění v *uměleckých řemeslech. Jako dar přijali jemné eg. šperky (Ex 12,35) a po vyjití z Egypta použili zlata a stříbra na výrobu býčka eg. stylu na kulatém oltáři (Ex 32,2–4). Hebrejové věnovali svůj nejdražší majetek na vyzdobení *stanu setkávání, který byl zhotoven Besaleelem z pokolení Judova. Ten uměl dovedně pracovat se zlatem, stříbrem a mědi, opracovávat kameny a obrábět dřevo (Ex 35, 30–33).

S rostoucí prosperitou země za krále Davida a Šalomouna se Hebrejové obrátili na fénické umělce, aby vyučili jejich řemeslníky. Poněvadž plány na architektonické řešení a výstavbu Davidova *paláce a Šalomounova *chrámu měly královský souhlas, může to znamenat, že se místní vkus Hebrejů od vkusu jejich sousedů v Syrofonicii příliš nelišil. Druhé příkazání, které zakazovalo vyřezávat nebo tesat „modly a cokoli, co je na nebi, na zemi nebo ve vodě“ (Ex 20,4), nezatracovalo umění, nýbrž modlářství, k němuž by mohlo vést (v. 5). V praxi se zřejmě vykládalo tak, že vylučuje zobrazování lidské podoby a vidíme jako velmi významné, že mezi předměty, které lze s jistotou určit jako hebr. nebo židovské, se dosud žádný takový artefakt neobjevil. Chrást, stejně jako stan setkávání, byl zdoben okřídlenými lvy s lidskými hlavami (*CHERUBOVÉ) a vzory s květinami nebo stromy. Jinde jsou součástí chrámové výzdoby (1 Kr 6,18) postavy a symboly eg. stylu, ale i ptáci, plazi, řada dalších zvířat (lvi, býci) a různé vzorky (např. průplet); s těmito motivy se setkáváme i na dobových předmětech ze slonoviny ze Samari a Chasóru, na keramice a také na pečetidech.

Oba králové a bohatí jednotlivci zaměstnávali řemeslníky kvůli zvelebování svých domů (1 Kr 23,39). Písmo na několika místech nepříměšenost takového

přepychu odsuzuje, neboť dotyční zpravidla sledovali jen vlastní zájmy, zatímco Boží dům a dílo zůstávaly bez povšimnutí (Am 3,15; Ž 45,9; Ag 1,4). Je třeba mít vždy na paměti, že Hebrejové svým podporováním *hudby, literatury (prózy i poezie) a mluveného projevu nasadili „uměleckému vyjádření“ vysokou laťku, což hluboce ovlivnilo umění pozdější.

IV. Techniky

1. *Malba.* Vzhledem k tomu, že Egyptané a Emorejci (např. korunovační freska z Mari) malovali výjevy běžné na omítnutou stěnu, je možné, že to dělali i Hebrejové, i když o tom zatím nemáme mnoho dokladů. Při archeologickém výzkumu byla objevena pigmentová barviva (viz též *UMĚLECKÁ A JINÁ REMESLA, 7) a k malbám na stěnách a na dřevu se užívalo červeného okru (hebr. *šāšēr*) (Jr 22,14; Ez 23,14). Oholíba v 6. stol. viděla Kaldejce namalované (*māšah* = mazat, mastit) na stěně rumelkou (Ez 23,14).

2. *Řezba.* Basaleel a jeho pomocník Oholhab řídili řezání dřeva (*h^arōšēl 'ēš*) na stan setkávání, k němuž patřily sloupy s vyřezávanými hlavicemi (Ex 36,38; 35,33), a na oltář, opatřený rohy a výklenkem na mřížový rost (38,2–4). Chrást, který nechal postavit Šalomoun, měl střechu z borovicového dřeva s aplikovanými palmětami a průpletovým lemováním (2 Pa 3,5) a obložnou cedrem (1 Kr 6,15n). Stěny a dveře zdobily basreliefy s řezbami (*miqlā'ōt*) lotosových pupat a stylizovaných květů lilie nebo chocholů ze tří per sestavených do trojitého květu, palmové vzory a zobrazení *cherubů (1 Kr 6,18.29). Dveře z olivového dřeva měly podobné vyřezané (*hāqā*) vzory a intarzie (vv. 32–35); celek, jak tomu bývalo u jemných řezbářských prací a výrobců ze slonoviny, byl pokryt zlatem. Protože se tvrdé dřevo, např. santalové nebo ebenové, muselo dovážet (1 Kr 10,11) a zručných řezbářů se nedostávalo, považovaly se ozdobné obklady (*sāpan*), složitě dřevěné vybavení interiéru a vyřezávaná okna za výstřední projev bohatství (Jr 22,14; Ag 1,4). V Ezechielově vidění měl chrám vyřezávané obložení, na němž se cherubini s dvěma tvářemi střídali s palmami a mladými lvy, a dřevem byly obloženy (*š'hīp*) i vnější dveře (Ez 41,16–36).

Složitě vyřezávané nábytek a jiné předměty ze dřeva, krabičky, lžice a nádoby, archeologové objevili v „emorejských“ hrobkách v Jerichu. Jelikož eg. řezbářství (asi 2000–500 př. Kr.), „dosahovalo u velkých i malých předmětů úrovně, která byla až do renesance pro Evropu nedostupitelná“, je jisté, že něco z toho bohatí Hebrejové znali. Viz též *UMĚLECKÁ A JINÁ REMESLA, 3.

3. *Vyřezávání ze slonové kosti.* Již v 34.–33. stol. př. Kr. (Abú Matar) se v Palestině vyráběly ze slonoviny a kostí drahé předměty, figurky a nábytek. Ze slonoviny se vytvářely rytiny (většinou na deskách) a sochy, nebo se z ní vyřezávalo řídké síťování a také se jí používalo k tvorbě reliéfu. Mezi „kenaanské“ předměty ze slonoviny se řadí nádoba na masť v podobě ženy se zátkou ve tvaru ruky (Lakiš, 14. stol. př. Kr.) nebo v podobě hlavy bohyně Hatór (Chasór, 13. stol. př. Kr.), lžice na masť ve tvaru plouvící ženy chytající kachnu (Tell Beit Mirsim) a na několika tobočkách máme zachyceny lidské postavy. Po období úpadku v umění zobrazují vyřezávané desky z Megidda, pravděpodobně místní výrobky z 12.–10. stol., živé výjevy, přičemž na jednom z nich sedí král na trůnu – jistě podobném tomu, jaký později zhotovili pro Šalomouna (2 Pa 9,17n) – a přijímá tribut.

Předměty ze slonoviny nalezené v Samaří z doby Achabovy svědčí o vlivu fénického umění s jeho egyptskými, syrsko-chetejskými a asyr. prvky. Jsou velice blízké tehdejšími předměty ze slonoviny, které archeologové objevili v Arslan Taši (Sýrie) a Nimrudu (Irák), a je možné, že pocházejí ze stejné „školy“ či řemeslnického cechu. Některé jsou pozlacené nebo vyloženy zlatem, lazuritem, barevnými kameny a sklem. K častým motivům patří „lotosové“ vzory a cherubové, o nichž jsme již hovořili v souvislosti s řezbářstvím a příbuzným uměním, dále desky s hlavou ženy (Aštoreta?) v okně, sajícími zvířaty ležícími na bráše a „egyptskými“ postavami a symboly, zejména klečícím dítětem Horem. Kosmetická paleta a džbán z Chasóru (8. stol.) s jednoduchým šrafovaným vzorem (obojí příbuzného typu) jsou izraelské výroby.

4. *Sochařství.* V Palestině bylo objeveno několik soch z „kenaanského“ období. O sedici postavě Baala, hrubě otesané stěle s párem zdvižených rukou a oltáři z Chasóru, a o bohyni stočené jako had na stěle z Beit Mírsímu musíme uvažovat v souvislosti s mistrně vypracovanou nohou sochy z Chasóru (13. stol. př. Kr.), aby se ukázalo, že zde pracovali dobří i průměrní umělci. Kamenná naběračka k nabírání kadidla ve tvaru ruky svírající misku z těžšího města (8. stol.) vykazuje příbuzné rysy s tehdejšími asyr. uměním. Valoun v lakišském vodním tunelu (9. stol. př. Kr.), opracovaný do podoby vousatého muže, ukazuje, že palestinskému lidu nikdy nechyběl smysl pro vynalézávatost. Málo se však zachovalo až do dnešních dnů a díla jejich sousedů (např. opracovaný Achíramův sarkofág z Byblosu) známe lépe. Volutové hlavice, předchůdkyně jónského typu, jež archeologové objevili v Megiddu a Samaří, se zřejmě podobají hlavici použitém v chrámu. V době Makabejských vyřezávali helénističtí Židovští ornamentalisté na kamelech plody země (hrozny a akantové listy); obrazy těchto symbolů nacházíme rovněž na mincích užívaných jako *peníze.

Zvláštní cech výrobců uren v Jeruzalémě nám po sobě zanechal několik truhel ozdobených rytinami šesticípých hvězd, rozet, květin a dokonce i stavitelských projektů.

5. *Rytiny na pečeti.* Na palestinských válečkových a razítkových pečeti a pečeti ve tvaru skarabů jsou typické „fénické“ motivy, jaké známe z výrobků ze slonoviny, ačkoli okřídlený disk a okřídlený skarab se zde objevují častěji. Lidské postavy většinou nějak souvisejí s královstvím a použití osobních jmen bylo v Izraeli zřejmě běžnější než u jeho sousedů. S portréty se na judských pečetích setkáváme jen zřídka, což může poukazovat na rostoucí povědomí náboženského zákazu (viz výše 3).

6. *Práce s kovem.* Vše nasvědčuje tomu, že Hebrejové byli mistry ve zpracování kovu, nicméně z jejich výrobků se mnoho nezachovalo. Tento dojem vyvolal miniaturní bronzový stojan z Megiddu ve stylu řídkého síťování, zobrazující vzývání sedícího boha (asi 1000 př. Kr.). Bronzové „mofe“ v Šalomounově chrámu vážilo podle výpočtů kolem 23 000 kg. K jeho výrobě se použilo litého bronzu 8 cm silného – průměr misy činil 4,6 m a výška 2,3 m včetně obruby „z korunních plátků“. Spočívalo na hřebtech dvanácti býků, odlitých a rozestavěných ve čtyřech opěrných skupinách po třech (1 Kr 7,23nn). Vešlo se do něho asi 50 000 l vody a jistě představovalo pozoruhodný technický výkon (*JAKÍN A BÓAZ).

Mnohé motivy a materiály, o nichž jsme se zmínili v uvedených šesti bodech, se užívaly i v dalších oblastech *uměleckých řemesel (např. kovotectví) a jsou známy z uměleckých předmětů i mimo Palestinu. Nelze však posoudit, nakolik tenkrát považovali za umění *tanec jako součást posvátného ritu.

BIBLIOGRAFIE. A. Reifenberg, *Ancient Hebrew Arts*, 1950; H. H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1963; A. Moortgart, *The Art of Ancient Mesopotamia*, 1969. D.J.W.

UMÝVADLO (hebr. *sár raḥaš*). Pravděpodobně široká mělká misa určená k mytí nohou. Výraz se užívá také v triumfálním výsměchu moábské podřízenosti (Ž 60,10; 108,10). A.R.M.

UR KALDEJSKÝ Město, z něhož Terach a Abraham odešli do Cháranu (Gn 11,28.31 15,7; Neh 9,7). Štěpán se domníval, že se nachází v Mezopotámii (Sk 7,2.4). Dávne ztotožnění hebr. *úr* s Urfou (Edessa) 32 km na SZ od Cháranu není pravděpodobné z filologických důvodů a *Ura* je název několika míst známých v Malé Asii. Kromě toho by se podle této identifikace musel Abraham předtím, než vyrazil na Z do Kenaanu, vracet stejnou cestou na V. Toto určení by si vynutilo ztotožnění „Kaldeje“, jež označuje polohu města, s *Ḥaldai* (část starověké Arménie). *Kaldejci představovali semitský národ, který v Babylónii existoval minimálně od konce 2. tisíciletí př. Kr., ale o jejich přítomnosti v S Mezopotámii se nedochovaly žádné zmínky. LXX píše „země (*chōra*) Kaldejů“, což lze vysvětlit nezalostí tohoto místa. Eupolemos (asi 150 př. Kr.) však o Uru hovoří jako o městě v Babylónii, nazývaném Kamarina („měsíc“) nebo Úria. Výklad Uru podle Talmudu jako Ereku není pravděpodobný, protože Ereku je v Gn 10,10 uveden zvlášť.

Nejobecněji přijímané určení ztotožňuje toto město se starověkým místem Ur (Uru), dnešním Tell el-Mukajjarem, 14 km na Z od Nasirje na řece Eufrat v J Iráku. Archeologický výzkum zde probíhal v letech 1922–34 a podíleli se na něm vědci z Britského muzea a Univerzitého muzea ve Filadelfii. Pod vedením Sira C. L. Woolleyho vysledovali dějiny tohoto místa od doby 'Al 'Ubajdské (5. tisíciletí př. Kr.) až do jeho opuštění kolem r. 300 př. Kr. Archeologové učinili mnoho velkolepých objevů, zejména na královském hřbitově z počátku období 3. dynastie (asi 2500 př. Kr.). Vrstva naplaveniny pod ním se zprvu spojovala s potopou z eposu o Gilgamešovi a z Genesis (nyní viz *Iraq* 26, 1964, str. 65nn). Zbytky chrámové věže (*zikkurat*), kterou nechal postavit Ur-Nammu, zakladatel silné 3. dynastie (asi 2150–2050 př. Kr.), zůstávají dominantou tohoto místa dodnes (*BÁBEL). Dějiny a hospodářství města dobře známe z tisíců tabulek s nápisy a mnoha odkrytých budov. Hlavním božstvem byl Nannar (semitský Sin nebo Su'en), jehož uctívali také v Cháranu. Později ve městě vládli novobabylónští (kaldejští) králové Babylónie.

BIBLIOGRAFIE. C. L. Woolley, *Excavations at Ur*, 1954; H. W. F. Saggs, „Ur of the Chaldees“, *Iraq* 22, 1960; C. J. Gadd, „Ur“, *AOTS*, 1967, str. 87–101; *CAH*, 1/2, 1971, str. 595–617; *Orientalia* 38, 1969, str. 310–348. D.J.W.

URBANUS Latinský otrok (sr. A. Deissmann, *Bible*

URÍEL

*Studies*², 1909, str. 271nn), jehož jméno se opakovaně objevuje v nápisech z císařského dvora (např. *CIL*, 6. 4237) – snad Urbanus pozdravovaný v Ř 16,9 (sr. Fp 4,22; Lightfoot, *Philippians*, str. 174). „Našeho spolupracovníka“ (takto NS) nemusí znamenat, že sloužil přímo s apoštolem Pavlem. Ten uživá zájmem velmi přesně a své spolupráčníky označuje výrazem „*mūj* spolupracovník“ (sr. Ř 16,3.21). (*AMPLIATUS) A.F.W.

URÍEL (hebr. *’urí’el* = Bůh je moje světlo).

1. Předák Kehatovců za vlády krále Davida. Pomáhal při vynášení schrány smlouvy z Obéd-edóмова domu (1 Pa 15,5.11). Možná jde o téhož muže jako v 1 Pa 6,24.

2. Abijášův děd z matčiny strany (2 Pa 13,2).

M.A.M.

URIJÁŠ, ÚRIJÁŠ (hebr. *’urijjā, ’urrijjāhū* = Jahve je moje světlo).

1. Chetejec, jehož jméno může být churrijské *Arija*, přízpůsobené hebr. Urijáš, jeden z mála Davidových nejlepších bojovníků pohanského původu (2 S 23,39; 1 Pa 11,41). V době, kdy Urijáš s vojskem obléhal *Rabu, David v Jeruzalémě zcozoložil s jeho manželkou *Bat-šebou (2 S 11,1-4; sr. 1 Kr 15,5). S cílem zlegalizovat tento vztah nechal David Urijáše v bitvě postavit na nebezpečné místo, takže zahynul (2 S 11,6-21). V Ježíšově rodopise je zmiňován jako manžel Bat-šeby, matky Šalomounovy (Mt 1,6).

2. Kněz a jeden ze dvou „spolehlivých svědků“ prorocky ohledně „Rychle za kořisti spěchá lupič“ (Iz 8,2). Pomáhal *Achazovi při zřízení oltáře podle cizího vzoru a při prosazování dalších modlářských změn v bohoslužbě (2 Kr 16,10-16).

3. Prorok z Kirjat-jearimu (EP Urijáš), jehož poselství podporovalo jeho současníka Jeremjáše. Útěk do Egypta před Jójakimovým hněvem, který vzbudily jeho prorocké výpovědi, ho nezachránil. Egyptané jej totiž přivedli zpět do Judska, kde byl popraven (Jr 26,20-24).

4. Otec Meremóta (EP Urijáš), kněze v Ezdrášově době (Ezd 8,33; sr. Neh 8,4).

D.W.B.

URÍM A TUMÍM V souvislosti s velekněžským úřadem se Hospodin postaral o vedení svého lid (Dt 33,8.10), zejména v souvislosti s instruováním vůdce svého lidu (Nu 27,21, sr. níže). Téměř vše ohledně tohoto opatření však zůstává bez vysvětlení. Vědci našli pro slova urím a tumím žádný uspokojivý etymologický výklad ani záznamy o tom, jakým způsobem se Boží vedení určovalo. Další záhadou je to, že v době mezi raným královstvím (např. 1 S 23,6) a určitým oživením užívání těchto termínů, jež se předpokládá v Ezd 2,63 a Neh 7,65, nehrály urím a tumím v životě národa nejspíše žádnou roli.

Obzvláště zajímavé jsou tři texty. Ebjátar přišel k Davidovi (1 S 23,6) s „efódem“. Lze logicky předpokládat, že to byl velekněžský efód, nikoli obyčejný, který nosili kněží (1 S 22,18). Proč by byl jinak zmiňován? Druhým textem je 1 S 14, v němž nacházíme obdobné prvky: sr. 14,3.41 s 23,6.9; důležité je shodné oslovení v 14,41; 32,10 (obvyklý výraz?). Podle *MT* Saul požaduje: „Dejte dokonalé věci“ (*tāmim* podle všeho souvisí s tumím). Třetí text ukazuje, že nic nemohlo „urím a tumím“ přinutit k poskytnutí odpo-

vědi: 1 S 28,6; sr. 14,36n.

Je nesmírně obtížné, ne-li nemožné nabídnout na základě těchto důkazů nějakou ucelenou hypotézu. H. H. Rowley usuzuje, že urím (související s *’arar* = proklít) poskytuje negativní odpověď a tumím (pojití se k *tāmam* = být dokonalý) dává odpověď kladnou. Za předpokladu, že urím a tumím byly dva ploché předměty a oba měly jednu stranu označující „ano“ a druhou stranu „ne“, pak jestliže se vyťahovaly nebo vyházely z váčku (sr. Př. 16,33), byly možné odpovědi „ano“ (dva tumímy), „ne“ (dva urímy) a „žádná odpověď“ (jeden urím a jeden tumím). Tento výklad je lákavý a přijatelný, ale samozřejmě se musí částečně opírat o rekonstrukci 1 S 14,41 a vědomě pomíjet nedostatky důkazů svědčících o opaku.

BIBLIOGRAFIE. H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, 1956, str. 28n; *VT* 12, 1962, str. 164nn; Josephus, *Ant.* 3. 214-218; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1913, str. 117; J. Mauchline, *I and II Samuel*, 1971.

J.A.M.

ÚS

1. Syn Aramův a vnuk Šémův (Gn 10,23). V 1 Pa 1,17 je Ús (hebr. *’ús*, snad příbuzné s arab. *’awd*, jméno božstva) uveden mezi syny, tj. potomky Šémovými.

2. Syn Náchora a Milky a bratr Búza (Gn 22,21, KP Hus).

3. Syn Dišanův a vnuk Choreje Seíra (Gn 36,28).

4. Země Ús, oblast, kde žil Jób (Jb 1,1; sr. Jr 25,20 a Pl 4,21); její přesnou polohu neznáme. Z četných návrhů (např. blízko Palmiry, nedaleko Antiochie nebo v S Mezopotámii) jsou nejpravděpodobnější dva: Haurán J od Damašku a oblast mezi Edómem a S Arábií. Ve prospěch první z těchto možností hovoří Josephus (*Ant.* 1. 145) a křesťanská i muslimská tradice. Podle tohoto názoru (F. I. Andersen, *Job*, 1976) je Ús země, kterou osídlil Aramův syn.

Mnozí soudobí badatelé (např. E. Dhorme, *Job*, 1967) se přiklánějí spíše k jižnější poloze. Zdá se, že Jóbovi přátelé přišli z okolí Edómu, např. Elifaz Témanický (Jb 2,11). Ús byl podle všeho přístupný jak sábským beduinům z Arábie, tak kaldejským žoldákům z Mezopotámie (Jb 1,15.17). Dovětek v LXX říká, že se Ús nacházel „v krajích Idumeje a Arábie“, ale částečně na základě nesprávného ztotožnění Jóba s Jóbáhem (Gn 36,33). Ús v Jr 25,20 souvisí s Pelišteou, Edómem, Moábem, a Amónem, zatímco Pl 4,21 naznačuje, že zemí Ús obývali Edómci. LXX však Ús v obou těchto textech vynechává a ztotožnění země Ús se zemí Jóbovou není jisté. Skutečnost, že Písmo uvádí Jóba spolu s lidmi z V (1,3; Sd 6,3.33; Iz 11,14; Ez 25,4.10) podle všeho hovoří ve prospěch určení polohy této země na V od velké příkopové prapadliny (Araba) v oblasti, kde se setkávají Edóm a Z Arábie.

D.A.H.

USMÍŘENÍ O Kristově smírcím díle pojednávej 4 důležité NZ texty: Ř 5,10n; 2 K 5,18nn; Ef 2,11nn; Ko 1,19n. Klíčovými ř. pojmy jsou subst. *katallagē* a slovesa *katallassō* a *apokattallassō*. V přesném slova smyslu se termín usmíření nevztahuje na dobré vztahy všeobecně, nýbrž na odstranění nepřátelství, překlenucí sporu. Znamená to, že usmířené strany k sobě dříve zaujímaly nepřátelský vztah. Bible přímočaře říká, že hříšníci jsou Božími „nepřáteli“ (Ř 5,10; Ko 1,21; Jk 4,4). Závažnost těchto a podobných textů nelze pod-

ceňovat. Nepřítel není někdo, komu chybí jen málo, aby se stal přítelem. Jde o člověka z druhého tábora. Stojí v naprosté opozici. NZ vykresluje Boha jako toho, kdo se staví naprosto odmítavě vůči všemu, co je zlé.

Nepřátelství lze odstranit tak, že se odstraní příčina sporu. Lze se omluvit za neuvážené slovo, splatit dluh, poskytnout náhradu nebo učinit nápravu, jaká je zapotřebí. Nicméně v každém případě vede cesta k usmíření přes vypořádání se s pravou příčinou kořene nepřátelství. Kristus vyřešil nepřátelství mezi člověkem a Bohem tak, že zemřel, aby na sebe vzal náš hřích. Odstranil hřích z cesty, a tak ji uvolnil, aby se člověk znovu mohl vrátit k Bohu. To je obsahem pojmu „usmíření“.

Je zajímavé, že žádný NZ text neříká, že by se měl Bůh smířit s člověkem. Důraz je vždy kladen na to, že se člověk musí smířit s Bohem. Tento fakt považujeme za velmi důležitý. Nepřátelství vyvolal lidský hřích, který musí být odstraněn. Slova 2 K 5,20 nás vyzývají, abychom se dali „smířit s Bohem“. Někteří vykladači z toho vyvozují, že Kristův čin usmíření se týká pouze člověka, což však těžko uvedeme do souladu s celkovou zvěstí NZ. Bariéra vznikla v důsledku požadavku svatého Boha, aby člověk byl spravedlivý. Člověku, ponechanému sobě samému, vyhovuje postoj, který problémy ve skutečnosti neřeší. Nedělá si se svým hříchem velké starosti. Určité necití kvůli svému hříchu k Bohu nepřátelství. Překážka vznikla proto, že Bůh požaduje od člověka svatost. Došlo-li k procesu usmíření, nelze říci, že se týká výhradně člověka. Musí dojít ke změně i na Boží straně, pokud vše, co zahrnuje výraz „Boží hněv“, nemá už na člověka působit.

To neznamená, že došlo k proměně Boží lásky. Bible jasně říká, že Boží láska k lidem zůstává stále stejná, bez ohledu na to, co člověk dělá. Ve skutečnosti celé Kristovo smíření a vykupující dílo pramení z Boží nesmírné lásky. Vždyť „Kristus za nás zemřel, když jsme ještě byli hříšní“ (Ř 5,8). Tuto pravdu musíme horlivě střežit. Zároveň však nesmíme sklouznout do pozice, že smíření představuje čistě subjektivní proces. Smíření bylo v určitém smyslu uskutečněno vně člověka ještě předtím, než se něco odehrálo v jeho nitru. Pavel mluví o Kristu, který „nás s ním (Bohem) smířil“ (Ř 5,11). Usmíření, jež lze „přijmout“, musí být nabídnuto (a tak v určitém smyslu dokonáno) ještě předtím, než je člověk přijal. Jinými slovy, musíme se dívat na usmíření tak, že působí jak směrem k Bohu, tak k člověku.

BIBLIOGRAFIE. Arndt; J. Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*, 1917; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*³, 1965; H.-G. Link, C. Brown, H. Vorländer, *NIDNTT* 3, str. 145–176; F. Büchsel, *TDNT* 1, str. 254–258. L.M.

ÚSTA (hebr. *pê*, ř. *stoma*). Obojí se užívá o ústech člověka nebo zvířete, příp. antropomorfně o Bohu; často se překládá jako „ostří“ ve výrazu „ostří meče“. *Pê* označuje rovněž otvor studny (Gn 29,2), pytle (Gn 42,27) či jeskyně (Joz 10,22).

V obecném úzu „ústa“ téměř představují synonymum *rtů nebo *jazyku. Ruka položená na ústa nebo rty svédčila o studu (Mi 7,16). Ústa mohou hřešit (Ž 59,13), nebo šifit dobro. Tendence mluvit o ústech jako nezávisle jednajících, ať synekdochicky nebo z nezalosti fyziologie, není tak častá, jak v případě rtů.

Vyplyvá zřejmě z toho, že hebrejščina nerozlišovala přesně mezi předpokládanými funkcemi vnitřních orgánů a ústy, která také jsou částečně vnitřní, ale jednoznačně s těmito funkcemi souvisí (viz *SRDCE a sr. Př 16,23).

Často se říká, že ústa jsou naplněna slovy různých druhů, nebo duchem, který je příčinou pronášených slov (1 Kr 22,22; Ž 40,4). *Pê* může v širším slova smyslu znamenat „rozkaz“ (Ex 17,1). B.O.B.

UTRPENÍ Bible líčí utrpení jako něco, co se do stvořeného světa dostalo druhotně. Hospodin stvořil svět jako dobrý (Gn 1,31). Když do něj vstoupil hřích, přišlo i utrpení v podobě konfliktů, bolesti, zkázy, úmorné práce a smrti (Gn 3,15–19). Z nového nebe a nové země bude utrpení s konečnou platností vyloučeno (Zj 21,4; Iz 65,17nn). Kristovo dílo představuje vysvobození člověka z utrpení, zkázy a smrti (Ř 8,21; 1 K 15,26) a také z hříchu (Mt 1,21). I když se předpokládá, že satan má moc působit utrpení (2 K 12,7; Jb 1,12; 2,6), lidé je přijímají z Boží ruky a jenom Hospodin může utrpení ovládat a sesílat (Am 3,6; Iz 45,7; Mt 26,39; Sk 2,23).

Boží lid vždy ostře pociťoval břemeno utrpení (Gn 47,9; 2 S 14,14). Jeho přítomnost se často stávala problémem, protože se chápalo jako Bohem poslané (Ž 39,10), a tudíž bylo třeba je uvést do souladu s Boží láskou a spravedlností (Ž 73). Člověk se tedy musel uprostřed utrpení rozhodnout, nakolik může žít vírou a odolávat potřebě rozumného zdůvodnění. Tento problém nebyl tak akutní v dobách, kdy ve společenství vládli silný pocit souznělosti a jednotlivce, za všech okolností zodpovědný za svůj kmen nebo rod, byl schopen přijmout soud a utrpení jako svoji vlastní zodpovědnost (Joz 7). Naléhavějším se však tento problém stal, když se začal klást důraz na vztah každého jednotlivce k Bohu (Jr 31,29; Ez 18,2–4).

Prává víra při svém zápasu s problémem a břemenem utrpení nevyžaduje okamžité a úplné Boží ospravedlnění. Umí čekat i v temnotě (Abk 2,2–4).

Skutečnost Boží přítomnosti a dobroty vidí v dané situaci jako převažující i nad hořkostí bolesti (Ž 73,21–23) a je ochotná upřednostnit pokřivené přítomnosti dokonalost nového řádu v Božím království, ž něnož již přijala závdavek (Ž 73,24–26; Ř 8,18; 2 K 4,16–18). Člověk víry ovšem není vůči složitě povaze tohoto problému necitlivý. Kniha Jóbova ukazuje, jak Jób prožívá krajní stupeň hořkosti a ochromenosti z nevysvětleného utrpení, a přitom se odmítá podvolit rozumným teoriím, v nichž jsou Boží cesty podřízeny pouhým lidským výpočtům. Dočasně ztrácí svou rovnováhu, je však schopen ji v konečném důsledku znovu získat a nakonec, skrze ohromující vidění samotného Hospodina, nabývá jistoty, v níž může zvíťazít nad všemi svými problémy, i když dosud nedokáže (a ví, že se mu to ani v budoucnosti vždy nepodaří) všechny okolnosti v tomto životě vysvětlit.

Přestože se předpokládá, že taková řešení nelze uplatňovat obecně, někdy Bible určité pochopitelné důvody utrpení uvádí (sr. Ž 37). Vyskytlo se několik různých typů úvah na toto téma, které se navzájem přibližují. Utrpení může být sklízni hříchu (Oz 8,7; L 13,1–5; Ga 6,8), a to u jednotlivce (Ž 1) i u společenství a celého národa (Am 1–2). Někdy jej lze chápat jako Bohem udělený trest, který má napravit čest jeho lidu (Př 3,12; Sd 2,22–3,6), nebo jako prostředek, jímž Hospodin svůj lid prověřuje nebo očisťuje

UTVRZENÍ, UPEVNĚNÍ

(Ž 66,10; Jk 1,3,12; 1 Pt 1,7; Ř 5,3) či přitahuje k sobě, aby vznikl nový vztah závislosti a obecnství (Ž 119,67; Ř 8,35–37). Utrpení tedy může sloužit k dobremu (Ř 8,28n), nebo může mít opačný účinek (Mt 13,21).

Když SZ autoři přinášejí svědectví o utrpení přicházejícího Mesiáše (1 Pt 1,10–12), poznávají, jak Bůh může dát utrpení nový význam. I jejich vlastní zkušenost ze služby Hospodinu při uskutečňování jeho vykupitelských plánů v Izraeli musí obsahovat svůj podíl soužení a hanby těch, o jejichž vykoupení usilovali, a zároveň i svůj díl pohany z jejich strany (Oz 1–3; Jr 8,23–9,1; 20,7–10; Iz 63,9). Proto jeho pravý Služebník, který dokonale naplní jeho vůli ohledně vykoupení, bude *trpící Služebník*. Toto utrpení nebude pouhým výsledkem věrnosti Bohu při plnění jeho povolání. Ve skutečnosti půjde o samotné poslání, k němuž byl určen (Iz 53). Na tomto jedinečném utrpení, kdy Jeden bude trpět za všechny, nyní vidíme nový zástupný význam a smysl utrpení.

Utrpení může mít nový význam pro ty, kdo patří do těla Kristova. Mohou se podílet na Kristově utrpení (2 K 1,5nn; Mk 10,39; Ř 8,17) a pohlízet na sebe jako na vyvolené a povolane pro cestu utrpení (Fp 1,29; 1 Pt 4,1n), neboť jednotlivé části těla se v tomto ohledu musí připodobnit Hlavě (Fp 3,10; Ř 8,29), což ovšem platí i o Ježíšově slávě. Ať již má utrpení jakoukoli podobu, lze jej chápat jako kříž, který na sebe křesťan bere při následování Krista na cestě jeho kříže (Mt 16,24; Ř 8,28n). Takové utrpení je ve skutečnosti nevyhnutelnou cestou, která vede ke vzkříšení a k slávě (Ř 8,18; Žd 12,1n; Mt 5,10; 2 K 4,17n). Právě skrze soužení vstupují lidé do Božího království (Sk 14,22; J 16,21). Příchodu nového věku předchází porodní bolesti země, jež výrazně zasahují i církev (Mt 14,21n; Zj 12,1n.13–17; sr. např. Da 12,1; Mí 4,9n; 5,2–4). Poněvadž Kristovo utrpení samo o sobě dokonale stačí k osvození všech lidí (Iz 53,4–6; Žd 10,14), lze jen z milosti (v žádném případě ne z nějaké nutnosti) říci, že utrpení, které jeho lid nese spolu s ním, doplňuje to, co zbývá do míry jeho soužení (Ko 1,24), a že představuje účast na jeho zástupném a vykupitelském utrpení.

BIBLIOGRAFIE. A. S. Peake, *The Problem of Suffering in the Old Testament*, 1904; S. R. Driver a G. B. Gray, *Job*, ICC, 1921; ERE; C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940; H. E. Hopkins, *The Mystery of Suffering*, 1959; W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, 1951; H. H. Rowley, *Submission in Suffering*, 1951; J. Scharbert a J. Schmidt, „Suffering“ in *EBT*, 3, 1970, str. 890–897; J. Bowker, *The Problem of Suffering in the World Religions*, 1970; B. Gärtner, *NIDNTT* 3, str. 719–726.

R.S.W.

UTVRZENÍ, UPEVNĚNÍ

1. Ř. *bebaiōsis* (Fp 1,7; Žd 6,16) = upevnění, potvrdění, záruka. Ze SZ se 7 hebr. kořenů překládá „tvrdit“, „upevnit“, „potvrdit“, „schválit“ (např. Iz 35,3; Est 9,32). V NZ se podobně užívají 4 slovesa.

a) *bebaiūn* = upevnit (např. Ř 15,8).
b) *kyrūn* se užívá v souvislosti se smlouvou (Ga 3,15, „potvrdit“) i o osobním postoji (2 K 2,8, „dokázat lásku“).

c) *mesiteuein* (např. Žd 6,17 „potvrdit přísahou“), které vyjadřuje garanci smlouvy, neboť jeho prostředníkem je Bůh.

d) *epistērizein* je Lukášův termín označující mocněj-

ší působení apoštolské misie na spolukřesťany (11,2, tzv. západní text), na duše učedníků (14,22), na církev (15,41) a bratry (15,32).

2. Církevní obřad známý jako „konfirmace“ či „vzkládání rukou“ v těchto verších nelze vysledovat. Lukáš mluví jen o upevňujícím účinku víry z přítomnosti a kázání apoštolů. Vzkládání rukou bylo zřejmě odvozeno z oddílů jako Sk 8,14–17; 19,1–6, kde po něm viditelně sestupoval Duch svatý na osoby, které byly předtím pokřtěny. Důležité jsou dvě věci:

a) V těchto verších je dar Ducha svatého přednostně spojován s křtem, nikoli s následným a samostatným obřadem „vzkládání rukou“ (sr. Žd 6,2).

b) Skutky nezdůrazňují pevné pořadí, takže „vzkládání rukou“ může předcházet křest a smí jej provést i neapoštol (9,17nn). V Sk 6,6; 13,3 se vzkládání rukou nespojuje s křtem, ale s pověšením ke zvláštním úkolům, které mají být splněny (sr. Nu 27,18.20.23) v souvislosti s misijní činností církve.

BIBLIOGRAFIE. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951; H. Schönweiss *et al.*, *NIDNTT* 1, str. 658–664; H. Schlier, *TDNT* 1, str. 600–603; konfirmace jako církevní obřad se rozebírá in *ODCC*. M.R.W.F.

UZA (hebr. *'uzzā*).

1. Potomek Benjamínovce Echúda (1 Pa 8,7).

2. Syn Merariho (1 Pa 6,14).

3. Hlava rodu chrámových nevolníků, kteří se vrátili ze zajetí (Ezd 2,49).

4. Syn Abinadabův, pravděpodobně lévijec (sr. 1 S 7,1), který řídil nový povoz se schránou smlouvy při jejím stěhování z Kirjat-jearimu (2 S 6,3). Když spřežení klopýtlo, „vztáhl Uza ruku k Boží schráně a zachytil ji“. Za tento projev neucty ke schráně ho Bůh usmrtil (2 S 6,6n).

5. Jinak neznámý majitel zahrady, v níž byl pohřben Menaš a Amón (2 Kr 21,18.26). M.A.M.

ÚZAL Hebr. *'ūzāl* v Gn 10,27 a 1 Pa 1,21 označuje arabského potomka Joktánova. Snad souvisí s 'Azalem, což je podle arab. historiků starověká San'a v Jemenu. A.R.M.

UZÍ Kněz z Eleazarova rodu (1 Pa 5,31; Ezd 7,4), pravděpodobně současník *Éliho. O dalších nositelích téhož jména v benjamínovských čeledích viz 1 Pa 7,7 a 9,8, v pokolení Isacharově 1 Pa 7,2n a mezi lévičij Neh 11,22 a 12,19,42. D.J.W.

UZÍEL (hebr. *'uzzi'el* = Bůh je moje síla).

1. Lévijec, syn Kehatův a otec *Míšaelův, *Elsafanův a Sítrího (Ex 6,22).

2. Zakladatel jedné z lévijských čeledí (Nu 3,19,30), 2x nazývaný jako čeled' úzielská (Nu 3,27; 1 Pa 26,23). Její příslušníci pomohli Davidovi přenést na Sijón schránou smlouvy a poté jim byla svěřena služba v chrámu (1 Pa 23,12.20; 24,24). D.W.B.

UZIJÁŠ (hebr. *'uzzijāš*, *'uzzijāhū* = Jahve je moje síla). Alternativní podoba tohoto jména je Azarjáš, *'azarjāš*, *'azarjāhū* = Jahve pomohl. Rozdíl v psaní způsobuje jedno písmeno v hebr. Ze slov „pomoc“ a „síla“ se stala téměř synonyma a byla nepochybně



Vápencová dlaždice, nalezená v Jeruzalémě, obsahuje aramejský nápis: „Sem byly přineseny ostatky Uzijáše, krále judského – a nesmí se to otevřít.“ Datováno pravděpodobně do 1. stol. po Kr., kdy došlo k přesunu králových ostatků. Výška 35 cm.

zaměnitelná.

1. Syn *Amasjáš. Po zavraždění jeho otce jej lid ustanovil 10. judským králem (asi 767 př. Kr.; 2 Kr 14,18–21; 2 Pa 25,27–26,1). Přibl. od r. 791 př. Kr., když byl jeho otec vězněn, zřejmě panoval jako spoluvladař (sr. 2 Kr 14,13; 2 Pa 25,23). V textu to sice není jasně uvedeno, ale vzhledem k jeho 52 let trvající vládě to nutně vyplývá z *chronologie (2 Kr 15,2; 2 Pa 26,3).

Uzijáš rozšířil judské hranice, když získal zpět Élat, přístav na Rudém moři, a znovu ho vybudoval, a podnikl rovněž úspěšná tažení proti Pelištejcům, Arabům a Amónovcům (2 Pa 26,6–8). Kvůli vnitřní bezpečnosti posílil opevnění Jeruzaléma, přičemž možná zavedl nové obranné metody (vv. 9–15; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963, str. 326), a udržoval stálou armádu. S Azarjášem-Uzijášem byl ztotožňován král Azrijau, o němž se zmiňuje *Tiglat-pileser III. jako o vůdci povstání proti Asýrii (DOTT, str. 54–56; ANET, str. 282; H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, str. 232–271), ale novější zkoumání pramenů to značně zpochybňuje (N. Na'aman, *BASOR* 214, 1974).

Za kultický přečin byl raněn malomocenstvím a jeho syn Jótam se stal spoluvladařem (2 Pa 26,16–21). Josephus (*Ant.* 9. 225) uchovává tradici, že v tu chvíli došlo k zemětřesení, na které se dlouho vzpomínalo (Am 1,1; Za 14,5).

Kamenná destička nalezená v Jeruzalémě obsahuje aramejský záznam z 1. stol. po Kr. o přenesení králových ostatků: „Sem byly přineseny kosti Uzijáše, krále judského – nesmí být otevřeno!“

2. Lévíjec z čeledi Kehatovců (1 Pa 6,9 = Azarjáš, v. 21).

3. Judejec, jenž žil v Jeruzalémě po babylónském zajetí (Neh 11,4).

D.W.B.






A.R.M.

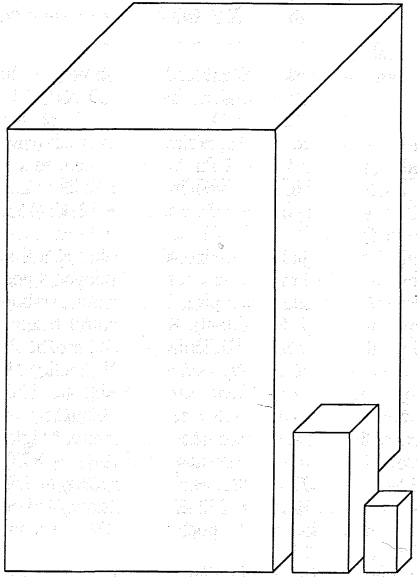
VÁHY A MÍRY

I. Ve Starém zákoně

Metrologie je exaktní věda, která vyžaduje právní podporu k prosazení autority jednotlivých systémů. Na Blízkém východě se ve starověku normy v městech a krajích různily a neexistují žádné důkazy o tom, že by Izrael používal jednotný systém. David (2 S 14,26) a Ezechiel (45,10) formulovali určité základní normy pro vážení a měření. Rabínská tradice, že v chrámu byly vystaveny standardní míry, není potvrzena (sr. 1 Pa 23,29). Zákon však stanovil, že Hebrejové budou používat spravedlivé váhy, míry a závaží (Lv 19,35; Ez 45,10). Proroci hrozili těm obchodníkům, kteří zvětšováním či zmenšováním svých závaží (Dt 25,13), používáním nepoctivých vah (Mi 6,11) nebo falešných závaží (Př 11,1; 20,23) šidili

VÁHY A MÍRY

MÍRY VE STARÉM ZÁKONĚ		
Délka		V metrické soustavě*
1 prst		1,85 cm
4 prsty	= 1 dlaň	7,40 cm
3 dlaně	= 1 píď	22,25 cm
2 píďe	= 1 loket	44,5 cm
(1 královský loket [Ez])		= 51,81 cm
6 laktů	= 1 rákos	= 2,67 m
(1 rákos [Ez])		= 3,10 m
Objem – sypkých látek a tekutin		V metrické soustavě*
1 log ⁺		0,3 l
4 logy	= 1 kab	1,2 l
	1 ómer (iśšárón)	2,4 l
2 1/2 kabu	= 1 hín ⁺	3,6 l
2 hiny	= 1 sea	7,3 l
3 sey	= 1 éfa (bat) ⁺	22 l
5 éf	= 1 půl-chómer (lejek)	110 l
2 půlchómary	= 1 chómer (kór ⁺⁺)	220 litrů
+ pouze pro sypké látky		
++ pouze pro tekutiny		
Váhy		V metrické soustavě*
1 géra		0,5 g
10 gér	= 1 beka	5,0 g
1,33 beky	= 1 pímu	7,0 g
1,5 pímu	= 1 šekel	10 g
50 šekelů	= 1 hřivna	500 g
60 hřiven	= 1 talent	30 kg
*Metrický ekvivalent je pouze přibližný.		
Dva příklady proporcí měř:		
Vpravo: SZ váhy		
Dole: SZ délkové míry		
	1 prst	
	1 dlaň	
	1 píď	
	1 loket	
1 rákos		

MÍRY V NOVÉM ZÁKONĚ		
Délka		V metrické soustavě*
1 loket		44,5 cm (římský) 52,5 cm (palestinský)
4 lokty	= 1 sáh	2,10 m 1,8 m (řecký)
100 sáhů	= 1 stadion	185 m
8 stadií	= 1 míle	1 478,5 m
Objem – sypké látky		V metrické soustavě*
1 choenix		1 l
48 choinikes	= 1 medimnos	52,5 l
10 medimnoi	= 1 koros	525 l
Objem – tekutiny		V metrické soustavě*
1 sextarius		500 cm ³
16 sextarií	= 1 modius	8,75 l
4,5 modii	= 1 batos nebo 1 metrétés	39,5 l
6 modii	= 1 medimnos	52,5 l
*Metrický ekvivalent je pouze přibližný.		
		

Míry ve Starém a Novém zákoně a jejich moderní ekvivalenty.

své bližní. Vzhledem k tomu, že závaží ve starověku měla toleranci nepřesnosti až 6 % (PEQ 74, 1942, str. 86) a u několika nalezených hebr. vah s týmž vepsaným označením se ukázalo, že váží naprosto stejně, je závažnost tohoto napomínání zřejmá. Tyto a další odchylky znamenají, že starověkým váhám a mírám lze připsovat jen přibližný moderní ekvivalent.

1. Váhy

Starověké váhy byly kameny (hebr. *'eben*) opracované do určitého tvaru, obvykle s rovným základem, takže bylo snadné s nimi zacházet a poznat je (např. želvy, kachny, lvi). Často měly nápis, kolik váží a podle jakého vzoru byly vyrobeny. Váhy se nosily ve váčku nebo cestovní brašně (Dt 25,13; Mi 6,11; Př 16,11), aby si kupující na daném místě mohl zkontrolovat přesnost naváženého množství podle vah „běžných mezi obchodníky“ (Gn 23,16).

a) *Talent* (hebr. *kikkār* = kulaty; akkad. *biltu* = břemeno; ř. *talanton* = váha). Největší jednotka, pojmenovaná zřejmě podle svého charakteristického tvaru, do něhož se opracovávaly velké kovové kusy, jako tomu bylo u oloveného víka éfy (Za 5,7). Používalo se ho k vážení zlata (2 S 12,30 atd.), stříbra (1 Kr 20,39), železa (1 Pa 29,7) a bronzu (Ex 38,29). Součástí Salomounových ročních příjmů bylo 666 talentů zlata (1 Kr 10,14).

30 talentů zlata, které Chizkijáš zaplatil jako tribut (2 Kr 18,14), odpovídá množství, o němž Sancherib v Letopisech tvrdí, že je dostal, což naznačuje, že v této době se v Judsku a Asýrii užívalo podobného talentu. Mohlo jít o „lehký“ talent (asi 30 kg), protože babylónské váhy této hodnoty ve tvaru kachny váží 29,76–30,27 kg. Závaží nalezené v Tell Beit Misrímu (4,565 g) se pokládalo za tento talent o hmotnosti 30,43 kg nebo spíše 28,53 kg (tj. 8 hřiven o hmotnosti 570,6 g = 8 x 50 šekelů o hmotnosti 11,41 g; viz níže).

Další babylónské váhy ukazují, že „těžký“ neboli dvojitý standardní talent se zde užíval také a hmotnost zvážených vzorků se pohybovala od 58,68 do 59,82 kg, tj. kolem 60 kg.

b) *Hřivna* (KP libra; hebr. *manē*; akkad. *manū*) byla váha k měření hmotnosti zlata (1 Kr 10,17), stříbra (Ezd 2,69; Neh 7,71n) a dalšího zboží. Talent se dělil na 60 hřiven o 50 šekelech nebo na 50 hřiven o 60 šekelech. Existují určité důkazy o tom, že v Palestině, např. v Ras Šamra, se v době před babylónským zajetím užívalo hřivny o 50 šekelech. Když 603 550 mužů zaplatilo jako daň z hlavy 1/2 šekelu (viz *beqa*, *f*), představovalo to dohromady 100 talentů i 775 šekelů, tj. 3 000 šekelů na talent (jako v Ras Šamra), ale dalo se to vykládat pomocí obou typů normy. Zdá se však, že násobky 50 šekelů (např. 400 – Gn 23,15; 500 – Ex 30,24; 5 000 – 1 S 17,5; 16 750 – Nu 31,52) představují jasný důkaz o užívání padesátíšekelové hřivny.

K Ezechiellovým metrologickým reformám patří změna hřivny na 60 šekelů (45,12, MT, 20 + 25 + 15). Nová hebr. hřivna (20 [ger] x 60 [šekelů]) si tedy ve vztahu k babylónské (24 [gíru] x 50 [šiqlu] = 1 200 ger) uchovala nezměněnou hodnotu.

c) *Šekel* (hebr. *šeqel*; akkad. *šiqlu*; aram. *ṭql*) byl běžný ve všech semitských systémech měr a představoval základní váhovou jednotku (*šāqal* = vážit). Jeho hodnota se v různých dobách a oblastech značně měnila:

1. Královský šekel, stanovený podle „královské váhy“ (2 S 14,26), byla jednotka známá také v Babylónu.

nii. Pravděpodobně šlo o „těžký šekel“ z Ras Šamry (*kbd*). Zkoumáním závaží nalezených v Gibeónu, Gezeru, Megiddu a Tell en-Nasbe ukazuje na „těžký“ šekel o hmotnosti 12,5–12,88 g, tj. kolem 13 g.

2. Běžného šekelu se často používalo k vážení kovových předmětů (1 S 17,5; Golijášova zbroj vážila 5 000 šekelů = 56,7 kg), potravin (2 Kr 7,1; Ez 4,10) a také zlata a stříbra, z čehož lze usuzovat, že se ho používalo jako platidla. Stříbrné šekelové mince (*siglori*) se poprvé objevily za vlády Darcia I. (*PENIZE).

Asi 50 nadepsaných závaží o hmotnosti šekelu nebo jeho násobků vykazují rozmezí 11,08–12,25, tj. průměr 11,38 g. To době zapadá do výpočtů založených na nadepsných závažích menších jednotek (viz níže), které potvrzují možnou devalvaci v poexilních dobách asi na 11,7–11,4 g za šekel.

Nápisy na závažích užívají symbolů I : II : III : G : L : IL : IIL : T : TL : - : = : x : Y. Yadin (*Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, str. 1961, str. 1–62) je interpretuje jako 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 20, 30, královský (*mlk*). Jini (Scott, Aharoni) však tyto značky považují za ekvivalent šekelu z hlediska eg. vah, 8 šekelů = 1 *deben* = 10 *kedetu* (1 *deben* = asi 91 g). Eg. hieratické číslice se tedy vyrývaly na závaží a vyjadřovaly jejich hodnotu; I a II označovaly 1 a 2 šekely, na závažích o hmotnosti 4 a 8 šekelů byly číslice 5 a 10 (G a L), tehdy hodnoty v *kedetech*.

3. Chrámový šekel či „šekel svatyně“ (Ex 30,13; Lv 5,15 atd.) se pojil s *beqa* nebo půlšekelem (Ex 38,26) a 20 gery (Ez 45,12), i když se později po změně systému vah rovnal 1/3 šekelu (Neh 10,32). Tento šekel se pokládá za *nsp* (viz níže *d*), u jehož vzorků byla zjištěna hmotnost 9,28–10,5 g, tj. asi 10 g, které pak poklesly na 9,8 g.

d) nsp nebo „část“ představovala 5/6 šekelu. V třinácti případech má hmotnost asi 10 g (viz výše *c*).

e) pim (hebr. *pim* nebo *pajim*) je zmíněn pouze v 1 S 13,21 (KP také i zaostření ostnu bývalo těžko). Jednalo se o hmotnost 2/3 jednotky (sr. akkad. [*šinišpu*]), pravděpodobně běžného šekelu, protože 12 závaží s nápisem *pim* (z Lakiše, Jeruzaléma, Gezeru, Tell an-Nasbe atd.) váží v průměru 7,8 g.

f) beka (hebr. *beqa'* = zlomek, část) se používala k vážení zlata (Gn 24,22) a k placení daně z hlavy, jejíž ekvivalent se označovalo jako „polovina šekelu podle váhy určené svatyní“ (Ex 38,26). Vzhledem k tomu, že archeologové našli 7 závaží s nápisy *bq'* nebo zkratkou *b* (v Lakiši, Gezeru a Bét-súru), lze prověřovat hodnotu šekelu. Tato závaží s *bq'* mají průměrnou hmotnost 6,02 g.

g) hms, „1/5“, což bylo napsáno na závaží ve tvaru želvy ze Samari' o hmotnosti 2,499 g. To je srovnatelné s jiným závažím s nápisem „1/4 *nsp*, 1/4 *šqf'*“, což poukazuje na zlomek Ezechiellova šekelu.

h) gera (hebr. *gerá*; asyr. *gírú*) = 1/20 šekelu. (Ex 30,13; Ez 45,12).

i) Další váhové jednotky: *peres* (aram. množ. č. *parsin*) z Da 5,25.28 byl zlomek šekelu, který se používal v Babylónu (sr. styrobab. *paras*), a podobně jako *parisu* (Alalah) se možná rovnal 1/2 šekelu, protože výraz pro každou hmotnost (zde „zlomek“) měl přesnou hodnotu. Nápis na stěně proto na první pohled znamenal výrok o hmotnosti „Hřivna, hřivna, šekel, půlšekel“. *q'šitá* (*kesita*, EP, Gn 33,19; Joz 24,32; Jb 42,11) se zdá být jednotka dosud nezjištěné hmotnosti. Kamenné závaží Darcia II. je nadepsáno 120 *krš* = 20 hřiven.

Tabulka označuje vzájemný vztah těchto jednotek

VÁHY A MÍRY

a udává jejich přibližné novodobé ekvivalenty, jichž je však třeba používat opatrně, protože ve starověku se hodnota těchto jednotek lišila.

2. Délkové míry

Délkové míry byly založeny na snadno dostupných „přirozených“ jednotkách.

a) *rákos* (*qāneh*) sice často označuje spíše měřicí nástroj než míru (*UMĚLECKÁ A JINÁ REMESLA), ale byl 6 loket dlouhý a natolik přesný, že se dal považovat za jednotku délky (Ez 40,5; sr. „prut“, Zj 21,15).

b) *loket* (hebr. *ammā*; akkad. *ammātu*; lat. *cubitus*) byla vzdálenost od lokte ke konečku prstu. Tento běžný loket (KP loket muže, Dt 3,11) se používal k označení celkové velikosti člověka (4 lokte výšky muže; sr. 1 S 17,4; 1 Pa 11,23) nebo předmětu (Est 5,14; Za 5,2). Označoval také hloubku (Gn 7,20) a vzdálenost (J 21,8).

Pro exaktnější měření se používalo přesněji definovaného lokte. Tento *standardní hebrejský loket* měřil 44,45 cm a byl nepatrně kratší než běžný eg. loket o délce 44,7 cm. Tento všeobecně přijímaný údaj velmi přesně odpovídá označení délky Šiloašského tunelu jako „1 200 loket“, což se rovná naměřeným 533,1 m, kdy loket představuje 44,42 cm. Budovy objevené při archeologickým výzkumu v Megiddu, Lakiši, Gezeru a *Chasóru prozrazují půdorys založený na násobcích této délkové jednotky. Také u Šalomounovy bronzové nádoby k omývání o objemu 1 000 *batů* (tj. 22 000 litrů; 1 Kr 7,23–26; 2 Pa 4,2,5) vychází po spočítání objemu koule délka lokte 44,48 cm (R. B. Y. Scott, *JBL* 77, 1958, str. 210–212).

Dlouhý neboli „královský“ loket byl o šířku ruky („dlaň“) delší než standardní loket o délce 6 dlaní (Ez 40,5), tj. 51,81 cm. S tím je srovnatelný babylonský loket dlouhý 50,3 cm (o délce 30 prstů označené na soše Gudey), který byl o „3 prsty“ kratší než eg. loket = 52,45 cm (Hérodotos, *Hist.* I. 178).

c) *gōmed* (EP *pid'*, KP loket) se vyskytuje pouze v Sd 3,16, kde označuje délku zbraně, pravděpodobně dýky, a proto se vykládá jako zlomek (snad 2/3) lokte nebo jako krátký loket dlouhý 5 dlaní, zmiňovaný v mišně.

d) *pid'* (*zeref*) či rozpětí roztažené ruky od palce k malíčku (Vulg. zde chybně uvádí *palmus*) byla polovina lokte (1 S 17,4; Ex 28,16; Ez 43,13), ačkoli „polovina lokte“ se mohla vyjádřit doslovně (Ex 25,10).

e) *dlaň* (*teḥāh*; *tōḥāh*) neboli „šířka ruky“ představovala šířku ruky bez palce (odtud Vulg. *quattuor digitis*, tj. 7,37 cm). Takto se měřila tloušťka bronzové nádoby na omývání (1 Kr 7,26 = 2 Pa 4,5), okraj stolu ve stanu setkávání (Ex 25,25; 37,12) a stolu v Ezechielově chrámu (40,5; 43,13). Lidský život je dlouhý jen dlaň (takto KP, Ž 39,6, EP *pid'*).

f) *prst* (*esba*) byla 1/4 šířky ruky (Jr 52,21) a nejmenší část lokte, běžně užívaná v Palestině, Egyptě i Mezopotámii. Obvykle se počítá jako 1,85 cm.

g) *Vzdálenost* se v předexilních dobách (na rozdíl od měření předmětů) vyjadřovala srovnáním se známým rozměrem. Určuje se se jako dostřel luku (Gn 21,16), délka zorané brázd (1 S 14,14), „vzdálenost jednodenní cesty“ (Nu 11,31; 1 Kr 19,4) nebo jako „vzdálenost tří dnů cesty“ (Gn 30,36; Ex 3,18; Jon 3,3). Není dokázáno, že tento poslední příklad musí- me chápat pouze jako obecné označení „velké vzdálenosti“ (sr. sedmidenní cesta v Gn 31,23), neboť Babylónané užívali přesné míry; např. *běru* = dvouhodinový pochod dlouhý 10,692 km (*AfO* 16, 1953,

str. 20, pozn. 138).

Výraz *krok* (*peša*) se v 1 S 20,3 (KP kročeje, EP krůček) uplatňuje spíše metaforicky než jako přesné vyjádření vzdálenosti typu tehdejší asyrské „stopy“ (= 32,92 cm). Podobně „nedaleko“ (*kibraṭ hā'āres*, Gn 35,16; 48,7) vyjadřuje zcela neurčitou vzdálenost.

V době Makabejců byly zavedeny helénistické míry. Bét-súr se potom nacházel asi 5 *schoinoi* od Jeruzaléma (2 Mak 11,5, EP stadie), tj. podle tolemaiovského počítání 30,5 km, kde 1 *schoinos* = 6,1 km. Používalo se rovněž alexandrovské *stadion* dlouhé 184,9 m. Z Jeruzaléma do Skytopole to bylo 600 *stadii* (2 Mak 12,29), což odpovídá skutečné vzdálenosti 110 km mezi oběma městy.

3. Plošné míry

Pro plošné rozměry neexistovalo žádné konkrétní vyjádření, ale popisovalo se udáním nezbytných měr. Čtverec tedy sestával ze čtyř stran o stejné délce (*m^orubbā'at*, EP čtyřúhelník, 1 Kr 7,31; Ez 40,47; 45,2), obvod kruhu (1 Kr 7,23) a průměr představoval vzdálenost „od jednoho kraje k druhému“ (2 Pa 4,2).

Rozloha pozemku se vypočítávala empiricky. Vinici (Iz 5,10) nebo pole (1 S 14,14) bylo možné měřit pomocí *šemed* („akru“), tj. pozemku, který se mohl za den zorat s párem zapřávaných zvířat (sr. arab. *faddan*). V Babylónii se tato plocha definovala jako 6 480 loktů čtverečních = 2/5 akru (1 618 m²). V pozdějších dobách to bylo lat. *jugum*, *jugerum* o rozloze 28 000 římských stop čtverečních = 5/8 akru (2 529 m²). Užívalo se i metody odhadu rozlohy pozemku podle množství setby (*s^o'a*) potřebného k jeho osetí (Lv 27,16; 1 Kr 18,32). V helénistickém období to bylo 3 3/5 *sea* na *jugerum* země, tj. 0,173 akru (700 m²) na 1 *sea* nebo 5,19 akřů (2,1 hektaru) na chómer obsahující 30 *sea* (*JBL* 64, 1945, str. 372), což se, jak se zdá, do 2. stol. po Kr. zpřesnilo na 0,193 resp. 5,79 akřů.

c) Zvláštní způsob měření pastvin kolem lévíjských měst (Nu 35,4n) působí problémy. Mohlo jít o plochu 2 000 loktů čtverečních (v. 5), přičemž se určovala také vzdálenost středů jejich stran od městských hradeb = 1 000 loktů (v. 4).

4. Míry objemu sypkých hmot

Výrazy původně označovaly nádoby, do nichž se vešlo dohodnuté množství, takže potom sloužily jako míra.

a) *chómer* (hebr. *hōmer*; akkad. *imēr*) = oslí náklad. Tímto způsobem se od 2. tisíciletí v celé Asii na J od Anatolie a na Z od Eufratu běžně měřil objem obilí. *Chómer* je starší než *kór* (RA 67, 1973, str. 78); sr. Lv 27,16; Ez 45,13. 10 chómerů nasbíraných křepelek (Nu 11,32) znamenalo nenasytnost, zatímco výtěžek pouze jedné éfy pšenice z chómeru setby byl obrazem neúspěchu (Iz 5,10). Chómer obsahoval 10 éf = 220 litrů.

b) *kór* (hebr. *kōr*; sum. *gur*; akkad. *kurru*) – velká míra na sypké hmoty, která se rovnala chómeru (Ez 45,14). Udávalo se jím množství jemně mleté mouky (*sōlet*, EP bílá mouka) a hrubší mouky (*qemah*), 1 Kr 4,22, EP ječná mouka), pšenice a ječmene (2 Pa 2,10; 27,5). Vyskytuje se rovněž jako dutá míra pro olej (Ez 45,14), ačkoli 2 Pa 2,10 a ř. čtou *bat* (sr. paralelní text, 1 Kr 5,11).

c) *půl chómeru* (hebr. *letek*) se objevuje pouze v Oz 3,2 jako míra pro pšenici. Protože je zmiňován po chómeru, překládají ho Aq., Symm., a Vulg. jako 1/2

kör či 1/2 chómeru, ale žádné důkazy to nepotvrzují. *Letek* je možná fénická míra.

d) *éfa* (hebr. *épa*; eg. *ipt*) – označení rozměrné nádoby, do níž se vejde i člověk (Za 5,6–10). Později se tak začala nazývat jedna přesná míra (Lv 19,36). Vyskytuje se jen v souvislosti s obilím a dále se dělí na šestiny (Ez 45,13; 46,14) nebo desetiny (Lv 5,11). Běžně se používala již od raného období (Sd 6,19). Éfa se nikdy nesměla zmenšovat (Am 8,5) a musela vždy představovat stejnou (spravedlivou) míru (Dt 25,14; Př 20,10). Éfa měla stejný objem jako dutá míra *bat*, tj. 1/10 chómeru (Ez 45,11).

e) *sea* (hebr. *s'á*; akkad. *sātu*) – míra pro mouku a obilí (Gn 18,6; 1 Kr 18,32).

f) *oméř* (hebr. *ómer*; sr. arab. *'umar* = malá miska) se objevuje pouze ve zprávě o sbírání many (Ex 16) a označuje jak míru samotnou (vv. 18, 32n), tak i měřené množství (vv. 16, 22). *'óser* = 1/10 éfy (v. 36).

g) „desátý díl“ (KP; hebr. *'iššārōn*) – míra používaná pro mouku (Ex 29,40; Nu 15,4) a rovnala se 1/10 éfy (viz poznámky v KP i EP) (Nu 28,5), takže byla tožná s ómerem.

h) *kab* (hebr. *qab*), objemová míra, o níž se dočteme jen v 2 Kr 6,25 (EP dížka), kde se mezi inflačními cenami v obleženém Samaří 1/4 *kab* hlohového trusu prodávala za 5 (šekelů) stříbra. *kab* = 4 logy = 1/5 sey = 1/6 hínu = asi 1 litr.

i) „míra“ (hebr. *šālīš*) se vyskytuje v Ž 80,6; Iz 40,12, doslova „hrst“, ale žádná jednotka zde vyjádřena není, takže tato objemová míra zůstává neznámá.

Za zmínku stojí, že uvedené míry na syké hmoty kombinují babylónskou šedesátkovou soustavu (1 *kur* = 30 *sutu* = 180 *qa*) se soustavou desítkovou (tu užívali i Asyřané). Viz tabulku.

5. Míry objemu kapalín

a) *bat* (hebr. *bat*; ř. *batos*, pouze L 16,6) – dutý ekvivalent éfy (Ez 45,11.14). Užívalo se ho k měření vody (1 Kr 7,26), vína (Iz 5,10) a oleje (2 Pa 2,10; takto též 1 Kr 5,11). Jednalo se o přesnou a standardní míru (Ez 45,10, asi 22 litrů).

b) *hín* (hebr. *hín*; eg. *hmn* = hrniec) označoval jednak nádobu, která sloužila jako míra (Lv 19,36), jednak množství vody (Ez 4,11), oleje (Ex 29,40) a vína (Lv 23,13). Podle Josepha (Ant. 3. 197; 4. 234) se *hín* rovnal 1/6 *batu*.

c) *log* (hebr. *lōg*) se vyskytuje pouze v Lv 14,10 jako označení množství oleje při obřadu očišťování malomocného. Podle talmudu se rovnal 1/12 *hínu*.

Hodnoty dutých měř závisí na hodnotě *batu*. Ta je nejistá, protože z nádob s nápisem *bt* (Tell Beit Mirsim) a *bt mlk* (Lakíš) se dochovaly pouze zlomky, takže je nelze přesně rekonstruovat. Hodnota *batu* se tedy stanovovala různě v rozmezí 20,92–46,6 litrů. Za předpokladu, že *bat* představoval polovinu „královského *batu*“ a že tyto nápisy označovaly plný objem nádob, se jako základ pro výpočty obvykle přijímá návrh 22 litrů v biblických dobách (Albright) a 21,5 litrů v dobách helénistických, neboť ve prospěch této teorie alespoň částečně hovoří srovnání s objemem Šalomounovy nádoby na omývání, do níž se vešlo 1 000 *batů* = 22 000 litrů. Vahami v Talmudu se zabývá EJ, 16, 1971, str. 388–392.

BIBLIOGRAFIE. A. E. Beriman, *Historical Metrology*, 1953; A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*³, 1957, str. 197–200 (o eg. metrologii); R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 195–209; R. B. Y. Scott, „Weights and Measures of the Bible“, BA 22, 1951, str. 22–40;

PEQ 97, 1965, str. 128–139; Y. Aharoni, BASOR 184, 1966, str. 13–19.

D.J.W.

II. V Novém zákoně

1. Váhy

V NZ se píše pouze o dvou jednotkách hmotnosti. Římskou jednotku hmotnosti představovala *litra* z J 12,3; 19,39 (sr. lat. a č. *libra*), která se rovnala 327,45 g. Adjektiva *talantaios* = vážící talent (EP těžký jako cent) se ve Zj 16,21 používá k popisu krup. Arndt se domnívá, že tento talent se rovnal 125 libram, takže by vážil asi 41 kg, ale HDB jeho hmotnost vypočítává na 20,5 kg.

2. Délkové míry

a) *loket* – NZ délková míra. Podobně jako ve SZ se vztahovala k částem těla a základní jednotkou zůstal *pěchys* = předloktí či loket. V období nadvlády Římského impéria existovaly dvě různé míry nazývané „loket“: Řím. loket (6 dlaní o šířce 74 mm = 44,4 cm) a loket Filetarský (52,5 cm). Julián Aškálonský udává, že tento druhý systém měření byl běžný v Palestině a Egyptě (Jeremias, str. 11n). Zmínky v J 21,8; Zj 21,17 patrně také hovoří o této délce. Stejný výraz se objevuje i v Mt 6,27; L 12,25.

b) *orgyia* („sáh“, Sk 27,28) – délka roztažených rukou, takže přibl. 1,85 m. Šlo o ř. jednotka délky, odvozenou od slovesa *oregō* = natahovat. Hérodotos (2. 149) říká, že se rovnala 6 ř. stopám či 4 ř. loktům.

c) *stadion* (KP hon, L 24,13; J 6,19; 11,18; Zj 14,20; 21,16) bylo 100 *orgyia* = 185 m. Protože délka závodní dráhy v Olympii byla považována za přesně 1 stadion, začala se tímto slovem označovat i aréna (např. v 1 K 9,24) – odtud č. stadion.

d) *milion* („míle“, Mt 5,41) byl ř. přepis řím. míry *mille passuum* = tisíc kroků. Byla dlouhá 1 478,5 m či 8 stadií a vypočítávala se na základě 5 řím. stop (z nichž každá měřila 29,57 cm) v jednom kroku (1,48 m).

e) Úsek, který směl Žid ujit v sobotu (Sk 1,12) nepředstavoval jednotku délky jako takovou, ale spíše výsledek rabínského výkladu Ex 16,29 a Nu 35,5 (sr. Lumby in CGT, ad loc.). Jeho délka byla stanovena na 2 000 loktů (Talmud *'Erubin* 51a) a nazýval se *t'hum ha-šabbat* = omezení sabatu.

3. Plošné míry

V NZ se žádná nevyskytuje, ale základní jednotkou řím. říše byl *jugerum* či akr, počítaný podle množství půdy, kterou lze za den zorat s volským potahem. Velikost této plochy se odhadovala na *actus* či brázdu (36,6 m) x 2 (73,2 m). *Jugerum* tedy představoval ekvivalent 2 *actů* čtverečních či 0,27 hektaru = asi 2/3 akru.

4. Míry objemu sykých hmot

a) *choimx* (Zj 6,6) se odhaduje různě na 0,75–1 litr a nejlepší odhad představuje o něco víc než 1 litr. Šlo o ř. míru a Hérodotos (7. 187) udává, že v Xerxově armádě představovala denní přiděl zrna na člověka.

b) *saton* (aram. *sā'itā*, hebr. *s'á*), SZ *s'á*. Josephus (Ant. 9. 85) ho počítá jako ekvivalent 1 1/2 *modii* (viz níže). Je to míra zmíněná v Mt 13,33; L 13,21, kde se kvas přidává ke třem *sata* mouky: každá by představovala asi 12,3 litru.

c) *koros* z L 16,7 („míra obilí“), hebr. *kör*. Josephus (Ant. 15. 314) ho ztožňuje s 10 atickými *medimnoi*,

VAK, VÁČEK

protože *medimnos* obsahoval 48 *choinikes*, *koros* by pak představoval 525 litrů. Vzhledem k tomu, že Ez 45,11 počítá *baton* jako desetinu *koros*, všeobecně se soudí, že zde Josephus omylem zaměnil *medimnos* za *metrētēs* a že *koros* obsahoval 10 *metrētai*, asi 395 litrů. Užívalo se ho jak k zjišťování množství sypkých hmot, tak k měření objemu kapalin.

d) *modios* z Mt 5,15; Mk 4,21; L 11,33, lat. *modius*. Všechny tři uvedené zmínky tímto slovem označují nádobu, již se užívalo k odměřování tohoto množství. Sloužila k měření obilí a obsahovala 16 *sextariū*: 6 *modiū* se rovnalo ř. *medimnu* (Cornelius Nepos, *Attica* 2). *Modius* tedy obsahoval 8 *choinikes* a jeho objem činil asi 8,75 litrů.

5. Míry objemu kapalin

a) *xestēs* z Mk 7,4 (EP džbán) opět označuje měřicí nádobu, nicméně mnozí badatelé (avšak viz Moulton a Howard, *Grammar of New Testament Greek*, 2, 1929, str. 155) považují tento termín za zkomoleninu lat. *sextarius*. Míra sloužila k určování objemu sypkých hmot i kapalin a představovala 1/16 *modia*, tj. asi 500 cm³.

b) *batos* („vědro“ oleje v L 16,6) – ř. tvar hebr. *bat* (viz výše). Podle Josepha (*Ant.* 8. 57) obsahuje 72 *sextariū* nebo 4 1/2 *modiū* – asi 39,5 l.

c) *metrētēs* (J 2,6), ř. míra objemu kapalin, která přibližně odpovídala jednomu *batu*, takže obsahovala asi 39,5 l. Do každé z kamenných nádob na vodu na svatbě v Káně se tedy vešlo 80–120 litrů.

BIBLIOGRAFIE. R. G. Bratcher, „Weights, Money, Measures and Time“, *BTh* 10,4, 1959; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969. D.H.W.

VAK, VÁČEK

1. hebr. *kīs* (arab. podobně, KP pytel, pytlík). Měšec na peníze nebo váček s kamenným závažím, tj. obchodníková váha (Dt 25,13; Mi 6,11). V Iz 46,6 a Př 1,14 má EP i KP „měšec“.

2. Hebr. *ḥārīt* (ojedinělé slovo, užívané v arabštině), 2 Kr 5,23; Iz 3,22. Arabská Bible užívá v obou kontextech *kīs*.

3. Hebr. *jaqūt* (IS 17,40), pastýřská torba či brašna, synonymní s *k'li hār'ōm* = pastýřská mošna (1 S 17,40,49). *k'li* může podle kontextu znamenat předmět, nádobu, vak, pytel. Sr. Mt 10,10 a paralely, kde řečtina má *pēra*.

4. Hebr. *š'ror* někdy označuje váček či pytlík (Př 7,20; Ag 1,6), často uzlík (Jb 14,17; KP Gn 42,35) nebo svazek (KP Pis 1,13; EP vonička; obrazně 1 S 25,29).

5. Ř. *ballantion* (L 10,4; 12,33 atd.) – váček na peníze, malá taška.

6. Ř. *glōssokomon* (J 12,6) – spíše pokladnice (EP) než měšec (KP). LXX užívá toho slova pro Joášovu truhlu na vybírání chrámového poplatku (2 Pa 24,8.10n), Aquilův ř. překlad pro schránku smlouvy (Ex 37,1; 1 S 6,19). Míšna používá toto ř. převzaté slovo pro rakev či pouzdro na knihu. R.A.S.

VÁLEČNÝ VŮZ

I. Starověký Blízký východ

Těžká vozidla na kolech, tažená osly, se v 3. tisíciletí př. Kr. užívala v J Mezopotámii k válečným i slavnostním účelům, jak dokládají objevy z Uru, Kiše

a Tell Agrabu. Nicméně pravý válečný vůz lehké konstrukce a tažený rychlejšími koňmi se objevil až v 2. tisíciletí př. Kr. Kůň (*ZVIRATA v BIBLI) se dostal do země patrně s kočovnými jihoruskými stepy, jimž sloužil k rychlejšímu přesunutím v 2. tisíciletí. Pravděpodobnost, že slovo kůň bylo v mnoha dávných blízkovýchodních jazycích (včetně hebr. *sūs*) odvozeno z indoevropského základu napovídá, že tento národ hrál při jeho zavádění důležitou roli. V klínopisech se „kůň“ obecně znázorňuje logogramem s významem „cizozemský osel“. Fonetický přepis *sīsū*, který se rovněž vyskytuje, byl poprvé jasně prokázán v tabulkách z 19. stol. př. Kr. v Kültepe v Malé Asii a snad ukazuje na jazykový vliv předchůdců S nomádů, jež nedlouho potom přitáhli ve velkém počtu na Blízký východ. Seveřané možná vyvinuli lehký válečný vůz tažený koňmi právě v důsledku těchto prvních kontaktů. Když v 1. polovině 2. tis. př. Kr. přišli do starého světa noví lidé, Chetejci do Anatólie, Kasité do Mezopotámie a Hyksósové do Syropalestiny a Egypta, přivezli s sebou také válečné vozy.

Cizozemský charakter vozů podtrhuje i skutečnost, že v mnoha semitských jazycích starověkého světa se výraz pro válečný vůz tvořil z kořene *rkb* = jet na koni. Výsledkem bylo např. akkad. *narkabtu*, ugarit. *mrkbt*, hebr. *merkābā* a dokonce i v eg. Nově říši se setkáváme s podobným tvarem *mrkbt*. V 2. pol. tisíciletí již máme potvrzenou třídu společností, jejíž členové se dostali do povědomí jako *marjanu*, zmiňovaní v Alalahu, Ugaritu, v Amarských dopisech a v Nově říši v Egyptě. Označovala jedince vážené skupiny, jež se vyznačovaly zvláště vlastnictvím válečného nebo těžkého vozu. V mnoha případech jako nejlepší překlad vyhovuje „válečník na voze“. Výraz je zřejmě indoevropského původu (někteří prosazují jeho odvození z churrijštiny), což by dále ilustrovalo okolnosti jeho zavedení na Blízký východ. Zdůrazňuje to i smlouva o očištění koní jakýmsi Kikkulí z Mítani, kterou archeologové objevili v klínopisných archívech v Boghaz-Köi (*CHETEICI). Toto dílo v churrijštině obsahuje řadu technických termínů evidentně indoevropského původu, pocházejících od vládců z Mítani, jež patřili k nově přichozím s koňmi a vozy v 2. tisíciletí.

V 2. pol. 2. tisíciletí disponovaly válečnými vozy taženými koňmi obě velmoci (Chetejci a Egypťané) i mnohé drobné aramejské a kenaanské městské státy Syropalestiny. Do tohoto prostředí vstoupili Izraelci při dobývání Palestiny. V 1. tisíciletí učinili Asyřané z vozu jednu z hlavních zbraní, která se stala podstatným bojovým prvkem v rovinách.

Válečný vůz se vyznačoval velmi lehkou konstrukcí ze dřeva a kůže, z bronzu nebo ze železa se zhotovovalo jenom nejnutejší kování. Vůz byl zpravidla vřadu otevřený, úchyty pro štíty, schránka na oštěpy a lučištnickou výstroj se připevňovaly vně přední části nebo na postranice. Kola se vyzužovala většinou šesti loukotěmi, někdy pouze čtyřmi. V pozdější době měly některé asyrské vozy 8 loukotí. Kola obyčejně dosahovala k pasu, ale na Aššurbanipalově reliéfu mělo kola s osmi loukotěmi výšku muže a pravděpodobně železnou, hřeby okovanou obruč. Kosy se na válečném voze objevily asi až v perském období. Do vozu se obvykle zapřahal pár koní, ačkoli za Aššurnasirpala II. asyrský vůz dopovázal rezervní třetí kůň. Od této praxe se brzy upustilo a koně byli zapřaženi po obou stranách oje, jež se zvedala od podlahy vozu. Jařmo, které se užívalo jako postroj pro voly, se pro

koně nedalo použít; praktičtější chomout se objevil až v křesťanské éře.

Posádku vozu tvořili 2–4 muži. Egypťané dávali přednost dvěma, vozkovi a válečníkovi, ale Asyřané doplňovali i třetího, *šaššu rakbu* = třetí jezdec. Byl to nejužitečnější člen, neboť svým štítem ochraňoval zbývající dva. Proto také začali tuto sestavu používat Chetejci. V Aššurbanipalově době býval někdy v asyrském voze i čtvrtý bojovník.

Válečný vůz zřejmě nejlépe sloužil v rovinaté krajině, zatímco v kopcovitém terénu mohl být na překážku, jak ukazuje bronzová brána Šalmanesera III., která zobrazuje potíže, na než narazil při tažení k pramenům Tigridu.

II. Ve Starém zákoně

Společně s ostatními semitsky mluvícími národy starověku i Hebrejci popisovali vůz odvozeninami kofene *rk*. Nejběžnější tvar je *rekeḥ* (vyskytuje se více než 100x); *merkābā* se objevuje 44x a *rikbā* (Ez 27,20) a *r^ukūb* (Ž 104,3) každé 1x. Výraz *merkāb* má v 1 Kr 5,6 spíše význam „sedlo“, v Lv 15,9 a Pís 3,10 „sedadlo“. Z *rk* rovněž vznikl termín *rakkāb* = vozataj (1 Kr 22,34), jezdec (2 Kr 9,17–19, ale mohl by to být vozataj na koni, 2 Pa 18,33). Z pojmu neodvozených od *rk* je asi nejobecnější „*gālā* = povoz, vůz, ačkoli v básnické větě v Ž 46,9 jde o vůz válečný. V Ez 23,24 zaznívají o válečné invazi slova „tak proti tobě přitáhne *hōšen rekeḥ* ...“, kde *hōšen* je *hapax legomenon* nejasného významu (EP válečná vozba). *Rekeḥ* podle našeho názoru označuje spíše válečný vůz než těžký vůz. Další *hapax legomenon*, *’appirjōn* = nosítka (Pís 3,9), se někdy také překládá jako „vůz“, ačkoli asi jde o slovo přejaté z íráňštiny. Jak lze očekávat, všechny odkazy na válečné vozy v Pentateuchu se týkají Egypťanů. Josef v době úspěchu také jeden vlastnil (Gn 41,43; 46,29; 50,9). Prchající Izraelce rovněž pronásledovaly válečné vozy (Ex 14; sr. Ex 15,4,19; Dt 11,4). Jedinou výjimku představuje Dt 20,1, předjímající situaci, s nímiž se musí při výbojích počítat. Z vojenského hlediska válečné vozy v hornaté krajině neuspěly a Izraelci, kteří je neměli, zabrali tuto část země dřív, ale „železně vozy“ (tj. s železnou výstrojí) Kenaanců z planin (Joz 17,16; Sd 1,19) a Pelíštejců z pobřeží (1 S 13,5) se staly hrozivou zbraní. Vykopávky v Chasóru ukázaly, jak velký počet vozů tam tehdy existoval (viz Joz 11 a Sd 4–5). Na válečné vozy se pohlíželo jako na symboly světské moci krále (sr. 1 S 8,11). Ačkoli David vlastnil 100 koňských spřežení zajatých v bitvě (2 S 8,4; sr. též 2 S 15,1), do izraelských vojenských sil byli koně jako hlavní zbraň začlenění až za vlády Šalomounovy. V té době chovali nejlepší koně v Kiliikii a nejlepší vozy vyráběli v Egyptě. Šalomoun se sám stal prostředkovatelem jejich prodeje (1 Kr 10,28n). Pro svou vlastní armádu zřídil „vozatajská města“ *Chasór, *Megiddo, *Gezer a Jeruzalém a zreorganizoval jí tak, že měla 1 400 vozů (1 Kr 9,15–19; 10,26). Posádka izraelských vozů sestávala ze tří mužů, přičemž třetí z nich se podobně jeho jeho asyrský protějšek *šaššu rakbu* nazýval *šālīš* (např. 1 Kr 9,22; EP velitel). Po Šalomounově smrti si při rozdělení království podrželi skoro všechny vozy Izraelci, poněvadž Chasór, Megiddo i Gezer se nacházely na jejich území a kopcovitá krajina Judska byla pro vozy málo vhodná. Za Achaba měl Izrael velmi silnou vozbu, což dokládá zpráva Šalmanesera III., že přivedl 2 000 (pravděpodobnější čtení 200) vozů do bitvy u Kar-

karu (853 př. Kr.; Kurchská stéla 2. 91). Je rovněž pravděpodobné, že stáje v *Megiddu, které se dosud připisovaly Šalomounovi, spíše patřily jemu a Šalomounovy jsou snad dosud neodkryty v nitru pahorku. V důsledku válek s Aramejci však situace dospěla tak daleko, že Jóachazovi nezůstalo víc než 10 vozů (2 Kr 13,7). O úbytku sil Izraele svědčí i fakt, že když Sargon dobyl hlavní město Samař, jež mělo svou vozbu, ukořistil pouze 50 vozů (*Letopisy* 15). Judsko samozřejmě nezůstalo úplně bez vozby, jak vyplývá z toho, že Jósijáš měl v bitvě u Meggida dva vlastní vozy (2 Pa 35,24), nicméně takové vlastnictví mohlo být výsadou osob vysokého postavení

III. V Novém zákoně

Válečné vozy se v NZ příliš neobjevují. Nejznámějším je vůz, na němž Filip zvěstoval evangelium etiopskému eunuchovi (Sk 8). Ř. výraz *harma* obecně označuje vůz u Homéra; v LXX se obvykle užívá pro *rekeḥ*. Zjevení se o vozech zmínuje 2x – Zj 9,9 (*harma*); 18,13 (*reda*).

BIBLIOGRAFIE. I. V. G. Child, in Singer, Holmyard a Hall (ed.), *A History of Technology*, 1954, str. 724–728; S. Piggott, *Prehistoric India*, 1950, str. 266–267, 273–281; Lefèvre des Nöettes, *L’Attelage, le Cheval de Selle à travers les ages*, 1931; O. R. Gurney, *The Hittites*, 1952, str. 104–106, 124–125; T. G. E. Powell in *Culture and Environment, Essays in Honour of Sir Cyril Fox*, 1963, str. 153–169; C. J. Gadd, *The Assyrian Sculptures*, 1934, str. 27–28, 30–35; A. Salonen, *Die Landfahrzeuge des Alten Mesopotamien*, 1951; *Hippologica Accadica*, 1955, str.11–44.

II. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 222–225, 535; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963, str. 4–5, 37–40, 74–75, 113, 284–287, 297–302; N. Na’aman, *Tel Aviv* 3, 1976, str. 97–102 (Achabovy vozy). T.C.M.

VÁLKA Hebr. *milḥāmā*, 313x ve SZ, odvozené z *lāḥam* = bojovat; sr. arab. *laḥama* = přilnout, sevřít, jež označuje vojsko v bitevním postavení (*BDB*). Ř. *polem* se v NZ vyskytuje 18x.

I. Strategický význam Palestiny

Postavení Palestiny vzhledem k Mezopotámii a Egyptu bylo skutečně klíčové. Existence Arabské pouště mezi oběma starověkými centry civilizace zaručovala, že styky mezi nimi se téměř vždy uskutečňovaly přes Palestinu. Tyto kontakty měly často nepřátelský charakter, takže Palestina se na velmi dlouhou dobu v posledních dvou tisíciletích př. Kr. nevyhnutelně stávala jejich bojštěm – a také válečnou kořistí. Kromě toho si Izraelci mohli zajistit své vlastní království jenom válečným tažením, kdy pro sebe zabírali území, a potom museli vést obranné války, aby odrazili Pelíšteje, kteří zpochybovali jejich nárok na Kenaan. Ani Davidovy územní zisky se neobešly bez vojenských střetů za hranicemi Izraele. Období říše však trvalo jen krátce a po jejím rozdělení se obě království (judské a izraelské) musela sama bránit před svými nejbližšími sousedy a nakonec i před bezcitnou mocí Asýrie a Babylónie. Není tedy divu, že se válka tak často dostává na stránky SZ.

II. Válka a náboženství

Na Blízkém východě představovala válka většinou posvátnou událost, v níž byla do značné míry sázce

VÁLKA

čest národního boha. Pojetí izraelských válek u SZ pisatelů to po vnější stránce připomíná. Rozdílné tkvěl v tom, že Bůh Izraele je transcendentní, takže nestojí a nepadá s úspěchy svého lidu. Proto vystupuje jako „Hospodin zástupů“ (1 S 17,45) a zasahuje do bojů svého lidu mnohem víc, než se to čekalo od Marduka nebo Aššura (sr. 2 Pa 20,22). Písmo jej tituluje „bojovný rek“ (Ex 15,3; Iz 42,13). Jeho označení „Hospodin zástupů“ se může vztahovat na nebeské zástupy (1 Kr 22,19) nebo na izraelská vojska (1 S 17,45). Izraelská vojska vedl do bitvy Bůh (Sd 4,14), takže první soupis izraelských triumfů se jmenoval *Kniha bojů Hospodinových (Nu 21,14). Izraelci uznávali svou závislost na Bohu v každé fázi příprav na bitvu. Nejdříve se dotazovali, zda nastal příznivý okamžik k útoku (2 S 5,23n), pak se předkládala oběť. Tento druhý přípravný krok byl tak důležitý, že Saul v zoufalství vztáhl tuto kněžskou výsadu sám na sebe, aby boj nezačal dříve, než se přesvědčí o Hospodinově přízni (1 S 13,8–12).

Válečný pokřik měl náboženský význam (Sd 7,18,20) a kromě toho nadšeně vítal Boží přítomnost, kterou představovala *schrána smlouvy (1 S 4,5n; sr. způsob, jak příchod schrány vítali v Jeruzalémě, 2 S 6,15). Díky Boží přítomnosti mohli Izraelci vstupovat do bitvy s jistotou vítězství (Sd 3,28; 1 Pa 5,22), i když někdy musely být k zajištění vítězství zapojeny i přírodní síly (Joz 10,11–14).

Hospodin často vyhlásil celé dobyté město (zemi) i s obyvatelstvem a hmotnými statky za *hěrem* = klaté (*KLABTA), což znamenalo, že to vše oddělil pro sebe. Záný Izraelec si pro svou vlastní potřebu nesměl přivlastnit nic ani nikoho z toho, co patřilo k místu, které bylo takto označeno. Neposlušnost v této věci s sebou nesla velice tvrdé následky (Joz 7; 1 S 15). Někdy klatba nebyla tak totální jako v případě Jericha (Joz 6,18–24), ale Boží právo na ovoce vítězství se vždy uznávalo. Klatba představovala způsob, jak se Hospodin vypořádával s „nepravostí Emorejců“ (Gn 15,16), a stojí v centru SZ pojmu „svatá válka“. Pokud byly zjištěny pohanské tendence mezi samotnými Izraelci, klatba byla vztažena i na provinilou skupinu (Dt 13,12–18). A jestliže Boží nelibost vyvolal celý národ, což se často stávalo, pak nositelé odplaty mohli být samotní pohané, které Hospodin předtím zapudil (Iz 10,5n; Abk 1,5–11). To vrcholilo na konci období království, kdy Bůh ohlašuje svůj záměr, že sám bude bojovat na straně Babylóňanů (Jr 21,5–7). Dlouhou dobu však prorocká obec zvěstovala příslib očekávání lepších věcí – vyměnění války ze země a nastolení nové éry míru, kterou přinese davidovský „Vládcé pokoje“ (Iz 9,6; sr. Iz 2,4; Mi 4,3).

III. Způsob vedení války

V době, než měl Izrael stávkou armádu, se národní domobrana svolávala k akci zvukem polnice (Sd 3,27) nebo prostřednictvím posla (1 S 11,7). Při útoku přikládali Izraelci velkou váhu vojenskému průzkumu (Joz 2; 2 Kr 6,8–10). Jelikož v té době neexistovalo něco jako vyhlášení války, měl útočník o to větší výhodu. Výpravy se obvykle konaly na jaře, kdy k tomu byly vhodné cesty (2 S 11,1). Taktika přirozeně závisela na terénu a na počtu bojovníků, ale obecně platí, že izraelští vojevůdci dokázali alespoň v obranných bojích využít svých lepších znalostí místní krajiny. Když došlo k přímému střetu, jako mezi Jóšijášem a faraonem Nékem u Megidda, nezdá se, že by se Izraelcům dařilo příliš dobře. Kromě polnice se mohla

dávat znamení také pomocí ohňů, o čemž svědčí jeden ze střeptů nalezených v *Lakíši. Ve SZ máme zastoupeny všechny obvyklé metody válečnictví, kromě pravidelné vojenské operace jsou zde uvedeny: přeřazení (1 S 14), obléhání (1 Kr 20,1) a léčka (Joz 8). (*ZBROJ A ZBRANĚ; *VOJSKO)

IV. Válka v Novém zákoně

Rozšiřování Božího království vojenskými prostředky samozřejmě neodpovídá NZ pojetí. „Moje království není z tohoto světa. Kdyby mé království bylo z tohoto světa, moji služebníci by bojovali“ (J 18,36) byla zásada, kterou vyslovil náš Pán, když stál před Pilátem. A jeho slova Petrovi (Mt 26,52) vrhají na použití síly bez ohledu na okolnosti určitý stín. Křesťan je však občanem dvou světů a má povinnosti v obou. Napětí mezi navzájem si odporujícími požadavky je nevyhnutelné, zejména proto, že představitelé světské moci byli ustanoveni Bohem a „nesou meč nadarmo“ (viz Ř 13,4). Pavel využíval nejen svého římského občanství, ale též ochrany římských jednotek, např. při ohrožení jeho života v Jeruzalémě (Sk 21). Kromě toho se zbožnost nepovažována za neslučitelnou s výkonem vojenského povolání a vojáci, kteří se ptali Jana Křtitele na to, co mají dělat, nedostali pokyn k dezerci (viz Sk 10,1n; L 3,14). Na druhé straně lze předpokládat, že to, co mezi původními Dvanácti spojovalo celníka Matouše a Šimona Zélóta, vyžadovalo, aby *oba* zanechali svých bývalých povolání. V rané církvi pohlíželi křesťané na příslušníky armády s nelibostí. Za jejich reprezentanta můžeme považovat Tertulliana, který se domníval, že tato dvě povolání jsou s křesťanstvím neslučitelná, i když u těch, kdo vykonávali vojenskou službu ještě před svým obrácením, připouštěl výjimku.

Boj, který vede křesťan, je především duchovní a věřící mají být vybaveni veškerou zbrojí, kterou k vítězství potřebují (Ef 6,10–20). Měl by se tedy podrobovat vojenské kázni a z tohoto důvodu nacházíme v NZ mnoho příkazů formulovaných pomocí vojenské terminologie (sr. 1 Tm 1,18; 1 Pt 5,9) a vojenskými metaforami obecně (sr. 2 Tm 2,3n; 1 Tm 2,11). Klíčová bitva byla vybojována na Golgotě (Ko 2,15), takže důraz v textech jako Ef 6,10–20 není kladen především na dobývání, ale spíše na hájení toho, co již bylo vybojováno. Konečně a úplně vítězství přijde, až se na konci věků zjeví Kristus z nebe (2 Te 1,7–10). Poslední střet mezi Kristem a mocnostmi temnoty popisují k. 16, 19 a 20 knihy Zjevení. Rozhodující bitva se podle Zj 16,16 odehraje na místě zvaném *Harmagedon. Nejpravděpodobnější interpretace spojuje tento název s kopcem (hebr. *har*) Megiddo. U Megidda se v dějinách odehrálo mnoho velkých bitev (sr. 2 Pa 35,22) a jeho výskyt v apokalyptickém kontextu je velice příhodný. Pro Kristovy nepřátele bude tento boj znamenat zkázu (Zj 19,17–21). Tak se naplní Ž 110 a řada SZ textů, protože tím začne mesiášská vláda. Předzvěstí tohoto pozeňaného věku budou skutečně „válečný ryk a zvěsti o válkách“ (Mt 24,6), ale až se vlády ujme Mesiáš, „jeho vladařství se rozšíří a pokoj bez konce spočine na trůně Davidově a na jeho království“ (Iz 9,6).

V. Kumránský válečný svitek

Mezi prvními objevenými *svitky od Mrtvého moře byl jeden, známý dnes jako „Válka synů světla proti synům temnoty“. Jde nepochybně o dílo komunity, která kdysi vznikla v Kumránu, a dává tomuto spole-

čeství určité pokyny ohledně očekávané zdlouhavé války mezi silami dobra, jež reprezentují členové sekty, a mocnostmi zla. Válka bude probíhat podle všech zákonů o boji, které stanovil Mojžíš, a přestože vítězství předurčuje Hospodin, dostaví se vážné nezdary. K předním „synům temnoty“ patří „Kitejci“, jež lze téměř jistě ztotožnit s Římany. Zdá se, že tento svitek představuje jeden z výjimečnějších výtvorů éry římské nadvlády v Palestině, doby, kdy apokalyptická literatura byla ve svém rozkvětu a mesiášské očekávání dosáhlo vrcholu.

BIBLIOGRAFIE. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 1951; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962; idem, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*², 1965, str. 247–267; C. Brown, J. Watts: „War“, *NIDNTT* 3, str. 958–967; M. Langley, „Jesus and Revolution“, *NIDNTT* 3, str. 967–981.

R.P.G.

VÁPENEK Výraz užitý v SZ jen jednou (Iz 27,9) k znázornění toho, co se musí stát s modlářskými oltáři, má-li se dosáhnout odpuštění a obnovení. Mají se rozdrtit na prach, jako by byly ze sádry nebo vápence.

T.C.M.

VÁPNO, VÁPENEK Chemicky uhlíčitán vápenatý, vzniká zahříváním vápence v peci, jakých muselo být ve starověké Palestině mnoho. Hebr. Bible užívá tři slovy: *šid* = sádra, vápno, vápenné mléko (Dt 27,2,4; Iz 33,12; Am 2,1), *gír* = křída, omítka, vápno (Da 5,5) a *'abně gír* = kusy vápence (Iz 27,9).

Vápenc se v Palestině vyskytuje hojně. Geologicky vznikl z usazeniny mušlí apod. na mořském dně, která pak při pohybech země vystoupila na povrch. Palestina se nacházela pod mořem více než IX, alespoň zčásti. Většina vápence dnes patříného na obou stranách Jordánu pochází z doby křídové.

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of Palestine*², 1974, str. 17nn.

J.A.T.

VÁŠEŇ V negativním smyslu překlad ř. *pathos* v Ř 1,26; Ko 3,5; 1 Te 4,5 (v NZ má vždy význam zlé žádostivosti) a *pathēmata* v Ř 7,5 a Ga 5,24 (to, co způsobuje trápení). EP tímto slovem překládá *epithymia* = žádosti, obvykle v plurálu a vždy v záporném významu.

P.E.

V AŠŇÍ Podle 1 Pa 6,28 (v souladu s MT) nejstarší Samuelův syn. V paralelním textu 1 S 8,2 však KP i EP uvádějí na základě syrské verze a Lagardeovy redakce LXX jako jméno Samuelova nejstaršího syna Jóel. Mezi hebrejská písmena „Vašni“ je zde vložen určitý člen, čímž získává význam „a ten druhý“ Achijás.

R.A.H.G.

VDANÁ Až Hospodin zachrání Sijón, země obdrží symbolické jméno s významem „vdaná“ (Iz 62,4). Vyjadřuje úzký vztah mezi Sijónem a jeho syny (v. 5a), obnovou Sijónu pro Hospodina (v. 5b, sr. Iz 49,18; 54,1–6; Oz 2,14–20; protiklad Oz 1,2). Jméno předpovídá plodnost mesiášského věku. Hospodin bude *ba'al* = manžel, ručitel plodnosti na základě sprá-

vedlosti (Iz 62,1n; Dt 28,1–14).

VDOVA

I. Ve Starém zákoně

Hebr. zákonodárství se o vdovy vždy staralo a vedle sirotků a cizinců pro ně stanovilo zvláštní opatření (např. Ex 22,21n; Dt 14,29; 16,11,14; 24,17; sr. Jr 7,6). I v dobách před Mojžíšem se nesnáze bezdětných vdov braly v úvahu a věnovala se jim určitá péče (Gn 38; *MANŽELSTVÍ, IV), která byla uzákoněna za Mojžíše (Dt 25,5nn; *PŘÍBUZNÝ).

Protože rození dětí bylo chováno ve velké vážnosti, jež zesílila v době, kdy národ začal vyhlížet Mesiáše (Iz 11,1), byly vdovství ženy, která by ještě mohla родit děti, podobně jako *neplodnost, považováno za hanbu a potupu (Iz 4,1; 54,4). Vdovy po králich však setrvaly ve svém stavu a stávaly se majetkem, i když ne vždy manželkami, nového krále. Chťi kteroukoli z nich za manželku bylo totéž jako dělat si nárok na království (1 Kr 2,13nn).

Protože lidé vdovy často přehlížejí, Bůh o ně má zvláštní zájem (Ž 68,6; Ž 146,9; Pt 15,25) a laskavé jednání s nimi se tenkrát považovalo za důkaz pravé zbožnosti (Jb 29,13; Iz 1,17). Na druhou stranu ubližování vdovám a jejich utlačování mělo za následek tvrdý trest (Ž 94,6; Mal 3,5). Písmo přirovnává k vdovám zničení města Jeruzalém a Babilón (Pl 1,1; Iz 47,8) a k odvodnění důsledky násilné smrti (Pl 5,3; Ez 22,25). (*SIROTEK)

II. V Novém zákoně

Křesťanská církev od judaismu povinnost péče o vdovy zdědila. Židovský křesťan, který byl autorem Listu Jakobova kategoricky prohlašuje, že pomoci vdovám v jejich nesnázech je známkou takové zbožnosti, kterou Bůh může shledat bez vady (1,27). Dokonce i tehdy, když se vdově po stránce materiální dařilo poměrně dobře, bylo třeba ji chránit před bezohlednými lidmi. Ježíš odsuzoval u některých farizeů mj. právě to, že „vyjidají domy vdov“ (Mk 12,40). V příběhu o vdově, která se tak vytvrvala domáhala spravedlnosti, až jí soudce nakonec vyhověl (L 18,1–5), zřejmě také čerpal z tehdejšího života. Častěji bývaly vdovy chudé. Jednou z prvních dobročinností, jimž se v jeruzalémském sboru věnovala pozornost, bylo každodenní rozdávání almužen chudým vdovám. Bratři určili 7 mužů, aby dohlédli, jestli nejsou řecky mluvící vdovy přehlíženy ve prospěch těch, které hovořily aramejsky (Sk 6,1–4). Sk také uvádějí výrazný příklad dobročinnosti jednotlivce, když se po smrti Tabity před Petrem shromáždily „všechny vdovy“ v Jaffě, aby mu podaly svědectví o její laskavosti (9,39).

Pavel psal Korintským, že považuje za dobré, aby se vdovy opět provdaly, ale ani zdaleka z toho nechtěl dělat pravidlo. Nové manželství se musí uzavřít v rámci křesťanského společenství (viz 1 K 7,8n.39). Na druhou stranu v dopise Timoteovi vyjadřuje přání, aby se znovu vdávaly *mladé* vdovy, a naléhá, aby vdovy „v plném slova smyslu“, tj. ty, jež nemají žádné příbuzné, kteří by je podporovali, a pravidelně plní své náboženské povinnosti, získaly zvláštní postavení a byly v péči církve. Měl být vytvořen jejich seznam, do něhož se zapisovaly jen vdovy nad 60 let, prokazující se dobrými skutky, péčí o děti, pohostinností nebo tím, že posloužily křesťanům v nesnázech (1 Tm 5,9n).

VEČEŘE PÁNĚ

Ve Zj 18,7 se slovem „vdova“ metaforicky označuje město ztopené svými obyvateli a stížená morem a hladem.

BIBLIOGRAFIE. S. Solle, *NIDNT* 3, str. 1073–1075.

J.D.D.

R.V.G.T.

VEČEŘE PÁNĚ NZ doklady pro ustanovení křesťanské Večeře Páně je vhodné rozdělit do kapitol „Poslední večeře“, „Lámání chleba“, „Pavlova eucharistie“ a „Další NZ materiál“:

I. Poslední večeře

1. Byla to pascha (židovské Velikonoce)?

Přesná povaha společného stolování, kterého se Ježíš účastnil se svými učedníky toho večera, kdy byl zrazen, představuje jedno z nejvíce debatovaných témat v historii a výkladu NZ. Vykladači předložili různé návrhy.

a) Tradiční výklad, že šlo o jídlo obvyklé pro svátek Velikonoce, podávají citáty ze synoptických evangelií (např. Mk 14,1n.12–16) i Janova (např. 13,21–30). Toto stolování má rysy, jež badatelé studující judaismus (zvláště P. Billerbeck a G. H. Dalman) označili za charakteristické pro slavnost pascha, např. ležení u stolu (*ABRAHAMOVA NÁRUČ), rozdělování almužen (sr. J 13,29) a namáčení jídla do *harošet*, speciální omáčky, připomínající hořkost eg. zajetí. Podrobnosti viz u G. H. Dalmana, *Jesus—Jeshua*, 1929, str. 106n a u J. Jeremiase, *The Eucharistic Words of Jesus*,² 1966, str. 41nn. Důkazy však nejsou natolik přesvědčivé, aby vyloučily všechny další interpretace. Přesto současná tendence, zejména od prvního vydání publikace J. Jeremiase v r. 1949, věnují paschální teorii pozornost daleko větší, než jí byla věnována kdykoli předtím. Dřívější mínění se podobalo tomu, které vyjádřil Hans Lietzmann, jenž paschální teorii o Večeři Páně opustil, neboť údajně neobsahuje téměř ani „nejmenší stopu pravděpodobnosti“ (*Mass and Lord's Supper*, 1953, str. 173). Tento extrémní negativismus vyloučil reakci.

b) Údaje, které způsobily zpochybňování tradičního názoru, vycházejí hlavně z Janova evangelia, které datuje události večera poslední večeře a utopení o den dříve než synoptikové. Podle J 13,1; 18,28; 19,14.31.42 došlo k ukřižování den před 15. nisanem (synoptické počítání) a Večeře Páně se tedy konala samozřejmě den předtím. Nemohlo proto jít o pravidelné paschální stolování, protože Pán zemřel ve stejnou dobu, kdy byli v chrámu kvůli tomuto svátku rituálně obětováni beránci. Ocitáme se tedy zřejmě ve slepé uličce, což navíc komplikuje údajná skutečnost, že ani sama zpráva synoptiků není důsledná (např. L 22,15 lze vyloučit jako nesplněné očekávání). Biblistům, kteří upřednostňují Janovo datování (např. J. H. Bernard in *ICC*) a tvrdí, že poslední stolování tedy nemohlo být paschou, zůstává otázka, o jaké stolování šlo. Odpovídají teorii sabatového *Kidduš*, podle níž Ježíš a jeho učedníci tvořili náboženskou skupinu, která se sešla v předvečer sabatu a paschy a měla prostě shromáždění, při němž Ježíš nad kalichem vína vyslovil modlitbu o posvěcení (*Kidduš*).

c) Jako modifikaci tohoto návrhu předložil Hans Lietzmann myšlenku, že šlo o obvyklé stolování a že Pán se svými učedníky vytvářeli náboženské společenství *habūrā*, podobné skupinkám, v jakých se

scházeli farizeové. Všechny tyto představy se setkaly s vážnou kritikou a debata zjevně uvázla na mrtvém bodě, i když se nyní znovu otvírá zkoumáním nových důkazů z kumránských svitků.

d) Ve světle nedávného studia významu jednotlivých kalendářů, které se užívaly k vypočítání svátečních dnů, lze nyní znovu zvážit starší úvahy P. Billerbecka a J. Pickla o tom, že dvě vrstvy evangelijních záznamů lze harmonizovat na základě předpokladu, že obě jsou pochopitelné a každá odráží jinou tradici. Billerbeck a Pickl rozlišují mezi farizejským datováním paschy, které užil Ježíš, a saducejským datováním o den dříve, které stojí v pozadí Janova evangelia. Kritikové tento názor opustili pro nedostatek důkazů, nicméně svitky od Mrtvého moře svědčí o tom, že heterodoxní Židé používali rozmanité kalendáře a že v době Ježíšovy smrti mohly být ve skutečnosti módní různé tradice. A. Jaubertová nedávno na tomto základě provedla rekonstrukci události, a to tak, že harmonizovala údaje Evangelii a nejstarší liturgická svědectví (*The Date of the Last Supper*, 1965). O přijetí jejich tezi pojednává E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*², *NCB*, 1974, str. 249n a pozdější příspěvek A. Jaubertové in *NTS* 14, 1967–8, str. 145–164).

Není jisté, zda se někdy podaří dobu poslední večeře s konečnou platností stanovit, lze však s jistotou tvrdit, že Pán měl při stolování se svými učedníky v každém případě na mysli představu svátku vyvedení z Egypta. Tento svátek, ustavený na Ex 12 a vysvětlený v Pesachové Hagadě a v Mišně v traktátu *Pesahim*, poskytuje neopominutelný klíč k pochopení onoho stolování a významu Večeře Páně v rané církvi. Uvedený závěr podporuje i nedávná typologická studie, která ukázala, jak byly pro pisatele NZ důležité SZ události v jejich „typologickém“ významu. Žádný celek spásitelných událostí nevystupuje v myšlení prvotního křesťanství tolik do popředí jako exodus a vysvobození z Egypta (sr. H. Sahlin, „The New Exodus of Salvation according to St Paul“, *The Root of the Vine*, ed. A. Fridrichsena, 1953, str. 81–95; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, 1950, kniha IV, str. 131nn). Významný příspěvek T. Preisse (*Life in Christ*, 1954, str. 90) ukazuje místo „události exodu soustředěných ve svátku pascha“ jak v židovské, tak v křesťanské tradici.

2. Slova ustanovení

Nyní si všimněme poslední večeře v horní místnosti podrobněji. Bezprostředně vyvstávají dvě otázky. Jakou formu měla slova ustanovení, vyslovená nad chlebem a vínem? Jaký byl jejich význam?

a) Původní podobu slov lze těžko zjistit, protože existuje několik variant, představovaných hlavně Markovou resp. Pavlovou tradicí. L 22,15–20 má své vlastní zvláštnosti, jak textové, tak hermeneutické. Nedávno se objevila tendence přijímat delší redakci Lukášova textu proti kratšímu čtení Západního rukopisu D a některých lat. a syrských, kde vv. 19–20 chybějí. Hodnota Lukášovy *perikopy* spočívá v tom, že představuje nezávislý důkaz téže tradice, již se drží Pavel a která má v L 22,17–19 a 1 K 10,16.21 neobvyklé pořadí kalich–chléb (sr. *Didachē* 9) a zachováva na obou místech příkaz opakovat rituál (L 22,19b; 1 K 11,25). Původnost „delšího textu“ dokázal H. Schürmann, *Bib* 32, 1951, str. 364–392, 522–541. Sr. E. E. Ellis, *Luke*, str. 254–256 (bibliografie).

Zdůrazňování protikladu Marka a Pavla je na obou stranách neprůkazné. Někteří badatelé tvrdí, že by Je-

žiš nikdy učedníkům neuložil, aby pili jeho krev, a to ani symbolicky, a že Pavlova verze „tento kalich je nová smlouva, zpečetěná mou krví“ (1 K 11,25) je s větší pravděpodobností původní, zvláště když Markovo podání je liturgicky symetrické s výrokiem o chlebu a stojí ve stejné řadě s Ex 24,8 (LXX). Oproti tomu A. J. B. Higgins tvrdí, že Markovo podání je prvotnější svými hrubými semitismy v řečtině a zřejmě mou závislostí na Izajášových oddílech o Služebníkově, i když by si přál některé Markovy vazby odstranit. V každém případě lze za formulaci blízkou originálu považovat tuto: „Ježíš vzal chléb, požehnal jej a řekl: ‚Toto jest mé tělo.‘ Vzal též kalich, požehnal jej a řekl: ‚Tento kalich je nová smlouva v mé krvi‘ (Pavel) nebo ‚Toto je má krev smlouvy‘ (Marek).“ Pak následoval eschatologický výrok, sr. Mk 14,25; 1 K 11,26. O „slibu abstinence“ píše J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, 1971, str. 298n.

b) Začneme-li eschatologickým výrokiem, lze jej vysvětlit jako naději prvních věřících, jimž Pán řekl, že jejich obecenství s ním bude naplněno, až se plně uskuteční Boží království. To pak určuje *terminus ad quem* pro Pavlova eucharistii, protože až se Pán ve své slávě vrátí, aby spojil svůj lid v obecenství, památné obecenství u stolu skončí (sr. M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, 1934, str. 208).

Slova vysvětlující jednotlivé prvky večeře byla hodnocena různým způsobem. Doslovný výklad (učení o transsubstanciaci) nemá opodstatnění. Spona „jest“ má teologicky stejný význam jako v Gn 41,26; Da 7,17; L 8,11; Ga 4,24; Zj 1,20 a v mluvené aramejštině by kopolativní spojka chyběla, jako v Gn 40,12; Dan 2,36; 4,22. O obrazném (nikoli doslovném) významu „se nikdy nemělo pochybovat“ (Lietzmann).

Pojmy „tělo“ a „krev“ jsou někdy chápány tak, že jimi Ježíš naznačuje svou blízkost se smrt na kříži, kdy jeho tělo bude při násilné smrti „lámáno“ (ale sr. J 19,31–37) a jeho krev prolita. Hlavní námitkou proti tomuto symbolickému výkladu je to, že slova nad chlebem neznala při jeho lámání, ale při jeho rozdělávání, a víno se nalévalo v první části paschálního hostu. Na tom, že se chléb lámal, není nic neobvyklého či jedinečného. „Lámat chléb“ byl běžný hebrejský výraz pro společné jídlo.

Další názor klade do souvislosti ř. termín *sōma* = tělo s aramejským výrazem *gūp*, jenž neznamená pouze „tělo“, ale i „osobu“, jako kdyby Ježíš řekl: „Toto je moje osoba, mé skutečné bytí“. Za těchto okolností by termín poukazoval na pokračující společenství Ježíše jako vzkrísšeného Pána s jeho lidem, který opakuje toto společenství u stolu. Jeremias však proti tomuto Dalmanově návrhu (*op. cit.*, str. 143) uvádí námitku, že skutečným protikladem „krve“ není „tělo“ *sōma*, ale „tělo“ *sarx*, jemuž odpovídá aram. *bisri* = mé tělo. Viz však E. Schweizer, *The Lord's Supper according to the New Testament*, 1967, str. 14–17.

Nejcennější vodítko ke smyslu ustanovujících Ježíšových výroků lze hledat v tom, jakou úlohu hraje jídlo a pití při paschálním obřadu. Podle Higginsových interpretací můžeme považovat ustanovení za dodatek samého Pána k paschálnímu řádu ve dvou nejdůležitějších momentech, tedy před hlavním jídlem a po něm. Svými slovy a prorokým symbolismem svým učedníkům říká, že původní smysl paschálního obřadu je nyní překonán, protože on sám je paschálním Beránkem, naplňujícím SZ předobraz (1 K 5,7). Jeho řeč

a gesta při braní chleba a kalicha představují podobství, jež ohlašují nový význam. Z chleba se pod vlivem Ježíšových svrchovaných výroků stává podobstvím jeho těla, vydaného ve službě Božímu spásnému záměru (Ž 10,5–10), a jeho krev ve smrti prolitá a připomínající obětní obřady SZ symbolizuje kalich požehnaný na stole. Tento kalich od této chvíle nabývá významu památky a vzpomínky na nový exodus, uskutečněný v Jeruzalémě (L 9,31).

Význam chleba a vína je tedy obdobný paschálním chodům. Při výročním svátku se Izraelci realistickým a dynamickým způsobem spojují s předky, které Hospodin vysvobodil z Egypta. Chléb na stole má být chápán jako „chléb poroby“, který jedli Židé kdysi dávno (Dt 16,3, výklad v pesachové Hagadě) a každý má sám sebe považovat za toho, kdo byl osobně vysvobozen z eg. otroctví již tehdy, v první generaci svého národa (Mišna, *Pesaḥim* 10. 5). U Večeře Páně, která místem vzniku souvisí s horní místností, se shromažďuje církev nového Izraele jako lid nové smlouvy (Jr 31,31nn). Každý se znovu konfrontuje se znamením jednou provždy vykonané oběti a opět prožívá zkušenost, která mu umožnila vyjít z Egypta hříchu, když byl vzácnou Boží smrtí v paschální Oběti vykopen pro Hospodina. Další podrobnosti tohoto „dynamického“ významu prvků Večeře Páně poskytuje R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974, ed., str. 114nn.

II. Lámání chleba

Ve Skutcích existují v souvislosti s ranou církví zmínky o stolování, např. Sk 2,42.46, kde nacházíme termín „lámání chleba“. Ve Sk 20,7 (ne však v 27,15, kde jde o běžné, nekultické jídlo) se pomocí téhož výrazu označuje stolování v obecenství. Skutečnost, že ve Skutcích neexistuje zmínka o kalichu, vedla H. Leitzmanna (jasné a zároveň kritické vyjádření jeho teorie viz *ExpT* 65, 1953–54, str. 333nn) k vypracování teze, že tento jeruzalémský způsob Večeře představuje v jistém smyslu nejstarší a nejpůvodnější podobou této svátosti, i když si stěží toto označení zaslouhuje. Bylo to, *ex hypothesi*, stolování obecenství, jež začínalo běžným židovským zvykem lámání chleba. Šlo vlastně o pokračování Ježíšovy služby v Galileji, kdy sytil zástupy a spolu se svými učedníky tvořil *habūrah*. Motívem jeruzalémského obřadu nebyla Ježíšova smrt, ale neviditelná přítomnost vyvíšeného Pána v jejich středu. Večeře Páně v 1 K 11, s důrazem položeným na smířlivý význam Kristovy smrti, představuje Pavlův vlastní přínos, který přijal ve zvláštním zjevení od Pána v slávě. Tolik návrh Lietzmannův.

Toto rozpracování však není zapotřebí. Jen málo důkazů naznačuje, že by Pavel byl takovým inovátorem. Jak poznamenává A. M. Hunter, „stěží lze uvěřit, že by mohl úspěšně takovou novotu vnést celé církvi“ (*Paul and His Predecessors*², 1961, str. 75). Chybějící zmínka o kalichu nemusí mít velký význam, název „lámání chleba“ může být dostatečným termínem pro celé stolování. To důležité, co s nejstarší podobou eucharistie souvisí, je tón *radosti*, která netryská ani tak z galilejských společných stolování, jako přímo ze zjevení Vzkrísšeného, z nichž mnohá doprovázelo stolování vítězného Pána s jeho vlastními (L 24,30–35.36–48; J 21,9nn; Sk 1,4; 10,41; Zj 3,20).

III. Pavlova eucharistie

Běžná společná jídla při Ježíšově galilejské službě

mají mnohem pravděpodobněji své naplnění v *agapē* čili hoďu lásky v korintském sboru (1 K 11,20–34). V Korintu se tato kultická oslava skládala ze dvou částí, kdy jedna představovala obvyklé jídlo s cílem nasycení (sr. *Didachē* 10. 1: „po nasycení takto vzdáte díky“), po němž následoval slavnostní obřad eucharistie (*HODY LÁSKY). V korintském společenství docházelo k závažným prohřeškům, např. k lakomství, sobectví, opilství a obžerství. Pavel Korintánům adresuje důrazné varování a zdá se, že si přál, aby se části od sebe oddělily, což se v církvi praktikovalo později. Vyzýval, ať se hladový nají doma, a k Večeři Páně ať přijde s úctou a sebezpytováním (11,22.30–34).

Pavlovo zvláštní učení o eucharistii slouží tomu, aby se pevným zakotvením v Božím spasěném záměru význam Večeře prohloubil. Měla zvěstovat smrt Páně (1 K 11,26) stejně, jako paschalní obřad vysvětloval (odtud název *haggādāh* = prohlášení; ř. ekvivalent je Pavlovo *katangellein* z 1 K 11,26) spasitelnou Boží milost v době staré smlouvy. Objasňuje též vnitřní význam stolařím jako obecnosti (*koinōnia*) s Pánem v jeho smrti a vzkříšeném životě, naznačeném v chlebu a víně (1 K 10,16). Zde také nachází jednotu církve, neboť účastní-li se údy téhož chleba, účastní se ho jako jedno tělo Kristovo (sr. esej A. E. J. Rawlinsona in *Mysterium Christi*, ed., Bell and Deissmann, 1930, str. 225nn). Objevují se zde, stejně jako v evangelijní tradici, i eschatologické podtóny s výhledem kupředu k příchodu v slávě. *Marānāthā* v 1 K 16,22 lze docela dobře zasadit do eucharistické souvislosti, takže závěr dopisu končí zvoláním „Přijď, náš Pane!“, jenž je přípravou k slavení Večeře po přečtení dopisu ve sboru (sr. Lietzmann, *op. cit.*, str. 229; J. A. T. Robinson, „The Earliest Christian Liturgical sequence?“, *JTS* n. s. 4, 1953, str. 38–41; viz však C. F. D. Moule, *NTS* 6, 1959–60, str. 307nn). Viz též G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 1971. Další výklad Pavlova učení o Večeři Páně poskytuje R. P. Martin, *op. cit.*, k. 11.

IV. Ostatní NZ materiál

Jistě je významné, že vedle zde uvedených případů existuje jen málo dalších *přímých* zmínek o Večeři Páně. Tato skutečnost zvláště vynikne při analýze tzv. Pavlova „sakramentalismu“. Pisatel 1 K 1,16n nikdy nemohl být tím, kdo považoval svátosti za poslední slovo o křesťanské víře a praxi. Presto musíme spolu s C. T. Craigem připustit, že „Pavel by nikdy nechal vyjádření křesťanské víry mimo společenství, v němž se slavila Večeře Páně“ (citace z knihy A. M. Huntera *Interpreting Paul's Gospel*, 1954, str. 105). Domyňváme se, že nejspřávněji hodnotí apoštolovu teologii svátostí Adolf Schlatter: „Pavel dokáže vyjádřit slovo Ježíšovo, a to nejen částečně, ale úplně, aniž by vůbec svátosti zmínil. Dostávají-li se však do středu pozornosti, spojuje s nimi veškeré bohatství Kristovy milosti, protože v nich vidí plně a účinně vyjádřenou Ježíšovu vůli“ (*Die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Timotheus und Titus*, 1950, str. 262).

To, co platí u Pavla, platí i u ostatních NZ pisatelů. Zmínky o Večeři Páně lze nalézt v textech Žd 6,4 a 13,10; také Janovo evangelium obsahuje pozoruhodné synagogální řeči, které mnozí badatelé spojují s eucharistickou tradicí pozdější církve (J 6,22–59). Není však třeba tyto zmínky zbytečně zdůrazňovat, jak to učinil O. Cullmann, když v Janově evangelium nacházel četné skryté zmínky o svátostné bohoslužbě

(viz jeho *Early Christian Worship*, 1953, str. 37nn, zvl. str. 106).

V 2 Pt 2,13 a Ju 12 máme svědectví o hodech *agapē*. Mimo tyto poněkud neopatrné údaje a skrovné podobnosti NZ o uspořádání a slavení eucharistické bohoslužby v prvních společenstvích mlčí. Drží se totiž pravidla, že to, co je obecně přijato a praktikuje se, nebývá obvykle předmětem obsáhlejšího komentáře. V otázce dalšího vývoje obřadu i v záležitosti bohatších pramenů o herezi a nesprávném učení musíme studovat korespondenci, dopisy a liturgie ze 2. a dalších staletí, 1 *Klem* 40. 2–4; Ignatios, *Smyrnaeans*, 8. 1; *Didachē* 9–10, 14 a další.

BIBLIOGRAFIE. Tento článek již zmínil některá hlavní důležitá díla. Zvláštní význam má A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, 1952; o dalším vývoji pojednává J. H. Srawley, *The Early History of the Liturgy*, 1947. Viz též A. M. Stibbs, *Sacrifice, Sacrament and Eucharist*, 1961. Užitečný přehled nedávne diskuse nad NZ důkazy poskytují knihy E. Schweizera, *The Lord's Supper according to the New Testament*, 1967 (bibliografie) a W. Marxena, *The Lord's Supper as a Christological Problem*, 1970; populárnější zpracování tématu viz in R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974. R.P.M.

VĚK Na celém Blízkém východě si vážili starých lidí, zejména pro jejich zkušenosti a moudrost (Jb 12,12; 32,7). Mezi Hebreji tomu tak nebylo jen pro vnější znamení šedivých vousů (odtud starý = *zāqēn*) nebo vlasů (*sbh*), ale i proto, že dosažení „plnosti dnů“ či „vstup do (mnoha) dnů“ byl pokládán za znamení Boží přízně, odměňující bázeň před Hospodinem a dodržování jeho příkazů (Lv 19,32; Dt 30,19n). Poslušnost se tak stala projevem závislosti na Bohem pomazané autoritě (Ex 20,12). Ovšem bez spravedlnosti se šediny korunou slávy nestanou (Př 16,31; sr. Kaz 4,31). Kristus je ve své slávě zobrazen s „bílymi vlasy“ (Zj 1,14) a ztotožňován s „Věkovitým“ (sr. Da 7,9).

Očekávalo se, že starší mužové zaujmou pozici autority a zodpovědnosti vést lid jako tzv. „Důstojnost starců jsou šediny“ (Př 20,29). Stejným způsobem ve věku měla vypovídat i moudrost (1 Kr 12,6–8; Jb 12,20; 15,10; 32,7). Neúcta k stáří tudíž svědčila o úpadku společnosti (Zj 3,5), jak tomu bylo u Babylónánů, kteří „neměli soucit se starci ani kmeťy“, dosl. „s tím, kdo se nachýlil věkem“ (2 Pa 36,17; avšak sr. Hérodotos 2. 80). Naopak úcta k stáří přináší společnosti pozeňání (Jz 65,20; Za 8,4).

Písmo neprehlíží ani slabosti stáří (Ž 71,9). V Kaz 12,2–7 jsou zobrazeny jako ztráta zraku, svěžesti a zubů, což se vzrůstající nespavosti, úzkostlivosti a slabnoucí spílzádosťi. O Abrahamovi a Sáře se myslelo, že již překročili věk, kdy se jim mohlo narodit dítě (Gn 18,11–14; sr. 1,18), a slepota postihla Izáka (Gn 27,1), Jákoba (Gn 48,10), Eliho (1 S 3,2; 4,15) a Achijáše (1 Kr 14,4). Barzilaj ztratil chuť a sluch (2 S 19,36), zatímco David trpěl špatným krevním oběhem a hypotermií (1 Kr 1,1–4). Kromě neobvyklého počtu let připsovaných praotcům v *rodokmenech před potopou (Gn 5 a 11) dosahovali praotcové ve srovnání s ranými babylónskými panovníky vysokého věku (Abraham 175 let, Gn 25,7; Izák 180 let, Gn 35,28; Jákob 147 let, Gn 47,28; Josef 110 let, Gn 50,22). Ovšem muži jako Mojžíš nebo Jójada byli ve věku 120 (Dt 34,7), resp. 130 let (2 Pa 24,15) ještě

stále plní síly.

O přechodu od zralosti ke „stáří“ se hovořilo u věku 60 let (sr. Lv 27,1–8; Ž 90,10). Takto „...šedesátiletý – ke stáří, sedmdesátiletý – k šedinám, osmdesátiletý – k síle, devadesátiletý – k sehnutí, stoletý – jakoby již zemřel, odešel a zmizel z tohoto světa“ (*Pirkkej Avot* V, 25, přel. B. Nosek). To lze srovnat s babylónským názorem, podle něhož nastává „v 60 letech charakter; v 70 dlouhost dní (dlouhý život); v 80 stáří; v 90 vysoké stáří“ (Tabulka ze Sultan Tepe 400:45–49).
D.J.W.

VELBLOUD (hebr. *gāmāl*; ř. *kamēlos*). Čtvernožec známý svou schopností cestovat přes pouštní oblasti, protože může mít v sobě „zásobu vody“ na několik dní. Hebrejský název (jako v češtině) nerozlišuje jednotlivé charakteristické druhy velbloudů: jednohrbého čili dromedára (*Camelus dromedarius*) z Arábie a dvouhrbého čili drabaře (*Camelus bactrianus*) ze SV Íránu. (Dvouhrbý velbloud žije v dnešní Turkménii a v Afghánistánu.) Ve starověku byly oba druhy zobrazovány v architektuře.

V Písmu se o velbloudech píše v době praotců (asi 1900–1700 př. Kr.). Představovali část bohatství Abrahamových a Jákobových stád (Gn 12,16; 24,35; 30,43; 32,8.16) a také Jóbových (Jb 1,3.17; 42,12). Praotcové používali velbloudy k dopravě při dvou pozoruhodných příležitostech: když šel Abrahamův služebník do Mezopotámie, aby přivedl ženu pro Izáka (Gn 24,10nn), a když Jákob utíkal od Lášana (Gn 31,17.34) – ani jednou však nešlo o všední událost. Jinak se o velbloudech hovořilo pouze v souvislosti s izmaelskými/midjánskými obchodníky té doby (Gn 37,25). Toto velmi skromné uplatnění velbloudů v době praotců odpovídá jejich značně omezenému užití na začátku 2. tisíciletí př. Kr. (viz níže).

V 13. stol. př. Kr. uhylnula v Egyptě v důsledku nemoci skoro všechna zvířata převážející náklad, včetně nejcennějších koní a nejužívanějších oslů, mj. i velbloudů (Gn 9,3). Podle Zákona bylo zakázáno velblouda jíst (Lv 11,4; Dt 14,7).

Zmínku o velbloudech v Pentateuchu, zejména v Genesi, vědci často a vytrvale odmítali jako anachronismus, ale někteří se jí zastávají. Zdá se, že od 12. stol. př. Kr. se velbloudi (a jejich nomádští chovatelé) stali charakteristickým rysem biblického světa (v Egyptě však zůstávali vzácní). Před tímto datem se velbloudů využívalo velmi málo. Doklady jasně ukazují (ač omezeně a nedokonale), že domestikovaný velbloud byl znám už asi 3 000 let př. Kr. a sloužil v menším rozsahu jako pomalý nosič břemen po celé 2. tisíciletí př. Kr. Hlavním nákladním zvířetem byl osel. (*ZVÍŘATA V BIBLI)

Archeologické doklady. Z dosažitelných důkazů lze citovat jen několik z Gn a Ex. Poprvé se záznam o (domestikovaných) velbloudech objevuje v klínopisných tabulkách z Alalahu v S Sýrii (18. stol. př. Kr.) jako GAM.MAL, viz Wiseman, *JCS* 13, 1959, str. 29 a Goetze, *ibid.*, str. 37, v textu 269, řádka 59. Lambert (*BASOR* 160, 1960, str. 42–43) však poznámky o velbloudech z Alalahu popírá a místo toho uvádí doklady o znalosti velblouda v době starého Babylónu (asi 19. stol. př. Kr.) v textu z Ugaritu. Dále byla objevena klečící figurka velblouda z Byblosu téhož data (Montet, *Byblos et l'Égypte*, 1928, str. 91 a tabulka 52, č. 179). Albrightova námitka (*JBL* 64, 1945, str. 288), že nemá hrb (a tedy nejde o velblou-

da), je odmítána, protože figurka není kompletní a má důlek, do něhož se mohl zasadit zvlášť udělaný hrb a náklad (toho si také všiml R. de Vaux, *RB* 56, 1949, str. 9, pozn. 4–5). V hrobu ze střední doby bronzové v Tell el-Fár'a u Nábulusu (asi 1900–1550 př. Kr.) archeologové objevili velbloudí čelist (de Vaux, *op. cit.*, str. 9, pozn. 8). Ani toto nevyčerpává doklady z období praotců.

V Eg. provincií Fajjúm byla objevena velbloudí lebka datovaná do „keramického období A“ (2000–1400 př. Kr.), tedy do období od praotců až k Mojžíšovi; viz O. H. Little, *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 18, 1935–6, str. 215. Z okolí Memfisu pochází figurka velblouda s dvěma nádobami na vodu (přesvědčivý doklad jeho domestikace v Egyptě), kterou lze datovat připojeným archeologickým materiálem zhruba do 13. stol. př. Kr. (Petrie, *Gizeh and Rifeh*, 1907, str. 23 a tabulka 27). Albright (*JBL* 64, 1945, str. 287–288) chtěl datování tohoto případu posunout, ale nepodařilo se mu nalézt jakýkoli doklad, jenž by to podpořil. Proto nelze jeho údaj brát v úvahu. Také Palestina poskytuje určité důkazy o velbloudech v tomto období. Proti uvedeným poznámkám z Ex, Lv a Dt nelze namítnout nic víc než proti údajům z Gn.

V období soudců Izrael napadali Midjánci, kteří jezdili na velbloudech (porazil je Gedeón, Sd 6–8), ale i další národy, např. Hagrejci (1 Pa 5,21). Podobně Saul a David bojovali s Amálekovci, jezdícími na velbloudech (1 S 15,3; 27,9; 30,17). Velbloudy užívali zejména Arabové – v míru i ve válce. Patří k nim královna ze Sáby (1 Kr 10,2; 2 Pa 9,1) i lidé z Kédaru a Chasóru (Jr 49,23.32). Aramejec Chazael přivezl dary od krále Ben-Hadada Eliášovi na 40 velbloudech (2 Kr 8,9). Sr. obrázky asyrských, arabských a aramejských velbloudů citovaných na konci tohoto článku. Židé, kteří se vrátili se Zerubábelem z exilu, měli 435 velbloudů (Ezd 2,67; Neh 7,68). V NZ se do velbloudí srsti oblékal Jan Křtitel (Mt 3,4; Mk 1,6). Velbloud se také objevuje ve dvou Ježíšových výrazných přirovnáních (Mt 19,24 = L 18,25; Mt 23,24).

BIBLIOGRAFIE. O jednohrbých velbloudech pojednává *ANEP*, str. 20, obr. 63, str. 52, obr. 170, str. 58, obr. 187, str. 132, obr. 375 (asyřští a arabští), str. 59, obr. 188 (aramejský). O dvouhrbých velbloudech se píše in *ANEP*, str. 122, obr. 355 = *IBA*, str. 57, obr. 51 (asyrská doba) a in H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tab. 184B z perského období.

Zvlášť závažné a bohatě doložené studie o velbloudech ve starověku: R. Walz, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 101, n. s. 26, 1951, str. 29–51; *ibid.* 104, n. s. 29, 1954, str. 45–87; *Actes du IV^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, 3, Vienna, 1956, str. 190–204. K novějším patří: F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960, pod „camelides“; W. Dostal in F. Gabrieli, W. Dostal, G. Dossin atd., *L'antica società beduina*, ed. Gabrieli, 1959; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970. K.A.K.

VELIKONOCE

1. Slovo, jímž se označuje jarní rovnodennost, v křesťanství pak výročí vzkříšení Krista. Č. překlady užívají slov „Velikonoce“ (např. Nu 9,2 KP; J 2,13 KP i EP), „hod beránka“ (např. Nu 9,2 EP), „fáze“ (např. Ex 12,21 KP).

Ve 2. stol. po Kr. a později vznikl závažný rozpor

VELIKONOCE

ohledně data křesťanských Velikonoc a velmi se o tom diskutovalo. Církve v Malé Asii dlouho slavily Velikonoce 14. nisanu, zatímco sbory v Římě a v jiných částech impéria se řídily kalendářem, který připomínal ukřižování v pátek a vzkříšení v neděli. Tento způsob přetrvával.

2. Velikonoce z Ex 12 se týkají:

1. skutečné historické události vyjití Izraele z egyptského otroctví;

2. pravidelného svátku, při němž se tato událost připomínala (*Mišna Pesahim* 9,5). S tím je úzce spojen 3. zákaz použití *kvasu, který symbolizoval spěšný odchod oně památé noci, a

4. později zasvěcení *prvorozeného Hospodinu (spolu s nařízenými oběťmi) na připomínku těch prvorozených, kteří byli ušetřeni v doměch označených krví. Mojžíš pravděpodobně spojil dva starší obřady – zemědělskou slavnost nekvašených chlebů a paschu, svátek nomádky a pastevecký (*EBR*, 1974, Makropaedia, sv. 10, str. 219n). Pascha možná byla původně spojena s obřizkou, démonismem, kultem plodnosti nebo s obětmi prvorozenat (sr. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 1967, str. 47nn). Až do r. 70 po Kr. se Velikonoce slavily v Jeruzalémě, v každém domě ve městě a v malých společenstvích; v chrámu byl přítom rituelně obětován beránek. Když došlo ke zničení chrámu a porážce židovského národa ve válce, Velikonoce se nevyhnutelně staly domácím obřadem.

*Samařané dodnes každoročně pečlivě provádějí svoje staré severoizraelské velikonoční obřady na hoře *Gerizim. Drží se Pentateuchu, a považují paschu a slavnost nekvašených chlebů za dva svátky. Na rozdíl od Židů dále obětují beránka. Vše se odehrává na svazích hory Gerizim, protože její vrchol je z rituálního hlediska posvěcen muslimským hřbitovem. (*EBR*, Mikropaedia, sv. 4, str. 494). Svůj postoj podporují tím, že čtou v Dt 27,4 „Gerizim“ namísto „Ébal“ a dále tvrdí, že Dt 12,5.14 a 16,16 odkazuje k hoře Gerizim, nikoli k Sijónu. Po nějakou dobu existoval na hoře Gerizim konkurenční samařský chrám (sr. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 342n), ale není zcela jasné, v které době fungoval (sr. též Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, 1964, *passim*).

I. Ve Starém zákoně

Výchozí bod studia představuje Ex 12 a vede k těmto poznatkům:

1. Velikonoce (hebr. *pesah*) pochází ze slovesa s významem „přejít“, „pominout“, „ušetřit“ (Ex 12, 13.27 atd.). To dává výborný smysl; Bůh doslova pominul izraelské domy označené krví a pobil prvorozené v eg. domech. Termín se používá jako nařazení, tak pro rituální oběť. *BDB* zasnamenává další sloveso se stejnými kořeny, které znamená „kulhat“, z něhož byly vyvozeny alternativní teorie (sr. T. H. Gaster, *Passover: Its History and Traditions*, 1949, str. 23–25); nicméně *KB* tento závěr upravuje.

2. Ábib, později nazývaný nisan, měsíc zrajících klasů a první paschy, se na počest Velikonoc stal prvním měsícem židovského roku (Ex 12,2; Dt 16,1; sr. Lv 23,5; Nu 9,1–5; 28,16).

3. Obětováni Židé o Velikonocích vzdají výhradně beránka? V Dt 16,2 se bezpochyby nabízí větší výběr zvířat (v Ex 12 záleží na výkladu). *BDB* omezuje význam hebr. pojmu *šeh* (v. 3) na ovci nebo kozu bez ohledu na stáří, *KB* jej dále zužuje na jehňátko nebo kůzle. Existují zatím nejasnosti ohledně významu spo-

jení *ben-šānā* = syn roku (v. 5). Někteří se domnívají, že jde o ročka, 12–24 měsíců starého, tj. plně vzrostlé zvíře (sr. Gesenius-Kautzsch-Cowley, *Hebrew Grammar*, oddíl 128 v; G. B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1925, str. 345–351). Tradiční výklad, který pokládá 12 měsíců za horní, nikoli za dolní hranici, však není v žádném případě vyvrácen. Zdá se, že podle talmudských důkazů byla velikonoční oběť ovce nebo koza, takže se Talmud spíše držel Exodu než Deuteronomia (sr. *Menahot* 7,6 s Gemarou). Několikrát máme potvrzeno, že bylo vybráno jehňátko nebo kůzle, beránek nebo koza (*Pesahim* 8,2; 55b; 66a), ale obecné doklady svědčí o tom, že se dávala přednost beránkovi (*Šabat* 23,1; *Kelim* 19,2; *Pesahim* 69b atd.). Jedno nařízení vylučuje obětování samičky nebo samce nad dva roky, což by podporovalo první výklad (*Pesahim* 9,7). Nicméně protichůdný text zase kategoriicky prohlašuje, že velikonoční oběť byla platná od osmého dne života (*Para* 1,4). Když tedy nelze jednoznačně dokázat ani z Pisma, ani z Talmudu, že by se měl jako oběť používat pouze beránek, je alespoň jasné, že se mu při obřadech dávala přednost. Zajímavé a pozoruhodné je, že se Samařané drží starých zvyklostí a obětují na svazích hory Gerizim beránka až do dnešního dne.

4. O velikonoční noci potřeš Židé v Egyptě veřeje dveří a nadpraží svých obydlí krví oběti (někteří tvrdí, že za účelem odehání zla). Krev se přinášela v misce, hebr. *saṣ*, v. 22 (což by také mohlo být při malé výkladové změně znamenat „práh“), a nanášela se zopem a lístky majoránky, tehdy obvyklým symbolem čistoty. Viz dále N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947, str. 21nn.

5. Údaj „mezi oběma večery“ v Ex 12,6 (též Ex 16,12; Lv 23,5; Nu 9,3.5.11) lze vyložit dvěma odlišnými způsoby, podle praxe různých společenství – buď mezi třetí hodinou odpoledne a západem slunce, jak to chápali a praktikovali farizeové (sr. *Pesahim* 61a; Josephus, *BJ* 6. 423), nebo mezi západem slunce a tmou (Samařané a další). Jako poznamenává Ederheim, dřívější čas poskytuje větší časovou rezervu pro zabítí většího množství beránků a měla by se mu pravděpodobně dávat přednost.

6. Ex 12,43–49 vylučuje z účasti pohany, ale samozřejmě ne proselyty, od nichž se očekávalo (a patřilo to k jejich povinnostem), že se plně zapojí.

Celé drama a vnitřní význam Ex 12 shrnuje 18 odpovídajících výrazů v Žd 11,28.

Velikonoce v Dt 16 se od Ex 12 liší v důležitých detailech. Zmizel důraz na krev; v podstatě domácí obřad se změnil na mnohem formálnější oběť v ústřední svatyni a bylo možné zvolit z většího množství zvířat; v. 7 stanovuje, že se má oběť vařit, nikoli péci; svátek Velikonoc a nekvašených chlebů (zde označen jako chléb soužení) spolu souvisí více než v Exodu. Nejedná se zde o rozpor, ale o výsledek vývoje: událost se mění na obřad. Navíc se podstatněji blíží NZ svědectví o Velikonocích. Mezi oběma texty nemusela být velká časová mezera; změny podmínek mohly zaznít v prorocké předpovědi během putování pouští. Dále je zaznamenáno, že ti, kdo byli podle levitského zákona při prvním svátku nečistí, směli slavit druhé Velikonoce o měsíc později (Nu 9,1–14).

Při dobývání zaslíbené země (Joz 5,10n) se Velikonoce slavily na jeriškých pláních. Podle Chizkijáše (2 Pa 30,1–27) a Jósijáše (2 Pa 35,1–19) představoval vhodné místo pro oslavu jeruzalémský chrám. Chizkijášův obřad využívá možnosti druhého zákonného

pesahu, o němž jsme se již zmínili, protože při prvním datu se lidé neshromáždili v Jeruzalémě a kněží nebyli rituálně čistí. Krátká Ezechieliova poznámka (45,21–24) se týká Velikonoc v ideálním chrámu z jeho vidění. Všimněme si tří zajímavých bodů: plnější účast světského panovníka, obět za hřích, namísto rodné slavnosti veřejný obřad. Jako obětí slouží býčci, berani a kozli. Předpisy z Dt jsou do značné míry rozšířeny, avšak na modelu svátku se nic nemění.

Traktát Mišny *Pesahim* odráží podobu tohoto obřadu v posledních dnech Herodova chrámu. Lidé se ve skupinách shromáždili na vnějším chrámovém nádvoří, aby zabili velikonoční obět. Kněží stáli ve dvou řadách. V první řadě měl každý muž zlatou misku a ve druhé stříbrnou. Miska, která zachytila krev umírajícího zvířete, byla podávána z ruky do ruky, až dorazila na konec řady, kde ji poslední kněz podle obřadních předpisů vylil na oltář. To vše se odehrávalo za doprovodu písně *Hallel* (Ž 113–118). Skupiny, které se obřadu účastnily, představovaly většinou rodiny, ale byly možné i obecnější svazky, třeba ty, které pozjí Pána Ježíše s jeho učedníky.

II. V Novém zákoně

V NZ dobách se od všech Izraelců očekávalo, že se objeví v Jeruzalémě 3x do roka, na svátky Velikonoc, Týdnů neboli letnic a na slavnost Stánků. Dokonce i Židé v diaspoře se někdy účastnili. Počet lidí v Jeruzalémě (sr. shromáždění o letnicích ze Sk 2) se v těchto dnech podle Josepha (BJ 6. 425) zvýšil až na 3 000 000 – číslo, které na realističtější počet 180 000 zredukoval J. Jeremias (*Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, str. 83n). Po hledání zakázaného kvasu se svícemi a po důkladných přípravách (sr. Mk 14,12–16 a paralelní texty) se samotná paschalní večeře jedla vstoje. Patřily k ní symbolické prvky: pečený beránek, nekvašený chléb, hořké byliny, některá koření a čtyři poháry vína ve stanovenou chvíli. Pečlivě se zachovávalo smlouvo předepsané rituální omývání rukou. Stůl (mnohem pravděpodobněji podlaha) se sklídil po druhém poháru vína a formou rozhovoru mezi otcem a synem (nebo je někdo vhodný nahradil) se převyprávěl příběh o eg. Velikonocích a o vyjití z Egypta. Mísy s jídlem se pak přinesly zpět, zazpívala se část *Hallelu* a následoval druhý pohár vína. Potom se uskutečnilo lámání chleba. Při poslední večeři Ježíše s učedníky zřejmě právě v tuto chvíli dostal Jidáš namočenou skývu a odešel do noci, aby svého Pána zradil (J 13,30). Lze předpokládat, že oné osudné noci bylo ustanovení večeře Páně neboli eucharistie spojeno s třetím pohárem vína. Zpěv *Hallelu* završil čtvrtý pohár vína – bezpochyby hymnus z Mt 26,30. Znalcí předpokládají, že se poslední večeře shodovala s ustanovenými Velikonocemi, i když to někteří vykladači popírají. Např. A. Plummer (*Luke, ICC*, 1896, str. 491n) tvrdí, že se jedná o posunutě Velikonoce, 20 hodin před zabíjením beránků, neboť zastává názor, že v době, kdy se slavily židovské Velikonoce, Ježíš umíral nebo již byl mrtev. Jiní se domnívají, že se jednalo o velikonoční Kidduš, obřad očisťující nadcházející stolování. J. N. Geldenhuis se dlouze rozepisuje o tom, že poslední večeře splývá s Velikonocemi, že proběhla 14. dne měsíce nisánu, den před ukřižováním, a že neexistuje žádný rozpor mezi synoptickými Evangelii a Janovým evangeliem, pokud se odpovídající texty řádně vyloučí. Umučení by se potom mělo datovat na 6. dubna r. 30. Odlišné názory předkládají standardní komentáře.

Symbolika Krista jako velikonočního beránka a Beránka Božího pochází z NZ. Tradiční beránek, i když to nelze dokázat ve všech případech, měl rozšířený precedens v Ex 12,46 a Nu 9,12, kde se píše, že velikonoční oběti se nesmí zlomit ani jedna kost. Tento nepatrný detail dochází typologického naplnění, když je s úctou vztažen na Ukřižovaného (J 19,36).

Po zničení jeruzalémského chrámu r. 70 po Kr. přestala existovat možnost, aby se velikonoční obět zabíjela rituálním způsobem, a židovské velikonoce se změnila na rodný svátek, tak, jak tomu bylo původně – kruh se tedy uzavřel. I když postupem času šly církev a synagoga rozdílnou cestou, zvyk oslav Velikonoc po nějakou dobu mezi některými křesťany pokračoval – zejména mezi těmi, kteří pocházeli z židovského nebo proselytského prostředí. Avšak Večeře Páně nahrazuje židovské obřady stejně, jako křesť nahradil obřizku.

BIBLIOGRAFIE. Viz literatura uvedená v článku, dále J. Jeremias, *TDNT* 5, str. 896–904; *SB*, 4,1, str. 41–76; B. Shaller, *NIDNTT* 1, str. 632–635; R. A. Stewart, „The Jewish Festivals“, *EQ* 43, 1971, str. 149–161; G. B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1925, str. 337–397; A. Edersheim, *The Temple: Its Ministry and Services as they were in the Time of Jesus Christ*; J. B. Segal, *The Hebrew Passover from Earliest Times to A.D. 70*, 1963; A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969.

R.A.S.

F.F.B.

VELITEL Tento význam mají tyto hebr. výrazy.

1. *sōpēr* (Sd 5,14, „tí, kdo nosí velitelskou hůl“). Toto slovo zpravidla znamená „písař“ (tak AV a Syr., targ; sr. *LXX grammateus* = písař).

2. *tīpsār* (Jr 51,27) nebo *tapšēr* (Na 3,17). Patrně z akkad. *tuššarru* = písař tabulek, tudíž úředník, velitel. Pro oba tyto příklady sr. 1 Mak 5,42, kde ř. *grammateus* znamená „velitel“.

Zdánlivě vlastní jméno *tartán (Iz 20,1; 2 Kr 18,17) pochází z akkad. *turtanu*, což je titul vysokého vojenského důstojníka, tedy „velitele“.

3. Dalším hebr. ekvivalentem je *šar*, který může označovat velitele tisíců, stovek nebo padesátek bojovníků (Ex 18,25; 1 S 8,12).

4. Jako „náčelník“ lze příležitostně překládat *rōš* = hlava (Nu 14,4). Za Saulovy vlády se ještě židovská armáda nedosáhla svého vrcholu, ale už byl položen základ její organizace. Skládala se z pluků vedených veliteli (tisíců) (1 S 17,18). Davidovo vojsko vedla „třicítka“ velitelů, kteří získali zkušenosti v době, kdy David prochal před Saulem. David také zorganizoval domobranu a 1 Pa 27,1–15 ukazuje, že byla rozdělena na 12 pluků, přičemž každý z nich sloužil jeden měsíc v roce pod vedením svého velitele. Označení „velitel“ se rovněž objevuje v souvislosti s vzbou v S království v 9. stol. př. Kr. (1 Kr 16,9, „velitel [šar] poloviny vozby“). V NZ se *chiliarchos* = velitel tisíce mužů překládá jako „důstojník“ v J 18,12. Jde zároveň o titul římského vojenského tribuna (Sk 21, 31–33,37, „velitel“) a lze ho užívat také v případě vojenského důstojníka (Mk 6,21). *Stratēgos* = velitel vojska, nicméně Lukáš takto označuje velitele chrámové stráže, který měl lévíjský nebo kněžský původ (L 22,4,52; Sk 4,1 atd.). *Archēgos* je v Žd 2,10 přeloženo jako „původce“. *Stratopedarchos* je v některých rukopisech

VĚRNÝ DRUH

Sk 28,16 překládán „kapitán stráže“, v EP „voják“.

R.P.G.

R.J.W.

VĚRNÝ DRUH Ř. *synzygos* (*syzygos*) = věrný, vlastní druh (Fp 4,3) je v některých rukopisech pokládán za vlastní jméno, jako by apoštol Pavel mnil „Druha jménem i povoláním“. Zcela jistě však jde o běžné podstatné jméno a oslovovanou osobou je možná Lukáš (nikoli Lydie, kterou S. Baring-Gould a další považovali za Pavlovu manželku), jehož sedmiletý pobyt ve Filipech odděluje dvě části Skutků, začínajících zájmenem „my“ (do 16,17 a od 20,5). (Tato identifikace předpokládá, že alespoň část dopisu byla odeslána z Efezu.)

F.F.B.

VĚŘEJE

1. Hebr. *m'zûzûlî* byly dřevěné sloupky, které vroubily vchod a podpíraly překlad (nadpraží), *mašqûp*. Na ně se později připevňoval *amulet. Při prvních Velikonocích se potíraly krví (Ex 12,7,22n), k nim se symbolicky přibodlo ucho otroka, jenž chtěl zůstat u svého pána (Ex 21,6), a také se na ně psávalo (Dt 6,9; 11,20). Tohoto termínu se též užívá o věřejích (1 S 1,9; 1 Kr 6,33; Ez 41,21) a o vratech (Sd 16,3).

2. *'ajil*. Objevuje se hlavně v souvislosti s Ezechielovým chrámem (40,9n atd.), kde se překládá jako „brána“. Má se zato, že jde o výběžek hradeb podobný pilastru.

3. *saṗ* = sloup, viz *PRAH.

C.J.D.

VESNICE Vesnice v Bibli představuje podobně jako dnes malou skupinu obyvatel budov. Od *města (Lv 25,29.31 atd.) se lišila tím, že neměla hradby ani jiné opevnění (Ez 38,11). Mnohá SZ i NZ „města“ by se podle našeho dnešního chápání měla spíše považovat za „vesnice“. Rozdíl mezi městem a vesnicí však není vždy zachován, např. L 2,4 označuje Betlém jako město (ř. *polis*) a J 7,42 jej považuje za vesnici (*kōmē*). Vesnice se někdy mohla rozrůst v město (1 S 23,7).

Vesnice se jako „dcery“ (dosl. hebr.; Nu 21,25 atd.) často seskupovaly kolem města, na němž jako zemědělské komunity politicky i hospodářsky závisely (Joz 15,13–63). V době války nacházeli jejich obyvatelé útočiště v nejbližším městském opevnění. Běžný semitský termín pro vesnici (hebr. *kāpār*; akkad. *kapru*) se nemusí nutně vztahovat k této „ochraně“, ale spíše označuje vesničku či vesnici v otevřené krajině (odtud *prz* v Sd 5,7.11 [viz KP]; sr. Est 9,19), zemědělské usedlosti nebo předměstské osídlení kolem města. Tábořiště kočovníků se rovněž označovala jako „vesnice“ (Gn 25,16; Iz 42,11) a odrazem toho mohou být i jména jako Vesnice *Jairovy. Vesnice mohla mít svou vlastní správu starších (Rt 4,2) a někdy také svatyni nebo posvátné místo.

D.J.W.

VĚŠTĚNÍ Obvyklým hebr. výrazem, přeloženým jako „věštění“ a „věštec“, je kořen *qsm*. V Gn 44,5.15 se setkáváme s kořenem *nôš*, který se zde překládá stejně. Kořen *nn* se někdy objevuje ve spojení s předchozími výrazy a lze jej překládat jako „pozorování částí“ (snad ptakopřevectví, tak RV) nebo jako „jasnoviectví“.

Věštění je, obecně řečeno, pokus rozpoznat události vzdálené v čase či prostoru, které v důsledku toho nedokážeme vnímat běžným způsobem. Podobnou definici lze uvést u „vidění“ jako aspektu prorocství, např. v 1 S 9,6–10. Jelikož se tento termín příležitostně může použít v dobrém slova smyslu, můžeme o prorokovi prohlásit, že má dar vidění, aniž bychom tím schvalovali všechny formy jasnovidectví. Např. Bileám je věštcem, jehož inspirace pramení z Hospodina (Nu 22,7; 24,1). O odsouzeníhodném věštění (Ez 13,6n) se Písmo vyjadřuje jako o „lhaní“. V Mt 3,6n.11 věštění představuje prorockou funkci, ačkoli i tady došlo k zneužívání daru; sr. Za 10,2. V Př 16,10 se v souvislosti s Božím vedením, jež zprostředkuje král, objevuje výraz *qesem* = Boží výrok.

Kromě této obecné aplikace je věštění odsuzováno, s výjimkou dvou oddílů (viz níže). Božím lidu je věštění a jasnovidectví, běžně provozované v pohan- ském světě, zakázáno (Lv 19,26; Dt 18,9–14). 2 Kr 17,17; 21,6 je považuje za neposlušnost. O pohan- ských věštích se píše v 1 S 6,2; Iz 44,25; Ez 21,22.

Věštění může nabýt různých podob. Lze je rozdělit na dvě skupiny, na vnitřní a mechanické. V prvním případě jde buď o extatickou inspiraci šamanského typu nebo o přímé zření, druhý případ využívá technických prostředků (pisku, vnitřnosti obětí, v dnešní době čajových lístků). Bible zmiňuje následující formy:

1. *Proutkařství* (Ez 21,21). Do vzduchu se vyhazovaly tyčky či vystřelovaly šípy a v jejich poloze po dopadu na zem se hledalo znamení. Proutkařství se může týkat i Oz 4,12.

2. *Hepatoskopie* (Ez 21,21). Pokyny měly vyplýnout ze zkoumání jater či jiných vnitřností obětí. Posuzovaly se tvary a skvrny, které kněz vykládal.

3. **Domácí bůžkové*. Vyskytuje se v souvislosti s věštěním v 1 S 15,23; Ez 21,21; Za 10,2. Pokud šlo o podobizny mrtvých předků, jednalo se o formu spiritismu.

4. *Nekromantie*, tj. hledání rad u zesnulých. Souvisí s věštěním v Dt 18,11; 1 S 28,8; 2 Kr 21,6. Odsuzuje ji Zákon (Lv 19,31; 20,6), proroci (Iz 8,19n) i historické knihy (1 Pa 10,13). Médium má údajně tzv. *'ôš*, což se vysvětluje jako „přibuzný duch“, řečí dneška „moc“. Přibuzný termín, překládaný jako „čaroděj“, je *jid'ônî* (zřejmě z kořene *jādā* = vědět) a zřejmě se týká nadpřirozeného poznání, které má duch a odvozené i jeho nositel.

5. *Astrologie* získává závěry ze vzájemného postavení Slunce, Měsíce a planet v souvislosti se zvěrokruhem. Ačkoli Písmo astrologii nezarácuje, znevažuje ji v Iz 47,13 a Jr 10,2. Mágové (*MUDRC), kteří se přišli poklonit malému Ježíši, byli patrně vyučeni v bab. tradici, která směřovala astronomii s astrologií.

6. *Hydromancie*, tj. věštění z vody. Zde se věští podle tvarů a obrazů v nádobě s vodou jako při věštění z křišťálové koule. Třpyt vody vyvolává stav lehkého transu a vidění jsou subjektivní. Jedinou zmínku v Bibli o tomto způsobu nacházíme v Gn 44,5.15, kde se může zdát, že Josef používal k tomuto účelu svůj stříbrný kalich. Nedovedeme však říci, nakolik lze vycházet z výroku v oddíl, kde Josef se svým služebníkem úmyslně podvádí své bratry.

7. *Losování*. Ve SZ se losovalo, aby lid rozpoznal Boží vůli ohledně přidělení území (Joz 18–19). Losem se také určoval kozel k oběti v den smíření (Lv 16), viník (Joz 7,14; Jon 1,7), služba v chrámu (1 Pa 24,5). Haman tímto způsobem zjišťoval šťastný den (Est 3,7). V NZ se losem rozděloval Ježíšův oděv (Mt

27,35). Posledním biblickým případem, kdy se použilo losu, byla volba Matěje (Sk 1,15–26), a může být významné, že se to odehrálo před letnicemi. (Viz též *URĪM A TUMĪM).

8. **Sny* jsou též považovány za způsob věštbý, v Písmu však žádný člověk záměrně nežádal o pokyn či nadpřirozené poznání prostřednictvím snů, snad s výjimkou falešných proroků v Jr 23,25–27. Spontánní sen však často může být prostředkem Božího vedení.

Ve Sk 16,16 vystupuje dívka, která má ducha věštkění. R. zde užívá výrazu *pythōn*. Slavná delfská věštkyně žila v kraji Pytho, a tak se tímto termínem zřejmě začal označovat každý, kdo měl nadpřirozenou inspiraci podobnou jako delfská kněžka. (*MAGIE A KOUZELNICTVÍ)

BIBLIOGRAFIE. C. Brown, J. S. Wright, *NIDNTT 2*, str. 552–562. J.S.W.

VĚTEV, RATOLEST

1. Překlad řady hebr. a ř. výrazů označujících výhonek, prut, větev, palmovou větev atd. Často se vyskytuje v oddělech, kde se o Izraeli obrátně mluví jako o stromu, např. vinné révě (Ž 80,11; Ez 17,6; Na 2,2; sr. J 15,1nn) nebo cedru (Ez 17,23) či olivě (Oz 14,6; sr. Ř 11,16nn). Větve stromů, palem, myrty a vrby se užívají při slavnosti stánků ke stavbě *stánků (*sukkōt*) (Lv 23,40; Neh 8,15) a lid je nese v průvodu s voláním *Hosana (Ž 118,27; Mišna, *Sukka 4*). Sr. Ježišův triumfální vjezd do Jeruzaléma (Mt 21,8n; Mk 11,8–10; J 12,13).

2. Zvláště zajímavé je mesiášské užití slova (hebr. *šemah*) pro výhonek z Davidova rodu, který vzejde a bude vládnout Izraeli ve spravedlnosti. Toto prorocství zaznává v Jr 23,5; 33,1, kde výraz odráží Iz 4,2 (sr. Iz 11,1 hebr. *nšer*). Za 3;8; 6,12 ukazuje, že se výraz „ratolest“ stal v poexilní době uznávaným mesiášským termínem, jenž označoval ideální postavu krále-kněze.

3. V Ex 23,31nn a 37,17nn se pojmu užívá v souvislosti se zlatým svícnem ve stanu setkávání, který se tradičně zobrazuje jako dřev s třemi pruty na každé straně. Hebr. *qāneh* = třítina, prut zde může být špatně pochopeno, neboť sedmiramenný svícen je známý až od 1. stol. př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. J. G. Baldwin, „*šemah* as a Technical Term in the Prophets“, *VT* 14, 1964, str. 93–97; R. North, „Zechariah's Seven-Spout Lampstand“, *Biblica 51*, 1970, str. 183nn. J.G.B.

VĚZENÍ

I. Ve Starém zákoně

První zmínka o vězení se v Písmu objevuje v souvislosti s *Josefem v Egyptě (Gn 39,20–23). Hebr. text zde používá speciální výraz *bēt-sōhar*; *sōhar* se obvykle srovnává s jinými semitskými slovy ve významu „kulatý“ nebo „uzavření“, a proto se má za to, že Josefovo vězení byla pevnost nebo se nacházelo v pevnosti. Srovnáváním hebr. *sōhar* s eg. *ṯrw* = Silē (dnešní Kantara) se dopouštíme omylu, protože ve skutečnosti jde o slovo *ṯl* (J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, str. 25–28). Existuje však eg. termín *ṯrt*, jenž se vyskytuje již kolem r. 1900 př. Kr. a znamená „uzavřená budova“, „sklad“, což by mohlo souviset se *sōhar*. Egypt. vězení sloužilo k izolaci lidí, kteří

byli na nucených pracích, jako „věznic“ a k pobytu těch, kteří jako Josef čekali ve vyšetřovací vazbě na soud. Češtníka a pekaře vsadili do *mšmār*, jakéhosi domácího vězení při pevnosti (v níž věznil Josefa, Gn 40,2n), dokud se nerozhodne o jejich případu. Podobně na tři dny zadrželi Josefovy bratry (Gn 42,17–19). I Samsona Pelištejci zajali a uvrhli do vězení (Sd 16,21,25; dosl. „v domě svázaných“); podobný výraz nacházíme v Kaz 4,14.

V Judsku sloužilo jako dočasné místo Jeremjášova uvěznění nádvoří stráží (32,2.8.12; 33,1; 37,21; 38,28; sr. též Neh 3,25; 12,39). Tam, ale i v soukromém domě se mohla použít jako vězení cisterna, což bývalo zpravidla velmi nepříjemné (Jr 37,16,20; 38,6.13) a temné (Iz 42,7) místo, symbol pout, z nichž může Hospodinův Služebník vysvobodit svůj lid (Sk 26,15–18; L 1,79). Jeremiáš nebyl jediným prorokem, jehož uvěznili za to, že věrně kázal Boží poselství: judský král Ása dal vsadit do žaláře vidoucího (2 Pa 16,10) a Achab uvěznil Mikajáše a poručil, aby mu dávali jen přiděl chleba a vody (1 Kr 22,27; 2 Pa 18,26). Vítězní panovníci někdy uvrhli do vězení poražené krále: např. Asyřané izraelského Hóseu (2 Kr 17,4), Nebúkadnesar judského Jójakima (sr. Jr 24,1.5; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, str. 33–35.73) a judského Sidkijáše (Jr 52,11). Jójakima drželi v Babylónu v „domácím vězení“ v královském paláci a jeho okolí jako jednoho z mnoha prominentních zajatců a umělců. Archeologové objevili předlové tabulky pro něho, jeho pět synů a mnoho dalších cizinců (*ANET*, 308b.; *DOTT*, str. 84–86; E. F. Weidner, *Mélanges R. Dussaud*, 2, 1939, str. 923–935; Albright, *BA* 5, 1942, str. 49–55). Evil-merodak mu nakonec dal větší svobodu (2 Kr 25,27.29; Jr 52,31.33). Ezechiel (19,9) popisuje, jak Jójakima přivezli do Babylónu v kleci. Mnohem starší vyobrazení semitského prince jako vězně v kleci viz P. Montet, *L'Égypte et la Bible*, 1959, str. 73, obr. 12. K.A.K.

II. V Novém zákoně

Jan Křtitel byl uvězněn v *desmōtērion* = místo vězení. Nacházelo se v Herodově pevnosti Machairis v Pereji, V od Mrtvého moře (Jos., *Ant.* 18. 119), kde archeologové odkryli dva žaláře a v jednom z nich našli dokonce stopy po okovech. Nejobecnější a nejčastěji používaný výraz je *fyлакē* = střežené místo. Označuje místo, kde jsou vězni pod přísným dozorem. Velekněží uvěznili apoštoly (Sk 5,19) v *tērēsis dēmosia* = veřejné střežené místo (sr. Sk 4,3).

Když Herodes uvrhli do vězení apoštola Petra, zřejmě v pevnosti Antonia, kam později vsadili i Pavla (Sk 21,34; 23,30) a které je zde označeno jako *oikēma* (= dům), neustále ho střežili čtyři vojáci, z nichž dva byli k němu připoutáni a dva stáli přede dveřmi (Sk 12,3–6). Za nimi pravděpodobně byla ještě jedna stráž a uzavřená železná brána, vedoucí ven (Sk 12,10). Ve Filipcích Pavel uvěznili v městském žaláři a hlídal jej strážný. Cela se patrně nacházela uvnitř, možná pod zemí, a byla v ní kláda (Sk 16,24) s několika otvory, do nichž se uzavřely nohy tak daleko od sebe, aby to působilo bolest. V Caesareji Pavla vsadili do žaláře (Sk 23,35) v Herodově hradu; když jej věznil v Římě, mohl být doma, ale neustále jej hlídal voják (Sk 28,16.30). D.H.W.

VIDĚNÍ Určit hranici mezi viděním a snem či vytržením je obtížné, ne-li nemožné, což se odráží

VIDLICE

i v tom, jakými slovy Bible „vidění“ vyjadřuje.

Hebr. *hāzōn* pochází z kořene, jímž se označovalo vidění, které člověk dostal ve stavu vytržení (Iz 1,1; Ez 12,27); výraz *mar'ā*, odvozený od běžného kořene „vidět“, na druhé straně znamená vidění jako prostředek zjevení (Nu 12,6; 1 S 3,15). NZ užívá v této souvislosti dvou termínů: *horama* (Sk 9,10.12; 10,3.17.19) a *optasia* (L 1,22; Sk 26,19; 2 K 12,1). Oba mají význam „zjevení“, „vidění“.

Zdá se, že důraz se klade na extatickou povahu tohoto prožitku a na zjevující charakter poznání, jehož se dostalo biblickým prorokům a vidoucím. Tato zkušenost ukazuje na zvláštní poznání Boha, které zakoušeli zbožní muži (např. Jr 1,11; Da 2,19; Sk 9,10; 16,9), a na Boží ochotu zjevit se lidem (Ž 89,20; Sk 10,3).

Okolnosti, za nichž v Písmu dochází k viděním, jsou různé. Lidé je prožívali v bdělém stavu (Da 10,7; Sk 9,7), ve dne (Sk 10,3) i v noci (Gn 46,2). Vidění však měla úzkou spojitost se sny (Nu 12,6; Jb 4,13).

Ve SZ se jejich příjemci stali proroci „píšící“ (Iz 1,1; Abd 1; Na 1,1) i „nepíšící“ (2 S 7,17; 1 Kr 22,17–19; 2 Pa 9,29). Výjimečnými příklady však byli Ezechiel a Daniel.

V NZ projevuje velký zájem o vidění Lukáš. Popisuje např. vidění Zachariáše (L 1,22), Ananiáše (Sk 9,10), Kornélia (10,3), Petra (10,10nn) a Pavla (18,9); apoštol Pavel se nicméně k viděním stavěl velmi zdrženlivě (2 K 12,1nn). Hlavní soubor vidění je v NZ v knize *Zjevení.

Biblická vidění se týkala jak bezprostřední situace (Gn 15,1n; Sk 12,7), tak i „vzdálené budoucnosti“ Božího království, o čemž svědčí spisy Izajáše, Daniela a Jana. V této souvislosti jsou obzvláště významné texty v 1 S 3,1; Př 29,18.

BIBLIOGRAFIE. J. M. Lower, „Vision“, *ZPEB*, 5, str. 889; R. Schnackenburg, „Vision of God“, *EBT*, 3, str. 947–952; K. Dahn, *NIDNTT* 3, str. 511–518.

J.G.S.S.T.

VIDLICE Bronzový nástroj požívaný u oltáře pro zápalné oběti ve stanu setkávání (Ex 27,3; 38,3; Nu 4,14) i v Šalomounově chrámě (1 Pa 28,17; 2 Pa 4,16). V Šilu se užívala trojzubá vidlice (1 S 2,13n).

K.A.K.

VICHŘICE Č. překlad hebr. *šūpā* popisuje jakoukoli prudkou bouři (Jb 37,9; Př 1,27; 10,25; Iz 17,13; 21,1; 66,15; Jr 4,13; Am 1,14; Na 1,3). Na jiných místech uvádí EP „vichř“ (Jb 21,18; Iz 5,28; 29,6) a v Ž 83,16 se objevuje „smršť“. Synonymicky se užívá výrazu *s'ārā*. Stojí-li samostatně, překládá se slovy „vichř“ (např. 2 Kr 2,1; Iz 40,24; 41,16), „smršť“ (Jb 38,1; 40,6), někdy „bouře“ (Ž 107,29).

Vichřice obrazně popisuje náhlý útok nepřítele (Iz 5,28; Jr 4,13; Da 11,40; Am 1,14n). Kvůli své prudkosti symbolizuje rovněž Boží soud (Ž 18,11; Na 1,3) a Boží hněv (Ž 58,10; Př 10,25; Iz 17,13; 28,17; 66,15; Oz 8,7). V podobné funkci se vyskytuje v charakteristice Mesiášova hněvu (Mt 7,24–27). (*VITR)

J.M.H.

VINNÁ RÉVA, VINICE Obecně rozšířená vinná réva (*Vitis vinifera* L.) je útlá rostlina, která se plazí po zemi nebo se pomocí úponků pne po podpěrách. Je zmiňována v celé Bibli, často v symbolickém vý-

znamu. Poprvé je uvedena v souvislosti s Araratem (Gn 9,20), což možná byla její původní oblast výskytu; pěstovala se také ve starověkém Egyptě. Malby na stěnách eg. hrodek znázorňovaly různé fáze výroby vína, nápisy a sochy dosvědčovaly důležitost vinné révy.

Vinařství se v Kenaanu provozovalo ještě před příchodem Izraelců, o čemž svědčí Malkisédekovy dary (Gn 14,18), zpráva zvěď (Nu 13,20.24) a Mojžíšovy zmínky o zasílené zemi (Dt 6,11). To, že se Juda zabýval pěstováním vinné révy, lze vyvozovat z Jákovy požehnání (Gn 49,11). Hroznový úval byl již tehdy obzvláště úrodnou oblastí, podobně jako údolí Sorek v Pelištejské nížině (Sd 14,5; 15,5; 16,4). Známe byly i vinice v Ěn-gedí (Pís 1,14) a také vinice sibijské (Jr 48,32), nad jejichž troskami našel Jeremjáš. Ezechiel zaznamenal, že víno Chelbonu se vyváželo do Týru (Ez 27,18), zatímco Ozeáš se zmiňoval o vůni libanonského vína (Oz 14,8). Ideál kočovních Izraelců obsazujících Kenaan se uskutečnil, když se každý z nich mohl trvale usadit na určitém místě a usadnout „pod svou vinnou révou a pod svým fíkovníkem“ (1 Kr 5,5).

K zakládání vinice (Iz 5,1nn; Mk 12,1) obvykle patřilo budování teras na svazích a vybírání kamenů. Ty se používaly na stavbu opěrných zídek, které Izraelci v případě dostatečného množství materiálu budovali silnější, než bylo nutné, a přebytečné kameny se kupily na hromadách (sr. Oz 12,12). Vysazoval se živý plot ze zimostrožu (*Lycium*) – v novověku ho nahradil americký kaktus opuncie a potom *Acacia farnesiana* – nebo se stavěla nízká zídka, na níž se pokládaly suchý ostatky krvavce toten (*Poterium spinosum*), který měl odstrašovat zvířata a zloděje. Strážní věž nebo kamenná chatrč sloužily během léta, kdy dělníci žili na vinicích, jako chladný přístřešek. Ohrazený pozemek se pečlivě překopával a když byla půda drolivá, vysazovala se mladá réva, obvykle v řadách asi 2,5 m od sebe. Když vyrostly plodonosné větve, zvedly se pomocí podpěr nad zem (Ez 17,6). Každé jaro se vinná réva prořezávala (Lv 25,3; J 15,2) vinařskými noži (Jl 4,10). Vinaři, kteří se o ni starali, zřejmě patřili k chudším vrstvám (Ez 61,5). Zastřešená dřevěná stavba, tzv. strážní věž, se budovala na zvýšeném místě, takže umožňovala rozhled po celé vinici (Mk 12,1). Majitel se svou rodinou zde hlídal během sklizně (Jb 27,18; Iz 1,8).

Když hrozny dozrály, sbíraly se do košů a nosily se do vinařských lisů (Oz 9,2), vyceněných z tvrdého kamene. Hrozny pak šlapali pomocníci (Am 9,13), kteří společně křičeli a zpívali (Iz 16,10; Jr 25,30). Kvasící víno se skladovalo v pevných nových vácích z kozí kůže (Mt 9,17) nebo ve velkých hliněných nádobách. Svůj díl z výnosu požadovali výběrčí daní (sr. Iz 3,14), vínem se často splácely nahromaděné dluhy (2 Pa 2,9). Muži, kteří pracovali při sklizni vína, byli často zproštěni vojenské služby. Na vinici se neměly vysazovat žádné jiné rostliny (Dt 22,9) a každý sedmý rok byla vinice ponechána ladem (Ex 23,11; Lv 25,3). Po sklizni se vinice otevíraly chudým, aby si mohli posbírat všechny zbývající hrozny (Lv 19,10; Dt 24,21). Když vinice přestala plodit, byla opuštěna (sr. Iz 16,8) a suchá réva se používala jako palivo a vyrábělo se z ní dřevěné uhlí (Ez 15,4; J 15,6).

Hrozny se nejen konzumovaly v podobě vína, ale představovaly důležitou složku potravy Hebrejů, protože dodávaly železo a další nezbytné minerální látky. Určitá část úrody se uchovávala v podobě hrozinko-

vých placek. Hrozinky (hebr. *šimnúqim* = sušené plody) se v biblických zemích běžně jedly již od nejstarších dob (sr. Nu 6,3). Hrozny se rozložily venku, často na střeše domu, aby uschly na horkém slunci (Plinius, *NH* 16). Vzhledem k tomu, že hrozinky obsahují množství energeticky bohatých cukrů, byly vítaným jídlem pro hladové; snadno se přenášely a sloužily i jako vhodný dar (1 S 25,18; 2 S 16,1).

Mezi starověkými Hebreji symbolizovala vinná réva prosperitu a mír, v konkrétnějším smyslu pak vyvolený lid. Byl vinnou révou, kterou Hospodin přesařil z Egypta (Ž 80,9–15; Iz 5,1–5) do pečlivě vybrané země. Věnoval jí veškerou potřebnou péči, aby mohla nést vynikající ovoce, ale místo toho rodila jen plané hrozny. Z tohoto důvodu měla být opuštěna a vydána svým nepřátelům k drancování.

S vinnou révou a jejím pěstováním souvisí celkem 5 Ježíšových podobností: o fíkovníku na vinici (L 13,6–9), o dělnících na vinici (Mt 20,1–16), o novém vínu ve starých měších (Mt 9,17), o dvou synech (Mt 21,28–32) a o zlých vinařích (Mt 21,33–41; Mk 12,1–11; L 20,9–18). Za obzvláště důležitou považujeme skutečnost, že Kristus sám sebe charakterizoval jako pravý vinný kmen (J 15,1nn), s nímž jsou všichni věřící spojeni v živém vztahu. U poslední večeře symbolizoval plod vinné révy Kristovu vykupuující krev a stal se svátostným vínem křesťanské památky Večeře Páně. V křesťanském umění často plodná vinná réva symbolicky vyjadřuje spojení Krista s jeho následovníky.

BIBLIOGRAFIE. A. I. Perold, *Treatise on Viticulture*, 1927; H. N. a A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, str. 28nn, 239n; A. Goor, „The history of the grape-vine in the Holy Land“, *Economic Botany* 20, 1966, str. 46–66; A. Goor a N. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968, str. 18–45.

R.K.H.
F.N.H.

VÍNO A OPOJNÝ NÁPOJ

I. Ve Starém zákoně

Mezi známým počtem SZ synonym patří k nejběžnějším *jajin* (zpravidla překládané jako „vino“) a *šē-kār* (překládané obvykle jako „opojný nápoj“). Tyto výrazy se nezfídka vyskytují společně a užívá se jich bez ohledu na to, zda autor víno a opojný nápoj chválí jako žádoucí, nebo zda před ním varuje. Třetí výraz, *tirōš*, překládaný někdy jako „nové víno“ nebo „mošt“, se často vykládá jako nekvašené, a tudíž nealkoholické víno, ale z Oz 4,11 a užití tohoto pojmu v Talmudu vyplývá, že ho lze zneužít stejně jako ostatní. Je příznačné, že výrazem „vino“ se nikdy neoznačuje výsledek štáva, přestože existují příklady toho, kdy se hrozny vytlačovaly do číše a pravděpodobně se použily najednou (Gn 40,11).

Výraz „nové víno“ neoznačuje víno, které neprošlo kvašením, protože proces kvašení začíná velice brzy, takže v měsících po vinobraní (Sk 2,13) už nekvašené víno nemohlo být dostupné. Představuje spíše víno vyrobené ze šťávy získané ještě předtím, než se začal šlapat vinný lis. Jako takové by bylo obzvláště silné a okamžitě by začínalo působit opilost. Dnešní zvyky v Palestině mezi lidmi, kteří vnímají náboženské svátky konzervativně, také naznačují, že toto víno bylo kvašené. Lze proto říci, že když Bible užívá různých synonym, nečiní mezi nimi žádný rozdíl.

Je přirozené, že v zemi s půdními a klimatickými

podmínkami obzvláště vhodnými pro pěstování vinné révy se o vínu často hovoří ve spojitosti s obilím, přičemž společně znamenají bohatý a dostatečný přísun jídla a dobrých darů života. Nezfídka na ně narazíme v zaslíbeních, kde figurují jako znamení Božího požehnání (Gn 27,28), a Hospodin je pokládá za přijatelnou obětinu na oltáři (Ex 29,40). Někdy se však člověk v rámci sebekázně musí obejít bez vína, např. když vstupuje do kněžské služby (Lv 10,9) nebo v případě nazorejských *zasvěcenců po dobu trvání jejich slibu (Nu 6,3). Abstinence *Rekábějců spadá do jiné kategorie, poněvadž zde šlo o pokus zachovat kočovní život, kdy žili příslušníci rodu ve stanech, a víno neodmítali kvůli nebezpečí jeho nadměrného užívání, ale proto, že vyžadovalo zakládání vinic, setbu a stavění domů (Jr 35,7). V žádném případě však nechýbějí důkazy o tom, že o nebezpečích opojného nápoje věděli i ti, kdo přijali zemědělský způsob života. Varování knihy Přísloví jsou jasná a v Izajášově době do těchto osidel upadali dokonce i kněží.

Tyto dvě stránky vína, jeho užívání a zneužívání, jeho prospěšnost a prokletí, jeho přijatelnost v Božích očích a zároveň odpor k němu, se ve SZ prolínají. Může tedy nejen potěšit srdce člověka (Ž 104,15) ale také způsobit pomatenost mysli (Iz 28,7), může být spojeno s veselím (Kaz 10,19) nebo s hněvem (Iz 5,11). Noe si pod jeho vlivem odkryl ohanbí (Gn 9,21), naopak Malkisedek jím uctil Abrahama (Gn 14,18).

Tytéž rysy lze pozorovat i v metaforickém užití. Víno může představovat to, co připravil sám Hospodin (Př 9,5) a co nabízí všem lidem, kteří po tom touží (Iz 55,1); na druhé straně však může symbolizovat omamný vliv babylónské nadvlády, která přináší zkázu (Jr 51,7).

II. V Novém zákoně

V NZ se běžně vyskytuje ř. termín *oinos* = víno (sr. hebr. *jajin*). Jednou se objevuje *sikera* = omamný nápoj (L 1,15), slovo přejaté ze semitského jazyka (sr. hebr. *šē-kār*), a jednou *gleukos* = nové víno (Sk 2,13). Tento poslední výraz znamená doslova „sladké víno“; sklizeň vína toho roku ještě nenastala, ale existovaly prostředky, jak víno uchovat sladké po celý rok.

NZ se zmiňuje o vínu mnohem méně než SZ, ale i zde narazíme na jeho dobré i špatné stránky. Jan Křtitel se musel zdržovat vína vzhledem ke svému zvláštnímu poslání (L 1,15), ale to samo o sobě neznamená, že víno je špatné. Vždyť svatby v Káně Galilejské se Ježíš nejen účastnil, ale když dochází víno, obnovuje jeho zásoby v mimořádně hojné míře. Později sedá ke stolu spolu s publikány a hříšníky, z čehož vzniklo obvinění, že je nenasytný muž a piják vína. Když Ježíš odmítl napít se vína, které mu podle židovského zvyku nabídli při jeho ukřižování (Mk 15,23), nechtěl tím vyjádřit svůj odpor vůči vínu jako takovému, ale bylo to dáno tím, že měl zemřít s nezastřenou myslí. Později přijal vinný ocet, obyčejný nápoj dělníků a nižší vrstvy vojáků.

Ježíš nejednou použil vína k ilustraci svého učení. Mk 2,22 poukazuje na tehdejší praxi ukládání nového vína do měchů z nové kůže a zdůrazňuje nepraktičnost jiného počínání. Ve výkladu tohoto podobnosti se vykládá liší. Důvodem je to, že zatímco nové víno jasně poukazuje na živé a mocné působení Kristova nového učení, popraskané měchy mohou stejně dobře znázorňovat určité konvenční formy, celý judaistický systém či lidské srdce, v němž se vše musí

VÍRA, VĚRNOST

přetvořit podle toho, co s sebou přináší království, jež se přiblížilo. Farizeové naneštěstí nebyli ochotní se vypořádat se změnami, které by to vyžadovalo, a tvrdšíje lpěli na systému, na němž záviselo jejich životy (L 5,39).

Metaforicky se „víno“ v NZ užívá také v kladném i záporném smyslu. Jako negativní několikrát vystupuje ve Zjevení, kde pisatel líčí obyvatele země zpité smilstem Babylónu (Zj 17,2), zatímco Babylón sám je opilý jejich krví (Zj 17,6). Na druhé straně apoštol Pavel své čtenáře vyzývá, aby byli plni Ducha (Ef 5,18), což staví do protikladu s opilostí vínem. Mezi těmito dvěma stavy samozřejmě existují určité podobné rysy, což Pavla mohlo vést k tomu, aby se takto vyjádřil. Je jisté, že v den letnic považovali mnozí lidé projevy Ducha za pouhý výsledek působení opojného nápoje. Stejně uvažoval i Eli, když se v jeho přítomnosti modlila Chana. Z pohybu jejích rtů vyvodil, že je opilá, a tento její domnělý přečin u ní odsoudil rychleji než u svých vlastních synů (1 S 1,14).

Timotea nabádal apoštol Pavel k tomu, aby užíval trochu vína kvůli jeho léčivým vlastnostem (1 Tm 5,23; sr. s jinou formou jeho aplikace v příběhu o milosrdném Samařanovi). V pastoračních listech se naopak poukazuje na vážná nebezpečí nesfídnosti a těm, kdo zastávají úřad nebo vedoucí postavení v křesťanském společenství, mužům i ženám, je adresováno obzvláštní varování před tímto poklesem, neboť by se stali nezpůsobitelní plnit své poslání (1 Tm 3,8; 1 Tm 2,3). Zneužívání vína je zejména nevhodné v církvi, protože pokud platí, že opilost svědčí o nedbalosti v duchovních otázkách a opomíjení blízkého se Kristova návratu (Ř 13,13), daleko větší odsouzení si zaslouží u stolu Páně, kde odhaluje nejen ducha naprosté lhostejnosti vůči Bohu, ale také ducha úplné bezohlednosti k těm, kdo tvoří křesťanské společenství (1 K 11,21).

Závěrem tedy můžeme říci, že Písmo sice nepovažuje víno za nápoj bez užítka, ale v rukou hříšných lidí přináší taková nebezpečí ztráty sebeovládání, že i ti, kdo se považují za silné, jednají moudře, když se vína zdržují, jestliže ne pro svůj vlastní prospěch, pak kvůli svým slabším bratřím (Ř 14,21). Samozřejmě, že lze zneužít i mnoha dalších věcí, ale víno se jako velmi nebezpečné ukázalo tak často, že ho Pavel uvádí jmenovitě hned při vyjádření obecného principu. O tom, že tento princip platí i v současné době, nemohou ti, kdo berou svou křesťanskou zodpovědnost vážně, diskutovat.

BIBLIOGRAFIE. - C. Seltman, *Wine in the Ancient World*, 1957; J. P. Free, *Archaeology and Bible History*, 1950, Appendix II, str. 351nn; „Wine“ in *TWBR*; „Food“ in *HDB*, 2, str. 32; C. Brown, *NIDNTT* 3, str. 918–923. F.S.F.

VÍRA, VĚRNOST

I. Ve Starém zákoně

V EP není „víra“ příliš častým slovem, spíše se setkáváme s výrazy „věrnost“ nebo „důvěra“ (Dt 32,20; Abk 2,4). Sporadický výskyt tohoto termínu však bezesporu neubírá víře ve SZ na důležitosti, neboť myšlenka víry je ve SZ velmi podstatná a všudypřítomná. Obvykle se vyjadřuje slovesy „věřit“, „důvěřovat“, „mít naději“ atd.

Můžeme začít Ž 26,1; „Dopomoz mi, Hospodine, k právu. Žil jsem bezúhonně, neochvějně doufal

v Hospodina.“ Často se zdůrazňuje, že SZ pohlíží na spasení jako na důsledek skutků, ale tento oddíl předkládá věc ze správné perspektivy. Žalmista se zde skutečně odvolává na svou „bezúhonnost“, ale to neznamená, že skládá svou naději v sebe nebo ve své skutky. Doufá v Hospodina a jeho „bezúhonnost“ je důsledkem jeho důvěry. SZ je rozsáhlá kniha a pravdy o spasení se v ní vyjadřují různým způsobem. Pisatelé je často nerozlišují tak, jak bychom si přáli my, kteří máme v rukou NZ. Nicméně pozorné studium SZ ukáže (stejně jako NZ), že základním požadavkem je správný postoj k Bohu, tj. víra. Sr. Ž 37,3n; „Doufej v Hospodina, konej dobro, přebývej v zemi a zachovávej věrnost. Hledej blaho v Hospodinu, dá ti vše, oč požádá tvé srdce. Svou cestu svěť Hospodinu, doufej v něho, on sám bude jednat.“ Nevytváří tu žádná otázka; žalmista touží po bezúhonném životě. Není tu ani známky po tom, že by hájil nějaký postoj. Vyzývá lidi, aby své očekávání směřovali na Pána, což představuje pouze jiný způsob, jak jim říct, aby žili vírou. Někdy je volá, aby svou důvěru vkládali do Božího slova (Ž 119,42), ale častěji vybízí k víře v Boha samého. „Důvěřuj Hospodinu celým srdcem, na svoji rozumnost nespolehej“ (Př 3,5).

Druhá část tohoto verše varuje před spoléháním na vlastní síly. Tato myšlenka se objevuje dosti často. „Kdo spoléhá na svůj rozum, je hlupák“ (Př 28,26). Člověk nesmí spoléhat na svou spravedlnost (Ez 33,13). Prorok kárá Efrajima za to, že doufal ve svou cestu a množství svých bojovníků (Oz 10,13). Častá je hrozba těm, kdo věří modlám (Iz 42,17; Abk 2,18). Jeremjáš varuje před spoléháním na cokoli lidského: „Proklet buď muž, který doufá v člověka, opírá se o pouhé tělo a srdcem se odvrací od Hospodina“ (Jr 17,5). Seznam věcí, ve které nemáme skládat důvěru, lze rozšiřovat a zvláště vynikne při srovnání s ještě delším výčtem oddílů, vyzývajících k důvěře v Pána. Je jasné, že muži SZ pokládali za důvěryhodného pouze Hospodina. Neskládali svou naději v to, co dělali nebo co udeřali jiní lidé či jiní bohové. Věřili Bohu samému. Někdy to vyjádřili obrazně. Žalmista volá: „Hospodine, skalní štíte můj, má pevná tvrz, vysvoboditeli, Bože můj, má škála, utíkám se k tobě, štíte můj a rohu spásy, nedobytný hrade“ (Ž 18,3). Takto může víra důvěrně spočívat v Bohu.

Je na místě zvlášť se zmínit o Abrahamovi. Celý jeho život svědčí o důvěře a hluboké víře. Píše se o něm, že uvěřil Hospodinu a ten mu to připočetl za spravedlnost (Gn 15,6). Tento text převzali pisatelé NZ a plněji rozvinuli základní pravdu, kterou vyjadřuje.

II. V Novém zákoně

1. Obecné užití slova

Víra prostupuje celým NZ. Ř. podst. jméno *pistis* a sloveso *pisteuō* se dohromady vyskytují více než 240x a adjektivum *pistos* 67x. Toto zdůraznění víry musíme vidět na pozadí spásitelného Božího díla v Kristu. Ústřední myšlenkou NZ je poslání Božího Syna, aby spasil svět. Kristus dokonal spásu člověka tím, že zemřel zástupnou smrtí na goložském kříži. Víra je postoj, kdy člověk toužící po spasení přestává spoléhat na vlastní úsilí, ať už zbožné činy, mravní dobrotu nebo cokoli jiného. Jde o postoj naprosté důvěry v Krista, spolehnutí se výhradně na něho ve všem, co se týká spasení. Když se žalárník ve Filipzech ptal: „Co mám dělat, abych byl zachráněn?“, Pavel a Silas bez váhání odpověděli: „Věř v Pána Ježíše, a budeš spa-

sen“ (Sk 16,30n). Skutečně, „žádný, kdo v něho věří“, nezahyne, ale má život věčný (J 3,16). Víra je jediný způsob, jak člověk může získat spasení.

Po slovesu *pisteuō* často následuje „čemu“, což zdůrazňuje, že víra se opírá o fakta, ale je něčím víc než pouhým věřením. Jakub píše, že i démoni věří v Boží existenci, ale tato víra jim neprospívá (Jk 2,19). Po *pisteuō* může následovat prostý dativ, který znamená důvěřovat něčemu nebo přijímat něco, co někdo vydává za pravdu. Tak Ježíš připomíná Židům: „Jan přišel po cestě spravedlnosti, a vy jste mu neuvěřili“ (Mt 21,32). Tady se nemluví o víře ve smyslu důvěry. Židé prostě nevěřili tomu, co Jan říkal. Tak tomu také může být ve vztahu k Ježíši – viz v J 8,45 „nevěřte mi“, nebo v dalším verši „Mluví-li pravdu, proč mi nevěříte?“ A přece nelze zapominat, že existuje intelektuální vztah k víře. Jde o víru chápající a přijímající, např. v J 5,24: „Kdo slyší mé slovo, a věří tomu, který mě poslal, má život věčný.“ Ten, kdo skutečně věří Bohu, bude samozřejmě v této víře jednat. Jinými slovy, opravdová důvěra v pravdivost toho, co Bůh zjevil, povede k pravé víře.

Typická vazba označující spásitelnou víru je tam, kde po slovesu *pisteuō* následuje předložka *eis*, což doslovně znamená věřit „do“. Vyjadřuje to víru, kterou člověk nedává sobě, ale vkládá ji do Krista (sr. často používaný NZ výraz, že křesťané jsou „v Kristu“). Tato zkušenost se často popisuje výrazem „spojení vírou s Kristem“. Neznámá to prostě víru odsouhlasenou intelektem, ale takovou, kdy věřící celým srdcem lpí na svém Spasiteli. Člověk, jenž takto věří, přebývá v Kristu a Kristus v něm (J 15,4). Víra nepřijímá určité věci jako pravdivé, ale důvěřuje osobě a tou je Ježíš.

Někdy po *pisteuō* následuje *epi* = „na“. Víra má pevný základ. Tak to vidíme ve Sk 9,42, kde čteme, že „mnoho lidí uvěřilo v Pána“, když viděli vzkříšení Tabity. Viděli, co Ježíš může udělat, a zakotvili svou víru v něm. Někdy víra spočívá v Otci, např. když Pavel mluví o víře „v toho, který vzkřísil z mrtvých Ježíše, našeho Pána“ (Ř 4,24).

Pro NZ je velice charakteristické absolutní užívání slovesa. Když se Ježíš zastavil ve Samariáně, mnoho „jich uvěřilo pro jeho slovo“ (J 4,41). Netřeba přidávat, čemu nebo v koho uvěřili. Víra je pro křesťanství tak ústřední, že lze mluvit o věření a není třeba nic dalšího vysvětlovat. Křesťané jsou prostě „věřící“. Toto užití se rozšířilo v celém NZ a neomezuje se na žádného zvláštního pisatele. Můžeme říkat, že víra znamená základ.

Poučná je také kategorie času slovesa *pisteuō*. Aorist ukazuje na jednorázový akt v minulosti a vyjadřuje rozhodující charakter víry. Když člověk uvěří, rozhodně se vydává Kristu. Přítomný čas vyjadřuje kontinuitu. Víra není přechodná fáze, ale trvalý vztah. Minulý čas spojuje obojí pojetí. Mluví o současné víře, která navazuje na dávnou skutečnost uvěření. Víra člověka představuje trvalý stav. Zde je na místě poznámka, že podst. jméno víra se někdy zdůrazňuje jako „ta víra“ (tj. celá podstata křesťanského učení), např. když Pavel mluví ke Kolosanům „pevně se držte víry, jak jste v ní byli vyučeni“ (Ko 2,7).

2. Zvláštní užití slova

a) V synoptických Evangelích se o víře často píše v souvislosti s uzdravováním, např. když Ježíš řekl ženě, která se dotkla uprostřed zástupu jeho šatu: „Buď dobré myslí, dcero, tvá víra tě zachránila“

(Mt 9,22). Evangelia se však zabývají vírou v širším smyslu. Např. Marek připomíná Ježíšova slova: „Všechno je možné tomu, kdo věří“ (Mk 9,23). Podobně Pán mluví o nedozrnlých důsledcích víry velké „jako zrnko hořčice“ (Mt 17,20; L 17,6). Ježíš beze-sporku volá lidi k tomu, aby v něho osobně uvěřili. Charakteristická křesťanská výzva k víře v Krista má základ v jeho požadavku.

b) V Janově evangeliu zaujímá víra velice významné místo; sloveso *pisteuō* se tam objevuje 98x. Zvláště je, že se tam vůbec nevyskytuje podst. jméno *pistis*, snad kvůli tomu, že se užívalo v gnostických kruzích. Existují náznamy, že Jan měl na mysli tyto protivníky, a proto se zřejmě chtěl vyhnout termínu, který často používali. Anebo možná dával přednost dynamičtějšímu významu prostředkovému slovesem. Ať tak či onak, uplatňuje sloveso *pisteuō* častěji než ostatní pisatelé NZ, *de facto* 3x častěji než první tři Evangelia dohromady. Výrazné je jeho spojování s předložkou *eis* = věřit „do“, věřit v koho. Velký význam zde má spojení mezi věřícím a Kristem. Jan znovu a znovu mluví o víře v něho, nebo víře „ve jméno“ Krista (např. J 3,18). „Jméno“ pro lidi ve starověku představovalo způsob, jak shrnout celou osobnost. Zastupovalo vše, čím člověk byl. Věřit v Kristovo jméno tedy znamenalo věřit ve vše, čím je. V J 3,18 čteme: „Kdo v něho věří, není odsouzen. Kdo nevěří, již je odsouzen.“ Jan nejvíce ze všech zdůrazňuje, že o věčných výsledcích se rozhoduje tady a teď. Víra prostě neujišťuje lidi o věčném životě v neurčité budoucnosti. Dává jim věčný život zde a nyní. Kdo věří v Syna, „má“ život věčný (3,36; sr. 5,24 atd.).

c) Ve Skutcích, kde se vypráví o mocném misijním postupu, nepřekvapí typické užití aoristu, aby se zdůraznil akt rozhodnutí. Lukáš podává zprávu o mnoha událostech, kdy lidé vložili svou důvěru v Krista. Vyskytují se i jiné způsoby, které připomínají jak pokračující stav, tak i trvalé výsledky víry. Příznačné je při tom rozhodnutí.

d) Pro Pavla je víra typickým křesťanským postojem. Nesdílí Janovu antipatii k podstatnému jménu a používá je více než 2x častěji než sloveso. Vyskytuje se ve spojení s některými jeho hlavními myšlenkami. V Ř 1,16 mluví o evangeliu jako o „moci ke spasení pro každého, kdo věří“. Apoštol tím chce vyjádřit, že křesťanství je víc než systém dobrých zásad. Nejenže zvěstuje lidem, co by měli dělat, ale dává k tomu i sílu. Pavel proti sobě staví pouhá slova a moc, a to vždy s důrazem na moc Ducha svatého, jak se projevuje v životě křesťanů. Tuto moc může člověk získat, jen když uvěří. Náhrada za víru neexistuje.

Mnoho z Pavlových polemických spisů se soustřeďuje na spory s judaisty, kteří trvali na tom, že nestačí, aby byl křesťan pokřtěn, že se musí nechat i obřezat. Když se takto přizná k judaismu, má se snažit plnit celý Mojžíšův zákon. Hlásali, že poslušnost Zákona je nutnou podmínkou spasení, a to v plném smyslu slova. Pavel nic z toho nezastává. Dosvědčuje, že lidé nemohou pro své spasení udělat vůbec nic. Vše potřebné vykonal Kristus a k plnosti jeho dokonalého díla nemůže nikdo nic dodat. Pavel trvá na tom, že lidé jsou ospravedlněni „z víry“ (Ř 5,1). Učení o *ospravedlnění z víry tvoří jádro Pavlova poselství. Tuto myšlenku zdůrazňuje uvedenou terminologií, ale i jinak. Horlivě potírá každou myšlenku o účinnosti dobrých skutků. „Člověk se nestává spravedlivým před Bohem na základě skutků píkázaných záko-

VÍTĚZSTVÍ

nem“, píše Galatánům a pokračuje: „nýbrž vírou v Ježíše Krista“. Se skálopevným přesvědčením dodává: „Vždyť ze skutků zákona nebude nikdo ospravedlněn“ (Ga 2,16). Pro Pavla zřejmě víra znamená, že člověk musí naprosto přestat spoléhat na to, že si sám může zasloužit spasení. Spasení lze získat pouze prostřednictvím důvěřivého přijetí Božího daru v Kristu a spoléhání na Krista, jediné na Krista samého.

Jiným výrazným rysem Pavlovy teologie je důraz, který klade na dílo Ducha svatého. Říká, že křesťané mají Ducha svatého (Ř 8,9.14) a spojuje tento dar s vírou. Do Efezu píše o Kristu takto: V něm byla i vám, když jste uslyšeli slovo pravdy, evangelium o svém spasení, a uvěřili mu, vtisknuta pečť zaslíbeného Ducha svatého jako závdavek vašeho dědictví“ (Ef 1,13n). Pečeť označovala vlastnictví, takže toto připodobnění bylo v době, kdy mnoho lidí neumělo číst, srozumitelné. Duch ve věřících svědčí o Božím vlastnictví a toto znamení obdrží člověk teprve tehdy, když uvěří. Apoštol pokračuje a mluví o Duchu jako o „závdavku (f. *arrabôn*) našeho dědictví“. Pavel tu užívá slova, jež v 1. století znamenalo zaplacení, tj. splátku, která v daném okamžiku představovala část sjednané ceny a záruku, že bude splacen i zůstatek. Když tedy člověk uvěří, dostává Ducha svatého jako část budoucího života a zároveň ujištění, že zbytek bude spolehlivě následovat. (*ZÁVDAVEK)

e) Pisatel Listu Židům vidí, že víra byla vždycky charakteristickou vlastností Božího lidu. Ve velké galerii portrétů v Žd 11 přehlíží mravní hodnoty minulosti a ukazuje, jak jedna postava po druhé ilustrují velkou pravdu, že „bez víry není možné zalíbit se Bohu“ (Žd 11,6). Zvlášť se zajímá o protiklad víry závislé na vidění. „Věřit Bohu znamená spolehnout se na to, v co doufáme, a pevně počítat s tím, co nevidíme“ (Žd 11,1). Zdůrazňuje, že lidé, kteří neměli vnější jistotu, která by je podepřela, se pevně drželi Božích zaslíbení, což znamená, že žili vírou, ne viditelnými věcmi.

f) Z ostatních pisatelů NZ musíme připomenout Jakuba, protože jeho stanovisko je často pokládáno za protikladné Pavlovi. Kde Pavel zdůrazňuje, že člověk je ospravedlněn vírou a ne skutky, Jakub zastává názor, že „ze skutků je člověk ospravedlněn, a ne pouze z víry“ (Jk 2,24). Jde však pouze o protiklad ve vyjádřeních. „Víra“, proti níž se Jakub staví, není vroucí osobní důvěra v živého Spasitele, jak o ní píše Pavel. Jakub ji popisuje slovy: „Věříš, že je jeden Bůh. To je správné. I démoni tomu věří, ale hrozí se toho“ (Jk 2,19). Myslí tím tedy rozumové schvalování určitých pravd, souhlas, který nemá vliv na život, aby se do něho tyto pravdy promítly (Jk 2,15n). Jakub je dalek toho, aby oponoval víře v jejím plném smyslu, naopak jí všude předpokládá. Hned na začátku svého dopisu přirozeně mluví o zkouškách víry (Jk 1,2n) a napomíná své čtenáře: „Bratři moji, jestliže věříte v Ježíše Krista, našeho Pána slávy, nesmíte dělat rozdíly mezi lidmi“ (Jk 2,1). Kritizuje špatnou víru, ale domnívá se, že každý ví o potřebě správné víry. Navíc Jakub nepokládá za „skutky“ totéž, co Pavel. Pavel tím myslí poslušnost příkazů Zákona, na něž člověk pohlíží tak, že si jimi může zasloužit spasení. Jakub chápe Zákon jako zákon svobody (Jk 2,12). „Skutky“ jsou podle něho totéž co „ovoce Ducha“, o němž mluví Pavel, tedy činy vřelé lásky pramenící ze správného vztahu k Bohu. Jedná se o ovoce víry. Jakub tedy odmítá pouze výrok, že by víra mohla existovat tam, kde nejsou skutky, které by ji dosvědčily.

Víra představuje jeden z nejdůležitějších pojmů v celém NZ. Všude je vyžadována a zdůrazňována. Víra znamená přestat důvěřovat ve vlastní zdroje a plně se spolehnout na Boží milost. Víra znamená přivlastnit si Boží sliby v Kristu, cele spoléhat na Kristovo dokonané spasitelné dílo a každodenně čerpat sílu z moci Božího Ducha, který v nás přebývá. Ve víře je obsaženo bezmezné spolehnutí na Boha a bezvýhradná poslušnost jemu.

BIBLIOGRAFIE. D. M. Baillie, *Faith in God*, 1964; B. B. Warfield in *HDB*; J. G. Machen, *What is Faith?*, 1925; G. C. Berkouwer, *Faith and Justification*², 1954; J. Hick, *Faith and Knowledge*², 1966; O. Becker, O. Michel, *NDNT* 1, str. 587–606; R. Bultmann, *TDNT* 6, str. 1–11; A. Weiser *et al.*, *TDNT* 6, str. 174–228. L.M.

VÍTĚZSTVÍ Základní biblické ujištění zní, že vítězství patří Bohu (Jon 2,9; 1 K 15,54–57; Zj 7,10). Zhuštěně to vyjadřuje věta: „Boj je Hospodinův“ (1 S 17,47), tj. vítězství náleží výlučně Hospodinu: je na něm, zda vítězství dopustí.

Hospodinovo vítězství charakterizují tři základní rysy, které umožňují odhalit jeho vnitřní povahu:

1. Hospodinovo vítězství někdy znamená porážku jeho lidu (např. Sd 2,14; Iz 42,24n; Jr 25,8n). Hospodinovo vítězství tkví v uplatňování svatých svrchovaností v dějinách. „Vítězství“ představuje jiný způsob vyjádření toho, že běh světa spočívá v ruce svatého Boha, který řídí všechny věci podle neměnných morálních zásad, takže jeho svatost se někdy musí prozrazovat i proti jeho lidu a stává se „dilem jemu cizím“ (Iz 28,21).

2. Tato svatá vláda nad světem vyústí ve velké vítězství eschatologického „dne Hospodinova“. Moc vítězství souvisí se svatou vládou jediného Boha. O výsledku tohoto střetu tedy nelze pochybovat. Tak jako při stvoření neexistovala možnost stavět se proti Stvořitelově vůli, ani při novém stvoření tomu nebude jinak: promluví a stane se podle jeho slov (Ez 38–39; Zj 19).

3. Boží lid se ujímá vítězství poslušností víry, tj. prožívá vítězství v Božím vítězství (Ex 14,13n; Dt 28,1–14; Z 20; Ef 6,16; 1 J 5,4n). Jak řekl Pán Ježíš, jenom Syn může lidi osvobodit (J 8,36); ti, kdo zůstávají v jeho Slovu, poznávají pravdu a pravda je osvobozuje (J 8,31n).

SZ spojuje s vítězstvím termíny *pokoj, *spravedlnost a *spasení. Pokoj vítěze (např. 1 Kr 22,28; Iz 41,3, hebr. text) neznamená pouze skončení nepřátelství – tohoto cíle dosáhnou i poražení! Jde o zkušenost nejvyššího dobra, jež se dostává po vítězství. Z pozitivního hlediska spasení představuje duchovní pozvednutí člověka a z negativního hlediska vysvobození, které je výsledkem vítězství (1 S 14,45; Sd 6,14). Spravedlnost je osobní stránka garantující vítězství (Iz 59,16n). Toto vše se jedinečným způsobem soustřeďuje kolem kříže Pána Ježíše Krista, absolutního Božího vítězství: pokoj (Ef 2,14n), spasení (Tt 3,4–7) a spravedlnost (Ř 1,17; 3,21–27).

BIBLIOGRAFIE. J. Pedersen, *Israel*, 1–4, 1926–40, Index s. v. „Victory“; J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958, s. v. „Victory“.

J.A.M.

VÍTR (hebr. *ruaḥ*).

1. Hebrejové si představovali, že počasí ovlivňují

čtyři větry ze čtyř úhlů země (Jr 49,36; Da 7,2; Zj 7,1). Podle toho, odkud vítr pochází, může být zdrojem požehnaní, nebo prokletí. Díky jeho veliké síle vznikla představa, že je Hospodinovým dechem (Iz 40,7). Bůh jej ovládá (Ž 107,25; Př 30,4; Mk 4,41), jeho prostřednictvím tvoří (Am 4,13) a používá ho pro své účely (Gn 1,2; Ez 37,9).

2. Jelikož hebr. nemá prostředky k tvoření kompozit, užívá se k vyjádření směrů čtyř základních pojmů (Ez 37,9; Da 8,8; Za 2,6; Mt 24,31; Zj 7,1):

a) S vítr (*rûah šâpôn*) souvisí s chladnými podmínkami, přičemž SV vítr přináší déšť (Jb 37,9,22; Př 25,23).

b) J vítr (*rûah dârôm*) má rozmanité účinky – bývá bouřlivý (Iz 21,1; Za 9,14) i mírný (Sk 27,13). Široko, spojovaný obvykle s J větrem, je obzvláště horký a vysušující katabatický vítr, který vane z vrcholů Sínajské pouště a Arábie (Jb 37,16n; Jr 4,11; Oz 12,1; L 12,55). Katabatické efekty se mohou dostavit vždy, když dojde k náhlé změně gradientu, takže jeho účinky jsou popisovány jako u V větru (Iz 27,8; Ez 17,10; Oz 13,15; Jon 4,8). Ničť trávu a veškerá vegetace vadne (Ž 103,16; Iz 40,6–8; Jk 1,11).

c) V vítr (*rûah qâdîm*) – suchý vítr z pouště (Jb 1,19; Jr 4,11; 13,24), silný a nárazový (Ex 14,21; Jb 27,21; 38,24; Jr 18,17), přinášející parné vedro (Am 4,9; Oz 13,15), jež má nepříznivý dopad na rostlinstvo (Gn 41,6,23,27; Ez 17,10; 19,12).

d) Z vítr (*rûah jâm*) se arabsky označuje jako „otec deště“ (1 Kr 18,44n; L 12,54). Je však třeba rozlišovat mezi denními mořskými brízami, které jsou výrazným rysem pobřežního klimatu v létě a snižují vysoké teploty, a západními větry, jež silně vanou v zimě a vystavují všechna kotviště SZ vichřicím. Vítr symbolizuje nicotu (Iz 41,29) a pomíjílost člověka (Ž 78,39) a užívá se ho také v souvislosti s Božím Duchem (J 3,8; Sk 2,2; *DUCH SVATÝ).

e) Eurakylón (takto NS; KP Euroklydon, EP bouřlivý vítr od severovýchodu) je hybridní slovo utvořené z ř. *euros* = východní vítr a lat. *aquilo* = severní vítr. Jde pravděpodobně o námořní výraz. Ve Sk 27,14 označoval tajfunovou bouři popisovanou v souvislosti s Pavlovým ztroskotáním. J. Smith uvedl závažné důvody ve prospěch teorie, že tento vítr byl „severovýchodní“ (takto EP) a že loď ztroskotala u pobřeží *Malty. A. Acworth nedávno přišel s hypotézou, že ke ztroskotání došlo v blízkosti Mljetu v Jaderském moři a že vítr byl jihovýchodní. To přesvědčivě zpochybnil C. J. Hemer, který znovu potvrzuje polohu místa ztroskotání u Malty. Maltští námořníci užívají výraz „gregale“, jímž označují prudké větry v zimním období, doprovázené mořskými bouřemi a spojované s tlakovou níží nad Libyí nebo Gábským zálivem. Malá římská loď, kterou by na cestě směrem od Sicílie takováto bouře zastihla, by na obzoru uvítala maltské ostrovy, protože za nimi leželo dalších 320 km širokého moře, které ji dělily od bezpečí tuniského pobřeží.

BIBLIOGRAFIE. J. Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*⁴, 1880, str. 287–291; viz též A. Acworth, „Where was St. Paul shipwrecked? A reexamination of the evidence“, *JTS* n. s. 24, 1973, str. 190–192; C. J. Hemer, „Euraquilo and Melita“, *JTS* n. s. 26, 1975, str. 100–111. J.M.H.

(Jb 39,10; Iz 28,24; Oz 10,11). Vlastní podoba nástroje na vláčení není jasná; tahal ho dobytek (Jb 39,10), avšak zatím chybí jakýkoli nálezkový, co by svou podobou odpovídalo dnešním branám. Hebr. *hârîš* (2 S 12,31) označuje ostrý či špičatý nástroj (EP špičák, spíše než KP brány). A.R.M.

VLÁDA

I. Ve Starém zákoně

Ve SZ období žil Boží lid pod různými druhy vlády. Praxce lze označit jako plonomády. Otec byl hlavou rodiny i jejím knězem. Jeho pravomoc sahala nejen na nejbližší přibuzenstvo, ale na všechny, kdo u něho pracovali nebo mu byli podřízeni. Tento typ se podobal vládě u arabských beduinů. Hlava rodiny (tj. rodu) měla moc nad životem a smrtí a uskutečňovala různá rozhodnutí (sr. Sd 11,11nn).

V Egyptě pobývali Abrahamovi potomci v otroctví, dokud je odtamtud nevyvedl Mojžíš. Ten jednal jako Boží zmocněnec a lid jej poslouchal. V této době existovali také správci lidu, ale těžko říci, jak byli Izraelci v Egyptě organizováni. Sínajské zřízení mělo jedinečný charakter, protože kmeny byly uspořádány teokraticky (tj. podle Boží vlády – *theos* = Bůh; *kratos* = moc, vláda). Podstatu tohoto typu správy Hospodin sdělil prostřednictvím zjevení v Ex 19,5n. Na prvním místě měla být svatá vláda Boha nad národem a království kněží.

Při putování pouští pomáhali Mojžíšovi s jeho úkolem starší lidu. Byl jim předložen plán teokracie a oni jej přijali. Bůh měl panovat, a to prostřednictvím lidského soudce nebo krále. Tento člověk by měl „vládnout ve spravedlnosti“, jeho rozhodnutí by měla být ve shodě s přísnou spravedlností a jeho vláda projevem spravedlnosti Boží. Izraelci se měli oddělit od ostatního světa, neboť byli lidem svatým, patřícím samotnému Hospodinu.

Zpočátku národ nebyl připraven přijmout všechny důsledky teokracie. Za vlády Jozua museli Izraelci obsadit zemi, kterou jim Bůh slíbil. Nějakou dobu měli nad sebou soudce, ale žádná ústřední organizace neexistovala. Tehdy si lid začal uvědomovat, že potřebuje krále. Nežádávali jej však v teokratickém duchu – vždyť se vlastně jenom chtěli podobat okolním národům. Proto jim Samuel vytýkal, že zavrhl samotného Hospodina (1 S 8,7).

Národ proto musel poznat nejenom to, že potřebuje krále, ale že to musí být správný král. První muž vyvolený za krále nechal po cestách Hospodinových, a proto byl zavřen. V Davidovi dostali Izraelci krále podle Božího srdce. David nesl zodpovědnost za důležitá rozhodnutí, zatímco méně závažná ponechával správčům a úředníkům. Patřili k nim např. kněží, správce nad domem, ten, jenž posluhoval králi, správce nad královským palácem (1 Kr 4,6), pisář, kancléř, vrchní velitel a velitel královské gardy (2 S 8,18). Nejvyšší královští úředníci pomáhali řešit administrativní záležitosti státu (1 Kr 4,2nn).

Šalomoun rozdělil království do 12 krajů a nad každým z nich ustanovil správce, aby opatrovali záležitosti pro krále a jeho dům (1 Kr 4,7nn). Babylónské zajetí přerušilo teokracii, která ovšem už dávno předtím přestala být teokracií v pravém slova smyslu. V poexilní době Židé spadali pod Persii a z Judska znovu vznikl stát, jenž měl svůj chrám v čele s veleknězem. Perského krále zastupoval místodržící pro-

VLÁČENÍ (hebr. *šâdaq*). Vyskytuje se vždy ve spojení se slovesy označujícími orání nebo kyření půdy

VLÁDA

vincie a občas jim mohl být i Žid (např. Nehemjáš). Toto uspořádání trvalo i v období ř. nadvlády, nicméně v tomto období byla zavedena rada starších. Chrámové zřízení bylo zrušeno za vlády Antiocha IV. v r. 168 př. Kr., ale znovu obnoveno za Hasmonejců, kteří spojovali kněžství s občanskou a vojenskou autoritou svého rodu. Jejich světskou vládu ukončili Římané r. 63 př. Kr., ti však uznávali nejvyššího kněze jako hlavu domácí židovské správy (s výjimkou zvláštních okolností za vlády Heroda Velikého a Archelaa).

Ústředním bodem teokracie byl chrám, který symbolizoval místo, kde přebýval Hospodin uprostřed svého lidu. Díky tomu se Jeruzalém, v němž stál chrám, stal známým jako svaté město. Formálně teokracie skončila zničením chrámu r. 70.

E.J.Y.

F.F.B.

II. V Novém zákoně

1. Situace v Palestině

Země byla z velké části rozdělena na řadu republikovými státy (např. Caesarea a města Dekapole). Tím vládnoucí říše a obzvláště Římané naponáhali helénizaci obyvatelstva v provinciích a potlačení židovského nacionalismu. Méně zvladatelné oblasti (např. Galilea) byly svěřeny herodovským knížatům, zatímco Jeruzalém a jeho okolí spravoval Sanhedrin, rada sestavená z náboženské aristokracie. Na celý systém vlády dohlíželi v zájmu bezpečnosti římských hranic císaři, kteří vykonávali svou moc v různých etapách buďto přes herodovského krále nebo prostřednictvím osobního zmocněnce, prefekta či prokurátora. Židovský nacionalismus našel své instituční vyjádření v řadě náboženských sekt, jejichž postoj k vládě se pohyboval od terorismu (zeštíti) po izolaci (esejci) na jedné straně, a dospěl až ke kolaboraci (saducejci) na straně druhé. Každá z nich byla svým vlastním způsobem zainteresována na obnovení království.

a) Ježíšova životní dráha

Ježíš byl do tohoto zmatku ve správě země komplikovaně vtažen. Zaútočili na něj po narození (Mt 2,16), protože v něm viděli hrozbu pro Herodův trůn, a k smrti jej odsoudili jako toho, kdo se vydával za židovského krále (J 19,21). Ze všech stran na něho tlačili, aby se k tomuto cíli přiznal. Dáblova pokušení (Mt 4,9) se odrazila v nadšení lidu (J 6,15), hloupé opovržlivosti učedníků (Mt 16,22n) a ve strachu těch, kdo urychlili jeho zatčení (J 11,50). Tváří v tvář těmto špatným výkladům se Ježíš před lidmi vyhýbal tomu, aby sám sebe proklašoval za krále, nicméně to netajil před svými učedníky (L 22,29n) a nakonec se ke svému království přiznal veřejně (J 18,36n).

b) Ježíšovo učení

V Bibli nacházíme 3 hlavní tvrzení o vztahu nebeského království k dočasným pozemským vládám.

1. Ježíšovo království je jiného řádu než pozemská moc. Není založeno politickým činem (J 18,36).
2. Pozemská moc není nezávislá, existuje jen s Božím svolením (J 19,11).
3. Proto má pozemská moc své pravomoci (L 20,25), jako je má i Bůh: obojí je nutno zachovávat.

c) Církev v Jeruzalémě

Po vzkříšení znovu Ježíš učil učedníky o povaze Božího království (Sk 1,3), neboť na ně stále ještě pohlíželi ryze politicky (Sk 1,6). Dokonce i poté, co Ježíš

vystoupil do nebe, mohla kázání o tom, že Kristus sedí po pravici Boží (např. Sk 2,32–36), stále ještě mít politický podtón (Sk 5,31) a židovská rada je považovala za politickou provokaci (Sk 5,33nn). Apoštolové nerespektovali soudní rozhodnutí a prohlásili, že hlásání evangelia je jejich první povinností vůči Bohu (Sk 5,29). Pronásledování Petra a Jakuba (Sk 12,2n) mohlo mít politické důvody, ale v případě Štěpána (Sk 6,11) a Pavla (Sk 21,28) měla obvinění vyslovené náboženský charakter a odrážejí to, že se Nazarejci transformovali v sektu v rámci judaismu, která se zřejmě především lišila principy, jež Kristovo království propůjčilo Zákonu (Jk 2,5–8).

2. Helénistické státy

Všechna místa ležící mimo Palestinu, v nichž vznikly sbory, představovala spolu s Římem (republikové) státy, buď satelity Římanů, nebo jejich kolonie. Křesťané se tak mohli dostat do styku s místní správou (např. Sk 16,19–21; 17,6.22) nebo s dohlížejícími římskými místodržiteli (např. Sk 13,7; 18,12). Komplikované případy se zpravidla předávaly římské moci, takže postoj této vlády byl velmi důležitý.

a) Podpora vlády

Jediný případ, kdy křesťany obvinili z přímého odporu proti císaři (Sk 17,7), zodpovědné autority odmítly. Ve všech ostatních známých případech neměla obvinění politický charakter a různým vládám se nechtělo jimí příliš zabývat. Křesťanství pisatelé tuto zdvořilou *laissez-faire* opětovali (Ř 13,1–7; 1 Tm 2,2; Tt 3,1). Ježíšovo učení ukazovalo, že „lidská zřízení“ (*exúsiai*) nejenže mají autoritu od Boha, ale jsou „Božím služebníky“ k potrestání nepravosti; postavit se proti nim znamenalo postavit se proti Hospodinu. Tento přístup se udržel i tehdy, když (za Nerona) byly soudy zneužity k smyšleným obviněním. Úzkostlivě byla hájena legitimnost vlády a její oběti nacházely útěchu v nespravedlivém Kristově utrpení (1 Pt 2,11–25). Někteří se domnívali, že ten, kdo brání antikristu (2 Te 2,6–8), je římská vláda.

b) Kritika vlády

Avšak dokonce i Pavel měl jisté výhrady. Zodpovědnost za ukřizňování neso „vládcové tohoto věku“ (1 K 2,8). Křesťané nemají předkládat své spory civilnímu soudu, protože Bůh rozhodl, že budou „soudit svět“ (1 K 6,2). Pozornost se neustále soustřeďuje k „jedinému Vládcí, Králi králů a Pánu pánů“ (1 Tm 6,15) a občanství v tomto království přesahuje hranice všech pozemských států (např. Ef 2,19). Démonické mocnosti (*archai* nebo *exúsiai*), nad kterými Ježíš zvíťazil (Ko 2,15) a s nimiž my nyní zápasíme (Ef 6,12), mohou být silami, které stojí za lidskou vládou. Toto téma podrobně rozebírá Zjevení, v němž je předpovězen boj o vládu na zemi mezi Bohem a satanskými mocnostmi. Narážky na kult vládce (Zj 13,15) zřejmě dostatečně jasně ztotožňují tohoto nepřítele s římskými císaři. Od Plinia víme (*Ep.* 10. 96), že pokusy přimět křesťany k formálnímu obětím, aby se tak vyhnuli odsouzení, se setkaly s tvrdošíjným odporem. Podle všeho se křesťané domnívali, že je tím chtějí donutit dávat císaři to, co náleželo Bohu.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; O. Cullmann, *The State in the New Testament*, 1957; E. A. J. Mann, *The Social Pattern of the*

Christian Groups in the First Century, 1960; M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest; a Historical Geography*, 1966; D. R. Griffiths, *The New Testament and the Roman State*, 1970; A. Richardson, *The Political Christ*, 1973; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 1976.

E.A.J.

VLÁDCE

I. Ve Starém zákoně

Vzhledem k tomu, že Izrael udržoval po celou dobu své existence přímé či nepřímé kontakty s různými civilizacemi, z nichž každá měla svůj vlastní konstituční systém i různé tituly pro ty, kdo byli v moci, nepřekvapuje množství různých hebrejských termínů pro označení mocenských hodností, které se překládají různým způsobem. Lze je rozřadit takto:

1. Oficiální tituly

Nejčastějším je hebr. slovo *pehā* (sr. asyr. *paḫatu*), kterým se označuje panovník oblasti poddané králi, např. asyr. místodržitel (Iz 36,9, KP kníže), chaldejští a perští místodržitelé (Ez 23,6,23; Est 3,12; 8,9), perský Tatenaj (Ezd 5,3; 6,6), jehož satrapie zahrnovala Palestinu, Fénicii a Egypt, Nehemjáš a Zerubábel jako místodržitelé v Judsku (Neh 5,14; Ezd 6,7). Poslední dva též lidé oslovovali „Tirsata“ (Ezd 2,63 KP; Neh 7,65.70 KP; EP místodržitel), což je hebr. tvar perského titulu (viz Avesta: *taršta* = ctihodný).

2. Tituly obecně

Pro člověka disponujícího určitou autoritou má hebr. 9 dalších termínů. K obecnějším patří *‘allūp* = pohlavár (např. Za 9,7, KP vývoda, o judských vládcích), *mōšēl* = vladař (Gn 45,26, o Josefovi v Egyptě) a *šallit* = správce (Gn 42,6, také o Josefovi). Zbývající mají konkrétnější význam: *pāqīd* = vrchní dohlížitel (Jr 20,1, KP přední správce, o knězi; sr. Gn 41,34, o eg. úřednících), *hōqēq* (Sd 5,9,14, o zákonodárcích), *sāḡān* (Da 3,2), *nāšī* (2 Pa 1,2, naznačuje společenské postavení), *šar* = velitel města (1 Kr 22,26) a *nāḡīd* = představený domu (2 Pa 28,7).

II. V Novém zákoně

V řečtině se užívá méně slov. Někdy se používají nepřesně, jindy zase s odbornou pečlivostí.

1. *hēgūmai* (= vést) a jeho odvozeniny jsou nejfrekventovanějším termínem. Výraz *hēgemōn* = vladař obecně (Mk 13,9; 1 Pt 2,14), ale častěji označuje Římu podřízené vládce, např. Piláta (Mt 27,2; 28,14), Félixé (Sk 23,26) a Festa (Sk 26,30), kteří byli „prokurátory“ (Pilát „prefektem“) podřízenými legátovi provincie Sýrie (oficiální ř. ekvivalent = *epitropoi*).

2. Další pojmy se vyskytují v J 2,8 (*architriklinos* = správce hostiny), 2 K 11,32 (*ethnarchēs* = *ETNARCHA), Ga 4,2 (*oikonomos*, KP ochránce nebo správce, sr. L 12,42; 1 K 4,2) a Jk 3,4 (*euthynōn* = kormidelník). B.F.H.

VLASY Zdá se, že v Izraeli bylo zvykem, aby obě pohlaví nosila co nejdelší vlasy. O délce Abšalomových vlasů se Bible vyjadřuje se zřejmým obdivem (2 S 14,26). Jen kvůli jejich váze si je musel dávat každoročně stříhat. Existují zmínky o holičích (Ez 5,1), ale ti měli vlasy spíše zastříhávat než stříhat na-

krátko. V době NZ však byly dlouhé vlasy pro muže „hanbou“ (1 K 11,14), ačkoli tato slova psal apoštol Pavel církvi v Řecku. Ženy na druhé straně nosily v obou obdobích vlasy dlouhé a prakticky nestříhané. V Talmudu se sice píše o kadeřnících, ale kořen slova (*m*ḡadā‘lā*) znamená spíše „splétat“ než „stříhat“. Holohlavost byla přijímána s odpořem, snad pro její možnou souvislost s malomocenstvím (sr. Lv 13). Narážky chlapců na Elišovu lysinu byly bezesporu vědomou urážkou. V Egyptě se ovšem hlava i obličej vyholovaly a Josef se musel přizpůsobit místnímu zvyku (Gn 41,14). Tmavé vlasy se těšily obdivu u obou pohlaví, šedin si všichni velice vážili (*VĚK). Bůh sám je antropomorfně zobrazován s šedivými (nebo bílými) vlasy (Da 7,9; sr. Zj 1,14). Herodes Veliký naproti tomu dával přednost mladistvému vzhledu, protože když mu vlasy začaly šedivět, barvil si je.

S vlasy se zacházelo různě. Samson měl vlasy v sedmi pramenech, ženy si je často splétaly do copů nebo zdobily stužkami. Vojáci jdoucí do bitvy nosili vlasy rozpuštěné, neupravené vlasy svěděly o zármutku, trhání vlastních vlasů vyjadřovalo strach a úzkost. Stříhání se muselo provádět zvláštními způsoby; pramen vlasů nad čelem nesměl být nikdy stříhan (Lv 19,27), neboť to praktikovaly některé modlářské kultury (sr. Dt 14,1). Uvedený zvyk dodržují ortodoxní Židé dodnes; malé chlapce lze vidět s vlasy krátce ostříhanými po celé hlavě, jen uší jim visí prstýnký vlasy. Kněží dostali příkazy ohledně vlasů od Ezechiela (44,20). Nazír si nesměl stříhat vlasy po celou dobu trvání svého slibu, a pak si je musel na znamení očistění úplně vyholit (Lv 14,8). Dalším zvláštním případem bylo tajemství Samsonovy síly, která pramenila z jeho nestříhaných vlasů.

Když se hostu potřela hlava olejem, svědčilo to o pohostinnosti (L 7,46). Často se vlasy pomazávaly při slavnostních příležitostech (sr. Ž 45,8). Přisáhat při vlasech (či hlavě) byl zvyk, který Ježíš nemohl schválně (Mt 5,36).

Metaforicky a pro přirovnání označovaly vlasy mnohost, nedůležitost a jemnost (Ž 40,13; Mt 10,29; Sd 20,16).

BIBLIOGRAFIE. L. Köhler, *Hebrew Man*, 1956, str. 26nn. D.F.P.

VLNA Základní vlákno pro výrobu oděvů. Přisuzuje se jí vysoká hodnota (Jb 31,20; Př 31,13; Ez 34,3), což vidíme z toho, že patří mezi prvotiny, které obětovali kněží (Dt 18,4), a je uvedena jako důležitá součást Měšova tributu (2 Kr 3,4). Damašské vlny si cenili na týrském trhu (Ez 27,18); LXX její kvalitu přirovnává k milétské, která byla ve starověkém světě proslavená (Plinius 8. 73). Důvod Mojišíšova zákazu nosit oděv ze směsi vlny a lnu (Dt 22,11) není jasný. Josephus (*Ant.* 4. 208) tvrdí, že oděvy ze směsi vlny a lnu nosili výhradně kněží, ale neuvádí pro to žádné důkazy. Statická elektrina v této směsi by byla pro vlastníka takového oděvu nepřijímná (*NBCR*, str. 223). Zářivá bělost vlny po důkladném vyprání ilustruje čistotu (Iz 1,18) nebo krásné zuby (Pís 4,2) a přirovnává se k sněhým vločkám (Z 147,16). N.H.

VNITŘNÍ ČLOVĚK Apoštol Pavel užívá tohoto výrazu (*ho esō anthrōpos* v Ř 7,22; 2 K 4,16; Ef 3,16), k označení křesťanova skutečného „já“, které vidí Bůh a které si je člověk (částečně) uvědomuje.

VODA

(Názor, že Ř 7,14–26 popisuje Pavla-křesťana, objasňuje A. Nygren, *Romans*, 1952, str. 284nn). Protikladem (avšak nikoli výslovným) je spojení *ho exō anthrōpos* = vnější člověk (2 K 4,16; EP navenek), což je tentýž jedinec v pohledu druhých lidí, člověk fyzicky živý a aktivní a ve svém okolí známý i svým chováním.

Tento protiklad se netýká Pavlova „nového“ a „starého“ člověka (rozdíl mezi postavením, charakteristikou a tíhnutím člověka, který je v Kristu, a tím, který stojí mimo Krista) ani platónského rozdělení na nematnou, smrtelnou duši (skutečný člověk) a jeho fyzické, smrtelné tělo (jeho sídlo), a tedy mezi racionálními (vyššími) podněty, jež vycházejí z duše, a tělesnými (nižšími) podněty. Pavel zde mluví o rozdílu mezi „vnějším dojmem“ a „srdcem“, jak to vidíme v 1 S 16,7. Ve skutečnosti jsou „vnitřní člověk“ a „srdce“ téměř synonyma. Tento protiklad vyplývá ze dvou faktů:

1. Bůh zkoumá srdce člověka, takže vidí věci, které zůstávají druhým lidem skryty, protože oni vidí jen vnější projev (sr. 1 S 16,7; Mt 23,27n; sr. Petrova slova o tom, že tichost a pokoj je ozdoba srdce, čehož si všimá Bůh, i když to uniká člověku, 1 Pt 3,3n).

2. Boží obnova hříšníka v Kristu je skrytým dílem (Ko 3,3n), z něhož okolní lidé vidí jen určité projevy (sr. J 3,8). Oblast lidského charakteru, který prochází touto proměnou, kterou působí Duch svatý, není vnější, ale vnitřní člověk. V každém z následujících textů jsou v kontrastu jiné skutečnosti.

a) V 2 K 4,16 jde o protiklad mezi vnějším Pavlem, tím, jehož viděli lidé, tj. unaveného prací, s chabým zdravím, poznamenaného strachem, napětím a pronásledováním, a Pavlem, který znal Boha a jehož znal Bůh, Pavlem, který je občerstvován Duchem svatým (2 K 5,5.17) a který po stržení stanu jeho pozemského života obleče nebeský šat, dostane vzkrísené tělo (2 K 5,1nn). Vnější Pavel hyne, zatímco skutečný Pavel je každým dnem obnovován.

b) V Ř 7,22n vidíme kontrast mezi „zákonem (aktivní princip) hříchu“, jenž ovlivňuje Pavlovo jednání, a „zákonem myslí“, Pavlovou radostí z Božího zákona a touhou jeho srdce se jím řídit, kterou hřích neustále ničí.

c) V Ef 3,16–19 je protiklad pouze skrytý. Vnitřní člověk, srdce, chrám, v němž přebývá Kristus, představuje právě Pavlovo „já“, toho Pavla, který zná Kristovu lásku a který bude naplněn Boží plností; tuto stránku ovšem lidé nevidí. Proto Pavel nabádá čtenáře, aby svým vnějším chováním světu ukazovali, co v nich Bůh učinil (Ef 4–6).

BIBLIOGRAFIE. Arndt, s. v. *anthrōpos*; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1, str. 203. J.I.P.

VODA (hebr. *majim*; ř. *hydōr*). V části světa, kde je vody nedostatek, hraje v životě biblických postav přirozeně významnou roli. Nic pro ně není tak závažné jako nedostatek vody (1 Kr 17,1nn; Jr 14,3; JI 1,20; Ag 1,11) a naopak dešť je znamením Boží přízně a dobroty. Stejně vážnou hrozbou pro život se stává znečištěná nebo znehodnocená voda. Setkáváme se s tím při jedné z eg. ran (Ex 7,17nn). Izraelci narazili na hořkou vodu v Maře (Ex 15,23) a za Elišova života měli špatný pramen vody obyvatelé Jericha (2 Kr 2,19–22).

V době války bylo běžnou praxí, že útočící vojsko odřízlo obležená města od vodních zdrojů, což udělal

Jóšafat se studněmi Moábu (2 Kr 3,19.25) a Holofernes v Betúlii (Júd 7,7nn). Chizkijáš toto nebezpečí odvrátil vybudováním tunelu, který v Jeruzalémě existuje dodnes. Vede od Marína pramene (Gichón), jenž tehdy vyvěral za městskými hradbami, k rybníku *Siloé (2 Pa 32,30). V podmínkách, kdy se voda musela dávat na přiděl (Pl 5,4; Ez 4,11.16), se používalo výstižného výrazu „voda útlaku“ (Iz 30,20), nicméně kontext obvykle souvisí s trestem (1 Kr 22,27; 2 Pa 18,26).

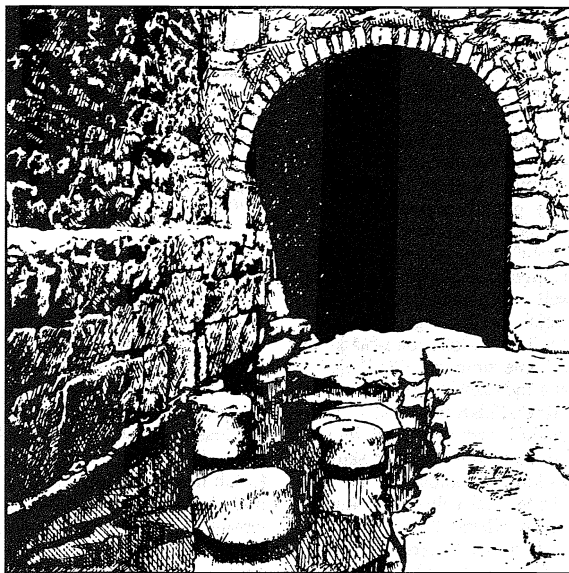
Voda často symbolizuje Boží pozhánání a duchovní občerstvení (Ž 23,2; Iz 32,2; 35,6n; 41,18 atd.) a touha po ní naznačuje duchovní nouzi (Ž 42,2; 63,2; Am 8,11). V Ezechielově vidění Božího domu (47,1–11) představují vody tekoucí zpod prahu neomezený proud Hospodinova pozhánání jeho lidu (sr. Za 14,8). Jeremjáš nazývá Hospodina „zdroj živých vod“ (2,13; 17,13) a tento výraz má svou obdobu v J 7,38, kde se hovoří o Duchu svatém. V NZ souvisí voda s věčným životem jako nejvyšším pozhánáním, které Bůh dává (J 4,14; Zj 7,17; 21,6; 22,1.17), ale v Ef 5,26 a Žd 10,22 dominuje myšlenka očištění při křtu na odpuštění hříchů.

Myšlenka očištění dále přechází v představu občerstvení. V systému obřadů hrálo omývání důležitou roli. Kněží byli omýváni při svém zasvěcení (Ex 29,4) a také lévíci bývali pokropeni vodou (Nu 8,7). Zvláštní omývání musel podstoupit velebný v den smíření (Lv 16,4.24.26) a kněz při obřadu přípravy „očistné vody“ (Nu 19,1–10). Vyžadovalo se od všech mužů, aby odstranili jejich kulické znečištění (Lv 11,40; 15,5nn; 17,15; 22,6; Dt 23,11). Potřebu očištění člověka předtím, než přistoupí k Bohu, neustále připomínala nádoba k omývání před *stanem setkávání (Ex 30,18–21). Rozvinutou formu tohoto obřadního omývání provozovala kumránská sekta a řada židovských sekt, které vznikaly před příchodem Kristovým i po něm. Ty tvoří pozadí Janova křtu pokání a křesťanského *křtu, jenž znamená očištění, uvedení a začlenění do Krista.

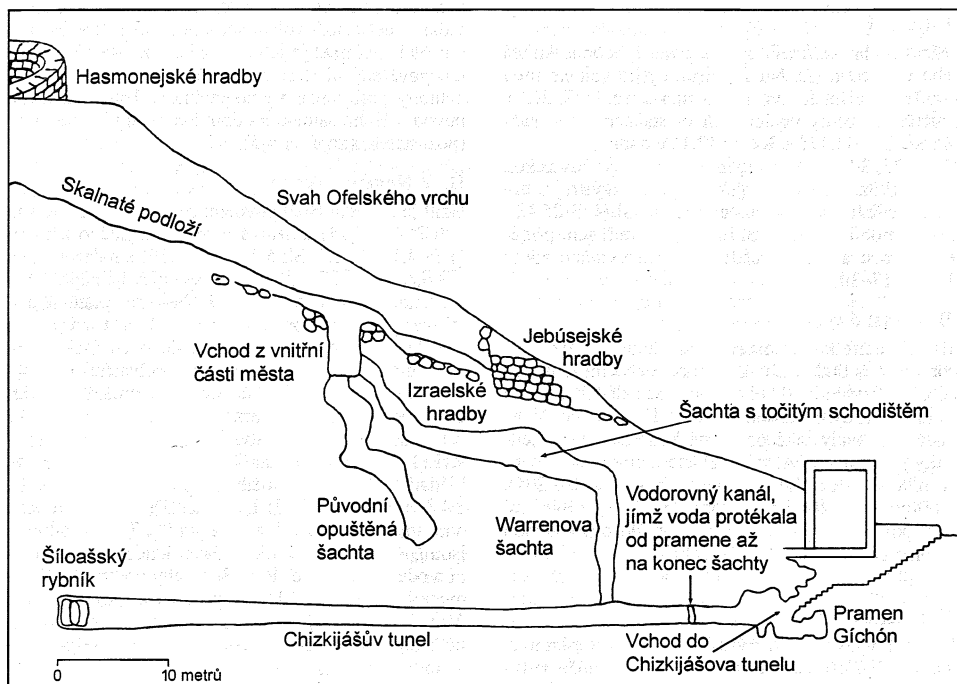
Třetím aspektem je prvek nebezpečí a smrti. Příběh o potopě, utonutí Egyptanů v Rudém moři a všeobecný strach z moře a hlubokých vod, který vyjadřoval žalmista (18,17; 32,6; 46,4; 69,2nn atd.), naznačují, že voda mohla být v Hospodinových rukou nástrojem soudu, ačkoli pro věrný Boží lid existovala i v nebezpečí možnost záchrany (sr. Iz 43,2; 59,19). Těžko říci, do jaké míry byly tyto představy utvářeny kenaanskými mýty o zápasu Baala s despotickými vodami moře, zaznamenanými v textech z Ras Šamra. Skandinávští badatelé a Hookova škola „mýtu a obřadu“ viděli v těchto SZ odkazech (zejména v žalmech) klíč k objasnění skutečnosti, že se v Izraeli každoročně konala královská slavnost, kdy se předvádělo vítězství Hospodina, jehož zosobňoval král. Samozřejmě, že hebr. myšlení a poezie odrážely jazyk blízkovýchodní mytologie (sr. zmínky o livjatanovi, draku atd.), ale myšlenka, že Izrael převzal kenaanské rituály a věrouku, jež jsou jejich základem, není prokázána. Názory Gunkela, Mowinckela a dalších dobře rozebírá A. R. Johnson v kapitole „The Psalms“ in *OTMS*, 1951.

BIBLIOGRAFIE. O. Böcher, R. K. Harrison, *NIDNTT* 3, str. 982–993. J.B.Tr.

VOJSKO Izraelští panovníci, na rozdíl od svých egyptských a mezopotámských protějšků, zřejmě ne-



„Šiloašský rybník“ u ústí Chizkijášova tunelu.



Průřez vodním systémem starověkého Jeruzaléma včetně Chizkijášova tunelu.

měli zájem, aby se jejich vojenské hrdinské činy zvěčňovaly na oslavných reliéfech a malbách. Popis izraelského vojska, který uvádíme, tedy z velké části čerpá jen ze slovních zpráv o bojích a z příležitostných zmínek, které nabízí SZ.

I. Organizace

Izraelské vojsko vzniklo jako kmenová domobrana.

Svolávala se v dobách krize a vedla ji charismatická osobnost, což velmi dobře ilustruje příběh o Debóre a Bárakovi. Základem organizace byl kmenový rod, který teoreticky tvořil jednotku o tisíci mužích (1 S 10,19). Některé kmeny se proslavily dovedností při zacházení s určitými zbraněmi (např. Sd 20,16; sr. 1 Pa 12). Jádrem stálé armády, čítající zpočátku maximálně 3 000 mužů, zřídil v Izraeli Saul (1 S 13,2).

VOLÁNÍ

K vytvoření pravidelné armády z velké části přispěla neustálá hrozba pelištejského útoku. Soubje mezi neschopnějšími zástupci nepřátelských vojsk s cílem zabránit přílišnému krveprolití znali Pelištejci zřejmě lépe než Izraelci (1 S 17), ale lze se dočíst i o reprezentativním střetnutí dvou skupin *n' arim* (dosl. „mladí muži“, ale příležitostně také označení elitních jednotek) z Davidova a Iš-bósetova vojska (2 S 2,12–17). V Davidově armádě byly pravidelné jednotky (2 S 15,18) i domobrana. 2 S 23,8nn uvádí velitele Davidova vojska – „tři“ a „třicet“. Tito muži se většinou proslavili význačnými činy v době, kdy se David skrýval před Saulem a stál v čele skupiny záškodníků. Součástí pravidelného vojska se stali egejší žoldnéri (Keretejci a Peletejci), kteří tvořili tělesnou stráž krále (2 S 15,18–22, kde nacházíme zmínku i o Pelištejích a Ga'anech). Domobrana byla rozdělena na dvanáct praporů, které se ve službě střídaly po měsíci (1 Pa 27,1–15). Pokud měl David i vozbu, jistě nebyla početná (sr. 2 S 8,3n); vozy se v izraelském vojsku začaly plně využívat až za krále Šalomouna (1 Kr 5,6; 10,26). Předpokládá, že Izrael měl vůbec kdy skutečnou jízdu, podepírá jen málo důkazů. Po rozdělení země si většinou vozů převlastnilo S království, ale syrské plnění je o tuto výhodu do konce 9. stol. z velké části připravilo (2 Kr 13,7). (*VELITEL)

II. Ležení

Ležení (hebr. *maḥanē*) bývala pravděpodobně kulatá nebo čtvercová (sr. Nu 2). Král a jeho velitelé měli v každém případě své místo uprostřed (1 S 26,5). Skutečnost, že by vojáci spali ve stanech (hebr. *suk-kōg*; sr. 2 S 11,11; 1 Kr 20,12,16), popírá Jabin (str. 274–275, 304–310), který zde doporučuje číst Sukót, tj. místní název. Když vojsko bojovalo, výstroj u základny sřežila k tomu určená jednotka (1 S 25,13). Ležení mohli navštěvovat i nevojáci, kteří sem přinášeli potravu a také zprostředkovávali výměnu zpráv (1 S 17,17–30).

III. Římské vojsko

Hlavní jednotku představovala *legie, v níž bylo teoreticky 6 000 mužů a v praxi něco mezi 4 000 a 6 000. Tvořilo ji 10 kohort, které se skládaly ze šesti centurií. Každý centurion velel 70–100 mužům. V armádě existovaly také pomocné kohorty a malé jednotky jízdy, tzv. *alae*, rekrutované z obyvatel provincií, nikoli však z řad Židů (Josephus, *Ant.* 14. 204). O přítomnosti „Italského pluku“ (Sk 10,1) v Sýrii asi r. 69 po Kr. svědčí některé nápisy; šlo o pomocnou kohortu z bývalých římských otroků.

IV. Duchovní vojska

Původní význam SZ výrazu „Hospodin zástupů“ (*Jahwē s' b'ā'ót*) není zcela jednoznačný: může se týkat Boží svrchované moci nad izraelským vojskem (1 S 17,45) nebo duchovních vojsk pod jeho nadvládou (Joz 5,13–15; 1 Kr 22,19; 2 Kr 6,17). Tento smysl také ve SZ převažuje. V poslední bitvě mezi dobrem a zlem se Kristus objevuje jako vůdce nebeských vojsk (Zj 19,14), která vítězí nad vojsky šelmy a pozemských králů (Zj 19,19).

BIBLIOGRAFIE. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*?, 1965, str. 213–228; A. F. Rainey in L. R. Fisher (ed.), *Ras Shamra Parallels*, 2, 1975, str. 98–107. R.P.G.

VOLÁNÍ Ve SZ i NZ se tento výraz vyskytuje asi 700x ve tvaru podstatného nebo přídavného jména i slovesa. Hlavní hebrejský kořen je *qr'*, v řečtině *ka-lein* (s jeho složeninami a odvozenými slovy *klētos* = povolání a *klēsis* = povolání), dále se užívají výrazy *legein* a *fonein*. V obou jazycích se příležitostně užívají i jiná slova s významem „volat“, např. *mr* v Iz 5,20 a *chrēmatizein* v Ř 7,3.

I. Ve Starém zákoně

1. „Volat na někoho“ má význam „pozvat nebo vyzvat (jménem)“ (Gn 3,9 atd.); „svolat shromáždění“ (Pt 1,15). „Volat jménem, vyzvat“ se objevuje v Písmu na mnoha místech počínaje Gn 4,26 („začalo se vyzvat jméno Hospodinovo“) a naznačuje prosbu o Boží ochranu. Buď se tím žádá o pomoc někdo, jehož jméno (tj. charakter) je známo, nebo se vyzývá přímo jméno Páně (sr. Gn 4,26; Dt 28,10; Iz 43,7).

2. „Dát jméno, nazvat“ se vyskytuje v Gn 1,5 („Bůh nazval světlo dnem“). Verše, kde je Hospodin podmětem, ukazují skrytou souvislost dvou významů termínu *qr'* a tím i jejich teologický smysl. První implikuje volání k službě Bohu v nějaké funkci a za určitým zvláštním účelem (1 S 3,4; Iz 49,1). Význam tohoto smyslu se nejzřejměji snadno. Jednak popisuje (Gn 16,11; sr. Mt 1,21) a pak ukazuje vzájemný vztah mezi tím, kdo povolává, a povoláním (tím bývá zpravidla Izrael). Boží volání shrnuje Iz 43,1, kde Hospodin říká, že Izrael je jeho, vydělený z ostatních národů, pověřený úkolem nést svědectví; těši se výsade ochrany poskytované jeho jménem. Toto volání má původ v Bohu samém a odpovídá na něj jen menšina (požůstatek) (např. Jl 3,5).

II. V Novém zákoně

Užití je stejné a Boží povolání se nyní děje „v Kristu Ježíši“ (Fp 3,14). Zaznívá výzva nést jméno křesťan (1 Pt 4,16; Jk 2,7; Sk 5,41, Mt 28,19) a náležet Bohu v Kristu (1 Pt 2,9). „Povolání“ se objevuje např. v Mk 2,17, „dávání jména“ v L 1,59. Často se uplatňuje trpný tvar přičestí přítomného (např. v L 7,11 atd.). Ježíš povolal své učedníky a ti ho následovali (Mk 1,20). Teologický význam Ježíšova volání objasňují epistolý (zejména Pavlovy). Přichází od Boha, prostřednictvím evangelia ke spasení, skrze posvěcení a víru (2 Te 2,14), do Božího království (1 Te 2,12), pro společenství (1 K 1,9) a službu (Ga 1,15). I jiní pisatelé vykládají plný význam Božího povolání skrze Krista (sr. Žd 3,1; 9,15; 1 Pt 2,21; 1 J 3,1 zvláště – „... byli jsme nazváni dětmi Božími, a jsme jimi“). Ti, kdo odpoví, jsou „povolání“ (1 K 1,24). Pavel klade mezi povolání a odezvu rovnítko (Ř 8,28nn), aby potrdil Boží neměnný úmysl (Ř 9,11), tj. apoštol vidí povolání jako účinné. Ježíšův výrok v Mt 22,14 rozlišuje „povolání“, kteří slyší, od „vyvolených“, kteří odpovídají a jsou „vybráni“.

Mnozí vykladači interpretují „povolání“ v 1 K 7,20nn jako zvláštní pověření. *Klēsis* zde znamená spíše Boží povolání každého člověka jako konkrétní historickou událost, tj. včetně vnějších okolností, za jakých bylo přijato. Otroctví jako takové nebrání víře v Krista.

BIBLIOGRAFIE. Arndt, str. 399n; K. L. Schmidt, *TDNT* 3, str. 487–536; *TWBR*; L. Coenen, *NIDNTT* 1, str. 271–276; J. J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958. M.R.W.F.

VONNÉ LASTURY Pronikavě vonná složka sva-
těho kadidla, kterou získal Mojžíš na Boží rozkaz pá-
lením klešovitých lastur některých měkkýchů – hebr.
š'helet, pouze Ex 30,34. Jedná se o ř. akuzativ *onyx*
= lastura, lasturovitý tvar či drahý kámen. Případ
zvláštního užití je zmíněn v Ex 30,34. R.A.S.

VOUS

1. Hebr. *zāqān*. Izraelci a jejich sousedé obvykle
nosili pečlivě pěstěný plnovous. Svědčil o vitalitě
a mužné kráse (Ž 133,2; sr. 2 S 19,24). Oholení nebo
zakrytí vousu vyjadřovalo smutek či zármutek (Iz
15,2; Jr 48,37 atd.; sr. Lv 19,27; 21,5, zřejmě nařízení
proti modlářské praxi), nebo malocenství (Lv
14,9). Zohavit něčí vous znamenalo zneuctění (2 S
10,4; Iz 50,6). Jeremáš kritizuje ty, kdo si holi skráně
(Jr 9,26 atd.). (*VLASY, *POHŘEB A SMUTEK)

2. Hebr. *šāpām* (2 S 19,24) označuje knír. J.D.D.

VRCHOLEK CHRÁMU (ř. *pterygion* = křídélko;
Vulg. *pinnaculum*; EP vrcholek). Část chrámu (Mt
4,5; L 4,9) uvedená v souvislosti s Ježíšovým poku-
šením na poušti. Její přesné umístění neznáme, ale za
pozornost stojí dva údaje.

1. Jedná se o jedinečnou věc, o jeden vrcholek.
2. Z kontextu vyplývá, že šlo o místo, jež poskytovalo
úchvatný rozhled po okolní krajině, odkud by však
bylo hrozné spadnout.

Tyto dvě podmínky jsou splněny, umístíme-li vrcho-
lek do JV rohu chrámu, z něhož je výhled na Kidrón-
ské údolí (sr. Jos., *Ant.* 15. 410n). Existují ovšem i ji-
ná vysvětlení, viz např. *HHT*, 4, str. 85–86. J.D.D.

VŠEMOHOUCÍ Ve SZ se užívá o Bohu 48x (z to-
ho 31x v knize Jób); jde o překlad hebr. *šaddai*
a v některých verších LXX ř. *pantokrátör*. První židov-
ští vykladači výraz vykládali jako „ke všemu dosta-
tečný“ (*hikanos* v židovsko-řeckých překladech SZ
z 2. stol. po Kr. a doby pozdější). Soudobá věda na-
bízí celou řadu různých možností jeho původu, ale
žádná z nich není jistá. Kromě SZ se toto jméno vy-
skytuje v aramejských textech z Tell Dér 'Allá asi z r.
700 př. Kr. (*PSANĚ) ve tvaru plurálu *šdnj*, jenž ozna-
čuje nadpřirozené bytosti. Ve SZ evokuje *šaddai*
představu, že Hospodin má moc zranit a ochránit (Ž
68,15; 91,1; Iz 13,6; Jl 1,15). Ve vztahu k praotcům
se toto jméno objevuje 6x (např. v Ex 6,3) a někdy
ve složenině *el šaddai* = Bůh všemohoucí. Pokaždé
se týká požeňání slíbeného Abrahamovi a jeho po-
tomkům a znovu zdůrazňuje Boží absolutní moc.
V Jóbovi představuje „Všemohoucí“ poetickou para-
lelu k „Bohu“, podobně jako v Rt 1,20n k Hospodi-
nu, což naznačuje, že tyto knihy psal týž autor.

Ř. *pantokrátör* = všemocný se vyskytuje v 2 K
6,18 a 9x ve Zj, kde se zdůrazňuje Boží moc (1,8;
4,8; 11,17; 15,3; 16,7,14; 19,6,15; 21,22).

BIBLIOGRAFIE. N. Walker, *ZAW* 72, 1960, str. 64–66;
L. Morris in A. E. Cundall a L. Morris, *Judges and
Ruth, TOTC*, 1968, str. 264–268; K. Koch, *VT* 26,
1976, str. 299–332; W. Michaelis, *TDNT* 3, str. 914–
915. A.R.M.

VTĚLENÍ

I. Význam slova

„Vtělení“ (inkarnace) ani adjektivum „vtělený“ nepat-
ří mezi biblická slova, ale v některých důležitých NZ
textech hovořících o osobě a díle Ježíše Krista se vy-
skytuje ř. ekvivalent latinského *in carne* (*en sarki* =
v těle). Hymnus citovaný v 1 Tm 3,16 říká „byl zje-
ven v těle...“. Jan zdůrazňuje, že ten, kdo tvrdí, že
Ježíš nepřišel „v těle“ (1 J 4,2; 2 J 7), má ducha an-
tikristova. Pavel konstatuje, že nás Kristus usmířil
s Bohem „ve svém pozemském těle“ (Ko 1,22; sr. Ef
2,15) a že Bůh „na lidském těle odsoudil hřích“ tím,
že „poslal svého vlastního Syna v těle, jako má hříšný
člověk“ (Ř 8,3). Petr píše, že Kristus byl usmrčen
„v těle“ (*sarki* 1 Pt 3,18; 4,1). Všechny uvedené texty
potvrzují z různých úhlů tutéž pravdu: Kristus nám
vydobył spasení tím, že přišel i zemřel „v těle“.
Teologie nazývá jeho příchod vtělením a jeho smrt
smířením.

Co znamená v těchto verších slovo „tělo“?
V Bibli má hebr. *bāšār*, *š' 'er* a ř. *sarx* (v prvním mis-
tě fyziologický význam. „Tělo“ (česky také „maso“)
je hmota, která spolu s krví a kostmi tvoří fyzický or-
ganismus člověka nebo zvířete (sr. Gn 2,21; L 24,39;
1 K 15,50). Jelikož hebr. myšlení spojuje tělesné or-
gány s duševními funkcemi, může „tělo“ ve SZ zahr-
novat psychologické i fyzické aspekty živého organis-
mu (sr. paralelismus mezi „tělem“ a „srdcem“ v Ž
73,26 a mezi „tělem“ a „duší“ v Ž 63,1). Toto slovo
však přesahuje antropologický význam. Bible považuje
fyzické tělo za důležitý teologický symbol, tj.
symbol stvořeného a tedy závislého života lidí i zví-
řat, druh života odvozeného od Boha, který, na rozdíl
od života Boha samého, potřebuje fyzické orgány,
aby udržovaly životní funkce. Proto je „tělo“ druho-
vým označením člověka nebo zvířete, příp. obojího
dohromady (sr. Gn 6,12; 7,15.21n). Písmo v nich vidí
Boží stvoření s relativně krátkou pozemskou existen-
cí, během níž Hospodin vdechuje do chřípi dech
života. „Tělo“ v tomto smyslu není něco, co člověk
má, ale něco, čím je. Tělo se vyznačuje křehkostí
a slabostí (Iz 40,6) a v tomto smyslu stojí tělo v pro-
středku k „Duchu“, věčné a neslábající energii, která
pochází z Boha a je Bohem (Iz 31,3; sr. 40,6–31).

Prohlásíme-li tedy, že Kristus přišel a zemřel „v tě-
le“, znamená to, že přišel a zemřel ve stavu a za pod-
mínek stvořeného tělesného a duševního života, jiný-
mi slovy, že ten, který zemřel, byl člověkem.
Nicméně NZ také tvrdí, že ten, který zemřel, od věků
byl a je Bohem. Formule, jež vysvětluje vtělení, říká,
že Bůh se stal člověkem, aniž přestal být Bohem. To
potvrzuje Jan v prologu ke svému Evangelii: „Slovo“
(tj. Boží činitel při stvoření, který „na počátku“, před
stvořením, nejenom byl „u Boha“, ale sám „byl Bůh“,
J 1,1–3) „se stalo tělem“ (J 1,14).

II. Vznik věrouky

Takové tvrzení se může zdát ve světle SZ monoteis-
mu rouháním a paradoxem – za což je ostatně orto-
doxní judaismus také vždy považoval. Vypadá to, ja-
ko by se Bůh Stvořitel stal jedním ze svých stvoření,
což je teologický rozpor *prima facie*. Kde se tedy vzal
přesvědčení, které vedlo Jana k takovým výrokům?
Jak vznikla víra rané církve, že Ježíš Nazaretský byl
vtělený Bůh? Za předpokladu, že nevycházela z toho,
co Ježíš řekl a dělal, se někteří vědci pokusili vysvětlit

VTĚLENÍ

vznik této myšlenky z židovských spekulací o pre-existenci nadlidského Mesiáše nebo z polyteistických mýtů o bozích-vykupitelích, typických pro řecká náboženství mystérií a gnostické sekty. Dnes však většina badatelů považuje tyto experimenty za neúspěšné – zčásti proto, že rozdíl mezi pohanskými bůžky a NZ christologií jsou mnohem podstatnější a hlubší, než se na první pohled zdá, zčásti proto, že ve většině promluv historického Ježíše se objevuje potencionální nárok na božství (jak ukazují synoptická Evangelia) a že přijetí takového tvrzení bylo základem víry a bohoslužby rané církve, jak vidíme v prvních kapitolách Skutků (jejichž historičnost se dnes jen ojediněle zpochybňuje). Jediné uspokojující vysvětlení je, že Ježíš svým životem, službou, smrtí a vzkříšením přesvědčil učedníky o svém Božím původu ještě předtím, než vystoupil na nebesa. Přesně to nacházíme v Janově evangelium (viz hlavně J 20,28nn). V souladu s tím Skutky říkají, že první křesťané se modlili k Ježíši jako k Pánu (7,59) dokonce před letnicemi (1,21: „Pán“, jenž vybírá apoštoly, je určitě „Pán Ježíš“ z v. 21, sr. v. 3); dále že na začátku dne letnic křtili v jeho jméno (2,38; 8,16; 19,5); věřili v jeho jméno (tj. v něho: 3,16; 9,14; 22,16; sr. 16,31); kázali o něm jako o jediném, kdo daruje pokání a odpouští hřích (5,31). To vše ukazuje, že ačkoli Ježíšovo božství nebylo zprvu vyjádřeno slovy (a Skutky ani nenaznačují, že by bylo), přesto se stalo součástí víry, kterou první křesťané žili. *Lex orandi lex credendi*. Teologická formulace víry ve vtělení přišla později, ale víra samotná existovala v církvi od jejího počátku, i když nebyla systematicky vyjádřena.

III. Stanovisko NZ pisatelů

Zájem, který motivuje NZ myšlení o vtělení, hlavně u Pavla, Jana a autora Listu Židům, se soustřeďuje na toto téma v dosti velké šíři. NZ autoři nikde nezmiňují mezafyzické otázky o způsobu vtělení ani s tím spojené psychologické otázky, které dominovaly křesťanským diskusím od 4. století. Jejich zájem o osobu Ježíše není filozofický a spekulativní, ale vyznavačský a evangelijní. Nemluví o Kristu jako o metafyzickém problému, ale jako o Spasiteli, a vše, co o jeho osobě říkají, motivuje touhou jej oslavit – vyprávěním o jeho díle a potvrzováním jeho stěžejní role v Božím vykupitelském záměru. Nikdy se nesnaží proniknout do tajemství jeho osoby – stačí jím, když hlásají vtělení jako fakt, rozhodující z řady mocných činů, jejichž prostřednictvím Bůh umožnil spasení hříšníkům. NZ autoři se snaží vysvětlit vtělení jediným způsobem – ukazují, jak vtělení zapadá do Božího celkového plánu vykoupění lidstva (viz např. Ř 8,3; Fp 2,6–11; Ko 1,13–22; J 1,18; 1 J 1,1–2,2; hlavní argumenty v Listu Židům: 1–2; 4,14–5,10; 7,1–10,18).

Vyjimečnost tohoto evangelijního zájmu vrhá světlo na jinak matoucí skutečnost, že NZ nikde jinde nemluví o *narození z panny, které by vysvětlovalo spojení Božství i lidství v osobě Ježíše Krista – což byla myšlenková linie pozdější teologie. Toto mlčení nemusí znamenat, že NZ autoři o narození z panny nevěděli, jak se někteří domnívají. Je dostatečně vysvětleno tím, že NZ se zaměřuje jinam, na Ježíšův vztah k Božimu spasitelnému plánu. Důkazem je i samotný způsob, jak příběh o narození z panny předkládají Matouš a Lukáš, dva evangelisté, kteří jej vyprávějí. Žádný z nich neklade důraz na jedinečnost podstaty osoby, která se záračně narodí, ale na to, že tímto záračným narozením Bůh naplnil dávno před-

povězený úmysl navštívit a vykoupit svůj lid (sr. Mt 1,21nn; L 1,31nn.68–75; 2,10n.29–32). Oba (spolu s dalšími NZ pisateli) přikládají vtělení pouze soteriologický význam. Apoštolští autoři jasně vidí, že Ježíšovo božství i lidství tvoří základ jeho spasitelného díla. Uvědomují si, že jen díky tomu, že Ježíš je Bůh-Syn, mohou říci, že Syn zná dokonale Otcevo myšlení a srdce (sr. J 1,18; 14,7–10; Žd 1,1n), a v jeho smrti spatřují nejpřesvědčivější důkaz Boží lásky k hříšníkům i jeho vůli zehnat věřícím (sr. J 3,16; Ř 5,5–10; 8,32; 1 J 4,8–10). Ježíšovo Synovství je pro ně zárukou věčného trvání, bezhříšné dokonalosti a stálého působení jeho kněžské služby (Žd 7,3.16.24–28). Vědí, že Kristus pouze z pozice svého božství může porazit a zbatit moci d'ábla, který držel hříšníky v postavení bezmocných zajatců (Žd 2,14n; Zj 20,1n; sr. Mk 3,27; L 10,17n; J 12,31n; 16,11). Vidí také, že bylo nezbytné nutné, aby se Syn Boží „stal tělem“, protože jen tak mohl zaujmout místo „druhého člověka“, jehož prostřednictvím se Bůh smíří s celým lidstvem (1 K 15,21n.47nn; Ř 5,15–19), jedině díky tomu se mohl stát prostředníkem mezi Bohem a lidmi (1 Tm 2,5) a jenom tak mohl zemřít za hříchy, protože pouze tělo může zemřít. („Tělo“ je v NZ tak úzce spjato se smrtí, že NZ tento výraz nepoužívá k označení Kristova lidství v jeho oslaveném a neporušeném stavu: výraz „za dnů těla svého“ [Žd 5,7, KP] označuje Kristovu pozemskou pouť do okamžiku ukřičování.)

Popření skutečnosti, že Ježíš byl pravým Bohem i pravým člověkem, bude tedy NZ pokládat za zavrženíhodnou herezi, která znehodnocuje evangelium. NZ se staví odmítavě k doketické christologii, která neuznává, že Ježíš přišel „v těle“ (1 J 4,2nn), a tedy odmítá i jeho fyzickou smrt („krev“, 1 J 5,6). Jan ve svých prvních dvou dopisech odsuzuje takové tvrzení jako zásadní chybu, k níž vede duch antikristův, a považuje je za popření Otce i Syna (1 J 2,22–25; 4,1–6; 5,5–12; 2 J 7,9nn). Důraz Janova evangelia na Ježíšovu zkušenost s lidskou křehkostí (únava, 4,6; žízeň, 4,7; 19,28; slzy, 11,33nn) považují bibliisté za záměrnou snahu tento blud doketismu vyvrátit.

IV. Prvky novozákonního učení

Význam NZ tvrzení, že „Ježíš Kristus přišel v těle“, lze rozdělit do tří bodů:

1. *Vtělená osoba*

NZ jednotně vykládá Ježíšovu podstatu ve vztahu k jedinému Bohu SZ monoteismu (sr. 1 K 8,4,6; 1 Tm 2,5; s Iz 43,10n; 44,6). Základní definice říká, že Ježíš je Boží Syn, což je zakotveno v Ježíšově myšlení i učení. Označoval se za „Syna“ v jedinečném významu, který jej odděloval od ostatních lidí (L 2,49), a totéž mu potvrdil Otcův hlas z nebe při křtu: „Ty jsi můj milovaný Syn“ (Mk 1,11; sr. Mt 3,17 L 3,22; *agapētos* ve všech třech zprávách o hlasu z nebes má význam „jediný milovaný“; totéž se objevuje v podobnosti u Mk 12,6; sr. podobná slova z nebe při proměnění, Mk 9,7; Mt 17,5). Marek a Lukáš zaznamenali, že když se Ježíše během výslechu pod přísahou ptali, zda je „Syn Boží“ (označení, které z úst nejvyššího kněze znamenalo „davidovský Mesiáš“), odpověděl pozitivně, což znamenalo přisvojení si nároku na božství: *egō eimi* (tak Mk 14,62; L 22,70 má: „vy sami říkáte, že *egō eimi*). *Egō eimi*, důrazně „já jsem“, byla slova, která by žádný zbožný Žid nemohl vyslovit, protože znamenala ztotožnění s Bohem (Ex

3,14). Ježíš, který podle Marka pronesl tato slova stejně suggestivním způsobem již dříve (Mk 6,50; sr. 13,6 a dlouhou řadou výroků s *egō eimi* v Janově evangelii: J 4,26; 6,35; 8,12; 10,7,11; 11,25; 14,6; 15,1; 18,5nn) si jistě přál dát jasně najevo, že Boží synovství, na něž si dělá nárok, neznamenalo nic méně než to, že je Bohem. Za toto „rouhání“ jej odsoudili.

Ježíš se sám označuje za „Syna“ v souvislostech, které mu přisuzují jedinečné místo v Boží blízkosti a zdůrazňují, že jej Bůh má rád. V synoptických Evangelích jich nacházíme relativně málo (Mt 11,27 = L 10,22; Mk 13,32 = Mt 24,36; sr. Mk 12,1–11), zato hodně v Janovi, a to jak v Ježíšových vlastních slovech, tak v komentáři evangelisty. Podle Jana je Ježíš Boží „jedinečný“ Syn (*monogenēs*: 1,14.18; 3,16.18), jenž existuje od věčnosti (8,58; sr. 1,1n). S Otcem ho spojuje dokonalá láska, jednota a společenství (1,18; 8,16.29; 10,30; 16,32). Jako Syn nic nedělá z vlastního popudu (5,19); žije, aby oslavil Otce (17,1.4): proto činí Otcovu vůli (4,34; 5,30; 8,28). Se stoupil na svět, protože ho Otec „poslal“ (objevuje se 42x) a dal mu úkol, který má plnit (4,34; 17,4; sr. 19,30). Přišel v Otcově jménu, tzn. jako Otcův zástupce (5,43) a jelikož vše, co řekl a dělal, bylo ve shodě s Otcovým příkazem (7,16nn; 8,26nn; 12,49n; 14,10), jeho život dokonale ukázal Otce (14,7nn). Když říká, že Otec je větší než on (14,28; sr. 10,29), nemluví o nějaké zásadní podřízenosti, ale chce tím vyjádřit, že je pro něj přirozené i nutné, aby respektoval vůli a plány Otcovy. Otec je větší než on, protože ve vztahu k Otci bude vždy přirozené a s radostí jeho Synem. To ovšem neznamená, že by měl člověk Ježíše méně uctívat a méně si ho vážit než Otce. Právě naopak; Otec si přeje, aby jeho Syn byl oslaven, stejně jako Syn touží po tom, aby byl oslaven Otec. Otec svědčil Synovi své velké věci: dávat život a vykonávat soud, „aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce“ (5,21nn). Otec vede všechny lidi k tomu, aby udělali to, co Tomáš (20,28), a aby ctili Syna stejně jako ctí Otce – tedy jako svého Pána a Boha.

V NZ se objevují další myšlenkové linie, jež sice ve srovnání s otázkou Synovství považujeme za vedlejší, ale které také vedou k poznání božství Ježíše Nazaretského. Mezi nejdůležitější patří:

a) Jan ztotožňuje věčné Boží Slovo s osobou Božího Syna, Ježíše Krista (J 1,1–18; sr. 1 J 1,1–3; Zj 19,13; *LOGOS).

b) Pavel mluví o Synu jako o Božím obrazu, a to jak v těle (2 K 4,4), tak i před inkarnací (Ko 1,15). Ve Fp 2,6 píše, že než Ježíš Kristus přišel v těle, měl „podobu“ (*morfē*) Boží. Přesný výklad uvedených vět je předmětem diskusí, ale J. B. Phillips má téměř určitě pravdu, když překládá: „vždy ... ve své přirozenosti Bohem“. Žd 1,3 nazývá Syna „odleskem Boží slávy a výrazem Boží podstaty“. Pochybujeme-li se v rámci monoteismu, pak tato slova jasně implikují:

1. Z hlediska osoby je Syn Bohem a ontologicky jedno s Otcem.

2. Syn dokonale ztělesňuje vše, co je v Otci, tj. neexistuje žádný aspekt či prvek jeho božství nebo charakteru, který by Syn neměl a Otec měl a naopak.

3. Pavel smí aplikovat SZ proroctví o vzývání Hospodinova (Pánova) jména na Pána Ježíše. Ukázal tím, že toto proroctví se splnilo právě v Kristu (Ř 10,13, citát JI 2,32; sr. Fp 2,10n, ozvěna Iz 45,23). I autor Listu Židům cituje Mojžíšovo nabadání andělům, aby uctívali Boha (Dt 32,43, LXX), a žalmistovo zvolání „Tvůj trůn, ó božský, bude stát věčně“ (Ž 45,7) jako

slova, která pronesl Otec s odkazem na svého Syna (Žd 1,6.8). To ukazuje, že oba pisatelé pokládají Ježíše za Boha.

4. NZ vnitřně přisuzuje Kristu božství tím, že jej běžně oslovuje jako „Pána“, což je titul, který se dával řeckým bohům (sr. 1 K 8,5) a v LXX se na různých místech používá k označení Božího jména.

2. Podstata vtělení

Když se Slovo „stalo tělem“, jeho božství se tím neztratilo ani neumenšilo. Ježíš nepřestal mít Boží podstatu, kterou měl předtím. Je to on, kdo udržuje stvoření v uspořádané existenci a zachovává veškerý život (Ko 1,17; Žd 1,3; J 1,4); to nepřestalo platit, ani když pobýval na zemi. Když přišel na tento svět, „sám sebe zmařil“ (var. „zřekl se všeho“) (Fp 2,7; J 17,5) a v tom smyslu „se stal chudým“ (2 K 8,9), což ovšem vůbec neznamená, že došlo k zmenšení jeho božské moci, jak to navrhuji kenotické teorie. NZ klade důraz na to, že Synovo božství nebylo při vtělení nijak umenšeno, naopak, v člověku Ježíši Kristu, říká apoštol Pavel, „je vtělena všechna plnost božství“ (Ko 2,9; sr. 1,19).

Vtělení Božího Syna tedy nevedlo k omezení jeho božství, pouze získal lidskou podobu. Neznamená to, že by Syn Boží přišel, aby přebýval v nějakém člověku, jako to dnes dělá Duch svatý (ztotožnění inkarnace s přebýváním Ducha je podstatou nestoriánského bludu), ale že Syn jako samostatný jedinec začal žít plně lidským životem. Neoblékl lidské tělo, aby mohl přebývat v jeho duši, jak tvrdil Apollinarios, ale vzal na sebe jak lidskou duši, tak tělo, tzn. psychickou i fyzickou stránku života. Jeho lidství bylo úplné – stal se „člověkem Kristem Ježíšem“ (1 Tm 2,5; sr. Ga 4,4; Žd 2,14.17). A jeho lidství je trvalé. Přestože nyní přebývá ve slávě, „byl a je současně Bohem a člověkem ve dvou rozličných podstatách a v jedné osobě, která je věčná“ (*Westminster Shorter Catechism*, ot. 21; sr. Žd 7,24).

3. Stav vtělení

a) Byl to stav *závislosti a poslušnosti*, protože vtělení nezměnilo vztah mezi Otcem a Synem. Jejich vztah se nepřerušil, Syn stále říkal a dělal, co Otec chtěl, a ani v jediném okamžiku nepřešlo Otcovu vůli (sr. první pokušení, Mt 4,2nn). Když Ježíš vyznal, že neví, kdy přijde podruhé (Mk 13,32), neznamenalo to, že by to předstíral nebo že by kvůli vtělení odložil své božské poznání (kenose), ale prostě ukázal, že Otec nechtěl, aby znal čas návratu. Jako Syn se nesaňžil dozvědět víc, než kolik si Otec přál, aby věděl.

b) Byl to stav *bezhraničnosti a neposkvrněnosti*, protože vtělení nezměnilo podstatu a charakter Syna. V Písmu máme několikrát potvrzeno, že za celý svůj život nezhrěšil (2 K 5,21; 1 Pt 2,22; Žd 4,15; sr. Mt 3,14–17; J 8,46; 1 J 2,1n). Nebyl ani nositelem původního Adamova hříchu, neboť nemusel umírat za své vlastní hříchy (sr. Žd 7,26). Zemřel zástupně, spravedlivý za nespravedlivé (sr. 2 K 5,21; Ř 5,16nn; Ga 3,13; 1 Pt 3,18). Že byl bez poskvrny a nemohl hřešit, vyplývá ze skutečnosti, že zůstal Bohem Synem (sr. J 5,19.30). Nebylo pro něj o nic víc možné odchýlit se od Otcovy vůle než před vtělením. Jeho božství zaručovalo, že dosáhne v těle té bezhraničnosti, která byla nutným předpokladem, měl-li zemřít jako „beránek bez vady a bez poskvrny“ (1 Pt 1,19).

c) Byl to stav *pokušení a morálního konfliktu*, protože vtělení znamenalo skutečný vstup do podmínek

morálního života člověka. Přestože Kristus jako Bůh nemohl podlehnout pokušení, jako člověk s ním musel bojovat, aby je překonal. Jeho božství mu nezaručovalo, že nebude muset zápasit o to, aby se neodklonil od Otcovy vůle, nebo že se vyhne napětí a tlaku, které v duši člověka v důsledku opakovaných pokušení vznikají. Zaručovalo mu pouze to, že až se dostaví pokušení, bude bojovat a zvítězí, což dokládají pokušení na počátku jeho mesiášské služby (Mt 4,1nn). Autor Listu Židům zdůrazňuje, že Ježíš může chápat zkušené a zmlitané křesťany a nabídnout jim pomoc jen díky tomu, že sám na sobě poznal pokušení i cenu poslušnosti (Žd 2,18; 4,14nn; 5,2.7nn). (*JEŽIŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ)

BIBLIOGRAFIE: J. Denney, *Jesus and the Gospel*, 1908; P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*, 1909; H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, 1912; A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ*, 1926; L. Hodgson, *And was made Man*, 1928; E. Brunner, *The Mediator*, 1934; D. M. Baillie, *God was in Christ*, 1948; L. Berkhof, *Systematic Theology*⁴, 1949, str. 305–330; G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*, 1954; K. Barth, *Church Dogmatics*, I, 2, 1956, str. 122–202; V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1960; W. Pannenberg, *Jesus-God and Man*, 1968; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, 1977. I.I.P.

VŮNĚ Příjemné či přijatelné aroma. Vůně je typická pro oběti a v této souvislosti se tímto slovem výstižně označuje účinek křesťanova života na lidi kolem něho (2 K 2,15n). V Ef 5,2 se ho užívá o Kristově oběti.

Křesťanské bohoslužbě něco podstatného chybí, nemá-li žádnou „chuť“ a „vůni“.

C.H.D.

VŮZ (**gālā*, odvozeno od „valení“ kol). Původně se v Babylónu (rané dynastické období) lehká břemena přepravovala pomocí vlečných saní, což se ujaloz brzy i v Egyptě a ostatních rovinatých krajinách. S objemem kola a následkem toho zlepšením pohyblivosti se brzy všeobecně začaly užívat v Babylónii (*sumbu*), Egyptě (Gn 45,19–21; 46,5) i Palestině vozy (o dvou nebo o čtyř kolech), a to hlavně na J a v nízké položené Sefele. V horách se uplatňovaly pouze na hlavních cestách (1 S 6,12). Zpravidla se s nimi nepodnikaly dlouhé cesty (Gn 45). Uvezly jednoho nebo dva vozky a lehký náklad, ale byly dost vratké (1 Pa 13,7–9). Nejvíce se využívaly při převážení objemnější sklizené v zemědělských oblastech (Am 2,13).

Vozy se vyráběly ze dřeva (1 S 6,7), takže se mohly odstrojit a spálit (v. 14; Ž 46,10, viz níže). Některé byly kryté (Nu 7,3). Dvě kola, ať plná nebo s loukotěmi, byla někdy opatřena těžkými kovovými obručemi (viz Iz 28,27n). Vozy tahali zpravidla dva volové nebo dojně krávy (Nu 7,3–8; 2 S 6,3–7), jak vidíme na asyrských reliéfech znázorňujících pád Lakiše r. 701 př. Kr. (Britské museum). „Krytý povoz“ z Nu 7,3 může být *válečný vůz (sr. socha Idrimiho, Alalah, ANET, str. 557), protože vozy se užívaly i ve vojenské dopravě (Ž 46,10). Vozidla opatřená koly, o nichž se zmiňuje Iz 28,27n, asi předcházely smyk. Obrazná poznámka o postraňcích v Iz 5,18 zůstává nejasná.

D.J.W.

VYBĚŘČÍ DANÍ Ř. výraz *telōnēs* (EP celník) označuje člověka, který vybíral daně nebo clo ve prospěch Říma a byl zaměstnáván daňovým správcem. Již r. 212 př. Kr. existovala v Římě třída lidí (*ordo publicanorum*, Livius, 25. 3. 8–19), kteří uzavírali státní kontrakty všeho druhu. Byli v úzkém spojení s třídou jezdců a těšili se jejich podpoře; později aktivně působili v řadě provincií (Cicero, *In Verrem*, 2. 3. 11, § 27–28). Dostali za úkol vybírat desátky a různé nepřímé daně. Tento systém se mohl velmi snadno zneužít, a tak měli *publicani* od samého počátku blízko k vydírání a různým nečistým praktikám. Přestože nejškřivější přestupky řešily úřady a některé případy se dostaly před soud, výběřčí daní neměli dobrou pověst. Cicero považoval zaměstnání celníka za vulgární, neboť vyvolávalo hněv (*de Officiis*, 1. 42, § 150), a Livius zaznamenává názor vyjelený r. 167 př. Kr., že tam, kde je *publicanus*, spojení nemají svobodu (45. 18. 3–4). Hlavní správci často nepočázeli z provincií, v nichž vybírali daně (ačkoli nic nebránilo tomu, aby se jimi stali domorodci), a rádi nájímali své podřízené z řad místních obyvatel. (Výraz *architelōnēs* v L 19,2 asi ukazuje, že Zacheus byl hlavním výběřčím daní nad celým Jerichem a pod sebou měl další celníky – SB, 2, str. 249.) Vyběři museli znát lid a jeho zvyky, aby je nikdo nepodvedl. Jejich výděračské praktiky (viz Zacheova slova v L 19,8 a výzvu Jana Křtitele v L 3,13) vedly k tomu, že se stali opovrhovanou a nenáviděnou skupinou obyvatelstva – a to do té míry, že Ježíš mohl mluvit o jejich typickém sobectví (Mt 5,46). Zbožný Žid se na ně dival ještě kritičtěji a s větší nenávistí, neboť z náboženského hlediska byli *telōnēs* považováni za nečisté – vždyť neustále udržovali kontakty s pohany a museli pracovat i během sabatu. Tato nečistota spolu s učením rabinů, že jejich žáci nesmějí s takovými lidmi ani jíst, vedla k postoji, který vystihují slovní spojení *celníci a hršníci* (Mt 9,10n; 11,19; Mk 2,15n; L 5,30; 7,34; 15,1) a *celníci a nevěstky* (Mt 21,31) i otázky položené v Mt 9,10n; 11,19; Mk 2,15n; L 5,29n (sr. SB, 1, str. 498n). Tento postoj ukazuje na záměr příkazu v Mt 18,17 a také vysvětluje pozitivní i negativní důvod zavření velekněží a starších v Mt 21,31b, výrok v Mt 11,19; L 7,34 a příběh o farizeovi a celníkovi v L 18,10nn.

BIBLIOGRAFIE: Arndt; *OCD*, s. vv. *decumae, portoria, publicani, vectigalia*; E. Schürer, *HJP*, 1, 1973, str. 372nn; *SB*, 1, str. 377n, 498n, 770n; 2, str. 249; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, str. 755–759. J.H.H.

VÝCHOD Směr označovaný ve SZ pomocí sousole *mizrah-šemeš* = východ slunce (např. Nu 21,11; Sd 11,18), častěji jen *mizrah* = východ (např. Joz 4,19) a 1x výrazem *mōšā'* = vyjit. Obdobně se v NZ užívá *anatolē* = východ (např. Mt 2,1). Vycházení světlicích nebeských těles poskytovalo starověkým lidem ukazatel směru, takže k označení V sloužil termín *qedem* = předek a některé tvary kořene *qdm*. Slovo *qdm* máme doloženo jako přejaté již kolem r. 2000 př. Kr. v egyptském „Příběhu Sinuheta“ a v ugaritských textech ze 14. stol. Mudrosloví Východu (pravděpodobně spíše *Babylónie než Moábu, 1 Kr 4,30; sr. Mt 2,1–12) mělo charakter příslivlo a je srovnatelné s mudroslovím *Egypta.

T.C.M.

VÝCHOD SLUNCE, ROZBŘESK (hebr. *šahar* = úsvit; ř. *anatolē* = vzestup, někdy se překládá jako „východ“). „Místo“ rozbřesku (Jb 38,12, EP jitra) se nachází na obzoru, kde se mění noc v den, když vystoupí slunce. Ř. (L 1,78) představuje překladatelský problém, ale mohlo by zde jít o přirovnání Mesiáše k vycházejícímu slunci. Viz A. R. C. Leaney, *The Gospel according to St Luke*, 1958, str. 90–91.

J.D.D.

VÝKLAD, BIBLICKÝ Účelem biblického výkladu je objasňovat čtenářům význam a poselství textů Písma. Některé principy výkladu platí jak pro Bibli, tak pro ostatní literaturu (zejména starověkou), jiné souvisí s jedinečným místem Písma v Božím zjevení a v životě jeho lidu.

I. Obecný výklad

Každou část Bible je třeba interpretovat v jejím kontextu, a to nejen bezprostředním verbálním, ale širším – časovým, místním a situačním. Chceme-li význam pasáže postihnout co nejpřesněji, nelze ztratit ze zřetele následující faktory:

1. Jazyk a styl

Idiomy a vazby větných členů v biblických jazycích se od dnešních mohou výrazně lišit a pro správný výklad je třeba o těchto rozdílech vědět (*JAZYK APOKRYFŮ; *JAZYK SZ; *JAZYK NZ). Je třeba brát v úvahu také literární kategorie, které jsou v Bibli zastoupeny. Nelze např. vykládat poezii podle měřítek prozaického vyprávění a naopak. Většinu literárních kategorií v Písmu dobře známe i z ostatní literatury, ale biblická procvetla a ještě více apokalyptické spisy mají takové rysy, které jsou typické pouze pro ně a vyžadují speciální výkladové postupy.

2. Historické pozadí

Biblické vyprávění pokrývá celé období blízkovýchodní civilizace až do r. 100 po Kr., tedy časově rozemí několik tisíciletí, během nichž došlo k řadě podstatných změn. Abychom jednotlivé etapy biblického zjevení správně pochopili, musíme je uvádět do souvislosti s jejich vlastním historickým kontextem, jinak by mohlo dojít např. k tomu, že budeme chování lidí ve střední době bronzové hodnotit podle etických měřítek Evangelíí. Obecné platné principy lze v biblickém textu najít až poté, co je vytvoříme v souvislostech s dobovými podmínkami. Teprve potom můžeme nadčasové aspekty učení aplikovat na dnešní dobu.

3. Geografické prostředí

Na názory lidí, jejich způsob života a náboženství působí i podnebí a terén, jejichž vliv bychom v žádném případě neměli podceňovat. Náboženské konflikty ve SZ souvisejí často s přírodními podmínkami Palestiny. Např. uctívání Baala vzniklo v zemi, kde život závisel na dešti. Pro Kenaance byl Baal bohem bouře, který oplodňoval zemi, a ti, kdo mu sloužili, si chtěli pomocí magického rituálu zajistit pravidelné srážky a hojnou úrodu. Přírodní podmínky zaujaly v biblickém jazyce (doslovném i přeneseném) takové místo, že se kvůli správnému porozumění s nimi musíme alespoň částečně seznámit. To platí zejména o SZ, ale i v případě NZ se již dávno dospělo k závěru, že his-

torický zeměpis Malé Asie značnou měrou přispívá k výkladu Skutků a dopisů.

4. Společenská situace

Ještě důležitější než otázky doby, místa a jazyka jsou záležitosti týkající se každodenního života lidí, s nimiž se v Písmu setkáváme – jejich láska a nenávisť, jejich naděje a obavy, mezilidské vztahy atd. Studovat Bibli bez ohledu na toto živé prostředí znamená číst ji ve vakuu a zatěžovat ji konstrukcemi, které nikdy nechtěla nést. Pevně díky archeologickému výzkumu lze poměrně dobře rekonstruovat podmínky veřejného i soukromého života biblických postav v jednotlivých obdobích. Čteme-li text s pravým zaujetím, umožňujeme nám to samo o sobě do určité míry vžít se do jejich situace a dívat se na svět jejich očima. Představme si, jak se asi cítil služebník v Abrahamově domácnosti, izraelský otrok v Egyptě, obyvatel Jericha v době, když Jozuovi muži obcházeli město, obyvatel Jeruzaléma tváří v tvář Sancheribovým hrozbám, voják v Davidově vojsku, zajatá dívka sloužící Naamánově manželce nebo stavitel hradeb pod Nehemjášovým vedením. Možná si pak uvědomíme, že trvalá působivost Bible zčásti pramení z jejího zájmu o ty rysy lidského života, které ve všech dobách a na všech místech zůstávají v podstatě beze změny.

II. Odborný výklad

Biblický výklad nepředstavuje jen exegezi několika spisů, ale i jejich interpretaci v rámci Písma, s ohledem na to, jak každá jeho část přispívá k poselství Bible jako celku. Vzhledem k tomu, že Písmo zachycuje Boží slovo k člověku a to, jak člověk odpovídá Bohu, a poněvadž obsahuje „vše, co je nutné ke spasení“, a tvoří „pravidla víry a života“ v církvi, je třeba v Bibli hledat to společné, co umožní objasnit každou její část ve světle celku, tj. určitý jednotný princip výkladu.

Tradiční židovský výklad hebr. Písem nacházel tento jednotný princip v Zákonu chápaném podle učení velkých rabínských škol. Na Proroky a Spisy se v podstatě pohlíželo jako na komentáře k Zákonu. Kromě základního významu textu (*pšaršaf*) se hledalo ještě rozsáhlejší poučení (*d'ras*), odvozené pomocí různých pevně definovaných zásad exegeze, které se však podle dnešních exegetických měřítek zdají být přehnané.

V NZ a rané křesťanské literatuře jsou SZ předpočívány za jednotný celek, který čtenáři vyučuje „ke spasení“ a vybavuje ho vším, co potřebuje pro službu Hospodinu (2 Tm 3,15nn). Proroci, kteří mluvili v moci Ducha svatého, svědčí o Kristu jako o tom, v němž Boží zaslíbení docházejí naplnění. NZ pisatelé (u nichž musíme při výkladu jejich spisů brát v úvahu rozdíly v jejich povahových rysech, stylu a způsobu myšlení) jsou v tom s nimi zajedno. V Žd 1,1nn konstruují „mnohé způsoby“, jimiž Bůh mluvil v nejstarších dobách, s dokonalem a konečným slovem, které Bůh vyřkl ve svém Synu. Apoštol Pavel ve svých spisech sleduje Boží jednání se světem v jednotlivých postupných etapách spojených s Adamem, Abrahamem, Mojžíšem a Kristem. Biblický výklad v NZ má svůj jednotný princip v Kristu, ale tato teze se neuplatňuje mechanicky, nýbrž tak, aby vyšla najevo historická a progresivní povaha biblického zjevení. Tento tvůrčí princip výkladu apoštolská církev jistě přejala od Krista samotného.

V apoštolských dobách ovlivnilo biblický výklad ř.

představy o inspirovanosti, což vyžadovalo rozsáhlou alegorizaci textu. Tento způsob se rozšířil zejména v Alexandrii, kde jej v předkřesťanském období reprezentoval Filón. Panoval zde názor, že pomocí alegorizace lze zjistit mysl inspirujícího Ducha a učinit přijatelným mnohé z toho, co v doslovném smyslu bylo v Bibli rozumově nebo eticky nepřijatelné. Tato metoda, kterou vypracovali alexandrijští otcové a převzali mnozí otcové západní, ve skutečnosti působení Ducha zamlžovala a stírala historickou povahu biblického zjevení. Antiochejská škola vystihovala historický smysl textu mnohem lépe.

Rozlišování mezi doslovným a duchovním významem Pisma bylo rozpracováno ve středověku, přičemž existovaly tři různé druhy duchovního významu: alegorický, který vyvozoval učení z vyprávění, morální, jenž čerpal poučení pro život a chování, a analogický, který odvozoval smysl nebeského z pozemských věcí. V raném středověku byl vykonán kus dobré práce na poli doslovného výkladu, zejména díky koleji sv. Viktora ve Francii v 12. stol.

Reformátoři položili nový důraz na doslovný význam Pisma a na gramaticko-historickou metodu exegeze, která jej pomáhala určit. Gramaticko-historický výklad představuje základ, na němž má stavět teologická exegeze a praktická aplikace. Kromě toho stáleté užívání Bible v životě Božího lidu neustále odhaluje nové aspekty jejího významu. Ty ovšem mají obecnou platnost jen tehdy, vycházejí-li z pravého a původního smyslu. List Římanům tedy smíme lépe pochopit také díky tomu, jakou hrál roli v životě Augustina, Luthera a Wesleye. Jeho význam tkví v tom, že títo muži vzácně porozuměli tomu, co chtěl Pavel v tomto listu sdělit.

Typologický výklad, obnovený v dnešní době, je třeba používat (pokud vůbec) opatrně a s rezervou. Za nepřijatelnější považujeme ten, který v biblickém výčtu Božích skutků milosrdenství a soudu rozeznává opakující se rytmy, podle něhož lze dřívější dění chápat jako předobraz a ilustrace události pozdějších (sr. Pavlova aplikaci zkušeností Izraele na poušti v 1 K 10,1nn).

Křesťané mají k dispozici měřítko a trvalý vzor v tom, jak Ježíš používal SZ. Součástí přítomného působení Ducha svatého je otevírání Pisma tak, jak jej vzkříšený Kristus odkryl dvěma učedníkům na cestě do Emauz (L 24,25nn).

BIBLIOGRAFIE. R. W. Farrar, *History of Interpretation*, 1886; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*², 1952; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1953; E. C. Blackman, *Biblical Interpretation*, 1957; R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, 1957; J. D. Wood, *The Interpretation of the Bible*, 1958; J. D. Smart, *The Interpretation of Scripture*, 1962; *Cambridge History of the Bible*, 1–3, 1963–70; J. Barr, *Old and New in Interpretation*, 1966; I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation*, 1977; G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation*, 1979. F.F.B.

VYKUPITEL Vykoupení znamená vysvobození od zlého zaplacením určité ceny. Jde o víc než o pouhé vysvobození. Váleční zajatci mohou být propuštěni, je-li za ně zapláceno „výkupné“ (ř. *hyron*). Všechna další příbuzná slova vyjadřují myšlenku „propuštění po zaplacení výkupného“. V tomto smyslu smíme Kristovu smrt chápat jako „výkupné za mnohé“ (Mk

10,45).

Také otrok mohl být propuštěn na základě výkupného. Při fiktivním obchodu uskutečněném nějakým bohem by otrok zaplatil cenu za svoji svobodu do chrámové pokladny. Potom by prošel slavnostním obřadem, během něhož by byl prodán bohu, „aby získal svobodu“. Technicky by nadále zůstal jeho otrokem a mohly mu být uloženy některé náboženské povinnosti. Ale ve vztahu k lidem získal od té chvíle svobodu. Otroka také mohl zaplatit cenu svému pánu. Nicméně ve všech formách propuštění je typické zaplacení výkupní ceny (*hyron*). Tomuto procesu se začalo říkat „vykoupení“.

U Hebrejů lze rozeznat různé situace, které vhodné ilustruje Ex 21,28–30. Pokud člověk měl nebezpečného býka, musel jej hlídat. Jestliže býk utekl, někoho potkal a dotýcný zemřel, zrak znel jasně: „býk bude ukamenován a také jeho majitel zemře“. Jelikož však nejde o případ úkladné vraždy, tj. události předcházející zánětu, může „být uloženo“ výkupné (hebr. *kōper*). Viník mohl zaplatit určitou peněžní částku a vykoupit svůj ztracený život.

Další příklady vykoupení ve starověku se týkají vykoupení majetku atd., ale tři výše uvedené jsou nejdůležitější. Spojuje je myšlenka vykoupení svobody zaplacením ceny. V mimobiblické literatuře je použití téměř stejné. Existuje několik metaforických textů, ale ty pouze objasňují základní význam slova. Zaplacení ceny za vysvobození je základním a charakteristickým rysem.

Z tohoto důvodu bylo uvedené pojetí tak důležité pro první křesťany. Ježíš je učil, že „každý, kdo hřeší, je otrokem hříchu“ (J 8,34). Ve shodě s tímto tvrzením vidí Pavel sám sebe jako „hříšného, hříchu zaprodaného“ člověka (Ř 7,14), člověka zaprodaného krutému otrokáři. Pripomíná Římanům, že dříve byli „služebníky hříchu“ (Ř 6,17). Za jejich hřích je čekala smrt, neboť „mzdou hříchu je smrt“ (Ř 6,23). Hříšníci jsou otroky odsouzenými na smrt. Starý svět se dostal do situace, z níž je třeba volat po vykoupení. Kdyby k němu nedošlo, otroctví by pokračovalo a rozsudek smrti by byl vykonán. Na tomto pozadí je třeba vidět Kristův kříž. Je to cena zaplacená za propuštění otroků, aby odsouzení mohli získat svobodu.

Metafore dělá sílu trvalé vědomí o zaplacení ceny. Ale právě tento bod zpozbyňují ti, kdo se domnívají, že „vykoupení“ znamená totéž co „vysvobození“. Tuto domněnku údajně podporují některé SZ texty, v nichž se říká, že Hospodin vykoupil svůj lid (Ex 6,6; Ž 77,14n atd.). Je přece nemyslitelné, aby Hospodin někomu něco platil! To však je příliš smělá dedukce. Metaforu nelze oloupat o její jádro (sr. říčení „prodat svůj život draze“). V některých SZ oddělech je představován Hospodin jako tak mocný, že veškerá moc pronárodů je před ním nepatrnou věcí. Nicméně v těchto textech nenajdeme termín „vykoupení“. Tam, kde se objevuje, jde ruku v ruce s představou úsilí. Hospodin vykupuje se „vztaženou paží“. Dává poznat svou sílu. Protože svůj lid miluje, vykupuje jej pro sebe. Požadovanou „cenou“ je jeho úsilí.

Typickým NZ výrazem pro vykoupení je relativně zřídka se vyskytující slovo *apolytrōsis* (v NZ 10x, v celé ř. literatuře pouze 8x). To může vyjadřovat přesvědčení prvňích křesťanů, že vykoupení v Kristu bylo jedinečné. Neznamená to, jak se někteří domnívají, že chápalí vykoupení prostě jako „vysvobození“, neboť vysvobození označují pomocí *ryomai* = zachránit. *Apolytrōsis* znamená vysvobození zaplacením ceny,

kteou je vykupující smrt Spasitele. Když čteme o vykoupení „jeho obětí/krví“ (Ef 1,7), pak zcela jednoznačně představuje cenu za vykoupení Kristova krev. Stejná slova zaznívají v Ř 3,24n: „Jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši. Jeho ustanovil Bůh, aby svou vlastní smrtí se stal smírnou obětí pro ty, kdo věří.“ Pavel tady užívá tři metafory: soudního dvora, obětí a propuštění z otroctví. Nejzajímavější je ta poslední. Apoštol zde předvádá proces osvobození, při němž se zaplatí cena a tou je Kristova krev. Vykoupení je kladeno do souvislosti s Kristovou smrtí také v Žd 9,15. Někdy se mluví o ceně, ne však o vykoupení, např. v textech o tom, že za nás bylo zapláceno výkupné (1 K 6,19n; 7,22n). Základní myšlenka je stejná. Kristus vykoupil lidi a zaplatil za ně svou krví. Ga 3,13 popisuje výkupní cenu slovy „za nás vzal prokletí na sebe“, což poukazuje na myšlenku zástupnosti při vykoupení. Právě tato představa je občas zdůrazňována např. v Mk 10,45 („výkupné za mnohé“).

Vykoupený se nejen ohlíží zpět ke Golgotě, ale také dopředu ke svobodě, do níž je postaven. „Bylo za vás zapláceno výkupné,“ může říci Pavel. „Proto svým tělem oslavujte Boha“ (1 K 6,20). Věřící byli vykoupeni za obrovskou cenu, a právě proto musí být Božími lidmi a svými životy ukazovat, že už nejsou zajatci, neboť byli vysvobozeni. Písmo je nabádá, aby ve svobodě, kterou jim vydobyl Kristus, pevně stáli (sr. Ga 5,1).

BIBLIOGRAFIE. LAE, str. 318nn; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*³, 1965, k. 1; B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, ed. S. G. Craig, 1950, k. 9; O. Procksch, F. Büchsel in *TDNT* 4, str. 328–356; C. Brown *et al.* in *NIDNTT* 3, str. 177–223. L.M.

VÝLOUČENÍ Mt 18,15–18; 1 K 5; 2 K 2,5–11; Tt 3,10. Vyloučení člověka z církve pro vážný přečin (z méně závažných jmenujeme tvrdohlavosti způsobený svár). Jde o poslední krok negativní stránky běžné kázně (vedle toho existuje ještě *katba a vydání *satanovi). Když výchovná kázeň (*disciplina*) jako prevence selže, je třeba hřích odstranit pomocí její repressivní stránky. *Gradus admonitionis*, který se před exkomunikací užívá, představuje soukromé napomenutí (tuto povinnost mají všichni, Lv 19,17), je-li neúčinné, následuje napomenutí za přítomnosti svědků a nakonec se provinilec zabývá celá církev prostřednictvím svých řádně zvolených zástupců (1 K 5,4–13). Pokud hříšník stále ještě nečiní pokání, má být exkomunikován. „Ať je ti jako pohan nebo celník“ (Mt 18,17).

Někteří kritikové (např. Bultmann, T. W. Manson) z tohoto „kvazi-zákonnického“ postupu dělají na základě rabínských pramenů záležitost pozdějšího vývoje církve. Pak bychom ovšem těžko chápali, proč Pavel Korintským tak ostře vytýká, že kázeň zanedbávají. Jistě přitom měli stále v paměti, jak Pán rabínské postupy odmítl (Mt 23,13nn). Existuje názor, že hanlivý smysl výrazu „pohan a celník“ ukazuje na židokřesťanský původ (z r. 50 po Kr.), což je přinejmenším pochybné. Nakonec jde o problém „historické hodnoty evangelijních záznamů a původu křesťanství samého, a tuto otázku nelze ignorovat“ (W. Manson, *Jesus the Messiah*, 1952, str. 26). Myšlení rané církve vyjadřuje myšlení Pána.

Provinilec, jenž svými hříchy pobuřuje veřejnost,

zasluhuje veřejné napomenutí (1 Tm 5,20; Ga 2,11.14). Velmi vážné poklesky vedou k okamžitému vyloučení (1 K 5,3). Je třeba také poznamenat, že exkomunikacemi se církve nestává dokonalejší, protože existují tajné hříchy a pokrytectví. Olej shovívavosti se má smíchat s octem přisností: „Domníváme se, že ke zdravému učení patří ... zmírnit svůj život i názor, abychom na jedné straně kvůli církve snesli mezi sebou psy, a na druhé straně abychom tam, kde pokoj církve není zabezpečen, nedávali to, co je svaté, psům ... abychom nebyli ani lhotejší ve jménu pokoje, ani krutí pod záminkou horlivosti“ (Augustin, *Krátká pojednání*, 1884, str. 43).

Vyloučení má především posloužit k vyvýšení Boží slávy, k ochraně Božího jména před rouháním, způsobeným projevy zla v církvi. Dále jde o to, aby se zabránilo šíření zla na další členy (1 K 5,6) a aby hříšník dospěl k pravému pokání. Konečným cílem tedy je vykoupení (Kalvin, *Instiuce*, 4. 12. 5).

Exkomunikace znamená přerušování přátelských styků s hříšníkem, přičemž je třeba neustále se modlit za jeho návrat. Přestože nesmí přijímat svátosti, je zván k návštěvě a slyšení zvěstovaného Slova. R.N.C.

VÝROK Termín orákulum označoval místo v pohanských chrámech, kde božstva pronášela své výroky (např. v Apollonově věštírně a v Delfách). Aquila a Symmachus spolu s Vulgátou takto chybně překládají *d*šr*, užívané jinak vylučně o velevatyni v Šalomounově chrámu. Chyba vznikla odvozením od *dibber* = mluvil namísto správného *dābar* = být v pozadí.

V 2 S 16,23 se překládá *dābār* jako božské slovo, aniž by se objasnilo, jakým způsobem bylo získáno. Stejný výraz se však v 1 S 28,6 používá pro *urím a tumim.

V NZ označuje ř. *logia* Boží výroky a obecně se týká celého SZ nebo některé jeho konkrétní části. Ve Sk 7,38 se „slova života“ vztahují k Desateru nebo k celému Mojžíšovu zákonu. Jsou to slova „živá“ (*zōnta*), tedy „trvalá“ a „přítomná“. „Boží slova“ v Ř 3,2 znamenají veškeré SZ Boží výroky, se zvláštním důrazem na zaslíbení Izraeli. „Boží řeč“ v Žd 5,12 představuje souhrn křesťanského učení a vztahuje se k SZ základu i ke konečné Boží řeči skrze Syna (Žd 1,1). 1 Pt 4,11 učí, že kazatel má zvěstovat „slova Boží“ a zacházet se svými slovy s vážností, jako by byla inspirovanou řečí Písma.

Teologický význam Božích výroků zdůrazňuje B. B. Warfield, který dospěl k závěru, že *ta logia* v celém NZ jsou „Božím autoritativním sdělením, před nímž stojí člověk v bázi a v pokoře se mu klaní“ (*The Inspiration and Authority of the Bible*, 1948, str. 403). R.H.M.

VÝŠIVKA Zdobení oděvů bylo dvojího typu:

1. kostkovaný vzor (*tašbēs*);

2. barevné vyšívaní (*riqmā*). EP (Ex 28,39) uvádí první techniku jako tkání a druhou jako práci jehly, přestože je hebrejščina nerozlišuje. Kostkovaný vzor zdobil plášť velekněze (Ex 28,4) a s použitím zlaté nitě i svatební šaty princezny (Z 45,14). Tyto nitě se střihaly z tenkého tepaného plátku zlata (Ex 39,3). Určitá představa o vzorku je naznačena užitím stejného termínu pro zlatý filigrán, do něhož byly zasazeny drahé kameny (Ex 28,11).

Barevné vyšívaní zdobilo šerpu velekněze (Ex

VYTRVALOST

29,39), vchodový závěs stánku (Ex 26,36) brány nádvoří (Ex 27,16). Zřejmě existoval určitý rozdíl mezi tímto typem vyšívaní a stejně složitým a barevně bohatým vzorem na nárameníku a náprsníku (Ex 28,6,15), závěsech a oponě příbýtku (Ex 26,1.31) a oděvu těch, kdo přísluhovali ve svatyni (Ex 39,1), protože pouze tento způsob dekorace je označen jako „dílo vyšívače“ (*ma'asē roqem*; Ex 26,36).

Hodnota vyšívky je zřejmá z jejího ceny obchodní (Ez 27,16,24) i jako válečné kořisti (Sd 5,30). Nejenže krásila oděv mužů (Ez 16,18; 26,16) a žen (Ez 16,10,13; Ž 45,14), ale zdobila i rozmanité věci, např. plachty lodí (Ez 27,7). V širším významu se toto slovo užívá v souvislosti s opeřením orla (Ez 17,3) a pestřými kameny, jež David připravil pro chrám (1 Pa 29,2). Díky jemnosti posloužilo žalmistovi k popisu lidského embrya (Ž 139,15; KP řemeslně složen).

Aplikovanou ozdobou mohla být barevná granátová jablka, která spolu se zlatými zvonky zdobila obrubu veleknězovy řízy (Ex 28,33). (*UMĚLECKÁ A JINÁ REMESLA). G.I.E.

VYTRVALOST Striktně biblický význam (na rozdíl od pozdějšího významu teologického) tohoto slova naznačuje kontext jeho jediného výskytu v Ef 6,18, kde je překladem ř. *proskarteresis*. Pevnost, trpělivost a vytrvalost vyjadřuje rovněž sloveso *proskartereō* = neustále navštěvovat, neochvějně pokračovat, pevně se držet (MM, str. 548). Objevuje se v Mk 3,9, kde popisuje loďku tiše čekající na to, aby mohla odvézt Ježíše od davu lidí, a ve Sk 10,7 je užito o vojácích Kornéliových strážce, kteří se o něj nepřetržitě starali. V duchovním smyslu vždy znamená pokračování křesťanského způsobu života, především v souvislosti s modlitbou (sr. Sk 1,14; 2,42.46; 6,4; 8,13; Ř 12,12; 13,6; Ko 4,2).

V NZ nejsou s tímto výrazem spojeny žádné věroučné důrazy. Vztahuje se prostě k trvalé a trpělivé závislosti křesťana na Kristu. Nejvýstižněji to ilustruje Ježíšovo podobenství o soudci a vdově (sr. L 18,1–8). Křesťanská vytrvalost je vlastností pouze věřících člověka, protože ji dostal od Boha. Pouze díky Boží moci platí, že ti, kdo v něho věří, jsou „střeženi ke spasení, které bude odhaleno v posledním čase“ (1 Pt 1,5).

BIBLIOGRAFIE. I. H. Marshall, *Kept by the Power of God*, 1969; W. Mundle, *NIDNTT 2*, str. 767n.

A.S.W.

VYTRŽENÍ MYSLI Ř. slovo *ekstasis* (dosl. „stát vně“ nebo „vystoupit z“, tj. mimo normální stav mysli) se překládá jako „vytržení mysli“ ve Sk 10,10; 11,5; 22,17, kde vytváří podmínku k vidění. Stav vytržení mysli nebyl nikdy zcela vysvětlen, ale zahrnuje v sobě překonání normálního vědomí a vnímání. Pouze ve dvou případech (Gn 19,11 a 2 Kr 6,18), kde se objevuje zvláštní hebr. výraz *sawwērīm*, překládáný jako „slepota“, se jedná o stav podobný transu, který je spojen s hypnotickou ovlivnitelností. I.S.W.

VYVOLENÁ PANÍ 2. list Janův je adresován „vyvolené paní“ (*eklektē kyria*). Mohla to být nejmenovaná žena, nebo nějaká paní Elekta, Kyria či Elekta Kyria. Proti uvedeným možnostem existují přesvědčivé námitky. Zdá se, že absence bližšího určení osoby, téměř výhradní užití plurálu, obsah dopisu a závěr

„Pozdravují tě děti tvé vyvolené sestry“ poukazují na to, že dopis je adresován církvi. Obdobnou paralelu sice neznáme, nicméně uvedený výklad se zdá být nejpřijatelnější. L.M.

VYVOLENÍ Akt volby, kdy Bůh vybírá jednotlivce nebo skupinu z většího společenství pro své vlastní účely či cíle. Hlavní SZ pojem *bāhar*, jenž tuto skutečnost vyjadřuje, evokuje představu rozvázné volby někoho či něčeho po pečlivém zhodnocení alternativ (např. výběr oblázků do praku, 1 S 17,40; volba útočiště, Dt 23,16; manželky, Gn 6,2; dobra místo zla, Iz 7,15n; života namísto smrti, Dt 30,19n; služby Bohu, nikoli modlám, Joz 24,22). Termín v sobě zahrnuje rozhodné upřednostnění zvoleného, někdy i potěšení z něj (sr. např. Iz 1,29). V LXX a NZ nacházíme odpovídající výraz *eklegomai*. *Eklegō* bývá v klasické řečtině obvykle aktivní, ale pisatelé Bible je vždy užívají v mediu se zvrátým náznamem, tj. „vybrat si pro sebe“. V 2 Te 2,13, stejně jako v LXX Dt 26,18, vyjadřuje Boží volbu synonymně slovo *haireomai*. Odvozená adjektiva jsou hebr. *bāhīr* a ř. *eklektos* = vyvolený. NZ též užívá podstatného jména *eklogē* = vyvolení. Hebr. sloveso *jāda'* (= poznat), které popisuje poznání, jež (alespoň v myslí) zahrnuje a vyjadřuje náklonnost (např. vztah mezi pohlavími nebo křesťanovo poznání Boha), se užívá k označení Božího vyvolení (tj. jeho známost též, které miluje) v Gn 18,19; Am 3,2; Oz 13,5. Ř. *proginōskō* = vědět dopředu se podobně užívá v Ř 8,29; 11,2 ve významu „milovat předem“ (sr. též užití *ginōskō* v 1 K 8,3 a Ga 4,9).

I. Užití ve Starém zákoně

Víra Izraelců vycházela z přesvědčení, že jsou Božím vyvoleným lidem. Boží vyvolení Izraele pramenilo ze dvou souvisejících a navzájem se doplňujících činů.

1. Hospodin vyvolil Abrahama tím, že jej vyvedl z Uru, přivedl do Kenaanu a tam s ním i s jeho potomky uzavřel věčnou smlouvu. Slíbil mu, že jeho semeno bude pozhánám celé zemi (Gn 11,31–12,7; 15; 17; 22,15–18; Neh 9,7; Iz 41,8).

2. Bůh vyvolil Abrahamovy potomky tím, že je vysvobodil z eg. otroctví, vyvedl pod Mojžíšovým vedením ze zajetí, obnovil s nimi abrahamovskou smlouvu v rozšířené formě na Sinaji a usídlil je v zaslíbené zemi, která se tak stala domovem tohoto lidu (Ex 3,6–10; Dt 6,21–23; Ž 105). Oba tyto činy jsou zároveň označovány jako Boží povolání, kdy Hospodin svým svrchovaným slovem a řízením udalostí povolal nejdříve Abrahama a potom jeho sémě k tomu, aby ho uznali za svého Boha a žili pro něj jako jeho lid (Iz 51,2; Oz 11,1; *POVOLÁNÍ). Víra Izraele se ohlížela do minulosti k těmto dvěma činům jako k událostem, které vytvořily národ (sr. Iz 43,1; Sk 13,17).

Význam vyvolení Izraele vyplývá z následujících skutečností:

1. Jeho *zdrojem* byla Boží všemohoucí láska. Zdůrazňují to Mojžíšovy výroky v Deuteronomiu. Když Hospodin vyvolil Izrael, „zamiloval si ho“ (Dt 7,7; 23,5). Proč? Rozhodně ne proto, že by si Izraelci dříve vyvolili jeji nebo že by si více zasloužili jeho přizeň. Ve skutečnosti se izraelský národ zdál být velmi nepřitažlivý. Nebyl početný ani spravedlivý, právě naopak, byl slabý, malý a vzpurný (Dt 7,7; 9,4–6). Bůh miloval Izrael dobrovolně a spontánně přes všechna jeho provinění. Jeho láska neměla jiný důvod než

vlastní zalíbení. S potěšením a uspokojením prokazoval Izraeli dobro (Dt 28,63; sr. 30,9) prostě proto, že se pro tak rozhodl. Je pravda, že vysvobozením Izraelců z Egypta plnil slib daný praotcům (Dt 7,8), což byla vzhledem k Božím charakteru nezbytnost, protože Hospodin vždy věrně plní své sliby (sr. Nu 23,19; 2 Tm 2,13). Tento slib však učinil dobrovolně a z lásky, kterou si praotcové nezasloužili, neboť i oni hřešili (jak Gn zřetelně a záměrně ukazuje), a Bůh vyvolil Abrahama, prvního příjemce zaslíbení, z prostřední modloslužby (Joz 24,2n). I zde musíme hledat příčinu vyvolení v Hospodinu, nikoli v člověku.

Bůh je ve svém světě králem a jeho láska je všemohoucí. V souladu s tím provedl svou volbu tak, že Izraelce záračným způsobem vysvobodil („mocnou rukou“, Dt 7,8 atd.) ze stavu bezmocného otroctví. Ez 16,3–6 zdůrazňuje politováníhodný stav Izraele ve chvíli, kdy jej Hospodin vyvolil; Ž 135,4–12 vyvyšuje svrchovanost, kterou dal najevo tím, že vyvedl vyvolený lid ze zajetí do země zaslíbené.

2. *Cílem vyvolení Izraele bylo předně pozhádnání a spasení lidu proto, že jej Bůh pro sebe oddělil (Ž 33,12), a nakonec oslava Hospodina prostřednictvím Izraelců, kteří mu před světem vzdají chválu (Iz 43,20n; sr. Ž 79,13; 96,1–10) a dosvědčí veliké věci, které učinil (Iz 43,10–12; 44,8). Vyvolení Izraele znamenalo i oddělení. Tím Bůh vytvořil z Izraele národ svatý, tj. pro sebe oddělený (Dt 7,6; Lv 20,26b). Považoval jej za své dědictví (Dt 4,20; 32,9–12) a poklad (Ex 19,5; Ž 135,4), slibil mu svou ochranu a pomoc (Dt 28,1–14) i svou přítomnost (Lv 26,11n). Vyvolením se Izrael stal jeho lidem a on zase jeho Bohem. Vzájemná smlouva měla na zřeteli živé společenství mezi Hospodinem a jeho lidem. Boží lid se měl jako vyvolený národ těšit z projevů Boží přítomnosti ve svém středu a přijímat mnohá dobrodíní, jimiž jej Hospodin podle svého slibu zahrne. Vyvolení představovalo pozhádnání, které se stalo zdrojem všech dalších pozhádnání. Proto proroci vyjadřují naději, že Bůh obnoví svůj lid po návratu z exilu, navštíví Jeruzalém a znovu jej pozhádná. Prohlašují, že Hospodin opět „vyvolí“ Izrael a Jeruzalém (Iz 14,1; Za 1,17; 2,12; sr. 3,2).*

3. *Náboženské a etické závazky, které díky vyvolení vznikly, byly dalekosáhlé. Vyvolení a na něm založený smluvní vztah, který odlišoval Izrael od ostatních národů, se stal motivem k věčné chvále (Ž 147,19n), věrnému dodržování Božího zákona (Lv 18,4n) a k rozhodnému odmítnutí modloslužby a špatného jednání nevyvoleného světa (Lv 18,2n; 20,22n; Dt 14,1n; Ez 20,5–7 atd.). Poskytly též Izraeli základ pro neochvějnou naději a důvěru v Hospodina v dobách neštěstí a ochablosti (sr. Iz 41,8–14; 44,1n; Ag 2,23; Ž 106,4n). Bezbožní Izraelci nicméně klamali svými představami o vyvolenosti národa, vedoucími k samolibému opovrhování ostatními národy, a předpokladem, že mohou vždycky spoléhat na Boží ochranu a na to, že jim Hospodin dá vždy přednost, bez ohledu na jejich životní styl (sr. Mi 3,11; Jr 5,12). Právě tento sebeklam spolu s myšlenkou, že Jeruzalém je jako Boží město nedotknutelný, přestávali před exilem falešně proroci (Jr 7,1–15; 23,9n; Ez 13). Hospodin však hned od počátku upozorňoval (Lv 26,14nn; Dt 28,15nn), že vyvolení v sobě zahrnovalo i přísny soud nad hříchy národa (Am 3,2). Zajetí ukázalo, že Boží hrozby nezněly naprázdno.*

4. *Uvnitř vyvoleného lidu Bůh vyvolil ke zvláštním úkolům některé jednotlivce, určené k prosazování cí-*

le vyvolení národa – tj. radosti Izraele z Božího pozhádnání a nakonec i pozhádnání světa. Hospodin vyvolil Mojžíše (Ž 106,23), Árona (Ž 105,26), kněží (Dt 18,5), proroky (sr. Jr 1,5), krále (1 S 10,24; 2 S 6,21; 1 Pa 28,5) a Služebníka-Spasitele z Izajášova proroctví („můj vyvolený“, Iz 42,1; sr. 49,1,5), který je pronásledován (Iz 50,5nn), umírá za hříchy (Iz 53) a přináší světlo pohanům (Iz 42,1–7; 49,6). Skutečnost, že Bůh užil Asýrii a „svého služebníka“ Nebúkadnesara jako důtek (Iz 7,18nn; 10,5nn; Jr 25,9; 27,6; 43,10) a Kýra, který neznal Hospodina, jako dobrodince vyvoleného lidu (Iz 45,4), nazývá H. H. Rowley „vyvolením mimo smlouvu“ (*The Biblical Doctrine of Election*, 1950, k. 5), nicméně tento výraz není správný. Bible vždy vyhrazuje slova o vyvolení pro lid smlouvy a aktéry smlouvy povoláné v rámci Izraele.

5. *O slíbená pozhádnání, plynoucí z vyvolení, Izrael přišel kvůli své nevěře a neposlušnosti. Proroci čelili rozšířenému pokrytectví a trvali na tom, že Hospodin odmítne bezbožně ve svém lidu (Jr 6,30; 7,29). Izajáš předpověděl, že jen věrný zbytek zůstane naživu, aby se těšil ze zlatého věku, jenž měl následovat po nevyhnutelném soudu nad hříchem Izraele (Iz 10,20,22; 4,3; 27,6; 37,31n). Jeremjáš a Ezechiél, kteří žili v té době soudu, vyhlíželi den, kdy Bůh obnoví ty ze svého lidu, které ušetřil, a zajistí jejich věrnost smlouvě tím, že jim dá nové srdce (Jr 31,31nn; 32,39n; Ez 11,19n; 36,25nn). Tato proroctví, zaostřená na osobní zbožnost, jsou dokladem individualizované koncepce vyvolení (sr. Ž 65,4): poskytlá základnu k rozlišení mezi výsadou vyvolení a vyvolením k životu a také umožnila závěr, že ačkoli Hospodin vyvolil celý národ a dal mu výsadu života ve smlouvě, vybral jen některé jedince (kteří se díky obnově stali věrnými), aby zdědili bohatství vztahu k němu, vztahu, který smlouva nabízela, zatímco ostatní o toto bohatství pro svou nevěru přišli. Toto rozlišení přebírá NZ učení o vyvolení (viz zejména Ř 9).*

II. Užítí v Novém zákoně

NZ ohlašuje rozšíření Boží smlouvy i Božích zaslíbení na pohanský svět a přenesení výsad smlouvy z přímé linie semene Abrahamova na věřící převážně z řad pohanů (sr. Mt 21,43), kteří se stali pravými Abrahamovými potomky a pravým Božím Izraelem skrze víru v Krista (Ř 4,9–18; 9,6n; Ga 3,14nn.29; 6,16; Ef 2,11nn; 3,6–8). Ratolesti nevěřících (společenství vyvolených, pocházející z praotců) byly z pravého Božího olivového kmene vylomyeny a místo nich byly naroubovány větve plané olivy (věřící pohané) (Ř 11,16–24). Nevěrný Izrael byl odmítnut a odsouzen a na místo Božího vyvoleného národa nastoupila křesťanská církev ze všech národů. Žije ve světě jako Hospodinův lid, kterého utváří a vyznává jako svého Boha.

NZ předkládá myšlenku vyvolení následujícím způsobem:

1. *Sám Otec nazývá Ježíše svým vyvoleným (L 9,35, ř. *eklelegmenos*, ohlas Iz 40,1) a snad i Jan Křtěl jej označuje za Božího vyvoleného (J 1,34, pokud *eklektos* je správné čtení, viz Barrett *ad loc*). Výsměch z L 23,35 ukazuje, že „ten vyvolený“ byl v Kristově době titul Mesiáše (tak v knize *Henochové* 40,5; 45,3–5 atd.). V 1 Pt 2,4,6 se o Kristu mluví jako o Božím vyvoleném úhelném kameni (ohlas Iz 28,16, LXX), což „ukazuje na jedinečný a zvláštní úřad, do něhož je uveden, a na zvláštní potěšení, které v něm Bůh Otec má“ (J. Murray in *Baker's Dictionary of**

VYVOLENÍ

Theology, 1960, str. 179).

2. Adjektivum „vyvolení“ označuje charakter křesťanského společenství jako Božího vyvoleného lidu na rozdíl od ostatního lidstva. Toto užití je prostým ohlaselem SZ. Církev představuje „rod vyvolený“ (1 Pt 2,9, citace Iz 43,20; sr. též 2 J 1,13), má výsadu přístupu k Bohu a odpovědnost za to, že mu vzdá chválu, že ho bude zvěstovat a věrně střežit jeho pravdu – jde tedy o totéž, co měl předtím Izrael. Stejně jako v případě Izraele, Bůh umocnil svou milost tím, že k tomuto významnému úkolu vyvolil ubohé a nevýznamné lidi (1 K 1,27nn; Jk 2,5; sr. Dt 7,7; 9,6), a svým milostivým vyvoláním a povoláním vytvořil lid – svjtí lid – který jako lid předtím vůbec neexistoval (1 Pt 2,10; Ř 9,25n, citace Oz 1,10; 2,23).

V synoptických Evangelích se Kristus v různých eschatologických kontextech zmiňuje o *eklektici* (pl.). Jsou to ti, které Bůh přijímá a přijme, protože odpověděli na pozvání evangelia a přišli na svatební hostinu zbavení samospravedlnosti, oblečení do svatebního roucha, které jim dal hostitel; jsou to ti, kteří důvěřují v Boží milost (Mt 22,14). Bůh je ospravedlní (L 18,7) a zachová je v nastávajícím souzení a nebezpečí (Mk 13,20,22), protože jsou předmětem jeho zvláštní péče.

3. Výraz *eklegomai* se užívá v souvislosti s vyvolením apoštolů (L 6,13; sr. Sk 1,24; 9,15), volbou diaconů v církvi (Sk 6,5) a výběrem misijních pracovníků (Sk 15,22,25). Jde o volbu jedince pro zvláštní úkol uvnitř společenství vyvolených, stejně jako ve SZ. Ježíšovo vyvolení Dvanácti pro úřad apoštolů představovalo povolání ze světa, aby se mohli těšit ze spasení (sr. J 15,16,19), s výjimkou Jidáše (sr. J 13,18).

III. Teologický vývoj v NZ

Úplný teologický vývoj myšlenky vyvolení je patrný v Pavlových dopisech (viz především Ř 8,28–11,36; Ef 1,3–14; 1 Te 1,2–10; 2 Te 2,13n; 2 Tm 1,9n). Pavel předkládá Boží vyvolení jako milostivou, svrchovanou, věčnou volbu jednotlivých hříšníků ke spasení a oslavení v Kristu a skrze Krista.

1. Vyvolení je *milostivá* volba. Vyvolení „milostí“ (Ř 11,5; sr. 2 Tm 1,9) představuje čím nezasloužené přiznání, svobodně prokázaný příslušníkům padlého lidstva, jemuž Bůh nedlužil nic jiného než hněv (Ř 1,18nn). Bůh však nejenom hříšníky vyvolil ke spasení (sr. Ř 4,5; 5,6–8; Ef 2,1–9), on se rozhodl je spasit způsobem, který vyvyšuje jeho milost tak, že současně zjevuje jejich hříšnost. Obě vyvolené skupiny, Židy i pohany, ponechává ve stavu neposlušnosti a nevěry, aby se ukázal jejich pravý hříšný charakter a aby historie potvrdila jejich bezbožnost; pak jim prokazuje svou milost (Ř 11,30–32; pohané, 9,30; 10,20; Židé, 10,19,21; 11,11.25n [„tak“ ve v. 26 znamená „skrze vějiti pohanů“]). Uskutečněné vyvolení ještě více svědčí o nezasloužené milosti.

2. Vyvolení je *svrchovaná* volba, inspirovaná pouze Boží vlastní dobrou vůlí (Ef 1,5,9), ne nějakými lidskými skutky, skutečnými či zamýšlenými (Ř 9,11), ani úsilím člověka získat Boží přízeň (Ř 9,15–18). Takovéto snahy jsou v každém případě mamé, protože hříšník ve skutečnosti vzdycky jen hřeší (Ř 8,7n). Bůh ve svrchované svobodě jedná s některými hříšníky tak, jak zasluhují – zatvrzuje je (Ř 9,18; 11,7–10, sr. 1,28; 1 Te 2,15n) a ničí (Ř 9,21n). Jiné pak vyvoluje k tomu, aby se stali „vznešenými nádobami“ a dostali „bohatství slávy“ (Ř 9,23). Toto rozlišování však ne-

lze považovat za nespravedlnost, protože Stvořitel nikomu svou milost nedluží a má právo se svým vzpurným stvořením naložit podle toho, jak se mu líbí (Ř 9,14–21). Divné není to, že některým upírá svou milost, ale že ji vůbec někomu prokazuje. Boží úmysl svrchované rozlišování mezi hříšníkem a hříšníkem se zjevuje hned na počátku v tom, jak omezuje abrahamské zaslíbení na Izákovu linii a staví Jáкова nad Ezaua (Ř 9,7–13). Od prvopočátku platí, že „ne všichni, kteří jsou z Izraele, jsou Izrael“ (Ř 9,6), a že ti Izraelci, kteří se skutečně těšili ze spasení zaslíbeného vyvolenému lidu, představovali jen „zbytek, vyvolený z milostí“ (Ř 11,5; 9,27–29). Podle apoštola Pavla zůstává pravdou, že jenom Boží svrchované vyvolení vysvětluje skutečnost, proč na zvěstování evangelia někteří skutečně odpovídají. Nevěra ostatních nevyžaduje zvláštní výklad, protože žádný hříšník ponechaný sám sobě nemůže uvěřit (1 K 2,14). Fenomén víry však je třeba objasnit. Pavel to vysvětluje tak, že vyvolení uvěří díky působení Božího Ducha, přičemž skutečnost jejich vyvolení potvrzuje jejich pravá a aktivní víra v Krista (1 Te 1,4nn; Tt 1,1; sr. Sk 13,48).

3. Vyvolení je *věčná* volba. Apoštol Pavel píše, že nás „Bůh vyvolil před ustanovením světa“ (Ef 1,4; 2 Te 2,13; 2 Tm 1,9). Tato volba byla skutkem *předurčení (Ef 1,5,11), součástí Božího věčného záměru (Ef 1,9), uplatněním laskavého předzvěštění, jímž se Bůh rozhodl spasit ty, které určil (Ř 8,29n; sr. 1 Pt 1,2). Zatímco SZ mluví o vyvolení národa k jisté výsadě a ztotožňuje Boží vyvolení s povoláním, Pavel hovoří o osobním vyvolení ke spasení, činí rozdíl mezi vyvolením a povoláním a charakterizuje Boží povolání (volání k víře, které se nemine účinkem) jako jeden stupeň pozemského uskutečnění věčného záměru lásky (Ř 8,30; 9,23n; 2 Te 2,13n; 2 Tm 1,9). Apoštol zdůrazňuje, že vyvolení je věčné, aby své čtenáře ujistil, že se nemění a že nic, co se stane v čase, nemůže otrást Božím rozhodnutím spasit.

4. Vyvolení je volba jednotlivých hříšníků ke spasení v *Kristu a skrze Krista*. Děje se „v Kristu“ (viz Ef 1,4), vtěleném Synu, jehož historický příchod a funkce prostředníka byly zahrnuty v Božím věčném plánu (1 Pt 1,20; Sk 2,23). Co „vyvolení v Kristu“ znamená? Především to, že cílem vyvolených je nást Kristovu podobu a podílet se na jeho slávě (Ř 8,29, sr. v. 17; 2 Te 2,14). Jsou vyvoleni ke svatosti (tj. k tomu, aby se podobali Kristu ve všem svém jednání) v tomto životě (Ef 1,4) a k oslavení (tj. ke Kristově podobě v celém svém bytí, sr. 2 K 3,18; Fp 3,21) v životě budoucím. Dále mají být vyvoleni Kristem vykoupeni z viny a poskvrny hříchu skrze jeho smířící smrt a dar jeho Ducha (Ef 5,25–27; 2 Te 2,13; sr. 1 Pt 1,2). Jak sám řekl, Otec mu dal jisté množství lidí, které má spasit, a on učinil všechno potřebné k tomu, aby je všechny přivedl do věčné slávy (J 6,37–45; 10,14–16.27–30; 17,2.6.9nn.24). Kromě toho platí, že z vyvolení plynou určitá požehnání. Ta získávají vyvolení prostřednictvím jednoty s Kristem – je s nimi zástupně sjednocen jako poslední Adam a živě přítomen skrze svého Ducha a skrze jejich víru.

IV. Význam vyvolení pro věřícího

Je důležité, aby si věřící uvědomoval své vyvolení. Apoštol Pavel vidí jeho trojí význam:

1. Vyvolení dosvědčuje věřícímu, že jeho spasení od počátku do konce celé pochází od Boha a je plodem svrchované a náročné milosti. Vykoupení, které křesťan nachází výlučně v Kristu a přijímá pouhou

vírou, nepramení z osobních zásluh a kvalit, ale jediné z milosti – milosti vyvolení. Každé duchovní pozeňňání plyne z Božího rozhodnutí o vyvolení (Ef 1,3nn). Vědomí vyvolení by tedy mělo věřícího učít chlubit se v Bohu a jenom v něm (1 K 1,131) a vzdát mu chválu, která mu náleží (Ř 11,36). Konečným cílem vyvolení je to, aby byl Bůh oslaven (Ef 1,6.12.14). Myšlenka na vyvolení by měla vykoupené hříšníky přivést k ustavičným chvalám a dikvůdáním po vzoru apoštola Pavla (Ř 11,33n; 2 Te 2,13nn). To, co Bůh zjevil o vyvolení, je pro něho důvodem k chválení, ne předmětem diskuse.

2. Vyvolení ujistuje věřícího o jeho věčném bezpečí a odstraňuje všechny příčiny strachu a malomyslnosti. Zakouší-li milost nyní, má ji na věky. Jeho pozici ospravedlněného člověka nemůže nic ohrozit (Ř 8,33n), tak jako ho nic nemůže odloučit od Boží lásky v Kristu (Ř 8,35–39). Nikdy nebude ve větším bezpečí, než je nyní, protože už teď prožívá absolutní bezpečí. Je to vzácné vědomí, a proto křesťan touží po jistotě vyvolení (2 Pt 1,10).

3. Vědomí vyvolení vede věřícího k etickému úsilí. Nedává oprávnění k hříchu (sr. Ef 5,5n) ani k povýšenosti (sr. Ř 11,19–22), ale spolu s pozeňňáním, které z něj plyne, je nejvyšší příčinou pokojné, radostné a věčné lásky, hnací silou posvěcující vděčnosti (Ko 3,12–17).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; T. Nicol in DAC; J. Orr in HDB (1 sv.); C. Hodge, *Systematic Theology*, 2, str. 331–353; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, 1950; G. C. Berkouwer, *Divine Election*, 1960; TNDT 4, str. 144–192; NIDNTT 1, str. 533–543.

J.P.P.

VYZNÁNÍ Sloveso „vznat“ má jak v hebrejštině, tak v řečtině (*jáda* a *homologein*) i v češtině, dvojitý význam. Je to vyznání víry a vyznání hříchu. Vyznání znamená jednak veřejně vyznat osobní vztah k Bohu a odevzdat se mu. Jde o čin otevřeného a radostného odevzdání se Bohu za před světem, jímž se shromáždění nebo jednotlivec zavazuje k věrnosti Bohu nebo Ježíši Kristu. Jedná se o priznání víry, které může mít eschatologické důsledky. Na druhé straně znamená uznání hříchu a viny ve světle Božího zjevení, čímž se stává vnějším znamením pokání a víry. Odpustění může, ale nemusí následovat (Joz 7,19; Lv 26,40; Ž 32,5; Mt 27,4; 1 J 1,9).

Ukazuje se, že biblické užití slova reflektuje jazyk starověkých smluv, kde vadal přijímal podmínky *smlouvy se svým páнем a přísahou se zavazoval k věrnosti. Podobně ze zákonného kontextu vyznání viny u soudu se termín přenáší na vyznání hříchu Bohu.

I. Ve Starém zákoně

Ve SZ má vyznání často povahu chvály. Věřící vděčně vyznává, co Bůh učinil k vykoupení Izraele nebo jeho vlastní duše. Podstatné jméno (*tóda*) tedy může znamenat vyznání, díky či chválu, dokonce je lze použít o společenství zpívajícím chvalozpěvy. Takové vědomí velkých Božích skutků milosti a vysvobození těsně souvisí s vyznáním hříchu. Oba aspekty tvoří nedílnou část modlitby i pravé bohoslužby (Gn 32,9–11; 1 Kr 8,35; 2 Pa 6,26; Neh 1,4–11; 9; Jb 33,26–28; Ž 22; 32; 51; 116; Da 9). Vyznání může věřícího vést k tomu, aby se znovu zavázal Bohu, aby zpíval písně chvály, aby radostně přinášel obět. Může ho zároveň naplnit touhou mluvit s druhými o Boží milosti a sje-

nocovat jej s bohoslužebným shromážděním v jeruzalémském chrámu.

Vyznání není jen osobní a individuální čin, ale má i liturgický význam. V den *smíření v kontextu smírčí oběti a přímlyvy velekněz zástupně vyznává hříchy lidu, vkládá ruce na hlavu živého kozla, jenž symbolicky odnáší hřích od společenství lidu smlouvy (Lv 16,21). Podobně se zástupně přímlyvou za Izrael Mojžíš (Ex 32,32; sr. Neh 1,6; Jb 1,5; Da 9,4nn).

Vyznání ve smyslu radostného poznání je příznačné pro kumránské texty, kde často žal začíná slovy: „Děkuji ti, Bože, že ...“, podobně jako v Ježíšově modlitbě v Mt 11,25 (IQH 2. 20, 31 atd.).

II. V Novém zákoně

V NZ má ř. sloveso „vznat“ obecně platný význam potvrzení něčeho, co má být předmětem souhlasu ostatních. Přednostně se užívá s odkazem na víru v Krista. Zahrnuje SZ aspekty díky a radostné chvály, ale i vědomé podřízení (Mt 11,25; Ř 15,9; Žd 13,15). V tom užívá slova podle LXX, např. v Ž 42,6; 43,4n. Vyjadřuje však víc než jen vědomý souhlas. Obsahuje také rozhodnutí zavázat se k věrnosti Kristu jako Pánu v odpovědi na dílo Ducha svatého.

Vznat Ježíše Krista znamená uznat ho za Mesiáše (Mt 16,16; Mk 4,29; J 1,41; 9,22), za Syna Božího (Mt 8,29; J 1,34.49; 1 J 4,15), který přišel v těle (1 J 4,2; 2 J 7) a je Pánem na základě vzkříšení a nanebevstoupení (Ř 10,9; 1 K 12,3; Fp 2,11).

Vyznávání Ježíše Krista úzce souvisí s vyznáváním hříhů. Vznat Krista znamená vyznat, že „zemřel za naše hříchy“ a naopak – vyznávat své hříchy v opravdovém pokání znamená obracet se ke Kristu pro odpuštění (1 J 1,5–10). V přípravě na Kristův příchod Jan Křtítel vyzýval lidi, aby vyznávali své hříchy, a vyznání se stalo vsudyprítomným prvkom služby Ježíše Krista i apoštolů (Mt 3,6; 6,12; L 5,8; 15,21; 18,13; 19,8; J 20,23; Jk 5,16).

Přestože je vyznání adresováno Bohu, vyznání víry v Ježíše Krista se má dít otevřeně „před lidmi“ (Mt 10,32; L 12,8; 1 Tm 6,12), svými ústy (Ř 10,9; Fp 2,11) a může to i něco stát (Mt 10,32–39; J 9,22; 12,42). Vyznání je opakem „zapření“ Pána. I vyznání hříhů je především určeno Bohu, ale může také zazníť před lidmi, např. při společném vyznání celého shromáždění nebo jeho zástupců ve veřejné modlitbě. Pokud je třeba vyznání pro dobro církve nebo věřících, může jednotlivec veřejně vyznat své hříchy v přítomnosti celé církve nebo ostatních věřících (Sk 19,18; Jk 5,16), ale takové vyznání by nemělo působit škodlivě (Ef 5,12). Opravdové pokání musí obsahovat uznání viny vůči bratru (Mt 5,23n), nikde však není kladen důraz na to, aby se osobní vina vyznávala před určitým presbyterem.

Vyznání Ježíše Krista je dílem Ducha svatého a známkom opravdové církve, těla Kristova (Mt 10,20; 16,16–19; 1 K 12,3). Z tohoto důvodu doprovází křest (Sk 8,37; 10,44–48) a z této praxe vznikla některá první křesťanská *vznání víry, jejichž význam vzrostl s příchodem falešných učení (1 J 4,2; 2 J 7).

Dokonalý vzor vyznání podal sám Ježíš Kristus před Pontiem Pilátem (1 Tm 6,12n). Vyznal, že je Kristus (Mk 14,62) a král (J 18,36). K jeho vyznání došlo před lidmi, a to i přes všechna falešná svědectví jeho nepřátel (Mk 14,56) i zapření jednoho učedníka (Mk 14,68). Stálo nesmířně mnoho a mělo pro všechny lidi věčné důsledky. Církev se ve svém vyznávání ztotožňuje „před mnoha svědky s plným vyznáním“

VYZNÁNÍ VÍRY

ukřížovaného a vzkříšeného Spasitele. Její vyznání (víry i říchů) svědčí o tom, že starý člověk je „mrtev s Kristem“ a patří Pánu, jemuž má sloužit. Svým vyznáním je povolána, aby se prostřednictvím Ducha podílela na zástupných přimluvách Ježíše Krista, „apoštola a velekněze našeho vyznání“ (Žd 3,1), který už vyznal naše říchů na kříži a vzdal chválu Bohu (Žd 2,12; Ř 15,9, citace Ž 18,50; 22,23).

Vyznání v NZ (a také zapření Krista) má eschatologickou perspektivu a vede buď k odsouzení, nebo k spasení, protože je vnějším projevem víry či naopak jejího nedostatku. Kristus se jednou před Otcem přizná k těm, kdo ho dnes vyznávají, a zapře ty, kteří ho zapírají (Mt 10,32n; L 12,8; 2 Tm 2,11–13). Ústy vyznáváme k spasení (Ř 10,9n.13; 2 K 4,13n) a naše dnešní vyznávání předznamenuje konečné svědectví církve, kdy každý jazyk bude vyznávat, že Ježíš Kristus je Pán (Ř 14,11n; Fp 2,11; Zj 4,11; 5,12; 7,10):

BIBLIOGRAFIE. O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, 1949; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950; H. N. Ridderbos in R. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope* (Leon Morris Festschrift), 1974; R. P. Martin, *An Early Christian Confession; Philippians 2,5–11 in Recent Interpretation*, 1960.

J.B.T.

VYZNÁNÍ VÍRY Úplné vyznání víry ve smyslu definice J. N. D. Kellyho („ustálená formulace základních článků křesťanské víry schválená církevní autoritou“, *Early Christian Creeds*³, 1972, str. 1) se samozřejmě v NZ nenachází. Tzv. „apoštolské vyznání“ nepochází z apoštolské doby. Dosavadní zkoumání v oblasti věrouky odsouvá ustávení církevního vyznání víry až do druhého a následujících století. Existují však jasné náznaky, že zlomky vyznání víry zasazené do kontextu misijního kázání církve, bohoslužeb a obrany proti pohanství, lze vysledovat již v NZ. Některé reprezentativní příklady těchto forem vyznání viz níže. (Rozsáhlejší pojednání viz in V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, 1963 a R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974, k. 5.)

I. Misijní kázání

Existují důkazy, že v rané církvi považovali soubor základních křesťanských pravd za svatý Boží dar (viz Sk 2,42; Ř 6,17, Ef 4,5; Fp 2,16; Ko 2,7; 2 Te 2,15 a zvláště v pastoračních listech, 1 Tm 4,6; 6,20; 2 Tm 1,13n; 4,3; Tt 1,9). Tento celek věroučných a katechetických pokynů známe pod různými jmény: „apoštolské učení“, „vzor učení“, „apoštolské podání“, „poklad“, „zdravé učení“. Byl základem křesťanské služby a byl považován za neměnný (Ju 3 a zejména Žd 3,1; 4,14; 10,23); jiným věřícím se předával tak, jak je apoštolové sami přijali (viz 1 K 11,23n; 15,3, kde slovesa „přijal“ a „odevzdal“ představují termíny pro předávání autoritativního učení; sr. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961). Souboru se užívalo při veřejném zvěstování evangelia. Pojem „evangelium“ označoval právě toto zvěstování pravdy, *Heilsgeschichte*, při němž se člověku vyhlašuje Boží vykupitelská milost v Kristu (Ř 2,16; 16,25; 1 K 15,11n).

II. Bohoslužba

Věřoučné prvky může obsahovat liturgická praxe církve jako bohoslužebného společenství, např. ve

křtu (Sk 8,37 podle Západního textu; Ř 9,9; viz J. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, 1950), v bohoslužbě církve, především při eucharistii, s níž souvisí obřadní vyznání víry, hymnické skladby, liturgické modlitby a zbožná zvolání (např. 1 K 12,3; 16,22, což je zřejmě nejstarší příklad společné modlitby *Marānā thā* = Přijď, náš Pane!, a Fp 2,5–11, sr. R. P. Martinem, *Carmen Christi: Philippians ii. 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, NIS Monograph series 4, 1967). Vyznání víry rovněž může souviset s exorcismem, kdy se dostaly do popředí formule k vyhánění zlých duchů (např. Sk 16,18; 19,13), podobně jako v židovské praxi.

III. Cullmanova teorie formulace

O. Cullmann předložil teorii (*The Earliest Christian Confessions*, 1949, str. 25nn), podle které formulování prvních vyznání víry vyplynulo zčásti z potřeb církve postavit se pohanskému světu. Když křesťané obzoblovali a přiváděli před soudy, dokazovali úřadům svou věrnost slovy: „Kristus je Pán“. Tak se postupně vytvářela a systematizovala forma vyznání.

NZ vyznání víry se pohybuje od jednoduchého „Kristus je Pán“ až k implicitně trojičním formulacím apoštolského pozhnání z 2 K 13,14 a výzev Mt 28,19 (o tom viz Martin, *Worship in the Early Church*, k. 8; A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, 1962); 1 K 12,4nn; 2 K 1,21nn; 1 Pt 1,2, s výjimkou vloženo 1 J 5,7n. Existují i dvojiční vyznání, která spojují Otce se Synem, např. v 1 K 8,6 (což může být křesťanskou verzí židovského vyznání víry, známého jako *šema* a založeného na Dt 6,4nn); 1 Tm 2,5n; 6,13n; 2 Tm 4,1. V centru je však christologická formule s detailními shrnutími, např. 1 K 15,3nn; Ř 1,3; 8,34; Fp 2,5–11; 2 Tm 2,8; 1 Tm 3,16 (o tom viz R. H. Gundry in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. Gasque a R. P. Martin, 1970, str. 203–222) a 1 Pt 3,18nn (viz R. Bultmann, *Coniectanea Neotestamentica* 11, 1949, str. 1–14). R.P.M.

VZBOUŘENCI Výraz ve Sk 21,38, jímž se překládá ř. *sikarioi*. Označuje následovníky jakéhosi *egyptského podvodníka. V polovině 1. stol po Kr. se takto nazývaly skupiny militantních židovských nacionalistů, které byly ozbrojeny skrytými dýkami (lat. *sicae*, odtud pak *sicarii* = muži s dýkou) a připraveny neočekávaně zasadit smrtelnou ránu těm, koho považovali za nepřátele národa (Josephus, *BJ* 2. 254–257; *Ant.* 20. 163–165, 186–188). F.F.B.

VZDĚLÁNÍ, VÝCHOVA Dítěti byl v judaismu přikládán prvořadý význam, jak ukazuje v několika oddílech Mišna i Talmud. Ježíš učil o hodnotě dětí zcela jistě už jen tím, jak laskavě k nim přistupoval a jaké pokyny v souvislosti s nimi udlil. Proto nacházíme řadu pramenů pro studium vzdělání v biblických dobách ve starozákonních spisech, Apokryfech a Mišně, a zejména v knihách Příslovi, Kazatel, Moudrost Šalomounova a *Pirkej Avot*, nehledě na užitečné zmínky v dalších spisech. Na druhé straně existuje málo skutečně ověřených podrobností o vzdělání. Termín „přednášková síň“ se objevuje jenom jednou a označuje pouze místnost, kterou si pro vyučování vypůjčil Pavel (Sk 19,9), takže se vůbec netýká židovských či křesťanských škol. Slovo „škola“

v KP (více než 25x) překládá EP důsledně „synagoga“.

I. Rané spojení s náboženstvím

V historii židovské výchovy se odehrály tři významné události, v jejichž centru stojí tři postavy: Ezdráš, Šimon ben-Šetaḥ a Jošua ben-Gamala. Ezdráš ustanovil Písmo (v tehdejší podobě) za základ vzdělání. Jeho nástupci pak podnikli další kroky a učinili ze synagogy jak místo pro vyučování, tak pro bohoslužbu. Šimon ben-Šetaḥ kolem 75 př. Kr. nařídil, aby základní vzdělání bylo povinné. Jošua ben-Gamala o sto let později vylepšil stávající organizaci a ustanovil učitele v každé oblasti i v každém městě. Není však nijak snadné tyto inovace datovat. Dokonce i původ synagogy je zahalen tajemstvím, ačkoli pravděpodobně vznikla během exilu. Šchürer pochybuje o historicitě nařízení Šimona ben-Šetaḥa, i když je většina badatelů přijímá. Šimon v žádném případě nezaložil základní školu, jen rozšířil její využívání. Šimon ani Jošua rozhodně nezasahovali do existujících trendů a metod a Ezdráš vlastně jen přispěl k tomu, že existující spojení náboženství s každodenním životem nabývalo určitější podoby. Je zřejmé vhodnější, abychom klasifikovali toto téma předmětně, nikoli časově, protože žádný z těchto tří mužů nezpůsobil převratné změny.

II. Vývoj škol

V nejstarší době se vyučovalo doma, učitelé byli rodiče. Domácí výuka hrála v celém biblickém období významnou roli. Postupně však přebírala úlohu vyučování synagoga. NZ a Filón vlastně potvrzují Schürerův názor, že prvotní úkolem synagogy bylo poskytovat vzdělání a teprve druhotným bohoslužba. Ježíšova služba v synagoze byla vlastně „vyučováním“ (sr. Mt 4,23). Mládež se učila buď v synagoze, nebo v přilehlé budově. Na vyšším stupni někdy učitel vyučoval ve svém domě, jak je zřejmé z aramejské slovní vazby pro „školu“, *bêt sâp'ra*, doslova „učitelův dům“. Rabinům se rovněž osvědčilo chrámové sloupořadí, kde často učil i Ježíš (sr. Mt 26,55). V době vzniku Mišny měli přední rabíni své vlastní školy, kde poskytovali vyšší vzdělání. Tentojev zřejmévznikl za života Hillela a Šammaje, slavných rabínů 1. stol. př. Kr. Základní školy se nazývaly *bêt has-sêp'er* = dům knihy, zatímco místa vyššího vzdělání se označovala *bêt midraš* = dům studia.

III. Učitelské povolání

Prvními učitelé byli rodiče, s výjimkou královské rodiny (sr. 2 Kr 10,1). Důležitost této úlohy je zdůrazňována na mnoha místech v Pentateuchu, např. Dt 4,9. Dokonce ještě v době vzniku Talmudu měli rodiče za povinnost vštepovat Zákon, učít řemeslu a oženit syna. Po Ezdrášově smrti vzniklo nové povolání – písař (*sôp'er*), tedy učitel v synagoze. V novozákonní době však měla práce zákoníků již jiný charakter. „Mudrci“ zřejmě představovali jiné společenství než zákoníci, jejich přesná podstata a funkce zůstává zahalena tajemstvím. O „mudrci“ (*hākām*) nacházíme četné zmínky v knize Přísloví a pozdější mudroslovné literatuře. NZ znal tři stupně učitelů (od nejvyššího k nejnižšímu): *hākām*, *sôp'er* a *hazzān* („úředník“). Nikodem patrně zaujímal nejvyšší příčku, zatímco „učitelé zákona“ (L 5,17, kde se objevuje ř. termín *nomodidaskalos*) patřili k nejnižší vrstvě. Druhoým jméno „učitel“ (hebr. *m'ammēd*, aram. *sâp'erā*) se obvykle užívalo k označení nejnižšího stupně.

Zdvořilostní učitelské tituly (rabbi atd.) naznačují, v jaké úctě je lidé měli. Teoreticky neměli být za vyučování placeni, často se jim však ze zdvořilosti poskytovala náhrada za čas strávený touto službou. Sír 38,24n považuje manuální práci za učitele nedůstojnou, zatímco chvíle odpočinku jsou nutnou součástí jeho úkolu. Později se vyskytlo mnoho rabínů, kteří se naučili řemeslu. Pavlův názor viz I K 9,3nn. Talmud uvádí přísná pravidla pro kvalifikaci učitelů a je zajímavé, že žádné z nich nemá akademický charakter – všechna jsou morální, kromě těch, jež předepisují, aby učitelem byl ženatý muž.

IV. Rozsah vzdělání

V nejstarším období nebyl příliš velký. Chlapci se od matky dostalo obvyklých morálních pokynů, od otce se učil řemeslu, obvykle zemědělství, a získával od něho jisté náboženské a rituální znalosti. Souhra náboženství a zemědělského způsobu života je zřejmá ze všech svátků (sr. Lv 23 *et passim*). Slavnosti zároveň vyučovaly Boží lid náboženským dějinám (sr. Ex 13,8). Je tedy zřejmé, že každodenní život, víra a praxe byly již v nejstarších dobách neoddelitelné. Tím spíše tomu tak bylo v synagoze, kde se Písmo stalo jedinou autoritou jak pro víru, tak i pro běžné jednání. Život sám byl vlastně považován za „výchovný prostředek“ (hebr. *mūsār*, častý výraz v Přísloví). Vzdělání pak bylo a zůstalo náboženské a etické, a jeho mottem bylo Př 1,7. Studium Písma vyžadovalo umění číst, zatímco psaní se pokládalo za méně důležité, ačkoli bylo známo již v době soudců (Sd 8,14). Vyučovalo se základům aritmetiky, ne však jazykům. Nesmíme ovšem zapomínat, že po zdomácnění aramejštiny se studium hebrejského Písma stalo jazykovým studiem.

Výchovu a vzdělání děvčat měly na starosti výhradně matky. Učily je domácím pracem, jednoduchým morálním a etickým pravidlům a čtení – především proto, aby se mohly seznámit se Zákonem. Vzdělání dívek bylo považováno za důležité; dokonce byly povzbuzovány k tomu, aby se učily cizím jazykům. Matka krále Lemučela dokázala, že je mu dobrou učitelkou (Př 31,1). Tato kapitola rovněž ukazuje charakter ideální ženy.

V. Metody a cíle

Nejrozšířenější vyučovací metodou bylo opakování, takže hebr. sloveso *šānā* (= opakovat) postupně nabývalo významu „učit se“ a „vyučovat“. Proto se používaly mnemotechnické pomůcky, např. akrostich. Učebnicí bylo Písmo, nicméně Př 17,10 dokazuje, že lidé znali i jiné knihy. Důraz na osobní tresty lze najít v knihách Přísloví a Kazatel. V době sestavení Mišny však byla kázeň mnohem volnější.

Až do relativně pozdní doby žák sedával u nohou svého učitele, jako Pavel u nohou Gamaliela (Sk 22,3). Lavice (*sapšāl*) představuje pozdější vynález.

Židovské vzdělání sledovalo pouze jediný cíl: učinit Žida svatým, odděleným od jeho sousedů, a uvést vyznání v praxi. Tak vypadalo běžné židovské vzdělání. Existovaly však nepochybně i školy podle řeckého vzoru, zvláště v posledních stoletích př. Kr., a kniha Kazatel mohla vzniknout právě proto, aby čelila nedostatům takového nežídovského vzdělání. Helénistické školy se nacházely dokonce i v Palestině, mnohem častěji však mezi židovskými komunitami v diaspoře, především v Alexandrii.

V rané církvi se dítěti i rodičům zdůraznilo, jak se

VZKLÁDÁNÍ RUKOU

mají k sobě navzájem chovat (Ef 6,1,4). Křesťanské školy zprvu neexistovaly, protože sbory byly příliš chudé na to, aby je financovaly. Děti však patřily do obecnosti církve a nepochybně se jim tam dostalo vyučování, stejně jako doma.

BIBLIOGRAFIE. W. Barclay, *Educational Ideals in the Ancient World*, 1959, k. I, VI; F. H. Swift, *Education in the Ancient Israel*, 1919; E. B. Castle, *Ancient Education and Today*, 1961, k. V; *TNDT 5*, str. 596–625; údaje s. v. „Education“ in *IDB a EJ*. (*MOUDROST, *LITERATURA MOUDROSTI, *PSANI) D.F.P.

VZKLÁDÁNÍ RUKOU Úkony spojené se vzkládáním *rukou tvořily důležitou část starověkých rituálů, ať šlo o modlitbu (1 Kr 8,54; 1 Tm 2,8) nebo o požehnání (Lv 9,22; Sir 50,20; L 24,50). Jákob požehnal Josefovým synům tak, že položil (*šit*) své ruce na jejich hlavy (Gn 48,8–20), a podobně Ježíš žehnal dětem, které k němu přinášeli (Mk 10,16; Mt 19,13–15; sr. *SB*, I, str. 807n). Ježíš se také dotýkal nemocných (Mk 1,41; 7,33) nebo na ně vzkládal ruce (Mk 5,23; 6,5; 7,32; 8,23,25; Mt 9,18; L 4,40; 5,13; 13,13) a stejně tak jednali apoštolové (Sk 9,12,17; 28,8; Mk 16,1[8]). Úkon symbolizoval předání duchovního požehnání (sr. Mk 5,30).

I. Ve Starém zákoně

V den smíření položil (*sāmāk*) Áron ruce na hlavu kozla, který měl být vyhnán na poušť, a vyznával nad ním hříchy lidu, čímž je vkládal na kozla (Lv 16,21). Podobný obřad doprovázel zápalnou a pokojnou obětí i obětí za hřích (Lv 1,4; 3,2; 4,4; Nu 8,12), na znamení „ztožnění“ lidu s jeho obětí. (V Lv 24,14 [sr. Zuzana 34] lidé vzkládají ruce na rouhače, a tak pravděpodobně na ně „svrhávají“ vinu).

Lévijci, kteří jako kněží reprezentovali lid před Bohem, byli odděleni ke své službě tím, že na ně lidé vkládali ruce (Nu 8,10). Mojžíš oddělil svého nástupce Jozua tak, že na něj vložil ruce, čímž mu předal část své autority (Nu 27,18–23). Tento oddíl hovoří o Jozuovi jako „o muži, v němž je Duch“ ještě před aktem ordinace, nicméně Dt 34,9 spojuje jeho naplnění Duchem se vzkládáním rukou. Význam tkví v tom, že osobnost obdařená Duchem přijímá dodatečný dar, když je tímto úkonem oddělena ke službě. Současně obřad zdůrazňuje předání autority.

II. V Novém zákoně

V NZ je vzkládáním rukou příležitostně doprovázen křest a přijetí Ducha svatého. Ve Sk 8,14–19 dochází k přijetí Ducha svatého až poté, co po křtu následuje vložení rukou. Ananiášovo vzkládání rukou ve Sk 9,12,17 (které předchází křtu) zřejmě nemáme chápat stejně. Sk 19,6 dokládají souvislost vzkládání rukou s darem Ducha svatého, prováděného mluvením jazyky a proroctvím, Žd 6,2 se zase týká vyučování o křtu a vzkládání rukou, které zřejmě sloužilo nově obrátcům. Na mnoha místech však lidé obdrželi dar Ducha beze zmínky o vzkládání rukou, v jednom případě dokonce předcházel křtu (Sk 10,44–48). Považujeme za nepravděpodobné, že by v NZ době byl křest vždy doprovázen vzkládáním rukou.

Ve shodě se SZ a možná i soudobou rabínskou praxí se vzkládání rukou stalo aktem ordinace-oddělení ke křesťanské službě. Poté, co shromáždění zvolilo sedm diakonů, věřící se modlili (možná šlo jen o apoštoly) a vzkládali na ně ruce (Sk 6,5n; sr. *SB*, 2,

str. 647–661); podobně se i křesťané v Antiochii modlili a vzkládali ruce na Barnabáše a Pavla při jejich oddělení k misijní službě (Sk 13,3). V 1 Tm 5,22 Pavel Timotea vyzývá, aby na nikoho nevkládal ruce ukvapeně – může se to vztahovat na ordinaci starších nebo na požehnání při přijímání odpadlíků zpět do církve. 2 Tm 1,6 se týká Timoteova vlastního přijetí daru ke službě prostřednictvím vzkládání rukou apoštola Pavla. V 1 Tm 4,14 však na něj vzkládají ruce starší. Nejjednodušší vysvětlení je, že Pavel se vzkládání účastnil spolu se staršími, avšak D. Daube soudí, že výraz znamená „ordinace k úřadu presbytera“. Taková ordinace, vedená přímo Duchem svatým (Sk 13,3; 1 Tm 1,18), je vnějším znamením toho, že Bůh svěřil ordinovanému dar pro určitý úkol ve službě a že církev Boží vedení a uschopnění uznává v souhlasu s Duchem svatým.

BIBLIOGRAFIE. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951, k. 5; E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, 1951; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956, str. 224nn; J. Newman, *Semikhah*, 1950; N. Adler, *Taufe und Handauflegung*, 1951; E. Ferguson, *HTR* 56, 1963, str. 12–19; *JTS* n. s. 26, 1975, str. 1–12; C. Maurer, *TDNT* 8, str. 159–161; E. Lohse, *TDNT* 9, str. 424–434; H.–G. Schütz, *NIDNTT* 2, str. 148–153.

I.H.M.

VZKŘÍŠENÍ Nejpřekvapivějším a zároveň nejtypičtějším bodem prvních křesťanských kázání byl důraz na vzkříšení. První kazatelé evangelia s jistotou věděli, že Kristus vstal, a v důsledku toho nepochybovali ani o tom, že i věřící v pravý čas také vstanou z mrtvých. Tím se lišili od všech ostatních učitelů starověkého světa. Ti sice hovořili o různých vzkříšeních, ale žádné nebylo možné srovnat s Kristovým. Většinou se totiž jedná o mytologické příběhy, které souvisely se střídaním ročních období a s každoročním příchodem jara. Evangelia však mluví o člověku, který skutečně zemřel, avšak přemohl smrt a znovu vstal. A proto se Kristovo vzkříšení v ničem nepodobá pohanskému pojetí vzkříšení, platí také, že postoj věřících k jejich vlastním vzkříšením, které je důsledkem vzkříšení jejich Pána, se radikálně liší od čehokoli pohanského. Nic není charakterističtějšího i pro tu nejlepší myšlenku než její beznadějnost a prázdnota tváří v tvář smrti. Proto je vzkříšení nejdůležitější skutečností křesťanské víry.

Křesťanské pojetí vzkříšení je třeba odlišit jak od řeckého, tak židovského konceptu. Řekové viděli v těle překážku k opravdovému životu a čekali na dobu, kdy se duše osvobodí ze svých okovů. Život po smrti chápali jako nesmrtelnost duše, ale vehementně přitom odmítali jakoukoli myšlenku o vzkříšení (sr. výsměch Pavlovi kázání ve Sk 17,32). Židé byli pevně přesvědčeni o významu těla a domnívali se, že proto nikdy nemůže zaniknout. Proto věřili, že tělo bude vzkříšeno, nicméně tvrdili, že půjde o tutéž tělesnou schránku (*Zjevení Báruckovo* 1,2). Křesťané naopak věřili, že tělo bude vzkříšeno, ale zároveň i proměněno, aby mohlo být vhodným nástrojem pro úplné jiné život v době, která teprve nastane (1 K 15,42nn). V tom je křesťanské pojetí naprosto odlišné.

I. Ve Starém zákoně

Ve SZ se o vzkříšení hovoří málo. To však neznamená, že tam o něm neexistuje zmínka. Není však prvo-

řadou věcí. Lidé SZ byli především praktičtí a soustředili se na úkol, jak žít tento život ve službě Hospodinu; jen málo času věnovali spekulacím o životě přístím. Navíc nesmíme zapomenout, že žili před Kristovým vzkříšením, a teologie vzkříšení se zakládá právě na Ježíšově zmrtvýchvstání. Někdy uplatňovali koncept vzkříšení k vyjádření naděje národa na své národní znovuzrození (např. Ez 37). Nejzřetelnějšími slovy o vzkříšení jednotlivce je bezesporu text v Da 12,2: „Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze.“ Prorok zřetelně předpovídá vzkříšení spravedlivých i nespravedlivých a jsou zde patrné důsledky lidských činů pro věčnost. Existují i další texty, v nichž se mluví o vzkříšení, především v Žalmech (např. Ž 16,10n; 49,14n). Přesný výklad Jóbova velkého vyznání (Jb 19,25–27) je diskutabilní, ale těžko lze tvrdit, že by se v něm myšlenka vzkříšení neobjevovala. Občas zazní tyto důrazy také z úst proroků (např. Iz 26,19). Nicméně celkově říká SZ o vzkříšení málo. Možná je tomu zčásti proto, že určité učení o vzkříšení měli i Egypťané a Babylóňané. V době, kdy synkretismus představoval vážné nebezpečí, mohli se Židé obávat přílišného zájmu o vzkříšení.

V intertestamentárním období, kdy už ohrožení nebylo tak akutní, se tato myšlenka dostala více do popředí. Nedospělo se však k žádné názorové jednotě a ještě v NZ době saduceové vytvářeli vzkříšení popírali. Většina Židů však jakousi představu vzkříšení měla. Obvykle si mysleli, že k životu budou vzkříšena těla v takovém stavu, v jakém byla před smrtí.

II. Kristovo vzkříšení

Ježíš sám třikrát vzkřísil někoho z mrtvých (Jairovu dceru, syna nainské vdovy a Lazara). V těchto případech však nelze hovořit o vzkříšení, ale spíše o oživení. Nedochovala se žádná zmínka o tom, že by se s některým z těchto lidí stalo něco jiného, než že se navrátil k životu, který opustil. Apoštol Pavel jasně říká, že Kristus „byl vzkřísěn jako první z těch, kdo zesnuli“ (1 K 15,20). Avšak tyto zázraky ukazují Krista jako Pána nad smrtí, což je zřetelné i z jeho prorocky, že bude vzkřísěn tři dny po ukřižování (Mk 8,31; 9,31; 10,34 atd.). To je důležitý bod, neboť představuje Krista jako svrchovaného Pána situace. Znamená to také, že vzkříšení má naprosto prvofadý význam, protože potvrzuje pravdivost výroků našeho Pána.

Podle Evangelii byl Ježíš ukřižován, zemřel a třetího dne byl jeho hrob nalezen prázdný. Andělé skupině žen zvěstovali, že vstal z mrtvých. Po dobu několika týdnů se potom Ježíš setkával se svými učedníky. Pavel zaznamenává některá z jeho zjeování učedníkům, ale výslovně nezmiňuje prázdný hrob. Z toho někteří badatelé vyvozují, že v rané tradici chyběl. Pavel však pravděpodobně samozřejmě předpokládá, že hrob byl prázdný. Jak jinak vysvětlit jeho slova, když píše, že „byl pohřben a byl vzkřísěn třetího dne podle Písem“ (1 K 15,4)? Výslovná zmínka o pohřbu by pak neměla žádný smysl. Událost zmiňují všichni čtyři evangelisté a je nutné přijmout ji jako autentickou křesťanskou tradici. Někteří se zase domnívají, že učedníci šli k nepravému hrobu, kde jim mládík oblečený do bílého řekl: „Není zde“ a myslil tím, že leží v jiném hrobě. To však považujeme za čistou spekulaci, nehledě na to, že to vyvolává řadu otázek. Není možné, aby všichni, přátelé i nepřátelé, úplně zapomněli na polohu hrobu. Když

první kázání kladlo takový důraz na vzkříšení, smějí si být jisti, že úřady nešetřily úsilím, aby tělo bylo objeveno.

Pokud byl hrob prázdný, nabízejí se jenom tři možnosti: tělo odnesli buďto přátelé nebo nepřátelé, anebo Ježíš vstal z mrtvých. Je téměř nemožné obhájit první hypotézu. Všechny dochované důkazy nám ukazují, že učedníci na nějaké vzkříšení ani nepomysleli a že od večera Velkého pátku propadli beznaději. Byli to lidé skleslí na duchu, poražení, kteří se ve strachu skrývali před Židy. Navíc Matouš říká, že před hrob byla postavena stráž, takže tělo nemohli z hrobu ukrást ani kdyby chtěli. Největší nepravděpodobnosti však je, že by Tito učedníci dokázali později snášet taková utrpení za svá kázání o vzkříšení, o nichž se píše ve Skutcích. Někteří uvěznili, Jakub byl popraven. Lidé obvykle nedovedou nést trest za něco, o čem vědí, že je to lež. Navíc pokud byla křesťanská sekta úřadům natolik na obtíž, že ji pronásledovali, pak by přední kněží jistě ochotně zaplatili za informaci týkající se krádeže těla a případ Jidáše dostatečně ukazuje, že zrádce se mohl objevit i ve vlastních řadách. Naprosto tedy nelze připustit, že by Kristovo tělo ukradli křesťané.

Stejně obtížné lze prosadit názor, že tělo ukradli nepřátelé. Proč by to měli dělat? Těžko k tomu existuje nějaký rozumný motiv. Kdyby to udělal, podpořili by tím vznik zvěsti o vzkříšení, čemuž se naopak ve všech sil snažili zabránit. Navíc by stráž před hrobem pro ně představovala stejnou překážkou jako pro Ježíšovy přátele. Nejpádnejší námitkou je ovšem to, že neukázali tělo ve chvíli, kdy učedníci začali poprvé kázat. Petr a jeho přátelé kladli na vzkříšení Pána mimořádný důraz. Bylo v centru jejich myšlení. Kdyby za této situace jejich nepřátelé ukázali Kristovo tělo, křesťanská církev by takové zesměšlení nepožila. Mlčení Židů je tedy právě tak významné jako slova křesťanů. Skutečnost, že Ježíšovi nepřátelé tělo neukázali, je pádným důkazem, že to udělat nemohli.

Názor, že tělo někdo odstranil, ať už Kristovi přátelé či jeho nepřátelé, je tedy neudržitelný, hrob byl vskutku prázdný; jediným možným vysvětlením je potom vzkříšení. Jeho důkazem je také zjeování vzkříšeného Ježíše. V pěti vyprávěních (čtyřech Evangelia a 1 K 15) se Ježíš po svém vzkříšení 10x zjevil různým lidem. Není snadné tato líčení sladit (pokus o jejich harmonizaci ve *Scofield Reference Bible* může i nemusí být správný, ale určitě ukazuje, že to je možné, přestože mnozí tvrdí opak). Obtíže dokazují jediné to, že jednotlivá vyprávění jsou na sobě nezávislá. Neexistuje žádné schématické opakování oficiálního příběhu. Ohledně podstatných faktů však panuje působivá shoda. Šlo o velké množství různých svědků. Někdy viděli Pána jednotlivci, jindy jich byl větší počet – např. 11 apoštolů, ale i 500 učedníků. Toto číslo zahrnuje muže i ženy. Většinou se Ježíš zjevoval větším, ale Jakub možná uviděl až poté, co jej viděl vzkříšeného. Obzvláště důležitou osobnost představuje Pavel. Nebyl to člověk, který by něčemu snadno uvěřil, nýbrž vzdělaný muž, jenž navíc choval ke křesťanům nepřátelství. A právě on klade silný důraz na to, že viděl zmrtvýchvstálého Ježíše. Byl o tom tak skálopevně přesvědčen, že na této jistotě postavil celý svůj život. Tuto skutečnost jasně vyzdvihuje kanovník Kennett. Mluví o Pavlovi jako o člověku, který uvěřil pět let po ukřižování, a říká: „Důkaz Kristova vzkříšení byl v prvních letech po jeho ukřižování v mysli alespoň jednoho vzdělance absolutně nezvrat-

VZKRÍŠENÍ

ny“ (Interpreter 5, 1908–9, str. 267).

Rovněž nelze přehlédnout proměnu učedníků. Jak jsme již uvedli, při ukřižování to byli poražení, vystrašení lidé, ale krátce nato byli připraveni jít kvůli Ježíši do vězení a dokonce pro něj zemřít. Odkud taková změna? Člověk takto nerukuje, pokud nemá dokonalou jistotu. Učedníci byli o vzkříšení naprosto přesvědčeni. Možná je třeba ještě dodat, že se jejich jistota odráží v jejich bohoslužbě. Byli to Židé, zvyklí držet se pevně svých náboženských zvyklostí. Přesto tito muži světili místo sabatu den Páně, který jim každý týden připomínal jeho vzkříšení. V ten den také slavili Večeři Páně, nekoli však na památku mrtvého Krista, nýbrž jako důkázání za pozhánání, která sesílá živý a vítězný Pán. Jejich dání svátost, křest, jim připomínala, že věřící byli s Kristem pohřbeni a s ním také vzkříšeni (Ko 2,12). Vzkříšení dávalo smysl veškerému jejich konání.

Někdy se říká, že Kristus ve skutečnosti nezemřel, ale upadl do bezvědomí. Později jej chlad hrobu probudil. Takové tvrzení však vyvolá řadu problémů. Jak se dostal z hrobu? Co se s ním dál stalo? Proč o něm později už neslyšíme? Otázky se množí a odpovědi nepřicházejí. Jiní se zase domnívají, že učedníci se stali obětí halucinací. Avšak tímto způsobem nelze zjeování Ježíše vysvětlovat. Halucinace mají tu, kdo je v jistém smyslu vyhledávají, a neexistují důkazy, že by se mezi učedníky něco takového dělo. Jakmile jednou halucinace začnou, mají tendenci se objevovat stále, ale tato zjevení náhle přestávají. Halucinace jsou záležitostí jednotlivce, zatímco v tomto případě vidí vzkříšeného Krista zároveň 500 lidí. Považujeme za nemožné zaměnit fyzický zárazk za zárazk v oblasti psychiky, což tento názor vyžaduje.

Přesto mnoho soudobých badatelů možnost fyzického vzkříšení rozhodně popírá. Mohou tvrdit, že „kosti Ježíšovy odpočívají v palestinské půdě“, anebo prohlašovat, že Ježíš vstal do *kérygmatu*, do „křesťanské zvěsti“. Učedníci mohli zjistit, že přežil, a proto začali kázat, že žije. Podobně lze vykládat i změnu v učednicích. Tito věděli, že Ježíš žil v opravdové svobodě a nyní sami tuto svobodu přejali. Znamenalo to pro ně, že Ježíš není mrtvý, ale živoucí vliv. Ve všech těchto pohledech spatřujeme dva zásadní problémy. Za první, Evangelia nic takového neříkají. Těmi nejprostšími slovy, jakými to jen lze vyjádřit, sdělují, že Ježíš zemřel, byl pohřben a vstal znovu k životu. Za druhé je zde i morální problém. Není pochyb o tom, že učedníci věřili v Kristovo zmrtnýchvstání. To jim dalo sílu a stalo se předmětem jejich kázání. Pokud Ježíš byl ve skutečnosti mrtvý, pak Bůh postavil svou církev na klamu, což je nemyslitelný závěr. Navíc tato vysvětlení přehlíží prázdný hrob. Ten je přítom holou skutečností. Je třeba dodat, že se jde o dost moderní teorie (i když se čas od času vyskytli jejich zastánci už dřív, sr. 2 Tm 2,17n). Nejsou součástí historického křesťanství a pokud jsou pravdivé, pak se téměř všichni křesťané všech dob dopouštěli vážné chyby v zásadním článku své víry.

III. Vzkříšení věřících

Z mrtvých nevstal jenom Kristus, ale jednoho dne vstanou také všichni lidé. Ježíš odamítal skepsi saduceů zajímavým argumentem z Písma (Mt 22,31n). Obecně lze shrnout NZ učení, že vzkříšení Krista předznamenává vzkříšení věřících. Ježíš řekl: „Já jsem vzkříšení i život. Kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít“ (J 11,25). Několikrát mluvil o vzkříšení věřících

v poslední den (J 6,3n.44.54). Saduceové se rozhořčovali nad prohlášením apoštolů, „že v Ježíši je vzkříšení z mrtvých“ (Sk 4,2). Pavel říká: „A jako vstoupila do světa smrt skrze člověka, tak i zmrtnýchvstání: jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života“ (1 K 15,21n; sr. 1 Te 4,14). Podobně píše Petr: „... neboť nám ze svého velkého milosrdenství dal vzkříšením Ježíše Krista nově se narodit k živé naději“ (1 Pt 1,3). NZ pisatelé se neřadili na Ježíšovo vzkříšení jako na izolovaný jev. Jednalo se o velký Boží čin, který má důsledky pro člověka. Protože Bůh vzkřísil Krista, dal svou pečeť na vykupujiící dílo, které bylo vykonáno na kříži. Demonstroval Boží moc tvář v tvář hříchu a smrti a zároveň prokázal svou vůli spasit člověka. Vzkříšení věřících tedy vyplývá ze vzkříšení jejich Spasitele. Vzkříšení je pro ně tak charakteristické, že Ježíš mohl konstatovat, že „jsou syny Božími, poněvadž jsou účastní vzkříšení“ (L 20,36).

To však neznamená, že všichni, kdo budou vzkříšeni, vstanou z mrtvých k pozhánání. Ježíš mluvil o tom, že někteří „vstanou k životu“, ale jiní „k odsouzení“ (J 5,29). NZ jednoznačně učí, že *všichni* budou vzkříšeni, ale pro ty, kteří Krista odmítli, bude vzkříšení odsouzením. V případě věřících mění situaci samotná skutečnost, že jejich vzkříšení souvisí se vzkříšením Pána. Ve světle jeho vykupitelské oběti mohou očekávat vzkříšení s pokojem a radostí.

O otázce vzkříšení těla nám Písmo podává málo informací. Apoštol Pavel o něm může mluvit jako o „duchovním těle“ (1 K 15,44), což by mohlo znamenat tělo, které odpovídá potřebám ducha. Důsledně je odlišuje od fyzického těla, které máme nyní; z toho usuzujeme, že „duchovní“ tělo se v určitém ohledu liší od těla fyzického. Vlastnosti duchovního těla jsou nepomíjitelé, sláva a moc (1 K 15,42n). Ježíš učil, že po vzkříšení se lidé nebudou ženit a vdávat, a tedy ani pohlavně rozmnožovat (Mk 12,25).

Je na místě pozastavit se nad Kristovým vzkříšeným tělem, protože Jan tvrdí, že „mu budeme podobní“ (1 J 3,2), a Pavel konstatuje, že „tělo naší poníženosti“ se promění „v podobu těla své slávy“ (Fp 3,21). Zdá se, že tělo našeho vzkříšeného Pána se v jistém ohledu podobalo fyzickému tělu, a v určitém smyslu bylo jiné. Díky tomu někdy Ježíše poznali okamžitě (Mt 28,9; J 20,19n), jindy zase ne (na cestě do Emaus, L 24,16; sr. J 21). Mezi učedníky se objevil zcela náhle, přestože dveře byly zavřeny (J 20,19), a naopak zmizel dvěma učedníkům u Emaus (L 24,31). Prohlašoval, že má „maso a kosti“ (L 24,39). Někdy přijímal pokrm (L 24,41–43), ačkoli z toho nelze dělat závěr, že pro život po smrti bude nezbytná fyzická potrava (sr. 1 K 6,13). Zdá se, že vzkříšený Pán se mohl přizpůsobit omezením tohoto fyzického života, pokud chtěl, což může naznačovat, že i my po vzkříšení budeme mít podobnou moc.

IV. Věřoučné důsledky vzkříšení

Christologický význam vzkříšení je zcela zásadní. Ježíšova předpověď, že třetího dne vstane z mrtvých, vydává svědectví o jeho Osobě. Ten, kdo toto mohl udělat, je větší než synové lidští. Pavel jednoznačně přikládá Kristovu zmrtnýchvstání klíčový význam. „Jestliže Kristus nebyl vzkříšen,“ píše, „pak je naše zvěst klamná, a klamná je i vaše víra ... Nebyl-li Kristus vzkříšen, je vaše víra marná, ještě jste ve svých hříších“ (1 K 15,14.17). Těžiště spočívá v tom,

že křesťanství je evangeliem, dobrou zprávou o tom, že Bůh poslal svého Syna, aby se stal Spasitelem. Pokud však Kristus nebyl vzkříšen, pak chybí záruka, že naše spasení bylo dovršeno. Proto má skutečnost Ježíšova zmrtvýchvstání tak mimořádný význam. Vzkříšení věřících je také důležité. Pavel si uvědomuje, že jestliže věřící nebudou vzkříšeni, pak klidně mohou žít podle hesla „jezme a pijme, neboť zítra zemřeme“ (1 K 15,32). Pro věřící není tento život tím jediným, co mají. Jejich naděje tkví v něčem jiném (1 K 15,19). To jim dává výhled i nový rozměr pro tento život.

Kristovo zmrtvýchvstání souvisí se spasením člověka. Apoštol Pavel říká, že Ježíš byl „vydán pro naše přestoupení a vzkříšen pro naše ospravedlnění“ (Ř 4,25; sr. 8,33n). Nechceme se zde zabývat dvěma významy, které může mít předložka „pro“. To je úkolem vykladačů Písma. Ježíšovo vzkříšení souvisí se stěžejní událostí, již je člověk spasen. K spasení nedochází odděleně od vzkříšení.

Avšak ani tady se Písmo nezastavuje. Pavel píše o své touze znát Krista „a moc jeho vzkříšení ...“ (Fp 3,10) a vyzývá křesťany „hleďte to, co je nad vámi ...“ (Ko 2,12). Jinými slovy, apoštol vidí, že moc, která vzkřísila Ježíše z mrtvých, působí i mezi těmi, kteří mu patří. Vzkříšení tak pokračuje.

BIBLIOGRAFIE. W. Milligan, *The Resurrection of our Lord*², 1883; J. Orr, *The Resurrection of Jesus*, 1909; W. J. Sparrow-Simpson, *The Resurrection and Modern Thought*, 1911; P. Gardner-Smith, *The Narratives of the Resurrection*, 1926; K. Barth, *The Resurrection of the Dead*, 1933; A. M. Ramsey, *The Resurrection of Christ*, 1946; G. Vos in *Ptr* 27, 1929, str. 1–35, 193–226; N. Clark, *Interpreting the Resurrection*, 1967; W. Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, 1970; L. Coenen, C. Brown in *NIDNTT* 3, str. 257–309. L.M.

ZÁBAD

1. Efrajimovec (1 Pa 7,21).
2. Judejec z Chesrónovy rodové linie (1 Pa 2,36n).
3. Jeden z Davidových bojovníků (1 Pa 11,41), pravděpodobně tentýž jako 2, neboť otec obou se jmenuje Achláj.
4. Spiklenec proti Jóašovi (2 Pa 24,26). Správná

podoba tohoto jména je Józabad (sr. 2 Kr 12,22).

5.–7. Tři laici, kteří podle Ezdrášova příkazu zapudili své manželky cizinky (Ezd 10,27.33.43). D.F.F.

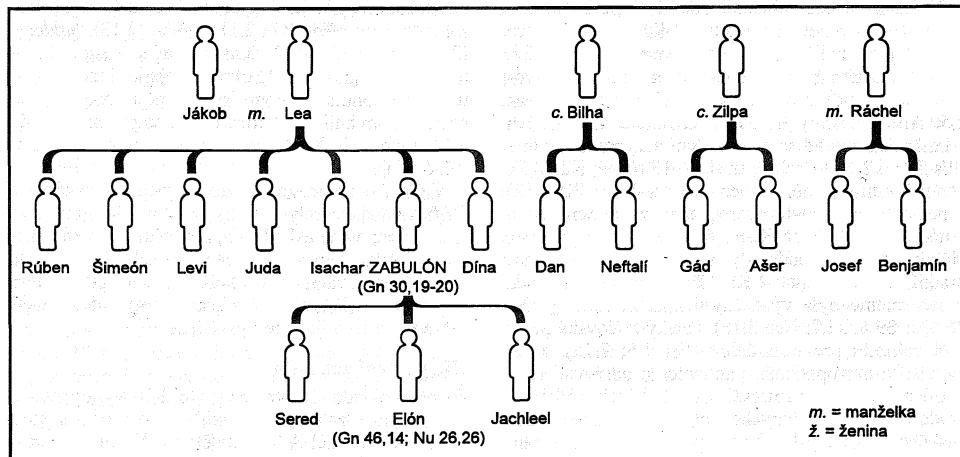
ZABAJ Snad zkrácená podoba hebr. *zābadjā* = Hospodin udělil (W. Rudolph). Toto jméno se objevuje v Ezd 10,28 a Neh 3,20. Podle Ezd 10,28 přinutil Ezdráš Zabaje, aby zapudil svou ženu cizinku. Zabaj v Neh 3,20 je nejasný. Byl otcem Barúka, který pomáhal při opravě jeruzalémských hradeb. Buď šlo o stejného muže jako v Ezd nebo o jiného člověka téhož jména, jinak bychom museli uvádět místo Zabaj jméno Zakaj (sr. Ezd 2,9 a různé rukopisy, Vulg. a syr.). F.C.F.

ZABDÍ

1. Děd Akána, který vzal v Jerichu část zasvěcené kořisti (Joz 7,1.17n). Nazývá se také Zimrí (1 Pa 2,6).
2. Benjaminovec (1 Pa 8,19).
3. Úředník na Davidovými vinicemi (1 Pa 27,27).
4. Lévijec (Neh 11,17), jemuž se říkalo i Zikrí (1 Pa 9,15). R.A.H.G.

ZABULÓN Desátý Jákobův syn a šestý syn Leji (Gn 30,19n). Původní podoba tohoto jména mohla být Zebúl, což bylo jméno Abimelekova „dozorce“ (Sd 9,26–41). Ve zprávě o jeho narození se naznačuje dvoji způsob odvození: *zābal* = ctít a *zābad* = obdařit, udělit. Podobné tvary nacházíme v eg., akkad. a keňaanských pramenech. Před vstupem do Egypta měl Zabulón tři syny – Sereďa, Elóna a Jachleela (Gn 46,14), kteří se stali zakladateli tří čeledí.

Zabulónovcům připadl větší díl území, než měla většina kmenů, zřejmě proto, že obsahovalo z velké části neobdělávanou půdu bez velkých měst (Joz 19,10–16). Kitrón (snad Kátat z Joz 19,15) a Nahalól se nepodařilo zcela dobýt (Sd 1,30). Obecně řečeno, Zabulónovci obsadili široký klín v J Galileji mezi územím Ašerovců a Neftalíovců, přičemž Manasesovci sídlili na JZ a Isacharovci na JV od nich. J hranici tvořil pravděpodobně potok Kíšon v Jizreelském údolí, což Zabulónovcům (podobně jako Isacharovcům) umožnilo ovládat obchodní cesty. Jákob slibuje Zabulónovi



Zabulónův rodokmen.

ZAHRADA

ve svém pozhnání (Gn 49,13) přístup k moři, i když není jasně, jestli hovoří o Galilejském nebo Středo-zemním moři. Nikdy se to sice nestalo, ale je možné, že Jákob měl na mysli strategické obchodní postavení, které Zabulón zaujímal spolu s Isacharem (sr. Dt 33,18n). Oba kmeny také sdílely stejnou posvátnou horu (Dt 33,19), pravděpodobně Tábor (sr. Sd 4,6), na hranici území Zabulónců. S 57 400 a 60 500 bojovníků (údaje ze dvou seznamů zhotovených při sčítání lidu) (Nu 1,31; 26,27) představovali Zabulónovci čtvrtý největší kmen.

Při slavnostním obnovení smlouvy v Šekemu připadlo Zabulónovi spolu s Rúbenem a kmeny „ze služby“ podřadnější místo (Dt 27,13). V době soudců se však vyznamenal v bojích proti Kenaancům a Midjáncům (Sd 4,6.10; 5,14.18; 6,35). Z kmene Zabulónců pocházel Elón, jeden z méně významných soudců (Sd 12,11). Když se David stal králem sjednoceného Izraele, poskytovali mu Zabulónovci zpočátku značnou vojenskou i ekonomickou pomoc (1 Pa 12,33.40). Prorok Jonáš byl Zabulónovec z Gat-chéferi (2 Kr 14,25; sr. Joz 19,18). Zabulón krutě trpěl při vpádu Asyřanů za Tiglat-pilešara (2 Kr 15,29; sr. 9,1), kdy mnozí z jeho obyvatel upadli do zajetí a území se dostalo do područí asyr. říše. Kmenová identita Zabulónovců však zůstala zachována a jeho příslušníci patřili k účastníkům Chizkijášova hodu beránka (2 Pa 30,10–22). NZ se o Zabulónovi kromě citátu v Mt 4,13–16 zmiňuje pouze ve Zj 7,8, nicméně Nazaret, v němž Ježíš strávil první roky svého života, ležel na jeho tradičním území.

BIBLIOGRAFIE. LOB, str. 200, 212, 233, 237.

A.E.C.

ZAHRADA V Písmu je zaslíbení, že život Božího vykoupeného lidu bude jako zavlažovaná zahrada, upravená a plodná (Iz 58,11; Jr 31,12; sr. Nu 24,6).

V Egyptě Hebrejové poznali velmi výnosné zeleninové zahrady (Dt 11,10; sr. Nu 11,5; *JIDLO). Síť pozemních kanálků, do nichž se dodávala voda buď ručně, nebo ze zavlažovacího příkopu, protínala záhony se zeleninou jako šachovnicová políčka. Stačilo prolomit stěnu kanálku nohou a zahradit původní směr a voda se dostala k těm záhonům, kam to bylo zapotřebí.

V Palestíně lidé zakládali zahrady k pěstování zeleniny (*„zeleninovou zahradu“, 1 Kr 21,2; „tomu, co bylo zaseto“, Iz 61,11) a ovoce (Am 9,14; Jr 29,5.28; Pis 4,16). Zahrady často sousedily s vinicemi, olivovými háji a sady nebo se stávaly jejich součástí (Kaz 2,5; Am 4,9; sr. 1 Kr 21,2). Ozdobou královských a knížecích zahrad se stalo koření a vybrané rostliny (Pis 5,1; 6,2.11 [orechy]; sr. 4,12–16 různé; Kaz 2,5). Mnohé zahrady měly kolem sebe val (sr. Pis 4,12) a neustále byly zavlažovány, např. z pramene nebo z nádrží (Pis 4,15; sr. Kaz 2,5n; v kontrastu Iz 1,30). Někdy se v nich budovaly letohrádky (KP dům zahradní, EP Bét-hagan, 2 Kr 9,27). Královská zahrada v Jeruzalémě byla významným místem země (2 Kr 25,4; Jr 39,4; 52,7; Neh 3,15). Perský královský palác měl zahradu pro odpočinek (Est 1,5; 7,7n). Také egyptští a mezopotámští panovníci si udržovali nádherné zahrady a ve starověku se nacházela velká zahrada na údvoří přepychového paláce vládců kenaanského Ugartu (14.–13. stol. př. Kr.). Úplný seznam zahrad v Asýrii a Babylónii i výčet stromů a rostlin, které na nich vyrůstaly, poskytuje Ebeling, Meissner

a Weidner, *Reallexikon der Assyriologie*, 3, 1959, str. 147–150.

Někdy se do zahrad umísťovaly hrobky (2 Kr 21,18.26; J 18,1.26; 19,41; *GETSEMANE). Méně šťastné bylo jejich používání k pohanským rituálům, které se pravděpodobně týkala kenaanského kultu plodnosti (Iz 1,29; 65,3; 66,17).

Symbolem Bohem stvořeného úrodnosti a plodnosti byla zahrada Eden (Gn 13,10; Iz 51,3 atd.). K.A.K.

ZAHRADA EDEN Místo, které Hospodin připravil pro Adama, aby v něm mohl žít, a z něhož byl po pádu spolu s Evou vyhnán.

I. Jméno

MT říká, že Bůh vysadil zahradu v Edenu (*gan-b' 'ēden*; Gn 2,8), což ukazuje, že zahrada nepokrývala celý Eden, ale představovala uzavřenou oblast uvnitř Edenu. LXX, Vulg. a další vykladači si všimají, že pro hebrejsky mluvícího člověka název *'ēden* připomínalo stejně znějící kořen s významem „potěšení“. Mnozí badatelé nyní zastávají názor, že Eden není vlastní jméno, ale běžné substantivum, pocházející ze sumerského *edin* (= pláň, step) a převzaté buď přímo ze sumerštiny, nebo přes akkadštinu *edinu*. Zahrada podle toho ležela v rovině či ploché oblasti. Na základě své polohy v Edenu dostala i zahrada název *gan-'ēden* = zahrada Eden (Gn 2,15; 3,23n; Ez 36,35; J1 2,3). Mluví se však o ní též jako o „zahradě Boží“ (*gan-'lō-him*, Ez 28,13; 31,9) a „zahradě Hospodinově“ (*gan-JHWH*, Iz 51,3). Výrazy *gan* v Gn 2,8nn a *'ēden* v Iz 51,3 překládá LXX pomocí *paradeisos* (slovo přejaté z Avesty ze staroperského *pairidaēza* = ohrazení), což postupně nabylo významu „park, místo odpočinku“. Z tohoto užití vzniklo lat. *paradisus*, označující *zahradu Eden.

II. Řeka

Z Edenu nebo z roviny vytékala řeka a zavlažovala zahradu. Dále odtud se rozdělovala ve čtyři hlavní toky (*rā šim*, Gn 2,10). Výraz *rō š* (= hlava, vrchol, počátek) vykládají badatelé různě a znamená buď počátek ramene delty ve směru po proudu, nebo počátek či napojení přítoku směrem proti proudu. Oba výklady jsou možné, i když druhý je snad pravděpodobnější. Jména čtyř přítoků či ústí, která se nacházela mimo zahradu, jsou *pišón* (Gn 2,11), *gihón* (2,13), *hiddeqel* (2,14) a *p'rā'it* (2,14). Poslení dvě badatelé shodně ztotožňují s *Tigridem a *Eufratem. Naproti tomu identifikace Pišonu a Gichonu jsou stejně rozmanité jako četné, a pohybují se od Nilu a Indu po přítoky Tigridu v Mezopotámii. K přesnému určení řek chybí dostatečné údaje.

V Gn 2,6 čteme, že „ze země vystupovala záplava (*'ēd*) a napájela celý zemský povrch“. Je možné, že toto *'ēd* odpovídá akkad. *edū*, přejatému ze sumerského *id* = řeka. Tím je naznačeno, že řeka vystupovala z břehů, rozlévala se do okolí, a tak jej přirozeným způsobem zavlažovala. V případě, že se to dělo uvnitř zahrady, je to přijatelné vysvětlení.

III. Vnitřní zahrada

Za předpokladu, že tvrzení v Gn 2,5n vyjmenovává to, co bylo v zahradě, pak může jít o úrodnou zemi (*šādē*), kterou měl Adam obdělávat. Na ní měly růst rostliny (*šif'ah*) a byliny (*'ēseb*), jež lze považovat za křoviny, resp. obilí. Rostly tam také stromy všeho

druhu, krásné a nesoucí ovoce (Gn 2,9); uprosředě zadržely byly dva zvláštní stromy – strom života, jehož ovoce zajišťovalo věčný život (Gn 3,22), a strom poznání dobrého a zlého, ze kterého člověk nesměl jíst (Gn 2,17; 3,3). Existuje mnoho vysvětlění smyslu „poznání dobrého a zlého“. Nejrozšířenější názor v tom spatřuje poznání správného a nesprávného, těžko však předpokládat, že by to Adam nevěděl, a pokud věděl, že by to měl zakázáno poznat. Jiní spojují „poznání dobrého a zlého“ s poznáním světa, jež člověk nabyvá s dospíváním a které pak může pak být užito dobrým či špatným způsobem. Další názor považuje výraz „dobré a zlé“ za řečnický obraz, kde antonymní dvojice označuje celek, a tak znamená „všechno“ v kontextu univerzálního poznání. Proti tomu mluví skutečnost, že když Adam ze stromu pojedl, univerzálního poznání nenabyl. Další vykladači tomu rozumějí tak, že šlo o zcela obyčejný strom, který Bůh zvolil za prostředek etické zkoušky člověka, jemuž se „mělo dostat empirického poznání dobrého a zlého, podle toho, jak by obstál v poslušnosti“ (NVC, str. 78n). (*PÁD, *POKUŠENÍ) V zahradě též žila zvířata – dobytek (*b*hēmá*, *ZVÍŘE) a polní zvěř (Gn 2,19n). Tím můžeme rozumět živočichy vhodné k domestikaci. Žili tam i ptáci.

IV. Sousední oblasti

Tato území jsou vyjmenována v souvislosti s řekami. O Tigridu se píše, že „teče východně od Asýrie“ (*qid-mat 'aššūr*, doslovně „před 'aššūr“; Gn 2,14). Tento výraz také může znamenat „mezi 'aššúrem a pozorovatelem“. Jméno 'aššūr se může týkat buď státu Asýrie, který se začal formovat na počátku 2. tis. př. Kr., nebo města Aššúru, dnešního Kal' at Šarkátu na Z břehu Tigridu, nejstarší asyrské metropole. Ta zkvétala, jak ukazují archeologické výzkumy, počátkem 3. tis. př. Kr. Poněvadž Asýrie ležela přinejmenším na obou březích Tigridu, snad má text na mysli město a správně říká, že Tigris tekl východně od Aššúru. O Gichonu se dovidáme, že „obtéká (*sábab*) celou zemi Kúš“ (*kúš*, Gn 2,13). V Bibli *Kúš obvykle označuje Etiopii a obecně se má za to, že totéž platí i v tomto textu. Na V od Tigridu však také existovala oblast, z níž ve 2. tisíciletí přišli Kassité, kteří nesli stejné jméno, a právě to může stát v pozadí textu. Pišon obtéká celou zemi *Chavilu (Gn 2,11). Písmo uvádí výčet různých místních surovin: zlato, *bdelium a *sōham* = karneol (Gn 2,11n). Jelikož se bdelium obecně pokládá za vonnou pryskyřici, typický produkt Arábie, a i další dvě biblické užití slova Chavila se týkají částí Arábie, jde v tomto kontextu nejspíše o poukaz na určitou část Arabského poloostrova.

V. Poloha zahrady Eden

Nejrozšířenější teorie, kterou zastával např. Kalvín a v poslední době F. Delitzsch, umísťuje zahradu někde do J Mezopotámie, přičemž Pišon a Gichon jsou buď kanály, které spojují Tigris a Eufkrat, nebo jejich přítoky. Podle jiné teorie představuje Pišon vodstvo omývající Arabský poloostrov od Perského zálivu po Rudé moře. Tyto teorie považují čtyři hlavní toky z Gn 2,10 za přítoky jednoho hlavního proudu, který se pak větví do Perského zálivu. Jiná teorie považuje hlavní toky za rozvodí předpokládaného původního společného toku, a snaží se lokalizovat zahradu do oblastí Arménie, v níž Tigris i Eufkrat pramení. Pišon a Gichon jsou pak ztotožňovány s menšími řekami Arménie a Zakavkazska. Některé hypotézy předpo-

kládají autorovu neznalost skutečného zeměpisu a považují řeky za Indus či dokonce Gangu.

Výraz „v Edenu na východě“ (Gn 2,8), doslova „v Edenu od předu“, může znamenat buď to, že se zahrada nacházela ve V části Edenu, nebo že se Eden rozkládal na V z hlediska vypravěče. Někteří vykladači toto slovní spojení vysvětlují jako „v Edenu ve starých dobách“. Vzhledem k nedostatku důkazů o ostatních charakteristikách místa nemůže uvedená informace v žádném z těchto případů jednotlivé možnosti více zpřesnit.

Připustíme-li, že *potopa byla univerzální, pak jistě došlo ke změně zeměpisných rysů, které by mohly sloužit k určení polohy Edenu, takže jeho přesná poloha zůstává neznámá.

VI. Dilmun

Mezi sumerskými literárními památkami, objevenými v Nippuru v J Babylonii, byl objeven jeden text, který líčí nádherné místo Dilmun, v němž neexistuje smrt ani nemoc. Zprvu tam nebyla pramenitá voda, avšak Enki, bůh vod, přikázal slunečnímu bohu, aby to napravil. Poté následovala řada událostí, v nichž vystupuje bohyně Ninti (*EVA). V pozdějších dobách Babylónané přijali jméno i myšlenku Dilmunu a nazvali toto místo „zemí živých“, domovem jejich nesmrtelných. Mezi sumerskou zmínkou o pozemském ráji a biblickým Edenem existují jisté podobnosti. Někteří badatelé z toho vyvozují, že vyprávění knihy Genesis je závislé na sumerském. Existuje však jiné, stejně pravděpodobné vysvětlení, totiž že se obě vyprávění týkají téhož místa, přičemž sumerské líčení bylo tradováním obohaceno o mytologické prvky.

BIBLIOGRAFIE. S. R. Driver, *The Book of Genesis*⁸, 1911, str. 57–60; J. Skinner, *Genesis*², ICC, 1930, str. 62–66; W. F. Albright, „The Location of the Garden of Eden“, *AJSL* 39, 1922, str. 15–31; E. A. Speiser, „The Rivers of Paradise“, *Festschrift Johannes Friedrich*, 1959, str. 473–485; M. G. Kline, „Because It Had Not Rained“, *WTJ* 20, 1957–8, str. 146nn. K VI. přispívá S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1956, str. 193–199; N. M. Sarna, *Understanding Genesis*, 1966, str. 23–28.

T.C.M.

ZACHARJÁŠ, ZEKARJÁŠ, ZACHARIÁŠ

Jméno, které má v Bibli asi 28 mužů. Písmo se o většině z nich zmiňuje jen jednou nebo dvakrát, včetně posledního krále Jehoiuvi dynastie (2 Kr 14,29; 15,8.11). Nejznámější je prorok, o němž se píše (spolu s Ageem) v Ezd 5,1; 6,14 a jehož proctví jsou sepsána v knize, která nese jeho jméno. Vzhledem k tomu, že tyto dva proroci byli horlivými zastánci obnovy chrámu r. 520 př. Kr., je třeba vysvětlit jejich mlčení v období let 536–520 př. Kr., kdy bylo budování chrámu zanedbáváno. Buď je jejich rodiče při návratu r. 537 př. Kr. přivedli do Jeruzaléma jako malé děti, anebo se vrátili až r. 520 př. Kr.; v tom případě by r. 537 také byli v dětském věku, nebo je zpět přivedlo jejich nadšení. To znamená, že Zacharjáš začal prorokovat v mládí, a skutečně je možné, že slova „s tím mláďencem“ v Za 2,8 se týkají jeho, a nikoli muže s měřicím provazem. Je pravděpodobné, že druhá část jeho knihy spadá do období jeho dospělejšího věku (*ZACHARJÁŠ, KNIHA).

V NZ vystupuje Zachariáš, otec Jana Křtitele (L 1,5 atd.). Ježíš zákoníkům a farizeům připomíná „Zachariáše syna Barachiášova, kterého jste zabili mezi

ZACHARJÁŠ, KNIHA

chrámem a oltářem“ (Mt 23,35; sr. L 11,51). Prorok Zacharjáš byl synem Berekjáše (Za 1,1), takže je možné, že jej umučili, i když o tom neexistuje žádný samostatný záznam. Někteří se domnívají, že se zde hovoří o mučednické smrti Zekarjáše, syna Jójady v 2 Pa 24,20–22 a že chybu v otcově jménu způsobil evangelista nebo (protože v nejlepších rukopisech L se nevyskytuje) vznikla jako dodatek z pera opisovače. Vzhledem k tomu, že kniha Paralipomenon je v hebr. Bibli posledním spisem, uvedení Ábela a Zachariáše v tomto verši mohlo být ekvivalentem shrnujícího výrazu „od Genesis po Zjevení“. Je znám také Zekarjáš, syn Jeberekjášův, který v Iz 8,2 figuruje v roli svědka, ale nemáme důvod se domnívat, že se Kristus zmiňoval o něm.

J.S.W.

ZACHARJÁŠ, KNIHA

I. Základní obsahová linie

1. *Prorocství z doby mezi r. 520 a 518 př. Kr. v průběhu opravy chrámu, 1,1–8,23*

- Úvod. Zacharjáš v linii pravých proroků (1,1–6).
- První vidění. Andělští jezdci slyší zvěst, že Hospodin obnoví Jeruzalém (1,7–17).
- Druhé vidění. Čtyři kováři ničí čtyři rohy, které rozmetaly Judsko (2,1–4).
- Třetí vidění. Nový Jeruzalém nelze vymezit hradbami, přesto se však stane domovem pro Židy a pohany (2,5–17).
- Čtvrté vidění. Satan obviňuje velekněze Jóšua, ale Hospodin jej ospravedlňuje. Je mu otevřen přístup do Boží přítomnosti a stává se předobrazem Výhonku-Mesiáše (3,1–10).
- Páté vidění. Sedmíramenný svícen, zásobovaný dvěma větvemi (pravděpodobně Jóšua a Zerubábel) ze dvou oliv. Zvláštní povzbuzení Zerubábelovi (4,1–14).
- Šesté vidění. Obrovský letící svitek přináší Boží slovo odsouzení hříchu (5,1–4).
- Šedmé vidění. Žena v ěfě, symbolizující hřích, je přesunuta do nečisté země babylónské, místa vyhnanství (5,5–11).
- Osmé vidění. Čtyři vozy projíždějí zemí jako Boží vykonavatelé soudu (6,1–8).
- Jóšua je korunován jako symbol Výhonku-Mesiáše, jenž vybuduje chrám a bude panovat jako kněžský král (6,9–15).
- Otázka dodržování pústů, které byly uloženy na připomínku pádu Jeruzaléma r. 587 př. Kr. Z pústů se stanou hostiny a všechny národy budou mít podíl na požehnání (7,1–8,23).

2. *Nedatovaná prorocství, která mohou pocházet z pozdějšího období Zacharjášovy služby, 9,1–14,21*

- Soud nad nepřáteli Izraele z hlediska příchodu Vládcе pokojе (9,1–17).
- Zli pastýři ustoupí Božímu zákroku, jímž Hospodin shromáždí svůj lid (10,1–12).
- Dobry pastýř vymýtí zlé pastýře, ale stádece ho odmítá. Proto pak trpí pod dalším zlým pastýřem (11,1–17).
- Jeruzalém v úzkostech vyhlíží toho, kterého jeho obyvatelé probodli, a s opravdovým zámutkem činí pokání (12,1–14).
- Když je Dobry pastýř zbit a otevírá pramen, který očišťuje od hříchu, židovští proroci přestávají pro-

rokovat (13,1–9).

f) Po soužení Jeruzaléma se dostaví požehnaní a soudy Božího království (14,1–21).

II. Autorství a celistvost knihy

V k. 1–8 je uveden jako autor Zacharjáš, přičemž jde o období, o němž hovoří Ezd 5–6. Toto tvrzení přijímá většina badatelů, i když se čas od času objevují pokusy odlišovat Zacharjáše z prorocství od Zacharjáše z vidění (např. S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, 1952).

Problém k. 9–14 je složitější a mnozí se domnívají, že tyto kapitoly nelze přisopovat Zacharjášovi a že ani samy o sobě netvoří jeden celek. Umírněný názor, který zastával např. H. L. Ellison (*Men Spake from God*, 1952), říká, že k posledním spisům malých proroků byla připojena tři anonymní prorocství, z nichž každé uváděla formule: „Břemeno slova Hospodino-va“. Jedná se o Za 9,1–11,17; Za 12,1–14,21; Mal 1,1–4,6. Jiní (např. W. O. E. Oesterley a T. H. Robinson, *Introduction to the Books of the Old Testament*, 1934) v těchto kapitolách vidí úryvky z různých období.

Hlavní argumenty proti Zacharjášově autorství:

- Odišná atmosféra v 1–8 a 9–14. Prvních osm kapitol je plných naděje a zaslíbení, zatímco dalších šest ukazuje špatné vedení a hrozbu útoku. Nenacházíme zde žádnou zmínku o nedávné obnově chrámu.
 - V 9,13 se hovoří o Řecku jako o nejniřnější mocnosti, a nikoli o Persii, jak tomu bylo za dnů Zacharjáše.
 - Hanlivá zmínka o prorocství v k. 13 a apokalyptické obrazy v k. 14 svědčí o pozdější době vzniku.
- První dvě tvrzení předpokládají, že pokud by tyto kapitoly napsal *Zacharjáš, musely by spadat přibližně do stejného období jako 1–8. Chybí údaje o délce Zacharjášovy prorocké služby, ale z určitých náznaků lze usuzovat, že když jej Hospodin r. 520 př. Kr. poprvé povolal k prorocství, byl mladým mužem. Jeremjáš prorokoval více než 40 let a Izajáš dokonce přes 50 let. Kdyby tyto kapitoly vznikly v období Zacharjášova stáří, blížily by se době Malachiášově, Ezdrášově a Nehemjášově a snad i Jélově, kdy atmosféru prvního nařzení vystřídal chlad, formálnost, slabé vedení a strach z vpádu.

Odkaz na Řecko nepředstavuje vážnou námitku, i kdyby se vůbec neuvažovalo o možnosti, že šlo o Bohem danou předpověď, jako je tomu v těchto kapitolách jistě u zmínek o Králi a Pastýři. O Řecku neboli Jávnu hovoří Ez 27,13,19 a Iz 66,19 jako o jednom z míst, kam misionáři půjdou zvěstovat Boží slávu. Stojí za zmínku, že podle mnohých autorů biblických komentářů je „Trito-Izajáš“ (Iz 56–66) současněkem skutečného Zacharjáše, který napsal k. 1–8. Je pravděpodobně, že Zacharjáš měl vidění vozů jedoucích „do západní země“ (6,6) a v 8,7 předvídá návrat zajatců ze Z. Pozdější Ji 3,6 mluví o Židech, které Féniciáné prodali Řekům jako otroky.

Asi od r. 520 př. Kr. působili Řekové v Malé Asii neustále potíže Dareiovi a r. 500 př. Kr. došlo k velkému jónskému povstání. R. 499 př. Kr. Athéňané vypálili perskou pevnost Sardy a v letech 490 a 480 př. Kr. utrpěli Persané během totálního útoku na Řecko porážky u Marathónu a u Salamíny. Čisté lidsky mohl Zacharjáš pohlízet na Řecko jako na mocnost, která bude soužití ty země v Perské říši, jejichž mořské pobřeží směřovalo na Z. Skutečně už tehdy možná docházelo k nájezdům na pobřeží Palestiny. Je však třeba uvést, že Jávna je pouze jednou z mocností, o nichž

se v k. 9 hovoří.

Poukázání na hanlivou poznámku ohledně prorocství v k. 13 vyvozuje z tohoto textu příliš mnoho. Autor zde nemůže snižovat význam prorocství, protože sám o sobě prohlašuje, že je prorok. Podle kontextu se tu jedná o probodeného Pastýře, jehož smrt otevře pramen k obmytí hříchu, což je vyvrcholením prorocství, takže právě prorocství končí a jakékoliv údajné prorocství, které zůstane, může být jen falešné.

Námítka ohledně pozdějších apokalyptických obrazů v k. 14 je subjektivní. Musíme si uvědomit, že datování eschatologických a apokalyptických textů ve SZ se z velké části zakládá na domněnkách. Mnoho apokalyptických spisů vzniklo v intertestamentární době, a proto se předpokládá, že podobné obrazy u proroků, jako např. u Izajáše a Zachariáše, musejí být mladšího data.

Z pozitivního hlediska existuje mezi 1–8 a 9–14 několik jasných spojitostí, např. potřeba pokání a očištění (1,4; 3,3n.9; 5,1–11; 7,5–9; 9,7; 12,10; 13,1,9); Jeruzalém jako centrum (1,16n; 2,15n; 12,6; 14,9n); návrat národa (2,10,14; 8,7n; 9,12; 10,6–12); prorocství, že nepřátelé Izraele budou podrobeni (1,21; 12; 14) a obrácení (2,15; 8,20–23; 9,7; 14,16–19). Nacházíme zde také určité podobné stylistické rysy: např. záliba v čísle „dva“ (4,3; 5,9; 6,1; 11,7; 13,8); užívání oslovení (2,11.14; 3,2.8; 4,7; 9,9.13; 11,1n; 13,7); obrat „nikdo jí nebude procházet, valit se přes ni“ se v celém SZ vyskytuje pouze v Za 7,14 a 9,8.

Nelze dokázat, že kniha tvoří jednotný celek, ale neměli bychom tuto alternativu ukvapeně opouštět. Není nutné hledat v 9,8.16n a 12,10 dobové postavy, i když zastánci teorie, že spis vznikl později, navrhuji různé kněze z éry Makabejců. Kdyby bylo třeba přesně určit, o koho tenkrát šlo, konzervativní autor komentáře by musel přiznat, že o předních mužích Judska v letech 516–458 př. Kr. nevíme nic a že osobní intriky a úkladné vraždy byly tehdy stejně pravděpodobné jako v dobách Makabejců.

BIBLIOGRAFIE. H. G. Mitchell, *ICC*, 1912; C. H. H. Wright, *Zechariah and his Prophecies*, 1878; M. F. Unger, *Zechariah*, 1963; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi, TOTC*, 1972; L. G. Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1950; P. Lamarche, *Zacharie IX–XIV*, 1961; B. Otzen, *Studien über Deuteriosacharja*, 1964; F. F. Bruce, „The Book of Zechariah and the Passion Narrative“, *BJRL* 43, 1960–1, str. 336nn; R. K. Harrison, *JOT*, 1968. J.S.W.

ZACHEUS Z hebr. a aram. *Zakkai*, zkrácená podoba jména Zachariáš. Vrchní výběrč dání v Jerichu, který se stal Kristovým úředníkem (L 19,1–10). Byl pravděpodobně běžným celníkem, který si od státu koupil právo vybírat daně, a nepochybně svého postavení příležitostně zneužíval k vlastnímu obohacení. Protože byl malý postavy, vyšplhal na strom, aby uviděl Ježíše, který ho pak požádal, aby mohl zůstat v jeho domě. Zacheus ho přijal a praktickým způsobem projevils pokání, když polovinu svého majetku dal chudým a čtyřnásobně nahradil každému, koho ošdil. Kristus řekl, že v něm vidí pravého syna Abrahama, a vyhlásil, že spasení přišlo nejen pro něho, ale i do celého jeho domu. Samospravedliví v zástupu zaujali vůči Ježíšovu jednání kritický postoj, ale Pán prohlásil, že jeho posláním je hledat a zachraňovat ztracené.

BIBLIOGRAFIE. J. D. M. Derrett, *Law in the New Tes-*

tament, 1970, str. 278–285.

ZÁKLAD

I. Ve Starém zákoně

Hebr. *jásad* včetně odvozených výrazů znamená „upevnit, založit“ a takto se užívá doslovně i metaforicky o všech typech základů – budov (Jb 4,19), oltářů (Ex 29,12), země (Ž 24,2; Iz 24,18), obydlí světa (Ž 18,16) a nebeské klenby (Am 9,6). Stejně je popisován i budoucí Izrael (Iz 54,11), Sijón (Iz 14,32) i spravedlivý (Pr 10,25).

„Položení základu“ (Iz 28,16), zvláště při stavbě chrámu (1 Kr 6,37; Ezd 5,16), byla záležitost náboženského ritu. Neexistuje však žádný jistý archeologický doklad lidské oběti při této příležitosti („smlouva prahu“). Ztráta Chielových synů (1 Kr 16,34) při znovuvybudování Jericha je vykládána spíše jako trest (Joz 6,26) než jako oběť. Při kladení základu byla důležitá volba a příprava místa. Základy se kladly na skálu, ale i na písek. Místo se obyčejně srovnalo vyplněním prostoru mezi opěrnými zdmi z kamene (někdy jen jejich rohů) na podporu celé stavby. Základy Šalomounova chrámu tvořily veliké a nákladné upravené kamenné kvádry (1 Kr 5,31; 6,36; 7,10; sr. 1 Pa 22,2). Badatelé se domnívali, že se zde mluví o různých částech základu druhého chrámu, přičemž nejdříve byla postavena opěrná zeď“ (aram. *'ušša*; akkad. *'uššu*, Ezd 5,16), aby podepřela základovou plošinu (*temenos*; akkad. *timēnu*), a tu později navrátilci vyplnili zemí a obnovili na ní základy (Ezd 3,10; Za 4,9). Tuto teorii však nelze podepřít žádnými archeologickými ani jazykovými důkazy. Základy jsou často jediným pozůstatkem starověké *architektury, který se zachoval dodnes.

„Základová brána“ v Jeruzalémě (2 Pa 23,5) může být brána Koňská; „Svihnutí metlou“ (*mūsādā*, Iz 30,32) lze metaforicky vyložit jako „prut základu“ (*mūsar*).

BIBLIOGRAFIE. R. S. Ellis, *Foundation-Deposits in Ancient Mesopotamia*, 1968; G. Turner, *Iraq* 32, 1970, str. 69–71. D.J.W.

II. V Novém zákoně

se tak překládají dvě řecká slova.

1. *katabolē* = založení. Ve všech 10 případech výskytu souvisí tento výraz se založením světa (např. Mt 13,35; L 11,50).

2. *themelios* = základ (16x). Termínu se obvykle užívá obrazně, v doslovném smyslu se objevuje v podobnosti u moudrých mužů, který založil svůj dům na skále (L 6,48). Za základ církve je pokládán Kristus, tj. pravý a jediný základ našeho spasení (1 K 3,11). On je hlavním, tedy *úhelným kamenem a apoštolo- vé, kteří byli jeho důvěrníky a zvěstovateli jeho evangelia, jsou označeni jako základ, na němž křesťané stojí (Ef 2,20; sr. Jz 21,14.19). „Základ“ se vyskytuje i v souvislosti se službou (Ř 15,20; 1 K 3,10) a ve zprávě o jistotě Boží pečeti (2 Tm 2,19). Klíčové Boží pravdy jsou základem, na kterém spočívá vše ostatní (Žd 6,1n).

V poněkud odlišném smyslu poučuje apoštol Pavel Timotea, aby napomínal „bohaté v tomto věku“, aby si strádali dobrý základ (1 Tm 6,19; sr. Žd 11,10; Mt 6,19n) pro budoucnost tím, že všechno svěří Bohu – snad na rozdíl od efezských obchodníků, kteří ukládali své pozemské poklady v chrámu „velké bohyně Ar-

ZÁKON

temis“.

BIBLIOGRAFIE. K. L. Schmidt, *TDNT* 3, str. 63n; H. Esser, *NIDNTT* 1, str. 376–378; J. Blunck, *idem*, str. 660–662.

J.D.D.

J.B.Tr.

ZÁKON

I. Ve Starém zákoně

1. Terminologie

SZ někdy označuje Zákon obecně pomocí termínu *tórá*. Ve velké většině případů se užívá pro přikázání ve formě vetitivu (zákazu, „neučiňš to či ono“), imperativu (rozkazu, „dělej toto“) a jussivu 8 (příkazu, „učíšš toto“). Jde o příkaz osoby vyššího postavení osobě nižšího postavení. Mohl mít původ v rodinném kruhu, kde souvisel s matčinou výchovou dětí. S *tórá* úzce souvisí výraz *mišwá*, který se užívá ve významu přímoého rozkazu vyšší autority, např. Hospodina, krále, otce atd. Tato přikázání mívají někdy podobu zákazky, jindy jsou formulována pozitivně. Termín *hōq* či *huqqá* se užívá v různém smyslu. *hōq* není něco vysloveného, jako *tórá* a *mišwá*, ale něco ustanoveného. Příležitostně se vztahuje k nově uzavřené dohodě. V sakrální oblasti vyjadřuje kultický závazek, v souvislosti s králem má význam královského prohlášení. Termín *d*barim* obvykle souvisí s Božím přikázáním. Když Hospodin potvrzuje Zákon, ten se stává *d*barim*. Mnoho různých významů má též termín *mišpāt* – od právního verdiktu až po pevně stanovenou strukturu právního společenství. Z významu „právní verdikt soudce“ vznikly vývojem termíny „zákonné pravidlo“ či „zvykový zákon“, které se staly závaznými pro budoucí soudce. V tomto smyslu se začal užívat jako technický termín pro právní případ či kasuistický zákon. Výraz „*dīt*“ znamená v oblasti práva „napomenutí“ a *piqqudim* = předpis, převod vlastnictví. V pozdější hebrejské literatuře perského období se k označení královského dekretu či vládního zákona užívá slova *dāg*, které se však objevuje i v souvislosti s Hospodinovým zákonem (sr. např. Ezd 7,12.14.21). Je zřejmé, že různé termíny vznikly jako právní materiál z výroku osoby s vyšší autoritou. V náboženské oblasti je to Hospodin, v právní oblasti to může být král, soudce či rada starších (*z*qēnim*), v rodinném prostředí pak otec nebo matka.

2. Izraelský Zákon a starověký Blízký východ

Objevy starověkých právních dokumentů na Blízkém východě ukazují jasně, že právní tradice, jak ji nacházíme i ve SZ, vznikla již ve 3. tisíciletí př. Kr. Zlomky kodexů Ur-Nammuna sahají až do 3. dynastie Uru (2050 př. Kr.). Obsahují jako většina dalších kodexů preambuli. Menšína čitelných ustanovení je formulována v kasuistickém stylu. Další sumerský kodex je Lipit-Ištarův (kolem r. 1850 př. Kr.). Má preambuli a epilóg. Nejstarší kodex v akkadštině se byl objeven v městě Ešnunna (pravděpodobně z doby Dadušovy, asi 1800 př. Kr.) a také obsahuje preambuli. A. Goetze, který tabulky publikoval, mohl v celé řadě případů poukázat na pozoruhodnou podobnost mezi těmito zákony a některými smluvními zákony ve SZ (Ex 21–23). Nejdůležitějším dokumentem objeveným na Blízkém východě je zákoník babylónského krále Chamurapiho. Podle Albrightovy chronologie vznikl kolem r. 1700 př. Kr. Obsahuje preambuli i epilóg.

Některé tyto zákony nově osvětlily právní materiál SZ. Jde o zdaleka nejrozsáhlejší sbírku zákonů, známou z Blízkého východu. Středoasýrské zákony pocházejí z doby Tiglat-pilesera I. (asi z r. 1100 př. Kr.). Mají též preambuli a epilóg. Vyznačují se drakonickým přístupem a podrobnými smluvními předpisy o manželství. Byla objevena jen jedna tabulka zákonů novobabylónských, které vznikly kolem r. 600 př. Kr. Chetejské zákony pocházejí z doby Chattušilliše III. (kolem r. 1280 př. Kr.), kodex však bezesporu vznikl mnohem dříve. Charakteristickým rysem je rozlišení mezi stále platnými zákony a zákony překonanými. Spolu s těmito kodexy máme k dispozici ještě celé bohatství dalšího materiálu, např. kontrakty, soudní procesy atd. V Egyptě se sice dosud nepodařilo objevit žádnou sbírku zákonů, ale existuje velké množství právních dokumentů, z nichž nejvýznamnější jsou manželské smlouvy.

Styl těchto kodexů je kasuistický, srovnatelný s většinou právního materiálu ve SZ. Výjimku tvoří novobabylónské zákony, kde nacházíme zvykové rozsudky a kasuistika se uplatňuje jen v pododdílech. Srovnávají-li se SZ kasuistické zákony se zákony starověkého Blízkého východu, jasně vyvstává jejich předmětná podobnost. Zároveň tu však existují určité rozdíly v drobnějších detailech. Izraelci se bezpochyby drželi stejné tradice jako v Mezopotámii. Právní zvyklosti byly pečlivě předávány z jedné generace na druhou. Část kasuistického materiálu Izraele má své kořeny daleko v Mezopotámii a ukazuje na společné dědictví. To dokonale souhlasí s biblickým vyprávěním o Abrahamově stěhování z Mezopotámie. Další formální podobnosti je užití preambule a epilogu. V Mezopotámii kodexy obsahují preambuli a epilóg proto, aby byly zákony zasazeny do přesného historického a náboženského rámce. Uvádí se jméno vyhlášovatele zákona i jména bohů, jimž je zákon zasvěcen. Smluvní zákon má podobný rámec, v němž vystupuje Mojžíš jako ten, kdo zákony obdržel, a Hospodin jako ten, kdo je činí závaznými.

3. Styl izraelského Zákona a jeho původ

K pochopení hebrejského zákonodárství významně přispěl A. Alt, když rozlišil jisté formální podoby Zákona a jejich možný původ. Stanovil tři typy zákonů:

a) Apodiktický zákon, který se skládá z pozitivních a negativních přikázání („Budeš ...; Nebudeš ...“). Tento typ zákona považoval za jahvistický a původem plně izraelský.

b) Druhý typ zákona, který objevil, se skládá z předchodníkových vět, v nichž je dán příkaz k zabíjení přestupníka („Člověk, jenž dělá to a to, bude usmrcen.“). Tento druh zákona pokládal za blízký apodiktické formě a rovněž izraelského původu.

c) Třetí typ nazývá kasuistický („Jestliže člověk ...“). Typická formulace má začínat *kī* nebo *im* („jestliže“) a uvést přestoupení v podmínkové větě a právní verdikt v hlavní větě podmínkového souvětí. Hlavní případ se vždycky uvádí slůvkem *kī*, pododíly *im*. Takto vypadá i obecný styl zákonů Blízkého východu. Alt tvrdil, že se Izraelci dostali s těmito zákony do styku v Palestině a že je převzali od Kenaanců.

Altův názor byl podroben zkoumání z několika úhlů. Takzvané apodiktické zákony studoval v mnohem širším měřítku E. Gerstenberger. Alt se ve svém bádání omezil víceméně na smluvní zákony, kdežto Gerstenberger se tímto literárním žánrem zabýval i v mudrosloví a jinde. Navrhl novou klasifikaci těch-

to zákonů, např. „vetitiva“ a „prohibitiva“ („Nebudeš ...“). Průstudoval jejich *Sitz im Leben* (dobové zasazení v každodenním životě) a považuje je spíše za *Ethos* a ještě specifičtější za *Sippenethos* (kmenovou etiku). *Sitz im Leben* těchto zákonů představuje rodinný kruh, v němž otec vydává určité příkazy podle zvyků svého kmene. Další krok učinil W. Richter, který nechce *Sitz im Leben* omezovat pouze na kmen, ale spojuje tyto typy zákona s vyučováním. Přístup rozšiřující oblast *Sitz im Leben* je třeba uvítat. Situace, jak ji nacházíme ve SZ, ukazuje, že vetitiva a prohibitiva vůbec pokládá za zákony, či nikoli. Ve SZ se prolínají s jinými typy zákonů, což by mohlo vést k tomu, aby byla jako zákonná ustanovení přijata. Zákony jsou však někdy propojeny s kerygmatickým materiálem (sr. např. Ex 22,27b. 26b v *MT*) náboženské povahy, který nemá nic společného s právními podklady. Vetitiva a prohibitiva bychom tedy mohli považovat za zásady. Zdá se nám vhodnější chápat Dekalog spíše jako Hospodinovy zásady než skupinu zákonů, zejména není-li v případě vetitiv a prohibitiv určen žádný trest (na rozdíl od kasuistických zákonů).

Nejnovější studie ukázaly, že přechodníkové a vztažné věty je třeba zkoumat společně jako celek. H. Schulz studoval zvláště ty, které obsahují výrok trestu smrti, a dospěl k závěru, že jejich *Sitz im Leben* je okruh kmene. Tam vynášel rozsudek trestu smrti kmenový náčelník. Typizace těchto zákonů ještě není ukončena. G. Liedke nedávno navrhl, aby se těmto zákonům říkalo apodiktické.

Kasuistický materiál či precedenční právo se ve SZ označuje slovem *mišpāt* (sr. Ex 21,1). Tyto zákony jsou soudní výroky, jimiž se pak řídili pozdější soudci. Tímto způsobem se vytvořilo tzv. obyčejové právo. Přítomnost zákonů v kodexech neznamená, že vznikly při vydávání kodexu, ale že byly považovány za typické příklady, podle nichž se má postupovat. Nedávno těmto zákonům věnoval velkou pozornost Liedke. Tvrdil, že jde o precedenční právo, které se vyvinulo ze zvykového práva, jehož se užívalo jako předlohy k řešení občanských sporů.

4. Různé izraelské zákoníky.

1. Smluvní zákoník. Ten je z hebr. zákonů zdaleka nejstarší. Jeho jádro sahá až k Mojžíšovi. Možná, že něco z kasuistického materiálu spadá až do doby, kdy praotcové ještě žili v Mezopotámii. V pozdějších dobách byl připojen novější materiál a stávající pozměněn. Starší právní materiál se zřejmě neustále přizpůsoboval novějším podmínkám. V knize Exodus je zákoník zasazen do určitého historického rámce, kterým je ustanovení smlouvy na Sínaji. Tyto zákony figurují jako smluvní nařízení, nepokrývají však všechna možná právní pole a ukazují, že jsou pohnutým torzem či výtahem ze zákonů. Nejvýznamnějším rysem smluvního zákoníku je to, že jej Hospodin prohlašuje za závazný, za zákon pro svůj lid.

2. Deuteronomistický zákoník (Dt 12–25). Jedná se o kodifikaci starých hebrejských zákonů z pozdější doby, snad Jósijášovy (asi 622 př. Kr.). Již jsme upozornili, že by bylo chybné se domnívat, že vyhlášení zákona zároveň naznačuje dobu jeho vzniku. Mnohé ze zákonů mají archaický charakter a některé z nich se podobají smluvnímu zákoníku (sr. např. Ex 23,15n a Dt 22,23–29). Většina ustanovení Deuteronomia je

tedy zřejmě staršího data. Jak již mnozí badatelé pokázali, Deuteronomium v některých případech obsahuje starobylý materiál, nelze však vyloučit, že byl připojen i materiál mladší. K tomu mohlo dojít v době Jósijášovy. Staré zákony byly tedy přizpůsobeny stávajícím podmínkám a podle potřeb novější doby byly vydány i zákony nové.

3. Zákon svatosti (Lv 17–26). Název se odvozuje z věty „protože svatý jsem já Hospodin, já vás posvěcují“ (Lv 21,8). Zákoník obsahuje hlavně předpisy týkající se svatyně, kněží a společenství smlouvy. Lid má dodržovat všechna ustanovení, považovat je za svatá, náležející Hospodinu. I když tyto zákony mohly být sebrány později, některé z nich nesou archaické rysy (ty mohou pocházet až z doby exodu).

4. Konečná kompilace zákonů. Mnohé ze sbírek zákonů dlouho neexistovaly v tak přesné podobě, jak je nacházíme v Pentateuchu. Sbírky byly pořízeny po exilu, přičemž některé zákony se upravovaly vzhledem k novým podmínkám a jiné přidávaly. Různé zákoníky se pak zařazovaly do širšího rámce Pentateuchu tak, jak je známe dnes. Konečné podoby dosáhl Pentateuch až asi v r. 450 př. Kr., v době Ezdrášovy, kdy byl oficiálně vyhlášen při veřejném čtení (sr. Neh 8).

5. Charakteristika izraelských zákonů

1. Nedostatek právní teorie. Jedním z rysů izraelského Zákona, podobně jako sbírek zákonů starověkého Blízkého východu, je nedostatek právní teorie. Např. velmi nesnadno zjišťujeme v těchto zákonech jakékoli zdůvodnění či logickou souvislost. Někdy narazíme na skupinu zákonů k určité kauze, např. trkajícímu býku (Ex 21,28–32.35–36). V tomto případě je do středu argumentace postaven býk, nikoli druh provinění. Skutková podstata se může náhle změnit ze znásilnění panny (Ex 22,16n) na čarodějnictví (Ex 22,18), sodomii (Ex 22,19) a modloslužbu (Ex 22,20). Semité v tom mohli nacházet určitou logiku, pro nás je však nenávratně ztracena.

2. Občanský a trestní zákon. Dále se zdá, že Semité nerozlišovali mezi občanským a trestním právem. A. Phillips nedávno tvrdil, že je třeba považovat za trestní zákon tzv. apodiktický materiál. Ve světle toho, co jsme uvedli výše, však toto tvrzení neobstojí. Např. dnes kvalifikovaný trestný čin krádeže byl v hebrejském zákoně považován za občanský spor, kdy provinilec musel majiteli poskytnout náhradu škody ve stejných naturálních. Logickým základem těchto ustanovení je myšlenka, že má dojít k náhradě škody způsobené na něčím majetku, tedy má být obnovena rovnováha. Dokonce i v případě znásilnění panny musel viník zaplatit jejímu otci cenu nevěsty, aby nahradil jeho ztrátu. Po znásilnění dcery totiž už otec nemohl cenu nevěsty žádat.

a) Vražda a násilný čin. Stojí za povšimnutí, že hebrejský zákon rozlišuje mezi úkladnou vraždou a neúmyslným zabitím (Ex 21,12–14). Trestem za vraždu je smrt. V případě neúmyslného zabití, které je naznačeno slovní vazbou „Bůh jej dal v ruce jeho (KP)“, člověk může utéci do určeného útočiště. Také násilí je pokládáno za těžký zločin. Rozlišuje se mezi násilím na rodičích (Ex 21,15), násilím, které má za následek invaliditu (Ex 21,18n), násilím na těhotné ženě (Ex 21,22–25) a násilím na otrocích (Ex 21,26n). Ke každému z těchto případů se přistupuje jinak. V důsledku pevného přesvědčení o ceně rodinné solidarity je syn bijící své rodiče odsouzen k smrti. Při-

ZÁKON

pady invalidity a těhotné ženy se řeší restitucí. Člověku postíženému na zdraví se musí dostat náhrady za lékařské výdaje a za vyřazení z práce, zatímco v případě těhotné ženy, která cizím zaviněním přijde o plod, připadá kompenzace za ztrátu dítěte jejímu manželovi, neboť bylo považováno za jeho vlastnictví. Velmi zajímavý je případ násilí na vlastních otrocích. Je-li způsobeno vážné tělesné poranění, je otrok propuštěn na svobodu. Jde o typicky hebrejský zákon; v žádné jiné sbírce zákonů Blízkého východu se nenachází nic podobného, co by svědčilo o jedinečném lidském přístupu k otrokům.

b) Krádež. Na tento přestupek lze obecně pohlížet ze tří hledisek: únos, krádež dobytka a krádež movitého majetku svěřeného do péče. Únosu se trestá se vši vážností. Písmo se zmiňuje o dvou důkazech viny – když únosce unesenou osobu prodá, nebo se u něj unesená osoba najde. V tomto případě je stanoven trest smrti (Ex 21,16). V nomádské a polonomádské společnosti bylo vlastnictví zvířat považováno za velmi důležité. Krádež dobytka je proto také chápána jako těžké provinění. Zloděj musí jeden odcizený kus dobytka nahradit pěti kusy, jednu ovci čtyřmi. V některých případech představuje náhrada dvojnásobek ukradeného (viz Ex 21,37–22,1–3). Koexistence tohoto dvojího trestu je záhadou. B. S. Jackson tvrdil, že těžší trest je staršího data a dvojnásobná náhrada představuje pozdější snížení trestu, což však nelze dokázat. Existují určitá ustanovení, která chrání toho, kdo někomu svěřuje do úschovy movitý majetek, např. dobytek, před tím, aby jej dotyčný neokradl. Pokud se podaří takový přečin dokázat, uschovatel musí zaplatit dvojnásobek toho, co odcizil (sr. Ex 22,6–12).

c) Nedbalost a poškození. Nedbalost se na celém Blízkém východě hodnotila jako vážné provinění. V klínopisném zákoně se vyskytuje technický termín *egum*, který v hebr. zákoně chybí, i když v hebrejském právnictví hraje významnou roli. Dobrým příkladem je trkající býk. Pokud majitel ví o sklonu svého býka k trkání nebo jej na to někdo upozornil, a býk zabije svobodného člověka, nese za to zodpovědnost majitel i býk. Oba musí zemřít (Ex 21,29). Další případem nedbalosti je nezakrytí vykopané studně. Spadne-li do ní zvíře, majitel studny musí zvíře nahradit jeho majiteli penězi.

d) Přečin morální a kulturní povahy. Tento pododíl zahrnuje velké množství různých prohřešků od zločinných rodičů až po svedení panny, čarodějnictví, sodomii, modloslužbu, řadu kulturních předpisů (obzvláště v Lv) a špatné zacházení s cizincem, vdovou a sirotkem. Zvláštní pozornost si zasluhuje poslední případ (Ex 22,21–24). Princip ochrany vdov a sirotek je velmi starý a byl uplatňován již v době Urukaginy (kolem r. 2400 př. Kr.). Jeho stopy najdeme dokonce i v dnešním eg. zákonodárství. V hebrejských příkázáních nacházíme Hospodinův požadavek, aby jeho lid neutlačoval vdovy a sirotky.

e) Rodinný zákon. Ve SZ světě byl kladen velký důraz na rodinu. Její hlavou byl otec, přičemž manželka a děti představovali v jistém smyslu jeho majetek. Nejdůležitější zákony o rodině se týkají manželství a dědičství. Především vznikly zákony, které za určitých okolností nedovolovaly uzavřít sňatek (např. Lv 18), další ustanovily levirátní manželství (sr. zvláště Dt 25,5–10) nebo řešily problematiku rozvodu (Dt 24,1–4). Zákony namířené proti bití a proklínání rodičů ukazují směrem k rodinné solidaritě, kdy musí být bezvýhradně přijata otcova autorita.

f) Otroctví. Hebrejský zákon se vyznačuje jedinečným humánním přístupem k otrokům. Musí se však rozlišovat mezi hebrejským a cizím otrokem. Není vždy jasné, jaké formy otroctví se zákony týkají. Podle Ex 21,2–6 musí být hebrejský otrok, který upadl do otroctví v důsledku svých dluhů, po uplynutí 6 let služby propuštěn. Ex 21,7–11 popisuje případ druhé manželky, což je považováno za jistý druh otroctví. Je zajímavé, že práva této ženy jsou chráněna zákonem. Hebrejský zákon tedy důsledně potírá přestupky v rámci otroctví.

g) *Lex talionis*, zákon odplaty. Ve SZ zákoníku smlouvy, nejstarším celku hebrejského zákona, je opatrně uveden zákon odplaty. Předchozí ustanovení se zabývá případem ublížení těhotné ženě. Poslední editor knihy Exodus patrně usoudil, že musí v dodatku připojit obecný úvod k násilí a vyčlenit ty případy, kdy lze uplatnit zákon odplaty (Ex 21,23–25). Ten existuje proto, aby zabránil krevní mstvě v určitých uvedených případech, a to kvůli nebezpečí, které z ní prosperující společnosti hrozí. Není primitivní formou zákonodárství, ale má odrazovat od vraždění a svěvolných činů násilí.

3. Mezinárodní zákon. Na Blízkém východě mělo mezinárodní právo dlouhou tradici. Archeologové objevili desítky tabulek se smlouvami mezi různými národy. Vyskytují se mezi nimi dva hlavní druhy smluv: paritní dohody mezi rovnocennými partnery a smlouvy vazalské. Izraelci znali oboji, protože uzavřeli paritní smlouvu s Feničany a vazalskou s Gibejci. Principy pro uzavírání vazalské smlouvy vyplývají ve SZ z právního materiálu v Dt 20,10–14. Izraelci musí nepřítelům nabídnout mír (*šālóm*), což znamená pokojnou koexistenci, kdy nepřítel jako vazal musí plnit určité závazky, např. sloužit nadřazenému partnerovi a platit mu daň. Z vazalských smluv vyplývá, že silnější je též povinen chránit slabšího partnera, je-li napaden nepřítelem.

6. Náboženská podstata izraelských zákonů

Ze zákonů SZ, dokonce i z těch, které mají čistě sekulární charakter, je zřejmé, že je vyhlásil Bůh v zájmu svého lidu. V některých případech je Hospodin uveden ve třetí, druhé či první osobě, aby daný zákon získal patřičnou váhu (např. Ex 21,13). Někdy zřetelně vyniká kerygmatický prvek (např. Ex 22,9). Zákony jsou vydány s cílem vyvýšení Boží milosti. Tento rys hebrejského zákona představuje v právní tradici Blízkého východu něco zcela jedinečného. Ukazuje na to, že Hospodin v zákonech společenství smlouvy aktivně jedná. Spojení zákonů se smlouvou a tím i s hlavním partnerem smlouvy ujišťuje, že ustanovení se musí dodržovat, jinak bude porušena smlouva a tím i vztah k Hospodinu. Zachovávaní zákonů je tedy pro zajištění Božího pozehnání nezbytné. Tyto zákony mají uvést do života lásku k Hospodinu a k bližnímu. Ježíšovo souhrnné vyjádření Zákona (Mt 22,35–40) přesně odpovídá tomuto podvojnému charakteru, jak je vyjádřen v SZ.

BIBLIOGRAFIE. A. Alt, „The Origins of Israelite Law“ in *Essays on Old Testament History and Religion*, 1968, str. 101–171; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, 1965; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, 1947; Z. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times*, 1964; F. C. Fensham, „Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature“, *JNES* 21, 1962, str. 129–139; *idem*, „Aspects of Family Law in the Covenant Co-

de“, *Dine Israel* 1, 1969, str. 5–19; E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts“*, 1965; M. Greenberg, „Some Postulates of Biblical Criminal Law“ in *Y. Kaufman Jubilee Volume*, 1960; B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, 1972; *idem*, *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, 1975; L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, 1953; G. Liedtke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentliche Rechtssätze*, 1971; N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, 1963; M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, 1966; G. Östborn, *Tora in the Old Testament*, 1945; S. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant*, 1970; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; G. J. Wenham, „Grace and Law in the Old Testament“ a „Law and the Legal System in the Old Testament“ in B. N. Kaye a G. J. Wenham, *Law, Morality and the Bible*, 1978; D. J. Wiseman, „Law and Order in Old Testament Times“, *Vox Evangelica* 8, 1973, str. 5–21. F.C.F.

II. V Novém zákoně

1. Význam termínu

Užití termínu „Zákon“ (*nomos*) v NZ je velmi pružné.

1. Často se užívá v kanonickém smyslu k označení celku či části textů SZ. V Ř 3,19a se jasně týká SZ jako celku. V předchozím kontextu Pavel čerpal z různých částí SZ, což musíme chápat tak, že pečlivě vybírá své citáty z toho, čemu sám říká „Zákon“. Pružnost jeho aplikace termínu je však zřetelná. Když např. v další větě mluví o těch, kteří jsou „pod Zákonem“, má slovo „Zákon“ v tomto případě jiný význam. Možná, že v Ř 2,17–27 zahrnuje celý SZ. Je to zřejmé i z toho, jakým způsobem užíval při různých příležitostech pojmu „Zákon“ Pán Ježíš (sr. Mt 5,18; 16,17; J 8,17; 10,34; 15,25).

Termín se však užívá i v užším kanonickém smyslu k označení části SZ. Ve výrazu „Zákon a Proroci“ jej musíme chápat jako „celý SZ bez Proroků“ (sr. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; L 16,16; Sk 13,15; Ř 3,21b). V ještě užším smyslu může označovat Pentateuch, na rozdíl od dalších dvou hlavních oddílů SZ (sr. L 24,44). V některých případech není jasné, zda se „zákon Mojišův“ týká pouze Pentateuchu, nebo se vztahuje k části SZ nezahrnuté do Proroků (sr. J 1,45; Sk 28,23). Poněvadž se prostý termín „Zákon“ může uplatnit v širším smyslu, lze výraz „zákon Mojišův“ chápat rovněž jako materiál obsahující více než výhradně mojišůvské spisy. To je opět pro pružnost NZ užití pojmů příznačné; pramení to ze skutečnosti, že výraz „Zákon a Proroci“ vhodně popisuje SZ jako celek.

2. Existují případy, kdy termín „Zákon“ označuje Mojišovo uspořádání, vydané na Sínaji, což se projevuje zejména u apoštola Pavla (sr. Ř 5,13,20; Ga 3,17.19.21a). S tím úzce souvisí Pavlova aplikace výrazu „pod Zákonem“ (1 K 9,20; Ga 3,23; 4,4n.21; sr. Ef 2,15; stavějí na Zákoně [KP z zákona jest] v Ř 4,16). Uvedená charakterizace v těchto přesných souvislostech znamená být pod Mojišovým ustanovením nebo (v případě 1 K 9,20) si myslet, že jsem stále vázán těmito ustanoveními. Za Mojišovým zákonem a vedením stál po celou dobu jeho platnosti Hospodin a jeho autorita.

Užití vazby „pod Zákonem“ se nesmí zaměňovat s jinou aplikací téhož výrazu, o níž pojednáme později.

3. Termínem se často označuje Boží zákon jako výraz Hospodinovy vůle. Z velkého množství příkladů

uvádíme alespoň Ř 3,20; 4,15; 7,2.5.7.8n.12.16.22; 8,3n.7; 13,8.10; 1 K 15,56; Ga 3,13; 1 Tm 1,8; Jk 1,25; 4,11. Na těchto odkazech se odráží závažnost a svatost Zákona jako výrazu Božího charakteru, který je svatý, spravedlivý a dobrý. Závažnost Zákona pro člověka se vyjadřuje slovy „mým zákonem je Kristus“ (1 K 9,21, *ennomos Christú*).

4. Příležitostně označuje „Zákon“ nadpřirozené zjevený Zákon v protikladu k působením zákona přirozené vepsaného do srdce člověka (Ř 2,12–14). Je důležité, že Zákon v dalších významech je zákonem speciálně zjeveným. V uvedeném případě se však pozornost soustřeďuje na tento význam kvůli kontrastu v souvislosti se způsobem zjevení. Nic nenaznačuje, že by šlo o jiný zákon. Důraz je položen na větší plnost a jasnost zvláštního zjevení a na odpovídající růst odpovědnosti těch, kdo jej přijímají.

5. Termín „zákon“ v různých obměnách a v zlehčujícím smyslu vyjadřuje stav člověka, který pohlíží na Zákon a na skutky Zákona jako na prostředek ospravedlnění a Božího přijetí. Tento význam má slovní vazba „pod zákonem“ (Ř 6,14–15; Ga 5,18). Jak jsme již naznačili dříve, užití této fráze se nesmí zaměřovat s její aplikací v souvislosti s Mojišovým zákonem (sr. Ga 3,23 a další uvedená místa). Neschopnost uvědomit si tento rozdíl zkomplikovala výklad NZ, zvláště Pavlových dopisů. Jedině, který je ve smyslu Ř 6,14 „pod zákonem“, se nachází v zajetí hříchu – jeho viny, poskvrnění a moci. To však není důsledkem toho, že by byl pod Mojišovým zákonem v období od Mojiše po Krista. Není ani „pod Zákonem“ v tomto smyslu, který by byl zaměněn s podobným termínem, aplikovaným na věřícího v Krista (1 K 9,21). Stejnou sílu jako výraz „pod zákonem“ v tomto zlehčujícím smyslu má výraz „ze zákona“ (KP Ř 4,14; oba překl. Ga 3,18; Fp 3,9) a tatáž představa se skrývá za obratem „ze skutků zákona“ (Ř 3,20; Ga 2,16; 3,2.5.10). „Bez skutků Zákona“ (Ř 3,28) vyjadřuje opak. Několik výrazů je třeba vykládat z hlediska tohoto pojetí a stavu, který označuje. Říká-li Pavel, že „spravedlnost Boží je zjevena bez zákona“ (Ř 3,21), má na mysli spravedlnost bez skutků Zákona, a proto v protikladu k spravedlnosti ze skutků. Prohlašuje-li, že jsme byli umrtveni pro zákon a zproštění zákona (Ř 7,4.6), má na mysli rozbití okovů, které nás poutaly k Zákonu jako cestě k poslušnosti Bohu a k přijetí Hospodinem (sr. též Ga 2,19). Zákon jako příkázání vyžadující poslušnost a vzájemnější kletbu nad každým přestoupením, nemá moc ospravedlnit hříšníka. Protiklad mezi spravedlností ze Zákona, která představuje naši spravedlnost, a spravedlností Boží poskytnutou v Kristu je kontrastem mezi zásluhou člověka a evangeliem milosti (sr. Ř 10,3; Ga 2,21; 5,4; Fp 3,9). Tohoto protikladu se týká Pavlova polemika v Listu Římanům a Galatským.

6. Slovo „zákon“ někdy označuje řídicí a vládnoucí princip. V tomto smyslu Pavel mluví o „zákonu víry“ (Ř 3,27), který je protipólem zákona skutků. Zmíněný kontrast je protikladem principu víry a principu skutků. Tatáž představa umožňuje nejlepší výklad pojmu „zákon“ v Ř 7,21.23.25; 8,2.

Význam termínu „zákon“ je tedy velmi rozmanitý a konotace se od sebe někdy diametrálně liší. Proto si musíme plně uvědomovat rozdíly souvisejce s aplikací slova, abychom slovům NZ pisatele nepřisoudili jiný význam, než jaký měl původně na mysli. Existují případy, zvláště u apoštola Pavla, kde se přechod od jednoho významu k druhému objevuje v sousedních

ZÁKONÍCI

větech. Nerozlišli-li se dvojí, odlišný obsah pojmu v Ř 3,21, dochází k naprostému protičtení. V Ř 4,14 obrát „ze Zákona“ (NS) eliminuje víru, kdežto ve v. 16 ji nevykládá, protože o lidech „ze Zákona“ se mluví jako o těch, pro něž zaslíbení platí. Různý význam termínu je tedy žádoucí. Existují ještě další klasifikace kromě výše uvedených, které by naznačovaly další významové odstíny a jinou aplikaci. V mnoha případech lze přesný smysl obtížně rozlišit, nicméně uvědomíme-li si alespoň hlavní uvedené rozdíly, ušetříme výklad částých zkreslení a vyřeší se mnohé zbytečné obtíže.

2. Zákon a evangelium

Předcházející analýza ozřejmila, jak je důležité ptát se, jaký vztah má věřící k Božím zákonům. Být „pod zákonem“ v jednom smyslu (Ř 6,14) odlučuje člověka od potěšení z milosti; být „pod zákonem“ představuje opak k bytí „pod milostí“ a znamená, že je člověk otrokem zatracení a moci hříchu. V tomto smyslu nás právě evangelium zprošťuje zákona (Ř 7,6) a umrtvuje pro zákon (Ř 7,4) – „jsme ... mrtví tomu, co nás drželo v zajetí“ (sr. Ga 2,19). Pokud nepřijmeme platnost tohoto zproštění, evangelium je anulováno. V tom případě jsme odpadli od milosti a Kristus pro nás nemá význam (sr. Ga 5,4).

To však není o vztahu zákona a milosti všechno. Pavel v jádru svého výkladu a obrany evangelia milosti řekl: „To tedy vírou rušíme Zákon? Naprosto ne! Naopak, Zákon potvrzujeme“ (Ř 3,31). Apoštol Pavel jako věřící potvrzuje, že Zákon je dobrý, že s ním ve své nejvnitřnější bytosti radostně souhlasí, že mu svou mysl slouží (Ř 7,16.22.25) a že cílem Kristova poslání bylo naplnění spravedlnosti Zákona u těch, kdo se neřídí vůlí těla, ale vůlí Duchů (Ř 8,4). Příklad Zákona, který měl na mysli, je v Ř 7,7. A nelze pochybovat o tom, že v Ř 13,9 nám poskytuje konkrétní příklady Zákona, který naplňuje láska, a ukazuje tím, že neexistuje žádný rozpor mezi láskou jako směrodatným motivem života věřícího a poslušností příkazům, které vyhláší Boží zákon. Z analýzy vyplývá závěr, že příkazy Desatera jsou pro věřícího platné jako měřítko životního stylu, který láska k Bohu a k bližnímu vyžaduje. Tentýž apoštol užívá termíny, znamenající totéž jako být „pod Zákonem“, když říká „nejsem bez Zákona, neboť mým Zákonem je Kristus“ (1 K 9,21). Z hlediska smlouvy není od Božího zákona oddělen, není bez Zákona ve vztahu k Hospodinu, což se potvrzuje a ukazuje v tom, že je vázán zákonem Kristovým.

Když Pavel říká, že „láska je naplněním Zákona“ (Ř 13,10), je zřejmé, že příkázání, kterých se dovolává v předchozích verších, pocházejí ze Zákona, o němž mluví. Nicméně slovy „a kterákoli jiná“ naznačuje, že nevyjmenoval všechna. Rozdíl tedy tkví v tom, že „Zákon“ je obecný termín a „příkázání“ jeho specifická vyjádření. Proto má Janův důraz na nezbytnost dodržování a konání příkázání tentýž účinek, ačkoli apoštol nemluví o naplnění Zákona (1 J 2,3n; 3,22.24; 5,2n). Když pak píše, že „kdo zachováva jeho slovo, vpravdě v něm láska Boží dosáhla svého cíle“ (1 J 2,5), ukazuje na to, co jinde definuje jako projev lásky k Bohu, totiž že „dodržujeme jeho příkázání“ (1 J 5,3). Z toho vyplývá, že plněním Božích příkázání prakticky vyjadřujeme tu lásku, bez níž neznáme Boha a naše křesťanské vyznání není pravdivé (sr. 1 J 2,4; 4,8). Janovo učení reprodukuje učení našeho Pána a právě tento apoštol nám zaznamenává podobné Je-

žíšovy příkazy (J 14,15.21; 15,10). Nezapomeňme, že sám Pán Ježíš zdůrazňoval nezbytnost dodržování příkázání, zejména tím, že poukazyval na příklad vlastní poslušnosti Otcovým příkázáním a na zůstávání v Otcově lásce (sr. J 10,17n; 15,10).

Žádný z pisatelů NZ není horlivější v otázce ovoce, které provází a potvrzuje víru, než Jakob. Kritérium, jímž se má toto ovoce měřit, je „dokonalý zákon svobody“ (Jk 1,25). Jakub si stejně jako ostatní pisatelé NZ dobře uvědomuje, že láska je motivující moc. „Královský zákon“ zní: „Milovat budeš bližního jako sebe“ (Jk 2,8). Nicméně ani Jakub si nepředstavuje lásku a Zákon bez konkrétních příkladů Zákona a bez vyjádření lásky v příkazích (Jk 2,11). Právě tímto Zákonem budeme souzeni (Jk 2,12), v něm máme pokračovat (Jk 1,25), jej máme dodržovat ve všech jeho požadavcích (Jk 2,10) a plnit ho (Jk 4,11).

Důvod tohoto neustálého apelu na Boží zákon jako normu chování a jednání věřícího spočívá ve vztahu Zákona k Hospodinu charakteru. Bůh je svatý, spravedlivý a dobrý. Podobně i „Zákon je svatý a příkázání je svaté, spravedlivé a dobré“ (Ř 7,12). Zákon tedy odráží charakter samého Boha. Je to otisk Boží svatosti, která je zde vyjádřena proto, aby řídila myšlení a jednání v souladu s jeho slávou. Máme být svatí v celém způsobu života, protože ten, který nás povolal, je svatý (1 Pt 1,15n). Kdybychom byli zproštěni požadavků Zákona, odporovalo by to vztahu k Bohu, který umožnila jeho milost. Spasení představuje vysvobození od hříchu, a „hřích je porušením Zákona“ (1 J 3,4). Spasení tedy znamená, že jsme zachráněni od porušení Zákona, a tak vysvobození k životu podle něj. Radikalismus antinomistů zasahuje evangelium v samé podstatě, neboť vlastně říká: „Hřešme dál.“

Věřící je formován k Božím obrazu. Proto miluje Boha i svého bratra (1 J 4,20n). A poněvadž miluje Boha, miluje i to, co zrcadlí Boží dokonalost. Ve své nejvnitřnější bytosti souhlasí s Hospodinným zákonem (Ř 7,22). Poslušnost je jeho radostí, naopak neposlušnost zasahuje jeho srdce jako zhoubná nemoc. Svátý člověk má nabytí podoby Božího syna (Ř 8,29) a být vytvořen pro vzoru toho, který nezheřšil a mohl říci „tvůj Zákon mám ve svém nitru“ (Ž 40,9).

BIBLIOGRAFIE. J. Durham, *The Law Unsealed*, 1802; S. H. Tyng, *Lectures on the Law and the Gospel*, 1849; W. S. Plumer, *The Law of God as Contained in the Ten Commandments*, 1864; P. H. Eldersveld, *Of Law and Love*, 1954; C. H. Dodd, „Ennomos Christou“ in *More New Testament Studies*, 1968, str. 134–148; C. H. Dodd, *Gospel and Law*, 1953; E. F. Kevan, *The Evangelical Doctrine of Law*, 1955; H. N. Ridderbos, *When the Time Had Fully Come*, 1957; H.-H. Esser, *NIDNTT* 2, str. 436–456; H. Preisker, *TDNT* 2, str. 372n; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970. (*ETIKA BIBLICKÁ) J.M.

ZÁKONÍCI (hebr. *sōp*rim*; ř. *grammateis, nomikoi* [právníci] a *nomodidakaloi* [učitelé zákona]). Odborníci na studium Mojžíšova zákona (*Tóra*). Zpočátku jimi byli kněží. Ezdráš byl knězem i znalcem zákona (Neh 8,9), protože funkce se od sebe nemusely nutně oddělovat. Zákoníci se především věnovali nerušenému bádání (Sír 38,24). Společenský vzestup zákoníků spadá pravděpodobně do doby po babylónském zajetí. I Pa 2,55 nasvědčuje, že povolání zákoníka bylo napojeno na určitý rod a bratrstvo. V době Ben-Síracha (počátek 2. stol. př. Kr.) zákoníci pravděpodobně ne-

tvorili vlastní politickou skupinu, ale represivními opatřeními Antiocha Epifana se jí stali. Působili v Římě (pozdější císařské období) a v Babylónii (5. a 6. stol. po Kr.). Podrobné údaje o jednotlivých zákonících pocházejí až asi z r. 70 po Kr., kdy působili v Galileji (L 5,17) a v rámci diaspory.

Zákoníci stáli u zrodu bohoslužeb v synagoze. Někteří zasedali jako členové Sanhedrinu (Mt 16,21; 26,3). Po r. 70 po Kr. význam zákoníků vzrostl. Uchovávali v písemné podobě ústně tradovaný Zákon a věrně předávali hebr. Pisma. Od svých žáků očekávali větší úctu, než jakou měli k rodičům (*Pirkej Avot* 4, 12).

Funkce zákoníků byla trojí:

1. Uchovávali zákon. Stali se profesionálními badateli v oblasti zákona a jeho obháji, zejména v helénistickém období, v souvislosti s korupcí kněží. Šifřili vlastní nepsaná právní rozhodnutí, aby se Mojžíšův zákon mohl důsledně uplatňovat v každodenním životě. Tvrdili, že tento ústní zákon je důležitější než psaný (Mk 7,5nn). Kvůli těmto jejich snahám se náboženství snadno mohlo proměnit v bezcizný formalismus.

2. Shromáždili kolem sebe řadu žáků, kteří se od nich učili zákonu. Očekávali, že si učení zapamatují a budou je nezměněně předávat dál. Přednášeli v chrámě (L 2,46; J 18,20). Vyučování mělo probíhat zdarma (taktó Rabbi Sádok, Hillel a další), ale pravděpodobně si nechávali zaplatit (Mt 10,10; 1 K 9,3–18, viz Pavlovo tvrzení o jeho právu) a dokonce využívali výhod svého váženého postavení (Mk 12,40; L 20,47).

3. Mluvívalo se o nich jako o „učitelích zákona“, protože jako soudci v Sanhedrinu vykonávali právo (sr. Mt 22,35; Mk 14,43–53; L 22,66; Sk 4,5; Jos., *Ant.* 18. 16n). Za své služby v Sanhedrinu plat nedostávali. Proto si na živobytí museli vydělávat jiným způsobem – pokud neměli nějaký svůj vlastní majetek.

O vzniku strany zákoníků se dozvídáme ze SZ apokryfů a z pseudoepigrafů. Něco o počátcích jejich existence naznačují i knihy Ezdráš, Nehemjáš, Daniel a Ester, zatímco Josephus a NZ znají tuto skupinu již v pokročilejším stupni vývoje. V Janově evangelium se o zákonících nepíše vůbec. Patřili převážně ke straně farizeů, ale jako skupina se od nich odlišovali. V otázce vzkříšení stáli na Pavlově straně proti saduceům (Sk 23,9). Mezi nimi a Ježíšem docházelo ke střetům, protože učil s mocí (Mt 7,28n) a odsuzoval jejich vnější formalismus. Pronásledovali Petra a Jana (Sk 4,5) a měli podíl na Štěpánově mučednické smrti (Sk 6,12). Přesto, že většina z nich stála proti Kristu (Mt 21,15), někteří uvěřili (Mt 8,19).

NZ titul *nomikos* se užíval pro označení zákoníků synonymně s termínem *grammateus* (zákoník) a *nomodidakalos* (učitel zákona). Všichni zákoníci byli původně znalci Pisma, kolem 2. století př. Kr. začali laičtí zákoníci rozšiřovat detaily zákona nesouvisějící přímo s Písmem. Zákoníci měli svá místa v Sanhedrinu (Mt 16,21; L 22,66; Sk 4,5).

BIBLIOGRAFIE. G. F. Moore, *Judaism*, 1, 1927, str. 37–47; G. H. Box in *EBr*, 1948; J. D. Prince in *EBI*; D. Eaton in *HDB*; E. Schürer, *HJP*, 2, 1978; W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 1892, str. 42–72 (s bibliografií na str. 42); A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth?*, 1974; J. W. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, 1973; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, str. 477–482; J. Jeremias, *TDNT* 1, str. 740–742; *idem*, *Jerusalem in the Time*

of Jesus, 1969, k. 10; *EJ* (s. v. „Scribes“). C.L.F.
R.K.H.

ZÁKONODÁRCE (hebr. *m'ḥōqēq*; ř. *nomothetēs*). Výraz se vyskytuje 6x, a to v básnických textech. V Gn 49,10; Nu 21,18; Ž 60,9 (= Ž 108,9) dává v kontextu a s paralelami větší smysl „zezlo“ či „palcát“. Dt 33,21; Sd 5,14; Iz 33,22 připisuje právní vedení Gádovi, Manasesovi a Hospodinu. Jakub (4,12) kárá své čtenáře za vzájemné odsuzování a připomíná, že pouze Bůh je soudcem.

Představa zákonodárce, ne-li slovo samo, je v NZ mnohem rozšířenější. Zejména Krista popisují NZ autoři jako zákonodárce – upozorňují na jeho respekt k Mojžíšovu zákonu (Mt 5,17n) a srovnávají jej s Mojžíšem (Mt 17,3; J 1,17). Na Kristovu vyvýšenost poukazují jednak jeho vlastní výroky (Mt 5,22nn; 22,36–40), jednak důraz na jeho postavení (Ga 3,19; Žd 7,11), na dosah jeho zákona (Ř 10,4; 13,8nn) a jeho duchovní podstatu (Ř 7–8; Jk 1,25 atd.).

P.A.B.

ZAKRNĚLÝ viz TRPASLÍK

ZAMZUMCI (*zamzumim*, význam nejistý; snad „šeptalové“, „reptalové“, z kořene známého v arabštině). Jméno, jímž *Amónovci označovali národ (známý též jako *Refájci), který sami vyhnali z jejich území ve středním Zajordánu (Dt 2,20–23). V současné době je lze velmi obtížně spojovat s nějakými konkrétními archeologickými památkami, ale za předpokladu, že se Amónovci usadili v 13. stol. př. Kr., tyto lidi můžeme považovat za obyvatele zmíněné oblasti ve střední/pozdní době bronzové. Jejich přítomnost dokládá několik nedávných nálezů (sr. *IDBS*, str. 20). To, zda *Zujejci v Gn 14,5 představují týž národ, zůstává nejisté.

J.G.G.N.

G.I.D.

ZANÓACH (hebr. *zānōaḥ*).

1. Město v Přímořské nížině (Joz 15,34; Neh 3,13; 11,30); Chirbet Zanu¹, 3 km J od Bét-šemeše, na Z od dnešního Zanóachu.

2. Město v horách blízko Júty (Joz 15,56; 1 Pa 4,18). Snad Chirbet Beit Amra, tyčící se nad Vádí el-Chalílem (Z Chevron), jehož část se nazývá Vádí Abú Zena (Grollenberg, Abel), nebo Chirbet Zanuta, JZ od Ešmoteje (Rudolph, *Chirbetbucher*, 1955, *ad loc.*; Israeli Survey), případně Chirbet Jakín, 6 km na JV od Chebrónu (Noth, *Joshua*, *ad loc.*), kde se uvádí, že LXX čte „Zanóach Kainův“; o tomto čtení však lze pochybovat).

J.P.U.L.

ZASLÍBENÁ ZEMĚ V poslední době je patrný nový zájem o teologické otázky Izraele jako národa i země:

1. Znovu je zdůrazňována víra Izraele jako historický faktor, a to na základě existencialistického pojetí, které upřednostňuje osobní volbu před kolektivním charakterem společenského a geografického prostředí. Tento důraz je však třeba interpretovat v rámci biblické teologie, a to tak, že se bude uvažovat prostor i čas a kolektivní i individuální stránka.

ZASLÍBENÍ

Důsledkem je znovuoobjevení SZ důrazu na „zemi izraelskou“.

2. Suchou analyticitou moderního myšlení ožívuje a prohlubuje rostoucí vědomí významu symboliky a metafory. Prostorové relace představují víc než čísla vyjadřující vzdálenosti – mají osobní smysl a kultuře své doby sdělovaly určité poselství. Dnes se již uznává, že teologická témata jako „zaslíbená země“, „Jeruzalém“, „poušť“ atd. mají význam na více rovinách teologického myšlení. Duch člověka, bloudící bez domova, odcizeného a ztraceného, vyvolává touhu být „na místě“, „doma“, v Božím světě. Všeobecně je uznávána potřeba lidí mít „své místo“ (topofilie).

3. V době ekologické krize se člověk zaměřuje na způsob, jak nakládat se zemí, kterou mu Bůh svěřil. Má biblické pověření, aby panoval nad zemí (Gn 1,26n), nějaký význam pro dnešek v oblasti životního prostředí? Žalmista věděl, že člověk na zemi může vzbuzovat strach (Ž 10,18). Bůh mu přikázal, aby zemi „obdělával a sřežil“ (Gn 2,15). Dejte si pozor, abyste v té dobré zemi, kterou vám Hospodin dává, nezahynuli, abyste v ní „dlouho žili vy i vaši synové“ (viz Dt 11,16–21). Proroci, hlavně Jeremiáš, vinili Izrael, že neplní svou povinnost a nepečuje o zemi.

4. Je zdůrazňováno, že Izrael je historickou a geografickou realitou Božích zaslíbení smlouvy, kterou Hospodin uzavřel s Abrahamem a svým lidem. Zaslíbení země vyjadřuje, že Bůh je Králem vesmíru, Stvořitelem, který učinil všechny věci, takže země i její lid patří jemu (Lv 15,25,3; Ž 95,4–7). Hospodin je proto „svatý“ a nikdo jej nesmí zaměňovat či srovnávat s jinými bohy (Ex 20,3; Oz 2,4n). Není bohem obsazeným v přírodě, ale Stvořitelem nebe i země. Země je dědictvím Izraele, kterou obdržel od Hospodina darem (Dt 26,5–9). Izraelci ji nemohou udržet nebo vlastnit bez Boží pomoci (Sd 1,19; sr. Joz 17). Boží smlouva obsahuje současně slib i zákaz (Ex 23,30–33).

5. Živý je také zájem o apokalyptickou budoucnost země. Do jaké míry je sionismus biblickým pochopením prorocství? W. Marxsen ve svém geografickém náčrtu Markova evangelia mluví o tom, že Marek napsal „Galilejské evangelium“, v němž Galilea představuje místo i motiv skrytosti, místo, kde Ježíš působil, působí v eschatologické současnosti a bude působit při svém druhém příchodu (*parusia*). H. Conzelmann ve výkladu Lukášova evangelia vysvětluje Lukášovu orientaci na Jeruzalém jako zaměření na místo, v němž se protíná judaismus a křesťanství, kam vedla Ježíšova cesta, a odkud se evangelium šířilo do celého světa. Oba pisatelé Evangelíí proto mohli polemizovat s Židy, kteří tvrdili, že na Izrael mají především nárok oni. Toto předvídal už Jeremiáš, který viděl, že skutečný Izrael nepotřebuje zemi Izrael ani kvůli své totožnosti, ani pro uctívání Hospodina. Bůh, který přišel v těle, naplnil obojí a ukázal, co to skutečně znamená žít jako Boží lid.

BIBLIOGRAFIE. W. Brueggemann, *The Land*, 1977; H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 1960; W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974; A. J. Heischel, *Israel*, 1967; R. H. Lightfoot, *Locality and Doctrine in the Gospel*, 1938; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, 1936; W. Marxsen, *Mark the Evangelist*, 1969, str. 54–116; *idem*, „The Holy Land in Jewish Theology“ in J. Neusner (ed.), *Understanding Jewish Theology*, 1973, str. 73–90; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 74nn; G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch*, 1966, str. 79–93; M. Weinfeld, *Deutero-*

nomy and the Deuteronomical School, 1972, str. 313–316; G. H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, 1962; L. Lambert, *The Uniqueness of Israel*, 1979. J.M.H.

ZASLÍBENÍ SZ nemá speciální výraz pro slib. Čteme-li, že někdo něco slíbí, v hebr. to znamená, že řekl nebo pronesl (*amar, dābar*) slovo, které mělo budoucí význam. V NZ se objevuje výraz *epangelia*, a to především ve Skutcích, a v dopisech Galatským, Římanům a Židům.

Slib je výrok, který se vztahuje k budoucnosti a obsahuje úmluvu mezi mluvčím a příjemcem. Může ujišťovat o pokračování nějakého jednání nebo o budoucím počinání jedné strany: „budu s tebou“, „tí, kdo pláčou, budou potěšeni“, „jestliže vynáme své hříchy, Bůh nám je odpustí“. Může to být slavnostní prohlášení o pokračování nějakého vzájemného (i když ne nutně rovnocenného) vztahu, jako např. ve smlouvách. Může se jednat o ohlášení nějaké budoucí události: „Až vyvedeš lid z Egypta, budeš sloužit Bohu na této hoře“. Proto je třeba při studiu biblických zaslíbení proniknout za význam slov, která jsou přeložena jako „slib“. (Viz též *SLOVO, *PROROCŤVÍ, *SMLOUVA a *PŘÍSAHY.) Po slově zaslíbení často následuje přísaha (Ex 6,8; Dt 9,5; Žd 6,13nn).

Biblickým rysem Božího charakteru je skutečnost, že to, co říká, může uskutečnit a také to provede, neboť jeho slovo se k němu nenavrací s prázdnou. Na rozdíl od lidí a pohanských bohů zná a řídí budoucnost (1 Kr 8,15,24; Iz 41,4,26 43,12,19 atd.; Ř 4,21; sr. Pascal, *Pensées*, 693). Model Božích zaslíbení a jejich historických naplnění (G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953, str. 74nn), která tuto pravdu dosvěčují, velmi často nacházíme v historických knihách.

Všechna SZ zaslíbení (Abrahamovi, Mojžíšovi, Davidovi a otcům skrze proroky) jsou naplněna v Ježíši Kristu. V něm se potvrzují všechny Boží sliby a skrze něho zní „Amen“ církev (2 K 1,20). Na toto naplnění poukazují i citáty ze SZ nebo nářky na SZ. Magnificat a Benedictus vyjadřují radost, že Hospodin dodržel své slovo. Zaslíbené slovo se stalo tělem. V platnost vešla nová smlouva, kterou předpověděl Jeremiáš (Jr 31; Žd 8,6–13). Jejím ručitelem je Ježíš Kristus (Dt 7,22) a Duch svatý je její první splátkou (Ef 1,13n).

V přítomnosti církev čeká na naplnění slibu, že se Ježíš znovu vrátí a že nastane nové nebe a nová země (2 Pt 3,4,9,13). Kráčí ve svém misijním poslání s jistotou, že Kristus je s ní (Mt 28,20), a zvěstuje, že „slib Otce“ – Duch svatý (podle JI 2,28) – je dán Židům i pohanům v Ježíši Kristu. Tím se naplňuje zaslíbení Abrahamovi, že skrze jeho potomstvo dojdou požehnání všechny národy. Slib souvisí s vírou a platí pro všechny, kdo se podobně jako Abraham skrze víru stávají „dětmi zaslíbení“ (Ga 3; Ř 4,9). (*ESCHATOLOGIE, *PISMO.)

BIBLIOGRAFIE. G. K. Chesterton, *A Defence of Rash Vows*, 1901; J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 1958; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 1961; F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment: Essays presented to S. H. Hooke*, 1963; J. Moltmann, *Theology of Hope*, 1967; J. Bright, *Covenant and Promise*, 1977; J. Schniewind a G. Friedrich, *epangellō* atd., *TDNT* 2, str. 576–586; E. Hoffmann, *NIDNTT* 3, str. 68–74. J.H.

ZÁSTUPCE SZ používá dva výrazy: hebr. *niššāb* = ustanovený (1 Kr 22,48, KP hejtman) k označení místokrále či regenta, který spravoval Edóm a za Jósafatovy vlády platil tribut Judsku, a hebr. *pehā* (EP místodržitel, KP vývoda) v Est 8,9; 9,3. (*MÍSTODRŽITEL)

V NZ se ř. *anthypatos* překládá v EP jako „místodržitel“ a v KP jako „vládař“, „konšel“ (Sk 13,7n.12; 19,38) a *antipatheuō* jako „byl místodržitelem“ (Sk 18,12). (*PROKONZUL) F.F.B.

ZASVĚCENEC (hebr. *nāzīr* z *nāzar* = oddělit se, zsvětít se, zdržet se [ěho]; sr. *nēzer* = diadém, Boží koruna, někdy ztotožňovaná s nesřihávanými vlasy zasvěcenců). V Izraeli byl zasvěcencem ten, kdo se od ostatních oddělil zvláštní přísahou, zsvěčující jej Hospodinu.

Tento způsob vznikl za nejasných okolností ještě před Mojžišem. Semité a další národy starověku si v dobách, kdy obzvláště potřebovali nadpřirozenou pomoc, často nechávali narůst dlouhé vlasy a poté je zsvětíli bohu (sr. obdobné metody u dnešních arab. kmenů v knize A. Lods, *Israel*, 1932, str. 305; viz též Sd 5,2).

I. Zákony v Nu 6

Pravidla pro zasvěcence uvedená v Nu 6 sice chronologicky nepředstavují první bibliickou zmínku o této otázce, ale poskytují nejuplněnější a nejvhodnější základ pro diskusi na toto téma. Příslušné zákony lze rozdělit do tří částí.

1. Zákazy

a) Zasvěcenec nesměl požívat víno a omamné nápoje, ocet a rozinky. Cílem tohoto zákazu mohla být ochrana bezúhonnosti a svatosti zasvěcence, aby se ho nezmocnil jiný duch než Hospodinův (sr. Př 20,1). Podobně jako kněží konající bohoslužbu se i zasvěcenec zřikali vína, aby k Hospodinu nepřistupovali nehodně. R. Kittel však v této abstinenci vidí protest proti kenaanské kultuře a touhu vrátit se k nomádkým zvykům (*Geschichte des Volkes Israel*⁶, 2, 1925, str. 250).

b) Zasvěcenec si v době svého zsvěcení nesměl střihávat vlasy (sr. *nāzīr* = neprořezaná vinná réva, Lv 25,5.11), neboť byly považovány za sídlo života, „oblíbený přibyték duchů a magických vlivů“, a měly tedy zůstat ve svém přirozeném stavu, dokud se spálením nezajistilo jejich zmizení bez obav z možného znesvěcení.

c) Nesměl se přibližovat k mrtvému tělu, ani kdyby šlo o nejbližšího příbuzného; tento zákaz se vztahoval také na velekneze.

2. Postup v případě porušení pravidla

Pokud zasvěcenec poslední z uvedených zákazů neúmyslně porušil, musel podstoupit očištné obřady a začít úplně znovu. Za pozornost však stojí, že přísaha při zasvěcování nevyklučuje vykonávání jiných domácích a společenských povinností.

3. Ukončení zsvěcení

Zasvěcenec musel obětovat různé předepsané oběti. Potom si ostříhal vlasy a spálil je na oltáři. Když kněz vykonal určité obřadní úkony, byl zasvěcenec své přísahy zproštěn.

Zasvěcení se původně zsvěcovali Hospodinu úplně, přičemž tělo nebylo považováno pouze za to, co je třeba potlačovat, ale bylo zapojeno do svaté služby, takže se na laika vztahovala svatost, která obvykle charakterizovala pouze kněží. Typický byl rovněž individualistický charakter jejich zsvěcení, jímž se lišili od takových skupin, jako byli např. *Rekábejci.

II. Problémy ohledně zsvěcení

Z ustanovení 3 výše vysvítá, že zsvěcení trvalo jen určitou dobu. Naproti tomu se však v předexilní éře ještě před vznikem výše uvedených zákonů (viz *NUMERI) objevují případy, kdy rodiče zsvětíli své děti na celý život. Např. zsvěcení Samuela (1 S 1,11), jehož sice *MT* neoznačuje za zasvěcence, ale v kumránském textu (4Q Sam^a) končí 1 S 1,22 slovy: „zasvěcenec po všechny dny svého života“. O zsvěcení se výslovně mluví také u Samsona (Sd 13), přičemž některé prvky jeho příběhu lze zařadit do 10. stol. př. Kr. O tom, zda Samuel a Samson byli zsvěcení, existují určité pochybnosti (viz G. B. Gray, *Numbers, ICC*, 1903, str. 59–60). Je nápadné, že vyprávění o Samsonovi nepůsobí dojmem, že by Samson nepil víno! Možná, že se výrazem „zasvěcenec“ někdy označovali jednoduše ti, kdo se oddali Hospodinu.

Za svého druhu stálého zsvěcení bývá často považován také Abšalóm (o střihání vlasů zasvěcenců viz G. B. Gray, „The Nazirite“, *JTS* 1, 1900, str. 206). Ámos, v jehož době zřejmě existovalo mnoho zasvěcenců, píše o zasvěcencích, které se lidé snaží odvést od jejich abstinence (2,11n). V celém předexilním období těžko najdeme přímé zmínky o zsvěcení na určitou dobu.

III. Pozdější vývoj

Zdá se, že od doby babylónského zajetí trvalo zsvěcení vždy jen stanovenou dobu. I sem pronikly nepatřičné prvky a motivem přísahy přestalo být pouze pokání a oddanost Bohu. Někdy se zsvěcení chápalo jako záslužný obřadní čin, jehož cílem bylo získat od Hospodina určité výhody (sr. Jos., *BJ* 2, 313, kde Bereniké uzavírá přísahu na 30 dní), a někdy se dokonce stalo i předmětem sázky (Mišna, *Nazir* 5. 5nn). Závěrečnou obětí často financovali bohatí Židé, údajně též Herodes Agrippa I. (Jos., *Ant.* 19. 293). V Jeruzalémě přesvědčili apoštola Pavla, aby tuto službu vykonal pro čtyři členy jeruzalémského sboru (Sk 21,23nn; sr. s 18,18 o Pavlově zsvěcení). Nutně zde hrála roli kausistika; zvláštní traktát v Mišně (*Nazir*) stanoví minimální délku zsvěcení na 30 dnů.

Ze zmínek u Josepha se zdá, že zasvěcení se v jeho době vyskytovali dosti běžně. O teorii, že Jan Křtitel a Jakub, bratr Páně, byli zasvěcení, a o celou této problematice pojednává G. B. Gray, *JTS*, citovaný článek. J.D.D.

ZASVĚCENÍ Termínu se ve SZ užívá téměř výlučně o zsvěcení věcí, např. oltáře (Nu 7,10), stříbra a zlata (2 S 8,11). Užívají se tři hebr. slova: *h^anukkā* = zasvěcení; *gōdeš* = oddělená, posvěcená věc; *hērem* = věc odevzdaná Bohu. (*KLEITBA, *PROKLETÍ) D.G.S.

ZATRACENÍ (ř. *apōleia* = ztráta, zničení). Slovo použité v NZ ve smyslu „zničení“ a s konkrétním významem vztahujícím se na osud zlovolníků a jejich

ZÁVDAVEK

ztrátu věčného života (Zj 17,8.11). (*PEKLO, *ESCHA-
TOLOGIE)

Dále se objevuje spojení „syn zavržení“, tedy forma, kterou Židé často vyjadřovali budoucí osud člověka (např. „synové světa“, „synové neposlušnosti“; sr. Mt 23,15; L 10,6). Takto je výstižně označen Jidáš Iškariotský (J 17,12), avšak význam tím není zcela vstřížen – doslovně totiž znamená „ten, který nezahynul, ale je synem zavržení“. Uvedený obrat používá také apoštol Pavel k označení „muže bezzákonnosti“ (2 Te 2,3) – viz heslo *ANTIKRIST. Spojení „synové ztraceni“ se také vyskytuje v *Knize Jubilejí* 10,3, kde popisuje ty, kteří zahynuli při potopě.

Ř. výraz stojí v přímém protikladu k plnému a úplnému pozhánání (*sōtēria*). J.D.D.

ZÁVDAVEK (ř. *arrabōn*, slovo semitského původu; hebr. *ʿarabōn*; lat. *arrha*, *arr[h]abo*). Jde o překlad obchodního termínu, který zřejmě užívali feničtí kupci. Přísně vzato označuje první splátku daru či platby, složenou jako záruka, že bude splacen i zbytek. Zaplacení splátky zavazuje ke splacení toho, co zbyvá.

V tomto smyslu nazývá apoštol Pavel dar Ducha závдавкem dědicství křesťanů (Ef 1,14; 2 K 1,22; 5,5), předchutí a první splátku budoucí slávy.

Obecně je *arrabōn* záruka či záloha, jakéhokoli druhu, daná jako ujištění, že bude splacen i zbytek; tak je Gn 38,17n.20 v LXX přeložen *ʿarabōn*.

BIBLIOGRAFIE. O. Becker, *NIDNTT* 2, str. 39n; J Behm, *TDNT* 1, str. 475. J.I.P.

ZÁVIST Nepřejícíný postoj vyvolaný pohledem na výhody, z nichž se těší ostatní – sr. lat. *invidia* z *invideo* = dívat se zblízka, hledět se zlým úmyslem (viz 1 S 18,9). Hebr. *qin'á* původně znamenalo spalování, později barvu tváře, kterou vyvolal silný cit, např. horoucnost, horlivost, žárlivost. EP užívá slova „žárlivost“ namísto „závist“ v Jb 5,2; Př 27,4; Sk 7,9 atd. Nejde však o synonyma. Žárlivost způsobuje strach, že ztratíme to, co máme, kdežto závist vyvolává lítost, že jiní mají to, co my nemáme. Slovo *qin'á* vyjadřuje to, že Ráchel své sestře záviděla (Gn 30,1, sr. Gn 37,11; Nu 25,11 atd.). Zlo, které závist přináší, popisuje zejména kniha Přísloví – např. otázka v 27,4: „Před žárlivostí kdo obstojí?“ NZ *zēlos* se obvykle překládá v pozitivním slova smyslu jako *horlivost, nebo v negativním jako „závist“ (J 2,17; sr. Ko 4,13, kde překlad zní „vynakládá mnoho námahy“; KP horlivě miluje. Viz též souvislosti s Bohem, 2 Kr 19,31; Iz 9,7; 37,32 atd.). Termín *ffonos* se vyskytuje vždy v záporném významu, s výjimkou obtížného verše Jk 4,5. (Srovnatelný pocit je vyjádřen v kumránském *Rádu spopolitosti* 4. 16–18). *Fthonos* představuje charakteristickou vlastnost nevykoupeného života (Ř 1,29; Ga 5,21; 1 Tm 6,4; Tt 3,3). Právě tento postoj ukřivoval našeho Pána (Mt 27,18; Mk 15,10). Závist (*zēlos*) ve smyslu bezohledné horlivosti se má křesťan vyvarovat (Ř 13,13; 2 K 12,20; Jk 3,14.16). Viz *NIDNTT* 1, str. 557n; *TDNT* 2, str. 877–882.

H.D.McD.

ZÁZRÁKY Bible užívá při popisu díla živého Boha v přírodě i dějinách několika hebr., aram. a ř. výrazů. Překládají se různým způsobem – zázraky, divy, zna-

mení, mocné skutky, moci. Např. hebr. slovo *mōpēṭ* (nejistého původu) se překládá jako „zázrak“ (Ex 7,9; Ž 78,43; Dt 4,34) i jako „znamení“ (Ex 7,3; 1 Kr 13, 3–5).

C. překlad zachovává, až na výjimky ve zvláštních případech, tři různé důrazy hebr. slova, jež charakterizují Boží činnost jako:

1. Výjimečnou, podivuhodnou, vyjádřenou hebr. odvozeninami od kořene *pl'* = líšit se, zvlášť přičestí *nīplā'ōt* (např. Ex 15,11; Joz 3,5), aram. *t'mā* (Da 4,2n; 6,27) a ř. *teras* (např. Sk 4,30; Ř 15,19).

2. Všemohoucí, silnou, vyjádřenou hebr. *g'ḇūrā* (Ž 106,2; 145,4) a ř. *dynamis* (např. Mt 11,20; 1 K 12,10; Ga 3,5).

3. Smysluplnou, významnou, vyjádřenou hebr. *ōt* (např. Nu 14,11; Neh 9,10), aram. *āṭ* (Da 4,2n; 6,27) a ř. *sēmeion* (např. J 2,11; 3,2; Sk 8,6).

I. Zázraky a řád přírody

Mnoho nedorozumění ohledně zázraků způsobuje přehlížení skutečnosti, že Písmo jasně nerozlišuje mezi Boží trvalou a svrchovanou prozřetelností a Božími zvláštními činy. Víra v zázraky je zasazena do kontextu světového názoru, který se dívá na celé stvoření tak, že je stále závislé na trvalém Božím působení a podřízené Hospodinově svrchované vůli (sr. Ko 1,16n). Všechny tři aspekty Božího působení – zázrak, moc, zvěst – jsou přítomny nejen ve zvláštních činech, ale v celém stvořeném řádu (Ř 1,20). Když žalmista velebí slavné Hospodinovy skutky, přechází od stvoření přímo k vyvedení z Egypta (Ž 135,6–12). V Jb 5,9n; 9,9n je *nīplā'ōt* vztahuje na to, co lze považovat za „přirozené události“ (sr. Iz 8,18; Ez 12,6).

Hovořili-li bibličtí pisatelé o mocných Božích skutcích, nelze předpokládat, že by je na základě jejich zvláštních příčin oddělovali od „běhu přírody“, protože pohlížejí na všechny události jako na důsledek působení Boží všemohoucnosti. Nadpřirozené Hospodinovy činy dosvědčují jinakost Boží činnosti, která se liší od lidské, je jí nadřazena a je podivuhodnější než působení falešných bohů. Všemohoucí se zjevuje v celé své síle v přírodě i dějinách.

Objevy příčinných vztahů mezi různými egyptskými ranami, opakované zastavení Jordánu nebo rostoucí znalost psychosomatiky však nemohou popřít jistotu, že vysvození z Egypta, příchod do Kenaanu a Kristovo uzdravování byly mocné Boží skutky. „Přírodní zákony“ pouze popisují a zobecňují znalosti o vesmíru, v němž Hospodin ve skutečnosti stále pracuje. Tvrzení, že vesmír je uzavřený systém, nebo deistické pojetí Boha, podle něhož uvedl vesmír do chodu jako nějaký stroj, lze považovat jen za nejisté filozofické předpoklady.

Někteří filozofové a teologové argumentovali, že konání zázraků se neslučuje s povahou a záměry Hospodina. On je alfa a omega, od počátku zná konec, je Stvořitelem, který tvořil bez překážek a jakéhokoli omezení věčnou hmotou. Nedožnává žádné změny. Proč by tedy potřeboval rušit působení přírodního řádu?

Tato námitka založená na Božím charakteru vzniká z neschopnosti biblicky chápat živého a osobního Boha. Jeho neměnnost není neosobní síla, nýbrž věrnost. Cílem jeho stvořitelského působení jsou zodpovědní jedinci, s nimiž nejedná jako s loutkami, ale jako se samostatnými osobami, stojícími v partnerském vztahu. Zázraky jsou události, které dramaticky ukazují tuto živou, osobní podstatu Hospodina, který působí v dějinách ne jako pouhý osud, ale jako Vykupitel,

který zachraňuje a vede svůj lid.

Plnější poznání Božího působení může ukázat, že některé domněle jedinečné události jsou součástími obvyklého modelu. Nemůžeme však nikdy logicky vyloučit výjimečné a mimořádné. Poněvadž neexistuje abruptní diskontinuita mezi zázraky a „přirozeným řádem“, jak si mysleli nejradiikálnější pochybovači, je jasné, že Písmo mluví o mnoha mimořádných nebo i jedinečných událostech ve všech oblastech naší obecné znalosti přírody.

II. Zázraky a zjevení

Máme-li jistotu, že námitky proti vyprávění o zázracích *a priori* neplatí, zůstává otázka, jakou funkci plní tyto mimořádné události v kontextu celého Božího zjevení v dějinách. Konzervativní teologové si zvykli je chápat hlavně jako znamení pravosti Hospodino-vých proroků, apoštolů a především jeho Syna. Liberální kritičové ještě nedávno namítali, že líčení SZ a NZ zázraků má stejný charakter jako vyprávění o divcích pohanských božstvech a jejich proroků. Ani jeden z těchto pohledů nepostihuje celý vztah mezi vyprávěním o zázracích a úplným Božím zjevením. Zázraky nejsou jen vnějším potvrzením zjevení, ale jeho podstatnou částí. Jejich pravým důvodem bylo a je povzbudit víru v spasitelný Boží zásah u těch, kdo věří.

1. Falešné divy

Ježíš trvale odmítal dát *znamení z nebe, konat bezúčelné a okázalé divy, aby tím jednoduše dokázal své učení. Prostá schopnost konat takové zázraky by v žádném případě nic nedokázala. V Písmu i na jiných místech často nacházíme zmínky o tom, že zázraky konali také lidé, kteří se stavěli proti Božím úmyslům (sr. Dt 13,2n; Mt 7,22; 24,24; 2 Te 2,9; Zj 13,13nn; 16,14; 19,20). Odmítání činit divy pro divy radikálně odlišuje biblická podání zázraků od obvyklé podoby *Wundergeschichten*.

Je třeba poznamenat, že slovo *teras*, které má ze všech biblických termínů nejlíže k našemu „předzvěst, zlé znamení“, se v SZ vždycky užívá ve spojení s *sêmeion*, aby bylo zdůrazněno, že jde o předzvěst mimořádného významu. Jedinou výjimku představuje SZ citace ve Sk 2,19 (ale sr. Sk 2,22).

Pouhé zlé znamení nebo falešný div se zřetelně liší od pravého, neboť pravý zázrak se shoduje s ostatním zjevením. Je v souladu s tím, co věřící již o Bohu ví, a navíc přidává jeho další a hlubší poznání. Izrael měl tedy odmítnout každého divotvůrce, který zapíral Pána (Dt 13,2n) a také dnešní člověk může odlišit vyprávění o zázracích v kanonických Evangelích od smyšlených povídek nebo nevěrohodných apokryf-ních spisů a středověké hagiografie (líčení skutků svatých).

2. Zázraky a víra

Konání zázraků směřuje k tomu, aby lidé lépe porozuměli Hospodinu. Jde o Boží způsob, jak dramaticky promluvit k těm, kdo mají uši k slyšení. Vyprávění o zázracích úzce souvisí s vírou přítomných lidí (sr. Ex 14,31; 1 Kr 18,39) a má sloužit víře těch, kdo je uslyší nebo později budou číst (J 20,30n). Ježíš očekával víru jako pravou odpověď na svou spasitelnou přítomnost a činy „Šlo o víru, která „uzdravovala“ a zároveň ukazovala rozdíl mezi pouhým zdáním a spasitelným sdělením Božího zjevení.

Musíme si ovšem ujasnit, že víra lidských účastní-

ků není nutnou podmínkou zázraku v tom smyslu, že Bůh by bez víry člověka nemohl jednat. Mnozí se totiž domnívají, že podle Mk 6,5 Ježíš nemohl v Nazaretě konat mocné činy kvůli nepřítomnosti víry. Nebylo to však proto, že by jeho moc omezovala nevěra lidu – Marek říká, že tam uzdravil jen málo nemocných – ale spíše z toho důvodu, že nemohl pokračovat se svým kázáním nebo s činy, které by hlásaly jeho evangelium tam, kde lidé nechtěli přijmout jeho radostnou zvěst ani jeho samotného. Konání zázraků pro zástupy nebylo smyslem jeho posláním. V tomto smyslu tedy nemohl v Nazaretu učinit mnoho divů.

3. Zázraky a slovo

Pozoruhodným rysem (a v některých případech hlavním rysem) zázraků je, že i v případech, kdy podstatu zázraku lze zasadit do normálního schématu přírodních událostí (např. některé egyptské rány), je Hospodin nebo jeho posel předem oznamuje (sr. Joz 3,7–13; 1 Kr 13,1–5), nebo se uskutečňuje na poslův rozkaz či modlitbu (sr. Ex 4,17; Nu 20,8; 1 Kr 18,37n). Někdy se připomíná jak předpověď, tak pokyn (sr. Ex 14). Tento rys znovu podtrhuje spojení mezi zázraky a zjevením a mezi zázraky a Božím stvořitelským slovem.

4. Krizové okamžiky dějin spásy

Dalším styčným bodem mezi zázraky a zjevením je fakt, že se objevují v kritických momentech spasitelného dění. K nejvýznamnějším mocným Hospodino-vým činům počítáme vysvobození u Rudého moře a Kristovo zmrtvýchvstání. První představuje vyvrcholení sporu s faraonem a bohy Egypta (Ex 12,12; Nu 33,4) a druhé vrchol Božího vykypitelského díla v Kristu a konfliktu se všemi mocnostmi zla. Zázraky se často dějí v době Eliášově a Elišově, když se zdálo, že se Izrael definitivně odvrátí od Hospodina (sr. 1 Kr 19,14), v době obléžení Jeruzaléma za Chizkiáše (2 Kr 20,11), během exilu (*Da passim*) a v raném období křesťanské misie.

III. Zázraky a Nový zákon

Některá liberální pojednání o otázce divů tvrdí, že mezi SZ a NZ zázraky (především těmi, které vykonal sám Pán) je výrazný rozdíl. Jak radikálnější, tak konzervativnější kritičové včas ukázali, že podání o zázracích v principu stojí nebo padají společně.

Otázka, zda jsou NZ zázraky ve světle dnešní psychologie a psychosomatické medicíny věrohodnější, opomíjí zprávy o přírodních divcích, např. na svatbě v Káně a při utišení bouře, okamžitě uzdravení tělesných nemocí a zmrazení a dokonce i vzkříšení mrtvých. Neexistuje *a priori* důvod předpokládat, že Ježíš nevyužíval těch stránek lidské mysli a ducha, jimiž se dnes zabývají psychoterapeuti, jiná vyprávění nás však vedou do oblastí, jichž si psychiatrie nevšímá a duchovní léčitelství tam nalézá ze strany odborného lékařství pramalou podporu.

Přece jen však existují důkazy pro to, že se Kristovy zázraky a divy vykonané v jeho jménu od starozákonních liší. V SZ Hospodin konal mocné činy svou nadpřirozenou mocí a zjevoval je svým služebníkům, anebo své služebníky příležitostně pověřil, aby je zprostředkovali. V Ježíši se však s námi setkává sám vtělený Bůh, který jedná podle své vůle a se svrchovanou autoritou ve světě, „který mu patří“. Když apoštolové konali podobné skutky v jeho jménu, jednali v síle vzkříšeného Pána, s nímž měli důvěrný

ZBOŽNOST

vztah, takže ve Skutcích pokračuje vyprávění o stejných věcech, které Ježíš začal při své pozemské službě činit a jimž učil (sr. Sk 11).

Zdůrazněním bezprostřední přítomnosti a přímého Božího působení v Kristu není popřena kontinuita jeho díla s předchozím způsobem Božího zacházení se světem. V seznamu činů, které Pán uvedl v odpověď na dotaz Jana Křtitele (Mt 11,5), je nejpodivuhodnější uzdravení malomocných a křesnění mrtvých, což má SZ paralely ve službě Eliši. Mezi Ježíšovými skutky a slovy existuje pozoruhodný integrální vztah. Slepi vidí, chromí chodí, hluší slyší a zároveň se chudým zvěstuje evangelium, které může dát duchovně chudým zrak, sluch i sílu k chození po Boží cestě.

Četnost záračných uzdravení je v době NZ daleko větší než v kterékoli době SZ. SZ podává zprávy o záračích jednu po druhé a nic nenaznačuje, že by existovaly ještě další, pro nás neznamenávané. Evangelia a celý NZ opakovaně tvrdí, že podrobně popsané divy představují pouhý zlomek těch, které se udály.

Ježíšovy činy se od jiných diametrálně odlišují svým způsobem a stylem. V Ježíšově jednání s nemocnými a posedlími se projevuje skutečná autorita. Tam, kde proroci konali své skutky v Božím jménu nebo po modlitbě k Hospodinu, Ježíš vyhání demony a uzdravuje se stejným oprávněním, jaké doprovází i jeho slova o odpuštění hříchů hříšníkům. Tyto dvě autority spojuje např. v Mk 2,9–11. Současně Ježíš zdůrazňoval, že své skutky koná v trvalé závislosti na svém Otci (J 5,19). Právě rovnováha mezi vnitřní autoritou a pokornou závislostí svědčí o dokonalé jednotě božství a lidství.

Novost toho, co Bůh učinil v Kristu, ukazuje NZ učení o narození z panny, Ježíšově vzkříšení a nanebevstoupení. Ježíš se narodil z ženy z rodu Abrahamova a Davidova, avšak z panny. Jiní vstali z mrtvých jenom proto, aby znovu zemřeli, on „žije navěky“ a vystoupil na pravici Boží. O vzkříšení kromě toho platí, že na něm závisí celá naše víra (sr. 1 K 15,17), což nelze říci o žádném jiném dílčím zázraku NZ. Tato událost byla jedinečným, rozhodujícím triumfem nad hříchem a smrtí.

Zázraky apoštolů a ostatních postav NZ církve mají svůj původ in pevném svazku Krista se svým lidem. Jde o činy vykonané v Ježíšově jménu, aby pokračovaly v jeho díle, a to v Duchu, kterého seslal od Otce. Mezi těmito zázraky a svědectvím apoštolů o osobě a díle Ježíše Krista existuje úzká souvislost. Jsou součástí vyhlášení Božího království, a nikoli cílem samy o sobě.

Dnes se diskutuje o tom, zda se tato funkce zázraků omezuje pouze na apoštolskou dobu. NZ zázraky se přinejmenším lišily od kterýchkoli následujících svým bezprostředním napojením na plné zjevení vtěleného Božího Syna. Nejsou tedy důvodem pro očekávání zázraků, které by znamenaly rozšiřování zjevení, protože tvoří jeho integrální část.

BIBLIOGRAFIE. Literatura k tomuto tématu je nesmírně rozsáhlá. Diskutované náhledy prezentují a podněty pro další studium poskytují: D. S. Cairns, *The Faith that Rebels*, 1927; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, 1941; C. S. Lewis, *Miracles, A Preliminary Study*, 1947; E. a M.-L. Keller, *Miracles in Dispute*, 1969; F. D. Moule (ed.), *Miracles; Cambridge Studies in their Philosophy and History*, 1965.

M.H.C.

ZBOŽNOST KP užívá slova „pobožnost“ v 1 Tm 5,4 v souvislosti s povinností pečovat o ovdovělou matku nebo babičku. Ř. sloveso *eusebeō* bylo běžným helénistickým termínem označujícím provádění úkonů náboženské bohoslužby (tak ve Sk 7,23), což naznačuje, že pro apoštola Pavla byla péče o ovdovělé příbuzné součástí křesťanské povinnosti. Je to pochopitelné v souvislosti s pátým přikázáním i se způsobem, jakým křesťan na sebe bere úkol církve postarat se o vdovy.

Odpovídající podst. jméno *eusebeia*, obvykle překládané jako „zbožnost“, se objevuje 14x v pastorálních listech a ve 2 Pt (jinde pouze ve Sk 3,12) jako souhrnný termín charakterizující křesťanské jednání v osobním životě, uctívání Boha a bohoslužbu i uctívou poslušnost jeho zákonům. V plurálu pak označuje konkrétní skutky zbožnosti (2 Pt 3,11). Křesťanská *eusebeia* vyvěrá z Božího daru vnitřního života a moci (2 Pt 1,3; 2 Tm 3,5), který hříšník dostává spolu s vírou (a jejím prostřednictvím) a je odpovědí na dar spasitelné pravdy (1 Tm 3,16: „tajemství“ – zjevené tajemství – z něhož pramení zbožnost, je evangelijní zvěst o Kristu, který přišel v těle a byl přijat do slávy). Charakteristickým rysem pravdy evangelia je, že jde o „učení pravé zbožnosti“ (1 Tm 6,3; Tt 1,1). Zbožnost je tedy přirozeným a nezbytným výsledkem přijetí pravdy evangelia, takže bezbožné chování svědčí o tom, že dotyčný nikdy tuto učení pravdy do svého srdce opravdu nepřijal (sr. 2 Tm 3,2–8; Tt 1,16; 2 Pt 2,19–22). Veškeré zdánlivé pravé učení je třeba prověřit na základě toho, zda vede k pravé zbožnosti, tj. k prosazování Božích požadavků, a zda skutečně nese ovoce obnovy v Kristu, z níž jedině může zbožnost pramenit (2 Tm 3,5–8).

Bible se dívá na zbožnost z několika vzájemně se doplňujících hledisek. SZ ji nazývá „bázeň Boží“ nebo „bázeň před Hospodinem“ (asi 30x). Pravá zbožnost tedy záleží v postojí úcty, poddanosti a poslušnosti vůči Bohu. NZ ji považuje za „uposlechnutí evangelia“ nebo „pravdy“ (Ř 10,16; Ga 5,7; 2 Te 1,8; 1 Pt 1,22; sr. Ř 6,16), a tudíž ji charakterizuje jako odpověď na zjevení. NZ chápe zbožnost i jako stav oddělenosti od světa a zasvěcení Bohu a pak ji prostě označuje jako „svatost“ (*hagiasmos, hagiōsynē*, viz 1 Te 4,3; Žd 12,14; 2 K 7,1; 1 Te 3,13 atd.). Ježíš učil, že „Boží skutek“, jediný souhrnný Boží požadavek, zahrnující všechny jednotlivé „skutky Boží“, je víra v něj samého (J 6,28n). Křesťanství ve své podstatě znamená žít touto vírou a jednat podle ní. V souladu s tím pak Jan uvádí dva základní rysy pravé zbožnosti, kterou Bůh říká jako a přijímá: víru v Krista a lásku ke křesťanům (1 J 3,22–24).

Úplná analýza zbožnosti by zahrnovala konkrétní projevy víry: život z pokání, odolávání pokušení a umrtvování hříchů; život v modlitbě, díkůvzdání a účast na Večeři Páně; rostoucí naději, lásku, štědrost, radost, sebeovládání, vytrvalou trpělivost; usilování o čestnost, přímost a úsilí o dobro pro druhé ve všech mezilidských vztazích; úctu k Bohem ustanoveným autoritám v církvi, ve státě, v rodině. Všechny tyto postoje a návyky oslavují Boha a Bůh je říká. Všechny tyto postoje a návyky oslavují Boha a Bůh je říká.

V pohanské literatuře ř. *eusebeia* především označuje nábožnou úctu k lidem nebo bohům, ale v Písmu se toto slovní spojení (jako *theosebeia*, vyskytující se pouze v 1 Tm 2,10) vztahuje pouze na úctu vůči Bohu (kromě 1 Tm 5,4, kde se týká vlastního domu). O Petrově popření, že by *eusebeia* apoštolů byla zdro-

jem uzdravení (Sk 3,12), Alford tvrdí, že tento výraz „v sobě zahrnuje myšlenku aktivní, vzývající zbožnosti, nikoli vrozené (či zděděné) vlastnosti“ a překládá jej jako „chvályhodnou součinnost s Bohem“.

Eusebius ji definuje jako „vzhlížení k jednomu a jednemu ... Bohu a život ve shodě s ním“. Kornélius je ve Sk 10,2 (sr. v. 7) označen termínem *eusebeia* (EP zbožný) a bohobojný člověk; dokladem jeho zbožnosti je jeho péče o rodinu, dávání almužny, modlitební život i ochota řídit se Božími příkazy. Toto slovo se nejvíce vyskytuje v pastorálních listech (1 Tm 2,2; 3,16; 4,7n; 6,3.5n.11; 2 Tm 3,5; 1 Tm 1,1). E. F. Scott považuje *eusebeia* za typický termín pastorálních listů a vidí v něm „dvě věci; na jedné straně správnou víru a na druhé patřičný způsob jednání“. Nicméně *eusebeia* vyjadřuje spíše osobní vztah k Bohu než správnou víru, přičemž jednání není s tímto postojem paralelní, ale přímo z něj vychází (např. 2 Tm 3,5, kde formální zbožnost stojí v protikladu k té, která má moc; podobně jako v 2 Pt 1,3 je zbožnost odvozena od Boží moci). „Tajemství zbožnosti“ (1 Tm 3,16) představuje základní učení, jehož těžištěm je Ježíš Kristus – zdroj i měřítko veškeré křesťanské zbožnosti a křesťanského chování. V 2 Pt 3,11 se objevuje plurál, který označuje zbožné jednání. Podstatné jméno „zbožnost“ se ve SZ nevyskytuje, ale často se s ním setkáváme v Apokryfech, např. 2 Mak 12,45.

BIBLIOGRAFIE. Arndt, MM; Richard Baxter, *A Christian Directory (Practical Works)*, 1830, 1–5; 1838, 1); W. Mundle, W. Günther, *NIDNT* 2, str. 90–95; W. Foerster, *TDNT* 7, str. 175–185).

W. Mundle, W. Günther in *NIDNT* 2, str. 90–95; R. Bultmann, *TDNT* 2, str. 751–754; G. Bertram, *TDNT* 3, str. 123–128; W. Foerster, *TDNT* 7, str. 175–184.

J.C.C.

J.L.P.

ZBROJ A ZBRANĚ Obecnými výrazy v hebr. a ř. jsou *kēlim* (Gn 27,3; 1 S 17,54; konkrétněji *k'lē mil-ḥāmā* = válečné zbraně, Dt 1,41 atd.) a *hopla* (LXX *passim*; 2 K 10,4). Zmínky o zbrojních nacházíme v Sd 9,54; 1 S 14,1; 17,7 a o zbrojnicích v 1 Kr 10,17; Neh 3,19. Kumránský *Válečný svitek* podává podrobný popis brnění, jež používali „synové světla“ ve své eschatologické válce proti „synům temnoty“. Jadin (viz bibliografii) zastává názor, že tyto popisy odrážejí vojenské metody Římanů v 2. polovině 1. stol. př. Kr. Mnoho součástí brnění dostalo též obrazný, duchovní význam, např. v Iz 59,17; Ef 6,10–17 atd.

I. Brnění (obrnání)

1. Štít

Užívání štítů v boji je doloženo již v nejstarších bitevních scénách z Egypta a Mezopotámie; pokud jde o Egypt, sr. předdynastickou nástěnnou malbu z Hierakonpole, která se dnes nachází v Káhirském muzeu, a ohledně Mezopotámie sr. Eannatumovu Supí stělu (kolem r. 2500 př. Kr.). Oblíbené byly různé tvary a velikosti, podle toho, o jakou zemi a období šlo. Výskyt menších kulatých štítů souvisí s příchodem mořských národů do Palestíny koncem 2. tisíciletí př. Kr. Nejběžnějším hebr. výrazem pro štít je *māḡēn*, který často označuje právě tento typ; *šinnā* se užívá pro větší formu. Takový štít používal Goliáš, jenž měl svého vlastního štítonoše (1 S 17,7). Menší štít

nosili lučištníci, např. Benjamínovci v Ásově vojsku (2 Pa 14,8). Štíty se většinou skládaly z dřevěného rámu potaženého kůží, která se před bojem natírala olejem (sr. 2 S 1,21; Iz 21,5). Kov zajišťoval větší ochranu; jeho užití viz 1 Kr 14,27. Odolnost štítů se mohla zvýšit i díky vylepšení, kdy se kožené štíty pobily kovovými disky.

2. Přílba

Kovové přílby nosili sumerští a akkadští vojáci ve 3. tisíciletí př. Kr. Hebrejský výraz pro přílbu je *qôba'* (připouští se jeho cizí původ). Výroba kovových přílbic byla nákladná a v určitých obdobích je vlastnil jen králové a velitelé armád. Saul nabídl Davidovi pro jeho soubor z Goliášem svoji vlastní bronzovou přílbu (1 S 17,38). 2 Pa 26,14 lze vyložit tak, že za Uzijáše se (kožené?) přílby v judském vojsku používaly zcela běžně. Podle 1 Mak 6,35 dostávali v době Seleukovců bronzové přílby řadoví vojáci. V asyrském vojsku útočícím na Palestinu se často nosily kónické zpevněné přílby s prodloužením na ochranu krku.

3. Drátěná košile

Drátěnou košili nosili v první řadě vozatajové (sr. Jr 46,4) a lučištníci (sr. Jr 51,3), kteří se vzhledem ke svému postavení nemohli chránit štíty. Šupinovitě brnění, odolnější než kůže a lehčí než plátové brnění, se na Blízkém východě hojně využívalo v polovině 2. tis. př. Kr. Bylo nákladné, a proto Thutmose III. potěšila kořist čítající více než 200 drátěných košil z bitvy u Megidda. V Nuzi (15. stol. př. Kr.) byly objeveny hmotné i textové důkazy o tom, z čeho se drátěné košile skládaly. V jednom textu je zmínka o košili z 680 šupin a o jiné z 1 035 šupin. Velikost šupin závisela na jejich umístění. Ke kůži nebo látce se připevňovaly nitě, která se provlékala speciálními dírkami. Slabé místo představovaly švy rukávů, což dokládá příběh o Achabovi (1 Kr 22,34n) a reliéf na voze, jenž patřil Thutmosevi IV. V hebrejštině se zde většinou používá termínu *širjôn*, který zřejmě označuje drátěnou košili chránící hrud' i záda. Takovou měl na sobě nejen Goliáš (1 S 17,5), ale i Nehemjášovi dělníci (Neh 4,16).

Ř. ekvivalentem je *thōrax*, jenž v 1 Mak 6,43 popisuje brnění, které chránilo válečné slony Seleukovců.

Překlad *tahrā'* z Ex 28,32 a 39,23 v Targúmu Onkelos jako „drátěná košile“ se ukázal jako správný vzhledem k tomu, že termín *tahrā'* měl stejný význam i v samašském prostředí; viz J. M. Cohen, *VT* 24, 1974, str. 361–366.

4. Holenní brnění

V 1 S 17,6 čteme, že Goliáš měl na nohou bronzové *mishōt* (MT *mishat*), LXX překládá jako *knemides* = holenní brnění. Uvedené hebrejské slovo se vyskytuje pouze zde, ale jeho význam nevyvolává pochybnosti. V pozdější době holenní brnění běžně používali řečtí i římsí vojáci.

II. Zbraně (útočné)

1. Meč

Meč (hebr. *ḥereb*) představuje zbraň, o níž se Bible zmiňuje nejčastěji. Nejstarší meče starověku byly většinou rovné, dvousečné a podobné spíše dýkám, protože se jich užívalo k bodání (sr. ukázky z královského hřbitova v Uru a z Doraku [Anatolie], všechny asi z r. 2500 př. Kr.). Zhruba v polovině 3. tisíciletí se

ZDI A HRADBY

začíná objevovat zahnutý meč (archeologické nálezy z poněkud pozdější doby v Byblosu, Šekemu a Abydosu). V 1. polovině 2. tisíciletí byly čepele stále ještě poměrně krátké a až v období eg. Nové říše se rozšířily meče s čepelí delší. S příchodem mořských národů získaly oblibu meče dlouhé a rovné; sr. meč se jménem faraona Merneptaha z Ugaritu (konec 13. stol. př. Kr.). V téže době hrál meč významnou roli i při obsazování Kenaanu Izraelci (sr. Joz 10,11; 11,11 atd.). Většinou se ukládal do pochvy zavěšené na opasku (sr. 2 S 20,8). Soudě podle různých nálezů v Egyptě a Mezopotámii se jílice často zdobily.

V NZ se pro meč většinou užívá výraz *machaira* (sr. Mt 26,47). Slovo *romfaia*, jež se s jedinou výjimkou vyskytuje pouze ve Zjevení, označovalo velký široký meč, který původně používali Thrákové. Povstalečtí židovští bojovníci (*sicarii*) nosili pod oděvem krátké, lehce zahnuté dýky (Jos., BJ 2. 255). Ve SZ i NZ se meč uplatňuje také metonymicky jako symbol války nebo Božího slova (sr. Ez 21,9; Ef 6,17).

2. Kopí a oštěp

Kopí (hebr. *h^anūt*), tvořené dřevěnou násadou a kovovým hrotem, později železným (sr. 1 S 13,19; 17,7), si velmi oblíbili Sumerové ve 3. tisíciletí. Základní zbrani zůstalo v pěchotě, zatímco vozatajové používali lehčích oštěpů (sr. eg. techniky v době 19. dynastie a později). I v hebrejštině existuje termín *romah* (např. Sd 5,8), který může označovat lehké kopí nebo oštěp (sr. Nu 25,7). Hebr. *kūdōn* se tradičně překládalo jako „oštěp“ (např. 1 S 17,6), ale tento překlad byl předmětem diskusí a důkazy z kumránského *Válečného svitku* svědčí ve prospěch významu „meč“. Za jistých okolností se kopí mohlo stát symbolem královské moci (sr. 1 S 22,6; 26,7). Kopí a oštěpy používalo také *asyrské vojsko.

Ř. *lonchē* v J 19,34 představuje ekvivalent hebr. *h^anūt*. Vznikla teorie, že „yzop“ v J 19,29 nahradil původně čtený „oštěp“ (namístě *hyssos*); existují však dobré důvody přidržet se tradičního textu.

3. Luk a šíp

Základní hebr. pojmy jsou *qešet* a *hēs*. Starověký luk mohl mít jednoduché zakřivení nebo dvojité konvexní (příklady tohoto typu známe v Egyptě již z období před vznikem dynastií). Vývoj složeného luku znamenal značné zvýšení síly a dostřelu a snad částečně přispěl k vojenské převaze semitských Akkadů nad Sumery koncem 3. tisíciletí př. Kr. Více se však kombinované luky začaly používat až v dalším tisíciletí. Rám se vyráběl spojením zvířecího rohu a šlach pruhy dřeva (sr. popis Anátova luku v ugaritské legendě o Akhat), ke zpevnění se mohlo použít navíc bronz (sr. Z 18,35). Šipy se většinou zhotovovaly z rákosu opatřeného kovovými hroty a nosily se v kožených toulcích (někdy se toulce umísťovaly i na vozzech). Toulce většinou obsahoval 30 šípů (Amama, Nuzi) nebo 50, pokud byl připevněn k vozu (asyrské reliéfy). Při napínání tětivy se dolní konec luku přišlápl nohou a horní konec ohnul tak, aby se tětíva dala upevnit do zářezu; odtud pak hebrejský výraz „šlápnout na luk“ a označení lučištníků jako těch, kdo napínají luk (Jr 50,14). Mezi Izraelci se svými lukostřelci proslavili zejména Benjaminovci, Rúbenovci, Gádovci a Manasesovci (sr. 1 Pa 5,18; 12,2; 2 Pa 14,8).

4. Prak

Prak (*gela*^a) nosili zejména pastevci (např. David, 1 S

17,40), aby mohli svá stáda chránit před divokou zvěří a zabraňovat zvířatům sejít z cesty. Ve válce se jako zbraň používal v egyptském, asyrském a babylónském vojsku, i když historicky významné důkazy o jeho používání v asyrské armádě se objevují až od 8. stol. př. Kr. Také Izraelci měli ve svém vojsku skupinu práčat, přičemž předními představiteli této bojové metody byli v šestřanní Benjaminovci (1 Pa 12,2). Prak se skládal z kousku látky nebo kůže s provázky připevněnými k opačným koncům. Konce provázků se držely pevně v ruce, zatímco se nabitý prak roztáčet nad hlavou, až se pak jeden konec náhle uvolnil. V názorné metafoře se objevuje v Jr 10,18. Kameny do praků (špičaté nebo kulaté jako oblázky), které vystřelovali asyrští obléhatelé, byly objeveny při archeologickém výzkumu v Lakíši.

5. Válečná sekera

Válečná sekera byla podobně jako palcát určena k zápasu muže proti muži a její tvar i velikost se velmi lišily. V Bibli se o ní hovoří několikrát. V Jr 51,20 se *mappēš* (dosl. „drtič“, *BDB*) překládá jako „kladivo“. Podobné slovo se vyskytuje ve výrazu „ničivá zbraň“ v Ez 9,2. (*VOJSKO, *VÁLKA)

BIBLIOGRAFIE. Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962; *idem*, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Discovery*, 1963; K. Galling, *SVT* 15, 1966, str. 150–169. R.P.G.

ZDI A HRADBY Ke stavbě svých prvních domů používal člověk kamene nebo hrubě vytvarovaných kusů nepálené hlíny, např. Jarmo ve V Iráku (*Antiquity* 24, 1950, str. 185–195) a Jericho (*PEQ* 88, 1956, tab. X–XI). V Palestině se na kamenných základech často budovaly cihlové hradby. Obrovské hradby z 2. tisíciletí př. Kr. tvořil kamenný základ, který nesl svažující se ochranný val, omítnutý sádrovou maltou. Nad tím se tyčily silné cihlové hradby, v nichž byly někdy kasematy (o jeriškých hradbách viz *ANEP*, č. 715; *PEQ* 84, 1952, tab. XVI. 1; viz též P. J. Parr, *ZDPV* 84, 1968, str. 18–45).

Do cihlového zdíva se často vsazovaly dřevěné trámy; přinejmenším v Egyptě to sloužilo jako ochrana před zkroucením, když konstrukce z hlinitých cihel vysychala, a také jako pojivo celku (Petrie, *Egyptian Architecture*, str. 9). V Malé Asii, v oblasti Egejského moře a v S Sýrii se takové trámy běžně kladly na kamenné základy, pod cihlové či kamenné hradby nebo přímo do nich (R. Naumann, *Architektur Kleinasien*, 1955, str. 83–86, 88–104 a obr. 63–66, 72–89) – např. v domech ze 14.–13. stol. př. Kr. v kenaanském Ugaritu (Schaeffer, *Ugaritica*, 1, 1939, tab. 19 a str. 92–96 a obr. 90). Na toto běžně rozšířené a starobylé užívání cihel na kamenném základu zjevně poukazuje 1 Kr 6,36 a 7,12 jako na metodu, kterou použil Šalomoun u budov v Jeruzalémě. Tato technika byla skutečně zjištěna v izraelském Megiddu z doby Šalomounovy nebo Achabovy (Guy, *New Light from Armageddon*, Oriental Institute Communication č. 9, 1931, str. 34–35; sr. s budovou vyobrazenou v Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, obr. 106 naproti str. 207. Viz též H. C. Thomson, *PEQ* 92, 1960, str. 57–63).

(*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA; *CIHLA; *OPEVNĚNÍ A OBLÉHÁNÍ; *DŮM)
A.R.M.
K.A.K.

ZDRAVÍ, NEMOC A UZDRAVOVÁNÍ

I. Úvod

Bibliický popis zdraví, nemocí a uzdravování je omezen těmito faktory:

1. *Účelem Pisma*, který je spíše teologický než lékařský. Uvádějí se pouze ty detaily, jež tomuto základnímu záměru nějakým způsobem slouží a zjevují člověku Boha. Proto je např. dostačující zápis, že chlapec byl „ochmutý“ a „hrozně trpěl“ (Mt 8,6). Cílem zde bylo poukázat na závažnost choroby a beznadějnou prognózu, aby vynikla velikost Kristova záahu a jeho Boží moc. Mohlo jít o dětskou obrnu s postižením dýchacích svalů. Jako u většiny nemocí v Bibli nebylo nutné přesný název uvádět, i kdyby byl známý. Neexistují žádné důkazy o tom, co přesně z lékařského hlediska chlapcovu nemoc způsobilo (proximální příčina), přestože některé případy onemocnění ve SZ i NZ lze duchovně vysvětlit (konečná příčina), např. L 13,11–16.

2. *Dobovými lékařskými znalostmi*. Popisy nemocí byly prosté a většinou se omezovaly na viditelné symptomy (např. vřed, slintání, krvácení); v některých případech je mohl zaznamenat pozorovatel (u horečky) nebo sám pacient (u úplavice, ochmutí).

3. *Dobově obecné znalosti* byly ještě omezenější. I kdyby tehdejší lékařské poznání dosahovalo vysoké úrovně, dnešní čtenáři by mu nerozuměli.

4. *Příběh nemocí* se neustále mění. To platí především o nemocích mikrobiologického původu. Jako „mor“ se označují všechny epidemické choroby, přitom se však nejedná o dnešní infekci *Jersinia pestis*. Jiné mohou zůstat beze změny po staletí; např. slepota způsobená trachomem se na Středním východu dodnes běžně vyskytuje a v dobách biblických byla pravděpodobně ještě rozšířenější. Kromě toho se hodně měnila i lékařská terminologie, dokonce i v posledních několika stech letech. Lékaři již neříkají, že pacienta trápí vředy, hlízy nebo puchýře. Biblické údaje o nemocích jsou ovšem založeny na pozorování různých faktch. Uprfímni a poctiví pisatelé, většinou bez lékařských znalostí, psali o tom, co viděli, podle toho, jak tomu rozuměli nejlépe. Jímí popisované skutečnosti proto můžeme a máme posuzovat jako fakta. Navíc úroveň lékařského ošetřování (v tehdejší podobě) a veřejná hygiena (viz níže VII) byla v Izraeli vyšší než v sousedních kulturách té doby.

II. Lékařské termíny

1. *Některé obecné (nelékařské) výrazy užívané pro popis nemocí, uzdravování a zdraví*

a) SZ. Hebr. *hālā* = být nemocen (podst. jm. *h^olī* a *maḥ^olā*), podobně jako *maḥwē* (Dt 7,15; 28,61) a *dāḅār* (Ž 41,9) s významem „věc“ (tj. zlá věc). *Rāpā* = uzdravit je nejběžnějším výrazem pro uzdravování a v Gn 50,2 (2x); 2 Pa 16,12; Jb 13,4; Jr 8,22 se objevuje i ve významu „lékař“. Další SZ výrazy zahrnují *hājā* = oživit a *šūb* = uzdravit.

Slov pro zdraví se v SZ užívá poměrně zřídka a téměř vždy v přeneseném významu (např. Jr 30,17; 33,6; Ž 42,12; Př 12,18).

b) NZ. Nemoc se obvykle označuje ř. podst. jm. *astheneia* = slabost, *malakia* = neštěstí (3x jen v Mt) nebo slovesy *astheneō* = zeslábnout či *kakōs echein* (dosl. „mit špatně“) a 1x (Jk 5,15) *kamnō* = být nemocný, stonat. Příd. jm. *arrōstos* = ten, kdo není zdat-

ný se objevuje 4x (např. Mk 6,13); *mastix* = bič se užívá nejen doslovně, ale i metaforicky o nemoci – viz níže *Mor*.

Nejběžnější laické výrazy pro uzdravování a zdraví jsou *ischyō* = být silný a *hygiainō* = být zdravý, zatímco *sōzō* a *diasōzō* = zachránit se užívají jak u tělesného, tak i duchovního uzdravování (viz níže *Malomocenství*). *Stereō* = pozvednout, učinit silným nacházíme ve Sk 3,16, kde se též objevuje výraz *holoklēría* = dokonale zdraví, který zřejmě označuje aktivní návrat do normálního života a opětovně nabytí dobré tělesné kondice.

2. *Některé odbornější výrazy popisující nemoci a uzdravování v NZ*

Nbos = nemoc je sice odborný výraz, ale užívalo se ho pouze o nemoci obecně, nikoli o jednotlivých případech. Lukáš a další evangelisté toto slovo aplikují podobně (např. Mt 4,23; 8,17; L 4,40; 6,17; Sk 19,12 atd.). Odbornější termíny viz níže.

Slova pro uzdravování jsou *therapeuō*, *iaomai* a *apokathistēmi*.

Lékařská terminologie, jak ji používá Lukáš, a jeho diskretní mlčení o neúspěchu jeho kolegů při léčbě ženy s krvotokem (viz níže *Menstruace*) svědčí o jeho lékařském vzdělání. Jediný Lukáš cituje rčení „Lékaři, uzdrav sám sebe“ (4,23). V L 4,35 se objevují odborné lékařské výrazy *ripsan* = smýkl s ním, termín pro popis epileptického záchvatu, a *blaptēin* = zlo (J. R. W. Stott, *Men with a Message*). V L 24,11 narazíme na *lēros* = jalová řeč, lékařský termín pro blábolení pacienta s horečkou nebo duševně chorého (W. Barclay, *Commentary on Luke*).

3. *Další lékařské termíny*

Epilepsie. Ř. *selēniazomai* = být jako náměsíčný. Objevuje se 2x (Mt 4,24; 17,15) a překládá „náměsíčný“ (EP), „náměsíčník“ (KP). Věřilo se, že prudkost epilepsie se cyklicky mění podle velikosti viditelné části Měsíce. Chlapec popisovaný v Mt 17,15 jeví známky typické epilepsie se záchvaty *grandmal* (sr. Mk 9,17–29; L 9,38–42), ale i posedlosti, stavu, od něhož byla náměsíčnost odlišována (Mt 4,24).

Hemoroidy. Viz níže *Nádory*.

Hluchota. Hebr. *hērēš* = tichý, ř. *kōfos* = otupělý, netečný, němý. Izraelci se k hluchým měli chovat laskavě (Lv 19,14). Izajáš předpověděl, že hluchí budou slyšet (29,18; 35,5; 42,18); toto proroctví naplnil Ježíš (Mt 11,5; Mk 7,37).

Jeden muž, kterého Ježíš uzdravil, byl hluchý a špatně mluvil (*mogilalos* = mluvicí s obtížemi, Mk 7,32), což bylo zřejmě důsledkem hluchoty (ale z věty „uvolnilo se pouto jeho jazyka“ lze uvažovat i o mechanické vadě s hluchotou nesouvisející). Jistě není bezvýznamné, že Ježíš nejprve uzdravil jeho sluch. Některí znalci se domnívají, že tento muž byl hluchoněmý, avšak ř. originál to nepotvrzuje. Pravděpodobnější je, že mohl vydávat zvuky, ale protože je (ani slova jiných lidí) neslyšel, netvořily normální řeč. Dočasně hluchý a němý byl Zachariáš (L 1,20.22.64). (*UCHO)

Horečka. Hebr. *qaddahat* = palčivé horko (Dt 28,22); ř. *pyretos* = ohnivý horko (L 4,38; J 4,52; Sk 28,8 atd.). Obecně používaný termín, který zahrnuje různá onemocnění, u nichž se předpokládá vysoká teplota. Lukáš píše (4,38), že matka Petrovy manželky měla „silnou horečku“, což svědčí o tom, že Lukáš na rozdíl od Mt (8,14) a Mk (1,30) rozlišoval stupně ho-

ZDRAVÍ, NEMOC A UZDRAVOVÁNÍ

rečky a pravděpodobně viděl i špatnou prognózu, kterou intenzita horečky předznamenávala.

Malomocenství. Běžné SZ slovo je *šāra'at* (Lv 13–14), které LXX překládá pomocí *lepra*, jehož užívá i řečtina NZ. Oba výrazy byly prosté, nespecifické, nepřesné, „laické“ a postrádaly konkrétnost dnešního slova malomocenství, jímž se označuje infekce, kterou vyvolává *Mycobacterium leprae*. *Šāra'at* původně popisovalo kultickou nečistotu nebo poskvrnění, které se vyznačovalo přítomností bílých skvrn. Téžoz pojmu se užívalo i pro kožní chorobu (Lv 13,1–46), změnu barvy vlny, kůže, plátna (vv. 47–59) a dokonce i zdi domů (14,33–57), což dosvědčuje, že nemohlo jít o skutečné malomocenství (ačkoli i tento význam zde pravděpodobně byl obsažen). Slovo *lepra* se v NZ vyskytuje jen v Evangelích a označuje pouze lidskou nemoc. Jako důkaz o nečistotě, na němž se zakládala diagnóza, sloužily skvrny na lidské pokožce bez pigmentu (bledé) nebo potřísněná či tmavá místa na povrchu neživých předmětů. Některé rysy popisované v Lv 13–14 se u malomocenství nevyskytují a existují názory, že šlo o jiné nemoci, jako je např. růže sousedící s nežitem (Lv 13,18), infekce pocházející ze spáleniny (v. 24), trichofyie nebo fikovina na temeni hlavy či na vousech (v. 29), uhrovitý zánět kůže (v. 36) atd. Při malomocenství probíhají změny dosti pomalu, takže se stěží mohlo projevit během sedmi dnů, jak uvádí Lv 13,4–6. Je důležité, že v Lv 17,11–19 bylo *očistěno* (*katharizo*, v. 14) deset malomocných, zatímco jen jeden z nich, ten vděčný, byl *uzdraven* (*iaomai*, v. 15) a Ježíš mu řekl, že ho zachránila (*sōzo*) jeho víra (v. 19), což by se mohlo týkat jeho duchovního stavu nebo snad znamenat jen „udělala dobře“, „uzdravila“. O povaze jejich „malomocenství“ neexistují žádné důkazy – možná, že trpěli více nemocemi.

Průkazné malomocenství se vyskytovalo v Indii asi do r. 600 př. Kr. a v Evropě do r. 400 př. Kr. Nemáme žádné určité důkazy o tom, že SZ na tuto nemoc poukazuje, ani že tato nemoc v době exodu existovala, i když v době NZ jistě ano. Podrobnější studie na toto téma viz G. B. Browne, *Leprosy in the Bible* (kvalitní bibliografie).

Menstruace. Hebr. *dāvā* nebo *dāvē* = mající měsíčky, menstrující (Lv 12,2,5; 15,33; 18,19; 20,18). Tento normální fyziologický rys života ženy v reprodukční fázi jejího života ji činí kulticky nečistou.

Žena trpící krvácením (EP), tokem krve (KP) (Mk 5,25; L 8,43 *rysei haimatos* = tok krve; Mt *haimorrhōō* = trpět tokem krve; termin se užíval v ř. lékařských spisech a v LXX pro Lv 15,33 s významem „menstrující“, měla zřejmě menorrhagii, nemoc, při níž je menstruační fáze abnormálně dlouhá – v jejím případě nepetržitá po 12 let – a může vyvolat anémii.

Mor, morová rána.

1. Hebr. *deber* = morová rána, mor. Původně znamenalo „zničení“ a užívá se ho pro všechny druhy pohrom. Často souvisí s mečem a hladem (tato tři zla jdou obvykle ruku v ruce; sr. Jr 14,12; Ez 6,11 atd.) a s Božím navštívením. Označuje také prudkou epidemii, která po Davidově sčítání lidu usmrtila 70 000 Izraelců (2 S 24,15; sr. Jos., *Ant.* 7. 326). Jde patrně o tutéž ránu, která přinesla zkázu 185 000 Sancheribovým mužům (2 Kr 19,35; Iz 37,36). Stejně slovo se objevuje i v Šalomounově modlitbě při posvěcení chrámu (1 Kr 8,37; 2 Pa 6,28). V neobvyklém smyslu vystupuje při vyjádření Boží moci nad smrtí (Oz 13,14); v Ex 9,3; Ž 78,50 jde o nemoc dobytka.

2. Hebr. *maggēpā* = mor, úder (Ex 9,14; Za 14,12 atd.).

3. Hebr. *makkā* = úder, rány (Lv 26,21; Jr 19,8 atd.)
4. Hebr. *neḡā'* = dotyk, rána. Tento výraz, spojený většinou s malomocenstvím (Lv 13–14), také označuje jakékoli větší neštěstí nebo pohromu (Ž 91,10 atd.) či vnitřní zkázu (1 Kr 8,38).

5. Hebr. *neḡep* = klopýtání, mor (Ex 12,13; Joz 22,17 atd.).

6. Ř. *mastix* = metla, bič, mor (Mk 3,10; 5,29,34; L 7,21). Zde se uplatňuje jako synonymum nemoci obecně.

7. Ř. *loimos* = mor, morová rána (Mt 24,7; L 21,11; sr. Jos., *BJ* 6. 421). V obou biblických odkazech jej doprovází hlad, ale EP se řídí některými staršími rukopisy a v Mt 24,7n „morovou ránu“ vynechává.

8. Ř. *plēgē* = rána, mor. Toto slovo se ve Zj (9,20; 11,6 atd.) překládá jako „pohroma“ (EP), v KP jako „rány“, v souvislosti se soudem, který postihne světovníky. (České překlady neužívají vždy slova „mor“ – pozn. překl.).

Nádory. Když Pelistéjci převezli do Ašdódu Boží *schránu, Hospodin je rasil „nádory“ (hebr. *opālim* = nádory, nežity), 1 S 5,6. Základní význam hebr. pojmu je „zduřet, vyrazit“, odtud jméno hory Ofel v Jeruzalémě. Slovo může patřit k odborným „lékařským“ výrazům. Když schránu odnesli do Gatu, nádory „se vyrazily“ i tam, „malým i velkým“ (5,9), a mnozí zemřeli (5,11n). Po 7 měsících Pelistéjci schránu Izraelcům vrátili se zlatými modely pěti nádorů a pěti „myši“ (hebr. *akbār*), což je nepřesný výraz pro „hlodavce“. Patřily sem myši a krysy, na Blízkém východě v té době běžné (G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*). Krysy jsou známé jako nositelé nakažených blech, přenášejících dýmčích spór. Popis moru šifického se poděl komunikačních spojů a postupně propukajícího v sousedních obcích, kdy se lidem tvořily četné vědrovitě združeniny či nádory souhlasí s diagnózou dýmčívového moru (avšak nedokazuje jej). Popisovaná nemoc byla někdy smrtelná a byla kladena do souvislosti s množstvím „myši“ ničících úrodu (6,5). Možná, že tentýž mor způsobil i smrt 70 mužů v Bét-semeši „za to, že se podívali do Hospodinovy schrány“ (6,19). Číslo pět (myši a nádorů) objasňuje 6,16–18.

Neplodnost. Být manželkou a nerodit děti se na Blízkém východě vždy považovalo nejen za politováníhodnou skutečnost, ale také za ostudu, která mohla vést k rozvodu. To bylo příčinou Sárina zoufalého smichu (Gn 18,12), Chaniny tiché modlitby (1 S 1,10nn), Rácheliny naléhavé volby mezi dětmi a smrtí (Gn 30,1) a Alžbětiná volání, že ji Bůh zbvavil její pohany (L 1,25). Hruza nadcházejícího soudu nad Jeruzalémem je zdůrazněna neuvěřitelným prohlášením: „Blaze neplodným ...“ (L 23,29). Věřilo se, že dar dětí je znamením Božího požehnání a naopak jejich odepření znakem prokletí (Ex 23,26; Dt 7,14), podobně jako neplodnost a úrodnost země (Ž 107,33n).

Němota. Hebr. *'illēm* = němý, svázaný, *dūmān* = tichý, *'ālam* = být hluchý, svázaný. Ř. *alalos* = bez řeči, *afonos* = bez hlasu a nejběžnější *kōfos* = otupělý, němý nebo hluchý. Tato porucha se objevuje v celých biblických dějinách. Nelze ji přisoudit žádnou zvláštní příčinu. Někdy šlo o rys *posedlosti zlým duchem (např. Mt 9,32–35; 12,22). Kvůli své nevěře dočasně oněměl a ohluchl na základě Hospodinova zásahu Zachariáš (L 1,20,21,24). Hluchý muž z Mk 7,32 téměř jistě nebyl němý, i když je označen za hluchoněmého.

Odumřelá ruka. Ř. *xēros* (Mt 12,10; L 6,6.8) = suchý, uvadlý, označuje ruku s ochrnutými a staženými svaly, takže postižený úd je kratší a tenčí než normální – jde o chronický stav, v biblických dobách považovaný za nevléčitelný. Někteří odborníci jej určují jako pozdní komplikace dětské obrny (poliomyelitidy). Lukáš zaznamenal, že šlo o mužovu pravou ruku.

Ochrnutí. Ř. výrazy *paralytikos* = ochrnutý (např. Mt 4,24; 9,2; Mk 2,3) a *paralyomai* = být ochrnut (např. L 5,18.24; Sk 8,7; 9,33) jsou podobné a nekonkrétní. Některé typy ochrnutí v biblických dobách nebyly smrtelné, protože pacienti mohli žít ještě mnoho let i po svém ochrnutí. Setníkův sluha (Mt 8,6) byl ochrnutý a „hrozně trpěl“. Mohlo jít o popis nebezpečného ochrnutí dýchacích svalů, jímž se vyznačují některé druhy dětské obrny.

Porod, porodnictví. Porod sice patří mezi normální a zdravé jevy, ale je snad na místě zařadit ho do tohoto „lékařského“ pojednání. Porodnictví bylo v rukou žen, které měly pravděpodobně značné zkušenosti a možná jenom základní znalosti a praxi (Gn 38,27–30; Ex 1,15–21; Ez 16,4n). Porodní stolice (Ex 1,16, hebr. *’obnajim* = dvojité kameny, patrně naznačuje její původ) používaná v Egyptě v době exodu je popsána pod heslem *PORODNÍ BABA.

Prášivina. Hebr. *neṭeq* (Lv 13,30–37; 14,54). Obecný termín, zřejmě pro dráždivou vyrážku, někdy užíváný jako příznak „malomocenství“.

Kožní onemocnění jsou na Východě hojná. Je obtížné přesně určit nemoci zmíněné v Písmu a odlišit je od ostatních. Např. „prašivina“ se může vyjádřit čtyřmi různými hebr. slovy.

1. *gārāb*, Dt 28,27 („kurděje“, EP lišej, Lv 21,20; 22,22; LXX *psora*; Vulg. *scabies*). Patří k prokletím, jimiž měli být stíženi neposlušní; evidentně zde nešlo o skutečné kurděje, ale o chronickou chorobu, při níž se na hlavě a někdy i na celém těle vytvářel silný tvrdý povlak. Byla považována za nevléčitelnou.

2. *jallepēt* = prašivý (LXX *leichen*). Jedna z vad, která mužům nedovolovala vstoupit do kněžské služby (Lv 21,20) a znehodnocovala zvířata, takže se nesměla obětovat (Lv 22,22). Mohlo jít o jinou formu 1 výše.

3. *sappāḥat* = skvrna, Lv 13,2; 14,56.

4. *mispāḥat*, Lv 13,6–8. V Iz 3,17 se užívá slovesný tvar *sippāḥ* = zachvátit prašivinou.

Slepotá. Hebr. *’iwwēr* = zavřený, stažený a jemu blízké *’iwwārōn*, *’awwēret* a *saṁwērīm* = slepotá; ř. *tyflos*. Slepotá byla v biblických dobách po celém Středním východě běžnou záležitostí. Pravděpodobně měla několik různých příčin. Trachom se tehdy mohl vyskytovat poměrně často, protože se s ním v některých oblastech setkáváme i dnes. Způsobuje slepotu u dětí. Matka postižená kapavkou může nakazit oči dítěte při porodu, což zpravidla vede k oslepnutí. Slepotá se někdy považovala za trest od Boha – Dt 28,28n (popisuje též soucit, který vzbuzuje tápání slepého, a snadnost, s jakou jej mohou druzí okrást).

Na dvoustupňovém Ježíšově zázraku uzdravení slepého muže (Mk 8,22–25) v pohanské Betsaidě vidíme mimořádně zajímavou věc. Nejprve Ježíš slepého muže vedl ven z vesnice, potřel mu oči slinou a muž „viděl“. Avšak zřejmě proto, že nikdy předtím neviděl, jeho mysl mu nedovedla vysvětlit obrazy, které spatřil (v. 24). „Lidé“ vypadali jako „stromy“, což je známýjev u těch, kdo neviděli od narození a jímž byl zrak vrácen operací rohovky či šedého zákalu – viz strhující článek R. E. D. Clarka „Men as trees wal-

king“ (FT 93, 1963, str. 88nn), kde autor toto téma rozebírá do hloubky. Ježíš proto učinil další zázrak. Stačil opět jen nepatrný zásah, dotyk, a muž „viděl všecko zcela zřetelně“ (v. 25). Kdyby se muž již někdy předtím naučil „vidět“, druhý zázrak by nebyl nutný (sr. Mt 9,27–31; 12,22; 20,29–34; 21,14). Znamení užité při každém zázraku, napomáhající k víře, snad pro něho bylo nezbytnější, pokud to byl pohan. Viz níže V.

Spálenina. Hebr. *šārebet* = pálivý, štípaný. Objevuje se 2x v souvislosti s kožními onemocněními (Lv 13,24.28) a 1x metaforicky (Př 16,27). Není jasné, zda slovo znamená doslova spáleninu od ohně nebo pouze kožní chorobu, která vyvolává pálivý pocit.

Svrab. Hebr. *heres* = horko, slunce, svrbení. Stav kůže, patrně přibuzný s ekzémem, patřil k ranám („nevléčitelným“), které měly postihnout neposlušné (Dt 28,27). Pro přesnější určení chybí údaje.

Šílenství, mentální poruchy. Požívá se několik nespecifikovaných výrazů. Nejdůležitější jsou:

1. Hebr. *hōlālā*, *hōlētūt* = pomatenost, zřetěšenost či chvástání (Kaz 1,17; 2,12; 7,25; 9,3; 10,13).

2. Hebr. *šiggā’ōn* = šílenství, scestnost; šílenství postihující člověka jako soud od Boha (Dt 28,28; Za 12,4).

3. Ř. *anoia* = nerozum; vede k zaslepenosti (2 Tm 3,9) nebo k zlosti (6,11). V žádném z těchto případů nejde o duševní nemoc, ale o nevyrovnané chování.

4. Ř. *parafroia* = bláznovství (2 K 11,23; 2 Pt 2,16).

5. Ř. *mania* (Sk 26,25). Když Festus obvinil Pavla, že mluví z cesty (*mainomai*) jako blázen, apoštol řekl doslova, že nemá mániei (sr. J 10,20).

Opakující se záchvaty šílenství u Saula a jeden prudký záchvat Nebúkadnesarův jsou popsány podrobněji. Saul (1 S, *passim*) byl člověk obdarovaný, ale v jistých ohledech i duševně zaostalý, např. podléhal názorům jiných lidí, zmítaly jím nálady a opakující se deprese, v pozdějším životě se u něho projevovaly paranoidní myšlenky a iritabilita, typická pro deprese letitých pacientů, i když vražedné tendence, jaké měl on, obvykle nejsou. Jeho sebezraždě zřejmě nelze z lékařského hlediska přikládat velký význam, jde spíše o jednání poraženého bojovníka než neurotika v depresi. Nebúkadnesar, agilní a populární člověk, byl manickou osobností, tj. měl vrozenou náchylnost k maniodepresivní psychóze. Jeho dlouhodobá nemoc (Da 4,28–34) propukla asi v jeho padesáti letech. Zůstal sice při smyslech, ale byl zcela neschopen vládnout. Žádné známky poruchy organické povahy se u něho neprojevovaly. Po určitou dobu měl zvrácenou chuť: Nakonec se zcela zotavil (v. 33) a dnes bychom jeho chorobu popisovali jako involuční melancholie.

Úbytě. Hebr. *šahepēt* = slábnutí. Objevuje se v Lv 26,16; Dt 28,22, avšak ani v jednom z těchto případů není jasný přesný lékařský význam. Mohlo jít o tuberkulózu, rakovinu nebo řadu dalších nemocí, které mají za následek slábnutí. Když Izraelci pobývali v Egyptě, tuberkulóza se tam vyskytovala (D. Morse *et al.*, *Tuberculosis in Ancient Egypt*).

Úplavice. Ř. *dysenteria*, lékařský termín, s nímž se setkáváme u Hérodota, Platóna, Aristotela a dalších. Jde o název infekčního onemocnění, z něhož Pavel uzdravil Publiova otce (Sk 28,8). Existuje názor, že v případě „nevléčitelné střevní choroby“, již Hospodin ranil Jórama, šlo o chronickou amebóvitou úplavici (2 Pa 21,15.18n). Viz též níže *Vyhřezlá střeva*.

Vodnatelnost. Ř. *hydrōpikos* = plný vody (L 14,2).

ZDRAVÍ, NEMOC A UZDRAVOVÁNÍ

Vodnatelnost (ascites) není přísně vzato nemoc sama o sobě, ale spíše příznak onemocnění srdce, ledvin nebo jater apod.

Vřed. Hebr. *š'hin* = hořící; sr. kořen v arab., aram., etiopsky = být horký. Obecně použitelný výraz, jímž se ve SZ označovaly různé druhy místního zanícení. „... vředy hnisavých neštovic“ (Ex 9,9) viz v hesle *EGYPTSKÉ RÁNY. V Lv 13,18–24 se o vředech píše v souvislosti s nemocí, která je zde označena jako malomocenství, zatímco „vředy“ (EP), „nežít“ (KP), jimiž trpěl Jób (2,7) a kterým se připisovaly různé diagnózy, mohly být projevem tuberkulózního malomocenství. V případě vředů, jež postihovaly tělo od hlavy až po chodidla (Dt 28,27,35), se patrně jednalo o jedno z kožních onemocnění příznačných pro Egypt (sr. Plinius, *NH* 26, 5), např. endemické vředy nebo černé neštovice. Chizkijášův vřed (2 Kr 20,7; Iz 38,21) byl pravděpodobně karbunkl.

Hebr. *jabbelet*, Lv 22,22, sr. *LXX myrmēkiōnta*. Objevuje se v seznamu vad, které jsou příčinou nezpůsobilosti zvířat k oběti. Podle židovské tradice se toto hebr. slovo používá k označení toho, kdo trpí vředy.

Vyhřezlá střeva. Jóram (2 Pa 21,15.18n) byl raněn „nevléčitelnou střevní chorobou“. Po 2 letech nemoci mu „vyhřezla střeva“ a Jóram, za strašných bolestí“ (v Jr 16,4 přeloženo jako „smrtelné nemoci“ a v Ž 103,3 jako „nemoci“) zemřel. Téměř jistě šlo o chronickou úplavici, kdy může po delší době při prudkém průběhu nastat komplikace (vyhřeznutí střev), přičemž dochází k *intususcepti* a následně k neprůchodnosti střevní.

Výtok; krvotok, krvácení. V Lv 15,2nn označují hebr. *zōb* výtok, jehož oběti pak byly kulticky nečisté. V Lv 12,7; Mt 9,20; Mk 5,25; L 8,43n se hebr. *māqōr* a ř. *rysis* a *haimorroēō* (užit v Lv 15,33. LXX) týkají výtoky krve a v EP se překládají jako „krvácení“, v Lv 12,7 jako „krvotok“. Žena z L 8,43 atd. snad trpěla menorragií. Viz výše *Menstruace*.

Zánět. Hebr. *dalleqet* (pouze Dt 28,22). Obraz tělesného utrpení spojeného s úbytými, horečkou a zánětem, spolu s ranami klimatickými – horkem a suchem – měly vzbudit hrůzu. Pojmy jsou zde příliš mlhavé a nelze je konkrétněji vysvětlit.

III. Léčení nemocí

Biblické léčebné metody odpovídají své době a jsou popisovány obecnými výrazy, např. Př 17,22; Jr 46,11. O léčbě jednotlivých míst se často mluví u ran (Iz 1,6; Jr 8,22; 51,8). Izajáš doporučil na Chizkijášův vřed „suché fiky“ (Iz 38,21). Milosrdný Samařan použil k ošetření ran víno a olej (L 10,34). Taková léčba však bývala často neúčinná, jako např. v případě ženy, která trpěla krvácením (Mk 5,26), nebo šlo o stavy jasně nevléčitelné, jako u Mefibóšeta (2 S 4,4). V Dt 28,27 nacházíme zmínku o zoufalství nad některými nemocemi. Nepřekvapuje, že léčení někdy provázejí pověry – např. pokus Lejí a Ráchel pomoci „jablíček lásky“ zvýšit v neplodnosti sexuální touhu (Gn 30,14–16). Víno se uvádí jako lék a povzbuzující prostředek na dvou místech (Př 31,6; 1 Tm 5,23).

Titul „lékař“ se objevuje zřídka, ve významu téměř totožném s dnešním „doktor“ (hebr. *rāpā*), např. Jr 8,22; ř. *iatros*, Mk 5,26). Aša je zavřzen (2 Pa 16,12), protože se radil s „lékaři“; však zde mohlo jít o léčitele pohanské, užívající magie, kteří si označení lékař nezaslouhovali. Důvodem k odsouzení bylo, že se „nedotazoval Hospodina“. Jób obviňuje své přátele, že jsou „lékaři k ničemu“ (Jb 13,4). V NZ se o lé-

kařích formou přísloví 2x zmiňuje Kristus (L 4,23; 5,31). O Lukášovi Pavel píše jako o „milovaném lékař“ (Ko 4,14).

Židovské náboženství se od mnoha pohanských lišilo v tom, že mezi lékaři a kněžími se vždy důsledně rozlišovali. Stanovení diagnózy ohledně malomocenství představuje výjimku (Lv 13,9–17; L 17,14). Nemocní se stali na vyhlídce na uzdravení proroků (viz např. 1 Kr 14,1–13; 2 Kr 1,1–4; 8,9; Iz 38,1.21). O primitivní formě napravování zlomenin se píše v Ez 30,21. Je pozoruhodné, že lékařská praxe se ve svých základech po staletí, během nichž se události popisované v Bibli odehrávaly, změnila tak málo, že o celé této době lze hovořit jako o poměrně přesně pospaném časovém úseku, a jen málo prvků v ní lze považovat za vědecké.

IV. Posedlost

Výjimečný jev posedlosti, který měl od dob apoštolských jen zřídka období, představuje něco zvláštního. Zápisy ukazují, že v Kristově době se vyskytoval častěji než jindy. (Záznam o Saulovi – „přepadal ho zlý duch od Hospodina“ v 1 S 16,14n – spíše konstatuje jeho duševní poruchu, než aby se zabýval teologickým výkladem jejího původu.) Zdá se, že satan byl v té době zvlášť aktivní ve své snaze ničit účinek zázraků, které konal Ježíš a jeho učedníci. Démonická posedlost byla skutečná a nelze ji „objasnit“ způsobem, jak si tělesné či duševní poruchy vysvětlovali neznalí (avšak upřímní) lidé. Tuto diagnózu vyslovil sám Ježíš a přijímal ji i od druhých. Omyly jeho současníků ho nikdy neoklamaly.

Toho, kdo byl „posedlý zlým duchem“ (ř. *daimonizomenos* = démonizovaný, v moci démonických sil), mohl duch, který ho ovládal, užívat jako svých „úst“. Posedlost často doprovázely fyzické projevy, např. hluchota (Mt 9,32), slepota (Mt 12,22), epilepsie (L 9,37–43) či duševní poruchy (Mk 5,1–20). Dotyční měli schopnost rozpoznat Ježíšův Boží charakter a věděli, že spadají pod jeho autoritu. Posedlost však v žádném případě *není* totožná s epilepsií nebo duševními poruchami obecně a synoptikové i Sk 5,16 ji jasně odlišují od běžné formy nemoci. Učedníci dostali od Ježíše příkaz „uzdravovat“ (*therapeuō*) nemocné, a vedle toho „vymítat“ (*ekballō*) demony a nečisté duchy (Mt 10,1.8). Lukáš (9,37–43) popisuje, jak Ježíš „pohrozil“ (*epitimaō*) nečistému duchu a „uzdravil“ (*iaomai*) chlapce, což napovídá, že přítomnost nečistého ducha (jemuž Ježíš „pohrozil“) byla sice spojena s tělesnou či duševní nemocí – pravděpodobně epilepsií – z níž byl chlapec „uzdraven“, ale odlišovala se od ní.

Byly rozeznávány různé stupně posedlosti, jak ukazuje případ dívky (Mt 15,22), která byla „zle posedlá“ (*kakōs daimonizetai*).

Mezi „člověkem posedlým nečistým duchem“ (Mk 5,2), „posedlým“ (*daimonizomenos*) (Mk 5,15n) a člověkem, který byl „dříve posedlý“ (v. 18), není žádný podstatný rozdíl, protože jde o jednu a tutéž osobu.

Za věrohodné dokázané případy posedlosti lze považovat ty, které popisují misionáři v Číně od roku 1850. Nemáme důvod pochybovat o biblickém pohledu, že šlo o „posedlost“ osobnosti a těla popisovaného člověka zlou duchovní bytostí. Příklady ze současnosti viz in D. Basham, *Deliver us from evil*, 1972.

V. Zázraky a uzdravování

1. Uzdravování – význam slova

Uzdravit znamená obnovit člověku nemocnému – duševně nebo fyzicky – plné zdraví. Patří sem uzdravení jako výsledek lékařské péče, spontánní vymizení projevů nemoci, dále zlepšení pacientova pohledu na vlastní stav, přestože nelze očekávat nějaké fyzické zlepšení, a dokonce i korekce pacientova nesprávného chápání povahy jeho nemoci. U psychických poruch se tohoto výrazu užívá pro označení zlepšeného duševního stavu. Je důležité si tyto různé významové odstíny uvědomit, protože biblické zázraky uzdravení (kromě případů posedlosti) prokazují uzdravení v původním lékařském smyslu, tj. obnovení normálního stavu v případě organických onemocnění. Každý případ označovaný jako moderní zázrak musí vykazovat srovnatelné výjimečné uzdravení organických poruch. Změny duchovního rázu, lepší přijetí organicky nevyléčitelného stavu či přirozené a samovolné vymizení příznaků nemoci se vyskytují stále, ale v přísně teologickém pojetí mezi zázraky nepatří. V Bibli se samozřejmě píše nejen o zázračném, ale i o přirozeném uzdravení, a je pravda, že ve většině případů, kdy se nejednalo o zázrak, došlo k uzdravení pravděpodobně přirozenou cestou, protože léčebné metody starověku byly téměř úplně neúčinné.

2. Uzdravování – jeho původce

Všechny naše nemoci uzdravuje Bůh (Ž 103,3; Sk 3,12–16). I dnes, kdy lékařské a chirurgické umění dosáhlo vysoké úrovně, nás uzdravuje Bůh. Používá si k tomu lidí (školených i neškolených), podobně jako si používá vládnoucích činitelů k udržení pořádku a k vykonávání spravedlnosti ve světě (Ř 13,1–5).

3. Uzdravování – prostředky

Přestože v biblických dobách existovalo málo léčebných prostředků (viz výše III), doporučovaly se lidem a očekávalo se, že je budou užívat, a to ve SZ éře (např. fíková placka na Chizkijášův vřed, Iz 38,21) i v době NZ (Pavlova rada Timoteovi, 1 Tm 5,23). Skutečná víra v Boha s radostí a vděčností užívá dostupných prostředků pro záchranu života, ať už jde o léky, transfúzi krve nebo chirurgické operace, stejně jako se používají záchranné vesty proti utonutí.

4. Uzdravení vírou

Uzdravení, k němuž dojde bez použití léčebných prostředků a jako reakce na víru, se v současnosti popisuje různými výrazy. Jelikož každé uzdravení působí Bůh, termín „uzdravení vírou“ nevystihuje tento zvláštní případ dostatečně přesně. Pojem „duchovní“ uzdravení ukazuje spíše na uzdravení ducha než těla a navíc by mohl vzbudit asociace s působením léčitelů, kteří mohou ve jménu ďábla vyvolat falešné uzdravení. Sousloví „uzdravení vírou“ lze použít tehdy, pokud je nám jasný předmět víry (v žádném případě to nemusí být vždy Bůh).

5. Zázračné uzdravení

Zázrak se v podstatě skládá z „ohromujícího zásahu Boží moci, jímž se zvrátí, přeruší nebo změní chod běžných přírodních úkazů“ (*Chambers's Encyclopaedia*, „Miracle“). Pokud jde o zázračné uzdravování v Písmu, vyznačuje se tím, že nastává okamžitě (případ v Mk 8,22–26 představuje výjimku), je úplné

a trvalé a většinou k němu dojde bez použití léčebných prostředků (sliny v Mk 7,33; 8,23; J 9,6 jsou výjimkou; sr. též Mk 5,27–29; Sk 5,15; 19,12). Boží zázraky uzdravení nikdy nevykazují recidivu, která bývá typická pro zázraky falešné, samozřejmě kromě případů, kdy byli mrtví vzkříšeni k životu a dříve nebo později opět zemřeli (např. Jairova dcera, Mk 5,21–24,35–43; syn nainské vdovy, L 7,11–15; Lazar v J 11,1–44 atd.).

a) *Smysl zázračného uzdravování.* Podobně jako další zázraky v Písmu sloužily i tyto jako výrazná znamení a dramatizovaná podobnost, jež měla poskytnout dvojí naučení. Měly *prokázat pravdivost* slov toho, kdo je působil (např. Ex 7,9; L 5,20–24; J 19,22; 10,37n; Sk 2,22), a tato slova *ilustrovala*. To, co se stalo s tělem ochrnutého muže v L 5,18–26, bylo zároveň důkazem a vyjádřením toho, co se odehrálo v jeho duši. Musíme pochopit, že cíl zázraků uzdravování byl teologický, nikoli lékařský. Uzdravovaných, jichž na počátku Ježíšova působení a v době rané církve (např. Filip, Sk 8,5–8) bylo mnoho, postupně ubývalo, protože základní zvěst už zazněla. U rybníku Bethesda (J 5,3) ležela celá řada nemocných, avšak Ježíš uzdravil jen jednoho, protože to stačilo k předání duchovní pravdy. Kdyby si Kristus položil za cíl uzdravování nemocných, uzdravil by je všechny.

Zázrak uzdravení bychom tedy dnes neměli očekávat v případě, když je to z lékařského hlediska žádoucí, ale tehdy, kdy se má potvrdit a ilustrovat Boží slovo a slova jeho služebníků a kdy k tomu nestačí důkazy z Bible. Zdá se tedy, že nejpravděpodobnějším místem zázračných uzdravení v dnešní době je okrajová oblast nové evangelizace na misijním poli, kde zázraky mohou být vědecky dokázány nejméně! (Avšak církev dnes obnovuje svou službu uzdravování jako součást plného evangelia neporušenosti a v těchto případech dochází k uzdravení okamžitě i postupně. Viz J. C. Peddie, *The Forgotten Talent*, 1961; G. Bennett, *The Heart of Healing*, 1974; F. MacNutt, *Healing*, 1974; *The Power to Heal*, 1977. – NH.)

b) *Zázračné uzdravování ve Starém zákoně.* Přes používání některých léčebných prostředků se uzdravení ve SZ obecně popisuje Božím zásahem; např. Mojžíšovo uzdravení (Ex 4,24–26) z nemoci spojené s jeho neposlušností ohledně obřizky jeho syna se připisuje čistě duchovní význam. Uzdravení Mirjam z malomocenství (Nu 12,1–15) a Naamána skrze Elišu (2 Kr 5,8–14) jsou zřetelné zázraky. Za zázraky považujeme i uzdravení Jarobeámovy ruky, která mu náhle ochrnula (1 Kr 13,4–6), vzkříšení syna vdovy ze Sarepty Elijášem (1 Kr 17,17–24) a syna Šúne-manky Elišou (2 Kr 4,1–37). Nemoc tohoto chlapce byla přičítána úžehu, avšak stejně tak mohlo jít o fulminantní encefalitidu nebo o subarachnoidální krvácení. (Židé si byli vědomi účinků slunce [viz Ž 121,6] a o případu úžehu se hovoří v Apokryfech [Júd 8,2n].) Uzdravení uštknutých Izraelců při pohledu na bron-zového hada bylo též zázračné, i když se neuvádějí jména jednotlivců (Nu 21,6–9). Záchrana Izraelců od dalších morových ran v Egyptě je zvláštním příkladem jevu, který lze nazvat jako „preventivní zázrak“, kdy se jim nemoc zázrakem vyhnula. K uzdravení Chizkijáše (2 Kr 20,1–11) došlo pravděpodobně přirozenou cestou, i když se připisovalo přímo Bohu (v. 8), a doprovází je přírodní zázrak (vv. 9–11); jednalo se zřejmě o těžký karbunkl.

ZDRAVÍ, NEMOC A UZDRAVOVÁNÍ

Ve SZ se případy zázračného uzdravení, včetně zmrtvýchvstání, vyskytují zřídka a zdá se, jako by se všechny nakupily do dvou kritických období exodu a služby Elijáše a Eliši. Viz přírodní zázraky Mojžíše a Arona v Ex 7,10–12. Egypťští čarodějové svými kouzly (Ex 7,11,22; 8,7) dokázali napodobit první tři zázračná znamení Mojžíše a Arona (i když jejich druhý a třetí pokus jen zhoršil utrpení jejich lidu), ale u dalších znamení (v. 8,18) už čelit Boží moci neuměli. Tak Hospodinovy zázraky, které vykonával prostřednictvím Mojžíše, splnily svůj účel (7,9), neboť jimi prokázal autoritu svého slova a v konečném důsledku vedly k odchodu Izraelců z Egypta.

c) *Zázračné uzdravování v Evangeliiích.* Ježíšovy zázraky uzdravení synoptikové zaznamenali u skupin (např. L 4,40n) a podrobněji i konkrétněji u jednotlivců. Posedlost se zřetelně odlišuje od jiných forem nemoci (např. Mk 1,32–34, kde je *kakōs echōn* odděleno od *daimonizomenos*). Lidé ke Kristu přicházeli ve velkém počtu (Mt 4,23n) a všechny uzdravoval (L 4,40). Šlo o jasné případy duševních i tělesných nemocí a v jednom případě uzdravil dokonce i uřatou část těla (L 22,50n). Ovšem tyto zapsané případy představují jen malý zlomek těch, kteří v té době v zemi trpěli nějakou nemocí.

Dohromady se ve čtyřech Evangeliiích dochovalo přes 20 příběhů o uzdravení jednotlivců nebo malých skupinek. Některé Ježíš uzdravil na dálku, jiné slovem bez tělesného kontaktu, další dotykem a nebo tělesným kontaktem spolu s „léčebnými prostředky“, tj. aplikací bláta vyrobeného ze sliny, v té době oblíbeného prostředku proti sepleť (Mk 8,23; J 9,6) a hluchotě (Mk 7,32–35). To snad mělo napomoci pacientově víře nebo ukázat, že Bůh nevyklučuje používání léčebných prostředků. V jednom výjimečném případě Ježíš vykonal dva zázraky za sebou u téhož muže – viz *Slepota výše*.

Lukášovo evangelium jako jediné vypráví příběh o milosrdném Samařanovi. Píše též o pěti zázračných uzdraveních, která v ostatních Evangeliiích zmíněna nejsou: vzkříšení syna naimské vdovy (7,11–16), uzdravení ženy, která byla „úplně sehnutá“ (13,11–16), muže trpícího vodnatelností (ascites) (14,1–4), deseti malomocných (17,12–19) a uzdravení ucha veleknězova sluhy (22,51). Pisatel o jednotlivých případech podává dost podrobné informace a pro uzdravení většinou užívá odbornějšího výrazu *iaomai*.

Jan se na rozdíl od synoptiků vůbec nezmiňuje o uzdravení lidí ve velkém počtu ani o posedlosti (ačkoli i on se o démonech zmiňuje a používá slovo *daimonizomenos*, J 10,21). Kromě vzkříšení Lazara popisuje jen tři případy uzdravení: syna královského služebníka z vážného horečnatého onemocnění (4,46–54), muže ochrnutého 38 let (5,1–16) a člověka od narození slepého (9,1–14). Tyto zázraky podle Jana nepředstavují pouze mocné činy (*dynameis*), ale i znamení (*semeia*). Ukazují, že Kristovy zázraky uzdravení jsou důležité nejen pro tělesný stav jednotlivce, dané místo a dobu, ale mají i obecný, věčný a duchovní význam. Např. z případu muže od narození slepého vyplývá, že nemoc jednotlivce nemusí nutně souviset s jeho hříchem.

d) *Zázračné uzdravování v dobách apoštolských.* Zaslíbení moci uzdravovat v Mk 16,18 není původní součástí textu, nicméně Kristus uzdravováním pověřil svých 12 učedníků (Mt 10,1) a také 70 (L 10,9). Dvanáct zřejmě dostalo zmocnění na celý život, zatímco pověření sedmdesáti skončilo s jejich návratem (L

10,17–20). Sk se zmiňují o několika zázracích, které se svým charakterem blíží zázrakům Kristovým. Chromý muž v Jeruzalémě (3,1–11) a další v Lysíře (14,8–10), ochmutý (9,33n) a úplavice Publiova otce (28,8) jsou případy jednotlivců; o uzdravování většího počtu lidí najednou se píše málo, např. v 5,15n, a jednou se hovoří o použití šátků přinesených od Pavla (19,11n). Dva lidé byli vzkříšeni z mrtvých (Dorkas [9,36–41] a Eutychos [20,9n]) a démoni byli vyháněni při dvou příležitostech (5,16 a 16,16–18). Autor rozlišuje mezi posedlostí a jinými nemocemi (5,16).

Máme zaznamenány i případy onemocnění mezi křesťany v dobách apoštolských. Tato skutečnost svědčí o tom, že apoštolové své zmocnění uzdravovat nemohli uplatňovat vždy, když chtěli sebe nebo své přátele zbavit nemoci. Timoteus měl žaludeční potíže (1 Tm 5,23). Trofimos kvůli nemoci nemohl doprovodit Pavla z Milétu (2 Tm 4,20). Epafroditos vážně onemocněl (Fp 2,30) a jeho uzdravení se připisovalo Boží milostí (Fp 2,27). Nejnápadnější je Pavlův záhadný „osten v těle“ (*skolops tē sarki*). Býval vysvětlován různě (nejčastěji jako chronická oční choroba), ale žádná z řešení není přesvědčivá a konečná. Jeho duchovní význam značně překračuje důležitost hledání diagnózy. Pavel pro něj uvádí tři důvody (2 K 12,7–10): „aby se nepovyšoval“ (v. 7), aby mohl být mocný duchovně (v. 9) a aby i svou slabostí mohl sloužit Kristu (v. 10, „pro Krista“). Možná, že mezi tímto „ostnem“ a Jákobovou poraněnou šlachou (Gn 32,25–33) existuje větší podobnost, než se obvykle soudí.

Klasický oddíl o modlitbě za nemocné (Jk 5,13–20) zkrslují dva mylné výklady: první v něm nachází zdůvodnění instituce pomazání těch, kdo jsou *in extremis*, a druhý v něm hledá zaslíbení, že všichni nemocní, nad nimiž se druzí ve víře modlí, budou uzdraveni. Je možné, že se oleje užívalo k posílení víry, podobně jako Kristus užíval hlíny a slín (viz výše), a v některých případech mohli mít i léčebný účinek. Olej lze také chápat jako symbol toho, že se nemoc oddělila od pacienta a že jí na sebe vzal Kristus (Mt 8,17), podobně jako králové apod. byli pomazáváni na znamení toho, že jsou ve svém úřadu odděleni od ostatních. Plnější rozbor viz v komentáři k Jakubově listu od R. V. G. Taskera (*INTV*). Důležité zde je, že důraz uvedeného oddílu je duchovní (tj. záležitost se předkládá Bohu), nešestí jednotlivce se stává záležitostí církve a to, co je řečeno, nikterak nevyklučuje možnost, že lékaři použijí běžné dostupných léčebných prostředků, a to v jakékoli době a na jakémkoli místě. Celá zmíněná pasáž se ve skutečnosti týká moci modlitby.

e) *Zázračné uzdravování v době poapoštolské.* Přisně vzato sahá tato otázka nad rámec naší stati, ale patří sem proto, že určitými texty z Pisma se dokládá možnost (a nejen možnost) zázračného uzdravení zproštědkaného křesťany v dnešní době (sr. J 14,12 výše). Musíme však rozlišovat mezi Kristovými osobními příkazy apoštolům a těmi, které jsou pro všechny křesťany závazné dnes. Dnešní představa o uzdravování odporují skutečnosti, že zázraky slouží jako nástroj a doprovodný prvek zjevení. Při hledání zázračného bychom je třeba dávat velký pozor, abychom se vyvarovali všeho magického. Zázraky v církvi dob patristických, připisované často posmrtně, byly někdy velmi nevěrohodné. Je též zřejmé, že pasáže v Irenaovi, Tertullianovi a Justinovi Martyrovi, často citované s cílem ukázat, že zázračné uzdravování pokračuje

čovalo až do 3. stol., tomuto výkladu ve skutečnosti neodpovídají. Tvzení o případech zázračného uzdravení tudíž musíme přijímat na nejvyšší opatrně. Nicméně tento obezřetný přístup nesmíme zaměnit s materialistickým postojem bez víry a skepticismem. Viz též a) *Smysl zázračného uzdravování* výše.

VI. Biblický pohled na nemoci

Předmět utrpení a nemocí v Bibli úzce souvisí s otázkou podstaty a původu samotného zla. Utrpení patří k lidským zkušenostem, má různé příčiny a představuje jeden z důsledků hříchu lidstva. V případě utrpení způsobeného nemocí tento vztah většinou není viditelný, i když někdy jde o přímou souvislost. Z popisu pádu člověka v Genesis zjišťujeme, že brzy po něm člověk poznal nejistotu, strach a bolest (Gn 3,16n). Zde je *'issābôn* vhodně přeloženo jako „bolest“ a později jako duševní muka (Gn 4,13). Přímá spojitost mezi hříchem a utrpením se stává velmi složitou, ale národům, které poslouchaly Hospodina, Bůh obecně slíbil, že je nemocí nepostihnou (Ex 15,25n; Lv 26,14–16; Dt 7,12–16 a k. 28, zejména vv. 22,27,58–61). Morová rána naopak představuje jeden ze tří tvrdých Božích soudů nad Izraelem (Jr 24,10; 32,24; Ez 14,21) i nad jinými národy, např. Pelíštejci (1 S 5,6) a Asyřany (2 Kr 19,35). V oddělech jako Ž 119,67 je poštížen sám hříšník a v případě uzdravení nemocnoucího v J 5,1–16 snad hraje roli jeho selhání (v. 14). Davidův hřích způsobil souzení jiných (2 S 24,15–17). Celkově je utrpení člověka, ať už způsobené nemocí nebo něčím jiným, projevem duchovního zmatku lidské společnosti. V Jb 1 je vidět něco ze satanovy činnosti. Její povaha vysvitá též ze Sk 10,38, kde se o nemocných mluví jako o těch, „kteří byli v moci ďáblův“, a v podobenství o pšenici a pleveli („to udělal nepřítel“, Mt 13,28). Sám Kristus mluvil o ženě, kterou „držel satan spoutanou...“ (L 13,16).

Bůh tomu však nepřihlíží bezmocně. Utrpení někdy slouží jako trest. Může se vztahovat na celý národ, nebo dopadne na jednotlivce, jak tomu bylo v případě Mojžíše (Ex 4,24), Mirjam (Nu 12,10), Uzijáše (2 Pa 26,16–27), Jarobeáma (2 Pa 13,20), Géchaziho (2 Kr 5,25–27), Ananiáše a Safiry (Sk 5,5,10), Heroda (Sk 12,21–23) a Elymase (Sk 13,11). Mnohem podrobněji se však píše o „konstruktivním“ utrpení (Žd 12,6–11), které pomohlo např. Jákobovi, aby se po skutečném zranění, k němuž přišel zázračným způsobem, naučil závislosti na Bohu a duchovně dospěl tak, že mohl naplnit své nové jméno Izrael (Gn 32,25–33). Při Chizkijášově nemoci se projevila jeho víra v Hospodina, takže zřejmě také patří do této kategorie (2 Kr 20,1–7). Kniha Jóbova ukazuje, že jde daleko více o vztah člověka k Bohu než o jeho vztah k vlastnímu utrpení. Jde o zásadní SZ popření názoru, který tak uně prosazovali Jóbovi „utěšitelé“, že utrpení člověka musí nutně souviset s jeho hříchem. Když se Jób zbaví jen částečně pravdivého názoru, že svým utrpením má být napraven, vidíme velkolepý obraz jeho utěšení, ospravedlnění a pozhánání. Nesmíme zapomínat, že biblický pohled není *dualistický. Utrpení je zde viděno spíše ve světle věčnosti a ve vztahu k Bohu, který je svrchovaný a má ve své lásce k lidem s tímto světem trpělivost (2 Pt 3,9). NZ pisatelé si uvědomovali, že mají kolem sebe mnoho souzení a bolesti, a proto se těšili na konečné vyvržení dějin, kdy už nebude žádné utrpení (Ř 8,18; Zj 21,4).

Toto chápání se diametrálně liší od f. pojetí těla jako svou podstatou zlého a ducha jako přirozeně dob-

rého. Biblické chápání těla jako pomíjivého, ale zároveň vznešeného nejlépe vidíme v 2 K, zejm. v 5,1–10 (sr. též 1 K 6,15). Tělo představuje nedílnou součást člověka, jejímž prostřednictvím se vyjadřuje jeho osobnost.

VII. Hygiena a zdravotní opatření

Jednou oblastí, v níž židovská medicína překonala lékařství okolních národů, byla oblast hygieny. V době Mojžíšově vznikl pozoruhodný hygienický zákoník Izraelců (např. Lv 15). Výborně o něm v krátkosti píše A. Rendle Short (*The Bible and Modern Medicine*, str. 37–46). Obecně se sice hovoří o zákoníku, ale ve skutečnosti najdeme jednotlivé podrobnosti zapsány ve všech pěti knihách Mojžíšových. Bez svého hygienického „zákoníku“ by Židé jako národ pravděpodobně nepřežili období v poušti a další obtíže, jimiž procházeli. Šlo o veřejnou hygienu, zásobování vodou, odvod splašků, kontrolu a výběr potravin a dohled nad infekčními chorobami. Nejzajímavější je míra znalostí, které v podmínkách exodu a putování po poušti mohli stěžejně nabyt sami od sebe, např. zákaz jíst vepře a zvířata, jež zemřela přirozenou smrtí, zakopávání či spalování výmětů apod. a povědomí o nakažlivosti některých nemocí. Spalování výmětů (Ex 29,14) představovalo pro putující Izraelce mimořádně moudré opatření, protože neměli čas na to, aby trus mohl posloužit jako hnojivo. Takto se účinně předcházelo šíření nemocí. Slovo „karanténa“ pochází z židovského označení doby 40 dnů izolace pacientů s určitými nemocemi (Lv 12,1–4), což ve 14. stol. z důvodů relativní imunity Židů vůči určitým epidemiím přejala Itálie. V mnoha směrech se biblický pohled na nemocné a na zdraví jako takové shoduje se současnou lékařskou praxí a je zřejmě modernější, než se na první pohled zdá. Příběh o milosrdném Samařanovi (L 10,30–37) představuje ideál péče, který vždy inspiroval všechny pracovníky ve zdravotnictví, a je vzorem nesobeckosti a starosti o rekonvalescenta. V Písmu se často hovoří o tom, co lze nazvat „rodinným lékařstvím“, a ideál manželství náleží mezi Židy k nejvyšším.

BIBLIOGRAFIE. W. Barclay, *The Gospel of Luke*, 1958; G. Bennett, *The Heart of Healing*, 1971; M. Botting, *Christian Healing in the Parish*, 1976; S. G. Browne, *Leprosy in the Bible*, 1974; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; R. E. D. Clark, „Men as Trees Walking“, *FT* 93, 1963, str. 88–94; R. A. Cole, *Mark, TNTC*, 1961; A. Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, 1907, Appendix 16; V. Edmunds a C. G. Scorer, *Some Thoughts on Faith Healing*, 1956; J. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950; J. S. McEwen, *SJT* 7, 1954, str. 133–152 (zázraky v dobách církevních otců); F. MacNutt, *Healing*, 1974; *idem*, *The Power to Heal*, 1977; D. Morse et al., „Tuberculosis in Ancient Egypt“, *American Review of Respiratory Diseases* 90, 1964, str. 524–541; J. C. Peddie, *The Forgotten Talent*, 1961; A. Rendle Short, *The Bible and Modern Medicine*, 1953; J. R. W. Stott, *Men with a Message*, 1954; M. Sussman, „Diseases in the Bible and the Talmud“ in *Diseases in Antiquity*, ed. D. Brothwell a A. T. Sandison, 1967; R. V. G. Tasker, *James, TNTC*, 1956; B. B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today*, 1965 (reprint *Counterfeit Miracles*, 1918); F. Graber, D. Müller, *NIDNTT* 2, str. 163–172; o Pavlově ostnu v těle viz C. Brown, *NIDNTT* 1, str. 726n.

D.T.

ZEBACH (hebr. *zebah* = zabití, oběť). Jeden ze dvou midjánských králů, kteří za dnů soudice Gedeóna podnikali nájezdy do Palestiny. Během jednoho midjánského vpádu zahynulo několik Gedeónových lidí (Sd 8,18n). Gedeón pečlivě vybral 300 mužů a nájezdníky pronásledoval. Obyvatelé Sukótu a Penúelu mu odmítli pomoci a později byli potrestáni. V Kar-kóru (v. 10) Gedeón zajal dva velitele, Zebacha a Sal-munu, a zabil je. Po tomto hrdinském činu Gedeóna vyzvali, aby se stal králem Izraele, ale tuto nabídku odmítl (Sd 8,22n). V Ž 83,1–12 se tento příběh objevuje ve výčtu vítězství, která dal Hospodin svému lidu. J.A.T.

ZEBEDEOS (ř. *Zebedaios* z hebr. *zibdijáhú* = dar Hospodintův). Otec apoštolů Jakuba a Jana (Mk 1,19) a manžel Salome (Mk 15,40). Galilejský rybář, pravděpodobně poměrně zámožný (sr. Mk 1,20); patrně žil v Betsaidě nebo v její blízkosti. J.D.D.

ZEBŮL (hebr. *z'bul* = vyvýšený, tj. vládce nebo výšina). Panovník Šekemu za samozvaného „krále“ Abi-meleka, kterému pomohl při Gaalově povstání (Sd 9,26–41). V ugaritštině se slovem *zbl* (I) = vládce označuje Baal, pán země, zatímco *zbl* (II) znamená „nemocný (člověk)“; sr. (např.) C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, str. 393, pozn. 815–816. K.A.K.

ZELÉNINA (hebr. *zēr'ím* = semena, KP vaření, Da 1,12; *zēr'ónim* = semena, KP vaření, Da 1,16). Obecný výraz pro to, co se rozsévá; obvykle označuje jedlá semena, jež lze vařit, např. čočku, fazole atd. V kontextu Bible se tímto pojmem označuje prostá zeleninová strava, kterou namísto bohatých jídel královny tabule vyhledával Daniel a jeho přátelé.

Hebr. termín *pól* (2 S 17,28) označuje fazole, které přinesli pro Davida a jeho muže. Ez 4,9 se o nich zmiňuje jako o náhražce obilné mouky v chlebu v době hladu. Ezechielův chléb pravděpodobně neporušoval zákon zakazující mísit různé druhy (viz ICC, ad loc.). Též slova s eg. přídavným jménem užívá Mišna pro pojmenování eg. fazolí a stejným způsobem nakládá ř. spisovatelé s *kyamos*. Zatím nevíme, o jakou odrůdu přesně šlo, protože dnešní arab. výraz má více významů, nicméně v biblických dobách bylo dostupných několik rostlin z čeledi vřkovicových, např. bob obecný (*Vicia faba*), cizrna (*Cicer arietinum*) a čočka (*Lens culinaris*).

Tato zelenina se pěstovala v zahradách (Dt 11,10; 1 Kr 21,2), podobně jako i další plodiny, např. pór, cibule a melouny. Sbíralo se i mnoho divokých rostlin, které se pak používaly jako zelenina a *byliny. Viz též *ZEMĚDĚLSTVÍ.

Cibule (hebr. *b'sālím*). O cibuli (*Allium cepa*) se Písmo zmiňuje pouze jednou (Nu 11,5). Vždy představovala běžnou a velmi ceněnou zeleninu. Kromě toho ji lidé považovali za rostlinu s léčebnými účinky. Egypťané ji pěstovali od nejstarších dob a je vyobrazena na některých jejích náhrobních malbách.

Česnek (hebr. *šūm'im*). Druh cibule dobře známý v Egyptě, po němž toužili Izraelci na poušti (Nu 11,5). Česnek (*Allium sativum*) se od jiných cibulovitých liší tím, že má „stroužky“ namísto obvyklé cibulky s oba-

ly. Nikdy neprodukuje semena a jako divoce rostoucí není znám.

Čočka (hebr. *'qdāšim*). Malá, hrachu podobná rostlina (*Lens culinaris*, dříve nazývaná *L. esculenta* nebo *Ervum lens*) z čeledi vřkovicových; snadno se pěstuje a dodnes je po celém Blízkém východě oblíbeným jídlem. Opražená semena jsou pokládána za nejlepší potravu na dlouhé cesty nebo v případě nouze (sr. Ez 4,9). Z čočky se připravovala hustá „krmě“, o níž se píše v souvislosti s Ezaelem (Gn 25,29–34), a byla jedním z pokrmů, které Davidovi předložili v Machanajimu (2 S 17,28). O poli čočky se 2 S 23,11n zmiňuje jako o dějství statečných skutků jednoho izraelského bojovníka proti Pelištejcům. Viz D. Zohary, „The wild progenitor and the place of origin of the cultivated lentil“, *Economic Botany* 26, 1972, str. 326–332.

Melouny (hebr. *'abattihim*). Zmíněny v Nu 11,5. Jde o lubenici obecnou (*Citrullus vulgaris*), představitele čeledi dužnatých *Cucurbitaceae* s bílou nebo červenou dužinou plodu. Pěstovala se v Egyptě a Orientu od nejstarších dob; semena často nacházíme v eg. hrobkách.

Okurka (hebr. *qiššu'im*). Jedna ze složek stravy, jejíž nedostatek vyvolal u Izraelců nespokojenost při putování v Páranské poušti a kvůli níž dychtili po pozítech Egypta (Nu 11,5). S největší pravděpodobností jde spíše o okurku hadí (*Cucumis melo*), kterou ve starověkém Egyptě dobře znali, než o dnešní okurku (*Cucumis sativus*), která pochází z Indie a do oblasti Středomořího moře se dostala mnohem později.

„Budka v okurkovém poli“, o níž se mluví v Iz 1,8 (hebr. *miqšā*), byla prostá chatrč na čtyřech kůlech nebo jednoduchá bouda. Sloužila jako přístřešek pro hlídače, který střežil výpěstky, ale po skončení sezóny zůstala opuštěná a většinou se potom rozpadla, takže se stala obrazem naprosté zkázy.

Pór (hebr. *hāšir* = bylina). Pouze v Nu 11,5; jinde se toto hebr. slovo překládá jako „tráva“ nebo „bylina“. Podle vzorků z hrobek usuzujeme, že pór ze starověkého Egypta byl pór salátový (*Allium kurrat*) s listy podobnými trávě, užitím, než má běžný pór větší (*A. porrum*). Oba tyto druhy podle všeho představují odrůdy divokého *A. ampeloprasum*. F.N.H.

ZĚLÓTA (ř. *zēlōtēs*). Jeden z dvanácti apoštolů se jmenoval Šimon Zělóta (L 6,15; Sk 1,13), a to buď pro svou prudkou povahu, nebo kvůli nějaké spojitosti se stranou zělótů (*KANANEJSKÝ).

Stranu zělótů, kterou Josephus označuje jako „čtvrtou filozofii“ Židů (BJ 2. 117; Ant. 18. 23), založil *Juda Galilejský, který r. 6 po Kr. vedl povstání proti Římu (*SCITÁNÍ). Nesouhlasili s tím, aby Izrael platil pohanskému panovníkovi daň, protože to považovali za zradu vůči Hospodinu, pravému Králi Izraele.

Zělóti získali své jméno proto, že se řídili příkladem Matijáše a jeho synů a následovníků, kteří projevovali horlivost pro Boží zákon (1 Mak 2,24–27) v době, kdy se Antiochos IV. snažil potlačit židovské náboženství, a také příkladem Pinchase, jenž projevil podobnou horlivost v době odpadlictví na poušti (Nu 25,11; Ž 106,30n). Když bylo povstání z r. 6 po Kr. potlačeno, zělóti sledovali jeho cíl ještě 60 let. Členové Judova rodu byli zělótskými vůdci; dva z jeho synů nechal r. 46 po Kr. ukřižovat Alexander (Jos., Ant. 20. 102) a třetí z nich, Menachém, se r. 66 po Kr. pokusil uchvátit vedení protifímského povstání

(Jos., BJ 2. 433). Zelóti byli aktivní po celou dobu války v letech 66–73 po Kr.; poslední zelótská pevnost Masada padla v květnu r. 74 po Kr., ale ani potom zelótský duch zcela nevymizel. (*VZBOURENCI)

BIBLIOGRAFIE. F. J. Foakes-Jackson a K. Lake: „The Zealots“ in BC, 1, 1920, str. 421nn; W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, 1956; M. Hengel, *Die Zeloten*², 1976; Y. Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, 1966; D. M. Rhoads, *Israel in Revolution 6–74 C.E.: A Political History based on the Writings of Josephus*, 1976.

F.F.B.

ZEMĚ

1. Fyzický svět, ve kterém žije člověk, protiklad k nebesům, např. Gn 1,1; Dt 31,28; Ž 68,8; Da 6,27 atd. (hebr. *'ereš* či aram. *'ara*). Tento pojem je svým významem natolik nejasný, že někdy označuje zemi v širším slova smyslu, jindy pouze omezenou oblast. Ve zprávě o potopě (Gn 6–9) a o zmatení jazyků (Gn 11,1) má každý z těchto významů své zastánce. Tato nespecifičnost není pouze zvláštností hebrejštiny, stačí zmínit egyptské slovo *ta'*, které podobně označuje zemi stejně jako území („přemožitel všech zemí“) i zemi jako takovou („vy, kteří jste na zemi“, tj. žijící).

2. Souš jako protiklad moře, Gn 1,10 atd. (hebr. *'ereš*, též *jabbšet* = suchá země v Da 2,10). Výrazy, jako „píle země“, „základy země“ (1 S 2,8; Jb 9,6; Ž 102,25; Iz 48,13) představují staré semitské básnické obraty, které neobsahují učení o ploché zemi spočívající na sloupech. „Vody pod zemí“ (Ex 20,4) se zřejmě týkají podzemních pramenů a jezer, o nichž se jako o hlavním zdroji vody v Palestině zmiňují poetické oddíly Ž 24,2; 136,6; sr. Gn 8,2.

3. Povrch země, půda, která využívá vegetaci, a tím umožňuje všem živou, např. Gn 1,11n; Dt 26,2 (objevují se zde obě slova, *'ereš* i *'adāmā*). Hlína byla materiálem dočasných oltářů (Ex 20,24), Aramejce Naamán si s sebou vzal izraelskou zeminu, aby na ní uctíval Hospodina Izraele (2 Kr 5,17). Roztržený oděv a hlína vysypaná na hlavu vyjadřovaly zármutek (2 S 1,2; 15,32).

4. V oddílech Gn 11,1; Ž 98,9; Pl 2,15 toto slovo v přeneseném smyslu znamená obyvatele země nebo jejich část. NZ ř. gě se překládá různě, nejčastěji „země“, a objevuje se ve všech čtyřech výjimech. Význam 1 viz např. v Mt 6,10 a přesnější vymezení nacházíme v J 3,22 „judská země“; význam 2 ve Sk 4,24 a sr. Mk 4,1; význam 3 viz v Mt 25,18.25 a sr. Mt 10,29; význam 4 ve Zj 13,3. K.A.K.

ZEMĚDĚLSTVÍ Archeologický průzkum SZ Jericha prokázal, že Palestina byla jedním z nejstarších dosud objevených zemědělských center. Zdejší rozvinuté zemědělství lze datovat do doby kolem r. 7500 př. Kr. Jericho je příkladem závlahového hospodaření, jež bylo v prehistorickém období v Jordánském údolí běžné, a to v oblastech podél potoků, které se do Jordánu vlévají, nikoli u řeky samotné. Přibližně ze stejné doby jsou doloženy známky zemědělství i z homaté krajiny, protože z natífské kultury známe pazourkové čepele srpů a motyčky. Zavlažování jako starověká věda dosáhlo tehdy svého vrcholu a uplatňovalo se nejvíce v Egyptě a Babylonii. Avšak v Palestině v Abrahamově době závlahové hospodaření postupně ztrácelo na důležitosti a dokonce se, jako

např. v Negebu, začalo rozvíjet hospodaření suché.

Většina palestinských zemědělců byla závislá na dešti. Letní sucho po dobu 6 měsíců končilo „ranými dešti“ a jakmile se sluncem rozpálená země mohla obdělávat (konec listopadu nebo prosínce), začalo se sít a setba se zaorávala do země. Někdy se také oralo před setím. Hlavním zdrojem vláhy pro plodiny se staly vydatné zimní deště, ale k tomu, aby se u obilí vytvořily klasy, bylo zapotřebí ještě „pozdních dešťů“ v březnu a dubnu.

K základním obilovinám patřila pšenice a ječmen, přičemž pšenice byla považována za hodnotnější, ale u ječmene byla ta výhoda, že vyrostl rychleji a dařilo se mu i na horší půdě. Vedlejší sklizeň tvořily různé luštěniny, např. čočka, hrách a fazole. Stravu zpestřovala zelenina, především cibule a česnek. Dalším obohacením jídelníčku, jehož základ tvořil chléb, byly byliny, semena a jiná koření. Čerstvé výhonky divokých rostlin se podávaly jako salát.

Po vynálezu srpu, kdy se do soli nebo dřevěné rukojeti vsazovaly pazourky, vznikl jako dokonalejší nástroj pluh. K výrobě dřevěného pluhu byl nevhodnějším stromem dub. Nejchudší zemědělci si kovovou radlici (hebr. *'er* = rádló, 1 S 13,20n) dovolit nemohli. Avšak v době Davidově byl dostatek železa a mohla se používat velká kovová radlice, což se odrazilo v lepších výnosech a větší hustotě obyvatelstva.

Dřevěný pluh s jednou rukojetí měl tu výhodu, že byl lehký, a mohl se snadno přenášet, zejména přes balvany na kamenitých polích. V rovině (např. v Bášanu) se přebytečné kameny vršily na hromady na polích, ale na svazích se jimi zpevňovaly terasy, aby se zabránilo odplavování dobré půdy a uchovávala se vlhkost. Velké kameny sloužily jako mezníky u jednotlivých obilných polí; plůt se neužívalo. Pluh s jednou rukojetí umožňoval zemědělci druhou rukou pohánět dobytek bodcem.

Obilí dozrávalo nejdříve v horkém Jordánském údolí a pak žně pokračovaly ve vyšších polohách, nejprve na pobřeží a v oblasti Jizreelu, pak v nízkých a nakonec ve vyšších horách. Sklizeň ječmene v dubnu a květnu předcházela sklizni pšenice o několik týdnů dříve koncem o měsíc. V téže době se na pozemcích, jež přes zimu ležely ladem, často selo letní proso.

Při sklizni držel zemědělec obilí jednou rukou a druhou je žal srpem. Z těchto svazků se vázaly snopy, které se pak nakládaly na osly nebo velbloudy a odvážely do mlatu. Amos se zmiňuje o používání vozů. Ža ženci chodili sběrači klasů a pak se na strniště vyháněl dobytek: nejdříve ovce, po nich kozy a nakonec velbloudi.

Mlaty se nacházely blízko vesnice, na místě, kde se při práci dalo využít větru. Mlat samotný tvořil buď mlýnský kámen, kam padalo zrní, nebo hliněná plocha pomazaná slínovým jílem. Snopy se rozkládaly do vrstvy vysoké asi 30 cm a na okrajích je chránil prstenc z kamenů. Zvířata, jimž se za tímto účelem někdy dávaly podkovy, se po nich vodila kolem dokola, dokud se zmo nevymlátlo. K urychlení práce sloužil dřevěný smyk s kameny připevněnými na spodní stranu. Zrní se provalovalo tak, že se dřevěnými lopatami nebo listy házelo proti větru. Aby se před pytlouáním a spotřebou ze zrna odstranily kamínky, mohlo se přésít (hebr. *k'bará* v Am 9,9 a *nāpā* v Iz 30,28). Sláma se uchovávala jako krmivo pro dobytek. Založení požáru na zrajícím poli nebo ve mlatu se považovalo za velký zločin, protože oheň zničil zá-

ZEMĚTŘESEŇÍ

soby potraviny na celý rok. Epizoda se Samsonem a líškami šířícími požár (Sd 15,4n) byla pro Pelíšteže katastrofou. Mláčení trvalo do konce srpna, při bohaté úrodě i déle.

Nejvhodnější oblastí pro pěstování obilí byly terasy v Jordánském údolí, které se mohly zavlažovat z přítoků Jordánu: Pelíštežská rovina, Jizreel (i když jednu část tvořily bažiny), Bášan a Moáb. Jelikož chléb představoval základní potravinu země, pěstovalo se obilí i na horších půdách. Na horském svahu se kvůli tomu budovaly úzké schodovité terasy, s nimiž se setkáváme i v dnešním Libanónu – rozkládají se na úpatích hor až do výše sněžného pásma.

V nižších horách, jako např. v Přímořské nížině, rostly plodiny rozmanitější – kromě obilovin i vinná réva a olivy, které tak spolu tvořily známou trojici, o níž se často hovoří ve SZ. Obdělávaly se rovněž lepší pozemky ve vyšších polohách, ale z větší části tam zůstaly pastviny nebo lesy.

Podzemní vláhu ze zimních dešťů v mnoha oblastech země doplňovala vydatná letní rosa, která tak umožňovala pěstování hroznů, okurek a melounů. Ty přestavovaly vzácnější produkty, než si mnozí čtenáři Bible myslí, protože v Palestině v létě nepršelo a většina potoků vysychala. Tyto druhy ovoce a zeleniny pak představovaly speciální zdroj tekutin pro lidi i zvířata. Pěstovalo se mnoho druhů hroznů, jež představovaly nejen cennou potravinu v létě, ale sušily se i na zimu (rozinky). Víno z hroznů se vyváželo. Vinná réva rostla obvykle na svazích hor a mezi keřky se často vysévala fazole a čočka. Barvitý obraz vinice podává Iz 5,1–6.

Jidelničiek zpestřovalo také ovoce a ořechy. Olivovník a sezam poskytovaly olej na vaření; živočišný tuk byl příliš nákladný. Ořechy se převážně používaly jako koření. Lusky rohovníku sloužil za potravu zvířatům. Jako jediná textilní rostlina se pěstoval len.

Největším nepřítelem zemědělců bylo sucho. Pokud v jednom ze tří období dešťů nepršelo, nastala vážná situace. Dlouhodobá sucha nebyla jevem ojedinelým, zejména v určitých částech země. Jinou pohromou představovaly kobylky, nemoci rostlin, např. sněť obilná, a horké větry *širokko*. I válka byla pro zemědělce častou hrozbou, protože se obvykle vedla v době žní, aby útočící armáda mohla žít z plodin země. Z Palestiny se vyvážela především pšenice, olivový olej a víno. Do jiných zemí se tyto produkty dopravovaly na lodích, ale velké množství jich spotřebovávaly karavany putující napříč samotnou Palestinou.

Možjíšovy lévíjské zákony stanovily určité zemědělské principy, přičemž některé z nich jsme již zmínili. Jedná se zejména o metody péče o půdu, např. její ponechávání každý sedmý rok ladem (Lv 25), nebo zásady z oblasti sociální, např. přenechávání zbylého zrní k paběrkování chudým (Lv 23,22). V případě neoddržování Božích směrnic by nastala neúroda a hlad (Lv 26,14nn). Jde o morální i praktická naučení, která platí dodnes a měl by se z nich poučit celý svět.

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*², 1974; A. Reifenberg, *The Desert and the Sown*, 1956; F. N. Hepper, *Plants in Bible Lands* (připravuje se); P. J. Ucko a G. W. Dimbleby (ed.), *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, 1969.

J.L.K.

F.N.H.

ZEMĚTŘESEŇÍ V důsledku geologické struktury byla zemětřesení *alter ego* *Palestiny. V Písmu máme zaznamenána zemětřesení či jejich průvodní jevy v různých obdobích a dosvědčují je některé vykopávky (např. Y. Yadin, *Hazor*, 1975, str. 150–151) – u hory Sínaj při vydání Zákona (Ex 19,18), za dnů Saula (1 S 14,15), Elijáše (1 Kr 19,11), Uzijáše (Am 1,1; Za 14,5) a Pavla a Silase (Sk 16,26). Zemětřesení spojené s prasknutím zemské kůry zničilo Kórača a jeho přívržence (Nu 16,31) a podobná událost se mohla odehrát v rámci ničení Sodomy a Gomory (viz Am 4,11). Při ukřižování v Mt 27,51n se rovněž mluvilo o zemětřesení a dalších záračných jevech.

O přírodních katastrofách v této hrozně podobě existuje v Bibli mnoho zmínek: Sd 5,4; Z 18,8; 29,7; 97,4; 114,4; Ji 2,10; 3,16; Am 8,8; Na 1,5; Abk 3,6; Za 14,4; Zj 6,12; 8,5; 11,13; 16,18. Obrazně znamená zemětřesení Boží soud (Iz 29,6; Ez 38,19nn). Zprávy o zemětřeseních (*ribru*) nacházíme i v asyr. textech (*Iraq* 4, 1927, str. 186–189).

BIBLIOGRAFIE. Přehled zemětřesení v křesťanské době uvádí E. Hull, „Earthquake“ in *HDB*, 1, str. 634.

J.M.H.

D.J.W.

ZÉNA Ř. zdobnělina jména Zenodora (sr. Lightfoot k Ko 4,5). Zákoník (*nomikos*), jenž doprovázel Apolla na blížně neurčené cestě, přičemž Titus je měl vybavit vším potřebným (1t 3,13). Nepochybně právě oni doručili Titovi Pavlův dopis (sr. Zahn, *INT*, 2, str. 49). Navzdory spojení s Apollem není jisté, zda termín *nomikos* znamená odborníka na Tóru. Zénovou profesí bylo pravděpodobně římské právo: *nomikos* označuje jak výjimečné právníky, např. Mucia Scaevolu (Plútarchos, *Sulla* 36), tak chudé notáře (sr. příklady v *MM*).

Skutky Titovy (5. stol.) si osobují Zénovu autoritu a tradice jej zařazuje mezi 70 Kristových učedníků.

A.F.W.

ZERACH Z hebr. *zārah* = povstat, zářit/vyjít, zejména o Slunci.

1. Syn Reúela, syna Ezaua a Basematy (Gn 36,4.10.13.17; 1 Pa 1,35.37). Mohlo by se jednat o téhož muže jako:

2. Otec Jóbaba, druhý z raných králů Edómu (Gn 36,33; 1 Pa 1,44).

3. Judův a Támařin syn a dvojče Peresa (Gn 38,29n; 1 Pa 2,4), praotec judské čeledi Zerachovců (Nu 26,20). Z ní pocházel Akán, který zhrěšil v Jerichu (Joz 7,1.17n.24; 22,20; 1 Pa 2,6), a další (1 Pa 9,6; Neh 11,24).

4. Syn Šimeónův a praotec zerašské čeledi kmeňe Šimeónovců (Nu 26,13; 1 Pa 4,24); Šochar z Gn 46,10; Ex 6,15.

5. Potomek Léviho přes linii Geršóma (1 Pa 6,21.41).

6. Etiopan, jenž napadl Judsko s velkým etiopským a libyjským vojskem (2 Pa 14,9–15; 16,8) a kterého ve 14. roce své vlády (asi r. 897 př. Kr.) na hlavu porazil Ása v bitvě u *Maréši (sr. 2 Pa 15, zejm. v. 10 a E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*², 1965, str. 58–60, o 2 Pa 15,19; 16,1). O tom, zda Zerachovým výchozím bodem byl Egypt nebo Arábie, se diskutuje. Ve prospěch Arábie svědčí

pouze semitská podoba jména Zerach. Jeho ústup ke Geraru by mohl naznačovat, že Zerach přišel z Egypta, což výrazněji dokládá přítomnost Libyjců v jeho vojsku. Je zajímavé, že Zerach *není* označen za krále, tudíž jej nelze ztotožnit s libyjským faraonem Osorkonem I. (asi 924–889 př. Kr.), za jehož vlády k bitvě došlo. Zřejmý rozdíl mezi hebr. *h* a eg. *k* pravděpodobně vylučuje ztotožnění jmen Zerach (*zrh*) a Osorkon, (*w*)*srk(n)*; žádná přesvědčivá eg. nebo etiopská podoba Zerachova jména se zatím neobjevuje. Zerach tedy mohl být etiopský velitel vojska, který vedl eg. armádu jménem Osorkona I., jenž se snažil navázat na úspěchy svého otce Šišaka. Zerachova potupná porážka se téměř jistě vůbec neobjevila v nečetných eg. zápisech z té doby. K.A.K.

ZERED Horská bystřina (hebr. *nahal*) nebo vádí, kudy procházeli Izraelci na své cestě podél hranic Edómu a Moábu (Nu 21,12; Dt 2,13n). V Nu se o něm hovoří jako o tábořišti, což souhlasí s našezemním „vzhůru“ v Dt 2,13. O jeho určení se diskutuje; pravděpodobně jde o dnešní Vádí el-Hesá, které z JV ústí do Mrtvého moře. Komentář, který následuje v Dt 2,14nn, ukazuje, že jeho přechod byl považován za důležitou etapu cesty. G.T.M.

ZERUBÁBEL Přesný význam jména neznáme; snad jde o tvar akkad. *zeru-Babili* = sémé Babylónu. Byl synem Šealtielu či Salatiela, tedy vnukem krále Jójakína (Ezd 3,2; Ag 1,1; Mt 1,12). V 1 Pa 3,19 ho hebr., nikoli však LXX, považuje za syna Pedajášova, Šealtielova bratra. Pokud se opisovač nedopustil chyby, mohlo zde dojít k levirátnímu sňatku. Pokládáme za velice nepravděpodobné, že by byl Zerubábel totožný s *Šésbasarem, protože zpráva v dopise poslaném Dareiovi (Ezd 5,6–17) je těžko srozumitelná, pokud již Šésbasar nebyl mrtev v době rozhovoru, o němž se v listu píše, zatímco Zerubábel se aktivně podílel na budování chrámu. Šésbasar mohl být Zerubábelův strýc Šenasar (1 Pa 3,18), ale ať už šlo o kohokoli, byl spíše loutkou, zatímco Zerubábel a Jósua aktivními vůdci. Zerubábel se vrátil s hlavní skupinou pod Šésbasarovým vedením r. 537 př. Kr. a položil základy chrámu (Ezd 3). Ezdráš zmiňuje, že se práce musela přerušit a ve stavbě se pokračovalo až r. 520 př. Kr., kdy se do čela opět postavil Zerubábel s Jósouu (Ezd 5–6; Ag 1–2). V Ag 1,1; 2,2 má Zerubábel titul „místodržitel“.

Jósua i Zerubábel povzbuzují v práci Zacharjášova vidění a Za 4,6–10 slibuje, že hora odporu (pravděpodobně toho, o němž píše Ezd 5) bude odstraněna a Zerubábel své dílo dokončí. Teorie, že korunovace Jósua v Za 6,9–15 byla ve skutečnosti korunovací Zerubábelu, nemají žádnou rukopisnou oporu. V 3,8 se jako předobraz mesiášského Výhonku objevuje Jósua. Počínaje studiem E. Sellina od r. 1898 se na základě korunovace a příslibu ochrany v Ag 2,20–23 stále více předpokládá, že Ageus a Zacharjáš přiměli Židy, aby Zerubábelu korunovali králem, i když tento akt vzpoury Persie rychle potlačila. Ve prospěch této teorie ani proti ní však neexistují žádné důkazy.

BIBLIOGRAFIE. L. E. Browne, *Early Judaism*, 1929; A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism*, 1935; J. S. Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958; P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968. I.S.W.

ZEUS Ř. božstva *Zeus* a **Hermēs* (Sk 14,12), překládá KP jejich řím. ekvivalenty Jupiter a Merkurius. Patně šlo o místní bohy, za které lykaonsky mluvící obyvatelé Lystry pokládali Barnabáše a Pavla. Není jasné, proč zračné uzdravení vyvolalo toto konkrétní ztotožnění. Ztotožnění Pavla s Hermem, božským poutníkem a Diovým poslem, byla nasnadě „poněvadž to byl především on, kdo mluvil“. Existence místního Diova kultu (v. 13) mohla vést k jeho ztotožnění s Barnabášem. Tito dva bohové vystupovali jako poutníci na zemi společně v příběhu o Filemonovi a Baukidě (Ovidius, *Proměny* 8. 618–724), kteří jim jako jediní poskytli pohostinství, a tak si vysloužili jejich přízeň. To možná vysvětluje obavu Lykaonů, aby nepřišli o svou příležitost.

Pavel a Barnabáš tím byli přirozeně nesmírně nepokojeni a jen s obtížemi se jim podařilo odvrátit přítomné od úmyslu předložit jim oběť. Pavel však dokázal této příležitosti s pozoruhodnou pohotovostí využít. Dostal své roli Herma a na důvěrně známém obrazu tohoto boha nebe, jenž se projevoval prostřednictvím počasí, citlivou reinterpetací vyložil principy evangelia.

BIBLIOGRAFIE. A. B. Cook, *Zeus*, 1914–40; W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950.

E.A.J.

ZÍF

1. Město v J Judsku blízko hranic Edómu (Joz 15,24), snad na místě dnešní al-Zaif.

2. Město v hornaté krajině území Judy (Joz 15,55), jež opevnil David a Rechabeám. Ztotožňuje se s Tell Zífem 7 km na JV od Chebrónu. Název se vyskytuje na pečetích královských dčbánů nalezených v *Lakíši a na dalších místech, což zřejmě poukazuje na důležitost Zífu jako hlavního judského správního centra za Chizkijášovy vlády. Přilehlá oblast byla známa jako poušť Zif.

3. Muž z kmene Judovců (1 Pa 4,16). D.F.P.

ZILPA Služka Jákobovy první ženy Leji, kterou ji věnoval její otec Lában (Gn 29,24). Lea ji později dala Jákobovi jako ženinu. Porodila Gáda a Ašera.

J.D.D.

ZIMRÁN (hebr. *zimrān*, význam je nejistý). Pravděpodobně se odvozuje od *zimrā* = píseň, pověst, a tudíž „oslavovaný“, tj. v písni nebo pověsti. Může pocházet i ze *zemer* = horská ovce nebo koza. Syn Abrahama a jeho ženiny Ketúry (Gn 25,2; 1 Pa 1,32).

J.D.D.

ZIMRÍ (hebr. *zimrī*).

1. Šimeónovský velmož (Nu 25,6–15), kterého usmrtil Aronův vnuk Pinchas za jeho nestoudnou svévolí, když v opovření nad všeobecným duchem pokání mezi Izraelci kvůli odpadnutí k *Baal-peórovi přivedl do tábora Midjáнку.

2. Král Izraele kolem r. 876 př. Kr. (1 Kr 16,9–20). Panoval v Tirse pouhý týden, když předtím zavraždil Ělu, čímž se naplnilo proctví vyslovené proti Baešově dynastii (1 Kr 16,1–4). Chyběla mu podpora ze strany lidu. Většina se totiž připojila k Omrímu, který

ZJEVENÍ

Tirsu ihned oblehl. Když město padlo, Zimri sám nad sebou zapálil palác. J.C.J.W.

ZJEVENÍ

I. Pojem zjevení

Výrazy *gálá*, *apokalyptó* a *revelo* vyjadřují stejný obsah – odhalení něčeho, co bylo skryto, aby to mohlo být viděno a poznáno. Pokud Bible mluví o zjevení, má na mysli Boha Stvořitele, který člověku odhaluje svou slávu, podstatu a své vlastnosti, svou vůli, cesty a plány – stručně řečeno odhaluje sám sebe, aby jej lidé mohli poznat. Slovní zásoba týkající se zjevení je v obou zákonech bohatá, zahrnuje pojmy, jež objasňují tajemné věci, osvětlují skryté významy, ukazují znamení, pronášejí slova a způsobují, že oslovený člověk vidí, slyší, vnímá, chápe a poznává. Žádné z těchto slov není ve SZ přímo teologickým termínem – každé z nich má obecné použití, na rozdíl od NZ, kde se výrazy *apokalyptó* a *apokalypsis* uplatňují výhradně v teologickém kontextu. V obecném významu se nevyskytují ani tam, kde bychom je mohli předpokládat (sr. 2 K 3,13nn). Pro NZ pisatele mají uvedené pojmy téměř technický význam.

Další NZ termíny vyjadřující myšlenku zjevení: *faneroó* = ukazovat, ujasňovat; *epifainó* = předvést (*epifanea* = předvedení); *deiknó* = ukázat; *exegomai* = odhalit, vysvětlit vylápaním, sr. J 1,18; *chrēmatizō* = vést, nabádat, upozorňovat (ve světské f. o božských výrociích, sr. Arndt, *MM*, s. v.; subst. *chrēmatismos* = Boží odpověď, Ř 11,4). Z hlediska obsahu je Boží zjevení indikativní i imperativní a v každém ohledu normativní. K Božím sebezjevení dochází vždy v souvislosti s požadavkem, aby člověk věřil tomu, co bylo zjeveno, a podle toho v poslušnosti jednal. Jde o odezvu, která je zcela určena a řízena obsahem zjevení samého. Jinými slovy, Boží zjevení nepřichází k člověku jako pouhá nezávazná informace, ale jako závazné pravidlo víry a chování. Lidský život nesmí ovládat jeho vlastní rozmar či dohady o nezjevených Božích věcech, ale pokorná víra v Boží zjevení, která vede k podvolení se všem příkazům, které zjevení obsahuje (Dt 29,29).

Dvě ohniska zjevení tvoří:

1. Boží záměr,
2. Boží osoba.

Ad 1. Bůh odhaluje lidem sebe – kdo je, co udělal, co dělá a dělat bude, a co od nich vyžaduje. Tak vložil svou důvěru v Noema, Abrahama a Mojžíše a prozradil jim, co zamýšlí, a jakou úlohu mají v jeho plánu hrát (Gn 6,13–21; 12,1nn; 15,13–21; 17,15–21; 18,17nn; Ex 3,7–22). Také vyhlásil Izraeli zákony a zaslíbil své smlouvy (Ex 20–23 atd; Dt 4,13n; 28 atd; Ž 78,5nn; 147,19). Zjevil své záměry prorokům (Am 3,7). Kristus řekl svým učedníkům vše, „co slyšel od svého Otce“ (J 15,15), a zaslíbil jim Ducha svatého, který je měl dále vést (J 16,12nn). Bůh odhalil Pavlovi „tajemství“ svého věčného záměru v Kristu (Ef 1,9nn; 3,3–11). Kristus Janovi odkryl, „co se má brzo stát“ (Zj 1,1). Z tohoto hlediska nazývá Pavel evangelium pravdou, protože v něm Bůh osobně a absolutně zjevil svůj spasitelný záměr, v protikladu k omylům a falešným učením (2 Te 2,11–13; 2 Tm 2,18 atd.). Tady má v křesťanské teologii svůj kořen výraz „zjevená pravda“, jenž označuje vše, co Bůh řekl lidem o sobě.

Ad 2. Bůh sesílá lidem své slovo, a zároveň je kon-

frontuje se sebou samým. Bible nepovažuje zjevení za pouhé vysílání informace s Boží zárukou, ale chápe je jako Boží osobní příchod k jednotlivcům, v němž se jim dává poznat (sr. Gn 35,7; Ex 6,3; Nu 12,6–8; Ga 1,15n). Tomuto je třeba se naučit ze SZ zjevovaní (sr. Ex 3,2nn; 19,11–20; Ez 1 atd.) a z úlohy, kterou sehrál záhadný „posel (anděl) Hospodínův“, který je zřetelně zjevením samotného Hospodina (sr. Gn 16,10; Ex 3,2nn; Ps 139–23); Bůh není pouze autorem a předmětem poselství lidem, ale také svým vlastním poslem. Kdykoli se člověk setká s Božím slovem (a nezáleží na tom, o jak náhodné setkání může jít), vždy se s tímto člověkem potká sám Bůh, osobně mu říká své slovo a jako Autor tohoto slova očekává na toto setkání odpověď.

Z obecného pohledu lze říci, že starší protestantští teologové analyzovali zjevení zcela ve smyslu Božího sdělení pravdy o sobě samém. Věděli ovšem, že Bůh řídil biblickou historii a že nyní osvěcuje člověka, aby přijal biblickou zvěst, avšak bod 1. zahrnuje do učení o Prozřetelnosti a bod 2. do učení o Božím osvícení. Žádnou z nich přitom nedávali do souvislosti se zjevením. Těžšíštěm jejich učení o zjevení bylo Písmo; dívali se na Bibli jako na pravdu zjevenou v písemné formě a na zjevení jako na Boží činnost, která vedla k jeho vytvoření. Dávali do souvislosti zjevení s inspirací, přičemž zjevení definovali jako sdělení, které dostali pisatelé Bible od Hospodina a díky němuž se dozvěděli jinak nedostupnou pravdu o Bohu, a inspiraci cháпали jako nadpřirozený prostředek k tomu, aby vše mohli pravdivě a ve shodě s Boží vůlí zapsat. (Tato formulace má viditelně své kořeny v knize Daniel, sr. Da 2,19,22,28nn, 47; 7,1; 10,1; 12,4).

Mnozí moderní teologové, kteří se postavili proti tomuto pohledu pod tlakem domnělé potřeby opustit pojetí Písma jako zjevené pravdy, mluví o zjevení pouze v tom smyslu, že Bůh řídí biblické dějiny a umožňuje lidem poznat svou přítomnost, činnost a nároky. Tak se těžšíště interpretace zjevení přesouvá na vykupující dějiny, které Bible zaznamenává. S tím jde ruku v ruce tvrzení, že Bohem sdělovaná pravda vlastně neexistuje; zjevení má ve své podstatě neverbální charakter. To ovšem se skutečnosti znamená, že biblická představa Boha, který *promlouvá* (nejběžnější a nejzákladnější projev, který mu Písmo připisuje), je pouze zavádějící metaforou, což nelze přijmout. Tento názor dále tvrdí, že Bibli nelze pokládat za zjevení, ale za lidskou odpověď na zjevení. To však není biblické, protože NZ jednoznačně cituje SZ výroky – prorocké, poetické, právní, historické, faktické i v rovné – jako autoritativní Boží slova (sr. Mt 19,4n; Sk 4,25n; Žd 1,5nn; 3,7nn atd.). Z pohledu Písma Bůh zjevuje sám sebe jak skutky, tak slovy; tím, že řídí dějiny vykoupení, inspiruje vysvětlující písemný záznam této historie, aby i pozdějším generacím byla dána „moudrost ke spasení“ (sr. 2 Tm 3,15nn; 1 K 10,11; Ř 15,4) a v každé době osvěcuje lidi, aby rozpoznali význam zjevení a uznali jeho autoritu (sr. Mt 16,17; 2 K 4,6). Tak se pozitivní důrazy obou výše uvedených rozdílných názorů spíše doplňují, než aby si odporovaly. Úplnou představou o biblickém pojetí zjevení získáme právě jejich spojením.

II. Nezbytnost zjevení

Celá Bible předpokládá, že Hospodin se musí nejprve zjevit a teprve potom jej lidé mohou poznat. Aristotelovské pojetí nečinného Boha, kterého člověk může odhalit argumentací, je naprosto nebiblická. Nejdříve

je zapotřebí zjevující iniciativy, protože *Bůh je transcendenní*. Ve svém způsobu bytí je lidem natolik vzdálen, že jej člověk nemůže vidět (J 1,18; 1 Tm 6,16; sr. Ex 33,20), ani jej najít tím, že jej bude hledat (sr. Jb 11,7; 23,3–9), ani svým intelektem proniknout do jeho myšlení (Iz 55,8n). Dokonce i kdyby člověk nezhrěšil, bez zjevení by Boha nepoznal. Čtème, že Hospodin k neposkvrněnému Adamovi v Edenu promlouval (Gn 2,16). To je druhý důvod, proč lidské poznání Boha musí záviset na zjevující Boží iniciativě. *Člověk je hříšný*. Jeho schopnost vnímání v oblasti Božích věcí otupil satan (2 K 4,4) a hřích (sr. 1 K 2,14) a jeho mysl se octla v zajetí vlastní, domnělé „moudrosti“, která směřuje proti pravdivému poznání Boha (Ř 1,21nn; 1 K 1,21), takže je nad jeho přirozené síly, aby pochopil Boha, ať se mu prezentuje jakkoli. Podle apoštola Pavla se Bůh ukazuje neustále každému člověku prostřednictvím svého stvořitelského díla a prozřetelnosti (Ř 1,19nn; Sk 14,17; sr. Ž 19,1nn) a prostřednictvím spontánních reakcí přirozeného svědomí (Ř 2,12–15; sr. 1,32), a přesto zůstává nepoznan a neuznan. Tlak tohoto trvalého Božího sebezjevování vyvolává modlářství, protože porušená mysl se ve své zvrácenosti snaží potlačit světlo a proměnit je v temnotu (Ř 1,23nn; sr. J 1,5). To ovšem není cesta k poznání Boha ani k posvěcení života. Boží „obecné zjevení“ (jak se obvykle nazývá) jeho věčnosti, moci a slávy (Ř 1,20; sr. Ž 19,1), lásky k člověku (Sk 14,17), morálního zákona (Ř 2,12nn), požadavku uctívání a poslušnosti (Ř 1,21) a hněvu vůči hříchu (Ř 1,18,32) tak slouží jenom k tomu, aby člověk „neměl nic na svoji omluvu“, když se dopouští „bezbožnosti a nepravosti“ (Ř 1,18–20).

To svědčí o tom, že hříšný člověk potřebuje oproti Adamovi zjevení ještě ve dvou oblastech.

1. Potřebuje zjevení Hospodina jako vykupitele a obnovitele, který prokazuje milosrdenství hříšníkům. Boží zjevení prostřednictvím stvoření a svědomí mluví o zákonu a soudu (Ř 2,14n; 1,32), ale nikoli o odpuštění.

2. Za předpokladu, že se Hospodin takto zjeví (Písmo je jedním dlouhým prohlášením o tom, že tak učiní), pak hříšný člověk stále ještě potřebuje duchovní osvěcení, aby je mohl uchopit, jinak je překrouží, jako to učinil s přirozeným (obecným) zjevením. Židům Hospodin zjevil své milosrdenství ve SZ, který jim ukazoval na Krista, ale na většině srdcí zůstal závoj, který bránil, aby zjevení správně porozuměli (2 K 3,14nn), a tak padli za obětí zákonickému zkresení tohoto zjevení (Ř 9,31–10,4). Sám Pavel, jenž na tato fakta upozorňuje, znal křesťanské evangelium ještě před svým obrácením a snažil se je vymýtit. Teprve ve chvíli, kdy „se Bohu zalíbilo ... zjevit svého Syna ve mně“, tj. *uvnitř*, (jak základě vnitřního osvěcení, apoštol uznal evangelium jako Boží slovo. SZ občas naznačuje, že pro odhalení reality, autority a významu objektivně daného zjevení a k tomu, aby člověk uvedl do souladu s tímto zjevením svůj život, je zapotřebí Božího osvěcení (Ž 119,12,27 atd.; Jr 31,33n). V NZ tuto skutečnost zdůrazňuje nejvíce apoštol Pavel a Kristovo učení (Mt 11,25; 13,11–17; J 3,3nn; 6,44n.63nn; 8,43–47; 10,26nn; sr. 12,37nn).

III. Obsah zjevení

1. Starý zákon

Základem i rámcem náboženství Izraele se stala *smlouva, kterou Hospodin uzavřel mezi sebou a Ab-

rahamovým potomstvem (Gn 17,1nn). Jednalo se o definovaný vztah smlouby a závazku mezi dvěma stranami. Tato smlouva byla královskou smlouvou, v níž Hospodin slíbil Abrahamovým potomkům, že bude *jejich* Bohem, a dal jim tedy právo nazývat jej *svým* Bohem.

O tomto vztahu svědčila skutečnost, že Bůh dal Izraeli poznat své jméno (Hospodin, Jahve) (Ex 3,11–15; 6,2nn; ohledně exegeze sr. J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1960). „Jméno“ označuje souhrn toho, čím osoba je, a jestliže Bůh prozradil Izraelcům své jméno, znamenalo to, že takový, jaký je, v celé své moci a slávě, se jim zaslíbil pro jejich dobro. Cílem jeho vztahu s Izraelem bylo dovést samotný vztah k dokonalosti: Hospodin měl zehnat Abrahamovu potomstvu a zahrnovat jej svými dary, zatímco Abrahamovi potomci měli dokonale oslavovat Boha dokonalou bohoslužbou a poslušností. Aby se tato smluvní eschatologie mohla uskutečnit, Hospodin sám sebe zjevoval smluvnímu společenství ve slovech Zákona a zaslíbení a prostřednictvím svých vykupujících skutků Pána dějin.

Bůh dal zřetelně najevo královský charakter své smlouvy na Sinaji, kde byl poté, co dramaticky předvedl svou spasitelnou moc v exodu z Egypta, formálně uznán jako svrchovaný Král (Ex 19,3–8; Dt 33,4n). Tam ústy Mojžíše, prototypu proroka (sr. Dt 18,15), vyhlásil zákony smlouvy a jasně dal na vědomí, že radost z požehnaných vyplývajících z této smlouvy je podmíněna poslušností těchto ustanovení (Ex 19,5; sr. Lv 26,3nn; Dt 28). Všechny zákony byly písemně zaznamenány: Desatero nejdříve napsal sám Hospodin (Ex 24,12; 31,18; 32,15n) a potom Mojžíš jako *de facto* Boží pisář (Ex 34,27n; Dt 31,9nn.24nn; sr. Ex 24,7). Stojí za povšimnutí, že později skrze Ozeáš mluvil Hospodin o celém záznamu zákona jako o svém vlastním díle, přestože jej podle jednotné tradice sepsal Mojžíš (Oz 8,12); zde tkví některé kořeny myšlenky biblické *inspirování. Písemná podoba Hospodinova zákona byla pokládána za definitivní a provždy platné zjevení Boží vůle pro život jeho lidu. Kněžím Hospodin svěřil zodpovědnost za jeho výuku (Dt 31,9nn; sr. Ne 8,1nn; Ag. 2,11n, Mal 2,7n).

Bůh Izraelcům zakázal, aby se zabývali kouzly nebo věštbou, jak to dělali Kenaanci (Dt 18,9nn). Měli se dotazovat pouze Hospodina (Iz 8,19). Slíbil jim řadu proroků, mužů, do jejichž úst vloží svá vlastní slova (Dt 18,18; sr. Jr 1,9; 5,14; Ez 2,7–3,11; Nu 22,35.38; 23,5), aby podle potřeby ukazovali lidu směr, kterým se mají ubírat (Dt 18,15nn). Proroci v Izraeli naplňovali životně důležitou službu. Velcí proroci na Hospodinův příkaz oznamovali Boží slova a interpretovali Hospodinovy záměry králům a národu. Vysvětlovali a aplikovali jeho zákon, volali k pokání, hrozili soudem v jeho jménu a vyhlašovali, co udělá, jak v soudu, tak v naplnění smluvní eschatologie, kdy po soudu přijde jeho království. Proroci také mohli mít své místo v kultu jako vidoucí, lidé, kteří dokázali zprostředkovat Boží odpověď jednotlivcům na konkrétní otázky o vedení a budoucnosti (sr. 1 S 9,6nn; 28,6–20; 1 K 22,5nn; viz A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1944). Dalším prostředkem vedení v Izraeli před babylonským zajetím byl svatý los *urim a tumim, který používali kněží (Dt 33,8nn; sr. 1 S 14,36–42; 28,6). Boží vedení pro život obecnějšího rázu také poskytovaly zásady „moudrých mužů“, o nichž se tvrdilo, že mají moudrost od Hospodina (sr. Př 1,20; 8)

ZJEVENÍ, KNIHA

Kromě těchto typů verbální a poloverbální komunikace z Boží strany znal Izrael určité podoby zjevení a experimentální projevy, které svědčily o Hospodinově blízkosti: „sláva“ (sr. Ex 16,10; 40,34; Nu 16,19; 1 Kr 8,10n; Ez 1, atd.), hrom a bouře (Ž 18,6–15; 29), vidění jeho tváře a radost z jeho „přítomnosti“, o niž jeho věrní usilovali (Ž 11,7; 16,11; 17,15; 51,11n).

Hlavní důrazy SZ Božích zjevení jsou kladeny na a) Boží jedinečnost jako Stvořitele a Vládců všech věcí; b) Boží *svatost, tj. souhrn jeho bázeň vzbuzujících vlastností, které jej odlišují od všech lidí – jeho majestát a velikost a síla na jedné straně a jeho čistota a láska ke spravedlnosti a nenávisť k činění zla na straně druhé;

c) Boží věrnost smlouvě, trpělivost a milosrdenství i jeho věrnost svým vlastním milosrdným záměrům s lidem jeho smlouvy.

2. Nový zákon

V NZ se stávají Kristus a apoštolové nástroji nového zjevení, které odpovídají Mojžíšovi a prorokům ve SZ. Naplněním SZ smluvní eschatologie je království Kristovo a křesťanská naděje slávy. Jeden Bůh SZ se zjevuje jako trojjediný nejdříve příchodem Krista a potom Duchu a odhaluje Boží záměr vykoupění, na němž spolupůsobí všechny tři osoby Boží Trojice (sr. Ef 1,3–14; Ř 8). O dvou událostech, které dovedou Boží plán s historií lidstva k vrcholu, se mluví jako o dvou událostech zjevení, jež teprve mají přijít (objevení Antikrista, 2 Te 2,3.6.8 a příchod Krista, 1 K 1,7; 2 Te 1,7–10; 1 Pt 1,7.13). NZ tvrdí, že zjevení SZ se rozšířilo ve dvou hlavních liniích.

a) *Boží zjevení v Kristu*. NZ hlásá, že „Bůh ... v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu“ (Žd 1,1n). Jde tedy o vrcholné a konečné Boží zjevení, poslední slovo člověku. Ježíš Kristus nám svými slovy a skutky i celkovým způsobem života a služby dokonale zjevil Boha (J 1,18; 14,7–11). Jeho osobní život naprosto věrně odrážel Boží charakter, neboť Syn je obrazem Boha (2 K 4,4; Ko 1,15; Žd 1,3), jeho *logos* („slovem“; je považován za vyjádření jeho myslí, J 1,11n), v němž v tělesné podobě přebývá veškerá plnost božství (Ko 1,19; 2,9). Také jeho mesiášské dílo dokonale zjevilo Hospodinův spasitelný plán, neboť Kristus je moudrost Boží (1 K 1,24), skrze jehož prostřednictvím (1 Tm 2,5) Hospodin realizoval všechny své spasitelné záměry a díky němuž lze nalézt vše, co člověk ke spasení potřebuje (Ko 2,3; 1 K 1,30; 2,6n). Zjevení Otce v Synu, kterého Židé zavrhl jako podvodníka a rouhače, protože se hlásil ke svému Synovství, se stalo ústředním tématem Janova evangelia.

b) *Zjevení Božích plánů skrze Krista*. Apoštol Pavel píše, že toto „tajemství“ Boží radosti ze spasení církve a z obnovy vesmíru skrze Krista je nyní odhaleno, když zůstávalo skryto do té doby, než přišel Kristus v těle (Ř 16,25n; 1 K 2,7–10; Ef 1,10nn; 3,3–11; Ko 1,19nn). Ukazuje, jak jeho zjevení odstraňuje bariéry, které oddělovaly Židy od pohanů (Ř 3,29nn; 9–11; Ga 2,15–3,29; Ef 2,11–3,6. Podobně i autor Listu Židům upozorňuje na to, jak jeho zjevení zrušilo a naplnilo SZ kněžský a obětí kult (Žd 7–10).

IV. Podstata zjevení

Z toho všeho je patrné, že Bible rozumí zjevení jako v zásadě verbální komunikaci – to je Boží *tóra* (= učení, vedení, zákon) nebo *d*ḥārīm* (= slova) v SZ

a jeho *logos* nebo *rēma* (= slovo, řeč, promluva) v NZ. Až druhořadý je pohled na Boží zjevení jako na zjevení v jeho činech; jeho skutečná hodnota závisí na předpokladu verbálního zjevení. Lidé mohou „poznat, že on je Hospodin“ z jeho působení v historii pouze tehdy, když on promlouvá, aby osvětlil, že se jedná o jeho působení, a aby také vyzkoušel, co jeho konání znamená. Podobně by lidé nikdy nemohli poznat nebo odvodit, kdo byl Ježíš Nazaretský, pokud by o něm nenalezli výroky ve SZ a neměli k dispozici Kristovo vlastní svědectví (sr. J 5,37–39; 8,13–18). (*INSPIROVANOST, *PROCOCTVÍ)

BIBLIOGRAFIE. Arndt; A. Oepke, *TDNT* 3, str. 563–592; C. F. D. Moule, *IDB*, 4, str. 54–58; B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 1951; H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, 1956; L. Köhler, *Old Testament Theology*, 1953; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1946; E. F. Scott, *Revelation in the New Testament*, 1935; J. Orr, *Revelation and Inspiration*, 1910; B. Ramm, *Special Revelation and the Word of God*, 1961; G. C. Berkouwer, *General Revelation*, 1955. J.I.P.

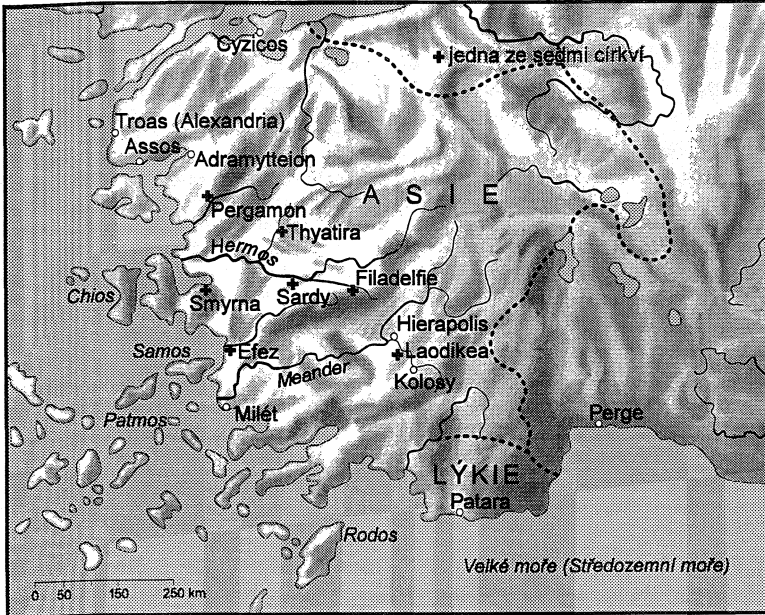
ZJEVENÍ, KNIHA Poslední biblická kniha je pro většinu křesťanů nejtěžší a nejméně čtenou knihou. Některé její verše jsou dobře známé a velmi oblíbené (např. 7,9–17), nicméně jako celku jí většina dnešních čtenářů nerozumí. Z velké části proto, že je plná symbolů dnes už nepoužívaných, k nimž chybí klíč. Nicméně tento druh symboliky tehdejší lidem byl srozumitelný. To je mj. také důvod našich potíží. Autor mohl předpokládat, že jeho čtenáři vysledují smysl jeho narážek, a proto neviděl důvod, proč by je měl vysvětlovat.

Zjevení řadíme mezi *apokalyptickou literaturu. Je to jediný spis tohoto druhu v NZ, i když se apokalyptické texty objevují i v dalších knihách (např. Mt 24) a ve SZ patří do téže kategorie Danielovo proctví. Pro apokalyptickou literaturu je typická myšlenka, že svrchovaný Bůh na sklonku věků zasáhne do běhu dějin katastrofickým způsobem, aby uskutečnil svůj dobrý a dokonalejší plán. Proti němu stojí mocné a rozmanité síly zla, které jsou obvykle označeny pomocí symbolů (šelmy, rohy atd.). Přicházejí různá vidění; promlouvají andělé; dojde ke střetu mocností a nakonec jsou pronásledovaní svatí pomstěni. Mnohé z toho je konvenční (proto první čtenáři Zjevení snadno mohli porozumět), avšak v rukou celé řady entuziastů to vedlo k bouřlivým a groteskním fantaziím. Biblická apokalypsa je mnohem střizlivější.

Další rozdíl mezi Zjevením a apokalyptickou literaturou spočívá v uvedení jména autora, zatímco apokalypsy bývaly pseudonymní – autoři přebírali jména velkých postav minulosti a připisovali jim své dílo. Pro náš současný účel je důležitý fakt, že v této knize Duch svatý použil obvyklou literární formu, ale že sama kniha nepředstavuje běžnou apokalypsu. Má svůj odlišný charakter a je pravdivým proroctvím, jak naznačují první tři verše.

I. Základní obsahová linie

Knihla začíná viděním vzkríšeného Pána, který posílá poselství sedmi církvím v Efézu, Smyrně, Pergamonu, Thyatire, Sardách, Filadelfii a Laodikeji, skupině měst v římské provincii Asii (1,1–3,22). V dopisech se sborům připomíná, v čem selhaly, a pisatel je povzbuzuje, aby dále šly po cestě křesťanské služby.



„*Seďm cirkví v Asii*“ ze Zj 1–3 a ostrov Patmos, kde Jan zjevení přijal.

Následují vidění Boha a Beránka (4,1–5,14), po nichž se dočítáme o sedmi pečeti. Otevření každé z nich provází nějaké vidění (6,1–17; 8,1). Poté se dostáváme k sedmi polnicím a se zvukem každé z nich je opět spojeno určité vidění (8,2–9,21; 11,15–19). Mezi šestou a sedmou pečeti je mezihra (7,1–17) a další píše o různých dívech odehrávajících se v nebi, o ženě, která porodila syna a snaží se ji zničit Satan (12,1–17), o šelmách, které se postaví proti Bohu (13,1–18), Beránku na hoře Sijónu a těch, kdo jej následují (14,1–20). Pak přichází sedm pohrom. Jan vidí sedm andělů s nádobami. S vylitím každé z nich postihne zem pohroma (15,1–16,21). Knihu uzavírá vidění tisíciletého království, nového nebe a nové země (20,1–22,21).

Ne lze přesně určit, nakolik kniha některé oddíly zdvojuje. Opakovaný výskyt čísla 7 poměrně jasně ukazuje, že alespoň některé události jsou popsány vícero způsoby. Avšak zcela jisté je, že kniha předpokládá strašný odpor vůči Bohu a Božímu lidu a že Bůh nakonec zvítězí nad každým zlem.

II. Autorství a datum vzniku

Autor uvádí, že se jmenuje Jan, a píše o sobě jako o Božím „služebníku“ (Zj 1,1), o jednom z „proroků“ (Zj 22,9) a jako o „vašem bratru“ (Zj 1,9). Tradice tvrdila, že pisatel je totožný s apoštolem Janem a že byl autorem čtvrtého evangelia i tří Janových dopisů. Tento názor sahá až k Justinovi Martyrovi (kolem r. 140 po Kr.) a podporuje jej Irenaeus a mnozí další. Základní námitkou je však styl knihy Zjevení. Její řečtina se v mnoha směrech liší od ostatních Janových písemností. Vyzkazuje velmi neobvyklé rysy a obsahuje gramatické chyby, takže se zdá, že nemohla vzejít ze stejného pera, jímž bylo napsáno Evangelium a epistoly. (Charles o ní říká, „že se nepodobá řečtině žánrního smrtelníka“). Jedná se o příliš složitou otázku, jejíž rozbor není předmětem této studie. Postačí

konstatovat, že zatímco většina vědců dnes apoštolské autorství popírá, jiní považují všech pět janovských spisů za dílo jednoho pisatele, kterým je apoštol Jan (např. E. Stauffer).

Je zřejmé, že kniha Zj vznikla v době pronásledování církve. V úvahu přicházejí dvě období, kdy nejvíce trpěla, tj. za vlády císařů Nerona a Domitiana. Ve prospěch Neronovy éry hovoří text Zj 17,9n: „Ať pochopí ten, komu je dána moudrost. Sedm hlav je sedm pahorků, na nichž ta žena sedí, a také sedm králů: pět jich padlo, jeden kraluje, jeden ještě nepřišel.“ Pokud se citované verše vztahují k římským císařům, pak byl Nero tím pátým a kniha vznikla krátce po jeho panování. Tuto domněnku podporuje i prorocství, že „ta dravá šelma, která byla a není, je osmý král, a přece jeden z těch sedmi“ (Zj 17,11). Zřejmé se jedná o odkaz na mýtus „Nero redivivus“, myšlenku, že se Nero po své smrti znovu objeví na této zemi. Podpůrný důkaz lze odvodit ze Zj 13,18, kde se uvádí, že „číslo (té šelmy) je šest set šedesát šest“. Číslice se v prvním století nepsala běžným způsobem, ale pomocí písmen abecedy. Každé písmeno mělo numerickou hodnotu. Numerická hodnota písmen, z nichž se skládá souosloví „císař Nero“ v hebrejštině je 666. Lze však dost těžko vysvětlit, proč by to mělo být v hebrejštině (celá kniha je v řečtině), a navíc se pro dosažení tohoto výsledku musí použít variantní pravopis.

Názor, že spis vznikl v době Domitianově, podporuje řada starověkých autorů, např. Irenaeus a Eusebius, kteří to tvrdí kategoricky. Některé zmínky ve Zjevení tuto teorii podporují, ale nenalezeme v ní důkazy, které by odkazovaly k identifikovatelným událostem. Kniha např. mluví o skupině sebevědomých křesťanů, jejichž duchovní život upadá. Za Neronovy vlády byla církev ještě velmi mladá a velmi živá. Za Domitiana již mohla upadat a většina současných badatelů tuto dobu upřednostřuje.

ZLÁ ŘEČ

III. Výklad

Jak tomu všemu porozumět? V křesťanské církvi se postupně zformovaly čtyři základní pohledy na tuto knihu.

1. Préteristický pohled

Kniha Zjevení popisuje minulé události. Všechna vidění této knihy mají svůj kořen v situaci Římského impéria 1. stol. po Kr. Proroka děsilo zlo, které se v říši rozmohlo, a tak použil symbolů, aby proti němu protestoval a aby zaznamenal své přesvědčení, že Bůh zakročí a stane se, co si přeje on. Obecně lze uvedený názor považovat za názor liberálních teologů. Mohou díky tomu knize porozumět, aniž by dávali příliš prostoru proroctvím týkajícím se budoucnosti, a navíc se pak pro ně Zjevení stává potřebným potvrzením pravdy o Boží morální vládě ve světě. Tento pohled vřeluje spis do situace autorových dnů, což je jistě správné, nicméně přehlíží skutečnost, že kniha sama sebe nazývá „proroctvím“ (Zj 1,3) a že se některé její předpovědi každopádně týkají vzdálené budoucnosti (např. k. 21–22).

2. Historizující pohled

Kniha Zjevení podává strhující panoramatický pohled na dějiny od 1. století do druhého Kristova příchodu. Zahrmje jak autorovu dobu, tak konec věků. Nikde však neexistuje ani náznak nějakého přerušení. Z toho zastánci historizujícího pohledu vyvozují, že spis předkládá kontinuální vyličení celého období. Tento názor zastává většina reformátorů, kteří v šelmě viděli papežský Řím. Přestože zmíněná teorie důrazně tvrdí, že kniha popisuje celou historii, její stoupenci se nedokázali shodnout na konkrétních historických údobích, jež jednotlivá vidění symbolizují. Za 1 900 let by měly zřetelně vyvstat alespoň hlavní dějinné milníky. Navíc lze jen obtížně pochopit, proč by se historický přehled podaný v této knize měl omezovat na Z Evropu, zvláště když křesťanství vznikalo a rozvíjelo se v zemích východních.

3. Futurizující pohled

Od Zjevení 4 se mluví o konci časů. Kniha se nezabývá dny, kdy šel prorok, ani pozdějšími historickými událostmi, ale tím, co se bude dít v souvislosti s druhým Kristovým příchodem. Tento pohled upřednostňuje prorocký prvek (Zj 1,19; 14,1). V jeho prospěch hovoří mj. skutečnost, že Zjevení nepopíratelně vede ke konečnému nastolení Boží vlády, takže alespoň něco z obsahu spisu musí vypovídat o posledních dnech. Základní námitkou je úplné vytržení knihy z jejího historického kontextu. Těžko si lze představit, jak by jí rozuměli její první čtenáři, kdyby byl právě tento pohled pro její pochopení rozhodující.

4. Idealistický neboli básnický pohled

Záměrem spisu je dodat inspiraci pronásledovaným a trpícím křesťanům, aby vydrželi až do konce. Autor kvůli dosažení svého cíle použil jazyka symbolů, které se nemají považovat za nic víc než za sérii imaginativních líčení Božího vítězství. Tento názor může být a také často bývá spojen s jinými pohledy (např. préteristickým). Potiže působí prorokovo tvrzení, že předpovídá budoucnost.

Žádný z těchto pohledů není považován za zcela uspokojivý a je tedy pravděpodobné, že správný pohled vznikne kombinací prvků různých hledisek. Mi-

mořným kladem préteristického pohledu je důraz na význam knihy pro její současníky a každé další uvažování o knize Zjevení musí brát na tento akcent zřetel. Historizující pohled osvětluje církev v jejím dějinném vývoji, proti čemuž nelze nic namítat. Futurizující pohled bere s velkou vážností řeč knihy o posledním času. Tato kniha skutečně klade důraz na konečné Boží vítězství a na události, které s ním budou spojeny. Ani idealistický pohled nelze zavrhnout, neboť spis předkládá vážnou výzvu k životu pro Boha i ve dnech zesíleného odporu. Navíc křesťan musí vždy vítat ujistění o triumfu Božího vítězství.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře H. B. Swetho, 1906; R. H. Charles, *ICC*, 1920; M. Kiddle, *MNT*, 1940; A. Farrer, 1964; L. Morris, *TNTC*, 1969; G. E. Ladd, 1972; G. R. Beasley-Murray, 1974; N. B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church*, 1929; W. M. Ramsay, *Letters to the Seven Churches in Asia*, 1909; W. Hendriksen, *More than Conquerors*, 1962; M. Wilcock, *I saw heaven opened*, 1975; M. C. Tenney, *Interpreting Revelation*, 1957; D. T. Niles, *As Seeing the Invisible*, 1962. Literatury je obrovské množství; většina zde uvedených knih má rozsáhlé bibliografie.

L.M.

ZLÁ ŘEČ Lze ji charakterizovat jako pomluvu, falešné obvinění, očernování či klam. Vzniká šířením lži (Př 12,17; 14,5,25) nebo zlovolným šířením nepravdivých zpráv, tj. klevetěním (Lv 19,16; Př 26,20).

Zlá řeč je zakázána v Ž 34,14; Př 24,28; Ef 4,31; Jk 4,11; 1 Pt 3,10. Zbavuje člověka Boží přízně (Ž 15,3) a úřadu v církvi (1 Tm 3,8; Tt 2,3). Křesťan má trpělivě snášet urážky (1 Pt 3,9), tak jako Kristus (1 Pt 2,23).

Deváté přikázání zakazuje falešné svědectví (Ex 20,16; Dt 5,20; sr. Ex 23,1). Aby se předešlo falešnému obvinění, soud vyžadoval svědectví alespoň dvou svědků (Nu 35,30; Dt 17,6; 19,15–21).

M.R.G.

ZLATÉ TELE

1. Zlatý odlitek, který po vyjití z Egypta zhotovil Áron a Izraelci na Sinaji, zatímco Mojžíš pobýval na hoře. Mojžíš ho zničil, když zjistil, že mu obětují a uctívají jej hostinou a nevázaným veselím jako boha (Ex 32,4–8.18–25.35; Dt 9,16.21; Neh 9,18; Ž 106,19n; Sk 7,41). Podle některých názorů mohl být předlohou pro tuto modlu egyptský býk Apis z Memfisu (viz *IBA*, str. 49, obr. 33) nebo býk Mnévis z Héliopole, ale vzhledem k velké vzdálenosti obou míst od Gošenu se zdá být velmi nepravděpodobné, že by Hebrejové tento kult důvěrně znali. Ve skutečnosti existovalo ve V Deltě, v blízkosti Gošenu, několik podobných kultů, které by mohli později na Sinaji napodobit. Na JZ *Gošenu (oblast Tumilát) v 10. provincii Dolního Egypta, zvané kraj Černého býka, se smísl Horův kult s uctíváním býka nebo telete. Dále na J se táhla vedle SZ Gošenu 11. provincie, kde byl také býčí kult (kraj Obětního[?] býka) spojen s uctíváním Hora. Další stopy viz in E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten*, 1938, str. 6–8.32–33). V Egyptě symbolizoval býk (příp. tele) plodnost přírody a fyzickou sílu (sr. Otto, *op. cit.*, str. 1–2, 24n a *passim*) a jako jinde na Blízkém východě snad mohl souviset s bohoslužbou nebeským zástupcem (sr. Wainwright, *JEA* 19, 1933, str. 42–52, zvlášť str. 44–46. Určité výhrady viz in Otto, *op. cit.*, str. 7,

pozn. 4).

V blízkém Kenaanu však býk (nebo tele) představoval zvíře Baala nebo Hadada, bohů bouře, plodnosti a rostlinstva a stejně jako v Egyptě symbolizoval plodnost a sílu. Uvědomíme-li si těsné svazky mezi Kenaanem a eg. V Deltu (*EGYPT, *MOJŽIS) a přítomnost mnoha Semitů v Deltě kromě Izraelců, lze na modlářství na Sínaji pohlížet jako na směs dobových populárních kultů býka nebo telete, egyptských i kenaanských, s důrazem na přirozenou sílu a úrodnost. Přijetí tohoto kultu každopádně degradovalo Boha Izraele (sr. „Hospodinova slavnost“, Ex 32,5) na postavení amorálního přírodního boha, jehož ctily okolní národy. To znamenalo, že mohl být velice snadno ztotožněn s Baalem. Hospodin rozhodně odmítl ztotožnit se s bohem telete a odsoudil uctívání „cizích bohů“, tedy modlářství (Ex 32,8).

2. Při rozpadu království chtěl první izraelský král Jarobeám I. paralyzovat velkou přitažlivost chrámu v Jeruzalémě v Judsku. Proto postavil dvě zlatá telata v Bét-elu a v Danu, aby založil nová centra izraelské bohoslužby Hospodinu (1 Kr 12,28–33; 2 Kr 17,16; 2 Pa 11,14n; 13,8). V Sýrii a Palestině zobrazovali Baala a Hadada jako býka nebo tele, symbol síly, plodnosti a moci (viz ANEP, str. 170, 179, obr. 500, 501, 531). Jarobeámův čin měl stejné katastrofální důsledky jako Aronovo zlaté tele: degradace Hospodina na přírodního boha a jeho následné ztotožnění s kenaanskými Baaly. Tím mohlo dojít k přesunu důrazu od spravedlnosti, práva a příkladného mravního života na čistě fyzické a materiální pojetí, které snadno sklouzlo do nemravnosti a vedlo k duchovnímu úpadku se sociálním rozkladem a naprosté ztrátě jakéhokoliv Bohem určeného poslání vyvoleného lidu v temném světě. To všechno způsobilo modlářství, které bylo hříchem Jarobeáma, syna Nebatova.

Jehú (2 Kr 10,29) sice v Izraeli zřejmě a výslovně uctívání Baala zakázal, nicméně neodstranil telata, která Hospodina baalovsky zpochybovala. Ozeáš (8,5n; 13,2) prorokoval konec takové „bohoslužby“.

K.A.K.

ZLÍ DUCHOVÉ Termín „zlí (*ponēra*) duchové“ se nachází jen na 6 místech NZ (Mt, L a Sk). Existuje však 23 zmínek o „nečistých (*akatharta*) duších“ (Evangelia, Sk, Zj) a zdá se, že jde v podstatě o totožný pojem. V L 11,24 vychází „nečistý duch“ z člověka, vrací se však se „sedmi jinými duchy, horšími, než je sám“ (v. 26). Za synonyma jsou považovány i výrazy „nečistí duchové“ a „démoni“ – obojí se vyskytuje v souvislosti s posledním z Gadary (L 8,27,29).

Lze je charakterizovat z několika hledisek. Mohou působit fyzickou neschopnost (Mk 1,23; 7,25). V mnoha situacích se o nich NZ skutečně zmiňuje právě v takovýchto případech. Vzhledem k tomu, že postiženému většinou nezakázali návštěvu bohoslužebných míst, např. synagogy, nebyla představa zlého ducha spojena s ohrožením morálky. Jako by tu existovala představa, že podstata nečistého (či zlého) ducha spočívá v jeho neblahém účinku, kdežto postiženého nepovažovali za nějak zvlášť zlého či pospíšeného. Přesto duch sám o sobě není chápán neutrálně. Musí se s ním neustále bojovat a přemoci ho. Na některých místech NZ s ním zápasí sám Ježíš (Mk 5,8; L 6,18), jindy tuto moc předává svým učedníkům (Mt 10,1) nebo ji učeďníci používají sami (Sk 5,16; 8,7). Tito duchové zřetelně představují satanské moc-

nosti a vystupují jako nepřátelé Boha i lidí.

Někdy jsou duchové očividně ve spojení s morálním zlem, např. „nečistý duch“, který vychází z člověka a navrácí se zpět s dalšími, horšími než je on sám (Mt 12,43–45). Příběh poukazuje na to, že člověk nedosáhne morální obnovy tím, že z nitra vyžene demony. Na uprázdněné místo musí totiž vstoupit Boží Duch. Je důležité vědět, že duchové jsou zlí a mohou zlo způsobit. Zlí duchové „podobní ropuchám“ ze Zj 16,13 sbírají síly k poslednímu velkému boji.

Podobné oddíly ukazují, že v biblickém pohledu není zlo neosobní – disponuje s ním satan. Stejně jako se v oblasti dobra podrobují andělé vyšší Boží autoritě, existuje i podřizování moci zla. Její podoba většinou souvisí s vtělením zla (v posledních dnech), které se postaví do opozice vůči Kristovu dílu. Viz dále *SATAN, *POSEDLOST DĚMONSKÁ. L.M.

ZLO (hebr. *ra*‘; ř. *kakos*, *ponēros*, *faulos*). Zlo má širší význam než *hřích. Hebr. výraz pochází z kořene s významem „zkazit“, „rozbit na kousky“ = rozbitý, tedy bezcenný. V podstatě naznačuje něco nepříjemného, odporného, urážlivého. Pojem samotný spojuje zlý čin s jeho následky. NZ *kakos* znamená kvalitu zla v jeho podstatě, *ponēros* pak jeho bolestné důsledky a vliv. Užívají se jak ve fyzickém, tak i v duchovním smyslu. I když na ně pohlížíme z různých hledisek, existuje mezi nimi velice úzký vztah. Mnoho fyzického zla vzniká v důsledku duchovního zla. Utrpení a hřích spolu v jednotlivých případech nemusí nutně souviset, nicméně mnohé utrpení ve světě lze vysvětlit právě lidským sobectvím a hříchem. I když zlo musí být potrestáno, ne každá fyzická újma je trestem za provinění (L 13,2,4; J 9,3; sr. Jb).

I. Fyzické zlo

Proroci považovali Hospodina za poslední příčinu zla, vyjádřeného bolestí, utrpením či neštěstím. On ve své svrchovanosti toleruje zlo ve vesmíru, ovládá je a používá při řízení světa. Trestá jím hříchy jednotlivců i národů (Iz 45,7; Pláč 3,38; Am 3,6). Svět musí mít pravidla a řád, aby se mohl stát prostředím morálního života člověka, jinak nastane chaos. Když lidé poruší základní Boží zákony, zakusí důsledky svého jednání, které se mohou projevit jako trest či odplata utrpením (Mt 9,2; 23,35; J 5,14; Sk 5,5; 13,11). Boží „odplata“ v podobě bolesti či trápení neznamená, že se Bůh rozlehává. Bolest může člověka probudit k realitě, zatímco předtím byl „uzavřen v iluzi“ (C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, str. 83). Současná „marnost“ tvorstva (Ř 8,19–23) je jejím zlým znamením, svět je pod kletbou (Gn 3,17n). Utrpení křesťanů, ať jde o bolesti či pronásledování, Bůh připouští kvůli duchovnímu pozhánání (Jk 1,2–4; 1Pt 1,7 atd.). Jedná se o výchovu, nikoli o trest, a ani nás nemůže oddělit od Boží lásky (Ř 8,38n). Přípravuje nás pro slávu (Ř 8,18; 2 K 4,16–18; Ef 3,13; Zj 7,14). Utrpení a žal působí v lidech soucit a laskavost, přivádí je do obecenství s Bohem a do souladu s jeho záměrem přemoci zlo.

II. Morální zlo

Bůh je ode všeho zlého oddělen a v žádném případě za zlo nenese odpovědnost. Morální zlo vzniká z hříšných sklonů člověka (Jk 1,13–15). Izrael opakovaně „činil zlo“ a nesl jeho důsledky (Sd 2,11; 1 Kr 11,6 atd.). Za celou historii stojí duchovní konflikt s mocnostmi zla (Ef 6,10–17; Zj 12,7–12), „ten zlý“

ZLOČIN A TREST

představuje samo vtělení hříšnosti (Mt 5,37; 6,13; 13,19,38; J 17,15; Ef 6,16; 2 Te 3,3; 1 J 2,13n; 3,12; 5,18n). Satanova moc je pod Boží kontrolou (sr. Jb 1–2) a nakonec bude zlomena (Žd 2,14; Zj 12,9–11).

Bůh nesouhlasí se zlem, nicméně jeho existence často bývá kamenem úrazu na cestě k víře v milujícího Boha. Lze to přičíst pouze zneužití svobodné vůle na straně stvořených bytostí, andělských i lidských. Celé Boží dílo spasení si klade za cíl vypořádat se se zlem. Kristus ve svém životě musel bojovat s jeho projevy, s bolestí i souzením (Mt 8,16n), avšak konečnou odpověď na problém zla dal kříž. Tam se jeho láska projevila tím nejvelkolepějším způsobem (Ř 5,8; 8,32), když se Ježíš ztotožnil s trpícím světem jako ten, kdo nese jeho hříchy. Realitu Kristova vítězství nad všemi mocnostmi zla (Ko 2,15; 1 J 3,8) a tím i definitivního Božího vítězství dokazuje morální změna, kterou působí v člověku evangelium. Zlo díky Božímu zásahu zmizí z celého vesmíru a stvoření se bude podílet na slavném údělu vykoupeného člověka. Fyzické i morální zlo bude navěky poraženo a zapuzeno (Zj 21,1–8).

BIBLIOGRAFIE. C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940; C. E. M. Joad, *God and Evil*, 1943; J. S. Whale, *The Christian Answer to the Problem of Evil*, 1936; James Orr, *The Christian View of God and the World*, 1897; A. M. Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited*, 1962; O. F. Clarke, *God and Suffering*, 1964; J. Hick, *Evil and the God of Love*, 1966; J. W. Wenham, *The Goodness of God*, 1974; TDNT 3, str. 469–484; 6, str. 546–566; NIDNTT 1, str. 561–567. G.C.D.H.

ZLOČIN A TREST Zločin a trest lze chápat v právním nebo náboženském smyslu. Vzhledem k tomu, že zločin i trest spolu těsně souvisí, musíme kvůli jasnému porozumění předmětu analyzovat obojí. Kombinace zločinu a trestu v přísně zákonném smyslu je zdrojem četných otázek. Přesně vymezené rozlišování mezi zločinnými a občanskými přestupky, jak je známe dnes, v SZ ani blízkovýchodní právní vědě neexistovalo. Každý spáchaný přestupek poškodil druhou osobu nebo společnost a jedinou cestou nápravy bylo odškodnění poškozené nebo ukřivděné strany.

Právo bylo na celém Blízkém východě spojeno s náboženstvím. Bůh posvěcoval zákony společnosti. Vyplyvá to např. z Ur-Nammunovy předmluvy k zákonům, kde se připomíná Nanna, sumerský bůh Měsíce, slavný zákoník Chammurapiho s dobře známou stélou, která zpodobňuje boha Šamaše a Chammurapiho, přijímajícího symboly autority a spravedlnosti. Ve velmi speciálním smyslu to platí i o SZ. Vyhlášené zákonů úzce souvisí s uzavřením *smlouvy. Takovou paralelou by mohla být např. smlouva mezi Ir-Imem z Tunipu a Níkmepou z Alalahu, kde dohoda obsahuje určité vzájemné závazky, uvedené ve formě typické pro blízkovýchodní právní systém. Jedná se však pouze o formální paralelu. SZ tradice se odvolává na původ smlouvy na Sínaji, čímž dává každému zákonu Boží potvrzení.

Pro náš účel bude výhodnější načrtnout význam i pozadí zločinu a trestu odděleně.

I. Zločin

1. Etymologie

Mezi zločinem, vinou a trestem existuje těsná závis-

lost. Je to patrné z hebr. termínu *‘awōn*, který se překládá slovy „urážka“ nebo „zlý čin“ (55x), „vina“ (150x) a „trest“ (7x). Základní význam zlého činu je vědomé nepočetné nebo špatné jednání. Pojem *reša’* označuje vinu a zlý skutek a vztahuje se na způsob života bezbožného člověka. Hebr. výraz ve slovesném tvaru *šāgā* = špatně jednat z nevědomostí. Jiné hebr. slovo *peša’* klade důraz na odpor a vzpouru. Běžný termín pro urážku, zlý čin nebo hřích představuje sloveso *hātā* a podstané jméno *hēt’*. Má dvojitý význam – přestoupení proti člověku (např. Gn 41,9) a hřích vůči Bohu (např. Dt 19,15). Základní význam slova byl „minout cíl“, „chybovat“ a tento pojem se přesunul do oblasti urážek proti člověku i Bohu. Celé pojetí hříchu ve SZ i NZ (ř. *hamartia* je přesný překlad slova *hēt’*) staví na tomto pojmu.

V ř. NZ patří k nejdůležitějším pojmům v souvislosti se zlým činem *hamartia*, *hamartēma*; *asebeia*, *adikia*, *parakoē*, *anomia*, *paranomia*, *paraptōma*. *Hamartia* a *hamartēma* = minout se cíle, významově těsně souvisí s hebr. *hēt’* označujícím hřích. *Asebeia* a *adikia* = být aktivně nenáboženský a vzpírat se Bohu. Jde o typ chování, který SZ vidí jako bezbožnou cestu života, vyjádřenou pomocí *rašā’*. *Parakoē* = vědomé neposlušnost. SZ rozumí neposlušnosti odmítání naslouchat (*lō’ šama’*), např. v Jr 9,12; 35,17). Vyjadřuje jakoukoli protizákonnou činnost, podobně jako *paranomia*. Nejbližší SZ obdobou představuje *‘awōn*. Je třeba poznamenat, že v biblických dobách se neuzíval žádný technický termín k popisu přestoupení zákona. Právní věda Blízkého východu nevyvinula teoretickou zákonnou terminologii. *Parabasis* doslovně znamená přestoupit existující zákony osobním činem, např. Ř 4,15. *Paraptōma* představuje méně tvrdé slovo, než ta, která jsme již uvedli. Není označením nejhoršího hříchu. Nejbližže k němu má „provinění“, např. Ga 6,1.

2. Opatření proti přestoupením

V občanském i trestním zákoníku Blízkého východu existovala ustanovení k ochraně společnosti před nespravedlností. Z kasuistického stylu blízkovýchodní právní vědy je zřejmé, že na kodifikované zákony Ur-Nammuna, města Ešnunny, Chammurapiho, zákony středoasyrského období, ale také na zákony z Knihy smlouvy a jiných částí Pentateuchu se musíme dívat jako na rozhodnutí slavných králů, úředníků, starších nebo hlav rodin, a ne jako na teoretický zákonný systém vytvořený soudci a mudrci. Každá výhrada v kasuistickém zákonném materiálu se zde objevuje proto, aby chránila jistá práva a určila náhradu za vzniklou škodu. Např. zanedbání přiměřeného dozoru nad trkavým býkem se považovalo za zločin, když býk zranil člověka, otroka nebo býka něčeho jiného (Ex 21,28–32,35n; zákony Ešnunny §§ 53–55). Zavínil-li dotčený svou nedbalostí smrt svobodného člověka, musí podle Exodu zemřít. Ve všech ostatních případech musí majitel býka zaplatit náhradu v dobytku nebo penězích. I v případech zločinu (znásilnění, krádež) musí viník obět odškodnit. Za znásilnění mladé dívky SZ stanovuje pevnou náhradu v hodnotě normálního věna. Ukazuje to, že cena dívky byla snížena a že jí její otec, který na ni má zákonné právo, nemůže dát jinému muži jako nevěstu za obvyklou cenu. Viník musí otce za tuto ztrátu odškodnit (Ex 22,15n). Stejná ustanovení najdeme ve všech zákonících Blízkého východu. V určitých případech obsahují ještě další pokyny k vystižení různých situací, např. ve zvláštním smyslu středoasyrských zákonů.

Existuje však jeden typ zákona, který A. Alt r. 1934 považoval za něco cizího všem dokladům z neizraelského světa, totiž apodiktický zákon, zákazy a zápo- vědi. Publikace z r. 1958 o „smluvních“ formách užívajících podobných apodiktických metod v asyrské době však může ukázat, že taková zákonná terminologie v druhé osobě nebyla ve starověkém Blízkém východě neznámá. Za jedinečné v SZ zákonodárství považujeme to, že zákony v apodiktickém stylu obsahují přímé Hospodinovy příkazy jeho lidu. Typickým příkladem je Desatero. „Nezabiješ“ (Ex 20,13) představuje podle spolehlivé SZ tradice přímý Boží rozkaz jeho lidu na Sínaji. Takové zákony pocházely od Hospodina a staly se součástí izraelského náboženství hned na počátku národního bytí, bezprostředně po uzavření smlouvy mezi Bohem a jeho lidem. Ze SZ tradice vidíme, že kasuistické zákony byly pokládány za posvěcené Hospodinem. Celý korpus zákonných materiálů byl považován za Bohem inspirovaný. Tyto zákony, vyhlášené spolu se smlouvou na Sínaji, měly připoutat lid k Hospodinu a spojovat různé kmeny i jednotlivce. Každý přečin proti bližnímu byl považován za přestoupení vůči Bohu.

3. Typy přestoupení v hebrejském zákoně

K významným prohřeškům řadíme vraždu, násilí, krádež, zanedbání a přestoupení mravní a náboženské povahy. V případě vraždy se dělal rozdíl mezi úmyslným činem a neúmyslným zabitím (např. Ex 21,12–14). Vražda byla pokládána všude na Blízkém východě za těžký zločin a s několika málo výjimkami ji trestali smrtí vraha. Bible považuje lidský život stvořený Bohem za velmi cenný. Násilí, které poškodilo lidské tělo, se také přísně trestalo určenou náhradou. Hebrejský zákon obsahuje oproti ostatním blízkovýchodním zákoníkům jedinečné ustanovení, že tělesné poškození otroka jeho pánem se trestalo propuštěním otroka na svobodu. Krádež a zanedbání se obyčejně trestaly zaplacením stanoveného odškodnění.

4. Rozlišování

SZ i NZ dělá rozdíl mezi pouhým přestoupením a pokřiveným a hříšným životem. Životní styl byl považován za velmi důležitý, zejména v mudroslovné literatuře. Existenci zlého podrobně líčí např. Ž 1, který má velmi blízko k moudrým SZ výrokům. Žalm popisuje špatnost a zločin jako cestu bezbožných, hříšníků a posměvačů. Život těchto skupin je popřením Božího zákona. Takový bezbožný způsob života představuje vzpuru proti Hospodinu, což bezprostředně souvisí se všemi druhy bezbožných činů, kterých se člověk dopouští vůči ostatním lidem. Nejzřetelnější ukázky tohoto postoje nacházíme ve výročích proroků kolem 600 př. Kr., především u Jeremjáše. Přestoupení proti bližnímu je vždy považováno za přehled vůči Bohu. Přestoupení a zločin tak dostává hluboký duchovní výklad.

5. Novozákonní interpretace

V NZ převládá náboženská interpretace. Každé přestoupení se pokládá za urážku Hospodina. Pavlovo pojetí v Ř 7 zdůrazňuje, že zákon pomáhá rozpoznat hřích, ale nedokáže ho odstranit. Naopak oživuje vědomí hříchu a je příčinou přestoupení (Ř 7,7–11). Zákon sám o sobě ovšem není zlý, jeho úkolem je odstraňovat přestoupení stanovením trestů. Vědomí zákona provokuje hříšnou přirozenost (*hamartia*) člověka a láká jej k jednotlivým hříšným skutkům (*pa-*

rabasis). Pavel označuje hříšnou přirozenost, hříšnou cestu života, jako tělo (*sarx*) a život vykoupený Kristem jako život „duchovní“ (*pneuma*). Každý život nevykoupený Kristem má hříšnou povahu, takže zasluhuje trest a čeká jej Boží odplata.

II. Trest

1. Etymologie

Jmenujme nejprve některé důležitější biblické pojmy, jež souvisejí s trestem. Kmen *šlm* = vyrovnat, obnovit rovnováhu má zvláštní legální konotaci, což vysvítá rovněž z některých Amarnských dopisů. Kmen *jkh* = trestat (např. v Gn 31,37; Jb 9,33; 16,21), ale na mnoha dalších místech má obvyklejší význam „křát“. Kmen *jsr* se užívá častěji ve smyslu trestu. Zajímavé je, že v ugaritštině (kenaanské klínové písmo) se tento termín vyskytuje jako „pokyn“, stejně jako v hebr. Užívá se i podstatné jméno *mšār*, jehož kmen souvisí s výchovou, a nikoli primárně se zákonným trestem. Jde o nápravný trest, jaký ukládá otec svému synovi. Silný výraz, jenž se objevuje v souvislosti s Hospodinem, pochází z kořene *nqm*. Mendenhall poukázal na to, že ve světle klínopisného materiálu z Mari znamená ospravedlnit. Ospravedlnění ve smyslu trestu, který uložil Hospodin, se vyskytuje např. v Nahumovi.

Je zajímavé, že v NZ, kde je pojetí Božího trestu plně realizováno, se termíny s tímto významem objevují pouze na sedmi místech. *Dikē*, běžné slovo pro trest, může mít evidentně druhotný význam „potrestání“ (viz hebr. *mišpāṭ*). Jediná slova s jasným významem potrestání jsou *timōria* a *kolasis*. V klasické řečtině má první z nich ospravedlňovací charakter (viz hebr. *nqm*). Ale v *koinē* a NZ řečtině sotva tento význam najdeme. Pojem se stal synonymem *kolasis*, běžného výrazu pro trest, např. Mt 25,46; Sk 4,21, 22,5, 26,11; Žd 10,29; 2 Pt 2,9; 1 J 4,18. U Matouše označuje *kolasis* konečné odsouzení, v protikladu k věčnému životu. Stejný význam pro poslední soud lze objevit ve 2 Pt, kde trest souvisí s eschatologickým dnem soudu, pozdější analogii ke SZ pojetí dne Páně.

2. Praktikování krevní msty

Každý zločin nebo přestupek měl být potrestán podle obecných zákonných principů Blízkého východu. Trest ukládal v nomádské nebo polonomádské společnosti sám postižený nebo jeho příbuzný, např. obecně v semitských společnostech platilo, že vrah má zemřít a trest vykoná nejbližší příbuzný oběti (*KREVNÍ MSTITEL), což dodnes praktikuje islám. V SZ existuje větší počet příkladů krevní msty, např. Ex 21,23–25; 22,2n. Nazývá se *ius talionis*. Obecnou formulaci *ius talionis* lze vysledovat nejen ve starobabylónském zákoníku Chammurapiho, ale nachází se i na votivní tabulce z Marseilles mnohem pozdějšího data. Představuje základ islámského zákona o „úmyslné vraždě“.

3. Vykonávání spravedlnosti

O rozmanitých případech rozhodovali soudci, starší nebo hlavy rodiny, obvykle v městské bráně. Jejich činnost však nelze zaměřovat s dnešním pojetím soudu. Tito soudci byli rozhodčími mezi dvěma skupinami (hebr. slovo *šāpāṭ* někdy znamená „rozhodovat mezi dvěma stranami“). Tuto roli rozhodčích zastávali nejen starší a úředníci, ale i sám král, sr. např. Davidovo rozhodnutí ve prospěch ženy z Tekóje (2 S 14)

ZLOMYSLNOST

a moudré rozhodnutí Šalomounovo (1 Kr 3,16nn). Je však také známo, že v nomádské a polonomádské společnosti se někdy ukládala povinnost odškodnění bez pomoci rozhodčího, např. v vraždě, kdy nastoupil obecný zákon krevní msty. Na druhé straně v dnešní beduínské společnosti lidé cestují velmi daleko k věhlasnému soudci, aby získali jeho rozhodnutí o případu.

Jak v občanských, tak v kriminálních případech soudce vynášel rozhodnutí směřující k udržení „společenské rovnováhy“. Při způsobení tělesné újmy nebo poškození vlastnictví bližního (rozumělo se tomu mnohem šířeji než dnes, takže se to týkalo např. i manželky, dětí a otroků) se ztráta kompenzovala stanovenou náhradou. Nebylo by však na místě domnívat se, že ve všech případech byla zaplácena jen způsobená škoda. Např. zloděj musel nahradit ukradený majetek, např. dobytek a ovce, čtyřnásobkem počtu ovcí a pětinasobkem dobytka (sr. Ex 21,37). Zřejmé šlo o prostředek, jak pachatele odradit od další krádeže.

4. Bůh jako soudce

V Písmu je nejvyšším soudcem Hospodin. Toto pojetí není starověkému Blízkému východu cizí. Např. na velmi důležité klinopisné tabulce z Mari nacházíme charakteristiku boha Šamaše jako soudce bohů i lidí. V dějinách Izraele se velmi brzy začalo vzhlížet k Hospodinu jako ke Stvořiteli a v důsledku toho i jako k vlastníkovi všeho stvoření. Každá škoda spáchaná na jeho stvoření je chápána jako přímý akt vzpoury proti Bohu.

Ze legálního stanoviska má tedy Hospodin právo trestat. Na druhé straně zákony stanovil a posvětil on sám, aby jeho stvoření ochránil. Jeho vlastní příkazy ho donutily trestat každé přestoupení. Na některých místech v SZ máme dojem, že trest, o němž rozhodli starší nebo úředníci, byl dostatečný. Jinde vidíme, že ty, kteří unikli lidskému trestu, stihl Boží trest, některé násilná smrt, jiné velká újma (sr. Nu 16). Objevuje se myšlenka přesunu trestu z rozmezí lidského života na *den Páně a poslední soud, kdy bude každý souzen podle svých skutků. Představa posmrtného soudu nechybí ani v eg. pojetí smrti. Zemřelého zváží před zraky bohyně Maat a ten podle své váhy obdrží příslušnou odměnu. Biblická koncepte mluví nejen o posmrtném soudu, ale také o posledním soudu při eschatologickém konci dnů. Tuto myšlenku plně rozvíjejí NZ eschatologické oddíly Evangelii, Pavlových dopisů, 2 Pt a Zjevení (např. Mt 24–25; Mk 13; L 21; 1 Tě 5,2; 2 Tě 2; 2 Pt 3; Zj 20–22). (*ESCHATOLOGIE)

III. Závěr

Zločin a trest bezesporu nesouvisel pouze s obvyklým právním systémem, ale také s Božím zákonodárstvím. Zločin proti člověku nebo jeho majetku se pokládá za zločin proti Hospodinu a má být potrestán buď úřady, nebo Bohem. Přestoupení náboženských pokynů musí potrestat Hospodin. Zlou cestu života Bůh zavrhne a trestá.

BIBLIOGRAFIE. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934; G. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; H. Cazelles, *Études sur le code de l'alliance*, 1946; M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, 1940; R. C. Trench, *The Synonyms of the New Testament*, 1901; D. J. Wiseman, „The Laws of Hammurabi again“, *JSS* 7, 1962, str. 161–168; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1948; F. C. Fensham, *The mišpātim in the Covenant Code* (strojopisná disertace), 1958;

idem, „Transgression and Penalty in the Book of the Covenant“, *JNSL* 5, 1977, str. 23–41; E. Gerstenberger, *Wesen und Herrkunft des „apodiktischen Rechts“*, 1965; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtsätze*, 1971; H. J. Boecker, *Reformen des Rechtsleben im Alten Testament*, 1964; *idem*, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, 1976; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, 1972.

F.C.F.

ZLOMYSLNOST NZ překlad ř. *kakia* s následujícími významy:

1. Zlo, špatnost, nepravost, ničemnost (1 K 14,20; Jk 1,21; 1 Pt 2,1.16, ve Sk 8,22 osobní hříšný čin atd).

2. Zlomyslnost, nevráživost v dnešním smyslu slova.

3. Trápení, špatnost, zloba (Mt 6,34). Ve výřtu hříchů (Ř 1,29; Ko 3,8; Tt 3,3) by se měl upřednostňovat smysl 2, vyjma 1 Pt 2,1 a Ef 4,31, kde „všechny *kakia*“ znamenají „všechny způsoby špatnosti“.

Zlomyslnost charakterizuje život lidí pod Božím hněvem (Ř 1,29). Nepředstavuje pouze mravní nedostatek, ale také zlobu pro společenství (W. Grundmann, *TDNT* 3, str. 482–484). V případě věřících je součástí starého života (Tt 3,3), takže vzniká potřeba povzbuzovat k očistě (1 K 5,7n) a odstraňování špíny (Jk 1,21; Ko 3,8). Křesťané mají být „ve zlém jako nemluvíti“ (1 K 14,20), protože křesťanská svoboda neznamená nezákonnost (1 Pt 2,16).

P.E.

ZNAMENÍ Ve SZ se hebr. termín 'ōz objevuje v několika významových odstínech.

1. Viditelný znak či předmět určený ke sdělení jasné zprávy, např. Slunce a Měsíc (Gn 1,14), Kainovo znamení (Gn 4,15), korouhev kmenů (Nu 2,2).

2. Ujistění či připomínka, např. duha (Gn 9,12), znamení Rachabě (Joz 2,12), kameny z Jordánu (Joz 4,6).

3. Znamení, uváděná proroky jako záruky předpovědi, např. smrt Éliho synů (1 S 2,34), Saulovo prorocké vytržení (1 S 10,6n), mladá žena s dítětem (Iz 7,10–14), různé symbolické činy (Iz 20,3; Ez 4,1–3).

4. Boží skutky. „Znamení“ v pl. spolu s „divy“ (*mōpēt*) znamenají Boží dílo nebo potvrzení Boží živé přítomnosti mezi jeho lidem. Viz vyprávění o vyvedení z Egypta, kde jsou jednotlivé rány označovány jako znamení (Ex 4,28; 7,3; 8,23). Vrcholným příkladem takových znamení a divů je exodus, smrt prvorozených v Egyptě, přechod přes Rudé moře a zničení eg. vojska (Dt 4,34; 6,22; 7,19). S tímto přesvědčením se setkáváme v celém SZ (např. Nu 14,11; Joz 24,17; Ž 78,43; Jr 32,21; Neh 9,10) a Písmo na mnoha místech Izraelece ujišťuje, že až se Hospodin zjeví znovu, bude to se „znameními a divy“, které ohlásí jeho příchod (Jl 3,3).

Obdobně může ř. *sēmeion* znamenat jednoduše nějaký čin nebo předmět sdělující smysluplný význam (Mt 26,48; L 2,12; Ř 4,11; 2 Pt 3,17). V 1 K 14,22 představují jazyky „znamení pro nevěřící“, protože Iz 28,11n ukazuje, že promluva v neznámém jazyku svědčí o Božím soudu nad nevěrou. O znameních na nebi se dosti často hovoří jako o předzvěsti posledních dnů (Mt 24,30; L 21,11.25; Sk 2,19; Zj 12,1.3; 15,1). Soužení doprovázející pád Jeruzaléma a konec tohoto věku v Mk 13 nejsou znameními (Mk 13,4; Mt 24,3; L 21,7), které by umožňovalo výpočet konce (Mk

13,32), ale ujištěním pro ty, jež toto utrpení zastihnou, že konec již nemůže být dlouho odkládan.

„Znamení a zázraky“ (záračná uzdravení, vymítání démonů atd.) jsou také pokládána za důkazy Boží mocné činnosti v misijní práci sborů (Ř 15,19; Žd 2,4). Zejména ve Sk se takovými zázraky („divům a znamením“; Sk 2,22,43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12; viz též 4,16,22; 8,6,13) věnuje velká pozornost. Avšak jinde hovoří NZ pisatelé (a Ježíš) o znameních mnohem opatrněji. Ježíš kriticky reaguje na žádost farizeů, aby jim dal znamení (Mk 8,11n; Mt 12,38n; 16,1-4; L 11,16,29; stejně tomu bylo i s Herodem 23,8n). Ježíš varuje před „lžiměsíši a lžiproroky“, kteří „budou předvádět znamení a zázraky“ (Mk 13,22; Mt 24,24). V podobném duchu Pavel upozorňuje na „klamná znamení a zázraky“ „toho zlého“ a Zj varuje před znameními šelmy, falešného proroka a ďábelských duchů (Zj 13,13n; 16,14; 19,20). Takto kriticky se Pavel staví i vůči Židům požadujícím znamení (1 K 1,22); a přestože ve své vlastní službě může na „znamení a divy“ poukázat (2 K 12,12), z kontextu jeho „chlubení se“ vyplývá, že si těchto činů cení mnohem méně než „falešní apoštolové“ v Korintu (2 K 10-13).

Ve Janově evangeliu se *sēmeion* vyskytuje častěji (17x) než v kterémkoli jiném NZ spisu a téměř vždy v souvislosti s Ježíšovými zázraky. Janovi obzvláště záleží na tom, aby ukázal pravý vztah mezi „znameními“ (symbolickým jednáním) a vírou. Zajímá kritický postoj vůči víře založené pouze na zázracích – víra v Ježíše jako činitele zázraků je klamnou vírou, povrchním potleskem přelétavého davu (J 2,23-3,2; 4,48; 6,2,14,30; 7,31; 9,16; 12,18). Pravý smysl znamení tkví v tom, že ukazují přímo na Ježíšovu smrt, vzkříšení a nanebevstoupení, na proměnu, kterou přinesl nový věk Ducha, a jako taková vedou k víře v Ježíše, (ukřížovaného) Krista a (vzkříšeného) Božího Syna (2,11; 6,26; 12,37; 20,30n).

Problémem všech znamení je jejich nejednoznačnost, tj. skutečnost, že je lze vyložit různými způsoby. Jejich poselství, které se týká víry, lze přijímat pouze vírou. Tak např. „znamení proroka Jonáše“ (Mt 12,39n) neznamena nic pro toho, kdo nevěří ve vzkříšení (sr. J 2,18n; L 2,34; 16,31). V důsledku toho je víra založená výhradně na zázracích nebo sycená pouze jimi nezralá a vystavená vážnému nebezpečí. Zralá víra se raduje z toho, jaké zázraky vidí, ale není na nich závislá. (*ZÁZRAKY; *MOC; *SYMBOL; *DIVY)

BIBLIOGRAFIE. K. H. Rengstorf, *TDNT* 7, str. 200-261; A. Richardson, *IDB*, 4, str. 346-347; O. Hofius, C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 626-635. J.D.G.D.

ZNESVĚCUCÍJÍ OHAVNOST (KP ohavnost zpusťování). Tento výraz (hebr. *šiqqûš šōmēm*) se poprvé objevuje v Da 12,11 („ohydná modla pustošitele“; KP ohavnost hubiči), s variantami v Da 9,27 („pustošitel na křídlech ohydné modly“; KP vojsko ohavné) a 11,31 („ohydná modla pustošitele“; KP ohavnost zpusťování). *šiqqûš* = předmět, který pohoršuje svou nečistotou, později modla urážející Boha; *šiqqûm šōmēm* pravděpodobně představuje opovrhlivý ekvivalent k *Baal šamēm* = pán nebes: „pán“ je pouhou „modlou“, a není „z nebes“ (*šamēm*), ale jen „pustošič“ (*šōmēm*). Výraz má patrně na mysli jednáni Antiocha Epifana, jenž na oltář v jeruzalémském chrámu postavil malý modloslužebný oltář, charakterizovaný v 1 Mak 1,54n jako „znesvěcující ohav-

nost“ (f. *bdeiygma erēmōseōs*). S tím podle židovské tradice souvisel obraz – téměř jistě Dia, pána nebes, nesoucího podobu císaře. Tato ohavnost způsobila pustošu, tj. ne destrukci, ale pustošící hrůzu (nebo možná zapříčinila, že byl chrám „pustý“, opuštěný Bohem a jeho věrnými vyznavači). V Mk 13,14; Mt 24,15 může jít o podobnou ohavnost, znamení blížícího se zničení chrámu (nikoli samu destrukci). Ohavnost byla vykládána jako příchod Antikrista (sr. 2 Te 2,3n a Mk, kde je „stát“ v ř. mužského rodu), nebo znesvěcujícího římského vojska (sr. L 12,20). Pravděpodobně souvisí s římskými standardy, k nimž byly připojeny obrazy císaře za účelem uctívání. Přínést něco takového do prostoru chrámu (římská posádka sousedila s chrámem) by byla „ohavnost, působící zpusťování“, vedla by k válce a ke zničení chrámu i města. Lukášovu podání nejlépe porozumíme jako posunu vstřícnějšího římského vojska (sr. L 12,20), jimž by byly biblické slovní vazby z větší části nesrozumitelné.

BIBLIOGRAFIE. G. Kittel, *TDNT* 2, str. 660; G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark* 13, 1957, str. 54-72; W. G. Kummel, *Prophecy and Fulfillment*, 1957, str. 95-103; A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, 1966; C. H. Dodd, *More New Testament Studies*, 1968; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971. G.R.B.-M.

ZNOVUZROZENÍ, OBNOVENÍ Ř. výraz *palin-genesia* se v NZ vyskytuje pouze 2x (Mt 19,28, EP znovuzrození, var. obnovení, KP druhé narození; Tt 3,5, EP zrození k novému životu, KP obnovení). V Mt jde o eschatologický text, který poukazuje na obnovení všech věcí a připomíná, že obnova jedince je součástí rozsáhlé obnovy celého vesmíru. V Listu Titovi se slovo vztahuje na jedince.

Na jiných místech popisují změnu, kterou způsobuje Duch svatý, tyto termíny: *gennaō* (s *anōthen*, J 3,3,7) = počít, dát život (J 1,13; 3,3-8; 1 J 2,29; 3,9; 4,7; 5,1,4,18). V 1 Pt 1,3,23 se objevuje sloveso *anagennaō* = počít znovu, přivést znovu ke zrození. Oba pojmy vyjadřují počáteční akt obnovení. Výrazy *anakainōsis* (Ř 12,2, Tt 3,5) se slovesem *anakainōō* (2 K 4,16; Ko 3,10) znamenají „udělat novým“ nebo „obnovit“. Texty ukazují, že použití těchto slov se nemezuje na počáteční obnovu, ale jejich význam zahrnuje i výsledný proces. S výsledkem nového zrození souvisí slova *kainē ktisis* = nové stvoření (2 K 5,17; Ga 6,15) a *kainos anthrōpos* = nový člověk (Ef 2,15; 4,24). 2x se vyskytuje výraz *synzōpōieō* = probudit k životu spolu s (Ef 2,5; Ko 2,13), který označuje změnu, jež je nejen tak dramatická jako narození, ale i tak výjimečná jako vzkříšení. *Apokyeō* = rodit (Jk 1,18, KP: „zplodit nás slovem pravdy“). Z uvedené přehledu vyplývá, že všechny pojmy označují radikální nebo dramatickou změnu, která by se mohla připodobnit k narození, znovuzrození, znovuvytvoření nebo dokonce vzkříšení. Kontext svědčí o tom, že zmíněná proměna má na předmět trvalý a dalekosáhlý vliv.

I. Starozákonní použití

Idea znovuzrození zaujímá výraznější pozici v NZ než ve SZ. Mnoho SZ textů mluví o obnově národa. Tato myšlenka se vyskytuje v textech týkajících se nové smlouvy a nového zákona, které Hospodin vepíše do srdcí lidí, nebo jim přímo dá nová srdce (Jr 24,7; 31,31n; 32,38n; Ez 11,19; 36,25-27 a oddíl

ZRCADLO

o „údolí suchých kostí“, 37,1–14).

Přestože se tyto oddíly Pisma vztahují na národ, může jeho obnova nastat pouze tehdy, dojde-li k proměně jednotlivců, kteří jej tvoří. A tak u kořene myšlenky národní obnovy nacházíme koncept „nových srdcí“, která budou dána jednotlivým lidem. Další texty se bezprostředněji týkají jednotlivce (sr. Iz 57,15). Všimněme si především Ž 51, kde Davidovu modlitbu vyjadřuje v. 10. Uvážíme-li závažnost hříchu a jeho důsledků, jak o tom mluví tento žalm, ani nás nepřekvapí, že v něm nalézáme mnohem víc než pouhou narážku na potřebu osobní proměny.

II. Novozákonní použití

O znovuzrození je nutné přemýšlet v souvislosti s člověkem, který otročí hříchu (J 3,6; Ef 2,1–3,5). Bible považuje vliv hříchu na lidský charakter za tak vážný, že bez nového narození hříšník nemůže spatřit království Boží, natož aby do něj vstoupil (J 3,3,5; sr. 1 K 2,6–16).

Ve znovuzrození se iniciativa připisuje Hospodinu (J 1,13); pochází shora (J 3,3,7) a z Ducha (J 3,5,8). Stejná myšlenka se objevuje i v Ef 2,4n; 1 J 2,29; 4,7 atd. Tento klíčový Boží čin je dán jednou provždy. V J 1,13; 3,3,5,7 se užívá aorist. Použití perfekta naznačuje, že tento jednorázový počáteční skutek s sebou nese dalekosáhlé důsledky (J 2,29; 3,9; 4,7; 5,1,4,18). Tyto verše ukazují, že výsledkem znovuzrození je činění spravedlnosti, nedopouštění se hříchu, láska k bližnímu, víra, že Ježíš je Kristus, a přemáhání světa, což dokumentuje, že v duchovních otázkách člověk nevystupuje zcela pasivně. Pasivní je při znovuzrození, neboť to vykoná Bůh. Nicméně důsledkem takového činu je dalekosáhlá aktivita – člověk činí pokání, věří v Krista, a tudíž kráčí v novosti života.

J 3,8 nás má upozornit, že do mnohých oblastí tohoto tématu nikdy nepronikneme; přesto se však musíme ptát, co se vlastně stane s člověkem při znovuzrození. Můžeme bezpečně říci, že nedochází ke změně osobnosti; je to stále tatáž osoba. Nastala však změna ve vedení člověka. Před znovuzrozením jej ovládal hřích a člověk se bouřil proti Bohu. Nyní jej řídí Duch svatý a vede směrem k Bohu. Znovuzrozený člověk chodí Duchem, je veden Duchem a má být plný Ducha (Ř 8,4,9,14; Ef 5,18). Není dokonalý; musí růst a jít vpřed (1 Pt 2,2), ale každou chvíli své osobnosti je nasměřován k Bohu.

Znovuzrození lze definovat jako radikální zásah provedený Duchem svatým na zkažené lidské přirozenosti, jenž vede k naproste proměně pohledu na svět. Znovuzrozeného člověka můžeme považovat za nového jedince, který hledá, nalézá a následuje Boha v Kristu.

III. Prostředky znovuzrození

V 1 Pt 3,21 je se vstupem do nového stavu spasení úzce spojen křest a v Tt 3,5 se mluví o obmytí, které vede k novému životu. 1 Pt 1,23 a Jk 1,18 uvádí jako prostředek znovuzrození Boží slovo. Mnozí na základě těchto textů tvrdí, že se jedná o nepostradatelné prostředky, jimiž se děje znovuzrození. Ale při pohledu na 1 K 2,7–16 vyvstává otázka, zda opravdu Boží slovo působí znovuzrození takto. V uvedeném oddílu Bible jasně učí, že člověk se nachází v takovém stavu, že nemůže chápat věci Božího Ducha. Abychom mohli uslyšet Boží slovo v jeho spasitelném významu, musí předcházet Boží zásah, který způsobí, že přirozený člověk začne Božím slovu rozumět. Když

k tomu dojde, přináší Boží slovo nový život. Je jasné, že v 1 Pt 1,23; Jk 1,18 má nové zrození širší význam než u Jana. Jan rozlišuje mezi znovuzrozením a vírou, která je jeho výsledkem (např. J 1,12n; 1 J 5,1). Petr a Jakub zmiňují jako prostředek znovuzrození i Boží slovo, čímž dávají najevo, že pod znovuzrozením mají na mysli celý proces, při němž Bůh přivádí člověka k vědomé víře v Krista.

Nad touto otázkou se můžeme zamyslet také z pohledu početí a narození. Duch svatý zasévá nebo počiná nový život tím, že přímo působí na duši. Potom dochází ke zrození (*apokyeō*, Jk 1,18) slovem. *Gen-nāō* (1 Pt 1,23) může znamenat jak zrození, tak početí.

Proti názoru, že obnovující milost přináší samotný křest, existují námitky. Pohled na křest působící *ex opere operato* odporuje dalším textům Pisma, především těm, v nichž proroci protestují proti zneužívání kultických obřadů nebo v nichž apoštol Pavel kritizuje židovské názory na obřizku (sr. Ř 2,28nn; 4,9–12). Ve skutečnosti existují v Bibli příklady obrácení bez křtu Sk 10,44–48; 16,14n). Druhý příklad je obzvláště zajímavý, protože se zde dovidáme, že Lydiino srdce otevřel Pán ještě před křtem. Jestliže někdo namítá, že se věci mají jinak u dalších křesťanských generací, pak by jim měl celou záležitost osvětlit Pavlův postoj k podobným názorům ohledně obřizky. Obnovující milost píchází ke ztraceným hříšníkům přímo s Duchem svatým. Boží slovo jí dává výraz ve víře a v pokání. *Křest vydává svědectví o duchovním spojení s Kristem ve smrti a vzkříšení, skrze něž Bůh uděluje nový život, ale nedává jej automaticky tam, kde chybí *víra.

BIBLIOGRAFIE. Články o znovuzrození: J. V. Bartlet (*HDB*), J. Denney (*DCG*), A. Ringwald *et al.*, *NIDNT* 1, str. 176–188. Tímto předmětem se zabývá většina prací se systematické teologie – za pozornost stojí především Hodge (sv. 3, str. 1–40) a Berkhof (str. 465–479); T. Boston, *Human Nature in its Fourfold State*, 1720, str. 131–168; B. Citron, *The New Birth*, 1951. M.R.G.

ZRCADLO Ve SZ době se zrcadlo zhotovovala z litého a dobře vyleštěného kovu (Jb 37,18). V Palestině byly objeveny exempláře ze střední a mladší doby bronzové. Jejich tvar je obvyklý na celém Blízkém východě. Sr. se zrcadly, které užívaly izraelské ženy v Ex 38,8 (viz *ANEP*, č. 71). Význam hebr. *gillājōn* v Izajášově výřtu okrasných předmětů (3,23), také přeloženo jako „tabulka“ v Iz 8,1) není jasný. Může znamenat zrcadlo (Targ. a další), avšak jiní překládají hedvábné šaty (LXX atd.). Skleněná zrcadla se objevila asi v 1. stol. po Kr. Kovová ani skleněná však nikdy neodrážela obraz dokonale (1 K 13,12). V 2 K 3,18 (ř. *hēmeis ... katoptrizomenoi*) chtěl Pavel zřejmě říci, že vidíme pouze odraz, ale možná také, že sami zrcadlím záři Páně (viz Arndt, str. 425–426; R. V. G. Tasker, 2 *Corinthians*, *TNTC*, 1958, str. 67–68). Jakub uvádí jednoduchou ilustraci související s používáním zrcadla (1,23). A.R.M.

ZRŮDA, OBR (KP) Muž obrovitě postavy. Č. překlady takto převádějí (někdy podle LXX) tyto hebr. výrazy:

1. *n*ṣīlīm* (Gn 6,4; Nu 13,33) podle LXX *gigas*.
2. *rāpā'*, *rāpā*, snad varianta odvozená od vlastního

jména *r'pā'im* (*REFÁJCI) (Dt 2,11,20; 3,11,13; Joz 12,4; 13,12; 15,8; 17,15; 18,16, kde KP překládá obr). V 2 S 21,16.18.20.22. a v 1 Pa 20,4.6.8, se mluví o některých Pelistéjích jako o potomcích „z rodu obrů“, co může označovat člověka velké postavy (sr. 2 S 21,19n). Za povšimnutí stojí, že *Goliáš není nikdy v Bibli označován za „obra“ nebo „zřůdu“, ale někteří badatelé se domnívají, že tyto verše svědčí o jeho refájském původu. LXX překládá tyto výrazy slovem *gigas* (Gn 14,5; Joz 12,4; 13,12; 1 Pa 11,15; 14,9; 20,4.6).

3. *gibbôr* = mocný, udatý muž (tak často v KP), EP bohatýr (Gn 6,4; Joz 1,14; 1 S 9,1; Jb 16,14 atd.). Termín se velmi blíží českému „hrdina“. LXX tento výraz překládá jako *gigas* v Gn 6,4; 10,8n; 1 Pa 1,10; Ž 19,5; 33,16; Iz 3,2; 13,3; 49,24n; Ez 32,12.21.27; 39,18.20.

V LXX se překládá jako *gigas* i výraz *'anāq* (*ANÁK) v Dt 1,28 (EP i KP Anákovec).

Neexistují žádné archeologické důkazy, které by tento problém alespoň částečně osvětlily, pokud za ně nejsou považovány kostry neandrtálců z paleolitu v jeskyních na hoře Karmel (*EMEJCI; *ZUZEJCI).

T.C.M.

ZUZEJCI (hebr. *zūzīm*; ř. *ethnē ischyra* = silné národy). Národ, jehož území leželo na V od Jordánu. Utřpěl porážku od Kedorlaómera (Gn 14,5). Zuzejská metropole Cham se pravděpodobně nacházela na místě dnešní vesnice téhož jména na SV od pohoří Gilbóa v S Jordánu. Tristram (*Moab*, str. 182nn) a další se však snažili ztotožnit ho s moábskou vesnicí Ziza mezi Bosrou a Ledžünem. Vzhledem k tomu, že se o Zuzejcích hovoří spolu s Refájci a Emejci, je možné, že jde spíše o výčet obyvatel (takto LXX) než o název kmene. Z tohoto důvodu je někteří pokládají za *Zamzumce, kteří jsou ztotožňováni s Refájci (Dt 2,20), jejichž území později obsadili Amónovci.

D.J.W.

ZVĚŠTOVÁNÍ Anděl Marii zvěstuje ve vidění (L 1,26–38) početí Syna-Mesiáše a s poetickou obrazností popisuje Mesiášovo lidství (L 1,32) i božství (L 1,34n) a věčné trvání jeho království (L 1,33). O literárních otázkách tohoto oddílu výtečně pojednávají Machen a Daube. Viz též *NAROZENÍ Z PANNY, *VTELENÍ.

BIBLIOGRAFIE. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*², 1974; J. G. Machen, *The Virgin Birth*, 1931; J. McDugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, 1975; DGG; ODCC.

E.E.E.

ZVÍŘATA V BIBLI Staré i nové č. překlady uvádějí celou řadu různých názvů zvířat. V KP způsobila nepřesností především nedostatečná znalost palestinské fauny, a proto není divu, že překladatelé zde užívali jmen evropských druhů, které znali. Důkladné studium života zvířat začalo až v 19. stol.; v dřívějších dobách se názvy obvykle označovala jen ta zvířata, která byla známá nebo z praktického hlediska důležitá. Stávalo se tedy, že zvířata, která si byla podobná vzhledem nebo užitkem, dostávala stejné nebo podobné označení. Tyto obecné zásady se vztahují na

život zvířat obecně. Většinou není obtížné určit zvířata zmíněná v různých kontextech, které mohou sloužit jako vodítko, avšak správný překlad mnoha jmen z různých seznamů v Lv a Dt bude vždy obtížný. V překladech, které vznikly po r. 1900, již byly některé dřívější chyby opraveny, nicméně terminologie není jednotná a některá řešení jsou zvláštní. Nezmiňujeme zde všechna jména (některá z nich již zastarala), ale o většině z nich pojednáváme. Výklad rozdělíme do dvou větších celků – na zvířata žijící divoce, která se obvykle objevují v dobovém pozadí biblických událostí, a na zvířata domácí, která tvořila základní součást všedního života. Tuto část pokládáme za důležitější, a proto ji uvedeme jako první.

Osel, oslice: *'āṭōn* (výraz poukazující na jeho vytrvalost) a *h'mōr* (podle načervenalé srsti nejběžnějšího druhu). Druhý výraz se používá častěji než první, jenž se objevuje zejména ve dvou případech: pro označení Bíleámovy oslice (Nu 22) a pro oslice Kíšovy (1 S 9–10). Tato slova se týkají pouze zdomácnělých zvířat.

Kromě toho se další 2 pojmy překládají jako **divoký osel:** *'ārōd* a *pere*. První se nachází v aram. podobě *'arād* (Da 5,21) i jako hebr. *'ārōd* (Jb 39,5), ale tento překlad někteří znalci zpochybňují. *Pere* se vyskytuje 9x a jeho překlad „divoký osel“ v Jb 39,5–8 dobře odpovídá kontextu. Tento druh dnes známe jako **onager** (*Equus onager*) a dosud žije v oblastech Z a střední Asie. Druh blízce příbuzný plemenu, které asi v polovině 19. stol. vyhynulo, byl nyní úspěšně přemístěn do přírodní rezervace Chaj Bar v J Negebu.

Osel pochází z núbjského divokého osla (*Equus asinus*) a předpokládá se, že zdomácněl v neolitické době v SV Africe. První biblická zmínka o něm pochází z doby Abrahamova pobytu v Egyptě (Gn 12,16), ale oslu pravděpodobně užíval jako dopravního prostředku již v Mezopotámii, kde v době kolem r. 1800 př. Kr. existovala dvě odlišná plemena. O „oslech“, kteří ve starověké Mezopotámii tahali vozy opatřené koly o více než 1 000 let dřívě, dnes z rytin a kreseb na kamenech víme, že šlo o onagry, druh, jenž nebyl nikdy plně domestikován. Oslí se pro kočovní národy stali životně důležitými a sloužili jako jejich základní dopravní prostředek, na němž mohli překonat za den až 30 km. Podle jednoho textu z Mari se už v 17. stol. př. Kr. nepovažovalo za vhodné, aby členové královské rodiny místo na oslu jezdili na koni. Tomu odpovídá i biblické podání; v míru členové královského rodu jezdili na oslech, zatímco koně se užívali ve válce. V tomto smyslu sr. Za 9,9 a Mk 21,2nn.

Ve SZ je nezdůdkna zmiňován **kůň** (*sūs*), přičemž mnohokrát v přeneseném významu a obzvláště často v prorocké literatuře a v básnických knihách. V celém SZ i NZ koně souvisěji s válkou a mocí a pouze ojediněle se o nich mluví v jednotném čísle. Další výraz, *pārāš* (v č. překladech „jezdec“), by mohl označovat koně s výstrojí patřícího k jezdecktu nebo snad koně s jezdcem; *sūs* je obecnější a popisuje zejména koně určené k tahání vozů.

Ze všech zvířat, která se stala nosiči a tahouny, je kůň pokládán za nejdůležitější, i když k jeho domestikaci došlo až dlouho po hovězím dobytku a oslech. Na rozdíl od divokých oslů, kteří žili v polopoušti S Afriky, pocházejí předkové koní z pastvin Evropy a Asie. Je pravděpodobné, že kůň zdomácněl v několika různých oblastech nezávisle na sobě – v Z Evropě, JZ Asii a v Mongolsku. Koně zmiňovaní v Bibli pocházeli zřejmě z JZ Asie.

ZVÍŘATA V BIBLI

První písemný záznam o koni najdeme na bab. tabulce z doby Chamurapiho (kolem r. 1750 př. Kr.). Mluví se zde o něm jako o „oslu z východu“. V Egyptě měli koně již v době Josefově a při exodu se jich užívalo k pronásledování. Není pravděpodobné, že by je Izraelci vlastnili, každopádně by se nehodili pro putování po poušti.

Národy žijící v Kenaanu koně měly a používaly je ve válkách (Joz 11,4 atd.). David proti nim často bojoval: „David ochromil koně celé vozby (1 700 jezdců): a ponechal koně jen ke stu vozům“ (2 S 8,4), což je zřejmě první zápis o tom, že Izraelci koně měli. Davidovi synové ignorovali zákaz v Dt 17,16 (týkal se situace, kdy bude lid požadovat krále), aby král neměl mnoho koní – např. „Abšalom si opatřil vůz a koně“ (2 S 15,1), zatímco Šalomoun měl později velké množství koní, umístěných ve zvláštních prostorách v Chasóru, Megiddu a Gezeru. Dováželi se z Egypta a Kúe (J Anatólie) a exportovali do sousedních států, přičemž cena jednoho koně byla 150 šekelů stříbra (1 Kr 10,28b).

Slova **mezek** se užívá pro křížence kobyly a osla. S jejich chovem se začalo pravděpodobně brzy potom, co byli koně zavedeni i do oblastí, ve kterých chovali osly, i když se zdá, že Lv 19,19 konkrétně tento způsob chovu zakazuje: „Když budeš připouštět dobytek, nesmíš křížít dvoji druh“ (*b'hēmā* = dobytek zde znamená jakékoli domestikované plemeno). To může vysvětlovat, proč se mezkové objevují až v zápisu o závěrečném období Davidova kralování (2 S 13,29). Všeobecná shoda panuje v tom, že hebr. *jēmīm* (Gn 36,24) je třeba překládat jako „horké prameny“ (EP), nikoli „mezek“ (KP). Termíny *pered* a *pirđā* označují samce a samiči, ale tento křížec je vždy sterilní. Hodnota mezků spočívá v tom, že se v nich spojuje síla koní s jistotou a pevností kroku osla, a také ve schopnosti spokojit se i s chudou potravou. Projevuje se u nich rovněž zvláštní vitalita, pro křížené živočichy a rostliny charakteristická.

V Est 8,14 doporučujeme překládat hebr. *rekeš* jako „lehkonozí oří“ (EP).

I když v poznání minulosti **velblouda** (hebr. *gāmāl*; ř. *kamēlos*) existují velké mezery a neznáme jeho předka, o jeho rané domestikaci existují četné důkazy. Velbloud jednohrbý, většinou známý jako arabský, se často nazývá dromedár, přestože se toto jméno přesně vzato vztahuje jen na plemeno pro rychlou jízdu. Je typický pro blízkovýchodní pouště a je zmiňován v Bibli. Velbloud dvouhrbý či baktrijský (nazvaný podle Baktrie, pravděpodobně blízko řeky Oxus v JZ Asii) žije dnes v pouštích střední a SV Asie, kde jsou velice chladné zimy. Tento druh se rozšířil i dále na J a na obelisku z Nimrudu (z r. 841 př. Kr.) je zobrazen jako část kořisti Šalmanesera III. Z anatomického hlediska není mezi těmito druhy velký rozdíl a je známo, že se i kříží.

Velbloudi jsou výborně uzpůsobeni životu v suchých pásmech. Hrb jim slouží jako skladovací orgán, z něhož čerpají při nedostatku potravy během cest napříč pouští. To, jak úsporně hospodáří s vodou, jim umožňuje jít týden, aniž by se museli napít. Tohoto výkonu jsou schopni proto, že mohou bez rizika ztratit až třetinu své tělesné hmotnosti; jakmile mají přístup k vodě, dosáhnou původního stavu během 10 minut. Jsou také vybaveni neobvyklým fyziologickým mechanismem, díky němuž se jejich teplota od rána do odpoledne zvýší z 34 °C na 40 °C, čímž se zabraňuje ztrátě vody při pocení. Jejich tlama, nozdry, oči

a nohy jsou anatomicky přizpůsobeny k životu na poušti. Velbloudí produkty mají rozsáhlé využití – jejich zimní srst se spřádá v hrubou tkaninu a trus se sbírá na otop. Velbloudi žvýkají píci, ale jejich kopyta nejsou rozdělená, takže podle Mojžíšova zákona patřili k neživým živočichům. Není jisté, zda se tento zákaz vztahoval i na jejich mléko, které představuje cenný zdroj potravy, protože samice dávají mléko téměř dva roky. Velbloudí kožky se zpracovávají na kůži. Velbloud se spokojí s chudým rostlinstvem, jehož vysoký obsah vlákniny přispívá ke kvalitě velbloudího trusu.

Velbloud unese asi 200 kg a jezdeck, ale při cestách pouští jen polovinu. Nákladní velbloudi ujdou průměrně 45 km za den, kdežto velbloud pro rychlou jízdu urazí za 13 hodin až 150 km.

O tom, do jaké míry velbloudů užívali praotcové, se hodně diskutovalo, ale archeologický výzkum nyní ukazuje, že v Egyptě se domestikovaní velbloudi vyskytovali přinejmenším o 1 200 let dříve. Problémy zde vznikají především proto, že existují období, kdy se zdá, jako by (snad z důvodů tabu) velbloudy v Egyptě neznali. Jedno z nich probíhalo v době, kdy do Egypta přišel Abram (Gn 12,16). O zařazení velbloudů do seznamu darů od faraona se soudí, že jde o údaj doplněný při prepisování; neexistuje ovšem důvod, proč by takto měly být odmítány zmínky pozdější. Důkazy o raném užívání velbloudů podrobně rozebírají Zeuner (k. 13) a Cansdale (k. 4). Poměrně nedávný archeologický průzkum v Ománu potvrzuje, že se tam velbloudi vyskytovali již kolem r. 2500 př. Kr.

Ve vyprávění od Gn 24,35 dále velbloudi tvořili důležitou součást bohatství a uplatňovali se rovněž při přepravu na dlouhé vzdálenosti (Gn 24,10nn a 31,34), nicméně kočování s velbloudy a jejich běžné užití se rozšířilo až asi v 16. stol. př. Kr. David jmenoval za správce svých velbloudů Izmaelce (1 Pa 27,30) a zavazadla královny ze Sáby nesli velbloudi z JZ Arábie (1 Kr 10,2).

Velbloudi si lidé velmi cenili jako dopravního prostředku po pouštích i v jiných oblastech, ale Židé si je nikdy neoblíbili. V Písmu se o nich také nikde nehovoří jako o tažných zvířatech, hodně se jich však užívalo při obdělávání půdy, přičemž se někdy zapřahali spolu s osly. Ve srovnání s 57 výslovnými SZ zmínkami o velbloudech jsou z šesti NZ konkrétní pouze dvě – jde o materiál oděvu Jana Křtitele (Mt 3,4; Mk 1,6). Zbytek tvoří Kristovy ilustrace, které jsou svým původem možná přísloví – „cedit komára“ (Mt 23,24) a „ucho jehly“ (Mt 19,24). Viz též samostatné heslo *VELBLOUD.

Jaký význam měly pro Izraelce domácí ovce, vidíme z frekvence tohoto výrazu – asi 400x, a to 12 hebr. slovy. Někdy jde pouze o variantní označení, jindy daný pojem upřesňuje stáří nebo pohlaví zvířete, a minimálně jeden (*kar*, aram. *d'kar*) může označovat zvláštní plemeno. Nejběžnější termín *šō'n* je hromadný výraz, o němž se pojednává pod heslem *KOZA, protože má i tento význam. Více než 100x se vyskytuje *kebeš*, jehož se kromě 5 případů užívá pro obětní zvířata; časté upřesnění „roční“ nasvědčuje tomu, že může označovat beránka starého rok a více. V NZ se v 70 zmínkách o ovcích objevují 4 ř. pojmy, nejčastěji *probaton*. Úplný seznam hebr. a ř. slov a jejich užití viz Cansdale na str. 53–55.

Původ a raná historie ovcí jsou složité a hodně diskutované záležitosti. Kolem r. 5000 př. Kr. choval ovce neolitický člověk a do r. 2000 př. Kr. se do Mezo-

potámie dostalo nejméně pět různých plemen. Jejich předky byly pravděpodobně horské ovce, snad z více než jedné oblasti; v současné době existuje celá řada plemen, která žijí v oblastech od bažin po poušť a slouží k mnoha účelům. Ovce byly domestikovány nejprve kvůli masu a zejména tuku; jehož se z dřívě zdomácnělých koz mnoho nezískalo. Vlna se vyvinula pečlivým chovem a nabyla velké hodnoty, protože poskytovala velmi vhodné a nejsnazší dostupné vlákno na výrobu oděvů. Moábský král Měša (2 Kr 3,4) platil jako roční tribut vlnu ze 100 000 beranů, jejichž rouno vážilo v průměru 1 kg. Z vydělaných kůží se šily oděvy a sloužily rovněž jako vnitřní pokrývky ve stanu setkávání (Ex 25,5 atd.). Ovčí mléko se většinou zpracovávalo na tvaroh; ten byl jako základní pokrm pravděpodobně důležitější než maso, které se jedlo obvykle jen jako součást obětních jídel.

Ovce většinou vyžadují pastviny, a jsou tedy vyběravější než kozy. V Palestině v současné době chovají převážně ovce tlustococí. Jejich zvláštní ocas, který dosahuje hmotnosti až 5 kg, známe z eg. mumii z doby kolem r. 2000 př. Kr.; slouží jako skladovací orgán, analogicky velbloudímu hrbu, a je využíván zejména v horkém létě a chladné zimě. Hlavním omezujícím faktorem bylo pravděpodobně zimní krmivo; v NZ době lidé drželi stáda od listopadových dešťů až do Velikonoc pod střechou a krmili je řezankou a ječmenem.

Z Gn 30,32 vyplývá, že ovce i kozy se již tehdy vyskytovaly v různých zbarveních a tycích a patrně jen málokteré byly čistě bílé. To svědčí o tom, že správný překlad hebr. *tāmim* (Nu 28,3) je „bez vady“ (EP), a nejde zde tudíž o barevné skvrny.

Archeologové sice objevili mnoho nástrojů a jiných předmětů z ovčích kostí, ale Bible se zmiňuje pouze o beraních rozcích, sloužících jako nádoby na olej (1 S 16,1) a o hudebních nástrojích (Joz 6,4 atd.).

V celém Písmu mají ovce hluboký metaforický význam a v NZ se o nich bez jakéhokoli obrazného podtextu hovoří pouze v jednom případě, a sice v souvislosti s jejich prodejem v chrámě (2,14 atd.). Ovce tvořily vždy běžnou součást krajiny, s pastýřem, který své svěření vedl i chránil a stavěl pro ně ohrady. Nepřekvapuje proto, že se ovce staly obrazem člověka – bezmocné, snadno se nechají svést z cesty a bloudí, jsou svou podstatou společenské, neschopné postarat se o sebe a najít cestu domů, např. Iz 53,6: „Všichni jsme bloudili jako ovce, každý z nás se dal svou cestou.“ Jiný takový výrok, tentokrát o člověku obnoveném, nacházíme v Ž 23, který David napsal podle svých dřívějších zkušeností pastýře. NZ odhaluje velký paradox mezi J 1,29: „Hle, beránek Boží, který snímá hřích světa“ a J 10,14: „Já jsem dobrý pastýř“, a Zj 5,6: „Beránek, ten obětovaný“.

Smysl oddělování ovcí od kozlů (Mt 25,32) vysvitá při prohlídce smíšeného stáda; obě zvířata mohou vypadat podobně a k jejich rozlišení je zapotřebí velké pozornosti. O vysoce obrazném textu v Pis 4,2 postačí konstatovat, že překlad „každá z nich vrhne po dvou“ je sice diskutovaný, ale citižádost pastýřů bylo, aby se v všem bahnicím rodila vždy dvě jehňata najednou a aby se o žádné nepřišlo potratem.

Dobytěk. Slovo nejdříve znamenalo majetek, v němž tehdy hospodářská zvířata tvořila největší část. Tento význam má blízko k hebr. *mignē*. K označení dobytka existuje 10 hebr. slov, která se v Bibli objevují více než 450x. K nejdůležitějším patří: *b^hēmā* (sg. a hromadný význam) označuje větší do-

máci zvířata, nejen dobytek hovězí; *šōr*, obvykle býk, ale někdy i kráva, základní termín pro jednotlivá zvířata; *bāqār*, další hromadné označení dospělého rohatého dobytka, často se překládá jako stádo, zatímco *b^h’ir* je hromadný výraz, většinou pro soumary, příp. voly. *Par* = býk, femininum *pārā* = červenohnědá jalovice (Nu 19), *’ēgel* a femininum *’eglā* (z kořene „válet“) se užívá pro mladá zvířata, *m^h’iri* = vykrmené zvíře se téměř vždy týká zvířat obětních.

V ř. se užívá 6 slov: *damalis* = (červenohnědá) jalovice; *thremma*, *moschos* a *sitistos* se většinou vztahují na vykrmený dobytek; *tauros* = vůl; *būs* = býk.

Předpokládá se, že všech domácích hovězích dobytěk pochází z pratura či divokého vola (viz níže). Ten byl poprvé ochočen v době neolitické, pravděpodobně v několika různých částech světa nezávisle na sobě, později než ovce a kozy. Původním důvodem pro domestikaci bylo maso; později se krávy začaly dojit a býci se zapřahali do potahu, čímž se značně zvýšila výměra obdělávané půdy. Jejich velikost a potřeba dobré pastvy omezovala rozsah jejich chovu; nejlépe se jim dařilo v kopcovité krajině Horní Galileje. Zdá se však, že chov dobytka v malém počtu byl rozšířený a že se ho všude využívalo jako víceúčelových zvířat.

Ve SZ i NZ máme zaznamenáno několik pravidel ohledně dobytčat. Týkal se jich odpočinek sedmého dne (Ex 23,12). Zatlouané dobytče se mělo přivést do bezpečí (Ex 23,4). Zákon dovozoval napájet dobytek sedmého dne (L 13,15). Povel 2x citoval Mojžišův zákaz nedávat při mláčení obilí dobytčeti náhubek (Dt 25,4; 1 K 9,9; 1 Tm 5,18). Tato a další nařízení svědčí o péči o blaho zvířat, jakou v mnoha zemích dosud neznají a kterou Evropa uznala až v 19. stol.

Kozy, zdomácnělé od starověku a pocházející z **divoké kozy** (*Capra aegagrus*), přinášely užitek již praotcům (Gn 15,9). Chovaly se spolu s ovceci, měly však tu přednost, že se jim dařilo i na chudší půdě. Příběh o Jákobovi a Ezauiovi (Gn 27,9) zdůrazňuje hodnotu jejich masa, ale obvykle se k jídlu předkládala jen mláďata. Kozy dávaly mléko, jejich kůže se vydělávaly a používaly na výrobu lahví, srst některých druhů se spřádala. Na druhé straně však způsobovaly nepředstavitelnou škodu v krajině, kde se jejich kontrola vymkla chovatelům z rukou. To platí zejména o homatých oblastech V Středomoří s horkými suchými léty a zimními dešti.

Podle očekávání má hebr. pro takto důležité zvíře celou řadu označení; pro samce *šāpīr*, *sā’ir*, *tajīs*, pro samice *’izz*, *s^h’irā*, pro mláďata *g^h’dī*, *g^h’dī ’izzīm*, pl. *b^h’nē ’izzīm* atd. Kromě toho se častěji než jiné výrazy vyskytují dvě hromadná podstatná jména *šō’n*, *s^h’im* = stádo a *sē*, *seh* = člen stáda. Pokud tyto pojmy nejsou blíže specifikovány připojením *’ez* = koza nebo *kebeš* = ovce, mohou se stejně tak dobře vztahovat na ovce i kozy nebo na obojí najednou. Proto lze jejich počet jen obtížně porovnávat.

Palestinský **vepř** domácí pochází ze *Sus scrofa*, divokého kance z Evropy a Z Asie. Izraelci měli od Hospodina zakázáno jíst vepřové (*h^h’zir*, Lv 11,7; Dt 14,8), a to ze dvou hygienických důvodů.

a) Vepř jako častý saprofág může přijít do styku s nakaženými látkami a pak infekci mechanicky přenášet nebo se sám nakazit.

b) Vepř je nositelem tasemnice, která způsobuje trichinózu, která jedno své vývojové stadium žije ve svalch vepře a přenáší se pouze jídlem. Tasemnice pak v člověku napadá různé tkáně a může způsobit až smrt. Během řádné tepelné přípravy masa zárodky

ZVÍŘATA V BIBLI

hynou, ale při nedostatku paliva na oheň to nelze zaručit, takže jedinou bezpečnou zásadou mohl být úplný zákaz. Tento vztah vědci zjistili až ve 20. stol.

Zákaz jíst vepřové maso přerostl u Židů v národní odpor vůči těmto zvířatům, která se pro ně stala symbolem něčeho opovržitelného a nenáviděného. Proto se v Př 11,22 žena pochybné povahy spojuje s vepřem a marnotratný syn se dostal úplně na dno, když krmil vepře (*choiros*) nějakého pohana (L. 15,15). V NZ době vlastnily stáda vepřů místní pohanské komunity (Mt 8,30nn atd.). Prosbá démonů, aby je Pán poslal do nedalekého stáda vepřů, by se Židovi, který demony a vepře řadí do stejné kategorie, nezdála nikterak zvláštní. Podobně v Mt 7,6 Ježíš varuje své následovníky, aby neházeli perly sviním. Autor 2 Pt 2,22 o falešných učitelích hovoří jako o těch, kdo se vrátí do své (prasečí) pohanské přirozenosti.

Opovržení a odpor, s jakým SZ píše o **psích**, mohou dnešní lidé, pro které je pes společníkem a pomocí, pochopit jen stěží. Všeobecně se přijímá, že pes byl prvním ochočeným zvířetem a že v pozdní době kamenné ho lidé měli u sebe v mnoha částech světa. Většina znalců považuje za předka všech různorodých plemen domácího psa vlka.

V mnoha oblastech Východu je pes stále ještě ponejvíce saprofagem. Nepokládal se za nečisté zvíře kvůli tomu, že likvidoval odpadky, ale již svou podstatou a představoval potenciálního nosiče nákazy, takže nebylo možné se ho dotknout, aniž by se člověk poskvínil. Hebr. *keleb* a ř. *kyōn* označuje bezpochyby polodivoké psy, kteří se potulovali kolem městských hradb a čekali, až tam lidé vyhodí odpadky nebo mrtvá těla. Psy v různých zemích přijímali různé, zejména v Egyptě, kde se jich užívalo při lovu a těšili se účt. Další ř. slovo, zdobnělina *kyrnarion*, se vyskytuje v příběhu syrofenické ženy (Mt 15,26nn). Kontext napovídá, že šlo o ochočeného psa, jenž směl být v domě.

„Psi“ z Fp 3,2 symbolizují judaizující vetřelce, kteří narušují klid v církvi; „psi“, jež Zj 22,15 vylučuje z nového Jeruzaléma, představují lidi nečistého života, pravděpodobně obdoba Dt 23,19, kde „pes“ je zřejmě technický výraz pro chrámového prostituta.

Ve SZ době byla Palestina poměrně bohatá na divoce žijící **prežvýkavce**, kteří se směli jíst. Často nacházíme zmínky o *lovu a jeho metodách (pomocí sítí, pastí, ok atd.). S mnohými z nich se setkáváme v obrazném kontextu a nelze je vždy přesně určit, ale zcela jistě šlo o nástroje lovců a musíme brát v úvahu, že lov představoval zdroj užitného masa. Zdá se, že v hebr. textu figurují všechny hlavní druhy, ale v č. překladech se neuvádějí jednotně, protože v době vzniku prvních překladů nebyla palestinská fauna známa. Na řadu omylů však narazíme i v nových překladech. Zde vyjmenujeme a stručně popíšeme divoké prežvýkavce, o nichž je známo, že se v Palestině vyskytovali, ale rozebírat řešení jednotlivých českých překladů nemá význam. Více o tomto viz Cansdale, k. 5, „Beasts of the Chase“.

Hebr. *r'ēm* je nepochybně **pratur** či **divoký býk**, předek domácího hověžitého dobytka. Z Palestiny vymizel před křesťanskou érou a poslední známý exemplář byl zabit na počátku 17. stol. v Polsku. EP i KP překládá toto slovo jako „jednorozec“. Hebr. *te'ō* překládá KP „bůvol“, EP „tur stepní“. Jeruzalémská Bible uvádí správně **přimorožec**. Celým jménem přimorožec arabský či pouštní je živočich připodobený podmínkám na poušti, který vydrží dlouhou dobu bez

vody. Má téměř bílou srst, je 1 m vysoký a samci i samice mají dlouhé přímé rohy. Moderní zbraně a doprava jim přinesly zkázu a divoce žijící přimorožci téměř vyhynuli. Iz 51,20 hovoří o přimorožci chyceném v síti, což byla lovecká metoda Arabů až do konce 19. stol.

Adas, vzácný druh antilopy, se dodnes vyskytuje na Sahaře, ale v biblických zemích jej od r. 1900 nenajdete. Hebr. *dšōn* překládá KP „jezevec“ a EP „antilopa dišon“. Dlouhá tradice a její jméno v seznamech potravy mezi pouštními živočichy napovídá, že jde pravděpodobně o antilopu adas.

Hebr. *jahmūr* se objevuje v seznamu čistých zvířat v Dt 14,5 a působí největší problémy. Tradice posílená LXX poukazuje na **buvolce**, který v S části oblasti svého působitě vyhynul, nicméně pravděpodobnost této možnosti snižuje fakt, že daný živočich se denně objevoval jako pokrm na Šalomounově stole (1 Kr 4,23), takže šlo spíše o zvíře stádní nebo takové, které bylo možné zavést do ohrady. Překlad „srna“ (KP) ani „daněk“ (EP) není pravděpodobný.

I překlad posledního zvířete v soupisu působí potíže. *Zemer* = skákač se překládá jako „los“ (KP), což nemůže být správný překlad, protože zde jde o živočicha žijícího ve vysokých horách. Překlad **horská koza** (EP) je přijatelný, ale není přesný. Možná, že se jedná o dnes vyhynulý druh **mulflona**, jehož poddruhy se stále ještě vyskytují v J Evropě a JZ Asii.

Nubijského kozorožce lze dnes spatřit v jeho přirozeném prostředí na skalnatých svazích nad oázou Ěn-gedí – „pramenem divokého kůzlete“. Jde bezpochyby o správný překlad ř. *ēlīm* = divoké kozy. Kořen tohoto pojmu znamená „splhavec“; vždy se uvádí v souvislosti s horami a vždy ve tvaru plurálu, což je pro stádní zvíře vhodné: „Horské štítu patří kozorožcům“ (Ž 104,18). Synonymem k singularu (*jā'ēl*) by mohlo být hebr. *aqqō* (Dt 14,5). O dobře známých zvířat je poměrně obvyklé, že mají dvě jména.

Pro mnoho český mluvčích lidí je každý divoce žijící kopytatec s rohy jednoduše **jelen**. Ve skutečnosti je jelen jedním z druhů velké a přesně určené skupiny prežvýkavců. Vyznačují se tím, že mají parohy, které každým rokem shazují, a vyskytují se zejména v S oblastech mírného podnebí. Existuje jich mnoho druhů a měly by se vždy blíže specifikovat.

V Palestině kdysi žily druhy tří. **Jelen**, jenž se rozšířil na většině území Evropy a JZ Asie, je největší, dosahuje výšky kolem 1,5 m. V Palestině se zcela jistě běžně nevyskytoval, protože tam není dostatek míst, která by mu mohla sloužit za přístřeší, a brzy, snad ještě před příchodem Izraelců, vymizel úplně. **Daněk**, jenž dnes v mnoha zemích představuje obvyklý druh parkaté zvěře, je po hřbet vysoký jen 1 m. Poznáme jej podle srsti poseté skvrnami. Tento druh z Palestiny vymizel asi do r. 1922. **Srnc** nebývá vyšší než 80 cm; na rozdíl od předchozích dvou druhů se vyskytuje jen jednotlivě nebo v párech a těžko jej lze zpozorovat, příp. si jeho přítomnosti vůbec všimnout. Poslední exemplář v Palestině byl hlášen na počátku 20. stol. z hory Karmel. Na daňka i srnce obecně se patrně vztahuje hebr. *ajjāl* a jeho tvary ženského rodu, překládané jako laň.

Klíč k hebr. *s'ēl* se nachází ve Sk 9,36: „Tabita, řecky Dorkas“ (*dorkas*, **gazela**). V Palestině žijí dva druhy: dorkas a gazela palestinská, jejichž výška nedosahuje ani 70 cm. Kdysi jim hrozilo vyhubení, ale díky ochraně se jejich stav podařilo opět zvýšit a dnes je lze spatřit v judských horách, v centrálních rovi-

nách i v blízkosti pouště. Gazely jsou typicky sucho-
pásmové antilopy, bledě zbarvené a často s rohy smě-
řujícími vpřed.

Divoký kanec je uveden výše, jako předek do-
mácího vepře. Hebr. *h'zir* se týká obou druhů. Na
Blízkém východě, kde muslimské a židovské zvyky
ohledně jídla nedávají žádný podnět k jeho regulaci,
se s divokým kancem dodnes běžně setkáváme. Žije
především v lesích a v rákosí; např. Ž 80,14: „Rozry-
vá jí kanec z lesa...“ „Divou zvěř v rákosí“ se v Ž
68,30 myslí divocí kanci.

Slon není v Písmu zmiňován přímo, ale 12x se
v něm hovoří o slonovině ze slona afrického i indic-
kého. Metody na zkrocení a cvičení slonů vznikly ve
3. tisíciletí př. Kr. v Indii. Nešlo však o skutečnou do-
mestikaci, protože zvířata se odchytávala mladá a pak
se z nich vychovávali soumarí nebo také často váleč-
ná zvířata. V knihách Makabejských (např. 1 Mak
6,30,35) máme několik zmínek o válečných slonech,
jichž proti Židům používal Antiochos Epifanés z dy-
nastie Seleukovců. Slon indický žil kdysi směrem na
Z až v oblastech horního Eufratu, kde jej podle asyr-
ských záznamů chytali do jam. Zřejmě však nebyl
v takové krajině běžný a koncem 1. tisíciletí př. Kr.
ho tam vybili úplně.

Po jistou dobu se v oblasti od Malé Asie přes Blíz-
ký východ a Persii až po Indii vyskytovali **lvi**, při-
čemž týž druh žil v Řecku bezmála do r. 100 po Kr.
Tento evropský/asijský lev hodně připomíná lva afr-
ického. Ze všech masožravců z biblických zemí de-
finitivně vymizel pouze lev, i když téměř úplně se vy-
tratili i gepard a medvěd. Posledního palestinského lva
zabili pravděpodobně ve 13. století, poblíž Megidda.
V Persii lvi žili ještě r. 1900, ale nejspozději do r. 1930
vyhynuli. O výskytu lvů v Sýrii do r. 1851 píše Bur-
ton (*Travels in Syria*) a v Iráku existovali do 20. let
našeho století. Několik asijských lvů dosud přežívá
v malém kousku lesa na Káthijávárském poloostrově
v Indii.

Slovo „lev“ se v Bibli vyskytuje asi 130x a překlá-
dá se jím obecný hebr. výraz *'arjē* a 8 dalších, které
snad rozlišují stáří samců a samic. Některé z nich
představují názvy poetické. Tento bohatý slovník na-
povídá, že lev byl ve SZ dobách běžný a dobfé zná-
mý, což potvrzují mnohé pasáže, v nichž jde většinou
o metaforické vyjádření síly. Lev se ve starověku na
Blízkém východě stal také symbolem královského ro-
du (*LEV z JUDY). Lvi se často chovali v zajetí (sr.
Da 6,7n). V Nimrúdu (*KELACH) jich velké množ-
ství vlastnil Aššumasirpal II. (883–859 př. Kr.) (E. W.
Budge a L. W. King, *Annals of the Kings of Assyria*,
1901).

Slovem **levhart** se v češtině někdy popisuje řada
skvrnitých kočkovitých šelem. Možná, že hebr. *nāmēr*
označuje jak levharta, tak **geparda**, příp. jednu ne-
bo dvě kočkovité šelmy žijící v Palestině. Ve všech
zmínkách jde o přísloví či obrazné vyjádření, a proto
není podstatné, o jaké druhy se přesně jedná. Snad
nejznámějším případem je přísloví v Jr 13,23: „Mů-
že snad Kášijec změnit svou kůži? Či levhart svou
skvrnitost?“

Rysec bažinný (*Felis chaus*) dodnes žije v lesna-
tějších oblastech, zejména v Galileji. Levhart (*Pan-
thera pardus*) je dnes v Izraeli a Jordánsku velice
vzácný, ale několik jich bylo spatřeno a zabito kon-
cem 60. let, z toho dva blízko pobřeží Mrtvého moře
a jeden v Galileji.

Hebr. z' *'ēh* (Iz 11,6 atd.) a ř. *lykos* (Mt 7,15 atd.)

označují JV asijský druh **vlka**. Vlivem růstu populace
a moderními metodami regulace došlo k prudkému
snížení jejich počtu a rozsahu výskytu, ale do NZ dob
byli vlci natolik běžní, že ohrožovali dobytek, i když
dnes panuje shoda v tom, že pro člověka nikdy ne-
představovali takové nebezpečí, o jakém vyprávějí li-
dové báčorky. Ve většině textů se zaznamenává je-
jich masožravost, ale všude jde jen o obrazné užití.
Stojí za pozornost, že ve více než polovině případů
představuje vlk někoho mocného, kdo zneužívá svého
postavení, např. Sf 3,3: „jeho soudcové jak vlci za ve-
čera“. Palestinský vlk se podobá vlkům žijícím ve
střední a S Evropě, je však mnohem menší.

Lišky i šakalové se vyskytují po celém Blízkém
východě. Patří k šelmám psovitým (*Canidae*) a jsou
si blíže příbuzní, ale liška žije většinou samotářsky,
zatímco šakalové obvykle ve smečkách. Hebr. *šū'āl*
a ř. *alōpēx* označují pravděpodobně lišku i šakala, při-
čemž EP někde uvádí „šakal“ a jinde „liška“. Oba
druhy se žíví plody i jinými částmi rostlin, včetně
hroznů (Pis 2,15). V případě 300 kusů zvířat v Sd
15,4, která pochytal Samson, šlo zřejmě o šakaly.

Jako „šakal“ překládá EP ještě hebr. výraz *tannīm*,
jenž se vždy objevuje v pl. (KP drak). Je možné, že
jde o básnické vyjádření zpuštění.

V některých oblastech Blízkého východu snad do-
sud žije syrský druh široce rozšířeného **medvěda
hnědého**, nikoli však na vlastním území Palestíny.
O jeho početním stavu se však pochybuje a je docela
možné, že již vyhynul. Poslední medvěd v Palestině
byl zabit v Horní Galileji v 30. letech 20. století, ale
v okolí hory Chermón jich několik žilo ještě asi dal-
ších 10 let. Jedná se o světlejší variantu typického
druhu, hebr. *dōb* (arab. *dub*), který se zpravidla ozna-
čuje jako poddruh *Ursus arctos syriacus*. Podobně jak-
o většina ostatních medvědů s výjimkou polárního
je medvěd hnědý téměř po celý rok všezravec nebo
býložravec, takže dobytek, zejména ovce, napadá nej-
spíš v zimě, kdy je divoce rostoucích plodů nedostatek.

Výrazy „osiřelá medvědice“ a „medvědice zbave-
ná mláďat“ (2 S 17,8; Př 17,12) jsou zřejmě přísluš-
ného charakteru, stejně tak výrok „jako když se dá
někdo na útek před lvem a narazí na něho medvěd“
v Am 5,19. Medvěd se stal obávanějším zvířetem než
lev, protože má větší sílu a jeho jednání lze obtížněji
předvídat.

Určit menší zvířata bez určitých vodítek obsaže-
ných v kontextu se daří velmi nesnadno. V hebr. *šā-
pān* lze na základě 4 SZ míst (Lv 11,5; Dt 14,7; Ž
104,18; Př 30,26) poznat **damana syrského**. Patří do
malého řádu, který má nejbliže k slonům. Je veliký
asi jako králík, tedy 30–40 cm dlouhý. Živí se různými
rostlinami a žije ve skalnatých horách, kde se mū-
že schovat v trhlínách. Takto tohoto živočicha urči-
li vědci v minulém století, což potvrdil Tristram ve
svém díle *The Natural History of the Bible* (1867).

Hebr. *taḥās* je materiál, jímž se pokrýval stan sek-
tkávání při vztýčování a schrána smlouvy při přená-
šení (Nu 4). EP zde překládá „tachasí kůže“, KP
„kůže jezevčí“. Tristram (1867) zřejmě jako první
vyslovil myšlenku, že tato kůže se s největší pravdě-
podobností získávala z **dugonga**, velkého mořského sav-
ce, který patří do řádu očechnulí a jenž se do začátku
19. století poměrně hojně vyskytoval v Akabském zálivu.

Hebr. *'akbār* se ve SZ objevuje 6x a překládá se
jednotně jako **myš**. Běžně popisuje řadu různých
drobných hlodavců a zdálo by se, že *'akbār*, v Lv
11,29 uvedeně jako zakázaný pokrm, mělo stejnou

platnost, takže sem patřili i hraboši, tabáci atd., ale i krysy a myši. V I S 6 se toto slovo opakuje 4x, v souvislosti s morem, který postihl Pelíšteje. Jeho příznaky zjevně odpovídají dýmějovému moru, tzn., že 'akbār zde označuje krysu (*Rattus rattus*), jejíž blechy se staly hlavním přenašečem této smrtelné nemoci, která byla v Evropě známa jako středověký mor.

Hebr. 'arnebet se objevuje jen jako zakázaná potravina, ale jeho podobnost s arab. 'arneb a důvod k zákazu napovídá, že jde o palestinského zajíce. Věta "... který také přežvykuje, ale nemá rozdělená kopyta" (tj. není sudokopytník) v Lv 11,6 byla dlouho chápána mylně, protože zajíc jako hlodavec ve skutečnosti trávu nepřezvykuje. Dnes však víme, že zajíci, podobně jako jim blízcí příbuzní králíci, po sobě zanechávají dva odlišné druhy trusu, z nichž jeden zajíce znovu přežvykají a spolknou, takže pak vypadá jako přežvykaná píce. Tento zvláštní zvyk slouží asi k podobnému účelu jako přežvykování, protože umožňuje trávení látek jiným způsobem nevyužitelných.

Netopýr patrně odpovídá hebr. výrazu 'tellep (Lv 11,19 a Dt 14,18), který se vyskytuje v Mojžíšových seznamech mezi létajícími živočichy. Na Blízkém východě žije mnoho četně zastoupených druhů, z nichž některé se ve velkých skupinách sdržují v jeskyních a buď visí dolů ze stropu, nebo se shlukují v trhlínách. V jistých obdobích představoval zřejmě jednoho z nejnámějších živočichů a logicky patřil k zakázaným jídlům, protože jde většinou o hmyzožravce. Jedinou další zmínku o netopýrech nacházíme v Iz 2,20: "... člověk odhodí ... netopýrům své bůžky...", kde tento nečistý živočich slouží téměř jako symbol zkázy.

Hebr. qōp = opice se obvykle chápe jako slovo přejaté z eg. (g[il]f, gwf = opice). Tato zvířata bývala součástí nákladu přepravovaného do Egypta jeho rudomořským loďstvem z „Puntu“, což byla země ležící zřejmě v JV Súdánu a Eritreji. Mohlo jít o paviany nebo o kočkodany. Podle jiného názoru je tento výraz odvozen z tamilštiny, a tudíž poukazuje na v původ zvířat, takže pak by šlo o makaky nebo hulmany.

O hebr. tannin viz heslo drak, jak se tento pojem často překládá, i když v některých případech se objevují výrazy „šakal“, „veliký netvor“, „dračí netvor“ (EP), „velryba“, „had“ (KP). Někdy se zaměňoval s hebr. tannim, což je pravděpodobně poetický výraz pro šakala, ale nezdá se, že by tato dvě slova byla příbuzná. Tannim se vyskytuje většinou ve zcela obrazných pasážích a vůbec není jisté, zda má označovat žijící zvíře, a proto zde tento termín nebudeme rozebírat. Objevuje se však také ve vyprávění o stvoření, kdy páteho dne (Gn 1,21) Hospodin stvořil veliké netvory (KP velryby). V tomto kontextu jde o obecný výraz, nikoli o konkrétního živočicha, a tudíž se jako nevhodnější zdá být překlad „obří mořská zvířata“. V příběhu o proměňování holí (Ex 7,9.12) KP toto slovo překládá „had“.

V Mt 12,40 se ř. kētos překládá jako velryba, přičemž jde o velkou rybu (hebr. dāg) z Jon 1,17. Z anatomického hlediska je velice nepravděpodobné, že by zde výraz „ryba“ byl správný, ale z V Středomoří máme hláseno několik zubatých velryb a některé z nich mohou pohlít i člověka (PTR 25, 1927, str. 636nn). Toto je jediné místo, kde se slova kētos, jímž Homér a Hérodotos označují celou řadu skutečných i mýtických mořských živočichů, užívá v NZ, a jeho přesný význam zůstává nejasný.

Termín behemot se do češtiny dostal v době, kdy se překladatelům Pisma nedařilo najít živočicha, který

by odpovídal kontextu Jb 40,15. Jedná se o pl. hebr. b'hēmā, běžného obecného výrazu pro zvíře. V Bibli se objevuje 9x a kromě jednoho případu v pl. označuje zvířata nebo dobytek. Text v Jb 40 však představuje zvláštní případ, protože se zdá, že šlo má množství. Číslo zesílilo účinek a že pravděpodobně šlo o konkrétní zvíře. K tomuto problému vznikla řada teorií, ale většina vědců se již léta domnívá, že kniha Jób v tomto případě hovoří o hrochovi. Vychází se zde z ř. významu „říční kůň“, i když tyto dva druhy vůbec nejsou příbuzné. Tento velký vodní živočich žil do 12. stol. po Kr. v dolním Nilu a mnohem dříve, až do doby po Josefovi, v řece Orontes v Sýrii (a snad ještě na jiných místech JZ Asie), takže v biblických zemích ho dobře znali. Zmíněný text je obtížný, ale několik míst EP nám může pomoci jej pochopit. Jedná se o vodního a velice silného býložravce (vv. 21–23, v. 15). „Pastvu mu poskytují hory“ (v. 20). Je pravda, že hroši dokážou na cestě z vody za potravou vystoupit i po strmých svazích. Tímto problémem se v celé šíři zabývá Cansdale, str. 100n.

Hebr. qippod představuje jedno z řady obtížně přeložitelných slov, která označují zvířata (stváry) žijící na místě nějaké zkázy. Vyskytuje se 3x, v souvislosti s Božím soudem nad Babylónem (Iz 14,23), Edómem (Iz 34,11) a Ninive (Sf 2,14). Znalci navrhli velké množství řešení, např. bukač, volavka, drop velký, dikobraz, ježek a jestérka. Filologie ani kontext nám zde nepomáhají. Bukač a volavka jsou ptáci žijící v bažinách a u vod a považujeme za velice nepravděpodobné, že by se zde hovořilo o nich, zatímco dropi se v této oblasti vyskytují jen zřídka. Jako nejpravděpodobnější překlad se jeví ježek. V Sf 2,14 se Ninive mělo stát poustinou a skutečně bylo pohřbeno v písku, takže je doslova možné, že tam „na hlavících sloupů nocovali“ ježci. V této oblasti se vyskytují tři druhy ježků – dva pouštní či polopouštní a jeden žije v S Palestíně a podobá se středoevropským druhům.

Dikobraz se jako zdaleka největší hlodavec (váží asi 20 kg) v Izraeli vyskytuje dodnes. S qippod nebo jiným hebr. slovem v Bibli ho nic nespojuje.

Palestina je zemí bohatou na ptactvo. Má široké spektrum lokalit, od polopouště po skutečnou poušť. Kromě toho vede jedna z hlavních tras, po níž se ptáci stěhují z Afriky do Evropy a Z Asie, od S konce Rudého moře přes celý Izrael. Počet ptáků se tam proto zvyšuje o množství stěhovavých druhů a téměř každý měsíc zde dochází k jejich pohybu.

Přemíra ptactva ztěžuje jistotu určení některých druhů uvedených v Bibli a v určitých případech nelze ani s jistotou tvrdit, zda dané hebr. slovo označuje ptáka, nebo jiného živočicha. S výjimkou „sokola“, o němž se zmiňuje Jb 39,26, se dále uvedení ptáci nacházejí pouze v seznamech potravy v Lv a Dt: ravec (šahap), sokol (nēš), lelek (tahmas), kormorán (šālāk), dudek (dūkīpēt), orlovec („oznijā) a slípka (tinšemet). Je možné, že dané výrazy neoznačují ani základní skupinu, do které každý z těchto ptáků patří. Zajímavý seznam nových překladů vypracoval Driver (1955).

V Palestíně dodnes žije velké množství dravců a na okraji velkých měst může cestovatel některé z nich na obloze uvidět skoro každý den.

Hebr. rāhām = mrchožrout (KP porfirán, Lv 11,18; Dt 14,17), což R. Young překládá jako „částečně zbarvený sup“, je pravděpodobně eg. sup, nápadný černobílý pták, kterého často vidíme hodovat na mršinách a odpadcích. Z dravců je zakázáno jíst maso

orlovce (Lv 11,13, EP orel mořský, KP orlice mořská) či lamače kosti (hebr. *peres*). Tento popis se přesně hodí na *orlosupa bradatého*, jenž z výšky pouští kosti na skálu, aby se rozbily, a tak z nich získává morek.

Někteří skuteční orli v Palestině dosud žijí nebo přes ni přelétávají: hebr. *nešer* má zřejmě stejně obecnou platnost jako č. „orel“. Může označovat všechny velké dravce a na mnoha místech (většinou v obrazném užití) poskytují vodítko k určení druhu. „Udělejte si širokou lysinu jako orlice“ (KP) v Mi 1,16 (EP jako sup) jasně naznačuje, že jde o *supa bělohavého*, jehož světlá lysina na hlavě kontrastuje s opeřením hlavy všech druhů orla. Někteří odborníci se domnívají, že *nešer* by se všude mělo překládat jako *sup bělohavý*. Podobně je tomu s ř. *aetos*, které v Mt 24,28 EP překládá již jako „sup“, „slétou se i supi“, zatímco KP se ještě drží výrazu „orlice“. V tomto případě se evidentně jedná o supy, kteří se slétávají k mrtvole.

Hebr. *'ajja* (Jb 28,7), *dā'ā* (Lv 11,14) a *dajjā* (Dt 14,13; Iz 34,15) je pravděpodobně *luňák*, jenž se běžně vyskytuje s černým i červeným zbarvením.

O souchy se ve SZ hovoří 8x, a to pomocí 4 hebr. výrazů. Jejich překlad je pravděpodobně správný, ale může jít o několik různých druhů.

Hebr. *lilit* najdeme pouze v Iz 14,14 spolu s několika dalšími velice diskutovanými jmény zvířat, která dohromady zřejmě slouží k navození představy zkázy. Má se za to, že jde o slovo přejaté z asyr. označení ženského démona noci *lilitu*. Č. překlady uvádějí „upír“ (KP noční přeluda). (*LLR) Podle rabínské tradice šlo o ducha číhajícího v noci v podobě hezky obléčené ženy. Izraelští zoologové navrhuji jako řešení puštíka obecného. Možná, že *lilit* bylo skutečné zvíře, ale protože další důkazy chybí, nezbyvá než je ponechat jako neurčené.

Bílý čáp patří k nejnápadnějším stěhovavým ptákům Palestiny, který se v březnu a dubnu pomalu přesouvá na S, zejména podél Jordánského údolí. „I čáp v nebi zná svůj čas“ v Jr 8,7 poukazuje na to, že *h'asidā* může být čáp, i když nelze vyloučit jiné velké ptáky, např. luňáka nebo volavku.

Jeřáb je pták s podobnou stavbou těla jako čáp, také stěhovavý. Znalci se domnívají, že v Iz 38,14 a Jr 8,7 by se mělo *'agūr* překládat „jeřáb“ a *sūs* (podle zpěvu) jako „vlastovka“. Oba tyto ptáci jsou stěhovaví, jak dokládá i Jr 8,7. V Ž 84,4 a Př 26,2 se jako *vlastovka* překládá ještě výraz *d'rōr*, přičemž z Ž 84,4 vyplývá, že hnízdí v chrámových budovách. To platí o několika druzích vlastovek a také o *rorýsovi*, který však přes velkou podobnost s vlastovkou není příbuzný. V Palestině se vyskytují nejméně 4 druhy vlastovek, 4 druhy *jiříček* a 3 druhy *rorýsů*.

V mnoha částech světa neodmyslitelně patří k lidským sídlístům *vrabci*. Vrabec domácí, dnes v Palestině naprosto běžný, je téměř totožný s druhem žijícím v Z Evropě. Snad právě o něm hovořil náš Pán (Mt 10,29 atd.), i když ř. *strúthion* označuje rozmanité malé ptáky, kteří se v Palestině dodnes zabíjejí a nabízejí k prodeji. V Ž 84,4 se jako „vrabec“ překládá hebr. *šippōr*. „Vrabec osamělý na střeše“ v Ž 102,8 (KP) je stěží ve městech žijící vrabec domácí; možná, že zde šlo o *skalníka zpěvního*, samotářského ptáka, jenž někdy usedá na domech.

To, že se SZ vůbec nezmiňuje o *drůbeži*, nás na první pohled překvapuje, neboť existují důkazy o tom, že Asýrie kolem r. 1500 př. Kr. platila Egyptu

tribut ve formě *slepice* a *kohouti* jsou zobrazení na mincích ze 7. stol. př. Kr. Homér však o slepicích nehovoří, přestože se zmiňuje o *husách*. Někteří vědci zastávají názor, že vykrmené ptačtvo v 1 Kr 4,23 (KP) mohlo představovat drůbež (jak uvádí EP). Dovoz *pávů* (1 Kr 10,22) (pokud je tento překlad správný) nasvědčuje, že Šalomoun obchodoval s Cejlonem nebo Indií. Odtud mohl dovézt i drůbež.

Jedinou NZ zmínkou o slepicích nacházíme v Mt 23,37 a L 13,34, kde je v jednom z nepřiléhavějších přirovnání Pána Ježíše zřejmé, že ř. *ornis* je slepice domácí. O kohoutovi (*alektōr*) se píše ve dvou případech. V Mk 13,35 mluvil Ježíš o čtyřech nočních hlídkách, včetně času „za kurpění“ (podle finského počítání od půlnoci do 3 hodin ráno). Lidé se domnívali, že kohout začíná kokrhát vždy v určitou, pevně danou dobu, a tak v mnoha zemích sloužil jako budík. Nebylo by však moudré připisovat Petrovu příběhu (Mt 26,74n atd.) podle kokrhání nějaké konkrétní časové údaje. Zajímavé postřehy o pečlivém měření času u kohoutů v Jeruzalémě viz W. L. Lane, *The Gospel according to Mark, NIC*, 1974, str. 512, pozn. 69 a str. 543.

Páv pochází z džunglí indomalajské oblasti. Pro potvrzení správnosti určení slova *tukkijim* žádný samostatný důkaz neexistuje. Podle jedné teorie je odvozeno z tamilského *tokai*, které však znamená „ocas“ a není známo, že by se ho dnes užívalo i k označení páva. Do Athén se tento nádherný pták dostal r. 450 př. Kr. a ještě předtím jej chovali na ostrově Samos.

Křepelka, téměř nejmenší z lovných ptáků, se objevuje pouze v jednom případě: „Když pak nastal večer, přiletěly křepelky (*š'law*) a snesly se na tábor“ (Ex 16,13 atd.). O správnosti tohoto překladu se stále ještě uvažuje, ale křepelka zde vyhovuje lépe než cokoli jiného. „Pernaté ptačtvo“ v Ž 78,27 potvrzuje, že *š'law* byly ptáky. Písmo je řádí do jedné z několika skupin kulicky čistých živočichů. Křepelky patří ke stěhovavým ptákům a v určitých obdobích se přesouvají ve velkých hejnech asi 1–2 m nad zemí. Při svém tahu přetínají trasu, po níž šli Izraelci po svém vyjití z Egypta.

Jediným dalším kurovitým ptákem, kterého dovedeme v Bibli určit, je *koroptev* – „jako by honil po horách koroptev“ (1 S 26,20). Hebr. *qōrē'* = koroptev skalní (*Alectoris graeca*), běžně se loví v mnoha oblastech Středního východu a JV Evropy. Podobá se koroptvi červenonohé (*A. rufa*), žijící v JZ Evropě. Význam sloví v Jr 17,11 je nejasný.

V Palestině lze velmi často spatřit dva členy podrodu *vran* – *havrana* a vránu popelavou. Hebr. *ōrēš* a ř. *korax* představují obdobu č. slovu „vrána“, protože se jimi označují hlavně havrani, ale užívá se jich i o celé podčeledi vran. Havran i vrána popelavá se svým vzhledem a chováním podobají českým ptákům.

Pštros je zmíněn v několika textech a překládá se tak hebr. *bat ja'ānā*. Jb 39,13–18 evidentně popisuje pštrosa, ptáka, který na Blízkém východě kdysi žil. Jako „pštrosové“ se překládá také hebr. *j'ēnīm* v Pl 4,3, a nelze vyloučit, že pštros se mohl označovat několika názvy.

Pelikán v poušti“ (Ž 102,7) zní jako protimluv, ale „poušť“ zde nemusí znamenat krajinu bez rostlinstva. Možná šlo o močál a k odvodňovaným močálům na S Jordánského údolí dodnes přilétají hejna stěhujících se bílých pelikánů.

V Palestině se vyskytuje několik druhů *holubů*. Hebr. *jōnā* se obvykle překládá jako „hrdlička“, ale

ZVÍŘATA V BIBLI

v textech o obětování v Lv a Nu je všude přeloženo jako „(mladý) holub“. V týchž verších nacházíme i *tôr* = hrdlička; ta má podle svého volání odborné rodové označení *Turtur* a lze ji určit jako hrdličku divokou nebo jako domestikovanou hrdličku berberskou. Hebr. *jônâ* je proto holub skalní (*Columba livia*), který zdomácněl již ve starověku a běžně sloužil jako zdroj potravy a k donášení vzkázů.

Namísto „kropenatý dravec“ (*šāḅūa*) v Jr 12,9 by podle mnoha znalců bylo vhodnější psát „hyena“.

BIBLIOGRAFIE. G. R. Driver, „Birds in the Old Testament“, *PEQ* 86, 1954, str. 5nn; 87, 1955, str. 129nn; „Once Again, Birds in the Bible“, *PEQ* 90, 1958, str. 56nn; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, k. 10–15.

Zdaleka nejnápadnějšími plazy žijícími v Palestině jsou **ještěrky**. Existuje jich asi 40 druhů a jsou to jediné plazi, jež cestovatel uvidí zcela jistě. Nejčastěji natrefí na **agamu**, která se zdržuje podél cest a v blízkosti lidských obydlí (snadno ji poznáme podle jejího zvyku dělat „vzpor ležmo“), a **gekona skalního**, který se brzy ráno obvykle vyhřívá na balvanech. Lze tedy očekávat, že se Bible o ještěrkách zmíni. Do češtiny se tak překládá v podstatě 6 hebr. slov. Každé z nich se objevuje jen v seznamech potravin v Lv 11,29n, a z kontextu zjišťujeme pouze to, že jde o zvířata nečistá. Z toho lze usoudit, že jsou to masožravci, ale jejich určení podle skrovných filologických důkazů a tradice, že se jedná o skupinu plazů, zůstává z velké části domněnkou.

1. *šāḅ* překládá EP správně „různé druhy ještěrek“. Tradičně se ztotožňuje s ještěrkami s ostatními ocase, dosahujícími přibližné velikosti 50 cm. Zdá se, že arab. *dhubb* nebo *dhabb* to dostatečně potvrzuje.

2. *ʿanāqā* = gekon (EP) je nejpravděpodobnější správný překlad.

3. *kōah* = chameleon, ale možná také varan nilský, tradičně největší ještěrka v oblasti.

4. *lʿāʾā* = ještěrka, čeled' *Lacertidae*.

5. *hōmet* = hlemýžď pokládáme za chybný překlad. Zřejmě jde o rychlého a podlouhlého scinka, typického pro písčité oblasti.

6. *tinšemet* = nesprávně krtek. Nejlépe (EP) chameleon.

Kromě toho se *šʿmāmīt* (Pr 30,28) v EP překládá jako „ještěrka“ (KP pavouk). Mohlo by jít také o **gekona** nebo o ještěrku domácí; několik jejích druhů (některé se zdržují uvnitř domů nebo na jejich střeších) v Palestině žije. Speciálně uzpůsobené nohy jim umožňují přichytit se i na hladkých stěnách a dokonce i na stropě.

Jednou z gekonů (*Ptyodactylus hasselquisti*) se snad kvůli jeho masité barvě nebo modři (nesprávně) kvůli údajné jedovatosti arabsky říká *abūnrais* = otec malomocenství. **Chameleon** je malý (měří max. 15 cm) a poměrně vzácný. Žije v lesnatějších oblastech Palestiny. Jeho barva, tvar a způsob výrazně snižují jeho nápadnost a nelze očekávat, že by patřil do seznamů potravy.

Na Středním východě se vyskytuje několik druhů **želv**. O želvu mohlo jít v případě *šāḅ* v Lv 11,29, protože se jedná o plaza, kterého mohli lidé čas od času spatřit, ale jini znalci dávají přednost překladu „ještěrka“, přičemž přesné určení zůstává nejisté. Želvy znali ve starověké Asýrii, odkud pochází kletba „Kéž by ses obrátil vzhůru nohama jako želva (a zemřel)“ (*Iraq* 20, 1958, str. 76).

Slovo ***had** označuje člena podřádu plazů známé-

ho jako *Ofidia*, ale má i širší uplatnění – může se vztahovat také na mytické tvory.

Slovem „had“ se překládají tři hebr. výrazy. Nejčastěji se vyskytuje *nāḥš* a pravděpodobně se vztahuje i na další plazy. Stejný kořen má hebr. slovo překládané jako „věštění“ atd. a znamená předvídat pomocí pozorování hadů. Poprvé se *nāḥš* objevuje v Gn 3,1, v souvislosti s pádem člověka. Obecný kořen *šārāp* = ohnivý, planoucí je v Nu 21,6 přivlastněním k *nāḥš* a výsledný překlad zní „ohnivý had“, ale ve vv. 8 a 9 stojí samostatně a označuje Mojžíšem odlištěného bronzového hada. V Iz 14,29; 30,6 se tento výraz překládá jako „létající ohnivý had“. *Tan-nin* = drak se v souvislosti s Aronovou holí překládá jako „had“ (Ex 7,9nn).

Ř. *ofis* = had se v řadě různých kontextů objevuje 14x. Patří sem i zmínka o hadovi na poušti (J 3,14) a hadovi z Gn 3 (Zj 12,9).

Hadí žijí všude, od pouští až po nepřístupné lesnaté oblasti a močály. Existuje jich celá řada druhů, z nichž některé nedosahují ani 30 cm, zatímco jiné měří až 2 m. Většinou jsou neškodní; asi 6 druhů může i zabít, ale jen malé procento uštknutí je smrtelných, pokud se rána ošetří. Živí se výhradně živočišnou stravou, od hmyzu po savce, které polykají bez žvýkání celé. Vydrží dlouho bez potravy (někdy déle než rok), ale vodu potřebují častěji.

Hadů se dnes lidé většinou bojí, avšak zřejmě tak tomu bylo vždy. Nelze očekávat, že by Bible hady určovala přesně nebo že by popisovala jejich způsoby, ale na základě kontextu a kořene daného slova můžeme učinit jisté závěry.

Hebr. *peten* určité představuje jedovaté druhy. V Písmu se vyskytuje 6x (EP zmije, KP lýtý had). Vědci se v zásadě shodují v tom, že správný překlad je **kobra**, protože uštknutí se v Egyptě užívalo jako prostředek k spáchání sebevraždy; neurotoxický jed kobry obvykle způsobil rychlou smrt. Iz 11,8 hovoří o „dře zmije“; kobry v děrách většinou žijí. Jasnou zmínku o zařikávání hadů nacházíme v Ž 58,5n: „kouzelnický šepot“, jenž se váže k *peten*; k tomuto účelu se kobry tradičně užívaly.

Obrazný význam ohnivého hada vyzdvihl Pán Ježíš v J 3,14. Kontext Nu 21, kde se objevuje *nāḥš* i *šārāp*, umožňuje dospět k určitým závěrům, neboť 4 skutečnosti nasvědčují tomu, že jde o kikatou zmiji. Vímě o ní, že útočí bez podnětu, což u hadů není obvyklé; její jed je z velké části hemolytický a smrt nastane až za několik dnů. Tento druh vyvíjí ve dne mnohem větší aktivitu než ostatní pouštní zmije. V některých oblastech Afriky a Asie se velice rozmnožil. Když Izraelci volali o pomoc, Bůh Mojžíšovi řekl, aby z bronzu odlil hada a umístil ho na tyč; kdo se na hada s virou podíval, přezlí. Zdá se, že mosazný had (nebo jeho kopie) se později stal předmětem pohanské modloslužby. Proto ho Chizkijáš v rámci své reformy zničil (2 Kr 18,4). O kultu hadů v rané Palestině existují důkazy, mj. přímé prohlášení v Mdr 11,15 hovoří o uctívání „nerozumných plazů“. V Beit Mírsimu byla objevena plochá reliéfní stěla hadí bohyně. Bronzový had (asi 15. stol. př. Kr.) z Gezeru má rozšířený krk kobry a reliéfní obrázky hadů se objevují na mnoha džbánech a kadidlových nádobkách. Hadí zřejmě patřili k „všelijakým plazům“, které uctívali jeruzalémsí starší (Ez 8,10).

Jako **zmije** se překládá ještě dalších pět hebr. pojmů. *šipʿóni* (Pr 23,32, KP štir) se vyskytuje jen v obrazných textech, z nichž nelze odvodit mnoho údajů;

avšak „baziliškové, na něž neplatí žádné zařikání“ (Jr 8,17) poukazují na pouštní zmije. *šepa'* = bazilišek (Lz 14,29, KP baziliškus); význam tohoto dnes zastaralého slova je neurčitý. *šepšpōn* se vyskytuje pouze v Gn 49,17: „Bud' na stezce růžkatou zmijí, jež do paty uštkne koně.“

Pouštní zmije *Cerastes cerastes* a *C. vipera* se podle zvukomalebného *fi, fit* staly eg. hieroglyfem písmene „f“, k tomu se mohou vztahovat všechna tři výše zmíněná jména. Tristram poznává, že *šifon* je arab. termín pro zmiji růžkatou. Jde o slova téměř synonymická, jež označují starověké zmijovitě hady.

ep'ē i *akšūb* překládá EP v obrazných pasážích jako „zmije“. Lze je ztotožnit s arab. *afa'ā*, které někdy označuje hada obecně, jindy zmiji. *akšūb* je příbuzné s arab. kořenem „stočit se“, což popisuje zvyk pouštních zmiji.

Největší v Palestině žijící zmije (*Vipera palestina*) se vyskytuje téměř ve všech oblastech země kromě pouště; nelze ji ztotožnit s žádným výše uvedeným druhem, ale v Judsku a Galileji je běžná. Možná právě na ni většinou poukazuje ř. *echidna*. Ve čtyřech z pěti zmínek jde o výraz „plemeno zmiji“ (EP), jímž Kristus a Jan Křtítel označovali farizeje. Toto označení je velmi výstižné, protože uvedená zmije žije ve skupinách. Pátá zmínka (Sk 28,3) je jedinou doslovnou; had, který uštkl Pavla se tradičně považuje za obyčejnou zmiji, s níž se dodnes setkáváme na Sicílii a dalších ostrovech, i když na Maltě nikoli.

Další podrobnosti ohledně biologie a výskytu viz in Cansdale, str. 202–210.

Termín **krokodýl** se v žádném č. překladu nevyskytuje. Jb 40,25 hovoří o livjátánovi. Ačkoli se jedná o obrazné vyjádření, v několika bodech by představala, že jde o krokodýla, byla správná (např. 40,31; 41,7). Přesné místo, kde Jób bydlel, není jisté, ale mohlo se nacházet někde ve Středomoří. V biblických dobách se krokodýl nilský vyskytoval po celé délce toku Nilu. Nevíme sice, že by v té době žil i S od Egypta, ale zato vracející se křížáci vyprávěli o krokodýlech v řece Zerka, která blízko Caesareje ústí do Středomořího moře a dodnes má místní název Krokodýlí řeka. V mnoha částech světa se krokodýli jedí, a přestože je nedokážeme určit jako některou z položek na Mojžíšových seznamech potravy, jistě byli jako masožravci nečisti.

Kromě obrazného užití ve Zj 16,13 (ř. *batrachos*) se hebr. výraz *š'pardēa'* = **žába** objevuje pouze v souvislosti s druhou pohromou, kterou Hospodin seslal na Egypt (Ex 8,2nn). Žáby patří do třídy obojživelníků (*Amphibia*), jejíž všichni zástupci absolvují první fáze svého života ve vodě. Několik druhů žab, zejména rod *Rana*, se běžně vyskytuje v Nilském údolí. Eg. pohromu patrně způsobilo více druhů žab.

Kobylyky jsou nejdůležitějším hmyzem, o němž se Bible zmiňuje (56x pomocí 9 hebr. slov a jednoho ř.). Starověcí Hebrejové v nich viděli škůdce, nicméně představovaly také užitečný zdroj živočišných bílkovin. Pro výklad hebr. názvů existují tři teorie:

1. Označují navzájem odlišné druhy. S tím nelze beze zbytku souhlasit, protože může jít jen o tři druhy skutečných kobylyk: stěhovavé, pouštní a marocké.

2. Představují různé fáze zbarvení a (nebo) stadia, jimiž kobylyky procházejí při dospívání. Jako popis takovéto série se někdy chápe seznam v JI 1,4.

3. Tyto názvy jsou popisná přízviska, protože všechny, jejichž kořen lze určit, se vždy vztahují k některé vlastnosti kobylyk. Toto řešení pokládáme za

nejpravděpodobnější, i když připouštíme, že 1. a 2. mají také částečně pravdu.

Kobylyky z čeledi *Saltatoria* (skákající), podřádu rovnokřídlých (*Orthoptera*) byly jako jedni zástupci hmyzu považovány za „čisté“. Písmo je barvitě líčí jako „havět“, která „má skákavé nohy, jimiž skáče po zemi“ (Lv 11,21). Jde v podstatě o **kobylyky luční** či **sarančata**. Je možné, že dvě ze zmíněných hebr. slov označují druhy, které se od skutečných kobylyk liší: *haḡāb* z kořene „schovat“ se mohlo vztahovat na nějaký menší druh, protože ve 3 z 5 případů se poukazuje na malý vzrůst; *sol'am* z kořene „spolkout, zničit“ se někdy podle výroků v Talmudu, že jejich hlava je zepředu hladká, překládá jako „lyse kobylyky“, což by se dobře hodilo na *Tryxalinae*, zvláštní čeled' kobylyk.

Příklad těchto názvů je tak rozmanitý, zejména na seznamech potravin a v JI 1,4, že je nelze přehledně rozčlenit. Obecně použitelný výraz je *'arbē* (24x), odvozený z kořene „množit se“, jímž se vždy označuje osmá rána. Většinou se předpokládá, že šlo o zvláštní stěhovavý druh. Další hebr. pojmy: *hargōl*, patrně z kořene „rychle běžet“; *gāzām* z kořene „odřiznout“; *jeleg*, snad z kořene „lžat, sníst“; *hāsīl*, odvozené ze „strávit“; *š'lašal* z kořene „bzučet“ a *gōb* = hejno.

Kobylyky patří mezi živočichy žijící ve společenstvích, ale dnes již existují důkazy i o tom, že v určitých fázích žijí osamocně a jejich shlukování je pravděpodobně fyziologickou reakcí na podmínky. Jejich stěhování nemá žádný pevný řád a hejna bývají z velké části unášena větrem, a to přes velké vzdálenosti („východní vítr přinesl kobylyky“, Ex 10,13). Biologie všech druhů vypadá zhruba stejně. Samičky snázejí těsně pod povrch země množství vajíček, která tam zůstávají třeba i několik měsíců, dokud vlhkost mladým neumožní vyhlídnout se. Kobylyky neprocházejí třemi vývojovými stadii jako ostatní hmyz: po vyhlídnutí má larva (kromě křídel) obdobný tvar jako dospělý jedinec. Mladěťům se zpravidla říká „konci“². Kobylyky jsou výhradně býložravci a vyskytují se v takových počtech, že výrazným způsobem ohrožují úrodu. Např. r. 1889 vědci zjistili, že hejno pouštních kobylyk letících přes Rudé moře pokrylo území o rozloze 5 000 km².

O tom, zda Izraelci kobylyky jedli, se nikde přímo nehovoří, ale fakt, že se jejich jméno objevuje mezi povolenými potravinami, naznačuje, že tomu tak bylo. Na jejich potenciální výživnou hodnotu ve starověku se často zapomíná, ale řada důkazů v literatuře o jejich širokém využití svědčí. Do nedávné doby sloužily za potravu pouštním i jiným kmenům a v určitých obdobích představovaly zřejmě hlavní zdroj bílkovin, tuků a minerálních látek.

Kobylyka znamenala téměř totéž co „ničitel“ a vpád kobylyk byl často považován za Boží trest. Kromě osmých eg. rány Hospodin kobylykami trestal nebo jimi hrozil 3x.

Mravenci, včely a vosy tvoří řád blanokřídlých (*Hymenoptera*), kdy se většina jeho zástupců organizuje ve složitá společenství. V Palestině se vyskytuje mnoho druhů blanokřídlých, z nichž nejdůležitější je včela medonosná, protože až do 18. stol. med představoval základní sladidlo. Obecný název **včela** se dnes vztahuje na několik čeledí tohoto řádu, včetně včel samostatně žijících, čmeláků i včel medonosných. Je možné, že hebr. *d'ḡōrā* zahrnovalo širší skupinu hmyzu, mj. i včelám podobné mouchy, ale z kontextu vyplývá, že 3 z 4 SZ zmínek se týkají

ZVÍRATA V BIBLI

včely medonosné (Sd 14,8; Ž 118,12 [EP vosa]; Dt 1,44 [EP vosa]). Čtvrtý text, který užívá toto slovo, je obrazný: „... hvizdem přivola Hospodin ... včely z asyrské země“ (Iz 7,18). Takto se překládá hebr. *šāraq*. Tradice, že domorodí Palestinci nazývali včely podle jejich pískavého či syčivého zvuku, nasvědčuje, že i *d^hōrā* zde označuje včelu medonosnou.

Časté SZ a NZ zmínky o *medu naznačují, že se ve velkém rozsahu běžně užíval. Většina medu patrně pocházela od divokých včel, které mají hnízda v dutinách stromů nebo skal, ale již odedávna se včelám umožňovalo, aby se mohly zabydlet i v jednoduchých úlech z košů nebo hlinitých nádob.

Hebr. *šir^h’ā* překládá KP jako **sršeň** (EP hrůza), což je velká, v koloniích žijící vosa, jejíž bodnutí je velmi bolestivé a někdy i nebezpečné. V některých částech Palestiny, včetně pouště v okolí Mrtvého moře, se běžně vyskytuje dodnes. Všechny zmínky mají v podstatě podobný kontext jako Ex 23,28: „Pošli i sršně před tebou.“ Zde může jít o doslovný význam, neboť existují záznamy o tom, jak sršni (a dokonce i včely) plaší koně a dobytek a obracejí je na útěk. J. Garstang předpokládá (*Joshua-Judges*, 1931, str. 112nn, 285nn), že sršeň v Joz 24,12 atd. představuje egyptskou řiši v Kenaanu, ale tato teorie si nezískala velkou podporu.

Mravec (hebr. *n^hmālā*) vystupuje pouze v Pf 6,6 a 30,25. Mravenci se vyskytují v nejrůznější veličnosti a liší se i svým chováním, ale všichni jsou společenští, žijí v koloniích od desítek po statisíce. V Palestině jich existuje mnoho druhů, ale z kontextu uvedených veršů jasně vyplývá, že v nich jde o mravence zmojedla, který je asi 6 cm dlouhý. Na jeho nápadné kolonie běžně narazíme v mnoha částech Izraele na okraji pouště. Na jaře a začátkem léta sbírá různá semena, zejména travin, a skládají si je v podzemních obydlích, často až po odstranění slupek, které nechá odváť větrem a jež jasně ukazují vchod do hnízda.

Mol patří k řádu šupinokřídlých (*Lepidoptera*), kam řadíme výrazně zbarvený a nápadný hmyz. V Palestině žije mnoho druhů motýlů i molů, ale Bible se zmiňuje pouze o atypickém molu šatním, hebr. *’āš* a ř. *šes* (Jb 4,19; L 12,33 atd.). Určení tohoto škůdce, který je vždy spojován s člověkem a jeho věcmi, ve všech případech potvrzují kontext. V zemích, kde po většinu roku dosahuje průměrná teplota poměrně vysokých hodnot, šaty představovaly určité bohatství, a proto byly skladovány ve velkém množství, takže škoda, kterou mohly způsobit larvy šatních molů, bývala značná. Když se mol objeví, ke škodě již došlo, protože dospělí jedinci potravu nepřijímají.

Blechy, které patří do řádu bezkřídlého hmyzu, vždy parazitovaly na člověku a jeho domácích zvířatech. U kočovných národů jsou obzvláště početné. Hebr. *par^h’ōš* se vyskytuje jen v I S 24,14; 26,20. Daná metafora je jasná a o správnosti překladu zde svědčí i skákání blech. Blechy sice známe poněkud jako obtížný hmyz, ale bývají také potenciálními přenašeči vážných nemocí, zejména dýmějového moru (viz výše *myš*).

I když se slova **moucha** užívá hojně a dosti volně, přísně vzato se vztahuje pouze na dvoukřídlé (*Diptera*), velký řád hmyzu s jedním párem křídel. Tímto slovem se v č. překladech překládá hebr. *z^hūb*, nicméně bližší určení kontextu ani v jednom z uvedených případů neumožňuje. V Iz 7,18 se užívá obrazně, zatímco Kaz 10,1 je známé přísloví „Mrtvé mouchy působí, že mastičkářův olej páchne a kvasí“ (EP). Ko-

ření a masti výrobců balzamacích látek mohly přitahovat nejrůznější druhy hmyzu, nejen mouchy. EP navíc jako „mouchy“ překládá hebr. *’ārōb* (KP směsice žízal) (Ex 8,21nn; Ž 78,45; 105,31). Tyto texty hovoří o ranění Egypta mouchami. Velké množství much, které pak tvoří obrovská hejna, se najednou může narodit u mnoha druhů. Tato „mračna“ jsou buď přímo nebezpečná, nebo alespoň kvůli své velikosti nepřijemná. Je možné, že hejna sestávala z většního množství druhů much.

Komár je nepřesný překlad slova, které označuje několik skupin drobného dvoukřídlého hmyzu podobného pakomárku a moskytům, kteří se sem někdy započítávají. Ř. *kōnōps* se v NZ vyskytuje pouze v Mt 23,24. Tato poznámka stává na zvyku řazení pití vody přes kus látky, aby zároveň nespoklkl i hmyz, který byl považován za nečistý. Ve vodě a u vody žije velké množství drobného hmyzu a jejich larvy jsou u stojatých vod běžným jevem. *Kōnōps* mělo pravděpodobně stejně široký význam jako č. „komár“.

V Ex 8,12–14 volí EP slovo „komáři“ namísto „štěnice“ (KP), ale nejpravděpodobnější překlad je **klíště**. Klíště je osminohý členovec, příbuzný s pavouky. Stejně jako štěnice je parazitem, který saje krev a přenáší lidské nemoci. Tímto problémem se zabývá Cansdale, str. 129.

Štír (hebr. *’aqrāb*; ř. *skorpios*) je jedním z členovců, kterého lze určit s jistotou. Zástupci tohoto řádu se svou velikostí a jedovatostí velmi různí. Největší z palestinských druhů sice měří 15 cm, ale většina z 12 druhů je menší a bodnutí žádného z nich za normálních okolností nebývá smrtelné. Všechny se vyznačují obdobným tvarem – mají těžká klepeta, 4 páry nohou a dlouhý, vzhůru zahnutý ocas s bodcem na konci. Štíři patří zejména v pouštní krajině většinou k nočním živočichům, kteří se přes den ukrývají pod kameny nebo v dírách a v noci vylézají lovit drobná zvířata, jimiž se živí. Ve SZ i NZ se o nich několikrát mluví formou přísloví, např. I Mak 6,51 takto označuje metače šípů (ř. *skorpidia*). V L 11,12 Ježíš štíra názorně přirovnává k vejci – někteří štíři totož mají hlavní článek svého těla tak tlustý, že se téměř se podobá vejci.

V Palestině žije celá řada různých **pavouků**, dalšího řádu osminohých členovců, o nichž se v Jb 8,14 a Iz 59,5n píše jako o těch, co spřádají pavučiny (hebr. *’akkābīš*). KP překládá jako „pavouk“ rovněž hebr. *š^hmāmūt* v Pf 30,28: „Pavouk rukama dělá“, ale pravděpodobnější je **gekon** (EP ještěrka).

Konečně zde máme řadu jmen, která se týkají bezobratlých (živočichů nemajících páteř), jejichž určení působí dosti velké problémy. Kontext jasně potvrzuje správnost překladu hebr. *šablāl* jako plž: „Jako hlemejď, který trati se a zmizí“ (KP), „Ať se ztratí jako slizký plž“ (EP) (Ž 58,9). V obou překladech se odrazí starověký názor, že tím, jak za sebou plž zanechává viditelnou cestičku, postupně se rozpouští. Nic však nenavědčuje tomu, že by se takto mělo překládat hebr. *hōmēt* v seznamu zakázaného masa v Lv 11,30. EP zde uvádí „gekoni“ a všeobecně se soudí, že šlo o nějaký druh **ještěrky**.

Slovo **červ** z odborného hlediska označuje pouze několik kmenů bezobratlých, ale v běžném jazyce má širší uplatnění, protože např. červotoči patří k hmyzu. Ve starověku a mezi méně vyspělými národy byl význam tohoto slova ještě méně konkrétní. Slovem „červ“ se překládá pět hebr. pojímů a pro běžnou potřebu je tento překlad přijatelný. Ve většině případů

se toto slovo vyskytuje výhradně v obrazném smyslu, a přesnější určení daného živočicha je tudíž obtížné, avšak o tom více viz Cansdale, str. 235n. V hebr. textu známého verše Jb 19,26 žádný výraz označující červa není, a proto pokládáme za správné řešení EP „kdyby mi i kůži sedřeli“.

Hebr. „*alāqā* = sající v Př 30,15 překládá KP „pijavice“, EP „upír“. Termín však zůstává nejasný. Nabízejí se 2 výklady:

1. Většina vědů chápe toto slovo jako zmínku o vodním typu pijavice koňské (*Limnatis nilotica*), kterou dodnes nacházíme ve stojatých vodách v Egyptě a na Blízkém východě. Pokud jí někdo vypije, může mu způsobit vážné obtíže, ať se jedná o člověka nebo o zvíře. Náleží k všeobecně rozšířeným členitým červům *Phylum Annelida*.

2. Jiní (s odkazem na arab. *‘alaqeh*) ztotožňují toto slovo s ženským démonem, možná s vampýrem sajícím krev, v arab. *‘Alūq*. Tato druhá možnost je však nepřijatelná, neboť krvežizniví netopýři, praví vampýři, se vyskytují pouze ve Střední a Jižní Americe.

Označení **pohybující se havěť** představuje nespécifikovatelný výraz, který překládá dvě hebrejská slova užívána zejména ve zprávě o *stvoření. Překlad v EP není jednotný a v 1 Kr 5,13 (EP) je *šereš* přeloženo jako „plazí“.

1. *remeš*, odvozené od slovesa *rāmaš* = plazit se, pohybovat se, znamená spolu s *romēš*, participiém tohoto slovesa, „lezoucí nebo pohybující se věc“. V Gn 9,3 se ho užívá o všech zvířatech, ale někdy se vztahuje výhradně na mořské (Gn 1,21; Ž 104,25) nebo suchozemské (Gn 1,24n; 6,20; 7,8.14.21.23) tvory a v 1 Kr 5,13 a Ez 38,20 se odlišuje od *b’hēmā* = zvířat (EP), *‘ōp* = ptáků a *dāg* = ryb. Přestože někteří vykladači tvrdí, že v záznamu o stvoření označují plazy, neodpovídá žádné současné vědecké kategorii a spíše se vztahuje na všechny živočichy, kteří se pohybují při zemi.

2. *šereš*, odvozené od slovesa *šāraš* = tvořit hejno, skupinu, znamená „živočich tvořící hejno“ a EP je překládá jako „(hemžící se, létající) havěť“ (Gn 7,21 [KP hmyz]; Lv 5,2 [KP žížala]; 11,21.23.29.41–44 [KP zeměplaz křídla mající/který se plazí po zemi]; 22,5 [KP zeměplaz]; Dt 14,19 [KP létající zeměplaz]) a „živočišná havěť“ (Gn 1,20, KP hmyz duše živé, *STVOŘENÍ). Mohlo označovat i vodní (Gn 1,20; Lv 11,10) a suchozemská (Gn 8,21) zvířata a v Lv 11,29 se výslovně říká, že sem patří krysy, myši a ještěrky. Zdá se tedy, že *šereš* podobně jako *remeš* označuje tvory, kteří se pohybují při zemi, přičemž podle kontextu lze daného živočicha určit z celé řady možností.

Ř. *herpeton* v NZ pochází z *herpō* = plazit se, lézt (v Bibli se neuvžívá), a proto znamená „lezoucí tvor“. V Písmu se vyskytuje 4x (Sk 10,12; 11,6; Ř 1,23; Jk 3,7) a v každém z těchto případů zřejmě znamená „plaz“ (KP zeměplaz). V LXX se užívá zejména v překladu *remeš* a *šereš*.

BIBLIOGRAFIE. G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; F. E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, 1963. G.S.C.

ZVÍŘE KP ani EP nejsou jednotné v překladu množství ne zcela přesně definovatelných biblických výrazů překládaných jako „zvíře“. Ve většině případů se takto překládají dva hebr. výrazy: *b’hēmā* (někdy také *dobytek) a *hajjā*, překládané ovšem množstvím dalších výrazů. *B’ir* se zpravidla převádí jako

„dobytek“.

V některých případech lze *b’hēmā* a *hajjā* od sebe dost těžko rozlišit, protože mohou v téže kapitole (např. Lv 11) a ve velmi podobném kontextu označovat čistá zvířata: v. 2 „... přežvýkavce mezi zvířaty (*hajjā*), ty smíte jíst“, ale ve v. 39 „... zvířata (*b’hēmā*), která smíte jíst“. V. 47 má tak široký význam, že je užito slova „živočich“, což obrací pořádek z v. 2: „Ze všech zvířat (*b’hēmā*) na zemi smíte jíst tyto živočichy (*hajj*).“

V NZ *zōon* = bytosti (Zj 4,6). S výjimkou Sk 23,24 (mezek) a 10,12 (živočich) se nejčastěji pro domácí tažná zvířata užívá výrazu *ktēnos* a pro divoče žijící *thērion*. Překlady správně rozlišují mezi čtyřmi živými bytostmi a *selmou ze Zj 11,7.

Slova „zvíře“ se dnes užívá ve dvou významech. Jednak označuje představitele živočišné říše (v protikladu k říši rostlinné), častěji však čtvernohého savce, v protikladu k člověku, ptákům atd. Ačkoli překlady souvisejí více s druhým významem, 34 SZ termínů takovou jednotnost nezachovává. Prvních 12 z nich je překladem 6 různých hebrejských slov. Situace v NZ vypadá podobně: jednotně jsou překládány čtyři ř. termíny: *thērion*, *tetrapūs*, *ktēnos* a *zōon*. (*ZVÍŘATA V BIBLI) G.S.C.

ZVON

1. Hebr. *pa’āmōn* = tlukoucí, bijící. Označuje malé zlaté zvonky fialové purpurové, nachové a karmínové barvy. Přípevňovaly se střídaně s granátovými jablky k lemu řízy (efódu) nejvyššího kněze (Ex 28,33n; 39,25n). Jejich zvonění oznamovalo, že vchází do svatyně. Zvony pro náboženské účely známe z Asýrie (viz B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 1, 1920, str. 268 a fotografie Abb 142). V Egyptě se nosily jako osobní ozdoba, alešpoň od pozdního období, kdy bylo sídelním městem Búbastis (kolem r. 800 př. Kr.) do doby římské a koptské; často je nosily děti, aby se vědělo, kde jsou. Viz Petrie, *Objects of Daily Use*, 1927, str. 24, 57–58, tab. 18,33–37 a 50,292–305. Zvony se srdcem se objevují v 1. tisíciletí př. Kr., dřív byla běžná malá zvonivá „chrčstítka“ – mřížkové kovové schránky s malou kovovou kuličkou uvnitř.

2. Hebr. *m’sillā* = cinkání. Malé zvončky. V Za 14,20 jsou součástí čabrak koní. Podle prorocství na nich bude nápis „Svatý Hospodinu“. Ve starověku se často objevují zvončky jako ozdoba koňských čabrak. Vidíme je rovněž na šijích asyrských válečných koní u Grollenberga, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, str. 113, dolní fotografie. Viz též J. Rimmer, *Ancient Musical Instruments of Western Asia in British Museum*, 1969, str. 37nn, tab. xvii–xx. K.A.K.

ŽÁDOST Svými častými zmínkami o „žádosti“ překládají SZ i NZ mnohé naléhavé a pronikavé psychologické vhlady. Rozmanitost slov překládaných jako „žádost“ i způsob jejich podání v Bibli objasňuje důležitou stránku biblické antropologie.

Ve SZ znamená „žádost“ mnohem víc, než pouze „touhu“, „přání“ či „požadování“. V hebr. psychologii se jí účastní celá osobnost člověka. Proto se může snadno stát „žádostivostí“, vést k „závistí“, „žárlivosti“ apod. U Hebrejů byla touha žádostí *nepeš* („duše“, „já“), tedy celé osobnosti (Dt 14,26, KP žádost). „Žádost“ je sklonem *nepeš* (2 S 3,21, KP žádat). A je-li za říšným sklonem či touhou celá „duše“, pak se ří-

ŽÁDOSTIVOST

ká, že duši popadla žádostivost (viz Nu 11,4,6, KP napadla žádost). Právě proti tomuto druhu žádostivosti se obrací 10. přikázání (Ex 20,17), protože tam, kde se rozmáhá žádost, je ohroženo blaho celého společenství (Jr 6,13–15).

V NZ je hříšná žádost stimulována rozhodnutím zbohatnout (1 Tm 6,9) do té míry, že je ztotožňována s „milováním peněz“ (v. 10). Může se však také projevit v zakázané sexuální žádostivosti (Mt 5,28) nebo v tom, co Pavel nazývá „sklony těla a sobecké zájmy“ (KP žádost těla, co se líbí tělu a myslí). NZ také svědčí o tom, co lze vypozařovat z praxe: pokud se tyto hříšné touhy realizují a nejsou ukřizňovány, stávají se ohněm spalujícím (Ko 3,5n). Začne-li naopak naše duše toužit po Bohu (Ř 10,2a) a jeho vyšších darech (1 K 12,31), pak se tělo stává nástrojem spravedlnosti (Ř 6,12n).

J.G.S.S.T.

ŽÁDOSTIVOST Hebrejové si představovali, že duše je plná silných žádostí, které vedou k rozšíření jejího vlivu na jiné osoby a věci. Nazývali ji slovy *hā-maḡ*, touha po majetku souseda (Dt 5,21; Ml 2,2), *beša'*, touha po nečestném zisku (Př 28,16, Jr 6,13) a *'āwā*, sobecká žádost (Př 21,26). To všechno se překládá jako „žádostivost“. SZ žádostivost zakazuje (Ex 20,17) a Akán byl za tento zločin ukamenován (Joz 7,16–26).

Ř. *epithymia* popisuje jakoukoli silnou žádostivost, která, pokud není ovládána, se může zaměřit na peníze (Sk 20,33; 1 Tm 6,9; Ř 7,7). Ř. *pleonexia* obecně vyjadřuje nemilosrdné prosazování sebe sama (2 K 2,11; 7,2), které se zaměřuje na majetek v L 12,15 a jež Kristus odsuzuje v Mk 7,22. Slovo jde často ruku v ruce s nemravností v seznamech neřestí (Ef 4,19; sr. Filón) a protože zde tkví podstata uctívání sebe, je charakterizováno jako modlářství v Ef 5,5 a Ko 3,5. V 2 K 9,5 se překládá „lakota“ a v 2 Pt 2,3 jako „hrabivost“. Ř. *zēlos* zdůrazňuje v 1 K 12,31 intenzivní touhu po duchovních darech, nicméně v Jk 4,2 označuje i mimořádně nečistý tělesný boj.

D.H.T.

ŽALMY, KNIHA

I. Význam žaltáře

Význam knihy Žalmů pro Židy i křesťany byl v dějinách zcela mimořádný. Odbývají se v ní ideály pravé zbožnosti a společenství s Bohem, smutek nad hříchem i hledání dokonalosti, život ve tmě, nebo naopak ve světle víry; poslušnost Božimu zákonu, potěšení z opravdové bohoslužby, společenství s těmi, kdo ctí Hospodina, úcta k Božimu slovu; pokora při Božím trestu, důvěra v Hospodina ve chvílích, kdy zlo má převahu a bují nepravost; pokoj uprostřed bouře.

To jsou duchovní pravdy a zkušenosti, které židovští básníci proměnili v náměty písní. Je třeba si uvědomit, že „žalmy jsou básně, básně učené ke zpěvu, nikoli náboženské studie, dokonce ani ne kázání“ (C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, 1958, str. 2). Odtud pochází hebr. název pro žalmy *šillim* = písně chval. Také je nutné pamatovat na to, že žalmy nevyjadřují pouze náboženskou zkušenost jednotlivců, ale odrážejí náboženství Izraele, které žalmisté zdědili. Proto Žalmy patří všem – křesťanům, židům i pohanům.

II. Formování žaltáře

Obvykle se kniha žalmů označuje jako „zpěvník druhého chrámu“, a bezpochyby jím byla. Nicméně název je zavádějící, protože vyvolává dojem, že celá sbírka vznikla v době zjetí nebo po něm. Za povšimnutí stojí, že žalm se neobjevuje pouze v žaltáři SZ, ale najdeme jej v různých obdobích hebr. historie, např. už v období exodu (Ex 15) nebo za Jozua, těsně po obsazení Kenaanu (Sd 5). Chanin žalm (1 S 2,1–10) zaznívá v závěru doby soudců.

Také předexilní prorocká literatura obsahuje příklady žalmové skladby (sr. např. Oz 6,1–3; Iz 2,2–4; 38,10–20; Jr 14,7–9; Ab 3,1nn atd.). Z doby po zjetí zase pocházejí texty Ezd 9,5–15 a Neh 9,6–39, které silně připomínají mnohé žalmy. Žalm tedy zřetelně není izolovaným literárním jevem. Stejný typ *poezie najdeme v Babylónu a v Ugaritu, což dosvědčují tabulky z Ras Šamra. Starozákonní žaltář představuje sbírku básnických forem, které Hebrejové a ostatní národy používali přinejmenším od exodu až do poexilní doby nebo do doby druhého chrámu. Přičtou-li se mimokanonické žalmy, pak se tento literární druh mezi Židy uchoval až do křesťanských dob.

1. Autorství

Nejméně 73 žalmů je připisováno Davidovi. Dalšími autory, jejichž jména se uvádějí v názvu, jsou Ašaf (50; 73–83), Kórachovci (42–49; 84–85; 87–88), Šalomoun (72; 127), Hémán (88) a Étan (89), oba Ezrachejci a Mojžíš (90). Každému z posledních tří je připisován jeden žalm. Davidovo autorství bylo v případě mnoha žalmů popřeno, především proto, že David jako žalmista nikterak nepřipomíná Davida-válečníka z knih Samuelových a Královských. Navíc se argumentuje tím, že označení *l'dāwīd* (= Davidův) nemusí označovat autorství, ale že se jedná o poznamku, ukazující, že některé žalmy se používaly při královském obřadu pro „Davida“ (davidovského krále) určité doby. Je však jisté, že David hrál na hudební nástroje (1 S 16,14nn) a psal básně (2 S 1,17nn; 3,33n). Udivují nás pokusy některých vědců zavrhnout Davidovo autorství, jež se mu připisuje v 2 S 22,1nn; 23,1–7, a odstranit slova „jako David“ z Am 6,5 (kde se tradice Davida a jeho hudby zmiňuje 300 let po jeho smrti). Navíc NZ nejen přijímá Davidovo autorství této látky, ale staví na něm další argumenty. Podrobněji viz níže IV.

Zpěvník druhého chrámu obsahuje velmi starý materiál. Už tabulky z Ras Šamra dokládají, že v době, kdy Izrael obsadil Kenaan, byl druh žalmové poezie již dlouhou dobu zavedenou tradicí mezi obyvateli Ugaritu. Mojžíšovu píseň v Ex 15 a Debóřinu píseň (Sd 5) nelze považovat za jedinečné či první příklady semitské poezie. Mojžíšovo a Šalomounovo autorství, které se objevuje v názvu tří žalmů, ukazuje, že starověké náboženství z doby Hospodinovy schrány a prvního chrámu vyžadovalo posvěcenou hudbu. Slavnostní zpěvy potřebovalo i náboženství za dnů Ámose (5,21–23) a Izajáše (30,29), doba zjetí (Ž 137,1nn) i období po návratu a v druhém chrámu. Primární důraz na postavu krále (viz níže IV) moderní vědce nejvíce přesvědčil o tom, že klasickým obdobím pro skládání žalmů byla doba královská, tzn. od Davida do začátku zjetí.

2. Uspořádání

SZ žaltář, jak jej známe dnes, se skládá z pěti knih.

Toto dělení má své kořeny v textu LXX, který vznikl v 3. stol. př. Kr. Každá část je ukončena doxologií, takže je lze dobře rozlišit. Doxologie jsou krátké, výjimku představuje doxologie na konci 5. knihy, kde jí tvoří celý žalm. Rozdělení vypadá takto:

- Kniha I, Ž 1–41;
- Kniha II, Ž 42–72;
- Kniha III, Ž 73–89;
- Kniha IV, Ž 90–106;
- Kniha V, Ž 107–150.

Mnozí v pětidílném členění spatřují snahu o napodobení rozdělení Tóry na pět knih. (Viz N. H. Snaith, *Hymns of the Temple*, 1951, str. 18–20.)

Před konečným uspořádáním žaltáře s největší pravděpodobností existovalo pět samostatných sbírek žalmů. Některé žalmy, at už celé nebo jejich části (jmenovitě Ž 14 a 53; Ž 40, 13–17 a Ž 70; Ž 57, 7–11 a 60, 6–13 vytvářejí Ž 108) se totiž objevují na několika místech žaltáře. Dále hovoří velká skupina (42–83) většinou o „Bohu“ místo o „Hospodinu“ a jiné skupiny zase naopak (1–41; 84–89; 90–150), což se týká i žalmů, které jsou připisovány autorům uvedeným v první skupině (42–83). Ž 72, 20 uzavírá jeden soubor Davidových žalmů, nicméně tento soubor neobsahuje všechny Davidovy žalmy, jak vyplývá ze zbytku žaltáře.

Podle názoru některých badatelů je pravděpodobné, že před definitivní podobou žaltáře došlo k sebrání žalmů do tří hlavních žaltářů, které se pravděpodobně používaly v různých centrech nebo obdobích:

- a) Davidovy žalmy (Ž 3–41 nebo 2–41), které dávají přednost Božimu jménu Jahve (Hospodin);
- b) žalmy Koráchovců, Asafovy a Davidovy (Ž 42–83, „Elohistický žaltář“), kde převažuje Boží jméno *'lōhīm* (k této skupině byl připojen dodatek 84–89, kde převažuje „Jahve“);
- c) sbírka většinou anonymních žalmů 90–150 (s „Jahve“), která obsahuje několik podskupin podle námětů nebo použití některých jazyk. prostředků a slov („Hospodin kraluje“, 93–100; Egyptský hallel, 113–118, tradičně spojovaný s Velikonocemi; Písně stupňů [poutní písně], 120–134; závěrečné žalmy s Halelujá, 146–150).

Podle tohoto názoru se tyto tři sbírky dále rozdělily na pět, aby se podobaly pěti knihám Mojžišovým, přičemž Ž 1 (nebo 1 a 2) byl umístěn na začátek jako úvod k celé sbírce.

III. Slovník žaltáře

Hebr. název knihy je *š'hillim* = Písně chval nebo Chvály. LXX A nazývá sbírku *Psalterion*, LXX B *Psalmoi* a Vulg. *Liber Psalorum*. Kromě názvu celé knihy má ještě většina jednotlivých žalmů své vlastní záhlaví. Protože však židovští překladatelé LXX (3. a 2. stol. př. Kr.) již neznali význam mnoha specifických výrazů objevujících se v názvech nebo na jiných místech žalmů, musíme se na jakýkoli jejich výklad dívat z hlediska této skutečnosti.

1. *Označení žalmů*. Nejčastějším termínem je *mizmôr* = žalm, což je slovo vázané na hudební doprovod. „Píseň“ (*šūr*) představuje obecnější výraz, který nesouvisí výhradně s bohoslužbou. V žaltáři často souvisí s *mizmôr* (např. 48, v názvu). Najdeme v něm 15 „poutních písní“ (120–134), pravděpodobně písní poutníků nebo písní, jež se zpívaly o svátcích v průvodech. 13 žalmů nese v názvu *maskil*, což pravděpodobně znamená „učinit moudrým nebo dovedným“. Tyto žalmy (32; 42; 44–45; 52–55; 74; 78;

88–89; 142) mají výrazně didaktický charakter (kromě překvapivé výjimky Ž 45). Název nutně nemusí odkazovat k obsahu žalmu nebo jeho kontextu, ale např. k literární formě. V této otázce není dosud jasno. 6 žalmů se nazývá *miktām*, což LXX překládá jako „nápís“ (EP pamětní nápís; KP zlatý zpěv z *kešem* = zlato). Mowinckel upozorňuje na akad. *katamu* = přikryt a vyvozuje, že se jedná o žalm pro pokání a všechny tyto žalmy (16; 56–60) klasifikuje jako kající. Avšak ono „přikrytí“, které žalmisté hledají, není pokání, ale ochrana, a tak nejpravděpodobnější význam je „proba o ochranu“; v jazyce dnešní doby jakési „SOS“. Ostatní názvy: „modlitba“ (17; 86; 90; 102; 142), „chvála“ nebo „doxologie“ (145) a *šiggājôn* (Ž 7; sr. Ab 3,1, pl.). Poslední výraz není jasný, údajně souvisí s *šgh* = toulat se, vrávorat a s (Mowinckel) akad. *šegu* = výt, nařikat. Nicméně Ž 7 i Ab 3 čelí zoufalé situaci se značnou virou a nadějí.

2. *Pokyny týkající se hudby*. Mnoho těchto pokynů se objevuje ve spojení s názvem *lam'naššāh* = pro předního zpěváka (sr. Ž 4nn atd.) a mohou označovat zvláštní sbírku žalmů (celkem jich máme ve všech pěti knihách 55), v níž se kladl větší důraz na přednes a provedení. Ale to je jen domněnka a badatelé nabízejí mnoho jiných vysvětlení pro tento hebr. termín odvozený od kořenového významu „vynikat, vytrvat, zářit“: např. LXX má „skončit“, Mowinckel „naklonit Hospodina k milosrdenství“ (způsobit, aby jeho bližší zářil).

*Hudební nástroje předepsané v názvu jsou *n'gīnōt* (strunné nástroje) a *n'šilōt* (pišťaly). Polohu nástrojů nebo hlasů snad označuje výraz *'lāmōt* (Ž 46) = vysoká poloha, soprán(?) (dosl. „dívký“) a *s'mūnūt* (Ž 6 a 12) = oktáva níže(?) (dosl. „osmá“), což je spíše domněnka na základě I Pa 15, 20n.

Některé výrazy, jež se většinou spojují s předložkou *'al* = podle se vykládají buďto jako liturgické příkazy (viz níže 3), nebo jako jména melodií. Hlavními příklady jsou:

- a) gatský (*gittūt*, 8; 81; 84), slovo odvozené od *Gatu* nebo od vinného či olivového lihu;
- b) mūt-labben (*'al-mūt labbēn*, 9) = smrt syna (ale po doplnění samohlásek *'alāmōt lābēn* by podle L. Delekata mohlo znamenat „nejvyšší hlasy pro čistotu“);
- c) „Laně za ranních červánků“ (*'ajjelet ha-šahar*, 22); B. D. Eerdmans upozorňuje, že LXX má „pomocník za ranních červánků“ (sr. *'jalūtūt* = má pomoc ve v. 19 [20, hebr.]). Avšak viz níže 3.
- d) „Lilie“ (*šōšannīm*, 45; 69; 80), „Lilie svědectví nebo smlouvy“ (*šūšan 'ēdūt*, 60); místo „lilii“ má však LXX „ti, kdo působí změny“ (*šeššōnīm*?).
- e) „Němde holubice dále“ (*jōnat 'elem r'hoqīm*, 56); je to však uzavírající pozemka k Ž 55, srovnáme-li s 55,6n (7n, hebr.)? Ohledně kultického výkladu viz níže 3.
- f) „Nevyhlazuj“ (*'al-tašhēt*, 57–59; 75), výraz používaný v souvislosti s vinicí v Iz 65,8, a zřejmě tedy jméno písně z vinic a její melodie. Totéž slovo hraje ještě významnější roli v Dt 9,26, což může zdůrazňovat jak Izajáše 65,8b, tak i tento název.
- g) „Mahalat“ (*maḥ'alaṭ*, 53; 88), zřejmě odvozeno z *hll* = buď „být nemocný“ nebo „usmířit“. Může se jednat „o vůdčí slovo písně, které dává jméno melodií“ (BDB), a přidané *l'annōt* v názvu Ž 88 může znamenat „zpívat antifonicky“ (sr. Vulg.) nebo „trápit, pokařit“. Viz následující odstavec v souvislosti se jmény melodií.

3. *Liturgické pokyny*. Předložka *'al* = podle, která

obvykle stojí před výrazy uvedenými v předchozím odstavci, ve svém základním významu znamenají „na“. Mowinckel proto dává do souvislosti výše uvedené názvy v a) až g) s kultickými obřady, „nad“ nimiž se tyto žalmy měly zpívat. Tak např. e) by se vztahovalo k obřadu popsanému v Lv 14,5–7, kdy byl jeden pták obětován a jeden se pouštěl na svobodu, a g) by označovalo obřad nad nemocnými. Podobně *'al-j 'dūtūn* (62; 77, sr. 39) by se netýkalo zpěvka Jedútūna (2 Pa 5,12), ale vyznání, při kterém se tyto žalmy zpívaly. Mowinckelovy výklady mají spekulativní charakter, nicméně totéž platí i o většině ostatních. Snad jeho nejproblematičtějším příkladem je název Ž 22, jenž se podle jeho výkladu vztahuje k oběti gazely, neobětínoho zvířete (Dt 12,15 atd.)

Sela (*sela*) se objevuje 71x, přičemž význam tohoto slova dosud neznáme. Často označuje jakési rozdělení žalmu, a proto může představovat pokyn, aby účastníci bohoslužby „pozvedli“ (*sl*) své hlasy nebo nástroje v refréno nebo mezihře.

Higgaion (*higgājōn*, 9,16 [17, hebr.]) je podobně jako sela pokynem pro hudbu. V Ž 92,3 (4, hebr.) označuje zvuk strunných nástrojů.

IV. Liturgický přístup k žaltáří

Zlomem ve studiu knihy Žalmů se stalo dílo H. Gunkela z přelomu tohoto století. Začal především rozlišovat různé třídy (*Gattungen*) žalmů

1. podle bohoslužebného rámce, z něhož vznikly („pevně vymezená bohoslužba“), a nikoli podle události v historii národa nebo pisatele;

2. podle myšlenek a atmosféry, které mají některé odlišné žalmy společné;

3. podle opakujících se stylistických jevů, forem a obrazů, jež však měly různý cíl. Nalezl tyto hlavní typy: chvalozpěvy, osobní dikůvzdání, společné a osobní nářky. Kromě toho ještě existují menší kategorie, např. vstupní liturgie, požehnání a prokletí, žalmy moudrosti, královské žalmy a také smíšené typy. Gunkelova klasifikace byla všeobecně přijata a jeho přístup jen zřídka kdy někdo zpochybnil.

Zatímco Gunkel považoval většinu kanonických žalmů za literární potomky původních izraelských žalmů, S. Mowinckel v nich viděl produkt živého kultu. Pokusil se rekonstruovat izraelské obřady a svátky na základě vodítek, které v nich našel, a to nezávisle na Pentateuchu. Jeho studie o žalmech z 20. let vycházely z předpokládaného svátku Hospodinovy korunovace jako Krále, který se podle autora slavil na Nový rok a podobal se babylónskému svátku *akitu*. Tato událost zanechává své stopy ve více než čtyřiceti žalmech a ve SZ eschatologii. To byl směr, po němž se rychle vydala řada badatelů (někdy až příliš horlivě) ve 30. letech, zejména tzv. Mýtická a rituální škola britských a skandinávských badatelů, kteří se silně opírali o komparativní religionistiku při detailní rekonstrukci kultovního dramatu Božího boje, svatebních obřadů a rozhodujících událostí, které vyvolaly v knihách Žalmů tolik projevů strachu či triumfu. Proto také v žaltáří nacházíme mnoho zmínek o mořích a pramenech, nepřátelích a stvrácích, porážkách a vítězstvích a o vlastnostech a jednání krále.

Všichni badatelé však nesouhlasili se vším, co Mowinckel napsal. A ještě méně se mohli ztotožnit s těmi, kdo jeho metody dovedli do extrému. Sám Mowinckel se ve svých pozdějších dílech již tolik neopírá o motiv nastoupení krále a další badatelé, kteří zdůrazňují význam novoročního svátku pro žaltář, vidí je-

ho hlavní aspekt v obnově smlouvy (A. Weiser) nebo v tom, že se znovu potvrdilo Boží vyvolení Sijónu a domu Davidova (H. J. Kraus). Nicméně dědičtí Gunkela a Mowinckela přetrvává – většina vykladačů je stále ponořena do zařazování jednotlivých žalmů do příslušné třídy a považuje většinu materiálu za materiál chrámový.

To se ovšem liší od přesvědčivého názoru, že žalmy byly sebrány a používány pro bohoslužbu a že v mnoha případech k tomuto účelu vznikly. Dokonce i ty žalmy, které prohlašují, že byly napsány v některém období Davidova života (např. soubor žalmů 51–60), nebo se připisují Davidovi v NZ (např. Ž 16; 69; 109–110), se zrodily z kultovního dramatu nebo byly anonymně složeny jako soubor žalmů pro bohoslužbu jednotlivce, davidovského krále či shromáždění. Ž 51, navzdory úvodním slovům, která jsou součástí hebr. textu, údajně není Davidovou modlitbou po spáchání hříchu s Bat-šebou a Ž 110, ač se připisuje Davidovi, není dílem (jak to Bůh sám říká v Mk 12,36) Davidovým, který měl tato slova pronést v Duchu svatém. V této názorové škole najdeme různé názory na správné třídění žalmů a její příslušníci s mnohem větší jistotou tvrdí, kdo žalmy nepsal, než kdo tak učinil.

Domníváme se, že pro určení pozadí žalmů je třeba nechat se vést každým žalmem zvlášť. Tento postup zahrnuje i vnitřní charakteristiky, na něž zaměřil pozornost Gunkel a jeho následovníci. Ty je však třeba neustále konfrontovat s tím, co je napsáno o žalmu v jeho názvu nebo v ostatních částech Písma. Měli bychom také mít na mysli tu skutečnost, že žalmista mohl hovořit (jak upozornil Petr ve Sk 2,30n) jako „prorok“, který znal Boží zaslíbení a předvídal to, co přeshahovalo jeho horizont.

V. Teologie žaltáře

1. Jádrem duchovního života žalmistů bylo bezesporu jejich *poznání Boha*. Nikdy se neunaví oslavováním jeho stvořitelského majestátu. Hospodin se ve všem svém díle na nebi, na zemi i na moři dává poznat jako všemohoucí, všudypřítomný Bůh. Je také Bohem dějin, který vede všechno dění ke konečnému cíli, jež se rozhodl uskutečnit. Tento Vládcе světa, Král králů, je však také Zákonodárcem a Soudcem, Mstitelem těch, kdo jsou utlačováni, a jejich Spasitelem. On je milosrdný a věrný, spravedlivý a Svatý; uctívají jej lidé i andělé. Bůh žalmistů je však také Bohem Izraele, jenž se zjevil Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi, prostřednictvím Mojšiše vyvedl Izrael z Egypta, uzavřel s ním smlouvu a dal mu zaslíbenou zemi. On je dodnes Bohem Izraele, Pánem a Ochráněcem vyvoleného lidu.

Nelze se divit, že žalmisté, kteří takto rozuměli Bohu, nacházeli největší potěšení a výsadu v modlitbě. V jejich modlitbách objevujeme přímost, spontánnost a bezprostřednost, což svědčí o tom, jak skutečnou věcí pro ně modlitba byla. Věři v Boží prozřetelost, v jeho přítomnost, radují se v jeho spravedlnosti, odpočívají v jeho věrnosti, svěřují se do jeho blízkosti. Na modlitbách chválí, prosí a radují se ze společenství s Bohem; v něm nacházejí útěchu ve nemoci, nedostatku, v ranách i v pomluvách. Pokorně se vkládají do jeho mocné ruky. Jejich chování se vyznačuje věrností Hospodinu, poslušností Zákonu a radostí z bohoslužby ve společenství Božího lidu.

2. Diváme-li se na žalmy z hlediska takové kvality víry, pak nám mohou působit morální problémy tzv. *proklínající žalmy* (viz především 35,1–8; 59;

69; 109). Podobné prosby o pomstu najdeme v Jr 11,18nn; 15,15nn; 18,19nn; 20,11nn. V těchto oddílech kniha Žalmů svolává prokletí a pomstu na nepřítel. Jejich zdůvodnění máme v Ž 139,21n: „Nemám nenávidět Hospodine ty, kdo nenávidí tebe? ... jsou to také moji nepřátelé.“ Je třeba říci, že žalmisty k takovým slovům vede horlivost pro Svatého Izraele, který musí v současném morálním řádu světa trestat. Za proklínáním se skrývá víra v Boží morální vládu nad světem, víra, že dobro a zlo mají pro Hospodina význam a že v současném mravním uspořádání světa se musí projevat soud i milosrdenství. Proto bylo pro lidi žijící pod Zákonem přirozené modlit se za zničení *Božích* nepřátel prostřednictvím soudu, avšak křesťané, kteří dnes žijí pod milostí, se přimlouvají za spasení všech lidí, i když stále věří v přítomný i budoucí soud.

Žalmisté věděli o napětí mezi spravedlností a nespravedlností, mezi Božím lidem a Hospodinovými nepřáteli, ale neznali ještě soud v eschatologickém významu ani učení o budoucím stavu, kdy bezbožní budou potrestáni a bohobojní odměněni. Proto má-li být spravedlnost obhájena, musí k tomu dojít nyní, a má-li být svévolnost potrestána, nelze s trestem otálet. Jestliže se spravedlivý člověk modlil za vyhlazení svévolnosti, nedělal rozdíl mezi svévolníkem a jeho svévolností. Zničení jednoho bez druhého si zbožný Žid nedokázal představit. Pro některé žalmisty bylo dokonce těžké, ne-li nemožné, rozlišovat mezi svévolníkem a jeho rodinou. Do jeho svévolnosti se zahrnovalo vše, co mu patřilo. Toto musí mít křesťan na mysli, když čte tyto prosby o potrestání nepřátel. Nesmí jim ubrat na význam. Přinejmenším připomínají existenci soudu v tomto světě, svědčí o vroucím zápalu pro věc spravedlnosti, který plál v srdcích některých žalmistů, a potvrzují nesmiřitelný postoj žalmistů k hříchu.

3. Obsahuje kniha Žalmů teologii *věčného života*? Odpověď je záporná. V žalmech je přítomna naděje, ale žádné ujištění o budoucnosti. Nenajdeme zde *určitou* zmínku o vzkříšení. Objevují se možná záblesky zjevení o budoucím životě, ale nikoli články víry. Jakýsi náznak naděje vidíme v Ž 16–17; 49; 73, ale stále se jedná pouze o naději. Žalmista nikde nevyznává víru ve vzkříšení.

4. *Mesiášské žalmy*. Jednou z nejdůležitějších skutečností národního života byla víra Izraele v příchod Mesiáše. Tato víra se soustřeďuje na návrat věku Davida, krále, jehož vláda v minulosti představovala zlatý věk izraelských dějin. Z tohoto pohledu se musíme dívat na mesiášskou naději v žalmech.

a) Mesiáš má být potomkem davidovské dynastie, musí být tedy *Králem* mesiášského věku. Žalmy předpovídají Božího mesiášského krále, proti němuž se marně budou bouřit národy (Ž 2). Mesiášský věk vykresluje Ž 72, zatímco Ž 2 toto království chápe jako univerzální království, které patří Bohu, a v němž ovšem vládne Mesiáš spolu s Hospodinem. V Ž 110 vystupuje Mesiáš jako Král, Kněz a Vítěz, sedící ve slávě po pravici Boží. Ž 45 mluví o věčném království a Ž 72 zdůrazňuje univerzálnost Mesiášovy vlády.

b) Kniha žalmů připravuje věřící na Mesiášovo utrpení. Svůj protějšek zde má Iz 53. Pomazaný Syn Hospodinův, Kněz i Král, jehož trůn bude stát navěky a jehož vláda pokoje a spravedlnosti povede k pozhelnání pro všechny národy, se sám musí podrobit strašnému utrpení (Ž 22; 69 atd.). Avšak do té doby, než Kristus tyto žalmy svým učedníkům vložil, nebyly

považovány za mesiášské (L 24,27–46). Teprve když Pán osvětlil mysl učedníků, mohla církev pochopit jejich význam a učinit z nich svou vlastní knihu zpěvů a modliteb.

VI. Křesťané a kniha Žalmů

Kromě duchovních kvalit, vlastních knize Žalmů, vedly církev k jejímu přijetí za svou modlitební knihu dvě skutečnosti:

1. Žalmy nesporně hrály významnou roli v životě a učení Pána Ježíše. Byla to modlitební kniha, kterou použil při bohoslužbách v synagoze i jako zpěvník při svátcích v chrámu. Užíval ji ve svém učení, s její pomocí bojoval s pokušením, zpíval z ní hallel při Večeři Páně, citoval ji na kříži a s jejími slovy na rtech umíral.

2. Kniha Žalmů byla zpěvníkem a modlitební knihou křesťanské církve od počátku. Některé z nejstarších církevních zpěvů vznikly právě na základě žalmů (L 1,46nn.68nn; 2,29nn). Žalmy se staly oporou apoštolů v pronásledování (Sk 4,25n), a ti je věleli do svého poselství (Sk 2,25nn; 13,33) a použili k tomu, aby předaly ty nejlhůtější myšlenky o Pánu (Žd 1,6.10–13; 2,6–8; 5,6; 10,5–7). Ve všech dobách nalézala církev v žalmech „miniaturní Biblii“ (Luther) nebo „kánou v kánonu“. A i když tato malá Bible má svůj původ v judaismu a úzce souvisí se SZ, je prosvětlena světlem z Evangelii, a proto ji používá i křesťanská církev v přístupu k Bohu, kterého uctívá a chválí.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře: A. F. Kirkpatrick, 1901; A. Weiser, 1962; J. H. Eaton, 1967; M. J. Dahood, 1966–70; A. A. Anderson, 1972; D. Kidner, 1975. Další studie: H. Gunkel, *The Psalms* (1967, Facet Books); B. D. Eerdmans, *The Hebrew Book of Psalms*, 1947; N. H. Snaith, *Hymns of the Temple*, 1951; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 1962; H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, 1963; C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, 1966; D. J. A. Clines, *TynB* 18, 1967, str. 103–126; *TynB* 20, 1969, str. 105–125; B. S. Childs, *JSS* 16, 1971, str. 137–150.

J.G.S.S.T.

F.D.K.

ŽALUDEK (hebr. *beṭen, mē'im*; ř. *koilia*). Ve SZ i NZ tyto výrazy nerozlišují mezi vnitřností a *lůnem. Obvykle se překládají jako „břicho“ nebo „žaludek“ pokud souvisí s jezelením nebo zraněním (Sd 3,21; Ez 3; 3; Jon 1,17; L 5,16).

V NZ je pro žaludek 1x užito slova *stomachos* (1 Tm 5,23). V raném ř. úzu představovalo otvor či *ústa (*stoma*), později otvor žaludku, takže má přenesnější fyziologický obsah než ve SZ. B.O.B.

ŽÁRLIVOST Hebr. *qin'ā*, odvoz. od slovesa *qānā'*, kde kořen znamená „zrudnout“ (Nu 5,14; Př 6,34; Ez 16,42 atd.). LXX běžně překládá *qin'ā* a slova příbuzná výrazem *zēloō* nebo blízkým *parazēloō* (Dt 32,21; sr. Ř 10,19), což jsou zároveň základní výrazy užívané v NZ (Sk 7,9; Ř 11,11; 1 K 10,22; 13,4). Hebr. i ř. termíny poukazují na vylučnou záměřenost citů na jeden cíl, která může být z mravního hlediska odsouzená nebo chválná – podle toho, zda se předmětem žárlivosti stane vlastní „já“ nebo to, co „já“ přesahuje. V prvním případě vzniká závist nebo nenávisť vůči ostatním (Gn 30,1; Př 3,31; Ez 31,9), což

ŽENA

v NZ představuje protiklad lásky, a proto je nepřitelem pravého křesťanského obecenství (1 K 13,4; 2 K 1,20; Jk 3,14). Bible však také předkládá druhou možnost – „Boží žárlivost“ (2 K 11,2), stravující horlivost pro dobrou věc (1 Kr 19,10; Ex 20,5; 1 K 12,31). Užiti v kladném smyslu často souvisí s manželstvím, kde je žárlivé střežení jedinečnosti daného vztahu nezbytnou podmínkou jeho trvání (Nu 5,11n; Ez 16,38; 2 K 11,2). Žárlivost se přisuzuje jak Bohu, tak lidem (Ex 20,5; 34,14; Na 1,2). Uvedené pojetí se někdy obtížně přijímá, zejména proto, že v současné češtině má žárlivost převážně negativní konotace. Písmo však také podává svědectví o kladném působení žárlivosti a v této představě nachází velmi důležitý výraz k označení Boží svaté horlivosti pro čest Hospodinova jména a pro dobro jeho lidu, který je s ním spojen svazkem smlouvy (Dt 32,16.21; 2 Kr 19,31; Ez 36,5n; Za 1,14n; J 2,17). V tomto smyslu je žárlivost podstatou Božího morálního charakteru; pro jeho lid je hlavní příčinou uctívání a jistoty, zatímco pro Hospodinovy nepřátele je důvodem k bázni. B.A.M.

ŽENA (hebr. *'iššā*; ř. *gynē*). Žena byla spolu s mužem stvořena k obrazu Božím: jako muže a ženu je stvořil (Gn 1,27). Představuje pro muže pomoc jemu rovnou (Gn 2,20). (*EVA)

Z hebr. zákonů vysvětluje, že matka se těšila účtět (Ex 20,12; Lv 19,3) a očekávalo se, že ji děti budou poslouchat (Dt 21,18n). Ve své domácnosti měla důležité postavení, dávala jména svým dětem a nesla zodpovědnost za jejich počáteční výchovu. Při očisťování rodičky byla předkládána stejná oběť, bez ohledu na to, zda se narodil chlapec či dívka (Lv 12,5n). Žena navštěvovala shromáždění, kde uctívala Hospodina a obětovala mu. Pokud se chtěla být zasvětit službě Bohu, složila nazirský slib (Nu 6,2).

V sobotu žena nepracovala (Ex 20,10). Jestliže se stala otrokyní, byla stejně jako muž 7. rok propuštěna. Zůstala-li rodina bez dědice mužského pohlaví, mohla majetek zdědit žena a stát se plnoprávným vlastníkem pěstí.

MLADÉ MUŽE vedli k uzavírání sňatků v rámci vlastního kmene, aby je jejich ženy neodváděly od služby Hospodinu.

Polygamie se sice vyskytovala běžně, nicméně za ideální stav byla považována monogamie. Vztah Hospodina a Izraele Písmo často přirovnává ke vztahu muže a jeho ženy.

Existuje mnoho příkladů dokládajících významnou roli žen v životě národa (např. Mirjam, Debóra, Chulda) a jejich přímý osobní kontakt s Bohem. Na druhé straně jiné doklady hovoří o zneužití vlivu proti Hospodinu, např. Jezabel a Maaka.

Postupem času vznikla vlivem rabínského učení tendence připisovat muži významnější a ženám naopak podřadnější roli.

V NZ je velmi důležitý postoj Pána Ježíše k ženám a jeho učení o nich.

*Marii, Ježíšovu matku, označila její příbuzná Alžběta jako „požehnanou ... mezi ženami“ (L 1,42). Anna, prorokyně v chrámu, poznala, kým je Mariino dítě (L 2,38). Pokud šlo o Ježíše, Marie mnohému nerozuměla, ale „to všechno v mysli zachovávala a rozvažovala o tom“ (L 2,19), dokud nenastal čas zveřejnit podrobnosti o jeho narození a dětství. Když Ježíš umíral na kříži, svěřil ji do péče jednoho ze svých učedníků.

Evangelium vypráví na mnoha místech o setkáních Ježíše se ženami. Odpouštěl jim, uzdravoval je, učil je a ony mu za to sloužily tím, že ho zaopatřovaly na jeho cestách, poskytovaly mu pohostinství, konaly pro něho skutky lásky, šly k hrobu, aby mu prokázaly poslední službu, a jako první slyšely zvěst o Krisově vzkříšení.

Ježíš je zahrmoval do svých podobností a tím dával najevo, že se jeho poselství týká i jich. Touto úctou postavil ženu na roveň muži; požadoval stejné měřítko pro obě pohlaví a nabízel oběma stejnou cestu spasení.

Po Ježíšově zmrtvýchvstání se ženy spojily „na modlitbě a pokorné prosbě“ (takto KP) s ostatními Ježíšovými následovníky a tvořily s nimi plně společenství (Sk 1,14). Pomáhaly při volbě Matěje (Sk 1,15–26) a v den letnic obdržely moc a dary Ducha svatého (Sk 21,9). Aktivními křesťankami, plně zapojenými ve službě Evangelia, se stalo mnoho dalších žen, např. Foibé.

Místní situaci v jednotlivých sborech řešil Pavel tak, že vyžadoval zachování dobových konvencí. Zároveň formuloval zásadu, že „Bůh nikomu nestrání“ a že v Kristu „není už rozdíl mezi ... mužem a ženou“, protože křesťané jsou všichni „jedno v Kristu Ježíši“ (Ga 3,28).

BIBLIOGRAFIE. H. Vorländer *et al.* in *NIDNTT* 3, str. 1055–1078; K. Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, 1966; P. K. Jewett, *Man as Male and Female*, 1975. M.B.

ŽENICH viz NEVĚSTA A ŽENICH

ŽENINA Konkubinát byl v biblickém světě velmi rozšířen. V Mezopotámii měl manžel právo mít sexuální vztahy s otrokyněmi. V Asýrii si mohl manžel vzít několik svobodně zrozených ženin, stejně jako svou manželku nosící závoj, přičemž ženy spadaly pod autoritu manželky. Oprávněnými dědici se stali synové manželky. Ženiny, které porodily syny a chovaly se pyšně, sice nesměly být prodány, ale mohlo se s nimi zacházet jako s otrokyněmi (sr. *Laws of Hammurapi* 146–147; 170–171). Když v Kappadokii (19. stol. př. Kr.) a v Alalahu žena neprodila v přiměřeném čase syna (3. příp. 7 let), byl manžel oprávněn vzít si druhou ženu. V Ugaritu se muži, jenž měl ženinu, říkalo *b'l ššlmt* = vlastník ženy která doplňuje (rodinu). Sára dala Abrahamovi jako ženinu svou otrokyni (Gn 16,2n) a služebnice, které dostaly Lea a Ráchel, se zase staly Jákobovými ženinami (Gn 29,24 Zilpa; Gn 29,29 Bilha). Mojžíšův zákon sice ženiny chránil (Ex 21,7–11; Dt 21,10–14), ale odlišoval je od manželek (Sd 8,31; 2 S 5,13; 1 Kr 11,3; 2 Pa 11,21), a usnadňoval rozvod s nimi (Gn 21,10–14). Králové jako Šalomoun neúnosně zvyšovali počet žen a ženin. Ležet s královnou ženinou se rovnalo uchvácení trůnu (2 S 3,7; 16,21n; 1 Kr 2,21–24). Ve SZ se objevují dva výrazy, *pljegeš*, termín nesemitského původu, a aram. *l'hēnā* = služebnice chrámu (Da 5,2n.23). První z nich se užíval v době praotců, dobývání Kenaanu a počátku království, nejčastěji však v době soudců. Tato praxe vždy vnášela mezi ženy napětí a pozdější proroci zdůrazňovali monogamii (Mal 2,14n). Ideální žena z Pf 31 patří do monogamní společnosti.

V NZ Ježíš přikazoval monogamii (Mt 5,32; 19,3–

12 atd.), stejně jako pisatelé NZ (1 Tm 3,2.12). Tehdejší římský a řecký svět praktikoval konkubinát. Řekové si vydržovali *pallakai* = ženy pro sexuální potěšení, nicméně děti zrozené z takového spojení byly sice svobodné, ale nemanželské. Legitimní děti rodily manželky (*gynaikes*). V římském světě stav *concupinatus* neboli „společné leháni“ reprezentoval neformální a víceméně trvalé spojení bez svatebního obřadu. Děti z takového svazku přijímaly zákonný statut svých matek a přišly o statut občanů. Proti tomuto platila pro křesťany jediná forma, a to manželství. Neženatí mužové, kteří měli ženu, se s ní měli oženit, nebo jim byl odepřen křest. Věřící žena se mohla dát pokřtít.

BIBLIOGRAFIE. A. F. Rainey, *EJ*, 5, sl. 862n; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1962, str. 24–25, 29, 53–54, 83, 86, 115–117; „Marriage“, *Dictionary of Biblical Archaeology*, ed. E. M. Blaiklock. J.A.T.

ŽEZLO (hebr. *šēbet*, *šar*ḥīt*; ř. *rhabdos*). Tyč či *hůl, často bohatě zdobená. Žezlo většinou nosili králové jako symbol osobní autority, ale téhož slova se užívá i pro hůl označující jiné úřady (Gn 38,18; Lv 27,32; Ž 23,4; Mi 7,14; Iz 28,27). Výraz *šar*ḥīt* (akad. *šabītu*) označuje pouze žezlo perských panovníků (Est 4,11; 5,2; 8,4).

Výrazu *šēbet* se užívá o žezlu panovníků v Egyptě (Za 10,11), v aramejském státě Bīt Adini (Am 1,5), Aškalónu (Am 1,8), Babylónu (Iz 14,5) a v Izraeli (Ez 19,11.14).

V Gn 49,10 a Nu 24,17 se tento výraz vztahuje na budoucí panovníky Izraele. Oba tyto texty dostaly mesiášský význam. Stejně slovo se vyskytuje ještě v Ž 45,6, verši, jímž se v NZ popisuje Kristus jako Syn (Žd 1,8), přičemž žezlo jeho království je žezlem spravedlnosti.

Rákos, který vložili do ruky Ježíše Krista (Mt 27,29), byl výsměšným symbolem jeho svrchovanosti.

J.A.T.

ŽID (hebr. *j*ḥūdai*; aram. *j*ḥūdai*; ř. *jūdaios*; lat. *judaeus*). Původně občan *Judského království (2 Kr 16,6; Neh 1,2; Jr 32,12, EP Judejci) a od 8. stol. př. Kr. jej užívali cizinci (např. asyr. *Jaudaia*, *ANET*, str. 287, 301). Příslušníci nežidovských národů tímto výrazem označovali obyvatele provincie Judska, čímž je odlišovali od ostatních národů v pexilních dobách (Est 9,15; Da 3,8; Za 8,23, EP Judejci), a ty, kdo se připojili k *judaismu (Est 8,17). Označení „židovka“ se vyskytuje ve Sk 16,1; 24,24 a přid. jméno „židovský“ v Ga 2,14 (ř.); Tt 1,14. „Židovský jazyk“ označuje místní semitský dialekt, jímž se mluvilo v Judsku, termín „Judejec“ (Jr 34,9, KP Žid) se stal synonymem k „Hebrej“.

V NZ se jako o „židech“ hovoří o příslušnících židovské víry nebo o jejich představitelích (zejména v J), ale v dnešní době, zejména ve státě Izrael, se toto označení někdy vztahuje na etnickou příslušnost, přičemž nemusí jít nutně o náboženství (v tomto případě čeština užívá malého počátečního písmene, pozn. překl.). Jeho přesný pojmový obsah je proto nyní často předmětem diskusí.

BIBLIOGRAFIE. *EJ*, 10, 1971, str. 22–26. D.J.W.

ŽIDŮM, LIST

I. Základní obsahová linie

1. Věroučné téma: Kristova vyvýšenost (1,1–10,18)

1. Osoba Krista, 1,1–4,13

a) *Kristus převyšuje proroky* (1,1–4). Proroci zde reprezentují SZ zjevení jako takové.

b) *Kristus převyšuje anděly* (1,5–2,18). Pisatel tuto skutečnost dokládá tím, že se odvolává na různá místa v Písmu a pak vysvětluje Kristovo ponížení při jeho utrpení.

c) *Vsuvka* (2,1–4). Vážné varování těm, kdo nedbají na Boží zjevení.

d) *Kristus převyšuje Mojžíše* (3,1–19). Protože Mojžíš nebyl více než služebník, má Kristus pro své synovství vyšší postavení než tento velký zákonodárce. Tato nadřazenost je zřejmá i z toho, že Mojžíš, na rozdíl od Krista, nemohl svůj lid dovést k odpočinku.

e) *Kristus převyšuje Jozua* (4,1–13). Přestože Jozue dovedl Izraele do jejich dědictví, na Boží lid čeká ještě lepší odpočinku.

2. Kristovo dílo, 4,14–10,18

Je zřejmé především z Ježíšova kněžského úřadu.

a) *Kristovo kněžství je ustanoveno Bohem* (4,14–5,10). V této části se zdůrazňuje, že nezbytným předpokladem k tomu, aby Ježíš mohl vykonávat velekněžský úřad, je jeho soucítí.

b) *Kristovo kněžství je podle Malkisedekova řádu* (5,11–7,28). Oddíl začíná dlouhým odbočením, které obsahuje napomenutí, vážné varování a výzvu (5,11–6,8). Následuje vysvětlení pojmu Malkisedekův řád. Jeho kněžství je trvalé (7,1–3); starší, a tudíž významnější než kněžství lévíjů (7,4–10); ukazuje nedostatky jejich kněžství (7,11–19). Ježíšovo kněžství představuje dokonalé naplnění Malkisedekova řádu, protože bylo ustanoveno přísahou, není narušené smrtí ani poskvěněné hříchem (7,20–28).

c) *Kristovo dílo je ustanovením nové smlouvy* (8,1–9,10). Každý prvek starého řádu má svůj protějšek v řádu novém. Je tu nová svatyně, do níž přišel sloužit Prostředník nové smlouvy.

d) *Kristovo dílo směřuje k dokonalému usmíření* (9,11–10,18). Náš Velekněz nabídl jedinečnou obět (sebe) a jelikož byla přinesena „mocí Ducha, který nepomijí“, převyšuje oběti lévíjů (9,11–15). Nutnost Ježíšovy smrti ukazuje ilustrace ze závěti (9,16–22). Jeho dokonalá obět odhaluje vady lévíjského systému (10,1–10). Jeho služba je na rozdíl od áronovské úplná a účinná (10,11–18).

2. Aplikace věroučného tématu v praxi (10,19–13,25)

1. Výzvy k vytrvalosti, 10,19–25

2. Vsuvka, 10,26–37

a) Vážné varování před odpadnutím (10,26–31).

b) Povzbuzení založené na předchozích zkušenostech čtenářů (10,32–37).

3. Příklady z minulosti, 11,1–40

Pisatel se odvolává na hrdiny víry s cílem povzbudit své čtenáře k statečnému jednání.

4. Rady ohledně nynějšího utrpení, 12,1–29

a) Současné zkoušky je třeba chápat jako výchovná opatření (12,1–13).

b) Varování založené na příběhu o Ezaouvi (12,14–17).

c) Konečný kontrast mezi starým a slávou nového.

5. Závazky křesťana, 13,1–25

a) Různé výzvy týkající se společenského a osobního života věřících (13,1–8).

b) Závěrečné nabádání čtenářům, aby vyšli z tábora (judaismu), a několik osobních poznámek (13,9–25).

II. Autorství a doba vzniku

Otázka autorství byla v rané církvi důležitější než dnes, protože na něm závisela kanoničnost epistolů. Starší tradice zabývající se autorstvem zahrnují několik různých názorů. Tertullián (*De Pudicitia* 20) připsal autorství Barnabášovi, zatímco Origenes píše, že mnozí čtenáři žijící ve starověku považovali dopis za Pavlův, a stejný názor zastává i Klement Alexandrijský. Ten se patrně domníval, že list byl napsán v hebr. dialektu a pak jej přeložil Lukáš; tuto tradici zřejmě přejal od svého předchůdce Pantaena (požehnaného presbytera). Origenes udává, že někteří jeho současníci připsovali epistolu Klementu Římskému a jiní Lukášovi, ale on sám považoval za apoštoly pouze jeho myšlenky, nikoli však slova. Jeho vlastní závěr v otázce autorství byl, že jedině Bůh s jistotou ví, kdo dopis napsal. Takto zdrženlivý ovšem již nebyl o něco mladší Klement, který prosazoval Pavlovo autorství tak rozhodně, že list kanonizovali nejen na V, ale i na Z, kde se o něm předtím silně pochybovalo. O jeho kanoničnosti se nicméně na Z rozhodlo až v době Jeronýmova a Augustinova. Tradice Pavlova autorství byla vážněji ohrožena až za reformace, kdy proti ní vystoupili Erasmus, Luther i Kalvín. Lutherova myšlenka, že epistolu napsal Apolos, se sice zamlouvá mnoha současným vědcům, ale žádný z nich jí nepovažuje za víc než spekulaci. Grotius oživil starší myšlenku o autorství Lukášově a mnohé další teorie přinesla moderní kritika. Je ale důležité, že teorii o Pavlově autorství se pokusilo podpořit jen málo dnešních vědců. Odporuje jí odlišnost stylu epistolů, což zaznamenal Origenes, když si povšiml, že jazyk listu je „více řecký“; další odlišnosti představuje rozdílná kompozice, např. to, že v listu chybí pozdravy, nebo způsob, jak jsou uvedeny výzvy a rozvíjeno téma, a také skutečnost, že chybí Pavlův podpis; jiná je i historická situace, do níž se autor staví, protože zatímco Pavel nikdy nepřestal tvrdit, že evangelium dostal skrze zjevení, autor dopisu jasně hovoří o tom, že informaci dostal z druhé ruky (2,3–4); a konečně odlišné je i pozadí epistolů, které postrádá jakékoli zmínky o dřívější duchovní krizi zaměstnávající pisatelovo mysl, a také chybí známé Pavlovy antéze.

Dva zajímavé názory vedle sebe předkládají Ramsay a Harnack. Ramsay se domnívá, že epistolu napsal Filip v Caesareji po svém setkání s Pavlem a poslal ji jeruzalémskému sboru, Harnack za autory označuje Priscillu a Aquilu. V nejlepším případě to však jsou pouze důmyslné dohady; moderní kritika by se měla přidržit Origenovy opatrnosti a ponechat autorství anonymní.

Dostupných údajů o době vzniku existuje sice velmi málo, ale jsou dostatečné k jejímu poměrně přesnému určení. Vzhledem k tomu, že dopis cituje Ples-

ment Římský (asi r. 95 po Kr.), musel vzniknout krátce předtím. S největší pravděpodobností to bylo před r. 70 po Kr., protože se v něm vůbec nehovoří o pádu Jeruzaléma a situace v církvi odpovídá ranějšímu datu (sr. 13,7,17, kde pisatel neurčitě nazývá čelní představitele „ti, kteří vás vedou“). Ovšem od založení sboru, jemuž byla epistola určena, musel uplynout určitý čas, aby se v ní mohla objevit vzpomínka na „dřívější dny“ pronásledování. Pokud by se jednalo o pronásledování za císaře Nerona, musela by být napsána kolem r. 67–8 po Kr., ale pravděpodobně se zde o protivněství mluví pouze obecně, a tak ji lze datovat před r. 64 po Kr. Někteří badatelé kladou dobu vzniku do rozmezí let 80–90 po Kr. na základě toho, že autor čerpal z Pavlových dopisů, ale poněvadž doba sebrání těchto listů je zahalena tajemstvím a nezdá se, že by autora ovlivnil všechny, není ani tento důkaz příliš významný.

III. Místo určení a záměr dopisu

Úvodní věty listu nikterak nevypovídají o tom, kdo byli jeho čtenáři a odkud pocházeli, nicméně tradiční název jej připsuje prostě „Židům“. Název sice nebyl součástí původního textu, ale nelze jej zcela pominout, protože může uchovávat ryzí tradici. V tomto případě byl dopis určen židovským křesťanům, nikoli Židům jako takovým. Ovšem podle teorie, která v poslední době získala jistou podporu, je název odvozen z obsahu listu a ve skutečnosti jej autor poslal pohanům. Toto pojetí lze zdůvodnit spíše odpovídajícími si citacemi ze LXX než z hebr. textu SZ a údajně helénistickým prostředím, na něž se pisatel obrací. V takovém případě by epistola podávala výklad absolutní podstaty křesťanství pohanskému světu, aby nahradilo všechny ostatní víry, zejména mysterijní kultury. Avšak v jejím obsahu nenalzáme nic, co by se týkalo mysterijních náboženství či nedůvěry v náboženství jako takové.

Těto teorii je blízká představa, že list reagoval na předgnostickou heresi podobného typu jako v Kolosách. Pasáž o Kristově nadřazenosti nad anděly (Žd 1,4–14) by např. mohla poskytovat účinnou odpověď na tendenci uctívat anděly (sr. Ko 2,18). T. W. Manson dokonce tvrdí, že tento dopis napsal Apolos církvi v Kolosách jako odpověď na dvě hlavní tendence – spoléhání se na prostředníky (k. 1–4) a na rituální praktiky (k. 5–10). Avšak pro situaci, v níž list vznikl, chybí důkazy o předgnostických tendencích, jaké se jasně projevovaly v Kolosách.

Obecně je přijímán názor, že epistola byla adresována křesťanům židovského původu s cílem varovat je před judaismem. Zakládá se na vážných výzvách v k. 6 a 10, které předpokládají nebezpečí definitivního odpadnutí, jež by se rovnalo novému křičování Božího Syna (6,6) a zneuctění krve smlouvy (10,29). Poněvadž se autor obrací k těm, kdo zakusili Boží dobrotu (6,4n), a jimž tudíž hrozí nebezpečí, že se od křesťanství vrátí ke své staré víře, a protože list vysvětluje nadřazenost křesťanství nad SZ obřadem, lze se domnívat, že jde o židovské křesťany. Odpovědi na otázku, zda je lze nějak blíže určit, se různí:

1. dopis se měl týkat všech křesťanů z řad Židů;
 2. byl určen pro malé domácí společenství křesťanů se schopností vyučovat (sr. 5,12), kteří však jako učitelé nepůsobili;
 3. čtenáři byli obrácení židovští kněží.
- O rozporuplnosti první teorie svědčí osobní poznámky na konci (13,22–25) a přímý osobní přístup na

mnoha dalších místech epístoly. Druhá teorie je z tohoto hlediska přijatelnější, protože zřejmé slo o konkrétní historickou situaci a čtenáři zřetelně tvořili skupinu oddělenou od hlavního těla církve, protože 5,12 se nemohl týkat celého společenství. Kromě toho jazyk listu a pojmy v něm obsažené předpokládají vzdělanou skupinu, což hovoří ve prospěch myšlenky o intelektuální skupině uvnitř místního sboru. Na to, kde této židovští křesťané asi žili, opět existuje řada názorů, které částečně souvisejí s teoriemi o autorství. Svě obhájce našla Palestina i Alexandrie, přičemž Palestinu prosazují zejména ti, kdo autorství připisují Barnabášovi, ale ještě více stoupenců má Řím, a to kvůli poněkud dvojnásobné narážce v 13,24 („Pozdravují vás bratři z Itálie“). V této souvislosti upozorňujeme na to, že nejstarší svědectví o používání dopisu poskytuje spis Klementa Římského. Třetí výše zmíněná možnost, že čtenáři byli obrácení kněží, získala podporu mezi těmi, kteří tvrdí, že obsah listu měl velký význam pro ty, kdo se teprve nedávno odvrátili od židovských obřadních praktik, a především pro ty, kdo byli ve spojení s jeruzalémským chrámem (Sk zaznamenávají, že se mnozí z nich obrátili díky službě Štěpána). Na to někteří badatelé namítají, že z počátečního období církve nemáme o existenci oddělených kněžských společenství žádné důkazy, nicméně mohl by jím být právě tento list. Zdá se, že tuto teorii nelze spolehlivě vyvrátit, a zůstává tak zajímavou hypotézou.

Určitá modifikace posledního názoru spatřuje v epístole výzvu, aby se společenství do sebe uzavřených židovských křesťanů chopilo misijní práce ve světě. Tento předpoklad staví na jisté podobnosti mezi tímto dopisem a Štěpánovým proslovem, a to v pojetí křesťanství jako nástupce judaismu a v jasné výzvě, aby oslovení opustili svoji nynější pozici. Paralely však zde nelze hledat za každou cenu, protože mezi Štěpánovými posluchači nebyli židovští křesťané. Nicméně je možné, že nebezpečí odpadnutí se projevovalo i opomíjením Božího záměru misie ve světě. Skupina křesťanů židovského původu, kteří křesťanství nepovažovali za víc než sektu v rámci oficiálního judaismu, by z obsahu listu jistě měla užít, a nelze vyložit, že tento názor získá ještě více stoupenců.

IV. Kanoničnost

Historie listu byla zajímavá zvláště ve svých počátcích, kdy jej na Západě celkově přijímali váhavěji než na Východě. Východní církve ho přijaly díky Origenovi, většinou na základě domnělého Pavlova autorství. Ačkoli jej užívali někteří z prvních západních církevních otců (Klement Římský a Tertullian), upadl na Západě na určitou dobu v zapomnění, až do chvíle, kdy ho plně přijali Jeroným a Augustin, jejichž názor tuto otázku vyřešil i pro západní církve.

V. Dobové pozadí

Abychom správně zhodnotili autorův myšlenkový svět, musíme pochopit prostředí, z něhož vyšel. Na toto téma se dodnes hodně diskutuje a lze je pojímat z pěti hledisek.

1. Starý zákon

Vzhledem k tomu, že se celý obsah epístoly týká SZ dějin a obřadů, není pochyb o tom, že jejího autora silně ovlivnilo učení Písma. Je třeba poznamenat, že jeho přístup je ve své podstatě biblický, nikoli judaistický. Jeho úcta k posvátnému textu je zřetelná z poč-

livých citací, přestože vždy užívá LXX, ze způsobu, jak své citace uvádí (např. opakované „praví“ v k. 1), i z přísné historického přístupu k SZ dějinám, který kontrastuje s tehdejšími tendencemi k alegorii. Autor, zběhlý v SZ pojmech, měl otázku křesťanského přístupu k SZ dobře promyšlenou. Za nejzávažnější pokládá tu skutečnost, že v Kristu se naplnilo vše, co předznamenala stará smlouva. Touto otázkou se podrobněji zabýváme v části VI, kde rozebíráme teologii listu, ale zde musíme ještě podotknout, že autor nejenže sám přijímá plnou autoritu Písma, ale totéž očekává i od svých čtenářů.

2. Filonismus

Na konci 19. století existoval silný směr, který hlásal, že autorovo uvažování natolik ovlivnilo myšlenky Filóna Alexandrijského, že dopis lze chápat jedině na pozadí jeho filozofických a alegorických výkladů. Hlavním představitelem tohoto názoru byl E. Ménégos. Mimo jiné předpokládá, že autorova teologie se od Pavlovy výrazně lišila, a jako důkaz Filónova (nikoli Pavlova) vlivu využívá i těch nejmenších podobností. Některé příbuzné rysy ovšem popřít nelze. Pojetí nebe jako jedině skutečnosti a země jen jako místa stínů a tomu odpovídající protiklad mezi starou a novou smlouvou se skutečně blíží Filónovým představám. Kromě toho užívají oba autoři mnoha obdobných slov a slovních spojení, z nichž některá se jinde v NZ nevyskytují. C. Spicq vidí paralely i v oblasti stylu, způsobu uvažování a psychiky a dospívá k názoru, že autor byl obráčený Filónův žák. Tento závěr však musíme přijímat s rezervou, protože pisatel listu se od Filóna liší v řadě důležitých otázkách. Metody jeho biblického výkladu se blíží spíše rabínským, kromě toho nechápe dějiny alegoricky jako Filón a jeho myšlenka o Kristu jako veleknězi je značně vzdálena Filónovým představám o Logu. Křesťanský zastánce filonismu by jistě mohl pojetí svého učitele upravit, ale je sporné, zda christologie Listu Židům na Filóna přímo navazuje. Připouštíme, že autor mohl užívat Filónův jazyk a některé jeho myšlenky, ale skutečný zdroj jeho učení byl nepochybně jinde.

3. Raná tradice

Nabízí se otázka, zda je správné považovat List Židům za výsledek přirozeného vývoje rané křesťanské teologie a jestli má užší vztah s teologií Pavla a Jana, anebo představuje samostatný pokus o výklad SZ mimo hlavní proud. Roste zájem o nejstarší kořeny epístoly. K tomu směřuje pokus spojit ji se Štěpánovou katechezí, ale jako ilustraci lze uvést i další rysy rané tradice. Myšlenka o návaznosti mezi starou a novou smlouvou, zájem o Ježíšův život na zemi, vědomí, že je nutno vysvětlit jeho smrt a řada různých výzev týkajících se současnosti i konce světa, to vše souvisí s ranou křesťanskou tradicí. Hlavní téma dopisu a jeho prvotní zájem o přístup člověka k Bohu si nelze představit bez prvních kázání a raného učení. Autor čtenářům představuje mnohé nové důrazy, např. Kristovo vyvýšení na trůn a nebeské velekněžství, ale nic z toho není rané tradici zcela cizí.

4. Vliv Pavlovy teologie

Hypotéza o Pavlově autorství měla vůdčí postavení poměrně dlouho, a proto byla epístola nutně považována za součást Pavlovy teologie. S odmítnutím Pavlova autorství byl však neprávem popřen i jakýkoli jeho vliv. Podpora tohoto krajního názoru již není tak

silná, nicméně autor dopisu se v některých bodech od Pavla bezesporu liší, což by podporovalo teorii, která ho řadí do nezávislého proudu tradice. Jde např. o odlišné pojetí Kristova vztahu k Zákonu, jež zcela postrádá známky zápasu se Zákonem. Tyto rozdíly však nelze stavět proti sobě, je třeba ponechat možnost Pavlova vlivu na autora se zřetelem na možné vlivy další. Takto se autor stává v nejvládnějším smyslu slova nezávislým svědkem raného křesťanského uvažování o velkých tématech evangelia.

5. Janovy myšlenky

Existence užší souvislosti mezi spisy Janovými a tímto dopisem určitě závisí na době jejich vzniku. Někteří odborníci tvrdí, že List Židům stojí ve vývoji teologie uprostřed mezi Pavlem a Janem (např. R. H. Strachan, *The Historic Jesus in the New Testament*, 1931). Avšak rostoucí důraz na prvotní ráz Janovy katecheze, o němž do určité míry svědčí svitky od Mrtvého moře, vyžaduje úpravu tohoto pojetí teologického vývoje. Hlavními styčnými body mezi Listem Židům a Janovou teologií je společné užívání paralelismu antitezí, podobné pojetí Kristova působení jako velekněze, obraz Krista jako pastýře, nářážka na Kristovo smíření poslání a pozornost, jakou věnují jeho dokonalosti.

Shrnutí: Autorem epistolou nebyl pouhý zájemce o minulost, jehož zkoumání biblického zjevení by pro křesťany obecně, ať už starověké či současné, nemělo žádnou hodnotu, ale pisatel, který předkládá prvek křesťanského myšlení, jímž doplňuje ostatní proudy rané tradice.

VI. Teologie

Celý předchozí text připravil cestu pro otázku nejdůležitější, a sice teologický přínos epistolou. Autor považoval křesťanství za dokonalé Boží zjevení. To znamenalo, že křesťanství nejen vytěsňovalo všechny ostatní víry včetně judaismu, ale zároveň samo být vytlačeno nemohlo. Křesťanské spasení je věčné (5,9) a stejně tak i vykoupení, dědictví a smlouva (9,12.15; 13,20), přičemž Kristovu obětí charakterizuje jako přinesenou „mocí Ducha, který nepomijí“ (9,14). Tato myšlenka dokonalosti a trvalé povahy křesťanství proniká celým dopisem a představuje klíč k chápání všech jeho hlavních bodů.

1. Christologie

První část listu se zaměřuje na Kristovu nadřazenost nad všemi ostatními prostředníky, proroky, anděly, Mojžíšem, Jozuem a Aronem. V úvodní kapitole je nejpůsobivější pozitivní a nadšené líčení jeho Božího synovství, které je zde chápáno jako jedinečné, protože Kristus je dědicem všeho a skrze něho bylo vše stvořeno (1,2). Ještě více se Bohu blíží ve v. 1,3, kde je nazýván „odlesk Boží slávy a výraz Boží podstaty“. Tato dvě tvrzení vylučují dvojí omyl, totiž že Kristus má odlišnou podstatu a postrádá vlastní osobnost. Zdá se, že autorovi byla jeho preexistence zcela jasná. Další prohlášení v 1,3, totiž že poté, co dokonalé očistění od hříchů, Syn uvedl po pravici Boží na výsostech, spojuje toto úvodní christologické tvrzení s dalším tématem listu, tj. s procesem vykoupení. Přestože se někteří chybně snažili vysledovat stopy vlivu tehdejšího obřadu uvedení božského krále na trůn, myšlenka Kristova vyvýšení má pevné kořeny v rané křesťanské tradici a logicky vyplývá z Kristova nanebevstoupení. Při přechodu k dalšímu tématu, jež se týká velekněžství, chce autor svým čtenářům

představit Krista jako vyvýšeného, který již k očistění od hříchů nepotřebuje žádné liturgické prostředky.

Mnohokrát se mluví o Kristově vtělení. Byl postaven níže než anděl (2,9), aby za všechny zakusil smrt, stal se jedním z lidí (2,14), ve všem byl jako jeho bratři (2,17) a dovede soucítit s našimi slabostmi, protože prožil všechna pokušení jako my (4,15). Tato prohlášení představují nezbytný úvod k tématu velekněžství, protože pisatel listu má v úmyslu ukázat Krista jako skutečného zástupce lidí (sr. 5,1). Zaměřuje se nejen na jeho pokušení (2,18; 4,15), ale též na jeho bolestný zápas v modlitbě (5,7), dokonalou poslušnost (5,8), vyučování (2,3) a na to, jak odpovídal na nepřátelství (12,3).

Dominuje však autorova myšlenka o Kristově kněžském úřadu. Aronský řád byl sice dobrý, nicméně jeho nedostatečnost ostře kontrastuje s dokonalým Kristovým kněžstvím. To autora vede k tajemnému motivu *Malkisedekova kněžství, a to ještě předtím, než ukáže slabiny lévijského uspořádání (5,6.10; 6,20–7,19). Nelze spolehlivě říci, zda pisatel tento motiv obnovil, anebo ho přejal z rané tradice, protože jinde v NZ rozpracován není. Avšak Ž 110, v němž se toto téma objevuje, měl na myšlení raných křesťanů mocný vliv, zejména proto, že ho užívá sám Ježíš Kristus, a lze předpokládat, že k představě vyššího kněžského řádu přivedl autora právě tento žalm. Filón sice již předtím ztotožnil Malkisedeka s Logem, ale kvůli objasnění úzu dopisu se na Filóna nemusíme odvolávat. Rovněž by nebylo správné domnívat, že uvedení Malkisedeka je záležitost ryze spekulativní a nemá pro dnešního čtenáře žádný význam, neboť ačkoli obsah 7. lnn hraničí s alegorií, autor ovidivně zastává křesťanský pohled, že Kristus musí patřit k vyššímu řádu než Aron, a postavou Malkisedeka odůvodňuje své tvrzení, že i když Kristus není knězem podle řádu Áronova, přesto knězem je, a nejen knězem, ale i králem.

2. Kristovo dílo

Na pozadí nedostatků Áronova řádu pisatel ukazuje, že Kristovo smíření dílo stojí výše, což vysvětluje těmito faktory:

- a) definitivnost Kristovy oběti (7,27; 9,12.28; 10,10);
- b) osobní charakter jeho oběti – vždyť obětoval sám sebe (9,14);
- c) duchovní povaha oběti (9,14);
- d) trvalé výsledky jeho kněžského působení v tom, že dosáhl věčného vykoupení (9,12). Aronův řád se svým neustálé se opakujícím obřadem se tomuto nemohl rovnat.

Hovoří se dokonce i o uspořádání stolů a zařízení na posvátném a nejosvátnějším místě (9, lnn), aby vynikl kontrast mezi ním a větší, dokonalější svatyní, do níž za cenu své vlastní krve vstoupil jednou provždy Kristus. Vyvrolením tohoto oddílu o vykoupení je v podstatě v. 9,14, kde čteme, že se Kristus obětoval „mocí Ducha, který nepomijí“, což opět ukazuje diametrální rozdíl mezi bezmocnými a příležitostnými obřady áronovského obřadu a sebeobětováním Krista-Velekněze. Toto všechno se aplikuje do praxe v 10,19, kde pisatel své čtenáře na základě Kristova velekněžského působení povzbuzuje, aby se odvážili vejít do svatyně, což pak ukáží do převážně praktického závěru epistolou.

3. Další teologické pojmy

Jedním z klíčových pojmů listu je „víra“, ale má jiný

význam než v pojetí Pavlově. Autor téměř neužívá dynamického pojmu víry, která přijímá Boží nabídku spasení (ačkoli 10,22 se tomu blíží a je třeba mu tak rozumět). Když pisatel užívá tento termín ve velké galerii hrdinů (k. 11), nepodává definici víry, ale spíše popis jejich aktivních rysů. Je velice praktická a více než tajemství představuje přístup k životu. Autor různými způsoby vysvětluje význam křesťanského spasení, které na něho hluboko zapůsobilo svou velikostí (2,3). K přiblížení skutečnosti, že Kristus své právo dovést „mnoho synů k slávě“ (2,5–10) získal skrze ponížení, užívá Ž 8; spasení si představuje jako osvobození z moci ďábla (2,14n) a vykresluje ho též jako odpočinutí, do něhož věřící vstoupí jako do svého dědictví (3,1–4,13). Proces spasení označuje jako posvěcení (*hagiasmos*, 12,14; sr. 2,11; 10,10,29; 13,12) a dokonalost (*teleiōsis*, 7,11; sr. 11,40; 12,23).

BIBLIOGRAFIE. F. J. Badcock, *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews*, 1937; W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, 1951; E. Ménégos, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux*, 1894; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer, Kritisch-Exegetischer Kommentar*, 1949; J. Moffatt, *The Epistle to the Hebrews*, ICC, 1924; A. Nairne, *The Epistle to the Hebrews*, CGT, 1922; F. D. V. Narborough, *The Epistle to the Hebrews*, Clarendon Bible, 1930; T. Hewitt, *The Epistle to the Hebrews*, INTC, 1960; C. Spica, *L'Épître aux Hébreux, Études Bibliques*, 1952; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 1892; E. C. Wickham, *The Epistle to the Hebrews*, WC, 1910; E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 1939; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, 1970; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, 1964; J. Héring, *The Epistle to the Hebrews*, 1970; F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, 1976; P. E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1977.

D.G.

ŽIVLY Ř. *stoicheia* je překládáno různě: vesmír (2 Pt 3,10), živly (2 Pt 3,12), vesmírné moci, mocnosti (Ga 4,3,9; Ko 2,8,20), KP vždy „živly, živlové“. Plurál nebo adjektivum *stoicheios* = stojící v řadě, prvek v řadě. Užití termínu *stoicheia*:

1. Pro písmena abecedy, jsou-li napsána v řadě. Z tohoto použití je odvozena slovní vazba „základní pravidla“, „abeceda“ každého předmětu (jako v Žd 5,12).

2. Může znamenat základní fyzické prvky. Zvláště stoikové užívali tohoto termínu pro čtyři prvky: země, voda, vzduch, oheň.

3. Existuje důkaz o tom, že křesťanští pisatelé z poloviny 2. stol. po Kr. užívali *stoicheia* v astronomickém smyslu pro nebeská tělesa (sr. Justin Martyr, *Apol.* 2. 5. 2).

4. Svědectví z orfických hymnů a *Hermetiky*, doplněný o užití v moderní řečtině, ukazuje, že slovo *stoicheia* později začalo mít význam „andělé“, „duchové“, („duchové prvky“). Není však jisté, že se v tomto smyslu užívalo již v 1. stol. po Kr. Donnélé přiklady z nejstarší doby mají buď nejasný význam, nebo nejisté datování. Židovští pisatelé spojují duchy či anděly s různými fyzickými předměty (sr. *1 Henoch* 40,11–21; *Knihy Jubilejí* 2,2), nenazývají je však *stoicheia* (ř. text *2 Henoch*, který je v této souvislosti často citován, není k dispozici).

Textová kritika navrhuje pro Pavlovy spisy všechny čtyři významy. 2 odpovídá zaujetí pro pokyny

o hmotných věcech v Ko 2,21, a s odkazem na filozofii ve 2,8. 3 je v souladu se zmínkou o kalendářních ustanoveních v Ga 4,10. 4 souhlasí s odkazem na falešné bohy v Ga 4,8 a na anděly v Ko 2,18. Zdá se, že Pavel vztaňuje své poznámky na židovský i pohanský svět rovným dílem, avšak tato skutečnost neposkytuje kritéria pro smysl jeho výroků. Židé věnovali v Zákoně velkou pozornost fyzikálním jevům a astronomii a věřili v anděly jako prostředníky (sr. Ga 3,19; 1,8), pohané se zajímali o prvky a astronomii ve své filozofii a uctívali falešné bohy, které Pavel ztotožňuje s démony (1 K 10,20). Zřejmě nejlepší výklad těchto důrazů kombinuje významy 2 a 3 v podání *Sibylliných věštb* (2. 206; 8. 337). Význam 1, „abeceda víry“, souhlasí s obecným kontextem Listu Galatským, kde Pavel trvá na tom, aby se ti, jimž pomohl k obrácení, nenavraceli k systému, který jim měl sloužit ve fázi duchovního „dětství“. To však dává násilný smysl genitivu „světa“, jemuž se pak musí rozumět jako „milý světu“ či „charakteristický pro svět“. O tomto problému se diskutuje již od patristického období a zůstává otevřen do té doby, než se objeví více důkazů.

Zmínka v 2 Pt 3,10 o *stoicheia* mezi „nebem“ a „zemí“ silně zdůrazňuje význam 2. Ti, kdo u Pavla upřednostňují význam 4, argumentují pro něj i v tomto případě a odkazují na *Závět Léviho* 4,1 a *1 Henocha* 68,2, kde jsou zmínky o duchovních bytostech rozvavených v ohni.

BIBLIOGRAFIE. G. Dellings, *TNDT* 7, str. 670–687; E. Lohse, *Collossians and Philemon*, 1971, str. 96–99.

M.H.C.

ŽIVOT

I. Ve Starém zákoně

1. Termíny a jejich význam

1. K „životu“ (hebr. *hajjím*) neodmyslitelně patří myšlenka aktivity. Život je „to, co se hýbe“ (Gn 7,21n; Ž 69,34; sr. Sk 17,28), na rozdíl od neuzitéčného či netečného stavu bezživotí (sr. Ř 7,8; Jk 2,17,20). Tekoucí voda je „živá“ (Gn 26,19) a rychlý porod naznačuje, že je matka „plná života“ (Ex 1,19). Intenzitu pojmu často zesiluje tvar v plurálu. Život je dáván do souvislosti se světlelem, radostí, plností, pořádkem a aktivním bytím (Ž 27,1; Jb 33,25nn; Př 3,16; Gn 1) a stojí v protikladu k temnotě, žalu, prázdnotě, chaosu a nesmyslné existenci (Kaz 11,8; Ž 115,17).

2. Duše (hebr. *nepes*) je jako „bytí“ či „já“ společná člověku i zvířeti, živým i mrtvým (Lv 21,11; Jb 12,10; Zj 8,9; 16,3 zvl. KP). Její smysluplný stav je označován termínem „duše živá“ (*nepes hajjā*, Gn 2,7), proto může prostě znamenat „život“. Zemřít znamená vydechnout duši a znovu ožít znamená dostat ji nazpět (Jr 15,9; 1 K 17,21; sr. Sk 20,10). Duše (život) sídlí v krvi, při smrti je „vylita“ (Lv 17,11; Pl 2,12; Iz 53,12). I když duše může přetrvávat v prolité krvi (Zj 6,9; Gn 4,10) nebo v pospolitosti, tedy ve jménu či potomcích člověka, „život“ a „já“ jsou si tak blízko, že ztratit život znamená ztratit své „já“ (Pedersen, str. 151nn; Jb 2,4; Ez 18).

3. Podobně duch (hebr. *rûah*) či dech (*n^ešāmā*) jako princip, který odlišuje živé od mrtvých, lze často překládat jako život (1 S 30,12; Jb 27,3n). Zemřít znamená ztratit dech či ducha (Jb 27,3; Ž 104,29n; sr. Mt

ŽIVOT

27,50). Znovu ožít znamená „návrát ducha či dechu“ (L 8,55; Zj 11,11; 13,15).

4. Člověku je život dán jako psychosomatický celek, v němž „naše vlastní rozlišování mezi tělesným, intelektuálním a duchovním životem prostě neexistuje“ (von Allmen, str. 231n). SZ pohled na člověka lze charakterizovat jako „oživené tělo“ (Robinson, str. 27). Duše tedy smí být ztotožňována s tělem (Ž 63,2; sr. Mt 6,25; Sk 2,31), životem (Jb 33,28) nebo duchem (Ž 77,3n; sr. L 1,46n) a všechny termíny můžeme chápat jako „já“. Je to „já“, které žije a umírá (sr. Gn 7,21; Ez 18,4).

2. Život směřuje ke smrti

1. Zač by mohl člověk získat zpět svůj život (Jb 2,4; sr. Mk 8,37)? Člověk není jen celostné bytí, ohrožuje ho smrt – je smrtelný (Jb 4,17), nesmí se přiblížit ke stromu života (Gn 3,24), jeho existence se podobá posečené trávě nebo ranní rose (Jb 7,9; Ž 39,5n; 90,5n; sr. 1 Pt 1,24; Jk 4,14). Smrt působí v průběhu života, a tak život vlastně představuje boj proti smrtelnému rozkladu. Je něčím, co vlastněme ve větší či menší míře. Neuvědomený otrok odpočívá a „oddechuje“ (Ex 23,12). Vysvobození od nemoci, nepřítelů či žalu představuje vysvobození ze smrti, být nemocen či ztrápen znamená přebývat v šeołu (Nu 21,8n; Joz 5,8; Ž 30,2n; sr. Ž 71,20; 86,13). Není tomu tak, že by toto vše bylo se smrtí totožné, nýbrž vše, co ohrožuje život, je chápáno jako útok smrti proti duši. Proto Adam a Eva „zemřeli“, když neuposlechli (Gn 2,17), Abimelek měl zemřít, když upadl v Boží nemilost (Gn 20,3), Jonáš v rybě (2,2) se nacházel v šeołu. Na člověka musíme pohlížet z hlediska toho, že mu neustále hrozí smrt (sr. L 9,60).

2. Dlouhý život, který je darem moudrosti či Božím darem (Př 3,16; Dt 5,16), souvisí s myšlenkou dobrého života. „Předložil jsem ti dnes život a dobro i smrt a zlo“ (Dt 30,15). „Ať žije král“ (1 S 10,24) neznamená pouze dlouhý život, ale pokojnou vládu, prosperitu a vítězství. Smrt spravedlivého v pokročilém věku a plnosti let je požehnáním v tom, že dotyčný žil plným životem a jeho jméno nesou dál potomci, jímž Hospodin žehná (Gn 25,8; Nu 23,10).

3. Přesto je nynější život smrtelný. „Který muž kdy žil a nedočkal se smrti? Z moci podsvětí kdo zachránil se?“ (Ž 89,49). Hospodin stvořil člověka jako prach ze země. Jeho dech se navrací k Bohu, člověk umírá a obrací se v prach (Gn 3,19; Jb 10,9; Ž 144,4; Kaz 12,7). Člověk může „žít“ dále prostřednictvím svého jména či potomstva (Ž 72,17; Iz 66,22), což je velmi reálným způsobem chápáno jako rozšíření jeho vlastní duše (Pedersen, str. 254nn). Osobní život však končí a osobní existence již nenáleží „zemi živých“ (sr. Ž 52,7; Jr 11,19). Žít znamená mluvit o *svém* životě, ve smrti záměry člověka hynou a on se navrací do společné země, aby ulehl ke svým otcům a spal vedle nich (Gn 25,8; 37,35; Dt 31,16). Konec člověka je „jako po zemi rozlité voda, která se nedá sebrat“ (2 S 14,14).

4. Smrt není jen vlastní událost momentu umírání, jde o stav smrti, tj. šeołu. Šeoól je „v podsvětí“ (Jb 17,13nn), což lze nejlépe chápat jako „hrob“ (tak KP). Jako synonymum smrti je společným cílem všech živých a stírá všechny rozdíly: mezi člověkem a zvířetem, spravedlivým a hříšným, moudrým a hloupým (Jb 3,13nn; Ž 49; Kaz 2,14; 3,19). Jedná se o stav spánku, odpočinku, temnoty, ticha, bez myšlenky či paměti (Jb 3,16n; 17,13nn; Ž 6,6; Kaz 9,5,10), kdy

člověk nechválí Boha a z něhož není návratu (2 S 12,23; Jb 7,9; Ž 30,10; Iz 38,18). Smrt je jako nenasytné monstrem a čekání na ni (kromě nejzoufalejší tísně) je strašné (Abk 2,5; sr. 2 S 22,5n).

Písmo na několika místech zobrazuje podsvětí jako obrovský hrob, v němž uprostřed červů pokračuje oslabený přízračný život (Ez 31–32; Iz 14,4nn), a odkud lze „stín“ člověka vyvolat (1 S 28,8nn). Zatímco první dva oddíly představují básnickou symboliku, médium éno-dórského vyvolávání ukazuje běžnou – i když zakázanou – praxi. Nereprezentuje obvyklé SZ hledisko, které vidí život a smrt v úplném protikladu (*argument contra* Johnson, str. 89).

Ačkoli podsvětí není nebytím v přisném slova smyslu, přece je ukončením smyslné existence a „faktickou anihilací“ (Johnson, str. 93). „Stezy slávy vedou jen ke hrobu“ – tento závěr lidského života vede Kazatele k refrénu: „Pomijívost, samá pomijívost, všechno pomijí“ (Kaz 12,8). K tomuto vítězství smrti nabízí SZ nadějný řešení, které nespočívá v podstatě člověka, ale v moci živého Boha.

3. Živý Bůh

1. Běžná formule při přísaze „jakože je živ Hospodin“ (sr. Nu 14,21.28; 1 S 14,39) zdůrazňuje, že Hospodin je Bohem, který mluví a jedná, protože je „živý Bůh“. Tato kvalita odlišuje Jahveho od všech model a dosvědčuje nejen jeho vlastní život, ale i jeho tvůrčí moc a prozřetelné jednání (Joz 3,10; Jr 10,10; Iz 46,5nn). On je zdrojem i oporou všeho života, pramenem živé vody (Jr 17,13; Ž 36,9n), on způsobuje, že člověk dýchá, vysvobozuje ho z propasti a uvádí na cestu života (Gn 2,7; Ž 16,11; Př 5,6). Hospodin je Bohem, jenž oživuje i zabíjí (Gn 6,17; Dt 32,39; Sd 13,3.23; 1 S 2,6; 2 Kr 5,7).

2. Člověk svým životem závisí na Bohu tak, že se dech či duch člověka může nazývat Božím dechem a Božím duchem (Jb 27,3n; 33,4; Gn 6,3; Iz 42,5). Bůh seslal manu na poušti, aby dal Izraeli na vědomí, že dokonce i tělesný život je udržován „vším, co vychází z Hospodinových úst“ (Dt 8,3; sr. Mt 4,4; L 12,15.20). Bůh dává dech a člověk žije (Gn 2,7; sr. Zj 11,11). „Když svého ducha i dech jen pro sebe stáhl, tu by všechno tvorstvo rázem vyhytnulo a člověk by se obrátil v prach“ (Jb 34,14n; sr. Kaz 12,7; Ž 90,3; 104,29n). Hospodin z lásky propůjčuje člověku život. Opravdivý život však nespočívá v pomijívém, byť prosperujícím životě hříšných, ale v tom, že člověk má Boha jako svůj „věčný podíl“ (Ž 73,17.26). Život člověka zajistí to, že je „pojat do svazku živých u Hospodina“ (1 S 25,29).

3. Poněvadž život je „životem odvozeným z Boha“, představuje život i smrt morální alternativy. Údel jednotlivého člověka i národa, jeho požehnání a život či neštěstí a smrt závisí na jeho spravedlnosti či hříšnosti, poslušnosti či neposlušnosti Hospodina (Dt 30,15nn; Sd 2,18nn; Ez 18). Univerzální smrt se *chápe* jako soud nad hříchem, protože kvůli své neposlušnosti člověk nemá přístup ke „stromu života“ (Gn 3,17nn; sr. Jb 14,1nn.16n, kontrast Ž 89,47). Ačkoli to není vždy zřejmé, spravedlnost směřuje k životu a zlo ke smrti (sr. Ž 73,17; Př 11,19); spravedlnost představuje „cestu života“, která člověka ochrání před hrozbou šeołu (podsvětí) (Am 5,4.14; Př 6,23; Abk 2,4).

4. Bůh nemá k šeołu a těm, kdo jsou v něm, žádný vztah, což však neznamená, že tam nemůže uplatnit svou moc. K základům SZ víry patří (jak to vyjadřují

všechny druhy literatury), že Jahve, živý Bůh, vládne nad smrtí i šeolem. Uzdravení (2 Kr 5,7,14), vzkříšení z mrtvých (1 Kr 17,20nn; 2 Kr 4,16,33nn), vysvobození Izraele od celonárodní smrti (Sd 7,2nn; Oz 13,14; Ez 37), probuzení života v neplodné ženě (Gn 17,15nn; Sd 13,2n; 2 S 1,19n; 2,6) – to vše zjevuje Boží moc nad šeolem, protože choroby samy o sobě představují útoky smrti, v nichž Hospodin uplatňuje moc vzkříšení.

Přestože Boží moc vysvobodit člověka z šeolu je skrytě obsažena v celém SZ, výslovné vyjádření tohoto záměru se nachází jen v několika oddílech (sr. Iz 25,8; 26,19; Jb 19,26; Ž 16,8–11; 49,14n; Da 12,2). Nicméně tam, kde se toto přesvědčení objeví, je vyjádřeno plně a zřetelně (W. O. E. Oesterley, *The Jews and Judaism during the Greek Period*, 1941, str. 183). Pojem se vztahuje k těmto bodům (a možná je od nich i odvozen):

a) Boží vyjádření vztahu k mrtvému spravedlivému, b) Boží vykoupení Izraele, chápané v rámci „korporativní osobnosti“, kdy se realita jednotlivce zachovává v realitě celku.

Později Ježíš Kristus, stejně jako ostatní rabíni, kladl důraz na bod a) jako na klíč k pochopení SZ v této otázce (Mk 22,31n; L 20,37n; sr. *SB*, I, str. 893nn):

a) Hospodin říká Mojžíšovi „já jsem Bůh Abrahama“.

b) Abraham je v šeolu.

c) Hospodin je Bohem živých a nemá vztah k šeolu. d) Z toho tedy můžeme odvodit, že Hospodin Abrahamu ze šeolu vysvobodí.

5. Vzkříšení života je vyjádřeno (v intertestamentárním judaismu) v materialistických termínech. Jde o obnovení život, přičemž „život“, tj. prosperita, pokoj a plnost, se rozhojňuje a hrozby šeolu mizí (Iz 27; sr. Zj 21–22). Jeho realizace (Iz 26,19; Da 12,2) patří k přicházejícímu mesiášskému vysvobození a je pouze výsledkem Božího svrchovaného a milostivého činu, stejně jako vznik života při stvoření. Bůh, který svým tvůrčím slovem povolal člověka k bytí, skrze vzkříšení opět povolává prach k životu.

II. V Novém zákoně

1. Termíny a jejich význam

1. Život (f. *bios*) znamená „běh života“ či „život (s důrazem na jeho vnější zjiitelné projevy)“ (Mk 12,44; 1 Tm 2,2; 1 J 3,17). I když *zōē* typicky (a vždy v janovské literatuře) znamená život věčný, označuje též „přirozený běh života“ (L 16,25; Fp 1,20; sr. L 15,13; Ř 6,2), duševní život či přirozenou vitalitu (Sk 8,33; 17,25; Fp 1,20; 1 Tm 4,8; sr. J 4,50) a trvání života (Jk 4,14). Duše (*psyche*) a duch (*pneuma*) mají svou dvojnásobnou podobu „já“ a „život“. Jako život je duše prostě „bytí“, „přirozený život“ (L 9,25; Mk 8,36). Lze ji zachovat pro věčný život (J 12,25), v přítomnosti však existuje v podobě přirozené vitality, která se ve smrti ztrácí (Mt 2,20; J 15,13; Sk 20,10; 1 J 3,16), nebo, což je důležitější, jako adamovský život, starý život, život pod Božím soudem (L 12,20; sr. 1 K 2,14; 15,44nn; Jk 3,15). Přestože duch může, stejně jako ve starověkém Izraeli, znamenat oživující princip adamovského života (J 19,30; Sk 7,59), bývá spojován se věčným životem a jako takový stojí v kontrastu k duševnímu životu, tj. životu pod soudem (sr. Ju 19; J 6,63; 1 K 15,45).

2. Ačkoli se na lidský život a bytí pohlíží z různých aspektů, člověk tvoří psychosomatickou jednotu, stej-

ně jako ve SZ (sr. Bultmann). Řecký dualismus duše a těla se náhodně objevuje v podobenství v L 16,19nn, není však v souladu s postojem či učením NZ obecně.

2. Život je podán smrtí

1. SZ názor trvá.

a) Život je propůjčený, je pomjivý, závislý na Bohu a Bohu k dispozici (sr. Mt 4,4). Člověk nemůže svůj duševní život prodloužit ani ho zničit (Mt 6,25nn; L 12,25; Jk 4,15). Bůh jej může buď potrestat, nebo vykoupit k věčnému životu (Mt 10,28; L 12,20; 1 K 15,44; 1 J 5,16; sr. Jk 5,20).

b) Život se podobá přílivu a odlivu; žít znamená žít ve zdraví (J 4,50).

2. V radikálním vývoji SZ myšlení se do ohniska dostává život jako vztah k Hospodinu. Člověk lze ve vztahu k Bohu chápat jako „živého“, i když zemřel (L 20,38). Naopak duševní život odcizený od Božího života (Ef 4,18) není vůbec životem. Každý, kdo takto žije (nejen ti, jimž bezprostředně hrozí šeól – Mk 5,23; sr. Mt 9,18), může být považován za „mrtvého“ (L 9,60; Ř 8,10; 1 J 3,14; Zj 3,1; sr. L 15,24). Do konce i když se „tento život“ nazývá životem, stojí v protikladu ke skutečnému životu (1 K 15,19; 1 Tm 6,19) a má smysl jen ve spojení s životem přicházejícího věku (Ga 2,20; Fp 1,22; 1 Tm 4,8).

3. Atmosféru NZ určuje volání Jana Křtitele „činite pokání“ (Mt 3,2; sr. Sk 11,18; 17,30n). Všechn život se nachází pod bezprostředním soudem a od každého, kdo se má účastnit života nového věku, se požaduje rozhodnutí. Hříšníci nejsou pouze popravovaní zločinci: „Nebudete-li činit pokání, všichni podobně zahynete“ (L 13,3). Ani na blahobyť nelze spoléhat jako na znamení Boží přízně: do lidské prosperity Hospodin říká: „Blázne, ještě této noci si vyžádají tvou duši“ (L 12,20). Přestože se tu objevuje SZ názor o trestání duševního života fyzickou smrtí, mnohem častěji se *locus* soudu posouvá k eschatologickému vyvrcholení – parúzii (Mt 24,36nn; 25,31nn), soudu při vzkříšení (J 5,28n), druhé smrti (Zj 21,8) – kdy Bůh zničí „duši a tělo“ v pekle (Mt 10,28). Duševní život (*psyche*), na rozdíl od věčného života (*zōē*), je adamovský život, život pod soudem, který bez *zōē* musí zahynout (J 3,16). „Duševní“ člověk vsutkou žije svůj život vstříc hynoucímu starému věku, je „duševním“ tělem, ovládaným mocí šeolu, která panuje ve starém věku (1 K 2,14; 15,44; Jk 3,15; Ju 19).

4. Trest smrti je vykonán za všechny zástupně v Ježíši Kristu, eschatologickém Adamovi (1 K 15,45), který se „stává hříchem“ a dobrovolně vydává svou duši do šeolu jako „výkupné“ (Mk 10,45; J 10,15; 1 Pt 2,24), aby dal světu život věčný (J 6,51). Přesto Kristova duše v šeolu nezůstává – Pán jí ve vítězství vzkříšení znovu přijímá (Sk 2,31; J 10,17). Mocí „neporušitelného života“ se pak stává „Duchem oživujícím“, který s ním sdílí jeho vítězství a dává věčný život každému, komu chce (Žd 7,3; 1 K 15,45; Ef 4,8; J 5,21; 17,2). Tím Kristus navždy odstraňuje hrozbou, kterou šeól pro lidskou duši představuje.

5. Duševní život tedy nemusí být zavržen. Pokud jej člověk miluje nebo usiluje o jeho zachranu, ztratí jej, pakliže jej ztratí či vydá pro Krista, bude zachován, uchvácen věčným životem (Mk 8,35n; J 12,25; 1 J 3,16; 2 K 12,15; Fp 2,30; Zj 12,11). Uvěřit nebo obrátit hříšníka znamená zachránit duši od smrti (Žd 10,39; Jk 1,21; 5,20; 1 Pt 1,9). Kdo věří, nikdy nezakusí skutečnou smrt (J 8,51n; 11,26; sr. J 10,28; Mk 9,1). Jak duševní, tak věčný život představují život ce-

ZIVOT

lého člověka, jeho „já“. Duševní život se věčným životem nenahradí, pouze se jím promění.

3. Život věčný

1. SZ ideál dobrého života se v NZ eschatologicky naplňuje jako věčný život (*zōē*). Jelikož jde o jediný pravý život, může se nazývat prostě „život“ (Sk 5,20; 11,18; Ř 5,17; 2 Pt 1,3; 1 J 5,16). Souvisí se světlem (J 8,12), slávou (1 Pt 5,1,4; sr. Jk 1,12), cíti (Ř 2,7), hojností (J 10,10), nesmrtelností (2 Tm 1,10), vzkříšením (J 6,40; 11,25), věčným životem, Božím královstvím (Ko 1,13; Mt 25), svatostí (Ř 6,22n), radostí (1 Te 2,19), duchem (J 6,63; 1 K 15,45), nepomíjitelností (Žd 7,16; 1 Pt 1,23). Stojí v protikladu k temnotě (Ko 1,13), nečestnosti (Ř 2,7), smrti (1 J 3,14), smrtelnosti (2 K 5,4), záhubě (Mt 7,13n), soudu (J 5,28n), porušení (Ga 6,8, KP), hněvu (Ř 2,7n; J 3,36), věčnému trestu (Mt 25,46). Mít život znamená „zůstatvat“ (J 6,27). Nemít ho znamená vadnout, být spálen jako odříznutá větev (Mt 7,13,19; L 3,9; sr. J 15,6) a zahynout v pekle (Mt 10,28; Mk 9,43nn; Zj 20,14n).

2. Stejně jako ve SZ je život ve své podstatě životem Boha, toho věčně živého (Ř 5,21; Zj 4,9), který má život sám v sobě. Pouze on je nesmrtelný (J 5,26; 1 Tm 6,16). Může dát život i zabít (Ř 4,17; 2 K 1,9; 1 Tm 6,13; Mt 10,28n; Jk 4,14n; L 12,20).

3. Tento Boží život se zjevuje v Ježíši Kristu. V synoptických Evangelích Ježíš své následovníky prostě o věčném životě ujišťuje (Mk 8,34nn; 9,41nn; 10,29n; Mt 25,46) a dokazuje, že má moc jej dát: uzdravit je totiž, jako „spasit duše“ (L 6,9) a vrátit „život“ (Mk 5,23). Šeól sám Kristovými tvůrčím slovem oloupen (Mk 5,39nn; L 7,14n; sr. J 11,43). Výslovněji se vyjadřuje Janovo evangelium a dopisy, psané záměrně spíše z perspektivy Kristova vzkříšení: Kristus je „pravý Bůh a věčný život“ (1 J 5,20; J 1,4; 14,6), „původce života“ (Sk 3,15), jemuž Bůh dal, že „má život sám v sobě“ (J 5,26). On je „vzkříšení i život“ (J 11,25), „chléb života“ (J 6,35) a jeho slova jsou „duch života“ (J 6,63). Svým vzkříšením se zjevuje jako Pán a soudce nad živými a mrtvými (Mt 25,31nn; Mk 14,62; J 5,27nn; Sk 10,42; 17,31; Ř 10,9n; 14,9; 2 Tm 4,1; sr. 1 Pt 4,5; Zj 11,18).

Ve vzkříšení Ježíše Krista byl věčný život aktualizován na rovině historie. Jeho vzkříšení se stává základem všeho vzkříšení a všechno vzkříšení je třeba chápat z hlediska jeho zmrtvýchvstání (sr. 1 K 15; Ko 3,4; 1 J 3,2). Naděje vzkříšení již déle nespočívá (jako ve SZ) jen na prorockém hlasu či na zaslíbeních, která vyplývají ze vztahů založených na Boží smlouvě. Vzkříšení již není definováno jako obnovení života ze šeólu. Věčný život nyní nachází svůj smysl v podobě Ježíše Krista (Ř 8,29).

4. Život člověka tedy spočívá v Ježíši Kristu, který se „stal Duchem oživujícím“ (1 K 15,45; sr. J 6,63; 2 K 3,17). Jádrem zvěstování evangelia je, že ten, který byl mrtvej, se „živ na věky věků“ (Sk 2,31nn; 1 K 5,3nn; Zj 1,5,18) a mocí neporušitelného života dává život světu (Žd 7,16; J 6,33). Kdyby Kristus nevstal z mrtvých, museli bychom nad mrtvým křesťanem napsat *konec* (1 K 15,18,32). Kristus však vstal a má „klíče šeólu“. Jelikož nad ním šeól nedokázal zvítězit, nemůže přemoci ani jeho církve (Mt 16,18; Zj 1,18). Jeho život dostává věřící skrze pokání, víru a křest (Sk 11,18; J 3,16; 11,25n; Ř 6,4); tak je člověk „spasěn“ (Ř 5,10). Smrtí a vzkříšením Krista Bůh radikálně proniká do světa lidí, aby prohlédl a viděl závažnost hříchu a nejvyšší milost nového života od Boha

– nepochopitelné, neočekávané a dobrovolné dílo zachrany.

5. Věčný život dává a zachovává Boží stvořitelské slovo, stejně jako adamovský duševní život. Člověk nad ním nemá žádnou moc. Smí jej zdědit, přijmout ho nebo do něj vstoupit (Mk 9,43nn; 10,17,30; Tt 3,7; 1 Pt 3,7). Zlými skutky či odmítnutím evangelia se může sám odsoudit jako života nehodný (Sk 13,46; sr. Ř 1,32), nebo naopak může skrze Ducha konat činy život věčný plodící (Mk 10,17nn; J 5,28n; Ř 2,7; 2 K 5,10; Ga 5,22; 6,8). Takovému činy lze uskutečňovat pouze ve vztahu ke Kristu skrze víru (Ř 1,17; J 20,31), která sama život dává (J 6,53n; Ř 6,23; Ko 3,3; 1 J 3,14; 5,13). Bůh uděluje život tomu, komu chce (J 1,13; 5,21), kdo je k tomu určen a jehož jméno je zapsáno od ustanovení světa v knize života (Sk 13,48; Ř 9,11; Fp 4,3; Zj 17,8; 20,12nn). Nový život představuje vzkříšení, nové narození, srchování a milostivý čin Boha Stvořitele (J 5,24n; Ř 6,4; Ko 3,1nn; Ef 2,1nn; J 1,13).

6. V synoptických Evangelích je život vždy chápán jako budoucí a spojený s přícházejícím Božím královstvím (Mk 10,17,23; 9,43,47; Mt 25,46). Cesta k němu je uzavřena hříchem a jen nemnozí ji nalézají. Přesto znamená získání života nejvyšší možný cíl, hodný jakékoli oběti (Mk 9,42nn; Mt 7,14; 13,44nn), protože jen tímto způsobem lze zachovat lidskou duši (Mk 8,34nn; sr. J 12,25).

7. V janovské a pavlovské literatuře tato perspektiva parúsie trvá (J 5,24,28n; 6,40; 11,24; 14,3,6,19; Ř 5,10; 6,22; 2 K 5,4; 13,4; Fp 3,10n; sr. 1 K 15,52nn), na věčný život se však pohlíží také jako na aktuální vlastnictví věřícího. Člověk při obrácení přechází „ze smrti do života“ (1 J 3,14; sr. J 5,34; Ef 2,1nn), může dokonce mluvit v minulém čase o tom, že byl ukřižován, povstal k životu, vstoupil do Kristova království a jeho slávy a sedí na nebích (Ga 2,20; Ef 2,5n; Ko 1,13; Ř 8,30). Nicméně u Pavla (a pravděpodobně i u Jana) se to vždy chápe jako společná účast na Kristově smrti a vzkříšení (Ř 6,4; 8,2; 2 Tm 1,1; sr. J 6,33,51nn) darovaná Duchem, „závdavkem“ života nového věku (sr. 2 K 4,12; 5,5). Náš život je skryt s Kristem (Ko 3,3) a mít život znamená prostě mít Krista (1 J 5,11n). Individuálně se nyní věčný život realizuje v etické obnově a psychologické proměně (Ř 8,10; 12,1; Ga 5,22n; Ko 3,1nn,9n; Ef 4,18nn), avšak „já“ ve své smrtelnosti podléhá smrti. Až při parúsií bude smrtelnost „pohlčena životem“ a moc šeólu přemožena (1 K 15,26,52nn; 2K 5,4; sr. Zj 20,13). V přítomnosti se vítězství osobně aktualizuje pouze v Ježíši Kristu, „prvotně všech, kdo zesnuli“, „prvním mezi bratřími“ (1 K 15,20; Ř 8,29).

8. Stejně jako ve starověkém Izraeli nenachází problém smrti svou odpověď ani ve filozofických spekulacích o nesmrtelnosti, ani v životě v podsvětí (šeólu), ale ve vysvobození z šeólu. Být synem Božím znamená být synem vzkříšení (L 20,36). Právě vzkříšený Syn Boží uděluje toto vítězství své církvi. V Adamovi všichni umírají, v Kristu všichni dojdou života (1 K 15,22). NZ postoj ke smrti nevychází z Bachovo „příjd, sladká smrti“, ale Janovo „příjd, Pane Ježíši“.

Věčný život je život v těle – jde o obnovený život celého člověka (L 24,39nn; J 5,28n; 1 K 15; Fp 3,21; Zj 20,13). Znamená to být s Kristem (J 14,3; Ko 3,4; 1 Te 4,17), mít plné poznání Boha (1 K 13,12; 2 K 5,7; 1 J 3,2; Zj 22,4), vstoupit do Království (Mt 25,34,46), těšit se z naplnění „spravedlnosti, pokoje a radosti v Duchu svatém“ (Ř 14,17; sr. Zj 21–22),

v němž jsou odstraněny všechny hrozby seólu.

Život věčný bude „mým životem“. Osobní kontinuita člověka však netrvá jako Leibnitzova zbytková monáda, ani jako „vysvobozená duše“ Platónova. Tkví v Bohu, v jehož myslí „všichni žijí“ (L 20,38) a který může „dát život mrtvým a povolává v život to, co není“ (Ř 4,17).

BIBLIOGRAFIE. J.-J. von Allmen (ed.), *Vocabulary of the Bible*, 1958, str. 231–237; R. Bultmann, *The Theology of the New Testament*, 1955, 1, str. 191–227, 324–329; E. de W. Burton, *Spirit, Soul and Flesh*, 1918; H. C. C. Cavallin, *Life after Death... in 1 Cor. 15*, 1, 1974; 2, chystaná publikace; C. E. B. Cranfield, „On Rom. viii. 19–21“ in *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks, 1974, str. 224–230; O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*, 1958; *idem*, *The Early Church*, 1956, str. 165–173; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1954, str. 144–150, 201nn; E. E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters*, 1961, str. 35–48; *idem*, *NTS* 10, 1963–64, str. 274–279; *idem*, *Eschatology in Luke*, 1972; R. H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology*, 1976; K. Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament*, 1966; F. G. Lang, *2. Korint-herbrief* 5, 1–10 in *der neueren Forschung*, 1973; H.-

G. Link, *NIDNT* 2, str. 474–484; *TDNT* 2, str. 832–872; 8, str. 359–451; 9, str. 617–656; A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, 1, 1926, str. 99–181, 453–496; H. W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, 1964.

E.E.E.

ŽLUČ Hebr. *rôš* a *m^erôrâ* byly výrazy pro mimořádně hořké *rostliny a jejich plody. Překládají se různě: „jedovaté býlí“ (Oz 10,4), „zmijí jed“ (Jb 20,16), „otrávená voda“ (Jr 8,14) a „jedovina“ (sr. Dt 32,33). Často jsou spojovány s hořkou bylinou, pelyňkem (*Artemisia*) (Dt 29,18; Jr 9,15; Pl 3,19; Am 6,12). Důslovně se žlučí míní žlutohnědý výměšek jater v Jb 6,13; 20,14.25. V případě rostliny jde pravděpodobně o výtažek z plodů kolokvinty *Citrullus colocynthis*.

Obrazně označuje útrapy (Pl 3,5) nebo trpkou zkušenost (Sk 8,23). Utišující prostředek, který nabídl Kristu při ukřižování (Mt 27,34; sr. Mk 15,23), bylo zředěné víno obsahující látky se sedativními účinky.

R.K.H.

F.N.H.

Výběrová bibliografie českých a zahraničních autorů

Použité zkratky

EČ	Evangelický časopis-Český bratr	ThEv	Theologia Evangelica
KR	Křesťanská revue	ThPř	Theologická příloha Křesťanské revue
RHF	Ročenka Husovy fakulty	ThR	Theologická revue
SaT	Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty	TR	Teologická reflexe
SHF	Sborník Husovy fakulty 1929-1939	TS	Teologický sborník
		TT	Teologické texty

Atlasy

- Atlas univerzálních dějin židovského národa od časů biblických praotců do současnosti*, Victoria Publishing, Praha 1995.
- Dowley, T.: *Školní biblický atlas*, Česká biblická společnost 1994.
- Pacomo, L., Vanetti, P. SJ: *Malý biblický atlas (Historie, geografie a archeologie Bible)*, Portál, Praha 1992.

Biblické slovníky, synopse a konkordance

- Allmen, J. J. von a kol.: *Biblický slovník*, Kalich, Praha 1987.
- Bedřich, S., Svoboda P.: *Česká synopse Evangelii*, Matice cyrilometodějská, 1995. (Český text evangelii byl převzat z ekumenického překladu vydaného v r. 1985 v Praze.)
- Biblická konkordance k textu Kralické bible*, Česká biblická společnost, Praha 1993.
- Bič, M.-Souček, J. B.: *Biblická konkordance I-III*, Kalich, Praha I 1961, II. 1963, II. 1967.
- Encyklopedie Bible I-III*, Gemini, Bratislava 1992 (překlad z němčiny).
- Léon-Dufour, Xavier a kol.: *Slovník biblické teologie*, Velehrad-Křesťanská akademie, Řím 1991.
- Maga, J. a seminaristi: *Synopse evanjeliových textov*, Kňazský seminár, Spišská kapitula, 1993.
- Novotný, A.: *Biblický slovník*, Kalich, 2 sv., Praha 1956. (Reprint Kalich-Česká biblická společnost, 1992.)
- Pavlinčová, H. a kol.: *Judaismus - Křesťanství - Islám*, Mladá fronta, Praha 1994.
- Slovník biblické kultury*, EWA Edition, Praha 1992 (překlad z francouzštiny).
- Škrabal, P., OP a kol.: *Příruční slovník biblický*, nakl. Kropáč a Kucharský, Praha 1940.

Jazykové pomůcky

Starý zákon:

- Klíma, O., Segert, S.: *Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny*, Československá akademie věd, Praha 1956.
- Pípal, B.: *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 2. doplněné vydání, Praha 1974.
- Prudký, M.: *Cvičebnice biblické hebrejštiny*, Scriptorum, Praha 1992.

Nový zákon:

- Bartoň, J.: *Uvedení do novozákonní řečtiny*, 2. přepracované vydání, Univerzita Karlova, Praha 1995.
- Pokorný, P., M. Klapuš: *Cvičebnice novozákonní řečtiny*, Kalich, Praha 1980 (obsahuje komentované soupis základní i rozšiřující literatury užitečné ke studiu novozákonní řečtiny).
- Prach, V.: *Řecko-český slovník*, Scriptorum, Praha 1993 (fototypické vydání dle vyd. z r. 1942).
- Souček, J. B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, 2. doplněné vydání připravili J. Heller a P. Pokorný, 3. vydání revidovala M. Krejčová, Kalich, Praha 1987.

Výklad Bible (články, studie, knihy)

Col, R.: *Biblická stilistika a poesie*, Velehrad, Olomouc 1948.

Brož, L.: *Evangelium dnes*, Kalich, Praha 1974.

Výběrová bibliografie českých a zahraničních autorů

- Duka OP, D.: *Mýtus a Bible*,
Salve 3/1993, str. 2–4.
- Ebeling, G.: *Znovuobjevení Bible v reformaci – ztráta bible dnes?*,
KR LIII, 1986, str. 39–47.
- Gábriš, K.: *Formy podávání slova Božieho*,
KR LIII, 1986, str. 219–225.
- Hefmanský, S.: *Základní problémy biblické typologie*,
Praha 1959.
- Chalupa, P.: *Narativní analýza při skupinové práci s Písmem. Příklad: 2 Sam 13,1–22*,
TT 3/1995, str. 103–104.
- Kasper, W.: *Dogma pod Božím slovem*,
Česká katolická charita, Praha 1971 (nové vydání ve Vyšehradě v r. 1996).
- Masini, M.: *Úvod do „lectio divina“*,
Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1993.
- Matoušek, A.: *Náboženská řeč – Výhrady k interpretaci P. Ricoeura*, v: *O posvátnu* (Sborníky České křesťanské akademie 8),
Česká křesťanská akademie 1993, str. 98–100.
- Nandrásky, K.: *Náboženské texty a sny (Archetypálo-symbolická hermeneutika E. Drewermanna)*,
KR LX, 1993, str. 261–265, KR LXI, 1994, str. 9–14.
- Za perspektivnu a bio-logickú interpretáciu Bible*,
KR LIV, 1987, str. 26–32.
- Nechuta, R.: *K otázké dějin v Bibli*,
KR LIII, 1986, str. 203–209.
- Nytrová, O.: *Havran a holubice. Mimořádný význam studia básnických děl pro moderní interpretaci biblického poselství*,
KR LXIII, 1996, str. 69–74.
- Pokorný, P.: *Perspektivy biblické vědy*,
KR XLIII, 1976, str. 222–226.
Úvod do exegeze,
Kalich, Praha 1979.
- Rejchrt, M.: *Jak rozumět bibli*,
Protestant 5/1995, str. 8–10, 6/1995, str. 6–9, 7/1995, str. 7–10.
- Sázava, Z.: *Okno a zrcadlo aneb nové trendy v interpretaci biblického textu*,
ThR 3/1996, str. 37–39.
- Schubert, K.: *Problém historického výkladu, v: Cesty k pramenům (Biblická archeologie a literární kritika)*,
Vyšehrad, Praha 1971, str. 207–225.
- Schürmann, H.: *Duchovní četba Písma svatého*,
TT 3/1992, str. 100–103.
- Smolík, J.: *Současné pokusy o interpretaci evangelia*,
2. opravené vydání, Oikúmené, Praha 1993.
- Sokol, J.: *Člověk a svět očima bible (Pokus o uvedení do biblické antropologie)*,
Ježek, Praha 1993.
- Souček, J. B.: *Bible slovem Božím, v: Slovo-člověk-svět*,
Kalich, Praha 1982, str. 7–23.
- Soušek, S.: *Apokalyptika*,
KR LIV, 1987, str. 58–61.
Zvěst o konečné Boží vládě (Význam apokalyptiky),
Evangelická církev metodistická, Praha 1991.
- Steinmann, J.: *Literární a historická kritika biblických textů, v: Cesty k pramenům (biblická archeologie a literární kritika)*,
Vyšehrad, Praha 1971, str. 121–205.
- Šourek, M. a kol.: *Hovory s Bibli (Za poznáním Knihy knih a jejího významu)*,
vyd. Synodní rada ČCE prostřednictvím vydavatelství Kalich v Evangelickém nakladatelství, 1991.
- Tampierová, H.: *Metafora v Písmu (1)*,
ThR 3/1996, str. 44–47.
- Tresmontant, C.: *Bible a antická tradice*,
Vyšehrad, Praha 1970.
- Trilling, W.: *Co znamená číst bibli kriticky*,
TT 3/1992, str. 83–84.
- Westermann, C.: *Bible koriguje své vykladače*,
KR LII, 1985, str. 53–55.
- Wright, K. E.: *Užívání a zneužívání bible*,
KR LIII, 1986, str. 52–53.

STARÝ ZÁKON

Články a studie

- Albright, W. F.: *Poznatky staroorientální archeologie, v: Cesty k pramenům (Biblická archeologie a literární kritika)*,
Vyšehrad, Praha 1971, str. 15–119.
- Balaban, M.: *Babylónská věž a zblábolení řeči (Úvaha nad Gn 11)*,
KR LXII, 1995, str. 226–229.
- Co s Písni písní?*
ThPř 1962, str. 72–79.
- Ester – výchova k osobní odpovědnosti*,
KR LVIII, 1991, str. 103–106.
- Jedinečnost Izraele a oběti*, KR XXXIII,
1967, str. 235–236.
- Jeruzalém – nebo Athény? (Hebrejské myšlení v zapeklitém rozhovoru s myšlením řeckým)*,
Reflexe 14/1995, 7 (1–16).
- Job – Prometheus viry*,
KR LX, 1993, str. 90–95.
- Josef – Kámen úhelný (Ž 118,22)*,
KR XXXIII, 1966, str. 75–77.
- Magie ve Starém zákoně*,
Religio 1/95, str. 43–48.
- Mysterium lásky /Piseň 2,7/*,
ThPř 1968, str. 76–83.
- O smysl lidské oběti*,
KR LXII, 1995, str. 4–8.
- Posvátno a Hospodinova svatost (aplikační exegeze Iz 6,1–8)*, v: *O posvátnu* (Sborníky České křesťanské akademie 8),
Česká křesťanská akademie 1993, str. 19–27.
- Stromy a křoviny*,
KR XXVIII, 1961, str. 293.
- Zapřísáhnuti při laních milostných /Pis 2,7/*,
ThPř 1963, str. 97–99.
- Zdánlivá krutost /2Sam 12,31/*,
ThPř 1961, str. 8–10.
- Zvěstovatelská služba přírody*, KR LIX, 1992, str. 79–80.
- Bašus, B. B.: *Adamova nahota (Pokus o exegetickou glosu ke Gn 2,25)*,
KR LV, 1988, str. 171–172.
- Slabost a síla /Př 30,24–28/*,
KR XXIX, 1962, str. 33–34.

- Bič, M.: *Bláznovství Davidovo*,
ThPř 1956, str. 129–133.
- Jisráel v Egyptě (Ex 20,2)*,
KR XVIII, 1951, str. 107–116.
- Kdo byl Amos?*,
ThPř 1952, str. 88.
- Kumránské svitky*,
KR XXV, 1958, str. 295–299.
- Nejstarší biblický rukopis*,
ThEv II, 1949, str. 39–40.
- Nové nálezy z doby Bar Kochbovy*,
KR XXVIII, 1961, str. 270–273.
- Novější směry starozákonné vědy*,
ThPř 1965, str. 97–100.
- Poznámky k žalmu 22*,
ThPř 1952, str. 97–109.
- Starý zákon k otázce křtu*,
EČ 8/1996, str. 4.
- Žalm osmý*,
KR XXXIX, 1972, str. 98–103.
- Daněk, S.: *Gedalja*,
SHF I., 1919–1929, Praha 1930, str. 51–98.
- Verbum a fakta Starého zákona*,
Ročenka Husovy fakulty 1935–36, Praha 1937,
str. 11–33.
- Drápal, D.: *Dobro a zlo ve Starém zákoně*,
KR XXXVI, 1969, str. 186–189.
- Dus, J. A.: *Edda a Tóra (K.H. Miskotte v 30. a 90. letech)*,
KR LX, 1993, str. 75–76.
- Dus, Z.: *Creatio continua*,
ThPř 1957, str. 44–46.
- Je dogma o „stvoření z ničeho“ ve shodě s prvními verši bible?*,
ThPř 1961, str. 37–42.
- Ještě k „Abrahamově lži“*,
ThPř 1962, str. 85–88.
- Ještě o „stromu poznání“*,
ThPř 1958, str. 62–63.
- Ještě stvoření světa*,
KR XXVI, 1959, str. 69.
- Strom života*,
ThPř 1957, str. 103–108.
- Funda, O.: *Otázky nad starozákonní eschatologií a apokalyptikou*,
KR XXXIII, 1966, str. 124–126.
- Heller, J.: *Až do posledních končin*,
SaT 5, 1982, str. 5–26.
- Biblická jména*,
ThEv IV, 1951, str. 326–329.
- Biblická víra uprostřed náboženských systémů starého Orientu*,
KR XLII, 1975, str. 147–151.
- Boží synovství ve Starém zákoně*,
EČ 3/1995, str. 4.
- Bůh Otec ve Starém zákoně*,
EČ 2/1995, str. 4.
- Člověk – pastýř stvoření*,
Universum 16, 1994/95, str. 15–67.
- Děje Starého zákona*,
KR XXII, 1955, str. 17–19.
- Desatero. Úvod a výklad*,
SaT 7, 1984, str. 8–70.
- Duch svatý ve Starém zákoně*,
EČ 4/1995, str. 4.
- Jméno Jischak*,
ThPř 1955, str. 102–104.
- Kněžství a zástupnost*,
SaT 1, 1997, str. 7–26.
- K otázce typologie*,
KR XXI, 1954, str. 56–61.
- Micheáš*,
SaT 7, 1984, str. 88–124.
- Mličíci slunce*,
Universum 18/1995, str. 16–18.
- Posvátno ve Starém zákoně*, v: *O posvátnu* (Sborník České křesťanské akademie 8),
Česká křesťanská akademie 1993, str. 10–18.
- Překladatelský postup Septuaginty*,
SaT 2, 1978, str. 7–53.
- Příběh o Davidovi a Nátanovi /2S 12, 1–33/*,
KR XXII, 1955, str. 264–265.
- Původ jména Izrael*,
ThPř 1954, str. 132–134.
- Řikání /'amar/ a mluvení /dibber/ ve Starém zákoně*,
SaT 4, 1982, str. 69–78.
- Smlouva*,
ThPř 1952, str. 58–59.
- Sofonjáš*,
SaT 7, 1984, str. 125–161.
- Starozákonní pozadí křtu*,
ThPř 1957, str. 6–8.
- Teologický kontext*, v: *Ministerium Verbi Divini* (sborník k 60. narozeninám P. Filipiho),
Farní sbor ČCE Praha–Vinohrady, ERC, Praha 1996, str. 48–68.
- Vznik Zákona a Proroků*,
SaT 7, 1984, str. 166–194.
- Zastavení slunce v Gabaon*,
KR XXII, 1955, str. 249.
- Hlaváč, P.: *Pojem bližní v judaistickém písemnictví a v evangeliích*, str. 171–173.
- Pojem bližní v kumránských textech*,
KR LIX, 1992, str. 50–52.
- Pojem bližní ve Starém zákoně*,
KR LIX, 1992, str. 26–27.
- Hruška, B.: *Pět knih Mojžišových a příroda*,
Nový Orient 9/1994, str. 300–303.
- Verze a předlohy biblické potopy světa*,
ThR 2/1996, str. 17–19.
- Jakovljevič, R.: *Izajášův EBED JAHVE a smysl jeho utrpení*,
Pravoslavný sborník XI, Praha 1993,
str. 39–122.
- Kišš, I.: *Zmysel formuly Jahve cebaot a jej preklad*,
KR XLÍ, 1974, str. 107–114.
- Klas, J. V.: *Kain a Abel (Několik homileticko-exegetických poznámek)*,
ThPř 1962, str. 146–148.
- Kloczowski OP, J. A.: *Stvoření světa – mýtus a věda*,
Salve 1/1992, str. 46–48.
- Kropáček, L.: *Nejtěžší hádanka královny ze Sáby*,
Nový Orient 8/1994, str. 259–264.
- Lenzen, V.: *Na Sinaji promlouval Bůh pouze k mužům*,
TS 2/1995, str. 35–39.
- Metz, J. B.: *Teologie proti mytologii. Malá apologie biblického monoteismu*,
Religio 2/1994, str. 159–168.
- Molnár, A.: *Koehlerův jazykový slovník starozákonní*,
KR XXI, 1954, str. 224.
- Provázek dvakrát barvený /Kapitola z dějin typologického výkladu Jozue 2/*,
KR XXI, 1954, str. 24–28.

Výběrová bibliografie českých a zahraničních autorů

- Přede dvěma lety Jean Astruc*,
KR XX, 1953, str. 165–166.
- Mrázek, M.: *Biblické vyprávění o stvoření ve světle mytologie orientální*,
ThPř 1960, str. 12–15.
- Několik poznámek k Debořině písní*,
ThPř 1956, str. 1–2.
- Pohled do Písň Šalomounovy*,
ThPř 1961, str. 6–7.
- Potopa*,
ThPř 1956, str. 97–101.
- Svoření světa a sobota*,
KR XXVI, 1959, str. 6–7.
- Šamgar*,
ThPř 1956, str. 33–41.
- Mrázek, J.: *Jste moji svědkové (Kázání na Iz 43,8–15)*,
KR LXII, 1995, str. 2–4.
- Nechuta, R.: *Nepostradatelnost Starého zákona*,
KR LIV, 1987, str. 4–12.
- První kapitola Geneze (K sedmdesátinám Jiřího Rumla)*,
KR LII, 1985, str. 196–205.
- Starozákonní proroci*, KR XL, 1973, str. 164–168.
- Novotný, T.: *Antropologie, moudrost a vztah ke stvoření*,
KR LVI, 1989, str. 14–17.
- Nytrová, O.: *Starozákonní příběhy jako zvěstná vyprávění na cestě k nám*,
KR LXIII, 1996, str. 4–6.
- Ondříčková, D.: *Neuvěřitelný věk předpotopních patriarchů*,
KR LVI, 1989, str. 75–77.
- Pavlinec, Š. M.: *Několik poznámek starozákonníkům*,
ThPř 1957, str. 46–48.
- Pravý prorok*,
KR XXVI, 1959, str. 24–26.
- Pípal, B.: *Had v Ráji (Gn 3)*,
KR XXVII, 1961, str. 135–136.
- Jedinečnost Izraele I–V.*,
KR XXXIII, 1966, str. 130, str. 149–150, str. 171–173, str. 221–222.
- Lež a krutost? (Gn 3)*,
KR XXVIII, 1961, str. 4–5.
- Nadělali sobě věnků (Gn 3,7)*,
KR XXIX, 1962, str. 38–39.
- Prudký, M.: *Duo loci vel locus duplex unanimitas (K literární a teologické integritě 1. a 2. výroku Dekalogu)*, v: *Ministerium Verbi Divini* (sborník k 60. narozeninám P. Filipiho),
Famí sbor ČCE Praha-Vinohrady, ERC, Praha 1996, str. 103–117.
- Genesis 22*,
KR LVII, 1990, str. 77–82.
- Národ ve Starém zákoně*,
KR LX, 1993, str. 142–147, str. 177–183.
- Rad, G. von: *Křesťanská moudrost?*,
KR XXXVIII, 1971, str. 90–92.
- Ruml, J.: *Verbální inspirace?*,
KR XXIV, 1957, str. 170–172.
- Růžička, M.: *17. a 18. Žalm Šalomounův*,
KR XLII, 1975, str. 151–157.
- Segert, S.: *Boje o rukopisy*,
(Česká) Metanoia 3/1994, str. 50–54.
- Další poklady z nádob hliněných (Nejst. výkl. knihy Abk a Kniha války synů světila se syny tmy)*,
ThEv II, 1949, str. 103–106.
- Ludwig Köhler a jeho význam pro hebrejskou lexikografii*,
ThPř 1957, str. 116–119.
- Ugaritská báseň o narození dvou bohů*,
Religio 1/1994, str. 53–69.
- Žalmy z „řádu jednoty“ od Mrtvého moře*,
KR XIX, 1952, str. 76–80.
- Schenker OP, A.: *Nová smlouva u proroka Jeremiáše*,
Salve, 2/1992, str. 4–7.
- Schilla, F.: *Dobrý pastýř a Hirošima. Kritika kralického překladu Ž 23,4 a jeho vlivu na nový ekumenický překlad s výkladem*,
KR LVI, 1989, str. 159–164.
- Schneeberger, V. D.: *Jsem kterýž jsem*,
KR XXX, 1963, str. 123–124.
- Krásný Mojžíš*,
KR XXX, 1963, str. 99.
- Mytologie a zvěst bible*,
KR XXIX, 1962, str. 134–136.
- Smolík, J.: *Učitelé pražské fakulty: Slavomil Daněk*,
KR LVI, 1989, str. 5–7.
- Soušek, Z.: *Boží přátelství (Zamyšlení nad knihou Job)*,
KR XXXIII, 1966, str. 147–148.
- Ninive, Taršiš a Jonáš*,
KR XXXII, 1965, str. 147–148.
- Spousta, J.: *Apokryfy: Přehledně o nepřehledném*, v: *Souvislosti (Revue pro křesťanství a kulturu)* 1/1995, str. 3–10.
- Stehlík, O.: *Metušelach (Genesis)*,
Religio 1/1994, str. 71–76.
- Šimsa, J.: *Poznámky ke knize Jobově (Výklad na Ptákové Lhotě 15.8. 1976)*,
str. 61–67.
- Tejkal, J.: *Poznámky o Starém zákoně*,
KR XI, 1937, str. 213–215.
- Trojan, J. S.: *Několik poznámek k demythologizaci SATAN v Jobovském prologu*,
ThPř 1957, str. 1–6.
- K christologii Starého zákona*,
ThPř 1960, str. 87–89.
- Wolf, H. W.: *Příběh o Jonášovi*,
KR XXVI, 1959, str. 72–78.
- Zenger, E.: *Význam Starého zákona pro křesťany*,
TT 3/1992, str. 90–95.

Knihy

- Adámek, J.: *Výklad prvních tří kapitol Geneze*,
Česká katolická charita, Praha 1970.
- Balabán, M.: *Bojovníci a trpitelé*,
Eman, Heršpice 1994.
- Hebrejské myšlení*,
Herrmann a synové, 1993 (samizdat 1984).
- Víra – nebo osud*,
Oikúmené, Praha 1993 (Praha 1983, samizdat).
- Balcar, B.: *Tajemství potopy*,
Nový život, Praha 1991.
- Bardtke, H.: *Příběhy ze starověké Palestiny. Tradice, archeologie, dějiny*,
Vyšehrad, Praha 1988.
- Bič, M.: *Palestina od pravěku ke křesťanství I.–III.*,
Praha, 1948–50.
- Při řekách babilónských*,
Vyšehrad, Praha 1990.
- Stopami dávných věků*,
Vyšehrad, Praha 1979.
- V zemi sfing a pyramid*,
Oikúmené, Praha 1993.

- Ze světa Starého zákona I.*,
Kalich, Praha 1986.
- Ze světa Starého zákona II.*,
Kalich, Praha 1989.
- Daněk, S.: *Dobové pozadí Starého zákona*,
Praha 1954 (pův. z r. 1930).
- Di Sante, C.: *Židovská modlitba. K počátkům křesťanské liturgie*,
Oikúmené, Praha 1995.
- Duka, D. OP: *Úvod do Písma svatého Starého zákona*, Praha 1993.
- Gábriš, K.: *Apokryfy. Mimokanonické (deuterokanonické) spisy Staré zmluvy podla Septuaginty*,
Vesna – Bratislava, Tranoscius, Liptovský Mikuláš, 1990.
- Gilles, A. E.: *Lidé smlouvy. Příběh věrnosti ve Starém zákoně*,
Portál, 1993.
- Hájek, Š.: *Genesis 1–11, třiadvacet kázání na první kapitoly Bible*,
Eman, Heřpice 1994.
- Heller, J.: *Bůh sestupující (Pokus o christologii Starého zákona)*,
Kalich, Praha 1994.
- Starověká náboženství. Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*,
Kalich, Praha 1988.
- Tři svědkové. Mojžiš-Izaiaš-Žalmista*,
Oikúmené, Praha 1995.
- Hrbata, J.: *Klíč ke Starému zákonu*,
Cesta, Brno 1993.
- Jepsen, A.: *Královská tažení ve starém Orientu. Prameny k dějinám starověké Palestiny*,
Vyšehrad, Praha 1987.
- Klengelová-Brandtová, E.: *Starověký Babylón*,
Vyšehrad, Praha 1983.
- Kotalík, F.: *Ras Šamra-Ugarit*,
Praha 1955.
- Země pozemského putování Ježíšova*,
Česká katolická charita, 1989.
- Kubáč, V.: *Úvod do hebrejského textu Starého zákona*,
Univerzita Karlova, Praha 1991.
- Kunetka, F.: „*Budeš se radovat před Hospodinem, svým Bohem*“ (Dt 16,11), *Židovský rok a jeho svátky*,
Matice cyrilometodějská, Olomouc 1993.
- Läpple, A.: *Úvod do Starého zákona*,
Česká katolická charita, 1972.
- Lemaire, A.: *Dějiny hebrejského národa*,
ERM, Praha 1994.
- Lochman, J. M.: *Desatero. Směrovky ke svobodě*,
Kalich, Praha 1994.
- Moskal, ThDr. J.: *Kniha Daniel a makabejská teze*,
Hope, 1995.
- Nandrásky, K.: *Exegéza vybraných žalmov. Vysokoškolská skripta*,
Evangelická bohoslovecská fakulta University Komenského, Bratislava 1993.
- Pavelka, J.: *Sedmdesát Danielových sedmiletí*,
Česká katolická charita, 1990.
- Pípal, B.: *Moudrost knihy Přísloví*,
Kalich, Praha 1992.
- Schubert, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků*,
Vyšehrad, Praha 1995.
- Starý zákon, Překlad s výkladem*, sv. 1–14,
Kalich, Praha 1968–1985.
- Tresmontant, C.: *Dějiny vesmíru a smysl stvoření*,
nakladatelství ERM v koedici s Křesťanskou akademií-Rím (ed. Studium sv. 39).
- Westermann, C.: *Tisíc let a jeden den*,
Kalich, Praha 1972.
- Wiseman, P. J.: *Vznik knihy Genesis (První kniha Bible očima archeologa)*,
JAMI, Havířov 1993.
- Žák, V.: *Na počátku. Výklad knihy Genesis*,
Evangelická církev metodistická, Praha 1990.
- Pozvání k Bohu. Výklad knihy proroka Amose*,
Evangelická církev metodistická, 1986.

NOVÝ ZÁKON

Články a studie

- Anderson, H.: *Ďábel zevnitř a ďábel zvenčí. Výzva vidoucího z ostrova Patmos sborům v Malé Asii*,
KR LIII, 1986, str. 54–58.
- Balabán, M.: *Bezbranný či vzpurný*,
KR XXIX, 1962, str. 277–282.
- Blahoslavení pokojní*,
KR XXV, 1958, str. 263–264.
- Mágové a pastýři zvou k víře*,
KR XXXI, 1964, str. 17–20.
- Beilner, W.: *Elementarizace Nového zákona pro katechezi*,
TT 3/1992, str. 97–100.
- Biser, E.: *Ježíš dnes znovu objevený*,
TT 4/1992, str. 137–139.
- Brox, N.: *Raná církev a gnóze*,
TT 3–4/1991, str. 108–110.
- Cremer, J.: *Boží slovo o budoucnosti lidstva*,
TT 3–4/1991, str. 121–125.
- Kdo byl a je Ježíš*,
TT 4/1992, str. 122.
- Culmann, O.: *Zvěst Nového zákona o naději*,
KR XXI, 1954, str. 118–120.
- Doležal, J.: *Jan 1,19–28 (Exegeticko-homiletická meditace)*,
KR LVI, 1989, str. 99–103.
- Misie v Novém zákoně*,
KR XLVII, 1980, str. 229–230.
- Duka, D. OP: *C. Tresmontant: Le Christ Hébreu (Recenze a pokus o zhodnocení knihy v rámci současné novozákonní bibliistiky)*,
Salve, 1/1992, str. 8–16.
- Nejstarší rukopisy Nového zákona*,
Salve 4/1993, str. 17–19.
- Vyvolený národ u sv. Pavla podle kardinála Journeta*,
u Svaty Pavel, synagoga a církev,
CDK, 1994, str. 7–14.
- Dus, Z.: *Biblické záranky*,
ThPř 1959, str. 14.
- Filipi, P.: *Bližní Samaránem – Samarán bližním. K homiletické exegezi L 10, 25–37*,
TR 1/1995, str. 13–20.
- Fuchs, G.: *Negativní christologie a moderní gnóze*,
TT 4/1992, str. 133–137.
- Geffrē, C.: *Kristus vstal z mrtvých*,
TT 4/1992, str. 128–131.
- Hájek, M.: *Nad modlitbou Páně*,
TR 1/1995, str. 7–12.

Výběrová bibliografie českých a zahraničních autorů

- Karříková, L.: *Křesťanská iniciace podle svědectví Nového zákona (Interpretace vybraných textů)*, TT 2/1996, str. 44–48.
- Kasper, W.: *Úvod do současné christologie*, TT 4/1992, str. 123–127.
- Košíčková, S.: *Chápání a prožívání křtu v prvokřesťanské době*, TT 2/1996, str. 41–44.
- Lukl, J.: *Perikopa o Zacheovi v Lukášově teologii*, KR LIV, 1987, str. 108–109.
Pohledy do Lukášovy teologie, SaT 8, Kalich, 1987, str. 29–45.
- Macek, P.: *Biblicko-teologické poznámky k dogmatické exezezi Jk 2,14–26*, KR LIII, 1986, str. 189–190.
- Mrázek, J.: *Abraham v Pavlových epistolách a ostatních novozákonních spisech*, v: *Svatý Pavel, synagoga a církev*, CDK, 1994, str. 15–27.
Trojice v Novém zákoně – Duch svatý, EČ 16/1995, str. 4.
Trojice v Novém zákoně – Otec, EČ 14/1995, str. 4.
Trojice v Novém zákoně – Syn, EČ 13/1995, str. 4.
- Nandrásky, K.: *Kristovo „telo“ ako pokrm*, KR LIX, 1992, str. 199–202.
- Otter, J.: *Apoštolské varování před cizím jhem (Filologicko-hermeneutická studie)*, KR LVIII, 1991, str. 101–102.
Dvakrát logikos v apoštolských výzvách (Filologicko-hermeneutická studie), KR LV, 1988, str. 146–148.
Křesťanská mírnost v eschatologické motivaci (Filologicko-exegetická studie), KR LVI, 1989, str. 147–148.
Lukášovská glosa v Kázání na hoře (Filologicko-hermeneutická studie), KR LVI, 1989, str. 54–57.
Mír Kristův jako vrchní rozhodčí (Filologicko-exegetická studie), KR LIX, 1992, str. 219–220.
Nejsme jako cizoložící slovo Boží (Filologicko-hermeneutická studie ke králickému překladu 2K 2,17), KR LV, 1988, str. 195–198.
Podruhé „logikos“ v apoštolských výzvách (Filologicko-hermeneutická studie), KR LV, 1988, str. 173–176.
Se vztyčenou či napřímenou hlavou? Křesťanské vyhlášení Kristova příchodu (Filologicko-exegetická studie), KR LX, 1993, str. 29–30.
- Pavlinec, Š. M.: *Problém poslední biblické knihy*, KR LVIII, 1991, str. 53.
- Pokorný, P.: *Cesta do Emauz (Exegeticko-homiletická meditace na Lk 24,13–35)*, KR LIII, 1986, str. 104–106.
Od stěněte k dítěti (O současné novozákonní vědě na příkladech Mk 7,24–30par.), KR LX, 1993, str. 169–176, str. 197–201.
Expedice Nag Hammád III, SaT 2, Praha 1979, str. 105–117.
Luk 15,11–32 a Lukášovo pojetí spásy, KR LVI, 1989, str. 173–182.
Meč v Novém zákoně, ThPř 28, 1961, str. 1–5.
- Pozemský Ježíš v Janově evangeliu*, KR XLIX, 1982, str. 198–204.
Pozemský Ježíš v Pavlových listech, v: *Ministerium Verbi Divini (sborník k 60. narozeninám P. Filipiho)*, Farní sbor ČCE Praha-Vinohrady, ERC, Praha 1996, str. 81–98.
Skutky Petra a dvanácti apoštolů, KR XLIX, 1982, str. 171–176.
Ohlas evangelia v novozákonní době, KR XLVII, 1980, str. 193–198.
Teologický problém novozákonních pseudepigraphů, SaT 8, Kalich 1987, str. 111–125.
Učení Ježíšovo, ThPř 34, 1967, str. 27–33.
- Rejchrt, P.: *Proč ještě a právě řecky Nový zákon*, KR LVI, 1989, str. 47–48.
- Rejchrt, M.: *Láska v 1. Janově epistoletě (Úvaha nad předpoklady křesťanské angažovanosti ve světě z května 1980)*, KR LX, 1993, str. 57–60.
Uzdravení dcery ženy Syrofěničanky (Kázání na Mt 15, 21–28), KR LXIII, 1996, str. 58–61.
- Richer, E.: *Svatý Pavel a tajemství Izraele*, v: *Svatý Pavel, synagoga a církev*, CDK, 1994, str. 29–39.
- Roskovec, J.: *Dílky, nemáte něco k jídlu? (Exegeticko-homiletická studie k J 21,1–14. Prof. Petru Pokornému k šedesátinám)*, KR LX, 1993, str. 147–154.
Setníkův chlapec (Mt 8,5–13 Lk 7,1–10 J 4,46–54). Příspěvek k rozpravě o hermeneutice „soliérních“ textů, v: *Ministerium Verbi Divini (sborník k 60. narozeninám P. Filipiho)*, Farní sbor ČCE Praha-Vinohrady, ERC, Praha 1996, str. 125–137.
- Ruml, J.: *Bible a čas*, KR LIX, 1992, str. 117–118.
- Rysková, M.: *Abrahámovo požehnaní: dar Ducha*, TT 3/1995, str. 84.
Apoštol Pavel: antifeminista a ochránce stávajícího společenského řádu? (Několik příkladů realizace základního principu Pavlovy eklesiologie [Gal 3,26–29] v konkrétních historických podmínkách), v: *Svatý Pavel, synagoga a církev*, CDK, 1994, str. 59–80.
Apoštol Pavel jako hlasatel křesťanské etiky, TS 2/1995, str. 3–7.
- Schilla, F.: *Pokání jako začátek služby (Výklad J 21,15–17 v duchu SOLA GRATIA – SOLA FIDE)*, KR LVII, 1990, str. 27–28.
- Schnackenburg, R.: *Moderní bádání o evangeliu a křesťanská víra*, TT 3/1992, str. 85–89.
- Schoon, S.: *Pavel, krácející po hranici mezi Izraelem a národy*, v: *Svatý Pavel, synagoga a církev*, CDK, 1994, str. 41–49.
- Schürmann, H.: *Otázka závaznosti novozákonních hodnocení a pokynů*, TS 2/1995, str. 8–12.
- Smolík, J.: *Učitelé pražské fakulty: František Žilka a J. B. Souček*, KR LVI, 1989, str. 29–34.
- Souček, J. B.: *Církev a svět podle Prvního listu Petrova*, SaT 8, Kalich, 1987, str. 61–74.

- Neznáme již Krista tělesným způsobem (2 Kor 5, 16),*
v: P. Pokorný: *Úvod do exegeze*,
Praha 1979, str. 166–188.
- Stát v Novém zákoně,*
SaT 8, Kalich, Praha 1987, str. 47–59.
- Spiq OP, C.: *Láska k bližnímu v Bibli*,
Salve 1/1992, str. 38–45, Salve II, 2/1992, str. 29–33 (dokončení).
- Staněk, J. B.: *Svěřený peníz. jedno podobenství ve dvojmí podání: Mt 25,14–20, Lk 19,11–27*,
KR LXI, 1994, str. 169–173.
- Šandera, P.: *Oliva a Boží tajemství (Poznámky ke vztahu církve a synagogy na základě 11. kapitoly listu Římanům)*, v: *Svatý Pavel, synagoga a církev*,
CDK, 1994, str. 51–57.
- Široký, J.: *Pokus o výklad 1Pt 5,5c v souvislosti 5, 1–7, v: Ministerium Verbi Divini (sborník k 60. narozeninám P. Filipiho)*,
Farní sbor ČCE Praha-Vinohrady, ERC, Praha 1996, str. 157–163.
- Škarvada, J.: *Kristovo vzkříšení a dnešní teologie*,
TT 5/1993, str. 148–153.
- Theissen, G.: *Pravda novozákonní christologie*,
KR LIII, 1986, str. 133–136.
- Knihy**
- Balthasar, H. U. von: *Síla křesťanské naděje*,
Velehrad, Olomouc 1995.
- Bornkamm, G.: *Ježíš Nazaretský*,
Kalich, Praha 1986.
- Bultmann, R.: *Ježíš Kristus a mytologie*,
Oikúmené, Praha 1995.
- Cremer, J.: *Budoucnost zemědělných (Biblická naděje na osobní vzkříšení v proměnách času)*,
Vyšehrad, Praha 1995.
- Cullmann, O.: *Christologie Nového zákona (Záznam z přednášek z let 1943/4 přeložil a k vydání připravil L. Brož)*,
Kalich, Praha 1976.
- Filipi, P.: *Hostina chudých*,
Kalich, Praha 1991.
- Gábriš, dr. K.: *List apoštola Pavla Galatským*,
Tranoscius 1950.
- Gooding, D.: *Lukášovo evangelium*,
Návrat domů, Praha 1994.
- Hájek, M.: *Evangelium podle Matouše. Část I. Výklad kapitol 1–9*,
Kalich, Praha 1995.
- Holz, T.: *Ježíš z Nazaretu*,
Vyšehrad, Praha 1991.
- Hörster, G.: *Úvod do Nového zákona*,
Oliva, 1994.
- Jackmann, D.: *Janovy dopisy*,
Návrat, Praha 1993.
- Kážeme Krista (Výklad starozákonních perikop pro zvěstování v církvi)*, Evangelia, Díl první (od adventu po neděli trojiční),
Synodní rada ČCE, Praha 1994.
- Kittel, G. (ed.): *Teologický slovník k Novej zmluve*,
vybral a přeložil Ján Grešo,
I–II 1986, III–IV 1987, V–VI 1990, Transoscius Lipt. Mikuláš, Bratislava.
- Kovář, F.: *Synoptická evangelia*,
Praha 1938.
- Výklad Evangelia Markova*,
2. přešlédnuté vydání, Blahoslav, Praha 1945.
- Kroll, G.: *Po stopách Ježíšových*,
Zvon, Praha 1995.
- Lochmann, J. M.: *Otče náš (Křesťanský život ve světle modlitby Páně)*,
Kalich, Praha 1993.
- Mánek, J.: *Ježíšova podobenství*,
Blahoslav, Praha 1972.
- Když Pilát spravoval Judsko (Kapitoly z dobového pozadí Nového zákona)*,
Blahoslav, Praha 1980.
- Výklad evangelia Janova*,
skriptum Husovy čs. bohoslovecké fakulty, Praha (vročení neuvedeno).
- Marguerat, D.: *Člověk z Nazaretu (Co dnes vlastně víme o Ježíšovi)*,
Mlýn, Třebenice 1996.
- Merell, J.: *Papyry a kritika novozákonního textu*,
Praha 1939.
- Setkání s Ježíšem*,
Česká katolická charita, Praha 1987.
- Úvod do četby Nového zákona*,
Česká katolická charita, Praha 1952.
- Messori, V.: *Hypotézy o Ježíšovi*,
Portál, Praha 1994.
- Pokorný, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*,
Vyšehrad, Praha 1993.
- Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*,
Vyšehrad, Praha 1986.
- Řecké dědictví v Orientu (Helénismus v Egyptě a Sýrii)*,
Oikúmené, Praha 1993.
- Tomášovo evangelium*, překlad s výkladem,
2. doplněné vydání, Kalich, Praha 1982.
- Výklad evangelia podle Marka*, 2. rozšířené vydání s překladem apokryfních dodatků,
Kalich, Praha 1982 (1. vyd. 1974.)
- Vznik christologie (Předpoklady teologie Nového zákona)*,
Kalich, Praha 1988.
- Pokorný, P., Veselý, J.: *Perspektiva víry. Úvod do eschatologie*,
Kalich, Praha 1991.
- Otter, J.: *Dopisy anđělům – Odměny vítězům (Zjevení Jana 1–3 dle ekumenického překladu)*,
Kalich, Praha 1993.
- Sázava, Z.: *Padesát novozákonních záhad*,
Blahoslav, Praha 1981.
- Scheuch, R.: *Průvodce Apokalypsou*,
Česká katolická charita, Praha 1989.
- Schierse, F. J.: *Biblická teologie – Christologie*,
Zvon, Praha 1992.
- Slabý, J.: *Výklad vybraných míst Janova zjevení*,
vydal poradní odbor laiků při synodní radě ČCE, (vročení neuvedeno).
- Souček, J. B.: *Bláznovství kříže (Smysl a význam paradoxu v Novém zákoně)*,
Eman, Heršpice 1996. (Poprvé vyšlo v r. 1932 ve vlastním nákladu autora.)
- Dělná víra a živá naděje. Výklad listu Jakubova a prvního listu Petrova*,
Praha 1968.
- Theologie apoštola Pavla*, doplnil a upravil P. Pokorný,
Kalich, Praha 1976, 2. vyd. 1982.
- Utrpení Páně podle evangelii*,
Kalich, Praha 1983 (fotomechanický přetisk prvního vydání z r. 1951).

Výběrová bibliografie českých a zahraničních autorů

Výklad epístoly Kolossenským,
Kalich, Praha 1947.

Stott, J. R. W.: *Galatským,*
Návrat, Praha 1993.

Kázání na hoře,

Návrat-CreativPress, Praha 1992

Tenney, M. C.: *O Novém zákoně,*
místo a rok neuvedeny.

Tresmontant, C.: *Hebrejský Kristus,*
Knížná díelňa Timotej, 1996.

Trilling, W.: *Apoštol Pavel. Misionář a teolog,*
Vyšehrad, Praha 1994.

Hledání historického Ježíše,
Vyšehrad, Praha 1993.

Poděkování

Mapy

George Philip and Son Limited,
12-14 Long Acre,
London WC2E 9PL, England

Grafy a plánky měst

Thumb Design Partnership Limited,
20-21 D'Arblay Street,
London W1V 3FN, England

Poděkování autorům ilustrací

Vydavatelé chrání copyright autorů všech ilustrací v NBS. Některé ilustrace byly vytvořeny „podle“ příslušného zdroje, což znamená, že jsou s ním totožné, avšak byly nově nakresleny. Jsou-li ilustrace vytvořeny „na základě“ zdroje, znamená to, že byl přejat původní materiál, ale nově upraven.

ANTIOCHIE, str. 32

Podle *ACA*, str. 222.

ARCHITEKTURA, str. 63

Podle C.L. Woolley, *History of Mankind* (Allen and Unwin, 1963), sv. 1, část 2.

ATHÉNY, str. 77

Na základě *ACA*, str. 148n.

BÁBEL, str. 80 (Chrámová věž)

Podle D.J. Wiseman, *IBA*, obr. 18.

BABYLÓN, str. 82 (Místa výskytu zikkuratů)

Na základě A. Parrot, *Ziggurats et tour de Babel* (© Albin Michel), obr. 27, str. 53.

CIHELNA, str. 121

Na základě informací B. Meissnera, *Babylonien und Assyrien* (Carl Winters, Heidelberg 1920), sv.1, str. 234, obr. 55 a 56.

CISTERNA, str. 126

Podle *BASOR* 185, 1967, str. 24.

DÁGON, str. 142

Podle *EAEHL*, sv. 1, str. 216. Rekonstrukce podle A. Rowe, *Four Canaanite Temples of Bethshan* (University of Pennsylvania, 1940), obr. 5.

DEUTERONOMIUM, str. 163

Na základě informací, poskytnutých Kennethem Kitchenem.

DOLOVÁNÍ A KOVY, str. 178

Podle materiálu C. J. Daveye.

DŮM, str. 188

Podle materiálu C. J. Daveye. Na základě informací W. F. Albrighta, *Archaeology of Palestine* (Penguin, 1947), obr. 17.

ESSEJCI, str. 226

Na základě článku J. Murphyho a O. O'Connora, „The Essens in Palestine“, *Biblical Archaeologist*, září 1977, str. 122.

GEZER, str. 270 (Plán městské brány)

Podle *EAEHL*, sv. 2, str. 437. Rekonstrukce podle C. J. Daveye.

GIBEÓN, str. 271

Podle J. B. Pritchard, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, obr. 1, č. 1.

HUDBA A HUDEBNÍ NÁSTROJE, str. 307

Na základě knihy J. Rimmera, *Ancient Musical Instruments of Western Asia* (British Museum, 1969), str. 50n.

JERUZALÉM, str. 411-414

Na základě informací Waltera de Gruytera (ed.), *Atlas of Jerusalem*, mapy 3:1, 3:2 a 3:6 (Jewish History Publications, 1973).

KŘÍŽ, str. 539

Na základě studie N. Haase, „Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar“, *IEJ* 20, 1970, obr. 24.

MENÉ, MENÉ, TEKEL Ú-PARSÍN, str. 599

Podle A. R. Millarda.

MOÁBSKÝ KÁMEN, str. 623

Laskavostí Maurice Chuzeville/Louvre Museum.

NÁPIS, str. 647

Podle A. R. Millarda.

NEJMENŠÍ ČÁRKA ZÁKONA, str. 660

Podle M. Granta, *Nero* (Weidenfeld and Nicolson, 1970), str. 265.

OBĚŤ A OBĚTOVÁNÍ, str. 677, 679, 680

na základě informací A. R. S. Kennedyho, *Leviticus and Numbers*, CB, 1910, str. 349.

OHOLÍBAMA, str. 697

Podle B. Rothenberga, *Timna* (Thames and Hudson, 1972), str. 152.

PERSIE, str. 767

Na základě informací E. Porady, *The art of Ancient Iran* (Holle Verlag, Baden-Baden, 1965), str. 256.

POTOPA, str. 803

Na základě informací M. E. L. Mallowana, *Iraq XXVI* (British School of Archaeology in Iraq, 1964), str. 82, obr. 20.

POTRAVA, str. 806, 807

Na základě informací R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* (E. J. Brill, Leiden, 1955), str. 54.

Poděkování

PSANÍ, str. 842

Podle informací A. R. Millarda.

SLAVNOSTI, str. 931

Na základě informací z *Encyclopaedia Judaica*, 1971, sv. 6.

ŠALOMOUN, str. 997

Na základě *IDB*, sv. 2, str. 657.

ŠEKEM, str. 1003

Na základě díla G. E. Wrighta, *Shechem* (Gerald Duckworth, 1964), obr. 41. Podle materiálu C. J. Daveye.

ŠÍŠAK, str. 1010

Z knihy *Hazor* Jigaela Jadina (Weidenfeld and Nicolson, 1975).

TRŮN, str. 1056

Oriental Institute, University of Chicago.

VODA, str. 1099

Na základě informací W. G. Devera a S. M. Paula, *Biblical Archaeology* (Keter Publishing House, Jerusalem, 1973), str. 132, obr. b.

Seznam hesel

A			
ABADDON	1	ACHAZ	16
ABAKUK, KNIHA	1	ACHAZJÁŠ	16
ABÁNA	1	ACHIJÁŠ	17
ABÁRÍM	1	ACHÍKAM	17
ABBA	1	ACHÍMAAS	17
ABDIJÁŠ, KNIHA	2	ACHÍMELEK	17
ABDIJÁŠ, OBADJÁŠ	3	ACHÍRAM	17
ABDÓN	3	ACHÍTOFEL	17
ABED-NEGO	3	ACHÍTÚB	17
ABEL	3	ACHLÁB	17
ÁBEL	3	AINON	17
ABEL-BÉT-MAAKA	3	AJ	17
ÁBEL-MECHÓLA	4	AJALÓN	18
ABÍEL	4	AKÁN	18
ABÍEZER, ABÍEZEROVCI	4	AKÍŠ	18
ABÍGAJIL	4	AKKAD	18
ABÍHAJILA	4	AKÓR	18
ABÍHÚ	4	AKRABIM	18
ABÍCHAJIL	4	AKSA	18
ABIJÁŠ	4	AKŠÁF	18
ABILÉNA	4	AKVILAS A PRISCILLA	19
ABÍMELEK	4	AKZÍB	19
ABÍRAM	5	ALALACH	19
ABÍŠAG	5	ALEXANDR	20
ABÍŠAJ	5	ALEXANDR VELIKÝ	20
ABNÉR	5	ALEXANDRIE	20
ABRAHAM	5	ALFA A OMEGA	21
ABRAHAMOVA NÁRUČ	9	ALFEUS	22
ABREK	9	ALMUŽNA,	22
ABŠALÓM	9	DÁVÁNÍ ALMUŽNY	22
ÁDA	10	ALŽBĚTA	22
ADAM	10	AMÁLEK, AMÁLEKOVCI	22
ADAM	10	AMARNA	23
ADAMA	12	AMASA	23
ADAMÍ-NEKEB	12	AMASJÁŠ	24
ADRAMYTTEION	12	AMEN	24
ADMA	12	AMFIPOLIS	24
ADONÍ-BEZEK	12	AMÓN, AMÓNOVCI	24
ADONIJÁŠ	12	AMÓN	25
ADONÍRAM	12	AMÓN	25
ADONÍSEDEK	13	AMOS, KNIHA	25
ADOPCE	13	AMPLIATUS	27
ADÓRAJIM	13	AMRÁFEL	27
ADRAMELEK	13	AMRÁM	27
ADRIATICKÉ MOŘE	13	AMULETY	27
ADULÁM	13	ANA	27
ADUMÍMSKÝ SVAH	13	ANÁK, ANÁKOVCI	27
AFEK, AFEKA	13	ANAMELEK	28
AFRIKA	13	ANANIÁŠ	28
AGABOS	14	ANATÉMA	28
AGAG	14	ANATÓT	28
AGAGOVEC	14	ANDĚL	28
AGEUS, KNIHA	14	ANDĚL PÁNĚ	30
AHAVA	15	ANDĚLE CÍRKVÍ	30
ACHAB	15	ANDRONIKUS A JUNIUS	30
ACHAIKOS	15	ANNA	30
ACHAJA	16	ANNÁŠ	30
ACHAŠVERÓŠ	16	ANTIKRIST	31
		ANTIOCHIE (PISIDSKÁ)	31
		ANTIOCHIE (SYRSKÁ)	31
		ANTIOCHOS	33
		ANTIPAS	34
		ANTIPATRIS	34
		APELLES	34
		APFIA	34
		APOKALYPTIKA	34
		APOKRYFY	36
		APOLLONIA	44
		APOLLOS	44
		APOŠTOL	44
		APPIOVO TRŽIŠTĚ	46
		AR	46
		ARABA	46
		ARABIE	46
		ARAD	49
		ARAM, ARAMEJCI	50
		ARARAT	52
		ARAVNA	53
		AREOPAG	53
		ARÉTA	54
		ARGÓB	54
		ARCHA	54
		ARCHEOLOGIE	54
		ARCHIPPOS	62
		ARCHITEKTURA	62
		ARIEL	64
		ARIMATIE	64
		ARISTARCHOS	64
		ARJÓK	64
		ARKEJEC	65
		ARNÓN	65
		ARÓER	65
		ÁRON	65
		ÁRONOVA HŮL	66
		ARPÁD	66
		ARPAKŠÁD, ARFAXAD	66
		ARTAXERXES	66
		ARTEMIS	67
		ARVAD	67
		ÁSA	67
		ASÁEL	67
		ASAF	67
		ASENAT	68
		ASFALT	68
		ASIARCH	68
		ASIE	68
		ASSOS	69
		ASÝRIE	69
		AŠDÓD	73
		AŠER	74
		AŠERA	74
		AŠIMA	74
		AŠKALÓN	74
		AŠKENAZ	75
		AŠŠURBANIPAL	75
		AŠŠURCI	75
		AŠTARÓT-KARNAJIM	75
		AŠTORETA, AŠTARÓT	75
		ATALJA	76
		ATALJÁŠ	76

ATARÓT 76
 ATHÉNY 76
 ATTALIA 76
 AUGUSTUS 76
 AUTORITA 76
 ÁVEN 78
 AZARJÁŠ 78
 AZEKA 79

B

BAAL 79
 BAAL-GÁD 79
 BAAL-CHASÓR 79
 BAAL-MEÓN 79
 BAAL-SEFÓN 79
 BAAL SMLOUVY 79
 BAAL-ZEBUB, BELZEBUL 79
 BÁBEL 80
 BABYLÓN 81
 BABYLÓNIE 83
 BAEŠA 88
 BACHURÍM 88
 BALÁK 88
 BAMÓT, BAMÓT-BAAL 88
 BANKA, BANKÉR 88
 BARABÁŠ 88
 BÁRAK 89
 BARBAR 89
 BARJESUS 89
 BARNABÁŠ 89
 BARTIMAIOS 90
 BARTOLOMĚJ 90
 BÁRUK 90
 BARVY 90
 BARZILAJ 91
 BAŠEMAT 91
 BÁŠAN 91
 BAT-ŠEBA 91
 BDELÍUM 91
 BĚDA 91
 BEÉR 92
 BEER-ŠEBA 92
 BEHEMÓT 92
 BÉL 93
 BELIÁL 93
 BELŠASAR 93
 BELTŠASAR 93
 BEN-AMÍ 93
 BEN-HADAD 93
 BENAJÁŠ 94
 BENĚ-BERAK 94
 BENĚ-JAAKÁN 94
 BENEDICTUS 94
 BENJAMÍN 94
 BERÁKA 95
 BERÁNEK BOŽÍ 95
 BERENIKÉ 95
 BEROJA 95
 BESALEEL, BESAEL 96
 BET-ANAT 96
 BĚT-ANÓT 96
 BĚT-ARBĚL 96
 BĚT-ÁVEN 96
 BĚT-DÁGON 96
 BĚT-EL 96
 BĚT-HÁRAN 97
 BĚT-CHORÓN 97

BĚT-JEŠIMÓT 97
 BĚT-MARKABÓT 97
 BĚT-NIMRA 97
 BĚT-PELET 97
 BĚT-PEÓR 97
 BĚT-SÚR 97
 BĚT-ŠEÁN, BĚT-ŠAN 98
 BĚT-ŠEMES 98
 BĚT-ŠITA 99
 BETABARA 99
 BETANIE 99
 BETEN 99
 BETFAGE 99
 BETHESDA, BETZATHA 99
 BETLÉM 99
 BETSAIDA 100
 BĚŽEC 100
 BIBLE 101
 BIBLICKÁ KRITIKA 103
 BIČ, BIČOVÁNÍ 105
 BILEÁM 105
 BILHA 106
 BISKUP 106
 BITHYNIE 107
 BITÍ 107
 BLESK 107
 BLIŽNÍ 107
 BOANERGES 107
 BÓAZ 107
 BODEC 108
 (NA POHÁNĚNÍ DOBYTKA)
 BOHOSLUŽBA 108
 BOSRA 108
 BOURE 108
 BOŽÍ JMÉNA 109
 BOŽÍ ŘEČ 111
 BOŽÍ SLÁVA 111
 BRATRSKÁ LÁSKA 111
 BRATŘI PÁNĚ 111
 BRONZOVÝ HAD 112
 BRÍCHO 112
 BRĚMĚ 112
 BŮH 112
 BUŽÍ 115
 BYLINY A KOŘENÍ 115

C

CAESAR 116
 CAESAREA 117
 CAESAREA FILIPOVA 118
 CESTA 118
 CESTOVÁNÍ 119
 V BIBLICKÝCH DOBÁCH
 CIHELNA 120
 CIHLA 121
 CÍRKEV 121
 CÍRKEVNÍ SPRÁVA 124
 CÍSAŘSKÝ DŮM 125
 CISTERNA 125
 CISTERNA V SÍŘE 125
 CITACE V NOVÉM ZÁKONĚ 125
 CIZINEC 127
 CLAUDIA 127
 CLAUDIOS LYSIAS 128
 CLAUDIUS 128
 CTNOST 128

Č

ČAS 128
 ČELO 129
 ČESKÉ PŘEKLADY BIBLE 129
 ČÍSLO 133
 ČISTÉ A NEČISTÉ 137
 ČISTOTA 139
 ČÍŠE 139
 ČÍŠNÍK 139
 ČLOVĚK 140

D

DÁGON 142
 DALMÁCIE 143
 DALMANUTSKÉ KONČINY 143
 DAMAŠEK 143
 DAN 144
 DAN-JAAN 144
 DANĚ 144
 DANIEL 146
 DANIEL, KNIHA 146
 DAN 148
 DAR 148
 DAR JAZYKŮ 148
 DAREIOS, DARJAVEŠ 149
 DÁTAN 150
 DAVID 150
 DEBÍR 153
 DEBÓRA 153
 DEDÁN 154
 DĚDICTVÍ 155
 DEHAVEJŠTÍ 156
 DEKAPOLIS 156
 DÉMAS 156
 DEMETRIOS 156
 DÉMON 156
 DEN HOSPODINŮV 157
 DEN PÁNĚ 157
 DEN SMÍŘENÍ 158
 DERBE 159
 DESATERO PŘIKÁZÁNÍ 159
 DESÁTKY 160
 DĚŠŤ 160
 DEUTERONOMIUM, PÁTÁ KNIHA MOJŽÍŠOVA 161
 DÍ-ZAHAB 164
 DIAKON 164
 DIAKONKA 165
 DIASPORA 166
 DIBLATSKÁ POUŠŤ 167
 DÍBÓN 167
 DÍNA 167
 DIONÝSIOS Z AREOPAGU 168
 DIOTREFÉS 168
 DIVADLO 168
 DIVY 168
 DÍZE 168
 DLAŽDICE, DLAŽDĚNÍ 168
 DLUH, DLUŽNÍK 168
 DOBA PRAOTCŮ 169
 DOBRAT 173
 DOBRÉ PŘÍSTAVY 173
 DOBRODINEC 173
 DOBRÝ 173
 DÓDANCI 175

DOKONALOST	175
DOLINA	176
BALZÁMOVNÍKŮ	
DOLINA JÓŠAFATU	176
DOLINA POSVÁTNEHO	176
STROMU	
DOLINA ROZHODNUTÍ	176
DOLOVÁNÍ A KOVY	177
DOMÁCNOST	179
DOMÁCÍ BŮZCI	179
DÓR	179
DORKAS	179
DÓTAN	179
DOZORCE, VYCHOVATEL	180
DRAK	180
DRUSILLA	180
DUALISMUS	180
DUHA	181
DUCH SVATÝ	181
DUCHOVÉ VE VĚZENÍ	185
DUCHOVNÍ DARY	185
DŮM	186
DŮM EDEN	189
DŮMA	189
DŮRA	190
DUŠE	190
DŮVĚRA	190
DŽBÁN	190

E

ÉBAL, (ÓBAL)	190
ÉBAL, HORA	190
EBEDMELEK	191
EBEN-EZER	191
EBER	191
EBJÁTAR	191
EBLA	191
ED	192
EDEN	192
EDER, EDAR	192
EDÓM, EDÓMCI	192
EDREÍ	193
EFEZ	193
EFEZSKÝM, LIST	195
EFFATHA	196
EFRAJIM	196
EFRAJIM	197
EFRATA	197
EFRÓN	197
EGLÓN	197
EGYPT	197
EGYPTSKÁ ŘEKA	207
EGYPTSKÉ RÁNY	208
EGYPTIAN	209
EHŮD	209
EKBATANY	209
EKRÓN	210
ÉLA	210
ELAH, ÚDOLÍ	210
ÉLAM, ÉLAMCI	210
ELASAR	210
ÉLAT (ELÓT),	211
ESJÓN-GBER	
ELDAD	211
ELEÁLE	211
ELEAZAR	211
ELCHÁNAN	211

ÉLÍ	212
ELÍAB	212
ELÍEZER	212
ELÍHŮ	212
ELIJÁŠ	212
ÉLIM	214
ELÍŠA	215
ELJAKÍM	216
ELJAŠIB	216
ELOI, ELOI,	216
LEMA SABACHTANI	
ELÓN	216
ELSÁFAN	216
ELTEKE	216
EMAUS	217
EMEJCI	217
EMOREJCI	217
ÉN-DÓR	218
ÉN-EGLAJIM	218
ÉN-GANÍM	218
ÉN-GEDÍ	218
ÉN-CHADA	218
ÉN-CHASÓR	218
ÉN-RIMÓN	218
ENOCH	218
ENÓŠ	218
EPAFRAS	218
EPAFRODITOS	218
EPIKŮREJCI	218
EPIŠTOLA	219
ERASTOS	219
EREK	220
ESARCHADDÓN	220
ESDRAELON	220
ESCHATOLOGIE	221
ESSEJCI	226
ESTER	227
ESTER, KNIHA	227
EŠKÓL	228
EŠTAÓL, EŠTAÓLCI	229
ÉTAM	229
ÉTAN	229
ETIKA, BIBLICKÁ	229
ETIOPIE	232
ETIOPSKÁ ŽENA	232
ETIOPSKÝ EUNUCH	232
ETNARCHA	233
EUFRAAT	233
EUNIKÉ	233
EUNUCH	233
EUODIA	233
EUTYCHOS	233
EVA	234
EVANGELIA	234
EVANGELISTA	237
EVANGELIUM	238
EVÍL-MERODAK	238
EXKOMUNIKACE	238
EXODUS	238
EXODUS,	239
DRUHÁ KNIHA MOJŽÍŠOVA	
EZAU	241
EZDRÁŠ	241
EZDRÁŠ, KNIHA	242
EZECHIEL	243
EZECHIEL, KNIHA	243
EZEL	244

F

FALEŠ	244
FARAO	244
FARIZEOVÉ	245
FÉLIX	246
FÉNICIE, FÉNICANÉ	246
FESTUS	249
FÍK, FÍKOVNÍK	249
FILADELFIE	249
FILEMON	250
FILEMONOVI, LIST	250
FILÉTOS	251
FILIP	251
FILIPSKÝM, LIST	252
FILIPY	254
FILÓN	255
FOIBÉ	255
FOINIK (FÉNIX)	256
FORTUNÁT	256
FRÝGIE	256

G

GAAL	256
GABBATHA	256
GABRIEL	257
GÁD	257
GÁD, ÚDOLÍ	257
GADARA, GADARENŠTÍ	258
GAIUS	258
GAL-ED	258
GALACIE	258
GALATSKÝM, LIST	259
GALILEA	261
GALILEJSKÉ MOŘE	261
GALLIO	262
GAMALÍEL	262
GAT	263
GAT-CHEFER	263
GÁZA	263
GEBÁ	264
GEBAL	264
GEBER	264
GEDALJÁŠ	264
GEDEÓN	264
GEDER	265
GEDERA	265
GEDERÓT	265
GEDERÓTAJIM	265
GEDÓR	265
GÉCHAZÍ	265
GELILOT	265
GENERACE	265
GENESIS,	266
PRVNÍ KNIHA MOJŽÍŠOVA	
GERAR	267
GERASA	267
GERIZÍM	268
GERŠOM, GERŠON	268
GESTA	268
GEŠEM	268
GEŠŮR, GEŠŮREJCI	269
GETSEMANE	269
GEZER	269
GIBEA	271
GIBEJSKÁ PLANINA	271
GIBEÓN	271

GIBETÓN	272
GÍCHÓN	272
GILBŌA	272
GILEÁD	273
GILGÁL	273
GIRGAŠEJCI	274
GIRZEJCI, GEZREJCI	274
GLORIA IN EXCELSIS	274
GNOSTICISMUS	274
GOFEROVÉ DŘEVO	276
GÓG A MAGÓG	276
GÓLAN	277
GOLGOTA	277
GOLIÁŠ	277
GÓMER	277
GOŠEN	277
GÓZAN	278
GUDGÓD	278

H

HAD	278
HADAD	280
HADAD-EZER	280
HADAD-RIMÓN	280
HAGAR	280
HAGREJCI	281
HÁK	281
HAKELDAMA	281
HALAK	281
HALELUJAH	281
HÁM	281
HAMAN	281
HANBA, ZAHANBENÍ	281
HÁRA	282
HÁRAN	282
HARARSKÝ	282
HARMAGEDON	282
HARMÓN	282
HÁV	282
HAVRANÍ SKÁLA	282
HEBER	282
HEBREJOVÉ	283
HEDVÁBÍ	283
HELENISTÉ	284
HÉMAN	284
HENA	284
HENOCH	284
HEREZE	285
HERMAS	285
HERMENEUTIKA	285
HERMES	285
HERMETICKÁ LITERATURA	285
HERMOGENÉS	286
HERODES	287
HERODIÁNI	290
HERODIAS	290
HIERAPOLIS	290
HINÓMSKÉ ÚDOLÍ	290
HISPÁNIE	290
HLAD	291
HLASATEL	291
HLAVA	291
HLAVICE SLOUPU	291
HLÍDKA	292
HMOŽDÍŘ A PALIČKA	292
HNĚV	292

HNÍZDO	292
HNŮJ, LEJNO	292
HODINA	293
HODY LÁSKY	294
HOMOSEXUALITA	294
HŮR	295
HORA, PAHOREK	295
HORLIVOST	295
HOŘÍCÍ KEŘ	296
HOSANNA	296
HOSTINA	296
HÓSEA	296
HOVĚZÍ DOBYTEK	297
HRDLO	297
HRNCE MASA	297
HRNČÍŘ, HRNČÍŘSTVÍ	297
HROB KRÁLŮ, HROB DAVIDŮV	300
HROM	301
HROZNOVÝ ÚVAL	301
HRY	301
HŘEB	302
HŘÍCH	302
HUCAV	305
HUDBA A HUDEBNÍ NÁSTROJE	306
HŮL, BERLA	309
HVĚZDY	309
HYMENAIOS	310

CH

CHABŮR	310
CHADRÁK	310
CHAKĪLA	310
CHALACH	311
CHÁM	311
CHAMÁT	311
CHAMMURAPI	311
CHAMŮR	312
CHANA	312
CHANANEEL	312
CHANANJÁŠ	312
CHÁNES	313
CHÁRAN	313
CHARŮD	314
CHARŮŠET	314
CHASARMÁVET	314
CHASERŮT	314
CHASIDÉ	314
CHASŮR	314
CHAVĪLA	315
CHAZAEL	315
CHEBER	316
CHEBRŮN	316
CHĚLAM	316
CHELBŮN	316
CHELDAJ	317
CHELES	317
CHELKAT	317
CHELKAT-SŮRÍM	317
CHĚN	317
CHĚNOBOSKION	317
CHERMÓN	317
CHERUBOVÉ	318
CHEŠBŮN	318
CHETEJCI	318
CHETLŮN	319

CHIDEKEL	319
CHĪEL	319
CHILKIJÁŠ	319
CHIOS	320
CHÍRAM	320
CHIVEJEC	320
CHIZKIJÁŠ	320
CHLĚB	321
CHLOÉ	321
CHŌBA	321
CHŌBAB	322
CHOFNÍ A PINCHAS	322
CHOFRA	322
CHORAZIN	322
CHOREJCI, CHORÍ	322
CHOREŠ	322
CHORMA	322
CHŮRONAJIM	323
CHŮZAJ	323
CHOZENÍ	323
CHRÁM	323
CHRÁMOVÍ NEVOLNÍCI	327
CHRONOLOGIE STARÉHO ZÁKONA	328
CHRONOLOGIE NOVÉHO ZÁKONA	340
CHRĪPÍ	343
CHUDOBA	343
CHŮKOK	344
CHULDA	344
CHŮR	344
CHŮŠAJ	344
CHUŠÍM	344
CHŮVA	344
CHVÁLA	345

I

Í-KÁBŮD	345
IBSÁN	345
IDO	346
IDUMEA	346
IJE-ABÁRÍM	346
ILJŮN	346
IKONION	346
ILLYRICUM	347
IMMANUEL	348
INDIE	348
INKARNACE	349
INSPIROVANOST	349
ÍRA	351
ISACHAR	351
ÍŠ-BŮŠET	351
ÍŠÍ	351
ITAJ	351
ITÁLIE	352
ÍTAMAR	352
ÍTIEL	352
ITUREA	352
IVA	352
IZAJÁŠ	352
IZAJÁŠ, KNIHA	353
IZÁK	358
IZMAEL	359
IZRAEL	360
IZRAEL BOŽÍ	372
IZRAELSKÉ KMENY	373

J		JEŽÍŠ KRISTUS,	424	KAFTÓR	474
		JEHO ŽIVOT A UČENÍ		KAIFÁŠ	474
JAAR	373	JHO	435	KAIN	474
JAAZANJÁŠ	373	JIBLEÁM	435	KAJIN	474
JÁBAL	373	JIDÁŠ IŠKARIOTSKÝ	435	KAL	474
JÁBEŠ V GILEÁDU	373	JÍDLO	437	KALDEA, KALDEJCI	474
JABÍN	373	JIFTÁCH	439	KÁLEB	475
JABNEEL	374	JISAKAR	439	KALENDÁŘ	475
JABOK	374	JIŠAJ	439	KALNÉ, KALNO	477
JABES	374	JIŠMAEL	440	KÁMEN	477
JÁEL	374	JITRA	440	KÁMEN ÚRAZU	478
JAERER	374	JITREJEC	440	KÁMEN ZÓCHELETU	478
JAFÁ, JOPPE	374	JITRO	440	KÁMENOVÁNÍ	478
JAHAS, JAĤSA	375	JIZREEL	440	KÁNA	478
JACHZEJÁŠ	375	JMĚNO	440	KANANEJSKÝ	479
JAÍR	375	JÓAB	443	KANDAKA	479
JAIROS	375	JÓACHAZ	443	KANĚ	479
JAÍROVY VESNICE	375	JOAŠ	443	KÁNÓN	479
JAKÍN A BÓAZ	375	JÓB	444	STARÉHO ZÁKONA	
JÁKOB	376	JÓB, KNIHA	444	KÁNÓN	483
JAKUB	379	JÓEL, KNIHA	446	NOVÉHO ZÁKONA	
JAKUBŮV LIST	380	JOGBEHA	447	KAPPADOKIE	488
JALOVICE	381	JÓCHANAN	447	KARKEMÍŠ	488
JÁMA	381	JÓJADA	447	KARMEL	488
JAN, APOŠTOL	382	JÓJAKÍM	447	KASTOR A POLUX	489
JAN KRÍTTEL	383	JÓJAKÍN	448	KAUDA	489
JANA	384	JÓKEBED	449	KÁZANÍ	489
JANNĚS A JAMBRĚS	384	JOKNEÁM, JOKMEÁM	449	KÁZANÍ NA HOŘE	490
JANÓACH	384	JOKŠÁN	449	KÁZANÍ	492
JANOVO EVANGELIUM	384	JOKTÁN	449	NA OLIVOVÉ HOŘE	
JANOVY LISTY	390	JÓNADAB	449	KAZATEL, KNIHA	493
JANTAR	392	JONÁŠ	449	KEBAR	494
JARIM, VELKOKRÁL	392	JONÁŠ, KNIHA	450	KĚDAR	494
JARMŮT	393	JÓNATAN	451	KEDEMÓT	494
JAROBEÁM	393	JÓRAM	451	KEDEŠ,	494
JÁSON	394	JORDÁN	452	KEDEŠ NEFTALÍJSKÁ	
JÁŠOBEÁM	394	JOSEF	454	KEDORLAÓMER	495
JATIR	394	JOSEF Z ARIMATIE	457	KEFÍRA	495
JÁTRA	394	JOSEPHUS FLAVIUS	457	KEHAT, KEHATOVCI	495
JÁVAN	394	JÓŠAFAT	458	KEÍLA	495
JAZYK	394	JÓŠEBA	458	KELACH	495
JAZYK APOKRYFŮ	395	JÓŠIJÁŠ	458	KEMÓŠ	495
JAZYK	396	JÓŠUA	459	KENAAN, KENAANCI	495
STARÉHO ZÁKONA		JÓTAM	459	KENAT	498
JAZYK	400	JOTBA	459	KENAZ	499
NOVÉHO ZÁKONA		JOTBATA	459	KENAZEJCI	499
JEBŮSEJCI	402	JOZACHAR	459	KENCHREJE	499
JED	402	JOZUE	459	KĚNIJCI	499
JEDNODENNÍ CESTA	402	JOZUE, KNIHA	459	KENOZE	499
JEDŮTŮN	402	JÚBAL	462	KEREN-HAPŮK	500
JEFET	403	JUDA	462	KERETEJCI	500
JEHŮ	403	JUDAISMUS	467	KERJÓT	500
JEHÚDÍ	403	JUDSKO	469	KERÍT	500
JERACH	403	JUDŮV LIST	470	KEŠÍTA	500
JERACHMEEL	403	JULIUS	470	KESULÓT	500
JEREMJÁŠ	404	JUSTUS	470	KETŮRA	500
JERICHO	408	JŮTA	471	KIBRÓT-TAAVA	500
JERÚEL	410			KIDRÓN	501
JERUZALÉM	410			KIJŮN	501
JESKYNĚ	415	K		KILIKIE	501
JESLE	416	KABSEEL	471	KINĚRET	502
JEŠIMÓN	416	KABŮL	471	KÍR	502
JĚŠUA, JEŠŮA	416	KÁDEŠ	471	KÍR MOÁBSKÝ,	502
JEŠURŮN	416	KADIDELNICE	471	KÍRCHAREŠET	
JEZÁBEL	416	KADIDLO	472	KIRJAT-ARBA	502
JEZANJÁŠ	417	KADMÍEL	472	KIRJAT-JEARÍM	502
JEŽÍŠ KRISTUS,	417	KADMÓNCI	472	KIRJAT-SEFER	502
JEHO TITULY		KAFARNAUM	472	KIRJÁTAJIM	502

KÍŠ	502
KÍŠON	503
KITEJCI	503
KLÁDA	503
KLATBA	503
KLEMENT	503
KLEOFÁŠ	504
KLEŠTĚ NA KNOTY	504
KLETBA	504
KLÍČ	504
KNĚŽÍ A LÉVIJCI	505
KNIDOS	510
KNIIHA BOJŮ	510
HOSPODINOVÝCH	
KNIIHA JUBILEJÍ	510
KNIIHA PŘÍMĚHO	511
KNIIHA SMLOUVY	511
KNIIHA ŽIVOTA	512
KNÍŽE	512
KÓA	512
KOILÉ SYRIE	512
KOLENO, KLEČET	512
KOLÍK	513
KOLO	513
KOLONIE	513
KOLOSKÝM, LIST	513
KOLOSÝ	514
KOMORNÍK	515
KÓRACH	515
KORINT	515
KORINTSKÝM, LISTY	516
KORUNA	519
KOSMETIKA	520
A PARFUMERIE	
KOSTI	523
KOŠ	523
KOUPEL, KOUPÁNÍ	523
KOZEL	524
KRÁL, KRÁLOVSTVÍ	524
KRÁLOVNA	525
KRÁLOVNA NEBES	525
KRÁLOVNA ZE SÁBY	525
KRÁLOVSKÁ CESTA	526
KRÁLOVSKÁ ZAHRADA	526
KRÁLOVSKÉ KNIHY	526
KRÁLOVSTVÍ BOŽÍ,	531
KRÁLOVSTVÍ NEBESKÉ	
KRESCENS	533
KRĚTA	533
KREV	534
KREVNÍ MSTITEL	535
KRISPUS	535
KRK	535
KŘEST	535
KŘEŠTAN	537
KŘÍŽ, UKŘÍŽOVÁNÍ	538
KUKLY	539
KUMRÁN	539
KUŠ	540
KUŠAN RIŠATAJIMSKÝ	540
KŮT	540
KVARTUS	540
KVAS	540
KYPR	541
KYRÉNA	542
KÝROS	542

L	
LÁBAN	542
LACHMÍ	542
LAKÍŠ	542
LÁMECH	544
LAMPA	544
LANO	545
LAODIKEA	545
LAPIDÓT	546
LASAIA	546
LÁSKA, MILOVANÝ	546
LATINA	548
LAZAR A BOHÁČ	548
LAZAR Z BETANIE	548
LEA	549
LĚB QÁMAJ	549
LEDVINY	549
LEGIE	549
LEHÁBANĚ	549
LECHÍ	549
LEMÚEL	549
LEN	549
LEŠ	550
LEŠA	550
LETNICE, SVÁTEK	550
LEV Z JUDY	550
LĚVI	550
LEVITICUS,	551
TŘETÍ KNIHA MOJŽÍŠOVA	
LEŽ, LHANÍ	552
LIBANÓN	553
LIBNA	554
LIBNÁT	554
LIBNÍ	554
LID	554
LILIT	555
LINUS	555
LIS, VINNÝ LIS	555
LITERATURA	555
MOUDROSTI	
LIVJÁTAN	556
LODĚ A ČLUNY	556
LÓDEBAR	558
LOGOS	558
LÓIS	559
LOM	559
LOPATA	559
LOT	559
LOUH	560
LOUKA	560
LOV, LOVEC	561
LŮBIJCI	561
LUCIFER	561
LUCIUS	561
LŮD, LŮDANÉ	561
LŮCHITSKÝ SVAH	561
LUKÁŠ	561
LUKÁŠOVO	562
EVANGELIUM	
LŮNO	564
LŮZ	565
LYDDA	565
LYDIE	565
LYKAONIE	565
LÝKIE	565
LYSÁ HORA	566
LYSTRA	566

LYZANIAS	566
M	
MAAKA	566
MADMANA	566
MADMĚN	566
MADMÉNA	566
MADÓN	566
MAGBÍŠ	567
MAGDALA,	567
MAGDALÉNA	
MAGIE A KOUZELNICTVÍ	567
MAGISTRÁT	570
MAGNIFICAT	570
MAGÓR-MI-SÁBÍB	571
MAHANEH-DAN	571
MAHER-ŠALAL-	571
-CHAŠ-BAZ	
MACHAIRŮS	571
MACHANAJIM	571
MACHÍ	571
MACHÓL	571
MAJETEK	572
MAKABEJŠTÍ	572
MAKEDA	574
MAKEDONIE	574
MAKÍR	575
MAKPELA	575
MAKTEŠ	575
MALACHÍÁŠ, KNIHA	575
MALCHOS	576
MALKÁM	576
MALKIJÁŠ	576
MALKÍSEDEK	576
MALTA	577
MAMON	577
MAMRE	577
MANA	578
MANAHM	578
MANACHAT	578
MANASES	578
MANOÁCH	580
MANŽELSTVÍ	580
MAÓN, MAÓNCI	583
MÁRA	583
MARANATHA	583
MAREK, JAN	583
MARÉŠA	584
MARI	584
MARIE	585
MARKOVO	587
EVANGELIUM	
MARNOST, MARNÝ	590
MARTA	591
MASA	591
MASNÉ KRÁMY	591
MASO	591
MASO	591
NEZBAVENÉ KRVE	
MASO	591
OBĚTOVANÉ MODLÁM	
MASSA	592
MAST	593
MATĚJ	593
MATOUŠ	593
MATOUŠOVO	593
EVANGELIUM	

MÉ-ZAHAB	596	MLÉKO	621	NATANAEL	653
MEÁ	596	MLÝN, MLÝNSKÝ	621	NÁVRŠÍ	653
MED,		KÁMEN		NAZARET	654
MEDOVÁ PLÁSTEV	596	MNÁSON	621	NAZARETSKÝ,	654
MEDÁN	596	MNOŽSTVÍ, POČET	621	NAZOREJSKÝ	
MÉDEBA	596	MOÁB, MOÁBCI	621	NEAPOLIS	655
MÉDOVÉ, MÉDIE	596	MOÁBSKÝ KÁMEN	623	NEBAT	655
MEFÍBOŠET	597	MOC	624	NEBE	655
MEGIDDO	597	MOC KLÍČŮ	625	NEBESKÝ ZÁSTUP	655
MEKÓNA	598	MODLÁŘSTVÍ	625	NEBÓ	656
MELZAR	598	MODLITBA	627	NÉBO	656
MEMFIS	598	MODLITBA PÁNĚ	629	NEBÚKADNEZAR	656
MENACHÉM	599	MODLITEBNÍ ŘEMÍNKY	631	NEFTALÍ	656
MENÉ, MENÉ,	599	MOJŽÍŠ	632	NEFTÓACH	657
TEKEL Ú-PARSÍN		MÓLADA	636	NEGEB	657
MEONENIM, STROM Z	599	MOLEK	636	NEHEMJÁŠ	659
MÉRAB	599	MOLÍD	637	NEHEMJÁŠ, KNIHA	659
MERARÍ, MERARÍOVCI	600	MOLOCH	637	NEHET	660
MERATAJIM	600	MORDOKAJ	637	NECHELAM	660
MERÓDAK	600	MÓRE	637	NECHUŠTA	660
MERÓDAK-BALADÁN	600	MÓREŠET-GAT	637	NEJMENŠÍ ČÁRKA	660
MERÓM, VODY	601	MÓRJA	637	ZÁKONA	
MERONÓTSKÝ	601	MOŘE	637	NEJVYŠŠÍ ČÍŠNÍK	660
MERÓZ	601	MOŘE JAKO KŘÍŠTÁL	638	NÉKO	660
MESIÁŠ	601	MOSERÓT	638	NENÁVIST, NENÁVIDĚT	661
MĚSÍC	608	MOUDROST	638	NEPLODNOST	661
MĚSTA NÍŽINY	608	MRTVĚ MOŘE	639	NEREUS	661
MĚSTA PRO SKLADY	609	MUDRC	640	NERGAL	661
MĚSTA ÚTOČIŠTNÁ	609	MYRA	640	NERGAL-SARESER	661
MĚSTO	610	MÝSIE	640	NERO	661
MĚSTSKÝ TAJEMNÍK	612	MÝTUS, MYTOLOGIE	640	NETANJÁŠ	663
MĚŠA	612	MZDY	641	NETINEJŠTÍ	663
MĚŠAK	612			NETÓFA	663
MEŠEK	612			NEVĚDOMOST	663
METÚŠELACH	613			NEVĚRA	663
MEZNÍK	613	N		NEVĚSTA A ŽENICH	663
MEZOPOTÁMIE	613	NAAMA	641	NEZNÁMÝ BŮH	664
MIDJÁNCI	613	NAAMÁN	641	NIKODÉM	664
MIGDÓL	614	NABAJÓT	642	NIKOLAITĚ	664
MIGRÓN	614	NÁBAL	642	NIKOPOLIS	664
MICHEÁŠ, KNIHA	614	NABATEJCI	642	NIL	664
MÍKA, MÍKAJÁŠ	615	NÁBOT	643	NIMRÍMSKÉ VODY	666
MÍKAEL	615	NÁBOŽENSTVÍ	643	NIMROD	666
MÍKAL	615	NÁDAB	643	NINIVE	666
MIKMÁŠ	615	NADĚJE	643	NISROK	667
MIKULÁŠ	616	NÁDOBKA	644	NÓB	667
MILĚT	616	NÁDOBY	644	NÓBACH	667
MILKA	616	NÁDVOŘÍ, DVŮR	645	NÓD	667
MILKÓM	616	NÁFIŠ	645	NÓDAB	667
MILNÍK	616	NAFTÚCHANĚ	645	NOE	667
MILÓ	616	NAHALAL, NAHALÓL	645	NOEMI	668
MILOSRDENSTVÍ,	616	NAHUM, KNIHA	645	NOHA	668
MILOSRDNÝ		NACHALÍEL	646	NOMÁDI	669
MILOST	617	NÁCHAŠ	646	NOS	671
MINEJCI	618	NÁCHOR	646	NUMERI, ČTVRTÁ	671
MINÍ	619	NACHŠÓN	646	KNIHA MOJŽÍŠOVA	
MINÍT	619	NAIM	646	NUNC DIMITTIS	673
MIRJAM	619	NAJMOUT, NAJATÝ	647	(NYNÍ PROPOUŠTÍŠ)	
MÍRNOST	619	NANEBEVSTOUPENÍ	647	NUZI	673
MISEÁR	619	NÁPIS	648	NŮŽ	674
MISPA	619	NÁPRSNÍK	648	NYMFA, NYMFAS	674
MISRAJIM	620	NEJVYŠŠÍHO KNĚZE			
MISREFÓT-MAJIM	620	NARCISUS	648		
MÍSTODRŽITEL	620	NÁRODY,	648		
MÍŠAEL	620	SOUPIS NÁRODŮ		O	
MITREDAT	620	NAROZENÍ Z PANNY	651	OBECNÉ LISTY	674
MITYLÉNA	620	NAROZENINY	652	OBĚD	675
MLEČKA	621	NAŘÍZENÍ	652	OBĚD-EDÓM	675
		NÁTAN	652	OBĚT A OBĚTOVÁNÍ	675

SEMÁRAJIM	914	SMLOUVA, SMLUVNÍ	941	SVĚDOMÍ	983
SEMÁRCI	915	SPOLEČENSTVÍ		SVĚT	984
SEMENO	915	SMRT	944	SVĚTLO	984
SEN	915	SMYRNA	945	SVĚVOLNÝ	985
SENÁ	915	SNÍH	945	SVÍCEN	985
SENĚ	915	SŮ	945	SVÍTLNA, LOUČ	985
SENÍR	915	SÓAN	946	SVITKY	985
SER	916	SÓBA	946	OD MRTVÉHO MOŘE	
SERAFOVÉ	916	SÓFAR	946	SVOBODA	987
SERAJÁŠ	916	SOFONJÁŠ	946	SYCHAR	989
SERÚJA	916	SOFONJÁŠ, KNIHA	946	SYMBOL	989
SESTOUPENÍ DO PEKEL	916	SÓKO	947	SYNAGOGA	990
SEVENA	917	SOLNÉ MĚSTO	948	SYNAGOGA	991
SHROMÁŽDĚNÍ,	917	SOLNÉ ÚDOLÍ	948	PROPUŠTĚNCŮ	
SLAVNOSTNÍ		SOPATROS, SOSIPATROS	948	SYNOVÉ VÝCHODU	991
SHROMÁŽDĚNÍ		SOREA	948	SYNOVÉ BOŽÍ	992
SCHODY	917	SOSTHENES	948	SYRAKUSY	993
SCHRÁNA SMLOUVY	917	SOUCIT	948	SÝRIE, SYŘANĚ	993
SÍBA	918	SOUD	948	SYROFENIČANKA	993
SIBMA	918	SOUD S JEŽÍŠEM	951	SYRTSKÁ MĚLČINA	994
SIDÍM, DOLINA SIDÍM	918	SOUDCE	952		
SIDKIJÁŠ	918	SOUDCOVÉ	952		
SIDÓN	918	SOUDCŮ, KNIHA	952		
SÍCHON	920	SOUDNÁ STOLICE	956	Š	
SIKLAG	920	SOUŽENÍ	957	ŠAALBÍM	994
SIKÚT	920	SPÁNEK	957	ŠAARAJIM	994
SÍLA	920	SPAŠENÍ	957	ŠAFAN	994
SILAS	920	SPOKOJIT SE	961	ŠAFÍR	995
SILOE	920	SPOLEČENSTVÍ	961	ŠÁLEM	995
SIMEON	921	SPRÁVCE	962	ŠALIŠA	995
SÍN	923	SPRAVEDLNOST	962	ŠALMAN	995
SÍNAJ, HORA	923	SRDCE	965	ŠALMANESER	995
SÍANANĚ, ZEMĚ SÍANANŮ	923	STACHYS	966	ŠALOMOUN	995
SÍON	924	STAN	966	ŠALŮM	1000
SÍOR	924	STAN SETKÁVÁNÍ	966	ŠAMA	1000
SIPÓR	924	STÁNEK	969	ŠAMGAR	1000
SIPORA	924	STARŠÍ	969	ŠARON	1000
SÍRA	924	STARĚC	969	ŠARŮCHEN	1000
SIRJÓN	924	STÁŘI	969	ŠÁTEK	1001
SIROTEK	924	STEHNO	969	ŠAŮL	1001
SÍSERA	924	STÍN	969	ŠÁVE, DOLINA ŠÁVE	1001
SÍTĚ	924	STODOLA	970	ŠAVŠA	1001
SITNÁ	925	STOIKOVÉ	970	ŠEARJAŠŮB	1001
SKÁLA	925	STRACH	970	ŠEBA	1001
SKÉVA	925	STRÁŽ	971	ŠEBNA	1001
SKLO	925	STRÁŽCE,	971	ŠEERA	1002
SKUTKY	926	STRÁŽNÍ VĚŽE		ŠEFELA	1002
SKUTKY APOŠTOLŮ	926	STROMY	971	ŠEKEM	1002
SKVOSTNÉ ROUCHO	928	STŘEVA	973	ŠEKÍNA	1004
SKYTOVÉ	928	STUDNA	973	ŠELA, ŠELA	1004
SLÁVA	928	STUDNICE ŽIVÉHO	974	ŠELACH	1004
SLAVNOST STÁNKŮ	929	STŮL	974	ŠELMA ZE ZJEVENÍ	1004
SLAVNOSTI	929	STVOŘENÍ	974	ŠÉM	1005
SLIB	932	SŮF	977	ŠEMŮEL	1005
SLITOVÁNÍ	932	SUKEJCI	977	ŠERPA	1006
SLONOVINA	932	SUKNĚ	977	ŠĚŠAK	1006
SLOUP	933	SUKÓT	977	ŠĚŠBASAR	1006
SLOUPOŘADÍ	933	SUKÓT-BENÓT	977	ŠĚT	1006
SLOVO	934	SŮL	977	ŠIBBOLET	1006
SLUNCE	934	SUMER, SUMEROVÉ	978	ŠIBEA	1006
SLUNEČNÍ PRAMEN	934	SVAH KVĚTŮ	980	ŠIBENICE	1006
SLUŽBA, SLUŽEBNOST	934	SVÁTEČNÍ ŠATY	980	ŠIJE	1006
SLUŽEBNÍK	936	SVÁTEK POSVĚCENÍ	980	ŠILO	1006
SLUŽEBNÍK	936	SVÁTEK TRUB	980	ŠIMEÁ	1007
HOSPODINŮV		SVATOST, SVATÝ, SVATÍ	980	ŠIMEÍ	1007
SMÍRČÍ OBĚT	938	SVATOSTI	981	ŠIMEÓN	1007
SMÍŘENÍ	938	SVATYNĚ	982	ŠIMON	1008
		SVĚDEK	982	ŠIMON KOUZELNÍK	1008
				ŠIMRÓN-MERÓN	1009

Rejstřík

A

Ab

*Kalendář

Abaddon 1

Abakuk, kniha 1

Abakuk, prorok 1, 37

Abána 1

Abárím 1, 656

Abba 1, 419, 1037

Abda 3

Abdijáš, kniha 2, 906, 913

Abdijáš (Obadjáš) 3

Abdón 3,

Abeceda

*Psaní

Abed-nego 3, 79, 656, 749

Abel 3n

Ábel, syn Adama a Evy 3, 474, 736

Abel-bét-maaka 3, 346

Ábel-mechóla 4

Abí-albón

*Abíel

Abíel 4, 502

Abiesdri 598

Abiezer, Abiezerovci 4

Abigajil, vdova po Nabalovi 4, 440, 489, 642, 646

Abihajila 4

Abihú 4, 66, 352

Abichajil 4

Abijáš, judský král 4, 96, 197

Abiléna 4, 46

Abímael 449

Abímelek, Gedeonův syn 5, 79, 256, 978, 1002, 1042

Abímelek, pelištejší králové 4, 9, 267

Abíram 5, 212, 855

Abišag 5

Abišaj 5, 24, 948, 1011

Abišur 4

Abítúb 344

Abnér 5, 67, 196, 351, 443, 571, 869

Abraham 5n, 8n, 169n, 358n, 495n, 580, 673n, 699n, 756n, 869n, 1014n, 1084

Abrahamova apokalypsa 34

Abrahamova náruč 9

*Lazar a boháč

Abram

*Abraham

Abrek 9

Abšalóm 9, 316, 790, 964n, 972

Áda 10, 91

Adad 86

Adad-nirári III. 316, 365,

474, 755, 797, 1044

Adajáš

*Ido

Adam, místo 10n

Adam a Eva 10, 11

Adam a Kristus 11, 304

Adama 12

Adamant

*Šperky

Adamí-nekeb 12

Adar

*Kalendář

Adiabéne 166, 1035

*Helena Adiabénská

Adma 12

Adoní-bezek 12

Adónijáš 12, 478, 652, 995n

Adoníkám 12

Adóníram 12, 998

Adonisedek 13, 402, 574

Adopce 13, 330, 674, 709n, 993

Adórajim 13

Adorám

*Adóníram

Adramelek 13, 52, 636

Adramytteion 12, 685

Adriatické moře 13, 143, 347, 548, 1095

Adriatický záliv 13

Adriél 91, 599

Adulám 13, 440

Adumímský svah 13

Aelia Capitolína 60, 257, 413, 415, 654

Afek, Afeka 13

Afraates 1035

Afrika 13n, 890

Afrodita 517, 720, 827, 1020

Agabos 14, 1006

Agade 18, 69, 80n, 584, 650

Agag 14

Agagovec 14

Agapé

*Hody lásky

Ageus, kniha 14n, 20, 1145

Agnosticismus 588, 838

Agrafa 486

Agúr 838

Ahava 15

Ahab 15, 20, 51, 203, 214, 612, 643, 896n, 969, 1089

Achaikos 16, 519

Achaja 16, 829, 890, 910

Achajmenovci 86

Achašvéróš 16, 227n

Achaz 16, 99, 144, 320, 348, 353, 464n, 603, 752, 1044

Achazjáš, izraelský král 16, 80, 332, 403, 416

Achazjáš, judský král 16, 49, 447, 464

Achér 344

Achetaton 23

Achíam

*Hararský

Achijáš 17, 819

Achikam 17, 440

Achikaz 730

Achímaas 17, 657

Achímelek 5, 17, 277

Achínoam, Davidova žena 4

Achínoam, Saulova žena 17

Achíram 17, 320

Achítofel 17, 790

Achítúb 17

Achláb 17

Achnaton

*Amenófis IV.

Achóach

*Achijáš, ostatní

Achuzat 839

Ainon 17

Aj 17

Aja 20

Ajakón 18

Ajalón 18

Ajalónské údolí

*Ajalón

Aját

*Aj

Akabský záliv 735, 855n, 880n

Akán 18, 790, 869, 1168

Akantový list 1052, 1069

Akár

*Akán

Akchat 554, 570

Akíba 724, 777, 986, 1019

Akíš 18n, 23, 755

Akkad 18, 83, 1009

Akkadský jazyk 18, 1028

Akkad'ané

*Babylónie

Akko

*Ptolemais

Akór 18

Akra 368, 412, 723, 852

*Ptolemais

Akrabim 18

Akropolis 53

Akrostich 556, 780, 786n, 1113

Aksa 18, 325

Akšáf 18

Aktijské hry 664

Aktium 254, 369, 664, 960

Akvilas a Priscilla 19

Akzib 19, 903

Alabastrová nádobka

*Alabastr

Alalach 19, 570
Alašija
*Eliša
Alegorie 255, 281, 359, 556,
699, 783, 819
Alegorizace 1106
Aleppo 19, 318, 847
Alexander Balas 156, 368, 573
Alexandr 20
Alexandr Jannaeus 60, 571,
622, 914
Alexandr Veliký 20, 60, 86,
248, 263, 348, 412, 565, 598,
766, 850, 896, 914, 1060, 1037
Alexandrie 14, 20n, 76, 89,
128, 486, 674, 732, 853, 884,
1034
Alexandrijský kánon 483
Alexandrium 288
Alexandrijští otcové,
Alexandrijský text 1041
Alfa a Omega 21n, 1130
Alfeus 22, 504
Algumim
*Stromy
Alian 20
Alkimos 66, 572
Aliterace 556
Almódad 449
Almužna, dávání almužny
22, 344, 847, 965, 1133
Aloe
*Byliny a koření
Alogoi 487
Alžběta 22, 570, 898, 1172
Amálek 4, 22n, 65, 315, 394,
583, 657n, 991, 1008
Amanus, pohoří 501
Amarjáš 17
Amarna 23, 76, 98, 1043
Amasa 23n
Amarnské dopisy 23, 76, 197,
283, 331, 396, 402, 496, 542,
839, 941
Amasjáš 24, 138, 464, 543,
818, 820, 913, 948
Amatus 143
Ambrosiaster 487
Amen 24
Amenemope 204n, 245, 838
Amenhotep II. 315
Amenhotep III. 955
Amenhotep IV. 244
Amfiktyonie 373, 1002
Amfipolis 24
Amiel 91
Amihud 329
Amichúr 1018
Amilénarismus 225
Amínadab 646
Ammán 24, 330
*Raba
Amón 9, 12, 79, 269, 1018
Amók 191
Amón 24n, 300, 561, 946,
1042, 1049, 1072
*Nó
Amón, Amónovci 24

Ámos 352
Ámos, kniha 25n
Ampliatius 27
Amráfel 27, 64, 169, 211
Amrám 27, 329, 632
Amulety 27, 567
Ana 27, 86
*Hena
Anadiplosis 786
Anafora 786
Anák, Anákovci 27n, 153,
263, 316, 502, 866, 1157
Anamelek 28
Ananiáš 28
Anát 248, 498, 554, 633
Anatéma 28
Anatólie 297, 666
Anatót 28
Anděl 28n
Anděl Páně 30
Andělé církví 30
Andronikus a Junius 30, 935
Aném 218
Animismus 318, 761
Anna 30, 439
Annáš 30n, 509, 951
Antigonos 894
Antikrist 31, 144, 147n, 223
Antilibanón 553
Antilopa 925
Antimon 521
Antinomismus 253
Antiochie, Pisidská 31, 513
Antiochie, Syrská 31n
Antiochie, Syrská – tamější
církve 739, 909, 914
Antiochos I. 33
Antiochos II. 33, 412, 545
Antiochos III., Veliký 33n,
118, 366, 514, 850, 904, 914,
932, 993, 1016
Antiochos IV., Epifanés 33n,
147n, 314, 325, 366, 368, 412,
572, 700, 893, 980, 1142, 1161
Antiochos V. 33
Antiochos VI. 33
Antiochos VII. 33, 173, 368,
758, 993
Antiochos VIII. 33
Antiochos IX. 33n
Antiochos XII. 34
Antiochos XIII. 34
Antipas, Herodes 34, 261,
287, 290, 340, 370, 428, 571,
765, 1028, 1043
Antipater I. 346
Antipater II. 34, 287, 369
Antipatris 34
Antisemitismus 1022
Antonius 246, 254, 566, 727,
779, 814
Antropomorfismus 87, 182,
285, 323, 397, 646, 668, 672,
688, 697, 761, 833, 892, 1004,
1031, 1036, 1071, 1097
Anu 28, 72, 86, 93
Apelles 34
Apfia 34

Apiru
*Chabiru
Apis 1150
Apodiktický zákon 511n,
1122n, 1153
Apokalypsa týdnů 848
Apokalyptika 34n
Apokryfy 36nn, 395, 479n,
486
Apollinarios 341
Apollonia 44, 664
Apollonios 342
Apollo 14, 44, 518, 948, 1174
Apologeti 737
Apoštol 44n, 78, 122, 137,
186, 195, 516, 625, 935, 1109n
Apoštolská autorita 78
Apoštolská tradice 234, 1051
Apoštolské učení 39, 45, 488,
1112
Apoštolské vyznání víry 44,
768
Apoštolští otcové 484, 737
Appiova cesta
*Via Appia
Appiovo tržiště 46
Aquilův překlad 115, 829,
861, 914, 1032nn, 1036, 1078,
1107, 1174
Ar 46
Araba 46
Arábie 12, 46n, 59, 108, 116,
143, 154, 197, 211, 232, 353,
472, 522n, 525, 643, 658, 670,
684, 695, 846, 880, 1085, 1095,
1144, 1158
Arabové 2, 48n, 115, 144,
413, 449, 478, 540, 624, 640,
696, 1016, 1085
Arabský jazyk 180, 413,
1095, 1164
Arabský velbloud 1063,
1085, 1158
Arad 49n, 192, 323
Aram, Aramejci 50n, 144,
353, 499, 603, 613, 650, 669,
999, 1011
Arameismy 52, 401, 777, 1037
Aramejci z Dvojřící
*Rovina Aramská
Aramejská ostraka 643, 730
Aramejský Targum 475, 986
Ararat 52
Aravna 53
Areopag 53n, 114, 664, 749
Aréta 54, 341
Argób 54
Archanděl 257
Archa, Noemova 52, 54, 276
Archealos
*Herodes
Archeologický výzkum
*Archeologie
Archeologie 54nn, 169n, 172,
192, 267, 454, 462, 608, 626,
650, 654, 763, 897, 979, 1063
Archippos 62
Architektura 62n, 220

Ariel 64
Arimatie 64
Aristarchos 64
Aristeas 1032nn
Aristobulos 574, 1032
Aristobulos I. 352
Aristobulos II. 369
Aristoteles 76
Aritmetika 1040
Arjók 64
Arkejec 65
Arkosolium 792
Arménie 71, 177, 1119
Arnón 24, 46, 65, 315, 621, 764
Aróer 65
Aroma
 *Vůně
Áron 22, 65n, 211, 295, 495, 505, 515, 569, 578, 619, 635, 638, 671n, 790, 832, 866, 943, 1057n, 1114, 1150
Áronova hůl 66
Áronovy potomci 505, 872
Arpád 66, 70
Arpakšád, Arfaxad 66
Artaxerxes I., Longimanos 66n
Artaxerxes II. 66n
Artemis 67, 193, 740, 927
Arvad 67
Ása 67, 93, 96, 300, 525, 566, 584, 609, 619, 864, 868, 1089, 1138, 1144
Asáel 67, 790
Asaf 67n, 268
Ásel 440
Asenat 68
Asfalt 68
Asiarch 68
Asibias
 *Malkijáš
Asie 68n, 116, 124, 318, 534, 614, 616, 620, 698, 739n, 779, 814, 852, 890, 897, 910, 926, 945, 947n, 1042, 1053, 1062, 1164
Asie, tamější církev 909
Asklépios Sótér 286, 765
Asmodaj, démon 36
Assos 69
Astrologie, astrologové 87, 286, 310, 340, 475, 561, 570, 612, 640, 959, 1088
Astronomie
 *Hvězdy
Astruc, J. 104, 266, 760
Asuán
 *Sevéna
Asynkritos 871
Asýrie 69n
Asyrské letopisy 57, 70n, 912
Asyrský jazyk 72, 845
Asyrský zákon 1122
Ašdód 71, 73, 906
Ašdód-pisga
 *Pisga
Ašer, Jákobův syn 74, 872

Ašer, kmen 74, 657
Ašer, město 74
Ašera 74, 498, 626
Ašima 74
Aškalón, místo 23, 74n, 85, 656, 684, 721, 884, 903, 1044, 1173
Aškalón, osoba 85, 656
Aškenaz 75, 650, 669
Aššúr 69, 72n, 75, 86, 217, 650, 867
Aššurbanipal 71n, 75, 85, 156, 210, 220, 404, 437, 458, 579, 599, 666, 847, 852, 896
Aššúruci 75
Aššurnasirpal II. 69, 474, 666, 919, 1161
Aštarót-karanajin 75n, 169, 197
Aštoreta, Aštarót 75, 755
Atalja 76, 215, 444, 447, 458, 465, 870
Ataljáš 76
Atargatis
 *Tartak
Atarót 65, 76, 196n, 257, 500
Átbaš 81, 1006
Ateismus 857
Athanasios 486, 773, 1053n
Athény 76, 739, 884
Atletika
 *Hry
Atrachasis 802, 976
Attalia 76
Augurská věštba
 *Věštění
Augustin 141, 436, 706, 719, 857, 1032, 1054
Augustus 31, 74, 76, 117, 120, 251, 287, 290, 340, 370, 501, 515, 566, 664, 814, 829, 890, 897, 911
Autorita 76, 350, 479, 625
Autorita, Krista Ježíše 77n, 430, 531n, 1131
Autorita, Nového zákona 104n, 123, 231
Autorita, Starého zákona 429, 821, 1114
Ava
 *Iva
Áven 78, 702
Avva
 *Tartak
Azarjáš 3, 24, 78, 192, 216, 1044
Azarjášova modlitba 37, 395
Azázal
 *Kozel
Azeka 79, 544, 906
Azót 251

B

Baal 71, 79, 88, 265, 279, 351, 498, 597, 954, 1062n, 1105, 1155
Baal-berit 79

Baal-gád 79, 118, 317, 452
Baal-časór 79
Baal-melkart 214, 488, 896
Baal-meón 79, 624
Baal-peór
 *Peór
Baal-sefón 79, 880, 1016
Baal smlouvy 79
Baal-zebúb, Belzebul 16, 79, 210, 214, 755
Baala 94
Baali
 *Íš
Baalis 25, 264, 440
Baaná 344
Bábel 80, 441, 862
Babylón 52, 71, 81n, 86, 93, 120, 146n, 157, 210, 353, 355, 357, 404, 407, 466, 474, 542, 604, 611, 770, 918, 976, 1081, 1092
Babylón, tamější církev 770
Babylón, jméno pro Řím 83, 770
Babylónie 3, 18, 59, 69, 83n, 166, 191, 243, 467, 600, 667, 670, 674, 872, 896, 932, 1104
Babylónská kronika 57, 71, 220, 406n, 544, 656, 661, 666, 995
Babylónská věž 82
Babylónské mýty
 o stvoření světa 976
Babylónské zajetí, Izrael 896
Babylónské zajetí, Judsko 465n
Babylónský Jób 87
Babylónský, Talmud 1019
Baeša 67, 88, 93, 272, 351, 619, 839, 864
Bachurím 88
Bajky 556
Bakchidés 314
Baladán
 *Meródač-baladán
Balák 88, 106, 570, 622, 768
Balavát 73
Balzamování 116, 457
Bamót, Bamót-Baal 88
Baní 216, 653
Banka, bankéř 88
Bar Kochba 416, 986n
Barabáš 88
Barachíáš
 *Zachariáš
Barada, řeka 143, 553
Bárah 89, 314, 373, 494, 601, 954, 956, 1016
Barbar 89
Barjesus 89, 825
Barnabáš 33, 76, 89, 122n, 125, 260, 342, 484, 541, 565, 584, 586, 739, 860, 909, 920, 935, 1145
Barnabáš, list 89n, 738, 1058
Barsabas 89
Barsabáš 471
Bartimaios 90

Bartoloměj 39, 90, 251, 349, 653
Báruk 12, 37, 90, 93, 182, 395, 407, 819
Báruk, kniha 37, 90
Bárukova apokalypsa 90
Barvy 90n
Barzilaj 91, 1084
Basemat 91
Basreliéf 71, 715, 1068, 561, 766
Bášan 91, 646, 698, 895, 971n, 1144
Bat-šeba 12, 91, 525, 996
Bat-šúa 91
Baur, F. C. 741nn, 748, 1026
Bavlna 839
Bázeň
 *Strach
Bázeň Boží 230, 970
Bazilišek 1165
Bdelium 91, 1119
Běda 91n
Bederní zástěrka
 *Oděv
Beér 92
Beer-šeba 92, 704, 721, 1006
Beeštera
 *Aštarót
Behemót 92, 1162
Bél 86, 93
 *Baal
Bél a drak 1, 37, 93, 750
Bél, M. 132
Bela
 *Města nížiny
Beliál 93, 348
Belšasar 81, 86, 93, 146n, 599
Beltšasar 93, 146
Belzebul
 *Baal-zebúb
Ben-amí 93
Ben-geber 864
Ben-hadad I. 93, 143
Ben-hadad II. 93n, 143, 293
Ben-hadad III. 94
Ben-Síra, (Sírach), Jošua 760, 895
Benajáš 24, 94, 443
Bené-berak 94
Bené-jaakán 94
Benedictus,
 Zachariášovo proroctví 94, 345, 787, 1128
Benjamin, Jákobův syn 94, 212, 441, 641, 870
Benjamin, kmen 94, 134, 315, 361, 373, 393, 412, 619
Beón 79
Beór
 *Bileám
Beraka 95, 176
Beránek Boží 95, 939, 1159
Beránkova kniha života 950, 1180
Bereniké 95, 290, 694, 740, 1129
Beródek-baladán

*Meródek-baladán
Beroja 95n
Besaleel, Besalel 96, 329, 714, 917
Beser
 *Bosra
Bet-anat 96
Bét-anót 96
Bét-araba 46
Bét-arbé 96, 995
Bét-áven 96
Bét-baal-meón 79
Bét-dágon 96, 143
Bét-eden 52
Bét-el 18, 95n, 169, 331, 721, 761, 915, 952
Bét-gáder 265
Bét-gilgál
 *Gilgál
Bét-háran 97
Bét-chorón 97, 372, 695, 1002
Bét-jera 55
Bét-ješimót 97
Bét-maaka
 *Ábel-bét-maaka
Bét-markabót 97
Bét-nimra 97
Bét-pelet 97
Bét-pelet 97, 317
Bét-peór 97
Bét-rechób 866
Bét-súr 97n, 475, 1076
Bét-šeán, Bét-šan 98, 156, 452, 684, 726, 755
Bét-šemeš 98n, 657
Bét-šíta 99
Bét-togarma
 *Togarma
Betabara 99
Betanie 99, 548, 586, 699, 1008
Bétel-sareser
 *Sareser
Beten 99
Betfage 99
Betham-Naram 97
Bethesda, Betzatha 99, 410, 832, 1139
Betlém 99n, 373, 1088
Betlémská hvězda 309
Betsaida 100, 251, 262
Betúel 542, 865
Betzatha
 *Bethesda
Bezův kodex 1038
Běžec 100
Bible 101nn
Bible Benátská 130
Bible Hlaholská 129n
Bible Kralická 130
Bible Kutnohorská 130
Bible Leskovicko-Drážďanská 129
Bible Litoměřicko-Třeboňská 129
Bible Olomoucká 130
Bible Pražská 130
Bible Svatováclavská 132

Bible, překlady
 *České překlady Bible
Biblická etika
 *Etika, biblická
Biblická kritika 103nn
Biblický výklad
 *Výklad, biblický
Bič, bičování 105, 315, 1135
Bič, M. 132
Bildad 444
Bileám 14, 22, 88, 97, 105n, 115, 192, 435, 568, 570, 671, 700, 764, 779, 796, 898, 1006, 1088
Bileám, místo 435
 *Bibleám
Bilha 106, 144, 862
Bilkis
 *Královna ze Sáby
Binjaminejci 171
Biologie a stvoření světa 974n
Biskup 106, 125, 382, 486, 491, 519, 538, 737n, 769, 935, 945, 1036
Bišynie 107, 640, 769n, 796, 890n
Bití 107
Bitja 245
Bitrón 571
Bitva
 *Opevnění
Blahoslav, J. 130
Blahoslavenství 491
 *Kázání na hoře
Blask 107
Blízký východ 87, 147, 171, 613, 650, 670n, 691, 755, 1078, 1122, 1161
Blížní 107
Boanerges 107, 379, 441
Bóaz 64, 107, 324, 582, 882n
Bóaz, sloup
 *Jakín a Bóaz
Bodec, na pohánění dobytka 108, 1066
Bodmerovy papýry 41, 300, 487, 731n, 1042
Boethovci
 *Herodiáni
Bohabojní 167, 517, 739, 827, 970
Boháč
 *Lazar a boháč
Bohairština 1040
Bohoslužba 108
Borsippa 656
Bóses
 *Sené
Bosra 108, 192, 726
Boře 108n
Boží atributy
 *Bůh
Boží hněv 305, 638, 924, 940, 964, 989, 1052, 1090, 1154
Boží hůl 568
Boží jména 109nn, 442
Boží láska 292, 546n, 618, 795, 887, 959, 1071

Boží obraz 141, 421, 689, 879
Boží otcovství 114
Boží přítomnost 22, 65, 109, 158, 183, 214, 224, 240, 296, 303, 326, 345, 348, 376, 530, 629, 648, 687, 699, 796, 815, 817, 832, 839, 917, 959, 984, 989, 992, 1071, 1080, 1109, 1120
Boží řeč 2, 111, 1107
*Výrok
Boží sláva 111, 174, 303n, 1004
*Šekína
Boží slovo
*Slovo Boží
Boží trůn 29, 318, 510, 916
Boží vlastnosti
*Bůh
Boží vůle 113, 302, 468, 630, 821, 964, 1125, 1147
Boží zbroj 195, 907
Brána 80n, 225, 263, 325, 415, 598, 704, 884, 897, 933, 968, 1013, 1079, 1121
Bratrská láska 111
Bratři Páně 111n
Bronz 178, 758, 1066
Bronzový had 112, 671
Břicho 112
*Žaludek
Břímě 112
Budoucí věk
*Eschatologie
Budoucí život
*Vzkříšení
Bůh 112nn
Bůh měsíce
*Sin
Bultmann, R. 142, 274, 276, 387, 392, 746n, 782, 810
Buzí 115, 243
Byblos 203, 247, 264, 534, 554, 1085
Býk, býček 681
Byliny a koření 115n, 808, 875, 1118, 1142n

C

Caesar 116n, 287, 417,
Caesar Octavianus 76, 287, 369, 417, 648
*Augustus
Caesarea 117
Caesarea Filipova 118
Caligula
*Gaius Caligula
Cassius 512
Cechy 498, 685, 821, 932, 1064
Cedrové dřevo 204
Celibát 516, 519, 580
Cena za nevěstu 377, 379, 580nn
Centurion 1100
Cesta 118nn
Cestování v biblických

dobách 119n, 172, 402, 887
Cihelna 120
Cihla 62, 80, 120n, 177, 634, 701, 703, 798, 1065
Cimbuří
*Opevnění
Cín 685, 1022
Církev 121nn
Církev po domech 258, 870
Církev z pohanů 33, 123n, 149, 739n, 860
Církevní správa 124nn
Císařský dům 125
Cisterna 125, 539
Cisterna v Síře 125
Citace v Novém zákoně 125nn
Citadela 704
Cizinec 127
Claromontanus, kodex 486, 1038
Claudia 127n
Claudios Lysias 128
Claudius 4, 19, 46, 83, 117, 128, 246, 342, 347, 352, 566, 661, 728, 852, 885
Claudius Félix 118, 128, 249, 290, 343, 370, 911, 1097
Crassus 369
Ctnost 128
*Síla
Cyrilometodějský překlad Bible 129

Č

Čarodějové, egyptští 384
Čarodějnice 567, 570
*Magie a kouzelnictví
Čarodějnictví
*Magie a kouzelnictví
Čas 128n
Čedič 644
Čelenka
*Oděv
Čelo 129
Černé moře
*Pontus Euxinus
Černý obelisk 403, 464, 797, 872, 1021
České překlady Bible 129nn
Číslo 133nn
Číslo šelmy 1149
Čisté a nečisté 137nn, 805, 886
Čistota 137, 139, 263, 838, 1148
Číše 139
*Pohár
Číšník 139n
Člověk 10, 140nn, 419n, 441, 748, 870
Člun
*Lodě

D

Dágon 142n
Dalmácie 143, 347, 577, 1049

Dalmanutské končiny 143
Damašek 51n, 143n, 247, 341, 353, 365, 464n, 553, 620, 716, 868, 1044
Damašský spis 847
Dan, syn Jákobův 144
Dan, kmen 94, 98, 144
Dan, město 5, 144
Dan-jaan 144
Daně 144nn
Daniel 29, 146
Daniel, kniha 146nn
Daniel, Přídavky ke knize 37
Daň 148
*Poplatek
Dar 148n
Dar Ducha 184, 446, 536, 629, 752, 1172
Dar jazyků 148
Dareios I. 86, 150, 204, 242, 767
Dareios II. 86, 150, 242, 767
Dareios III. 150, 242, 767
Darjaveš 149
Darejky 757
Dary Ducha
*Duchovní dary
Dátan 150, 671
Datle 804
Datování
*Chronologie SZ a NZ
David 150nn, 191n, 196n, 202, 212
David a Chiram 941
David a Jónatan 244
Davidova věž 60, 778
Davidovo město
Davidovská smlouva 524
Davidovský král 221, 577
Davidovský Mesiaš 577, 985
Debir 153, 502, 952
Debóra 89, 153, 344, 374, 440, 601, 638, 864, 870, 900
Debóřina píseň 144, 154, 374, 503, 954
Decius 732
Dedán 8, 154, 650, 892, 932
Dědictví 155n
Dehavejští 156
Dech 10, 113, 181, 183, 590, 1101, 1177n
Dechové nástroje 308
Deismus 1130
Deissmann, G. A. 88n, 157, 219, 739, 745
Dějiny
*Chronologie SZ a NZ
Dekalog
*Desatero přikázání
Dekapolis 156
Delila 513, 973
Délkové míry 979
Delta 177
Demas 156
Demetris 156, 758, 1064
Démurgos 274
Démon 36, 156, 798

Démotické písmo 844, 852
Demytolgizace 641
Den Hospodinův 157, 353
Den Ježíše Krista 157
Den Páně 157
Den prvních snopků
*Eschatologie
Den přípravy 477
Den smíření 137, 158n, 551n, 932
Den soudu 221, 949
Denár 759
Denní chléb 630
Děr 70, 106, 190, 701, 729, 845, 977, 1101
Derbe 159, 233, 259n, 565, 910
Desatero 480, 504, 511, 626, 759, 1122, 1147
Desatero přikázání 159n
Desátky 116, 160, 245n, 507n, 576, 596, 679, 697, 790, 932, 1104
Deset slov
*Desatero přikázání
Desky zákona 159
Děšť 160n
Děti Boží
*Synové Boží
Děti Východu
*Východ
Deutero-Izajáš 355
*Izajáš, kniha
Deuteronomické dějiny 900
Deuteronomium, Pátá kniha
Mojžišova 161nn, 458, 479n, 527, 653, 1123
Dí-zahab 164, 855
Diakon 106, 164n, 255n, 814
Diakonka 165
Diana 194
Diapente 484
Diaspora 166, 366
Diatessaron 42, 104, 237, 387, 484, 486n, 1039n
Diblat 167
Diblatská poušť 167, 868
Díbón 167, 257, 622
Didaché 107, 234, 470, 484, 487, 510, 583, 631, 737, 836
Didascalía 37, 165
Didymos
*Tomáš
Dikůvzdání
*Chvála
Dilmun 976, 1119
Dína 167n, 550
Dionýsios Alexandrijský 487
Dionýsios Římský 487
Dionýsios z Areopagu 168
Dios 477
Diotrefés 168, 391
Dispenzacionalismus 148, 225
Díšón 322
Dítě 1, 30, 126, 348, 376, 441, 571, 604, 618, 632n, 636, 651n, 701, 714, 717, 750, 797n, 869n, 873, 932, 997, 1010, 1084, 1172

Dittografie 241, 1028
Divadlo 60n, 168
Divy 168, 208, 322, 385, 568, 1034, 1131n
Díže 168
Dlaň 455, 785, 1076
Dlaždice, dláždění 168, 256, 473
Dluh, dlužník 168, 711n
Doba bronzová 55, 62, 297, 408, 534, 859
Doba kamenná 1157
Doba praotců 92, 169nn
Doba železná 178, 534, 925
Dobrá zpráva
*Evangelium
Dobrat 173
Dobré přístavy 173
Dobré skutky
*Ospravedlnění
Dobročinnost 22, 111, 826, 965
Dobrodinec 173
Dobrořečení
*Požehnání
Dobrota
*Dobry
Dobry 173nn
Dobyti Kenaanu 754, 1172
Dódcanci 175, 650
Dodd, C. H. 126, 388, 392, 743, 747n, 785, 983
Dohlžitel 633, 736, 962, 1097
Doketismus 285
Dokonalost 175n
Dolina balzámovníků 176
Dolina Jóšafatu 176
Dolina králů
*Théby
Dolina posvátného stromu 176
*Elah
Dolina rozhodnutí 176
Dolování a kovy 177n, 1022
Domáci bůžci 179, 318
Domácnost 179
*Rodina
Dominus Flevit, kostel 699
Domitianus 960
Dopis
*Psaní
Dór 179, 247, 684, 919
Dorkas 179, 1140
Dótan 169, 179, 488, 1048
Dozorce, vychovatel 180, 636
Drachma
*Peníze
Drak 37, 93, 137, 180, 862, 1164
Drogy 567
Druhý příchod Ježíše Krista 421, 435, 492n, 594, 687, 719, 745, 748, 773, 957, 1027, 1054
Drusilla 180
Družba
*Přítel ženichův
Družičky 581, 784, 985
Dřevěné uhlí 876, 1090

Dřevo 20, 52, 62, 191, 248n, 320, 503, 522, 554, 557, 695, 698, 768, 805, 855, 898, 942, 971nn, 1058n, 1064n, 1068
Dualismus 35, 180, 387, 745, 748, 984, 1179
Dudy
*Hudba
Duha 181, 1154
Duch 43, 140, 174, 180, 285, 380n, 391, 402, 445, 627n, 688, 694, 794, 798, 826, 961, 964, 1088, 1102, 1129, 1138, 1143, 1151, 1177nn
Duch Kristův 184, 1054
Duch Svatý 78, 106, 124, 148n, 156, 181nn, 251, 259, 349n, 422, 427, 442, 550, 564, 629, 652, 673, 739, 745, 752, 774, 798, 800n, 813, 824, 826, 887, 909, 927, 970, 984, 988, 993, 1009, 1053nn, 1064, 1072, 1098, 1103, 1128, 1148, 1155n
Duchové ve vězení 185, 224
Duchovní dary 185n
Duchovní mléko 621
Duchovní písně 777
Dúma 189n
Dům 63, 186nn, 870, 1134
Dům Eden 189
Dům Hospodinův 186, 326
Dům libanonského lesa 720
Dúra-Europos 190
Duše 38, 42, 140, 181, 190, 225, 276, 286, 383, 504, 517, 558, 568, 629, 692, 816, 847, 864, 917, 940, 959, 1023n, 1072, 1114, 1167n, 1177nn
Důvěra 184, 190, 203, 252, 356, 365, 628, 1044, 1064, 1093n, 1168
*Vira
Dvanáct, apoštolů 45, 124
Dveře 62, 188, 324n, 386, 546, 564, 625, 736, 750, 753, 769, 1053, 1068, 1116
Dvojítá koruna Egypta 520
Dýka 56
Dýmějový mor 1136
Džbán 189n, 300, 1069
*Hrnčír
Ďábel 785, 795, 826, 907

E

Ea 72, 86, 570, 976
Ěbal (Obal) 190n, 274, 504, 700, 723, 726, 1002
Ěbal, hora 190
Ebedmelek 191, 540
Eben-ezer 191, 619
Eber 191, 449
Ebjátar 17, 191, 893, 996, 1070
Ebjonité 123
Ebla 119, 191
Ed 192
Eden, místo 192

Eden, osoba 192
Eden, rajská zahrada 83, 91, 109, 136, 192, 303, 318n, 605, 667, 864, 885, 1044, 1118n, 1147
Eder, Edar 192
Edil 515
Edóm, Edómci 2, 157, 192n, 211, 295, 346, 353, 452, 464, 499, 556, 575, 605, 671, 721, 723, 797, 854, 881, 1025, 1070, 1129
Edrei 91, 193, 696
Éfa 832, 1075nn
Efes-damím 277, 754
Efez 68, 193n, 236, 251, 253, 743n, 765
Efezským, list 195n
Effatha 196
Efód 265, 691, 715, 781
Efrajim, kmen 196, 373
Efrajim, místo 197
Efrajim, osoba 196
Efrata, město 197, 789
*Betlém
Efrata, osoba 197
Efrém 561, 1035, 1040
Efrón 197
Egla 615
Eglón 197, 217, 409, 622, 954
Egypt 23, 197nn, 244, 664n, 977
Egypt'an 209
Egyptská řeka, Vádí el-'Aríš 207, 664
Egyptské rány 208, 1131
Egyptský jazyk 199
Ehúd 209, 622, 956
Échi 17
Eichhorn, J. G. 103n, 741, 760
Ekbatany 209, 735, 766
Ekrón 210, 754, 994
Ekumenický překlad Bible 132
El 23, 64, 109n, 319, 471, 502, 552, 633, 730, 1062, 1067
El-Amarna
*Amarna
Éla 210, 1048
Elah, údolí 210
Élam, Élamci 50, 69, 85, 210, 650
Élamština 649n, 845
Elasar 210
Élat (Elót), Esjón-geber 46, 49, 144, 192, 211, 881
Eldad 211
Eleále 211
Eleazar 66, 211, 459, 776, 792
Elefantinské papyry 53, 166, 366, 710, 730, 846, 902, 917
Elchánan 211n, 277
Élí 212, 352, 524, 899n, 952
Eliab 212
Eliáš 212n
Eliel 212
Eliezer 143, 212, 376, 584,

613, 709, 712
Elifáz 444, 698, 1025, 1070
Elihu 212, 440, 445
Elijaš 15, 79, 137, 143, 161, 212nn, 247n, 273, 415nn, 488, 503, 527, 576, 593, 700, 768, 815, 820nn, 876, 906, 966
Élím 214n
Élímelek 668, 882
Elišáfan
*Elišáfan
Eliša 169, 179, 215n, 265, 273, 365, 403, 444, 541, 789, 818, 820, 864, 868, 978, 1021
Eljakim 216, 353, 447
Eljašib 216, 241
Elkána 312
Elohim 109
Elohista 266, 760
Eloi, Eloi, lema sabachtani 216
Elón 18, 216, 891
Elsáfan 216
Elsner, T. 132
Elteke 216, 1048
Elúl 475
Emaus 217, 438, 504, 1116
Emejci 217, 866
Emorejci 55, 79, 84, 217, 271, 317, 496n, 553, 1068
Emorejský jazyk 311
En-dór 218, 909
En-egljajim 218
En-ganím 218
En-gedi 218, 451, 777, 811, 980, 1090, 1160
En-mišpát 360, 471, 511, 592
En-chada 218
En-chasór 218
En-rimón 218, 972
Engnell, I. 759, 763
Enki 10, 93, 234, 802, 976
Enoch 218, 544
Enoš 218, 1006
Enuma eliš 72
Epifanus 40
Epafras 218, 250, 514
Epafróditos 218, 1140
Epiktét 244, 290, 302, 400n, 732
Epikúrejci 218n
Episkopát 106, 125
Epištola 219
Er 702, 1004, 1019
Erastos 219
Erastos 219
Erek 83, 88, 220, 666, 904, 1009, 1069
Eridu 83, 86
Esarchaddón 220
Esdraelon 220, 261, 458, 503, 654, 723, 726
Eser 20
Eschatologie 34n, 182, 221nn, 327, 447, 601, 745nn, 833, 888, 981, 1026n, 1147n
Esjón-geber
*Élat

Essejci 226n, 284, 314, 457, 482n, 911, 959
Ester 37, 67, 95, 132, 227n, 396, 437, 440, 482, 556, 597, 710, 870, 1006, 1015, 1030
Ester, osoba 95, 227, 440, 556, 710
Ester, kniha 67, 227n, 437, 4082, 1006, 1015, 1030
Ester, Přídavky ke knize Ester 37, 396
Ešbaal 351
Eškól, jméno 228
Eškól, místo 228
Ešnunna 1122
Éštaól, Éštaólci 229, 475
Étam 229
Étan 229, 402, 964, 1168
Étaním 475
Etbaal 1059
Étika, biblická 229nn
Etiologie 20, 460, 592, 605, 764
Etiopie 47, 203, 232, 348, 353, 525, 540, 650
Etiopská žena 232
Etiopský eunuch 232n
Etnarcha 233, 370, 620
Etymologie 99, 306, 402, 472, 474, 636, 718
Eucharistie 294, 583, 683, 714, 809, 1083n, 1087
Eufrat 1, 50n, 73, 208, 233, 488, 613, 637, 670, 867, 879, 885, 978, 993, 999, 1023, 1069, 1119
Euníké 233, 559, 1047
Eunuch 233
Euodia 233, 503
Eusebius 40, 43, 64, 97, 99, 122, 252, 269, 273, 290, 301, 382, 486n, 561, 574, 593, 619, 654, 675, 732, 770, 773, 775n, 792, 894, 1000, 1017, 1133
Eutychos 233, 1053, 1140
Eva 11, 234, 303, 474, 1178
Evangelia 234nn
Evangelista 236nn
Evangelium 238
Evangelium Egypt'anů 40, 275
Evil-merodak 238, 599, 1089
Ewald H. 104
*Biblická kritika
Exegeze 255, 547, 559, 741n, 1106, 1147
Exkomunikace 28, 238, 625, 814n
Exodus 238nn, 634, 764
Exodus, Druhá kniha Mojžišova 239nn, 255, 266, 545, 567, 942, 1014
Exodus, chronologie 330
Exodus, nový 1058
Exodus, trasy 866, 923, 1016
Ezau 91, 170, 192, 241, 319, 322, 359n, 376, 379, 561, 581, 804, 865, 913

Ezdráš, osoba 25, 64, 66, 78,
81, 160, 241n
Ezdráš, kniha 242n
Ezdrášova apokalypsa 36
Ezechiel, osoba 136, 138, 230,
243n
Ezechiel, kniha 101, 243n,
1036
Ezechielův chrám 325
Ezel 244

F

Fajjúm 1085
Faleš 244
Falešní proroci 406, 820, 825n
Fanuel 30
Farao 200n, 244n, 520, 633,
652
Fares 765
Farizeové 122, 138, 245n,
285, 467n, 473, 509, 595, 631,
784, 815, 827, 853, 902, 1086
Faros 21
Fazole 1142, 1144
Félix 246, 343, 370, 694, 740,
775n
Fénicie, Fénicičané 246nn, 320,
353, 376, 396, 425, 512, 684,
715, 736, 781, 919, 993, 1022
Fénix 256
Festus 118, 249, 343, 370,
694, 740, 775, 814, 927, 1137
Fík, fíkovník 249
Fíkovník sykomora 62
Filadelfie 249n
Filadelfie, v Gileádu
*Raba Amónovců
Filemon 250n, 514, 674, 702n,
789
Filemonovi, list 250
Filétos 251
Filip, apoštol 251, 263, 290,
897, 1079, 1179
Filip, jáhen 118, 251, 927, 936
Filip, ostatní 86, 100, 251n,
370, 382, 582, 850, 895, 1028
Filipovo evangelium 42, 275
Filipský žalárník 688, 1092n
Filipským, list 252n
Filipy 44, 218, 254, 927, 936
Filipy, tamější církev 252n,
870n
Filón 76, 166, 226, 255, 327,
482n, 631, 760, 775n, 1032n,
1113, 1175n
Filoxénos 1036
Flavius Clemens 1042
Flóra, Palestíny
*Rostliny
Foibé 165, 255, 499, 888, 936
Foiník (Fénix) 256, 534
Fortunát 256, 519
Frygie 31, 256, 343, 565, 640
Fylakterion
*Modlitební řemínky

G

Gaal 256
Gabbatha 60, 256
Gabinus 263, 571, 897
Gabriel 29, 257, 1036
Gád, Jákobův syn 257, 872
Gád, kmen 257, 635,
Gád, ostatní 257, 821
Gád, údolí 257
Gadara, Gadarenští 258
Gaius Caligula, císař 4, 54,
251, 288, 370
Gaius, Pavlův spolucestující
159, 258
Gaius, Makedonec 258
Gaius, Korint'an 258, 471
Gaius, adresát 3. listu
Janova 258
Gal-ed 258
Galacie 258nn, 343, 501, 739
Galatským 259
Galatským, list 33, 259nn,
744, 1026
Galba 16
Galilea 59, 261, 288, 654,
657, 724n, 1044, 1128
Galilejci 261, 775
Galilejské moře 261, 502,
1043
Galím 615
Gallio 166, 262, 342, 515,
694, 740, 948
Gamaliel 262
Ganga 272
Gáreb 440
Gašmu 268
Gat 71, 263, 315, 721, 726,
754, 994
Gat-chefer 263
Gaulanitis 277
Gáza 208, 220, 263, 471, 684,
721, 723
Geba 264
Gebal 264
*Byblos
Geber 56, 264
Gedaljáš 86, 264, 440, 622,
736, 916
Gedeón 4n, 22, 110, 136,
264n, 314, 444, 455, 579n, 689,
700, 756, 790, 846, 869, 955,
1142
Geder 265
Gedera 265
Gederót 265
Gederótajim 265
Gedór 265
Géchazi 265
Gelilot 265
Gemara 468, 1019
Gematrie (666) 137
Generace 265n
*Pokolení
Genesis, První kniha
Mojžišova 104, 109, 140,
234, 255, 266n, 318, 376, 395,
403, 480, 499, 559, 567, 605,

637, 651, 668, 689, 699, 760nn,
804, 871, 873n, 892, 976n,
1053, 1069, 1119n, 1141
Genesis a věda 976
Genezaret 472
Genezaretské jezero
*Galilejské moře
Genubat 280
Geologie a potopa 804
Geologie a stvoření 975
Gerar 169, 267
Gerasa 267n
Gergesa 267
Gerizim 191, 268, 366, 504,
637, 696, 723, 726, 813, 895n,
1002, 1007, 1031, 1086
Geršom, Geršon 268, 633
Geršónovci 268, 352
Gesta 268
Gešem 49, 59, 268n, 494, 669
Gešúr, Gešúrejci 75, 269, 499
Getsemane 29, 269, 379, 382,
436, 587, 631, 698n, 781, 939n,
951, 1024, 1037
Gezer 23, 56n, 169, 245,
269nn, 330, 999, 1079
Gezerský kalendář 475, 781
Ghor (El Ghór) 454
Gibea 57, 271
Gibejci 95, 1124
Gibejská planina 271
Gibeón 271n, 361, 653
Gibetón 88, 272
Gíchón 272, 501, 920
Gilbóa 98, 220, 272, 314, 373,
440, 451, 754, 1015, 1157
Gileád 75, 144, 257, 273, 375,
575, 724, 864
Gilgál 265, 273n, 952
Gilgameš 83, 897, 979
Girgašejci 274, 496
Girzejci, Gezerejci 274
Gloria in excelsis 274
Glosolalie
*Dar jazyků
Gnosticismus 39, 42, 274nn,
285, 470, 517, 746n, 774, 959,
1047
Gnostický mýtus
o vykoupení 960
Goferové dřevo 276
Góg a Magóg 276
Gólan 277, 610
Golgota 60, 277
*Kříž
Goliáš 277, 755, 1133, 1157
Gómer, syn Jefetův 277
Gómer, území 277
Gómer, žena Ozeášova 277
Gomora 292, 415, 723, 749,
1043, 1144
Goodspeed, E. J. 62, 194,
196, 250n, 256, 471, 484, 703,
743n, 749, 1015
Gošem 277
Gošen 277n
Gózan 278, 310
Griesbach, J. J. 235, 237

Gryfové 715
Gudgód 278
Gunkel, H. 104, 556, 763,
1098, 1170n

H

Had 278nn, 569, 605
Hadad, božstvo 280, 626, 643
Hadad, král Edómu 280
Hadad, ostatní 280
Hadad-ezer 280
Hadad-rimón 280
Hadasa

*Ester

Hádes 225
Hadramaut

*Arábie

Hadrianus 60, 100, 118, 291,
347, 413, 415, 473, 792
Hagada 214, 1035, 1082
Hagar 280n, 358nn, 471,
580n, 735, 904, 923, 974
Hagrejci 281, 1085
Hák 281, 301, 715
Hakeldama 281, 1037
Halab

*Aleppo

Halacha 1019
Halak 281
Halelujah 281
Hallel 1171
Halleyova kometa 340
Halská Bible 132
Hám 169, 281
Haman 14, 228, 281, 366,
637, 852, 1006, 1088
Hamitské jazyky 311
Hanba, zahanbení 281, 597,
636
Hanno 263, 1044
Haplografie 1028
Hára 5, 282, 559, 616, 646,
669, 1025
Háranj 282
Hararský 282
Harém 5, 186
Harfa 147, 306
Harmagedon 282, 295, 597
Harmón 282
Harmonizace 1039
Harnack, A. 19, 106, 157,
484, 742nn, 928, 936, 1026,
1174
Hasmonejci 368

*Makabejci

Háv 282

*Oděv

Havran 803
Havraní skála 282, 706
Heber 282n, 872
Hebraismy 52, 401, 1033
Hebrejové 27, 65, 128, 202,
238n, 278, 283n, 301, 330, 438,
475, 557, 634, 638, 665, 671,
727, 750, 805, 915, 970, 977,
1016, 1023, 1028, 1068n, 1073,
1094, 1118, 1150, 1165, 1168

Hebrejšťina 395, 496, 1028
Hedvábí 283, 643, 839
Helena Adiabénská 60, 342,
370
Helénismus 387, 468
Helénisté 284, 743
Helénistická filozofie 255
Helénistické období 255, 544,
686, 895
Helénističtí Židé 301, 779
Helénizace 467, 574
Heli 873
Héliopolis 99
Héman 284, 1168
Hena 284
Henoch, pseudoepigraf 127,
182, 257, 284n, 327, 419, 470,
524
Henoch, Kainův syn 284
Henoch, otec Metúšelacha
284
Henoteismus 761
Hepatoskopie 179
Hérakleopolis 313
Hérakles 291
Hereze 39n, 111, 167, 223,
274, 276, 285, 390, 484, 486n,
510, 587, 739, 850, 935, 991,
1009
Hermas, autor Pastýře 285,
738
Hermas, římský křesťan 285
Hermeneutika 285, 950
Hermes 285
Hermetická literatura 274,
285n
Hermogenés 286n
Hermopolis 730
Hermos 904, 945
Herodes Agripa I. 288n, 352,
370, 380, 415
Herodes Agripa II. 118, 290,
537
Herodes Antipas 34, 261,
287, 340, 370, 425, 765
Herodes Archelaos 287, 370,
425, 791
Herodes Filip 251, 895, 1051
Herodes Veliký 60, 118, 193,
261, 287, 340, 352, 370, 409,
413, 415, 425, 571, 704, 720,
791
Herodiáni 290
Herodias 290, 583
Herodium 61, 720
Hérodotos 13, 71, 75, 80n,
137, 198, 210, 227n, 326, 596,
598, 612, 640, 656, 661, 757,
775, 878, 1077, 1084, 1162
Hexapla 1033
Hexateuch 191, 460, 735,
759, 761, 763
Hierapolis 290, 513
Hierapolis, tamější církev
218, 256
Hieratické písmo 844
Hieroglyfy 264, 319, 844, 850
Hillel 169, 246, 1127

Himjarština 47
Hín 1077
Hinómské údolí 290
Hippolytos 227, 275, 486,
510, 1009
Hippos 156
Hispanie 290n, 740, 829, 886,
1022
Historie 35, 733, 830, 889, 956
Hlad 291
Hlasatel 291
Hlava 291
Hlavice sloupu 177, 291n,
375, 474, 925, 933, 967n, 973
Hlidka 292
Hlína 297, 1143
Hliněné tabulky 75, 220, 399,
845
Hmoždír a palička 292
Hněv 292
Hněv Boží

*Boží hněv

Hnízdo 2, 292
Hnojná brána 292
Hnůj, lejno 292n
Hódavjáš 462
Hodina 293nn
Hody lásky 165, 294
Hóham 316
Holič 660, 790, 1057
Holofernés 36
Homér 16, 302, 736, 920,
1162n
Homoiteuleton 1028, 1030
Homosexualita 294n, 609, 954
Hór 295, 635
Hora, pahorek 295
Hora požehnání 268
Hora proměnění 295
Horlivost 295, 416, 466, 499,
516, 1142, 1171n
Horní Bét-chorón 97
Hořčičné semeno 532
Hořící keř 296
Hořký, hořkost 2
Hosanna 296
Hospodářské podmínky

*Chléb

Hostina 226, 296, 437n, 593
Hóša, izraelský král 70, 203,
296, 332, 716, 945, 995
Hóša, velitel Efrajimovců
296
Hóša, ostatní 297
Hovězí dobytek 297, 300,
1159
Hranol, Chicagský 217
Hranol, Taylorův 217
Hrdlička 681
Hrdlo 297

*Krk

Hrnce masa 297
Hrnčíř, hrnčířství 55, 83,
297nn, 331, 408, 452, 544,
750n, 755, 788, 1067

*Keramika

Hrob 785

*Pohřeb a smutek

Hrob králů, hrob Davidův 300n
Hrobka
*Pohřeb a smutek
Hrom 301, 1062, 1148
Hrozinky 804, 1091
Hroznový úval 301, 1090
Hrozny 718, 804, 808, 1090n
Hry 152, 301n, 317
Hřeb 302, 538
Hřích 10n, 95, 302n, 469, 504, 663, 693n, 719, 988n, 1070, 1111n, 1141, 1151
Hřích proti Duchu svatému 302, 879
Huccav 305, 646
Hudba a hudební nástroje 306nn, 786, 1169
Hůl, berla 66, 309, 568n, 877, 1173
Hur, děd Besáleelův 96, 344
Hur, otec Káleba 344, 619
Hvězda, betlémská 309
Hvězdy 309n
Hyacint 1013
Hygiena 138n, 674, 1135, 1141, 1159
Hyksósové 300, 670, 703, 1078
Hymenaios 310
Hyrkános II. 287, 369

CH

Chabiru 23, 79, 171, 584
Chabór 310
Chadrák 310
Chágab
*Agabos
Chakíla 310
Chalach 311
Chalys 259
Chám 311, 668
Chamát 311, 319, 1017
Chammurapi 84, 172, 210, 311n, 321, 328, 332, 511, 580n, 600, 635, 711, 862, 875, 1152, 1158
Chammurapiho zákony 168, 311, 511, 1152
Chamór 312
Chana 312, 898n, 932
Chananeel 312
Chananjáš, ostatní 312
Chananjáš, prorok 312
Chánes 313
Chanún 24, 409
Chanukka 932, 980
Cháran, místo 313, 458, 542, 637, 669
Cháran, osoba 314
Charismata 185n
Charód 314
Charóšet 314
Chasarmávet 314, 650
Chaserót 314, 855
Chasesón-támar 217n, 608n, 973
Chasidé 314, 572

Chasór 70, 87, 314n, 496, 657, 703, 720
Chatti 85
Chavíla 315, 650, 892, 1119
Chazael 51n, 65, 70, 93, 144, 257, 263, 315n, 465, 1085
Cheber, Ašerovec 316
Cheber, Kénijec 316, 891
Cheber, ostatní 316
Chebrón 169, 316, 330, 466, 475, 575, 946, 952
Chefsíbah 579
Chélam 316, 566
Chelbón 316
Cheldaj 317, 710
Cheles 317
Chelkat 317
Chelkat-súrím 317
Chén 317
Chénoboskion 317
Chermón, hora 91, 143, 317, 425, 452, 553, 619, 656, 696, 723, 875, 915, 924, 1161
Cherubové 318, 626, 698, 916n
Chesró 97, 344, 765
Chester Beattyho papýry 237, 569, 730nn, 1037n, 1046
Cheshbón 257, 273, 318
Chét 318, 650, 669
Chetejci 5, 19, 27, 171, 201n, 318n, 497, 553, 570, 652, 844, 954, 1078
Chetejský jazyk 755
Chetejské vazalské smlouvy 162, 941, 1602
Chetlón 319
Chezjón 51
Chidekel 319
Chiel 319n, 409
Chiliasmus 225
Chilkijáš, velekněz za Jósijášovy vlády 319
Chilkijáš, ostatní 319, 751
Chios 320
Chíram, král Gebalu 318
Chíram I., král Týru 247, 320, 557, 559, 757, 797, 998, 1059
Chíram II., král Týru 70, 1059
Chíram, řemeslník 375, 1059
Chirbet Mird 987
Chivejec 320
Chizkijáš 67, 71, 112, 164, 210, 216, 272, 300, 320n, 332, 365, 465n, 501, 506, 509, 544, 583, 609, 616, 653, 751, 757, 776n, 786, 797, 838n, 904, 921, 946, 969, 1075, 1098, 1164
Chizkijášův tunel 884
Chléb 309, 321, 541, 578, 705, 1083
Chléb poroby 1083
Chléb života 321, 384
Chloé 256, 321, 518n
Chóba 321
Chóbab 322, 440, 613

Chofní a Pinchas 322
Chofra 322
Chór-gidgád 278
Chorazin 322
Choréb
*Sínaj
Chorejci, Chorí 27, 170, 271, 320, 322
Choreš 322
Chorma 322n
Chóronajim 323
Chózaj 323
Chození 323, 735, 1132
Chrámy, proroctví Zachariášovo 1120
Chrámy, Šalomounův 15, 64, 186, 243, 292, 323nn, 366, 375, 405, 412, 414, 447, 513, 530, 542, 545, 628, 637, 685, 832, 918, 1007, 1023, 1059, 1065, 1068
Chrámy, tzv. Druhý 150, 242, 325, 507, 572, 575, 660, 1095
Chrámy, Herodův 287, 325n, 369, 413, 848, 951, 1155
Chrámy, v Leontopoli 166, 730, 852
Chrámy, Samařský 268, 895, 1086
Chrámy, Ezechielův 325
Chrámy, z pohledu NZ 326n
Chrámy, ostatní 19, 21, 47, 67, 72, 75, 81n, 86n, 98, 118, 143, 193, 264, 280, 313, 315, 323, 403, 473, 656, 666, 699, 702, 765, 892, 919, 933, 1004, 1020
*Vyčištění chrámu
Chrámová stráž 971
Chrámoví nevolníci 327n, 507
Chrestus 128
Christologie
*Ježíš Kristus, jeho jména
Christos 538, 606, 608, 884
Chronologie Nového zákona 340nn
Chronologie Pavlova života 262
Chronologie Starého zákona 328nn
Chřípí 10, 181, 343, 671, 1101
Chudoba 90, 343n, 380, 394, 429, 548, 572, 718, 782
Chúkok 344
Chulda 344, 870
Chulské jezero 452
Chúr 22, 344, 866
Churrijci 20, 50, 673
Churrijský jazyk 496, 1062n, 1078
*Chorejci
Chúšaj 344, 839
Chúšim, syn Achórův 344
Chúšim, syn Danův 344
Chúšim, manželka Šacharajina 344
Chůva 344
Chvála 345, 810, 1111

Chvalozpěv, Malkisedekův
283
Chvalozpěv, Mariin 585
Chvalozpěv
(Kristu-Bohu, Ř 9, 5) 423

I

Í-kábód 345, 441
Ibsán 100, 345
Ido 346
Idumea 346
Ignatios z Antiochie 106, 484, 737
Ijé-abárim 1, 346
Ikoniion 346n, 565
Iljón 346
Ilyricum 347, 890
Immanuel 130, 348, 422, 604, 728
Indie 20n, 115, 348n, 522, 525, 593, 643, 1142
Indus 1119
Inkarnace 349
Inkoust 840n
Innocenc I. 486
Inspirovanost 349n, 355, 480, 483n, 774
Intertestamentární 35
Íra 351, 440
Irák 55, 495, 561, 673, 978, 1134, 1161
Irenaeus z Lyonu 40n, 141, 144, 237, 274, 343, 387, 391, 486n, 555, 562, 587, 652, 737, 760, 781, 960, 1009, 1040, 1054, 1149
Isachar (Jákobův syn) 351, 872
Isachar (kmen) 351, 1016
Islám 98
Isokratés 219
Íš-bóšet 5, 79, 152, 332, 351, 869, 900
Iší 351
Íškariotský
*Jidáš Íškariotský
Ištar 75, 666
Itaj 351
Itálie 13, 352, 548, 574, 640, 685, 713, 740, 884
Ítamar 352
Ítiel 352
Iturea 352
Iva 352
Izajáš 352
Izajáš, kniha 353n, 480, 603n, 638, 1030
Izajáš, mučednictví 848
Izajáš, nanebevstoupení 848
Izajáš, prorok 71, 137n, 348, 604, 820
Izajáš, vidění v chrámu 353, 929
Izák 169n, 280n, 358n, 864n
Izákovy požehnání 376
Izmael 170n, 266, 280n, 358n, 561, 652, 690, 712, 904

Izmaelci 315, 613, 684, 710
Izrael 330, 360n, 712, 716
Izrael Boží 372
Izraelská stéla, oslavný nápis
Merneptahův 330, 332
Izraelské kmeny 373
Izraelský zákon
*Smlouva *Etika

J

„Já jsem“ 110, 401, 423
Jaar 373
Jaare Oregim 211, 375
*Jair, otec Eldákana
Jaazanjáš, judský velitel
vojska 373
Jaazanjáš, syn Jeremjáše 373
Jaazanjáš, syn Šáfanův 373
Jaazanjáš, syn Azúrův 373
Jábal 10, 373, 1057
Jábeš v Gileádu 373
Jabín 314, 373n
Jabne 265, 374
Jabneel, město Neftaliovců
374
Jabneel, pravděpodobně
totožné s Jamní 374
Jabok 24, 374, 439, 884
Jaddus 91
Jadón 601
Jaebes, město 374
Jaebes, jméno 374
Jáel 374, 513, 788
Jaelam 697
Jaezer 374
Jafa, Joppe 191, 374, 721
Jafa, tamější církev
*Dorkas
Jaffa 543
Jahas, Jahsa 375
Jahsa 375
Jahve 79, 109n, 162, 442, 688
Jachleel 1117
Jachzejáš 375
Jair, soudec 375, 954
Jair, otec Elchanána 375
Jair, Manasesovec 54, 375
Jair, otec Mordokaje 375
Jairos 375
Jairovy vesnice 375
Jáke 838
Jakin a Bóaz 64, 324, 375n, 474, 600, 903
Jákob 50, 94, 96, 169, 241, 329, 565, 568, 626n, 872
Jákob a Ezau 169, 673
Jákob, požehnání 351, 656, 879
Jakub, syn Zebedeův 46n, 379n, 895
Jakub, syn Alfeův 22, 380
Jakub, otec apoštola Judy 380
Jakub, Ježíšův bratr 33, 380, 41, 111, 122, 124, 643, 709
Jakubův apokryf 43
Jakubův list 380
Jákobův, žebřík 29

Jalovec 876, 971n
Jalovice 381
Jáma 381
Jaminci 670
Jammie 36, 245, 480, 815, 902
Jan Křtitel 9, 183, 383, 428, 434, 477, 531, 545, 562, 594n, 607, 693, 792, 894, 1089, 1111, 1165
Jan Marek
*Marek, Jan
Jan, apoštol 194, 382n, 388, 392, 737, 769
Jana 384
Jannés a Jambrés 384, 567
Janóach 197, 384
Janovo evangelium 384n
Janovo zjevení
*Zjevení, kniha
Janovy listy 390n
Janovy skutky
*Skutky Janovy
Jantar 306, 392
Janův apokryf 39, 43, 275
Jarim, velkokrál 392
Jarmúk 726
Jarmút 393
Jarobeám I. 17, 144, 202, 393, 506, 530, 626, 653, 1004, 1151
Jarobeám II. 26, 91, 311, 365, 393n, 449, 596
Jasnovidectví 1088
Jáson 33, 301, 394
Jaspis 750n, 1011, 1013
Jášobeám 394
Jatír 394
Jatky
*Masné krámy
Játtra 394
Jávan 394, 650, 884, 1120
Jazyk 394n
Jazyk apokryfů 395n
Jazyk Nového zákona 400n
Jazyk Starého zákona 396n
Jebúsejci 12, 53, 152, 290, 319n, 322, 402, 411n, 414n, 443, 496, 616, 637, 765, 921
Jebúsejec 53
Jed 279, 402, 1164
Jedajáš 317, 416
Jedíael 94
Jednodenní cesta 402
Jednota 9, 124, 203, 232, 468n, 516, 780, 823, 1025, 1054, 1103
Jedútún 402n, 506
Jefet 403
Jefún 895
Jehú, anatótský král 28, 403
Jehú, izraelský král 315, 403, 440, 867, 1000
Jehú, prorok 403
Jehúdí 403
Jechdejáš 601
Jekabseel
*Kabseel
Jekonjáš

***Jójakín**
Jemná látka 282
Jemné plátno 457, 781
Jerach 403
Jerachmeel, předeek
Jerachmeelců 403
Jerachmeel, syn Kššův 404
Jerachmeel,
příslušník judského
královského rodu 404
Jeraš

***Gerasa**
Jeremjáš 37, 90, 125, 312,
404, 627, 756, 820, 915
Jeremjáš, kniha 407, 1035
Jeremjášův list 37
Jericho 18, 55, 90, 137, 171,
331, 408nn, 452, 454, 540, 644,
721, 862, 1134, 1143
Jeroným 13, 64, 100, 106,
111n, 142, 263, 281, 301, 380,
383, 391, 473, 483, 487, 500,
654, 738, 774, 1017, 1034,
1039, 1041, 1175
Jerubaal, Jerúbešet
***Gedeón**
Jerúel 410
Jeruzalém 60n, 152, 243, 287,
290, 332, 372, 402, 410n, 610,
659, 720, 912, 920n, 927, 995,
1127
Jeruzalém, pád (587 př. Kr.)
404, 406n, 412
Jeruzalém, pád (70 po. Kr.)
412, 457
Jeruzalém, tamější církev
122, 382, 1081
Jeruzalémská Bible 132
Jeruzalémská rada 342, 860,
903
Jeskyňe 415n
Jesle 416
Ješmón 416
Jéšua, Ješúa 416
Ješurún 416
Jezábel, manželka Achabova
15, 214, 416, 568
Jezábel, prorokyně 416, 826,
935
Jezanjáš 373, 417
Jezero Genezaretské
***Galilejské moře**
Jezero hořící sirou 785
Ježiš Justus
***Justus**
Ježiš Kristus, jeho tituly
417nn
Ježiš Kristus, jeho život
a učení 424nn
Ježišova smrt
***Kříž**
Ježišovo božství 1102
Ježišovy výroky 231, 380,
433, 435, 490, 531n, 548, 588,
595, 772
Jho 260n, 435, 532, 573, 596,
624
JHWH

***Jahve**
Jibleám 220, 435, 578
Jidáš Iškariotský 308, 326,
435n, 462, 758, 1087, 1130
Jídlo 437nn
Jifách 439, 524, 579, 619,
864, 954
Jiflek mámivý 686, 877
Jirijáš 312
Jisakar 439
Jišaj 4, 150, 212, 439n, 1000
Jišbák 500
Jišmael, syn Netanjáše 381,
440
Jišmael, ostatní 440
Jitra 440
Jitrejec 440
Jitro 232, 322, 440, 499, 687,
924, 952
Jizreel, místo 75, 98, 220,
440, 726, 1144
Jizreel, jména 440
Jméno 440nn
***Boží jména**
Jóab 3, 5, 12, 23n, 67, 125,
144, 192, 271, 280, 351, 443,
596, 859, 996, 1011, 1023
Jóachaz (Acház) 443
Jóachaz (Achazjáš) 16, 70,
443
Jóachaz, syn Jehúa 16, 443
Jóachaz, syn Jóšijáše 443
Jóáš 443
Jóáš, benjaminovský
bojovník 444
Jóáš, izraelský král 94, 144,
215, 412, 444
Jóáš, judský král 24, 76, 444,
447, 459
Jóáš, otec Gedeónův 264, 444
Jóáš, syn Achabův 444
Jób 444, 568, 691, 828, 892,
907, 1141
Jób, kniha 444n
Jóel, kniha 446
Jogbeha 447
Jóchanan 241, 444, 447
Jóchanan ben Zakkai 372
Jójada, otec Benajáše 94, 447
Jójada, ostatní 447
Jójada, syn Benajáše 17, 76,
447
Jójada, velekněz 76, 444,
447, 477, 1084
Jójakím 85, 203, 300, 403,
405, 407, 447n, 465, 656, 720
Jójakím 133, 300, 405, 448,
465
Jókebed 65, 329, 449, 619
Jokneám, Jokmeám 220, 449
Jokšan 449, 1001
Joktán 282, 449, 892
Jokteel 913
Jom Kippur 159
Jónadab 449
Jonáš 107, 136, 449n, 768,
827, 878, 1022, 1118, 1178
Jonáš, kniha 450

Jónatan, syn Ásaclův 67, 451
Jónatan, syn Ebjatarův 17,
451
Jónatan, syn Geršómův 144,
451
Jónatan, Makabejský 368,
451, 573, 902
Jónatan, ostatní 451
Jónatan, syn Saulův 152,
332, 451, 597, 615
Jónské moře 13
Joppe, tamější církev
***Dorkas**
Jóram, izraelský král 215,
265, 315, 332, 403, 416, 451
Jóram, judský král 49, 76,
192, 451
Jóram, ostatní 451
Jordán 261, 273n, 361, 373,
452nn, 459, 497, 511, 566, 654,
726, 775, 885, 917, 933, 1006
Josef, manžel Marie 30, 111,
457, 585, 873
Josef, Jákobův syn 68, 92,
125, 150, 155, 169, 200, 239,
244, 266, 455nn
Josef z Arimatie 457
Josephus Flavius 226, 415,
457, 1029
Josef z Tiberiady 473
Jóšafat, král judský 211, 458,
464
Jóšafat, údolí 176, 458, 501
Jóšeba 444, 458
Jóšijáš 164, 284, 344, 443,
458, 465n, 530, 653
Jóšua, velekněz 15, 459,
1120, 1145
Jóšua, Bětsemešský 459
Jóšua ben Gamala 1113
Jótam 24, 268, 459, 752, 1073
Jotba 459
Jotbata 278, 459
Józabad 459, 1117
Jozachar 459
Jozue, syn Núnův 192, 197,
271, 411, 459, 488, 703, 862,
943, 1002, 1114
Jozue, kniha 459nn
Júbál 306, 462
Juda, apoštol 462
Juda, bratr Ježišův 111, 467
Juda, Jákobův syn 266, 462,
581
Juda, kmen 373, 462, 550,
734, 872
Juda, Makabejský 97, 366,
482, 572, 853, 932
Judaismus 167, 467, 550,
747, 815, 826, 893
Judaisté 537, 743
Judaizace 466
Júdit 36n, 395
Judská poušť 49, 416, 726,
809, 985, 1017
Judské království 220, 464n,
1173
Judský exil, důsledky

*Paralipomenon,
knihy
Judský exil, příčiny
*Izajáš, kniha
Judův list 470, 487, 774
Julias 100
*Betsaida
Julius 470
Julius Caesar 369, 417, 758
Junius
*Andronikus a Junius
Junius, F. 130
Jupiter 340, 1145
Justin Martyr 102, 987, 1177
Justus Tiberiádský 458
Júta 471

K

Kabseel 471
Kabúl 471
Kádeš 59, 295, 459, 471, 592,
634, 672, 854n, 891, 923, 1017
Kadidelnice 59, 471n, 598
Kadidlo 78, 112, 373, 472,
521nn, 525, 606, 643n, 699,
728, 787, 791, 832, 892
Kadmíel 416, 472
Kadmónci 472
Kafarnaum 61, 100, 322,
452, 472n, 478, 491, 702, 768,
990
Kafarnaum 472n
Kaftór 474
Káhira 197
Káhirska Geniza 1031
Kaifáš 474, 902, 940, 951
Kain 3, 391, 441, 474, 499,
667
Kainan 66, 872n
Kainovo znamení 1154
Kajin 474
Kal 474
Kalamáf 781, 874
Kaldea, Kaldejci 1, 474, 503,
567, 1069
Káleb 316, 459, 475, 1018
Kalendář 475nn, 511, 781, 846
Kalné, Kalno 477
Kambýses 86, 232, 242, 766
Kámen 477n
Kamenování 478, 566
Kámen úrazu 478
Kámen zócheletu 478
Kána 196n, 478
Kananejský 479, 1008
Kanatha 667
Kandaka 479, 540
Kané 192, 479
Kánon Nového zákona 483nn
Kánon Starého zákona 479nn
Kantara
*Raamses
Kappadokie 172, 488, 670,
1043
Karavana 455
Karavanní stezky 999
Káreach 451

Karkar 15, 48, 51, 70, 143,
280, 332, 365, 464, 866, 906,
995, 1079
Karkemiš 57, 70, 319, 488
Karmel 117, 220, 373, 488,
503, 554, 721, 723, 725, 881,
1015, 1157
Karnajim 75, 91
Karnak 1042
Kartágo 13, 487, 636, 890
Kasematové zdvo 704
Kaslúchané 620, 648
Kassité 84, 671, 1078
Kastor a Polux 489
Kasuistické zákony 1122,
1153
Katecheze 772
Kattara 454
Kauda 489, 709
Kázání 223, 489n
Kázání na hoře 139, 380,
429, 490nn, 533, 595, 629, 985,
1051
Kázání na Olivové hoře 492
Kazatel 21, 132, 291, 494,
1107
Kazatel, kniha 101, 445, 479,
493n, 1113
Každodenní chléb 621
Kebar 494
Kédar 494
Kédarci 494
Kedemót 494
Kedeš, Kedeš Neftalijská
471, 494, 495
Kedorlaómer 75, 210, 217,
281, 322, 471, 495, 526, 866,
918
Kéfa

*Petr

Kefira 495
Kehat, Kehatovci 27, 329,
495, 515, 551
Keila 495
Kelach 73, 495, 650, 667, 1044
Kemóš 495, 624
Kenaan, Kanaanci 155, 311,
360, 403, 454, 495nn, 522, 613,
637, 650, 668, 692, 721, 955,
1007, 1090
Kenaanské náboženství 291
Kenaanský jazyk 781
Kéna 218, 872
Kenat 498, 667
Kenaz 499
Kenazejci 499
Kenchreje 255, 499
Kénijci 360, 499, 761, 941
Kenoze 499n, 1103
Keren-hapúk 500, 521
Keret 1062
Keretejci 500, 971, 1100
Kerijót 435, 500
Kérinthos 390
Kerít 454, 500
Kerintismus 390
Kerygmata Petru 43
Kesíta 500

Kesulót 500
Ketúra 500
Kezib 19
Kibrót-taava 500, 855
Kidrón 501, 575, 874
Kijún 501, 920
Kileáb 146
Kilikie 501, 609, 829, 991,
993, 999, 1021n
Kilikijská brána 488
Kimmerové
*Gomér
Kineret 502
Kinerótské moře
*Galilejské moře
Kir 50, 144, 502
Kirjat-arba 316, 502, 610
Kirjat-jearim 94, 152, 373,
440, 502, 619, 1011, 1070, 1072
Kirjat-sefer 59, 153, 502
Kirjátajim 502
Kír Moábský, Kír Charešet
502
Kiš 83, 85, 228, 502, 600, 903
Kišon 503
Kitejci 503, 541
Kláda 503
Klatba 482, 503, 1080
Klatební texty 13, 55, 59,
106, 171, 200, 651, 852
Klement 503
Klement, Alexandrijský 237,
275, 487, 974
Klementovské homilie 43
Klement, První list 486, 769
Klement, Druhý list 101, 484
Klement, Římský 43, 484,
737, 1174
Klenot

*Šperky

Kleofáš 112, 217, 504, 586
Kleopatra 370, 852
Kleště na knoty 504
Kletha 22, 319, 409, 459, 475,
504, 532, 551, 602, 719, 943,
1164
Klíč 504
Klím 394, 656, 881, 969, 1117
Kmenové hranice 998
Knězi a lévijci 505nn, 866,
968
Kněžský kodex 552, 651, 672,
761
Kněžstvo 361, 508, 510
Knidos 510
Kniha bojů Hospodinových
510
Kniha dvanácti proroků 101
Kniha Jubilejí 34, 326, 510n,
550, 847, 1177
Kniha letopisů králů
izraelských 480
Kniha letopisů králů
judských 480
Kniha moudrostí 21, 37, 284,
395
Kniha Přímého 511
Kniha Smlouvy 240, 511,

636, 762, 942
Kniha zákona 759, 761n, 946, 952
Kniha Života 512
Knihy Mojžíšovy 129
Kníže 80, 360, 512, 706, 755, 986, 1002, 1011
Knóssos 534
Kóa 512
Kodex, 732, 841
Kodex, Alexandrijský 732, 1038
Kodex, Bezův 1038
Kodex, Efrémův Rescriptus 1038
Kodex, Freerův 732, 1038
Kodex, Koridetti 732, 1038
Kodex, Sinajský 732, 1038
Kodex, Vatikánský 732, 1038
Kohorta 1100
Koilé Sýrie 33, 144, 512, 850
Koiné 400, 589, 732
Kólajáš 15
Koleno, klečat 512n, 630
Kolik 513, 538, 788
Kolo 116, 321, 444, 513, 1078
Kolonie 254, 513, 611
Koloká hereze 514
Koloským, list 513n
Kolosa 250, 514n, 685
Komenský, J. A. 132
Komorník 515
Konjáš
*Jójakín
Konzul 857
Koptský překlad 1037, 1039
Koptština 199, 275, 1040
Kór 1076
Kórach 66, 515
Korbán 932
Korint 515, 517, 343, 739, 910
Korintským, listy 516nn, 909, 1049
Korint, tamější církev 125, 517, 582, 935
Kormidlo 558
Koruna 519n, 1052
Koření 115n,
Kosmetika a parfumerie 115, 472, 520nn, 697
Kosti 523
Koš 25, 523
Koukol 532, 686
Koupel, koupání 523n
Kouzelník 89, 567, 569
Kovář 136, 499, 1120
Kovy
*Dolování
Kozel 524, 681, 1088
Krádež 569, 673, 1124
Král Židů 369, 477, 607
Král, království 524n
Králové Izraele a Judska 626
Královna 95, 227, 291, 342, 437, 498, 523, 525n, 1085
Královna nebes 525
Královna matka 85, 416
Královna ze Sáby 525

Královská cesta 172, 192, 526, 684, 721, 726
Královská zahrada 526, 1118
Královské kněžstvo 372
Královské knihy 526n, 530n, 734
Království Boží,
království nebeské 181, 231, 234, 238, 384, 430, 432n, 457, 489, 531n, 625, 655, 784, 1156
Krescens 533
Krésos, král Lydský 193, 904
Kréta 474, 533, 709, 956
Krev 534n
Krev smlouvy 939
Krevní mstitel 535
Krispus 535
Kristova oběť 138, 490, 510, 683, 943
Kristova vyvýšenost 1176
Kristovo dílo 221, 708, 773, 801, 938, 1071, 1173, 1176
Kristovo utrpení 618, 770n, 916, 957, 1072
Kristus 606, 782, 1111
*Ježíš Kristus
Kritika formy 104
Kritika pramenů 104, 386, 588, 901
Kritika redakce 236
Kritika tradice 105, 236
Kritika, biblická
*Biblická kritika
Krk 503, 535, 715, 1164
Křman, D. 132
Křest 40, 122, 383, 443, 535n, 618, 693, 752, 773, 796, 981, 1054, 1072, 1087, 1111, 1114, 1156, 1180
Křest Ježíšův 427, 536, 587, 593
Křest nemluvnat 537, 618
Křest v Duchu 184
Křest'an 537, 815, 771
Křest'anství 275n, 467n, 815, 885, 926n
Kříž, ukřížování 386, 513, 538n, 542, 648, 743, 772, 776, 827n, 840, 912, 939, 963, 1008, 1052
Křížáci 217, 413, 1165
Kukly 539
Kultické zákony 162
Kumrán 539, 846, 948, 985
Kumránský válečný svitek 985
Kůš 14, 272, 540, 650, 738, 892, 1119
Kúšan Říšátajimský 540
Kúšijec 1161
Kút 540
Kvartus 540
Kvas 127, 139, 540n, 1077
Květiny
*Rostliny
Kypř 89, 123, 300, 503, 541, 584, 709, 739, 827

Kyréna 542, 890
Kýros 86, 147, 209, 242, 353, 357, 366, 466, 542, 597, 601, 736, 797, 898, 904, 1006

L
Lában 133, 179, 258, 306, 377, 379, 542, 641, 674, 710, 786, 862n, 865, 1145
Laedán 268
Lagaš 83, 88
Lachmi 542
Lajiš 144, 919
Lakiš 23, 63, 71, 217, 542nn, 637, 698, 705
Lámech 544, 580, 1057
Lampa 300, 544n
Lano 545, 829
Laodikea 513, 545, 685
Lapidót 546, 826
Lasaia 534, 546
Láska, milovaný 111, 546, 777, 965
Laskavost 89, 175, 619, 789, 810, 1011
Latina 72, 199, 548
Lazar z Betanie 9, 61, 548, 1139
Lazar a boháč 548
Lea 316, 377, 379, 462, 549, 580, 674, 789, 863, 1007, 1145, 1172
Léb Qámaj 549
Lebeus
*Jakub
Léčení nemoci
*Zdraví, nemoc a uzdravování
Ledviny 394, 549
Legát 859, 911
Legie 372, 549
Lehábané 549
Lechaeum 515
Lechi 549, 898
Lékař 739, 1138
Lékařství 73, 116, 248, 522n, 1131, 1141
Lemúel 549, 591
Len 188, 249, 549n, 839, 989
Lentulův list 43
Leontopolis 166, 368, 893
Les 99, 327, 550, 570, 675, 746, 782, 1079
Leša 550
Letnice, svátek 149, 158, 184, 341, 477, 550, 682
Letopisec 18, 66, 94, 657, 659n, 817
Lev z Judy 550
Lévi, kmen 168, 312, 373, 452, 505, 508, 550n, 872, 879, 1002
Léviho závět' 682
Lévijská města
*Útočištná města
Levirátní manželství
*Manželství

Levirátní zákon 582
Levité
 *Kněží a lévíci
Leviticus, Třetí kniha
 Mojžíšova 159, 508, 549,
 551n, 673, 761
Lex talionis 318, 511, 609
Lež 279, 390n, 918
Lež, lhaní 552
Libanón 246, 553n, 723, 916
Libna 452, 554, 754
Libnát 554
Libní 554
Libyjeci 561, 853
Lid 554n
Lichva 26, 168, 343
Lilit 555
Lineární písmo A a B 534
Linus 555
Lis, vinný lis 555, 955
Literární kritika 588, 742
Literatura moudrosti 555n
Lítost
 *Soucit
Liturgie 778, 896, 914, 1084
Livjatan 556, 686
Lód 1000
Lódebar 558
Lodě a čluny 21, 556nn, 729,
 991, 999, 1022, 1052, 1059,
 1065
Logia 42, 236, 733, 747
Logos 182, 255, 286, 423,
 499, 558n, 689, 782
Lóis 233, 559
Lom 177, 559, 634
Lopata 559
Lórucháma 701
Losování 593, 833
Lot 8, 169, 415, 454, 559,
 608n, 788
Louh 560
Louka 3, 560
Lov, lovec 281, 561, 666
Lúbijci 561, 853
 *Libye
Lucifer 561, 856, 1040
Lucius 123, 262, 561
Lúd, Lúd'ané 561, 650
Lúchitský svah 561
Luk a šíp 1134
 *Šíp
Lukáš 254, 561, 909
Lukášovo evangelium 102,
 484, 562n
Lúkianos 557
Lukrétius 218
Lunární rok 475
Luther, M. 36, 141, 380,
 616n, 774, 1174
Lúno 564n
Lúz 95n, 565
Lydda 565, 912
Lydie, místo 71, 565, 757, 904
Lydie, osoba 565, 685, 870,
 1156
Lykaonie 565
Lýkie 565, 736

Lykus 545
Lysá hora 566
Lysias 128, 246
Lysimachos 37, 193, 945
Lystra 259, 566
Lyzanias 4, 566

M

Maaka, Davidova žena 565
Maaka, místo 565
Maasejáš 90
Madmana 566
Madmén 566
Madména 566
Madón 566
Magadan 143, 567
Magbiš 567
Magdala, Magdaléna 567
Magie a kouzelnictví 567nn
Magistrát 347, 570, 612, 714,
 757, 829, 832, 890n
Magnésie, tamější církev 33
Magnificat 570, 787, 1128
Magóg
 *Góg a Magóg
Magór-mi-sábib 571
Mahalalel 872
Mahaneh-dan 571
Maher-šalal-chaš-baz 352,
 571, 604
Maimonides 991
Machairús 571
Machalat 91
Machanajim 571
Machlí 571, 600
Machlón 882
Machól 571
Majetek 572, 709
Makabejské povstání 574, 914
Makabejští 60, 325, 572nn,
 700
Makeda 574
Makedonie 254, 515, 574,
 829, 890, 910, 1053
Makedonie, tamější církev
 910
Makír 575, 579
Makpela 575, 756
Makteš 575
Malá Asie 123, 258, 346,
 388, 488, 565, 616, 640, 779,
 884
Malá Asie, tamější cirkve
 501
Malá synoptická apokalypsa
 493
Malachiáš, prorok 507, 819
Malachiáš, kniha 114, 182,
 575n, 839, 934
Malba 670, 1067
Malchos 576
Malí proroci 480
Malkám 576
Malkijáš 576, 736
Malkisedek 109n, 402, 576n,
 714, 995, 1058, 1091
Malomocný 1, 137, 459

Malta 577, 709
Malthaka 287
Mamon 577
Mamre 5, 575, 577
Mana 273, 578
Manahem 578
Manachat 578
Manases, kmen 179, 212,
 218, 578, 667, 752, 862, 1127,
 1134
Manases, kněz 366
Manases (Menaše)
 judský král 57, 71n, 220,
 272, 300, 352, 479, 527, 572,
 653,
Manases, syn Josefův 25,
 375, 458, 575, 578, 710
Mandejci 655
Máneek, J. 132
Manichejci 42
Manóach 580
Manuálník, Komenského
 výťah z Králické Bible 132
Manžel
 *Manželství
Manželka 580, 838, 869n
Manželství 78, 580, 911
Maón, Maónci 475, 583
Mára 583, 668
Maranatha 583
Marcus
 *Marek, Jan
Marduk 84, 86, 93, 600, 976
Marek, Jan 583
Mareša 265, 584, 704
Mari 584, 835
Mariamne 287, 290
Marie, matka Jakubova 586
Marie, matka Ježíšova 585
Marie Magdalská 586
Marie, matka Markova 586
Mariologie 41
Marketerie 60, 256
Markión 195, 237, 250, 253,
 484, 487, 514, 562, 743n, 850,
 874, 888, 928, 1040n, 1046
Markiónovské předmluvy
 484, 514
Markovo evangelium 587nn
Marnost, marný 96, 141,
 493, 590, 699, 719
Marnotratný syn 655, 808
Mars 390, 392, 419n, 424
Marta 61, 591
Masa 591
Masada 372, 1143
Masné krámy 591
Maso 804
Maso nezbačené krve 591
Maso obětované modlám 591
Masoreti 10, 501, 1029
Masoretský text 1030n
Massa 592, 795
Mast 300, 438, 522, 546, 593,
 1068
Matanjáš 449
Matěj 39, 46, 593
Matijáš 572

Matka 869, 1172
Matka v Izraeli 153
Matouš 22, 593
Matoušovo evangelium 593nn
Mazdajismus 180
Mé-zahab 596
Meá 596
Meander 69
Meč 395, 662, 717n, 912, 969, 1080, 1134
Med, medová plástev 596, 621, 756, 804n, 1165
Medaba 596
Médad 211
Medán 455, 596
Medánci 613
Měděné doly 192
Měď 177, 216, 721, 757, 966, 1045, 1057, 1059, 1065
Médéba 596
Médové, Médie 70, 542, 596n, 808, 906
Mefibošet 437, 558, 597
Megiddo 282, 597n, 616, 703n
Měch 1066, 1091
Mekóna 598
Melantrich Rožd'alovský, J. 130
Melek 248
Melito ze Sard 341
Melkart 320, 1059
Melkartova stéla 94, 846
Melzar 598
Memfibaal 597
Memfis 197, 201, 598, 633
Měna
 *Peníze
Menachém 70, 365, 392, 599, 711, 716, 757, 797, 896, 1000, 1044, 1048
Mené, mené, tekel ú-parsin 599
Menelaos 33
Menora
 (sedmiramenný svícen) 545
Meonenim, strom 599
Mérab 91, 599, 615
Merajót 17
Merari, Merariovci 502, 505, 571, 600, 1072
Meratajim 600
Mered 245
Merib-baal 597
Meríba 671
Merneptah 201, 269, 330, 598, 1048
Meródak 600
Meródak-baladán 600
Meróm, vody 601, 1009
Meronótský 601
Meróz 601
Mesiáš 102, 153, 418n, 420n, 468, 601n, 653, 673, 943
Mesiášovo království 225
Mesiášská naděje 434, 794, 849
Mesiášská proroctví 237, 357, 830

Mesiášské texty 601
Mesiášské tituly 431, 550, 607, 936
Mesiášské žalmy 603, 1171
Mesiášský samozvanec 246
Mesiášský věk 673, 686, 794, 1081
Měsíc 475n, 608, 931
Města nížiny 608n
Města pro sklady 609, 611
Města útočištná 609
Město 610, 1088
Město, velikost 188, 703
Městský tajemník 194, 612
Městští vládci
 *Vláda
Měša 56, 65, 500, 502, 612, 624, 701, 757, 1159
Měšak 612, 620, 749
Mešek 612n, 650, 669, 878, 1048
Mešelemjáš 1000
Mešulám 1000
Metafory 397
Metúšelah 133, 284, 613
Mezník 70, 165, 467, 613, 616, 815, 874
Mezopotámie 613, 673
Mezopotámie, tamější církev 124
Midas 612
Midján 455, 596, 614
Midjánci 22, 99, 415, 454, 596, 613n, 710, 801, 941, 954, 969
Midraš 495, 699, 827, 1019
Migdól 614, 1016
Migrón 614
Micheáš, kniha 15, 274, 352, 355, 543, 614n, 637, 693, 995
Míka 179, 626
Míka (Mikajáš) 451, 615, 954
Míkael 615
Míkal 91, 152, 179, 615, 864
Míkmás 615n
Míkmetat 197
Mikuláš 130, 458, 616, 664, 1014
Milánský edikt 732
Miliénium 225
Milét 193, 545, 616, 1046, 1140
Mílka 170, 616
Milkóm 616
Milník 616
Mílo 414, 616
Milosrdenství, milosrdný 616, 948
Milosrdný Samařan 13, 107, 231, 410, 450, 509, 783n, 932, 1092, 1140n
Milost 185n, 617, 693, 889, 1109n,
Milostivé léto 136
Milovaný 196, 423, 815, 862, 941, 1102
Mince
 *Peníze

Minejci 551, 618
Mini 52, 619
Minit 619
Minuskule 1038
Mirjam 1, 585, 619, 873
Mírnost 619, 1045
Míry 1073
Miseár 619
Misionář 349, 624, 1017
Mispa 601, 619n
Misrajim 620, 650, 738
Misrefót-majim 620
Místodržitel 620, 814, 891, 952
Míšael 620
Míšna 469, 551, 1019, 1112
Mitanni 23, 50
Mitra, turban 989, 1057
Mítredat 620
Mityléna 620
Mladší doba kamenná 408
Mlečka 621
Mléko 621, 789, 805, 1081, 1158n
Mluvení v jazyku
 *Dar jazyků
Mlýn, mlýnský kámen 621
Mnáson 621
Mnemotechnická pomůcka 786
Množství, počet 266, 549, 621, 911
Moáb, Moábci 46, 106, 329, 353, 365, 621n, 624, 701, 720, 854, 867, 946, 1044
Moábský kámen 623
Moc 78, 186, 624, 874, 881
Moc klíčů 625
Mocné činy 162, 1131, 1140
Mocnosti 35, 180, 201, 223, 279, 404, 406, 410, 429, 828, 1004, 1096, 1151, 1177
Modlářství 74, 625n, 656, 696, 1155
Modlitba 24, 108, 269, 441, 472, 512, 583, 627nn, 827, 913, 1139
Modlitba osmnácti proseb 379, 991
Modlitba Páně 629n
Modlitební řemínky 631
Moesie 16, 574
Mojžiš I, 109, 278, 296, 441n, 602, 632, 689, 699, 816, 928
Mojžišova hůl 309
Mojžišova píseň 1168
Mojžišova závět' 34
Mojžišovo autorství 164, 266, 760
Mojžišovo prostřednictví 627, 672, 939, 942
Mojžišův syn 268
Mojžišův zákon 138, 170, 224, 292, 350, 418, 439, 576, 596, 636, 659, 699, 739, 759, 849, 1019, 1093, 1127, 1172
 *Desatero přikázání
Mólada 636

Molek 636
Molíd 637
Moloch 637
Monarchický episkopát 125, 737
Monarchie, království 901, 908, 952
Monogamie 580
Monoteismus 8n, 761, 826, 990
Montanismus 39, 256, 935
Montanus 130
Mor 901, 1136
Morální rád 963
Mordokaj 227n, 281, 520, 637, 781, 932
Móre 190, 637
Móřešet-gat 637
Mórija 268, 637, 847
Moruše 176, 283, 973
Moře 637, 880
Moře jako křišťál 638
Mořské národy 19, 51, 144, 497, 723, 755n
Moserót 638
Moskyt 209
Motyka 921
Moudrost 37, 418, 514, 558, 638, 837, 892, 995, 997
Moudrost Jésúse Síracha 37
Mowinckel, S. 556, 601, 604, 1169n
Mozaiky 60
Mrtvé moře 192, 273, 452, 639n, 656, 723
Mrtvola
*Tělo
Mrtvý 584, 944
Msta 535, 670
Mučedník 1033
Mučení 43, 538n, 1029
Mudrci 204, 287, 472, 555n, 569, 640
Muratoriho kánon 43, 237, 250, 291, 388, 391, 470, 486n, 562, 738, 740, 770, 850, 928
Muslimové 176, 301
Muši 571, 600
Myra 566, 640
Mýsie 640
Mysl 140, 965
Mysterijní náboženství 386
Mysticismus 745n
Mýtus, mytologie 248n, 310, 318, 489, 556, 640, 747, 1098
Mzdy 312, 641

N

Naama 24, 641
Naamán 137, 641, 735, 868, 1143
Nabajót 642
Nábal 441, 489, 583, 642
Nabatejci 268, 640, 642, 658, 740
Nabonid 766, 1025
Nabopolassar 656

Nábot 155, 643
Náboženství 643
Nabú 72, 86n, 93
Nábulus 895, 1023, 1085
Nacionalismus 466, 574
Nádab 66, 352, 643
Naděje 222, 407, 643n
Nádobka 520, 644n, 1068
Nádoby 297, 644n
Nádrž 56, 189, 624, 921, 968
Nádvoří, dvůr 324n, 645
Náfiš 645
Naftúchané 645
Nag Hammádi 39n, 252, 275n, 286, 317, 655, 733
Nahalal 645
Nahum 203, 666
Nahum, kniha 645n
Nachaliel 646
Náchaš 4, 24, 440, 646, 909, 1011
Náchor 170, 646, 669, 872
Nachšón 646, 895
Naim 637, 646, 791
Najmout, najatý 647, 736, 875
Nanebevstoupení 43, 124, 156, 184, 510, 550, 647, 683, 699, 702, 929, 1024, 1111
Nápis 729, 840n, 845
Naplnění 127, 221, 432, 564, 594n
Napodobování 772, 875, 912
Nápoj

*Vino a opojný nápoj

Náprsník nejvyššího kněze 648
Náramek 620, 757
Narcisus 648
Národy 26, 545, 787, 980
Národy, soupis národů 648n, 912, 1001
Narození 266, 569, 687
Narození Ježíše 340, 416, 427
Narození z panny 651n, 1102
Narozeniny 652
Nářek 306, 404, 780, 786
Nařízení 656
Nástěnné malby 55, 60, 73, 91, 677, 715
Nasyčení čtyř tisíců 883
Nasyčení pěti tisíců 884
Nátan 12, 450, 652, 820, 873, 995n
Natanael 251, 478, 653, 883
Návrší 507, 573, 597, 616, 653, 697, 972
Nazaret 473, 654n
Nazaretský (Nazorejský) 350, 654, 1101
Nazorejci 40, 1096
Neapolis 655, 928, 1004
Nebat 655
Nebe 121, 612, 630, 638, 647, 655, 970
Nebeský zástup 655
Nébo 656
Nebúkadnezar 99, 113, 121, 203n, 404, 448, 599, 611, 637,

656, 660n, 702, 915, 1109
Nebúšazbán 897, 907
Nebúzardán 620, 864
Nechelam 660
Nechušta 660
Nechuštán 112
Nečistý 137n, 1162, 1168
Neftalí, kmen 419, 656
Neftalí, syn Jákobův 656
Neftoach 657
Negeb 330, 657n, 754
Nehemjáš 25, 36, 66, 101, 140, 233, 241, 300, 313, 325, 415, 437, 480, 507, 606, 659, 750, 840, 871, 893, 1097
Nehemjáš, kniha 659
Nehet 521, 660
Nejmenší čárka zákona 660, 1029
Nejstarší syn 5, 170, 216, 344, 449, 643, 673, 900, 995, 1062
Nejvyšší číšník 455, 660
Nejvyšší knězi

*Kněží a léviji

Néko 57, 72, 203n, 216, 404, 443, 458, 465, 488, 616, 660n, 868
Nekonečný 113n
Nekvašený chléb 506, 930, 1087
Nemoc
*Zdraví, nemoc a uzdravení
*Zázraky
Nemúel 212
Nenávisť, nenávidět 291, 504, 661, 663
Neobřezaný 261
Neobřizka 690
Neplodnost 359, 565, 580, 590, 661, 862, 875, 924, 1136
Neposlušnost 14, 113, 161, 178, 291n, 415, 663, 692, 771, 799, 877, 909, 999, 1126
Nepravost 230, 736, 940
Nereus 661
Nergal 86, 661
Nergal-sareser 661
Neriglissar 599
Nerijáš 90, 545
Nero 246, 343, 538, 566, 661n, 695, 815n, 886, 960, 1001, 1149
Neronias 290
Nesmrtelnost 224, 246, 517, 945, 1114
Nespravedlnost 230, 511, 524, 661
Nestorianismus 194, 1036, 1103
Netanjáš 663
Netinejšti 663
Netófa 663
Nevědomost 628, 663
Nevéra 546, 582, 603, 663, 857, 987, 1058, 1131
Nevěřivost 461, 583, 719, 784,

950, 981
Nevěsta a ženich 313, 581,
663, 674, 778, 781, 862
Nevod 883
Nevolník 365
Neznámý bůh 664
Nicejský koncil 541, 1054
Níkánor 61
Nikodém 429, 664, 1113
Nikodémovo evangelium 41,
664
Nikolaité 664
Nikopolis 664
Nil 199, 207nn, 637, 664nn,
885, 1042
Nimrinské vody 666
Nimrod 18, 81, 477, 666, 867
Nimród, město 906, 932, 1044
Ninive 48, 69, 71nn, 75, 80,
87, 104, 137, 292, 301, 313,
450, 495, 543, 597, 611, 646,
650, 666n, 715, 720, 803, 847,
857, 860, 867, 904, 906, 1055,
1162
Ninurta 666, 920
Nippur 477, 976
Nisan 475
*Kalendář
Nisrok 667
Nó
*Théby
Nób 667
Nóbach 667
Nód 667
Nódab 667
Noe 311, 403, 489, 495, 544,
667n, 699, 802nn, 1091
Noemi 155, 197, 344, 523,
581, 668, 675, 706, 870, 882n
Noemova archa
*Archa
Noha 668n, 968
Nomádi 168, 540, 669n, 690
Nos 671
Noth, M. 94, 144, 162, 373,
449, 460, 556, 639, 763, 837,
839, 948
Nová země 226, 655, 719,
1128
Nové narození 773
Nové nebe 305, 533, 719,
981, 1128
Nové stvoření 35, 182, 225,
358, 418, 719, 1058, 1155
Nové víno 1091
Novoluní 128, 514, 608, 699
Novoroční slavnost 640
Nový exodus 1058, 1083
Nový Izrael 372, 510, 547, 595
Nový Jeruzalém 327, 411,
986, 1013n
Nový rok 87, 159, 511, 1170
Nový sňatek 582n
Nový zákon 102, 130, 132n,
187, 231, 484, 731, 838, 1131,
1148
Núbie 479, 540, 664, 924
Numeri, Čtvrtá kniha

Mojžíšova 114, 327, 480,
505, 507n, 671n, 911, 986
Nún 416, 459
„Nunc Dimittis“
(„Nyní propouštíš“) 673,
922
Nuzi 50, 59, 64, 172, 179,
359, 673n, 711, 862, 870, 1133
Nůž 56, 674, 1065
Nymfa, Nymfas 674

O

Óbal

*Ébal

Občanství 128, 890

Obdělávání půdy

*Zemědělství

Období dešťů 108, 160n, 687,
884, 1061, 1144

Období sucha 214, 475, 687,
724, 1051

Obecné listy 674, 1038

Obéd 668, 675, 883

Obéd-edóm 675

Oběti

*Oběti a obětování

Obětní dar 269, 576, 590,
676, 835

Obětní pokrm 675, 679

Obětování dětí 495, 676, 818

Oběť a obětování 148, 524,
551, 571, 575, 591, 628, 675,
699n, 938, 942, 958, 1159

Oběť za hřích

*Oběti a obětování

Obhájce 138, 861, 1014, 1175

Obchod 117, 119, 172, 683

Obilí 188, 321, 456, 621, 686,
804, 1143

*Zemědělství

Oblak, mrak 158, 687, 966,
1004

Obnos na smírčí oběti 758

Obnovení 687, 1155

Obrácení 687, 970, 1180

Obraz Boží 141, 423, 689,
719, 929, 1103

Obraz, zpodobnění 74, 625n,
688, 775, 1155

Obřad

Obřizka 33, 137, 260, 514,
689n, 826, 988

Obvinění 648

Ocet 690, 1129

Octavianus 254, 287, 417

Očišťování 116, 138, 552,
698, 797, 878, 1071

Očitý svědek 388, 785, 901

Odčinění

*Usmíření

„Od Dana po Beer-šebu“ 92,
144, 264

Ódéd 690

Ódév 268, 581, 690n, 1042

Odměna 691n

Odmítnutí a přijetí 692

Odpadlík 436

Odpadnutí 403, 682, 692,
718, 827, 982

Odplata 692

Odpočinek, odpočinutí 505,
692, 711, 875, 976, 1011, 1118,
1159

Odpuštění 95, 168, 630, 692n,
717, 793, 939, 963, 1111

Odsouzení ke zkáze

*Prokletí

Odškodnění 511, 1152, 1154

Odvaha 694

Odvůlení k císaři 339, 694n

Odvrhnout 695

Ófel 1136

Ófir 348, 695n

Ófra 696

Óg 217, 696

Ohavnost 696

Ohně 107, 120, 137, 183, 225,
636, 643, 696, 749, 753, 916,
1144

Ohola

*Oholíba

Oholíab 697, 1068

Oholíbama, Ohola, Oholíba

697

Ochrana 927, 989, 1129, 1134

Oko 226, 228, 548, 697

Okresek Jordánu 608n

Okultismus 567n

Oleandr 724, 801, 878

Olej 116, 320, 520, 522, 544,
569, 585, 644, 677, 680, 697,
789, 796, 808, 874, 972, 1138,
1140, 1144

Oliva 459, 698n

Olivová hora 410, 699

Olivový olej

*Olej

Olovnice 25, 558

Oltář 53, 64, 188, 471, 542,
598, 609, 676, 699, 799, 874

Oltář, kadidlový 680, 699n,
728, 967

Oltář zápalné oběti

*Chrám

Olympas 700

Omega 22, 103, 1059

Omen 73

Ómer 578

Omilostněná 700

Omítka 701

Omří 56, 167, 189, 203, 363,
375, 622, 624, 701, 756, 896,
1048

Ón 99, 702, 775

Ónan 582, 702

Ondřej 251, 382, 452, 702,
768

Oneziforos 702

Onezimos 196, 250n, 514, 702

Onias III. 314, 606

Óno 703

Opěvnění a obléhání 60, 610,
703

Oplatka 705

Opovržení 282, 405, 904, 1145

Ordinace 625, 705
Oréb 706
Orfický mýtus 977
Origenes 40, 43, 233, 237,
258, 285, 470, 486, 674, 737,
778, 1042, 1054, 1060, 1174
Orion 309
Ornán 53, 402, 637, 686, 700,
756
Orontes, řeka 365, 553, 868,
914, 999, 1162
Orosius 342
Orpa 706
Ortodoxie 429, 494
Osídlení, nejstarší 408
Osido 669, 706
Osiris 200, 206, 977, 1020
Osobnost člověka 549
Ospravedlnění 706n
Osten v těle 1140n
Ostie 685, 886
Ostraka 544, 730, 732, 840
Ostrov 709
Osudovost 830
Osvojení 312, 377, 674, 709n
Otcovský dům 835
Otec 1, 13, 419, 630, 835,
869n, 950, 1054, 1103
Otniel 462, 499, 540, 710, 952
Otrok, otroctví 19, 180, 200,
430, 581, 673, 702, 710, 728,
816, 936, 1106
Ovoce Duchá 184, 714
Ovoce, plody 714, 804n, 1144
Oxus 1158
Oxyrhynchus 233, 733
Ozbrojená stráž 714
Ozdoby 27, 177, 714n, 750,
1013n
Ozeáš 15, 138, 274, 277, 408,
717, 792, 1016, 1147
Ozeáš, kniha 617, 716, 792
Označení 718

P

Paběrkování 196, 718, 874,
1144
Pád 10, 141, 605, 689, 718,
856
Padi 903n
Padlí anděl 29
Paflagónie 259
Páfos 720
Pahorek, pohoří 720
Pachat-moáb 720
Palác 60, 64, 88, 189, 720
Palec 438, 721
Palestina 169n, 496n, 721nn,
754
Palestina, geografie 726
Palestina, geologie 721n
Palestina, osídlování 726
Palestinský Talmud 1019
Palestinský Targum 1021
Palička 1062, 1065
Palimpsesty 987, 1038
Palivo 727

Pallas 246
Palmyra 47
Paltiel 88
Palú 212
Pamfyle 727n, 765
Pán 79, 417n, 728
Pánev na oheň 300, 639, 728,
749
Panna 348, 717, 728
Pannag 728
Panovník 582, 811, 814, 897,
952, 1097
Panteismus 180, 830, 974
Pánve na oharky 728
Papias 39, 251n, 290, 389,
391n, 436, 471, 589, 593, 738
Papyrus 21, 101, 219, 633,
665, 777, 84n, 880, 1037
Papyry a ostraka 728
Paraklétos 861
Paralelismus 207, 555, 786,
1101
Paralipomenon, knihy 480,
733
Páran 735, 855
Pareoš 752
Parpar 735
Parthové 287, 314, 369, 584,
597, 735
Parúsie 155, 223, 492, 1024
Parvajim 735
Pascha, velikonoce 88, 95,
108, 115, 139, 239, 294, 321,
341, 430, 475n, 540n, 676, 683,
689, 736, 836, 878, 930, 942,
982, 1058, 1063, 1082nn, 1085nn
Pastěch 447
Pastorální listy 102, 161, 250,
291, 484, 736, 742nn, 778,
1045, 1048
Pastýř 3, 384, 736, 778, 1020,
1120
Pašchúr 736
Patara 566, 736n
Patmos 30, 194, 327, 382,
709, 737, 934
Patristická literatura 737
Patros, Patrúsani 738
Paulus, Sergius 342, 519, 738,
741, 745, 911, 970
Pavel 38, 118, 255, 341, 401,
574, 664, 707, 738, 774, 889,
928, 1089, 1116, 1174
Pavel a Barnabáš 89, 342,
467, 566, 709, 860, 922, 936,
1049
Pavel a Jakub 709, 1094
Pavel a Petr 769, 774
Pavel a Silas 159
Pavel v Korintu 19
Pavel a Tekla, skutky 156
Pavlova teologie 748n
Pavlovi odpůrci 911
Pavlovo obrácení 341, 740
Pavlovo utrpení 516
Pavlovo věznění 903
Pavlovo ztroskotání 577, 1095
Pavlovy epístoly 102, 194,

219, 401, 741, 774

*Epístoly

Pavlův apoštolát 260
Paže 437, 538, 749, 1058
Pec 120, 147, 296, 749n
Pečetidlo, pečetění 750n
Pedajáš 752
Pedásur 262
Pěchota

*Vojsko

Pekach 16, 24, 192, 315, 353,
365, 716, 752, 896
Pekachjáš 753
Peklo 1, 225, 290, 753, 816,
916n, 1179
Pekód 753
Pelagianismus 617, 719
Pelagius 487
Pelatjáš 753
Peleg 441, 754, 872
Pelet 500, 702, 971, 996, 1100
Pelištejci, Pelištea 5, 263, 272,
754, 1098
Pella 123, 156
Pelónský 317, 756
Peloponés 884
Peněžník, penězoměnc 325,
756, 758
Peniel 756

*Penúel

Penina 312
Penize 59, 160, 756
Pentateuch 104, 255, 480,
551, 759, 892, 1031
Peór 106, 764
Perea 571, 764
Peres, Peresovci 765, 1020
Pergamen 399, 631, 1038
Pergamon 765
Perge 342, 584, 728, 739, 765
Perizejci 5, 217, 765
Persepolis 716, 766, 845
Persie, Peršané 16, 86, 150,
178, 412, 542, 615, 651, 659,
703, 766, 808, 928, 1022, 1036,
1145
Pěšák 767, 866
Pešitta 157, 487, 551, 576,
753, 913, 924, 1002, 1035n
Petór 570, 768
Petr 343, 587, 607, 625, 768,
883, 1008
Petr, První list 770nn
Petr, Druhý list 773n
Petr v Římě 886n
Petra 47, 59, 642n, 654, 670,
721
Petрова apokalypsa 40
Petрова tchýně 165
Petřovo evangelium 40n, 387,
488, 548, 769
Pevnost Akra 368, 415
Pevnost Antonia 128, 209,
325, 1089
Pí-beset 775
Pí-chírot 775
Pilastr 60, 188, 1088
Pilát 41, 166, 287, 340, 425,

431, 525, 595, 758, 775n, 814,
840, 927, 951, 1097
Pilátova manželka 595, 915
Pinchas 211, 322, 632, 776,
939, 1145
Piráství 120, 166, 501, 534,
765, 890, 1022
Pirceatón 3, 94, 776
Pirkej Avot 9, 555, 1112
Pisař 766, 840, 1019, 1113
Písek 644, 777
Píseň 777
Píseň písní,
Píseň Šalomounova 101,
437, 479n, 482, 526, 582, 777n,
997, 1036
Píseň tří mužů v ohnivém peci
37
Pisga, Ašdót-pisga 97, 779
Pisidie 31, 256, 259n, 342,
421, 513, 702, 738, 779, 990
Pismo, pisma 101, 349, 483,
779, 1146
Pisně stupňů 1169
Pistis Sofia 39, 43, 275
Pišón 315, 1119
Pitom 202, 330, 609, 611,
780, 1016
Pivo 437, 808
Pláč 790
Plachta 136, 437, 557n, 781,
883, 1108
Planety 501, 867, 920
Plátno 457, 781, 792, 798,
967, 1024
Platón 76, 219, 1032
Plemeno zmijí 383, 1165
Plinius 67, 100, 119, 156, 165,
227, 342, 479, 538, 540, 546,
557, 771, 878, 936, 1013, 1022
Plivnutí 781
Plnost 221, 443, 514, 559,
627, 714, 743, 782, 839, 961,
1055, 1103, 1125, 1148
Plodnost 291, 1118
Plot kolem tóry 1029
Plútarchos 106
Pobuda 782
Početí 377, 427, 582, 585,
605, 651n, 1156n
Podlaží 60, 188n, 437
Podnebí 62, 654, 697, 723n,
948, 1105
Podnož 421, 782
Podobnost (similitudo) 141
Podobenství 285, 432, 783,
915
Podřízenost 423, 513, 706,
770, 776, 1151
Podsvětí 9, 86, 381, 700, 753,
785, 816, 1020, 1178, 1180
Poduška 785
Podvod 271, 552n, 775, 785
Podzimní deště 724
Poezie 490, 786, 1062
Pohané 238, 429, 554, 787,
885n, 903, 1086, 1110
Pohár 405, 788, 1087

Pohlavár 788, 1097
Pohostinnost 255, 258, 565,
584, 788n
Pohřeb a smutek 789n
Poimandrés 286
Pokání 292, 383, 446, 531,
535n, 576, 617, 688, 693, 792,
1111
Poklad, pokladnice 22, 325,
609, 757n, 793, 1078
Pokoj 181, 221, 410, 793
Pokolení 794
Pokora 125, 794, 1044n, 1168
Pokorný, P. 132
Pokrytec 139, 469, 541, 630,
794n, 1107, 1109
Pokušení 303, 631, 795, 907
Pokušení Ježíše 428, 907
Pole 795
Pole hlídek 796
Polemon 1056
Políbek 268, 438, 789, 796
Polybos 400
Polygamie
*Rodina
*Manželství *Žena
Polykarpos 293, 391, 487,
737, 770
Polykrates 383
Pomazání, pomazaný 65,
593, 698, 796, 1140
Pomíjivost 187, 1051, 1095
Pomlouváče 165, 796, 848,
879, 1026
Pomluva 438, 796
Pompeius 34, 73, 156, 268,
565, 758, 829, 847, 890, 897,
993, 1022
Pontus 19, 770, 796n, 890
Pontus, tamější církev 124
Popel 560, 797
Poplatek 758, 789, 797
Poppaea 662
Poprava 1046
Porfyrová socha 118
Porod 798, 1177
Porodní bába 797
Posádka
*Vojsko
Posedlost, démonská 137,
157, 798, 1138
Posel 767, 798
Poskvrnění 138, 1125
Poslání 45, 934
Poslední dny 656, 1045, 1154
Poslední hodina 221
Poslední nepřítel 224
Poslední soud 34, 224, 446,
951, 1153n
Poslední večere
*Večeře Páně
Poslušnost 8, 162, 690, 779,
799, 810, 909
Posměšná píseň 353
Postmilénarismus 225
Posvátné stromy 689
Posvátný dub pláče 153
Posvěcení, posvětit 799n, 1100

Pošetilost 114, 357, 801
Potífar 233, 455, 801
Potífera 702, 801
Potok 801
Potopa 266n, 667, 801n
Potrava 246, 321, 437, 520,
714, 802, 804nn, 1116
Potupa 282
Poušť 809, 1128
Poutě 301
Poutní písně 1169
Poutník 60, 99, 473, 637, 792
Pověření 45n, 935
Povodeň
*Potopa
Povolání 809, 817
Pozdrav 618, 809
Poznání 186, 386, 390, 809n,
812, 960, 1119
Pozůstatek 468, 1001, 1109
Požehnaní 504, 568, 810n,
881, 1053, 1114
Požehnaný 810n
Práce 810n
Praetoriáni 253, 548, 695,
811, 829, 857, 952, 1043
Praetorium 811
Práh 811
Prach 10, 140, 279, 501, 513,
523, 797, 811, 974, 1178n
Prak 1134
Pramen Q 236, 563, 588
Pramen volajícího 811
Pramen, zřídlo 811
Praotcové 50, 329, 673, 676,
717, 1085, 1095
Prapor 196, 812
Pravda 350, 812, 1065
Pravice Boží 697, 828
Prázdný hrob 1115n
Precedenční právo 1123
Predestinace 813
Preexistence 1176
Prefekt 695
Premilénarismus 148, 225
Presbyter, presbyterství 39,
487, 813
Prešpurská Bible 132
Priska, Priscilla
*Akvila
Prokletí 106, 504, 568, 814
Prokonzul 814
Prokurátor 340, 370, 525,
694, 758, 775, 814
Proměna srdce 688
Proměnění 419, 814, 929,
934, 1016
Pronásledování 222n, 770n,
815n
Propast 182, 231, 382, 469,
753, 761, 785, 816, 976
Propuštěnec, propuštěnka
648, 816
Proroci a obětní systém 821
Prorocké předpovědi 166,
350, 447, 449, 818, 1086
Prorocký duch 824
Prorocký dům 816

Prorocví, proroci 181n,
816n, 827, 915n, 980
Prorokyně 74, 252, 314, 568,
826, 864, 1000, 1172
Proselyta 3, 14, 81, 167, 354,
370, 384, 468, 470, 517, 535,
565, 735, 773, 826n, 860, 1020,
1086n
Prosperita 56, 291, 669
Prostituce 87, 294, 827
Protivník
*Satan
Provaz 436, 829, 878, 1065
Provincie 829, 890n
Prozřetelnost 829n
Prsa 791, 831, 969
Prst 159, 698, 754n, 1076
Průplav 46, 854, 880n, 1015
Přut základu 1121
Průvod, svatební večeře
*Manželství
Průvodce 64, 118, 237, 258,
284n, 584, 728, 856, 910, 1046
První a poslední
*Alfa a Omega
Prvorozený 9, 155, 612, 710,
749, 831, 992n
Přechod Jordánu 361, 917
Přechodný stav 9
Předchůdce 831
Předění a tkaní 832
Předkladný chléb 17, 506,
606, 680, 832
Předkové 28, 322, 457, 669,
738, 1157
Předměstské pole 832
Přední proroci 101, 527
Předobraz 778, 1058
Předpověď 104
Předsiň 56, 832
Představení města 832
Představený synagogy 452,
517, 991
Předurčení 833n, 889
Předzvěděni
*Vyvolení
Předzvěst 340, 345, 605, 687,
741, 1131
Přechod přes Jordán 361, 454
Překlady Bible
*České překlady
Bible
Přestoupení 11, 158, 542,
575, 638, 681, 693, 696, 717,
800, 943, 954, 1117, 1122,
1152n
Přestupek 303, 690, 863,
1124, 1152n
Příbuzný 835n
Příbytek 268, 832
Příbytky 555, 835
Příchut'
*Byliny a koření
Přijetí 835n
Přijímání 124, 127, 242, 433,
479, 706, 769, 824, 861, 961,
982, 1114
Příkaz 836

Příkázání
*Desatero příkázání
Příkopová propadlina 854
Přímořská nížina 836
Příprava 437, 656, 836, 975,
1121
Přírodní zákony 494
Přírodní zázraky 1140
Přirozenost 836
Přísaha 8, 24, 71, 73, 117,
159, 439, 491, 506, 577, 671,
764, 789, 836n, 911, 941n, 969,
996, 1072, 1102, 1111, 1129,
1173
Přísahy 162, 836n, 1128n
Přísloví 101, 205, 480, 482,
549, 837nn, 1036, 1055, 1091,
1113, 1130
Přísloví, kniha 837n
Přistěhovalec 69, 361, 365,
408
Přístup 710, 827, 839
Přítel krále 839
Přítel ženichův 839
Příze 839
Psamtek I. 203, 947
Psaní 839nn
Pseudoepigrafy 104, 482, 847n
Pseudonymita 849n
Ptolemaios 850nn
Ptolemais 99, 513, 654, 852
Ptolemaiov kánon 328, 1059
Publikán
*Výběřcí dani
Publius 61, 852, 857
Půda 130, 874n, 980, 1090
Pudens 127, 852
Půl 70, 1044
Purim 852
Purpur 397
Půst 264, 446, 628, 853
Pustina
*Poušť
Půt 853
Puteoli 120, 577, 853n
Putování 854nn
Putování pouští 854n
Pýcha 1, 309, 719, 856n
Pyramidy 557, 598
Python 857
Pytlovina, žiněné roucho 789,
857

Q

Qatna 943
Quirinius 340, 467, 857nn, 911

R

Raamses 201n, 330, 859
Raba 24, 859
Raba Amónovců
*Raba
Rabban 263
Rabbi, rabboni 417, 469, 728,
769, 814, 859, 986
Rabmag 859

Rabsar 859
Rada jeruzalémská 342, 860,
903
Rada, radní shromáždění
860, 902
Rádce 17, 451, 638, 720, 776,
861, 964
Radlice 447, 615, 861
Radost 345, 861n
Raema 862
Rafael 257
Rahab (Egypt) 862, 1058
Rachab, osoba 107, 380, 504,
827, 862, 873
Ráchel 106, 137, 179, 197,
313, 377, 379, 454, 542, 549,
580, 625, 674, 789, 797, 862nn,
869, 877, 1130, 1138
Ráj 226, 863n
Raka 864
Rákos 14, 841, 877n
Rákosové moře
*Rudé moře
Rám 1134
Ráma 864
Ramat-mispa 619
Ramatajim-sófilm 64, 312,
796, 864
Ramesse I. 201, 330
Ramesse II. 143, 204, 245,
330, 634, 941, 956
Ramesse III. 755, 956
Rámot-gileád 257, 864
Ras Šamra
*Ugarit
Rebeka 8, 359, 575, 616, 789,
862, 864n, 974, 1057
Refajáš 344
Refajci 766, 866, 1157
Refidim 855, 866
Regium 577, 866
Rechabeám 95, 97, 203, 316,
393, 464, 543, 584, 866, 947n,
998, 1023
Rechób 866
Rechobót 867
Rechobót-ír 867
Rechúm 867
Rei 867
Rekáb 351
Rekábejci 403, 499, 867
Reliéfy 73, 188, 557, 666n,
705, 715, 755, 1044, 1068
Remaljáš 752n
Remet 393
Remfan 867
Reptání 578, 593, 789, 867
Resa 867
Resef 867
Resen 867
Resin 16, 70, 144, 211, 353,
867
Ret 349, 402, 521, 868, 1071
Rétor 868
Reú 872
Reúel 322, 613, 868
Rezón 51, 868
Ribla, Riblat 868

Rífat 277, 1050
Rimón 218, 280, 282, 868, 972
Rispa 869
Roční období 53, 128, 929
Rod 12, 19, 38, 83, 136, 150,
287, 369, 396, 403, 507, 521,
613, 696, 870, 894, 1007, 1030,
1035, 1126, 1165
Rodé 869
Rodina, domácnost 186, 580,
869
Rodokmen 266, 507, 648,
871n, 1084
Rodokmen Ježíše Krista 585,
594, 873, 1132
Rodopis 457, 648, 874, 883
Rodos 874
Rogel 290, 874
Roh 147, 308, 500, 521, 874
Rok 874n
Rok odpočinutí 874
Rolník, orač 875
Rosa 160n, 875
Rosetská deska 850
Rostliny 118, 724, 875nn, 1118
Roš 620, 878
Roubování 836
Roucho
*Oděv
Rouhání 28, 127, 517, 693,
878n, 903, 926, 939, 951
Rovina Aramská 879
Roviny
*Araba
Rozdělené království 363
Rozum 970
Rozvod 235, 576, 582, 1172
Růben, kmen 88, 167, 318,
635, 879
Růben, osoba 455n, 673, 872,
879
Ručení 879n
Rudé moře 880n, 1016, 1098,
1131
Rufinus 486
Rufus 881
Ruka 138, 209, 494, 701, 743,
818, 881
Rúma 189, 881
Rummána 868
Růst 881
Rút 107, 155, 438, 882n
Rút, kniha 101, 480, 582, 883
Různočtení 663, 1030
Růžička, J. 132
Ryba, rybolov 114, 139, 450,
883, 990
Rybná brána 883
Rybník 99, 410, 415, 884, 921
Rybník Siloe 272, 478, 921
Rylandsův papyrus 387
Rytina 188, 1066, 1068

Ř

Řecko 515, 739, 884n, 1120
Řecko, tamější církev 123n
Řecký jazyk 284, 566

Řečnické obraty 491
Řečtina NZ 1136
Řeka 884
Řeka Egypta
*Egyptská řeka
Řekové 284, 884n
Řekové a barbaři 885
Řemesla
*Umělecká a jiná řemesla
Řemeslníci 324, 466, 808,
1023, 1064, 1066
Řemeslnické cechy 932, 1064
Řezbářské práce 714, 932
Řím 117, 123nn, 218, 253,
343, 503, 514, 548, 740, 815,
885nn, 927, 1146
Řím, tamější církev 42, 886n
Římanům, list 123, 219,
743n, 886nn, 1025
Římské impérium 890
Římské kolonie
*Provincie
Římské mince 54
Římské občanství 128, 513,
740, 886, 890, 1022
Římské období 48, 61, 300,
1062
Římský biskup 519

S

Saanán 891
Saananim, Saanajim 374, 891
Sába 525, 618, 650, 891n,
1001
Sabat 22, 397, 565, 692, 823,
826, 892n
Sabta 893
Sabteka 893
Sad 503, 893
Sádok 12, 17, 191, 509, 893,
996
Sádokovci 893
Sádokovští kněží 986
Saduceové 223, 245, 477, 893
Safenat Paneach 894
Safira 894
Safón 894
Sahara 13
Sáir 894
Salamis 894, 990
Salim 894
Salka 895
Salmón 862, 895
Salmóna 895
Salome 40, 382, 525, 586,
894n, 1020, 1142
Salome Alexandra 369, 573
Samařané 268, 365nn, 428,
895, 1031, 1086
Samaři 26n, 60nn, 365, 465,
726, 896, 902
Samařská žena 385
Samařský chrám 1086
Samařský Pentateuch 66,
1031
Samgar-nebú 897, 907

Samos 897
Samothráké 897
Samson 229, 263, 522, 549,
568, 580, 754, 790, 897n, 952,
1097, 1129
Samuel 75, 361, 480, 507,
691, 816, 820, 899
Samuelovy knihy 900
Sanbalat 97, 366, 901n
Sanhedrin 370, 431, 813, 902,
951, 1096
Sanherib 73, 320, 353, 375,
666, 705, 757, 903, 1136
Saprofág 1159
Sára, Sáraraj 8n, 36, 170, 280n,
358nn, 377, 580, 644, 789, 904,
1172
Sardinie 829
Sardy 249, 514, 904n, 1120
Sarepta 107, 214, 905n, 1059,
1139
Sareser 93, 906
Saretán 906
Sargon I. 72, 80n, 210, 584,
906, 979
Sargon II. 70, 81, 353, 666,
906, 928
Sarid 906
Sariel 257
Sarkofág 24, 249, 791, 920,
1069
Sarsekím 907
Sasanka 876
Satan 30, 180, 444, 550, 795,
856, 907, 936, 1120, 1149
Satrapa 908
Saturn 340
Satyr 908
Saul, král 5, 23, 51, 75, 152,
271, 283, 331, 451, 524, 615,
820, 899, 908
Saul z Tarsu
*Pavel
Sbírka (pavlovské sbory)
344, 909, 911, 962, 1057
Sbor
*Hudba
Sbory v Makedonii 739
Sbory v Sýrii 342
Sčítání 911
Sebám 918
Sebasté
*Samaři
Sebeovládání 180, 514, 911n
Seboim 912
Sebójim 608, 912
Sedad 912
Sedlo 281
Sedm církví Asie
*Efez *Filadelfie
*Laodikea *Pergamon
*Sardy *Smyrna
*Thyatira
Sedm slov 912
Sedmdesát učedníků 137
Sedmiranný svícen 325,
545, 991
Sefár 912

Sefarad 905, 912
Sefaravajim 28, 913
Sefata 913
Seir 94, 192, 471, 913
Sekaka 913
Sekú, Socho 913
Sekundus 910, 913
Sela 913
Sela, město 192, 913n, 1170
Selek 24
Seleukie 914
Seleukos 31, 33, 914, 993
Seleukovci 31, 271, 779, 914, 993
Selofchad 579, 914
Selsach 914
Semárajim 914n
Semárci 915
Semechonitis
*Chulské jezero
Semen 915, 1109
Semen Abrahámo 915
Semité 83, 139, 198, 438, 455, 593, 633, 1123, 1129
Semitismy 589, 732, 1083
Semitický jazyk 396, 755
Sen 265, 565, 740, 915, 1089
Sená 915
Senan 891
Sené 915
Seneca 262, 853
Senír 317, 553, 915n
Seno 686
Septuaginta (LXX) 21, 166, 401, 850
Ser 916
Serad 912
Serafové 916, 1057
Serajáš 916
Serapion 40n, 488
Sered 1117
Sergius Paulus 738
Serúja 916
Sestoupení do pekel 916
Setchi I. 201, 315, 330, 554, 726, 805, 956
Seti I. 96, 98
Setník 470, 558
Sevéna 917
Severin z Kapí Hory, P. 130
Severogalatská hypotéza 259
Sextus 512
Sexuální vztahy
*Manželství
Sezam 808, 1144
Shromáždění, slavnostní
shromáždění 121, 917
Schody 61, 188, 272, 473, 511, 542, 544, 700, 917, 921, 1066
Schrána smlouvy 152, 159, 210, 263, 361, 407, 412, 480, 505n, 635, 667, 675, 681, 783, 893, 917, 989, 1017, 1070, 1072, 1078, 1161
Siba 918
Sibbolet
*Šibbolet

Sibeón 320
Sibma 918
Sibylla 183, 257, 848, 1177
Sicilie 247, 829, 884, 890, 1095
Sidím, dolina Sidím 381, 609, 918
Sidkijáš 874, 918
Sidón 71, 220, 247n, 553, 918n, 1059n
Sidóňané 247, 553, 919, 924
Sichem 575, 1002
Sichon 167, 217, 318, 596, 920
Sijón 995, 1081
Siklag 18, 920
Sikút 920
Sila 920
Silas 44, 95, 159, 246, 503, 920, 1092
Silnice 21, 82, 120, 514, 684, 703, 721, 854, 1006, 1021
Siloe 272, 526, 775, 884, 903, 920n, 1098
Silvánus
*Silas
Simeon 30, 123, 673, 788, 824n, 921n
Simyra 554, 915
Sin 923
Sinaj, hora 107, 191, 295, 301, 551, 595, 672, 749, 923
Sinajský kodex 34, 732
Sinajský poloostrov 49, 177, 471, 634, 723
Siň 34, 720, 832, 933, 1060
Šiňané, země Šiňanů 923
Sión 478, 924
Sior 924
Sipór 924
Sipora 177, 633, 924
Sippar 83, 88, 913
Sira
*Cisterna v Šire
Sirjón, hora 317, 553, 924
Sirotek 718, 924
Sisera 314, 924
Sitě 55, 120, 261, 883, 924n
Sitná 925
Skála 323n, 515, 768, 866, 925
Skarab 751
Skéva 925
Skladště 325, 609, 611, 716, 720
Skližeň
*Stánky, svátek stánků
Sklo 777, 925n, 1013
Skoryna, F. 130
Skutky apoštolů 486, 562, 740, 885, 926n
Skutky Pavla a Tekly 310, 1056
Skutky Pavlovy 39, 775
Skutky Petrovy 769, 1009
Skutky Pilátovy 776
Skutky zákona 940
Skutky, apokryfní
*Apokryfy
Skvostné roucho 928
Skytopolis

*Bét-šean
Skytové 651, 928, 947
Slabost 141, 184, 538, 662, 881
Stáma 121, 686
Slané moře
*Mrtvé moře
Sláva 222, 815, 928, 1004
Slavnost stánků 929
Slavnosti 437, 475, 683, 852, 893, 929nn, 1007
*Svátky
Slib 568, 627, 932, 1129
Slitování 22, 614, 617, 693, 932
Slitovnice 968
Slonovina 932
Sloup 96, 375, 616, 796, 993
Sloupořadí 933
Slova ustanovení 101, 813, 1082
Slovní hříčka 168, 250, 632, 701n, 972
Slovo 385, 558, 934, 1071, 1101, 1131
Slovo Boží 349, 915, 1050, 1053, 1134
Slovo kříže 539
Slovo života 559
Slunce 569, 934, 1105
Sluneční hodiny 917, 934
Sluneční pramen 934
Sluneční rok 510
Slupky
*Plevy
Služba, služebnost 124, 705, 934
Služebník 164, 510, 936
Služebník Hospodinův 500, 936n, 958
Smilstvo
*Manželství
Smířící obět' 680, 708, 828, 938, 964
Smíření 539, 827, 938, 1070
Smíšená manželství 127, 361, 376, 575n, 883, 1047
Smlouva, abrahamovská 5, 689, 942
Smlouva, davidovská 524, 942n
Smlouva, mojžišovská 159, 634, 828, 942
Smlouva, noemovská 181, 668, 942
Smlouva, nová 101, 716, 874, 942, 982, 1083, 1128
Smlouva, politická 941
Smlouva, obnovení 458, 687, 943, 1002, 1170
Smlouva, vztah 114, 175, 707, 890, 941n, 1109
Smlouva, smluvní
společenství 19, 161, 941
Smrt 1, 223n, 785, 934, 944, 1154, 1178
Smrtelný hřích 979
Smyrna 68, 945

Snih 665, 723, 787, 945
Só 945n
Sóan 313, 946
Sóar 608
Sóba 946
Socha 70, 147, 558, 1009,
1068, 1104
Sodoma a Gomora 266, 609,
611
Sófar 946
Sofia Ježíše Krista 43, 275
Sofonjáš 74, 263, 404, 447,
811, 946n, 982
Sofonjáš, kniha 946
Sóko 947
Solné město 948
Solné údolí 948
Sopatros, Sosipatros 394,
910, 948
Sorea 948
Sosipatros
*Sopatros
Sosthenes 948
Soucit 617, 948, 973
Souček, J. B. 132
Soud 25, 45, 214, 224, 304,
356, 406, 531, 799, 948, 957,
1152, 1179
Soud s Ježíšem 951
Soudce 612, 714, 891, 952,
970
Soudcové 952
Soudečů, kniha 952nn
Soudná stolice 956
Soudní pře 610, 891, 943
Souhvězdí 309, 475
Souzení 148, 957
Spánek 957
Spasení 148, 225, 238n, 356,
539, 644, 828, 957
Spasitel 381, 423n, 884, 939,
952, 960
Spojenectví
*Smlouva
Spojení s Kristem 304, 539,
688, 707, 744n, 836, 889, 963,
1156
Spokojit se 572, 644, 961,
1158
Společenství 961
Sport
*Hry
Správce 962
Spravedlnost 22, 174, 224n,
668, 888, 911, 962n
Srážky
*Děšť
Srdce 965, 983, 1098, 1155
Stachys 27, 966
Stan 670, 966
Stan setkávání 323, 495,
552n, 600, 634, 700, 728, 917,
966
Standarta
*Prapor
Stánek 152, 206, 439, 510,
545, 813, 860, 969, 1108
Stanová svatyně 697

Starší 106, 122, 125, 814, 969
Starý a Nový zákon
Starý zákon 101, 479n
Nový zákon 102, 1037
*Chronologie Starého
a Nového zákona
Stařec 788, 969
Stáří 98, 128, 164, 210, 297,
328, 358, 445, 494n, 698, 715,
755, 813, 831, 874, 900, 969,
1040, 1049, 1084, 1158, 1161
*Věk
Statér 758
Stavitel 61, 498, 704, 1065,
1105
Stehno 969, 1011
Stín 465, 478, 878, 968n, 972n
Stodola 970
Stoikové 644, 970, 1177
Stojany na kadidlo 188
Strach 512n, 694, 965, 970
Stráž 292, 768, 916, 971, 1089
Strážce, strážní věže 971
Strom poznání
dobrého a zlého 718, 1119
Strom života 194, 318, 714,
864, 1119, 1178
Stromy 74, 115n, 174, 305,
491, 572, 599, 698, 714, 876,
971nn, 1119
Strunné nástroje 308
Střecha 62, 188
Středozemní moře 13, 637,
650, 664
Střep 205, 399, 633, 695, 730,
845
Střepy 133, 263, 331, 382,
473n, 583, 598, 733, 819
Střeva 140, 973
Stříbro 317, 320, 684, 756nn,
793, 954, 999, 1022n
Stříbrotepec 1066
Studna 92, 97, 125, 789,
973n, 1006
Studnice živého 974
Stůl 324n, 506, 561, 576, 832,
967n, 974
Stvoření 974n
Stvoření (člověka)
*Adam a Eva
Stvořitel 53, 112, 159, 180,
350, 358, 406, 514, 605, 787,
957, 963, 1101, 1110
Styrax 116, 973
Suetonius 663, 781, 829, 885
Suez 881
Sůf 909, 977
Sukejci 977
Sukně 977
Sukót 265, 780, 977, 1016
Sukót-benót 977
Sůl 808, 977
Sulejman Nádherný 413, 415
Sumer, Sumerové 18, 73, 83,
667, 976, 978n, 1059
Sumerské mýty o stvoření
976
Sumerský jazyk 220

Sušil, F. 132
Súriel 4
Svah květů 980
Svatá bázeň 970
Svatá válka 162
Svatá země
*Palestina
Svatba, svatební obřady,
svatební šaty 87, 340, 580,
715, 786, 1107
Svatba Beránkova 581
Svaté město 411, 667, 1096
Svaté místo 61, 277, 967, 986
Svatební komnata 377, 379,
580nn
Sváteční šaty 980
Svátek nekvašených chlebů
550
Svátek posvěcení 572, 980
Svátek prvních snopků
*Eschatologie
Svátek stánků
*Stánky, svátek
Svátek světel 980
Svátek trub 980
Svátek týdnů 550
Svatost, svatí, svatý 980
Svatosti 238, 683, 752, 814,
935, 981n, 1018
Svatý Duch
*Duch Svatý
Svatý Izraele 111, 356n, 799
Svatyně 327, 967, 982
Svévolný 801, 985
Svědectví
*Svědék
Svědék 90, 385, 388, 548,
590, 887, 982, 1033
Svědomí 592, 983
Svědkové víry 5, 264, 284,
667, 862, 897
Svět 984
Světlo 545, 984
Svícen 188, 504, 544, 698, 985
Svítilna, louč 985
Svitky 101, 482, 841, 1032
Svitky od Mrtvého moře
274, 589, 744, 747, 840, 985n,
1029n, 1035, 1080, 1176
Svoboda 516, 592, 987
Svobodná vůle 141
Svobodný muž
*Manželství
Svrchovanost 1173
Svrchovanost Boží 113n, 432,
889
Sychar 989, 1004
Symbol 34, 279, 536, 817, 989
Symmachův překlad 1033n
Syn Boží 114, 326, 384n,
390n, 419, 422nn, 428, 559,
653, 884, 960, 1102n, 1180
Syn člověka 35, 221, 386,
389, 418n, 421, 423, 434, 493,
532, 605n, 693, 746, 784, 849,
933, 1056
Syn Davidův 150, 434, 910
Synagoga 61n, 124, 166, 473,

517, 813, 936, 990n
Synagoga propuštěnců 991
Synagoga
(představený synagogy) 375
Synagoga satanova 907
Synkretismus 28, 194, 265,
285, 387, 393, 579, 626, 653,
657, 675, 747, 810, 895, 902,
960, 999, 1008, 1063, 1115
Synoptická evangelia 11, 389,
533, 587
Synové Boží 992
Synové Sádokovi 1
Synové východu 991
Syntyché 503
Syrakusy 993
Sýrařské údolí 410
Sýrie, Syřané 50n, 143, 352,
496, 502, 850, 857, 909, 956,
993
Syroféničanka 993
Syrští monofyzité 487
Syrtská mčlčina 994

Š

Šaalbim 994
Šaarajim 994
Šacharajim 344, 576, 612
Šachy 301
Šadrak 749
Šafan 344, 776, 994n
Šafir 995
Šálem 169, 411, 894, 995,
1001
Šališa 995
Šama, Šimea, Šimeam,
*Šimeí
Šalman 995
Šalmaneser I. 69, 995
Šalmaneser III. 69, 596, 995
Šalmaneser IV. 70
Šalmaneser V. 70, 995
Šalomoun 51, 56, 178n, 211,
332, 494, 805n, 995, 1079
Šalomounův chrám
*Chrám, Šalomounův
Šalúm 443, 599, 1000
Šama 282, 314, 1000
Šamgar 20, 108, 374, 954,
1000
Šammaj 246
Šamót 1000
Šarlat 1059
Šáron 724, 1000
Šarúchen 1000
Šátek 1001
Šaúl 1001
Šáve, dolina Šáve 995, 1001
Šavša 916, 1001
Šealtiel 449, 752, 1145
Šearjašúb 352, 1001
Šeba 650, 892, 1001
Šebna 353, 1001
Šeera 97, 1002
Šefela 269, 554, 574, 584,
723, 726, 1002
Šekel 599, 756–757, 1075

Šekem, město 581, 895, 943,
1002
Šekina 699, 1004
Šela, Šéla 1004
Šelach 872, 1004
Šelma ze zjevení 137, 1004
Šém 210, 329, 612, 648nn,
872, 1005
Šemer 702, 896
Šémuel 1005
Šén 191
Šenasar 449, 1145
Šerpa 1006
Šešaj 28
Šešak 1006
Šešbasar 466, 1006, 1145
Šet 10, 1006
Šibbolet 1006
Šibea 1006
Šibenice 1006
Šije 535, 1006, 1015
Šil 1006
Šilo 361, 900, 1006
Šiloašský nápis 133, 846
Šimeá 1007
Šimeí 19, 94, 712, 1007
Šimeón, kmen 97, 106, 462,
636, 1007
Šimeón, syn Jákobův 872,
1007
Šimeón Makabejský 852
Šimon 1008
Šimon, farizeus 789, 1008
Šimon, syn Kleofášův 122
Šimon ben-Šetah 1113
Šimon Petr
*Petr
Šimon zélóta
*Šimon Kananejský
Šimon kouzelník 1008
Šimrón-merón 1009
Šineár 80, 83, 211, 477, 978,
1009
Širokko 877
Šišak 17, 50, 203, 245, 272,
324, 866, 1009, 1015
Šitím 971, 1009
Škola 1010, 1060, 1113
Šlacha 1011
Šňúra 715, 1011
Šóa 512, 1011
Šóbak 1011
Šóbal 1011
Šóbi 1011
Špatnost 524, 1011, 1153
Šperky a drahé kameny 264,
408, 1011nn, 1068
Štědrost 148, 174, 788, 791,
962, 1028
Štěpán 8, 124, 166, 284, 312,
379, 420, 613, 633, 639, 791,
923, 936, 1014n, 1069
Šúa 1004, 1015
Šúal 1015
Šulamitka 778, 812, 1015
Šúnem, Šúnemanka 1015
Šúr 880n, 1015
Šúšan 71, 75, 156, 210, 241,

611, 637, 720, 766, 933, 1015,
1064

T

Taanak 220, 503, 597, 1015n
Tabita 179
Tábor 229, 1000, 1016, 1118
Tábor, hora 1016
Tábor u moře 1016
Tabu 166, 456, 503
Tacitus 14, 246, 515, 663,
775, 814, 829
Tadeáš 467, 1017
Tadmór 119, 1017
Tachaší kúže 967, 1017
Tachpanchés 447, 1017
Tachpenés 1017
Tachtúm-chodší 471, 1017
Tajemství 1017
Talent 519, 757n, 1075, 1077
Talitha kum 1018, 1037
Talmaj 51, 1018
Talmud a Midraš 468, 1019
Támar 566, 765, 827, 973,
1017, 1019n
Tamúz 1020
Tanec 306, 345, 437, 571,
1020
Tanis
*Sóan
Tapúach 197, 1020
Targúmy 176, 312, 503, 512,
778, 912, 986, 1007, 1020n,
1035, 1051
Tarsus 738, 749, 904, 1021n
Taršíš 1014, 1021n
Tartak 1022
Tartán 1022
Tartaros 753
Tatenaj 1022, 1097
Tatian 42, 104, 237, 320, 387,
484, 486, 1039nn
Taurus 501, 779
Tavení, čištění 749, 1022
Tebes 1023
Tečka
*Nejmenší čárka
zákona
Tekója 1023
Telaim 1023
Telesár 1023
Tell Ašdód 73
Tell el-Amarna
*Amarna
Tělesná stráž
*Stráž
Tělo 138, 181, 1023n, 1116
Tělo a duch 222
Tělo hřichu 1024
Tělo Kristovo 183, 752, 1024
Téma 230, 232, 470, 571,
594, 716, 887, 1025
Téman 1025
Teofanie 107
Teokracie 524, 1095n
Teorie pramenů 266, 761n
Terafim

***Domáci bůzi**
Terach 84, 313, 585, 669, 872, 1025, 1069
Tercius 540, 840, 1025
Terebint 877
Tertullian 41n, 101, 237, 250, 340, 487, 510, 769, 815n, 850, 859, 1039, 1053n, 1174
Tertullus 868, 1025
Tesalonickým, listy 1025nn
Tesalonika 1028
Tesalonika, tamější cirkev 258, 913
Tesař 811
Tetragram 109
Tetrarcha 118, 370, 425, 566, 758, 1028, 1051
Tetrateuch 763
Textová kritika 103, 160, 741, 744, 1028
Textové chyby 258
Textus receptus 731
Texty a překlady 286, 366, 731, 986, 1028
Théby 25, 75, 201, 203, 646, 853, 1042
Theodosius 472
Theodotion 176, 861, 1034
Theofilos 1042
Theudas 1042
Thutmose III. 98
Thyatira 69, 1042
Tiámat 556, 976
Tiberiádké moře
***Galilejské moře**
Tiberias 143, 287, 1043
Tiberius 143
Tiberius Alexandr 342
Tibchat 1043
Tibni 701
Tideál 1043
Tifsach 1044
Tiglat-pileser I. 69, 81, 313, 1044, 1122
Tiglat-pileser III. 57, 70, 144, 263, 495, 752, 1044
Tigran 144
Tigris, řeka 50, 69, 613, 666, 883, 904, 1044, 1119
Tichost 1044n, 1098
Timna 47, 1045
Timnat-serach 1045
Timoteovi a Titovi, listy 736, 1045n
Timoteus 233, 287, 555, 559, 705, 1047, 1049n, 1140
Tiras 1048
Tirchan 566
Tirhák 203, 245, 321, 540, 872, 1048
Tirsa 274, 1048
Tirsata 1048
Tisícileté království 148
Tišbejský 1048
Tišři 264, 475, 980
***Kalendář**
Titius
***Justus**

Titulus (nápis viny) 538
Tituly Ježíše Krista
***Ježíš Kristus, jeho tituly**
Titus, císař 95, 147, 415
Titus, Pavlův společník 123, 909, 1049
Titův oblouk 326, 967
Tób 257, 396, 581n, 883n, 1014, 1049
Tóbijáš 25, 36, 325, 582, 1049n
Tóbijášovci 366, 1049
Tóbit 36, 395n, 986
Tófel 1050
Tófet 636, 1050
Togarma 1050
Toi 20, 51, 280, 311, 322
Tóla 351, 896, 954, 1050
Tomáš 39, 42, 349, 423, 548, 857, 883, 1050, 1103
Tomáš z Harkelu 487
Tomášovo evangelium
***NZ apokryfy**
Tóra
***Judaismus**
Touha 1050
Trácie 1050
Tradice 39, 104, 123, 484, 588, 1050
Trachonitis 1051
Traianus 291, 771, 815
Transcendentní, transcendence 112, 469, 1147
Trasa exodu 1016
Tráva 727, 1051
Trest
***Zločin a trest**
Tremellius, I. 130
Trh, tržiště 591, 684, 928, 932, 999, 1052
Trito-Izajáš 355
Triumfální vjezd 385, 1089
Trnová koruna 1052
Troas 69, 320, 640, 655, 897, 1052n
Trofimios 910, 1053, 1140
Trogyllium 1053
Trojice 75, 86, 428, 819, 1038, 1053n
Trpaslík 1055
Trpělivost 113, 889, 1055n, 1108, 1141, 1148
Trpící Mesiáš 673
Trpící Služebník 221, 781, 1072
Truchlení 280, 308, 457, 669, 797
***Pohřeb a smutek**
Trůn 647, 1056
Trůn Boží 29, 318
Trůn milosti 839
Tryfaina a Tryfósa 1056
Třásně 27, 1056-1057
Tři hospody 1057
Tříska 1057
Túbal 1048

Túbal-kain 641, 1057
Tübingská škola 742, 888
Tumim
***Urím**
Turban 519, 781, 1057
Turínské plátno 792
Tutanchamón 691, 715, 783
Tvář 671, 1057
Tvor, bytost 31, 140, 180, 224, 719, 849, 1057
Tychikos 910, 1057
Typologie 432, 672, 778, 1058
Týr, Týrus 67, 143, 247, 710, 853, 903, 919, 993, 1059n
Tyrannos 1060

U

Uctívání 149, 281, 626, 734, 990, 1060
Uctívání andělů 514, 1174
Uctívání předků 1060
Učednictví 490, 536, 539, 548, 669, 702, 957
Učedník 179, 428n, 536, 1061
Učení 186, 1061, 1113
Učení Ježíšovo
***Ježíš Kristus, jeho život a učení**
Učitel 417, 728, 935, 1113
Učitel spravedlnosti 986
Učitelé zákona 1126
Úděl 74, 146, 221-222, 225, 437, 669, 788, 804, 824, 981, 1061
Údoli 1061
Úfaz 1061
Ugarit, Ras Šamra 247, 679, 787, 789, 943, 1062
Ugaritský jazyk 653
Uhlí, uhel 1063
Ucha džbánů 60
Ucho 226, 576, 989, 1063, 1088
Ucho jehly 1063
Ujištění 183, 266, 356, 358, 391, 608, 660, 1063n, 1094, 1150, 1171
Ukal 352, 838
Uknaz 499
Ukončení proroctví 34, 849
Ukřížování Krista 293, 425, 431, 690, 770, 895, 952, 1052
***Kříž**
Úlaj 1064
Úlitby 379, 1060
Uma 852
Umělecká a jiná řemesla 1064nn
Umělečtí řemeslníci
***Umělecká řemesla**
Umění 83, 1067
Umma 979
Umývadlo 324n, 438, 1069
Umývání nohou 789
Univerzalizmus 205, 222, 225
Ur Kaldejský 69, 86, 584, 1069

Urartu

*Ararat *Arménie

Urážka 26, 120, 693, 879,
927, 1042, 1150
Urbanus 27, 1069n
Uri 329
Uriel 1070
Urijáš, Úrijáš 1070
Urim a tumim 1070
Urmijské jezero 619, 766
Úroda

*Obilí

Úrodný půlměsíc 177, 721
Uruk

*Erek

Ús 1070
Úsmíření 516, 680, 682, 693,
814, 828, 1055, 1070n, 1173
Ústa 381, 490, 740, 785, 845,
958, 1071

Ustanovení o jídle

*Čistý a nečistý

Ústní tradice 172, 356, 388,
484, 487, 588n, 763, 803, 847,
893

Útočiště 925

Útočištná města 609

Útrpení 234, 445, 830, 962,
1071

Útvrzení, upevnění 200, 428,
904, 1047, 1072

Úza 1072

Úzal 1072

Úzí 775, 1072

Úziel 1072

Úzijáš 24, 26, 73, 78, 211,
263, 374, 412, 583, 657n, 1044,
1072n

V

V Kristu, býti 422, 1092, 1111

Vádí 1061

Vádí-el Ariš 207

Váhy a míry 230, 756,
1073nn, 1154

Vak, váček 1078

Val

*Opevnění

Válečný vůz 1078n, 1104

Valentinovská škola 41, 274n,
317

Válka 1079n, 1133

Vanské jezero 52n, 71, 233

Vápenc 177, 559, 875, 1066,
1081

Vápno, vápenc 190, 1081

Varování 291

Vartorský, J. 130

Vášeň 286, 681, 1050, 1081

Vašní 1081

Vašti 227n, 520

Vatikánský kodex 347, 1002,
1038

Vazal 69n, 85, 448, 458, 525,
754, 941, 1111, 1124

Vdaná 111, 603, 1081

Vdova 965, 1081, 1124

Vdova ze Sarepty 133, 805

Ve jméno Ježíše 473, 535,
567, 798

Večeře Páně 296, 436, 584,
592, 683, 788, 795, 1082, 1087

Věčný trest 944

Věčný život 222, 512, 944, 963

Věk 10, 16, 34n, 39, 45, 129,
182, 201, 221n, 227, 432, 457,
537, 606, 732, 737, 825, 849,
863, 871n, 918, 960, 1059,
1084, 1155, 1171

*Čas

Věkovitý 605

Velbloud 376, 676, 1063,
1085, 1158

Velbloudí srst 832

Velekněz 15, 30, 102, 158,
166, 191, 211, 216, 247, 301,
314, 324, 344, 369, 397, 459,
474, 648, 683, 694, 775, 902,
951, 985, 1006, 1031, 1098,
1111

Velekněžský náprsník

*Náprsník

Velekněžství Ježíšovo 424,
629, 831, 940, 1111, 1173

Velikonoce 1085nn

Velikonoční beránek 88, 541,
1058

Velitel 128, 1087

Velká čísla v SZ 133, 241, 991

Velká synagoga 991, 1019

Velké moře

*Středozemní moře

Velryba 180

Věnc 302, 438, 520, 718

Věno 202, 581, 637, 674, 869,
999

Verbální inspirovanost 349

Věrný druh 1088

Veřeje 324, 1086, 1088

Věřící 149, 1061, 1100

Vesnice 1088

Vespasianus 34, 83, 96, 120,
122, 245, 290, 372, 488, 501,
566, 781, 893, 1004

Věstec 1009

Věštění 16, 105, 456, 569n,
696, 1088n

Větev, ratolest 212, 309, 487,
542, 1019, 1089, 1180

Vězení 186, 456, 1089

Věž 704

Věž babylónská 81, 323, 1009

Věž v Siloe 921

Via Appia 120, 854, 1057

Via Egnatia 44, 574

Via Maris 119

Vidění 34, 25, 274, 957, 997,
1089

Vidlice 1090

Vidoucí 67, 181, 506, 817

Vichřice 1090

Vina 41, 610, 681, 916, 1111

Vinař 875

Vinařství 281, 430, 615, 783n,
875, 1090n

Vinná réva, vinice 459, 555,
690, 1090n, 1129, 1144

Vino a opojný nápoj 140,
190, 249, 300, 315, 581, 609,
620, 676, 752, 765, 787, 804,
808, 867, 897, 990, 1091, 1129,
1181

Víra a skutky 926, 959

Víra a zázraky 1131

Víra, věrnost 1, 5, 386, 644,
709, 800, 1064, 1092, 1111,
1177

Vitellius 54

Vítězství 1094

Vítr 161, 209, 256, 446, 489,
534, 555, 559, 577, 686n, 777,
793, 883, 895, 1094n, 1165

Vláčení 1095

Vláda 830, 1095

Vládce 232, 811, 814, 890n,
1097

Vládci města

*Úřady, městské

Vlastnictví 709n, 752

Vlasy 521, 568, 790, 972,
1097, 1129

Vlečná síť 925

Vlna 662, 832, 1097

Vnitřní člověk 1097n

Voda 125, 208, 537, 568, 789,
1098

Vodní příkop 666, 703, 705

Vodovod

*Voda

Vojsko 120, 133, 1079, 1087,
1098

Vokalizace 396, 1030n

Volání 1100

Von Rad, G. 162, 240, 763,
1004

Von Soden, H. 1041

Vonné lastury 1101

Vous 1101

Vražda 91, 138, 643

Vrcholek chrámu 1101

Vrhací síť 883

Všemohoucí 110, 402, 1101,
1130

Všemohoucnost 244

Vševědoucnost 951

Všudypřítomnost 171, 1111,
1170

Vtělení 390, 408, 424, 469,
499, 559, 641, 652, 687, 718,
737, 984, 1054, 1101n, 1025,
1152, 1176

Vulgáta 161, 271, 294, 308,
349, 501n, 512, 551, 621, 780,
833, 835, 840, 913n, 981

Vůně 521n, 578, 672, 682n,
939, 1104

Vůz 56, 513, 897, 1078n,
1104, 1158

Výběrcí daní 366, 1090,
1104, 1121

Výčitky svědomí 305

Východ 397, 404, 552, 693,
955, 1104

Východ slunce, rozbřesk 1105

Východní moře 639

Vyjítí z Egypta

*Egyptské rány

*Sinaj

Výklad, biblický 186, 285, 1105

Vykladač 991

Vykupitel, vykoupení 94, 226, 605, 744n, 828, 889, 957n, 1106, 1176n

Výkupné 70, 419, 434, 510,

532, 772, 940, 1001, 1106n

Vylévání vody 929

Vyloučení 1107

Vymítání

*démon

Vynechání řádky 1028, 1030

Výročí 132, 477, 550, 652, 906, 1085

Výrok 479, 786, 819, 838, 1107

Vysvobození 273, 576, 957, 1106, 1178

Výšivka 1107n

Vytrvalost 222, 618, 641, 644, 1108

Vytržení

*Eschatologie

Vytržení mysli 157, 181n, 446, 669, 817, 820, 966, 1090, 1108, 1150, 1154

Vyvolená paní 1108

Vyvolení 1108n

Vyvolený národ 246, 554, 669, 1109

Vyznání 44, 1111n

Vyznání viry 1112

Vzbouření 1112

Vzdělání, výchova 1112

Vzkládání rukou 45, 107, 184, 536, 705n, 1008, 1072, 1114

Vzkříšené tělo 516, 1098

Vzkříšení 45, 129, 158, 222, 420, 430, 468, 477, 536, 586, 625, 1085, 1114, 1131n, 1155, 1179

Vzkříšení odsouzených 223

Vzkříšení těla 1024

Vzpoura 370, 434, 515, 612, 719, 766, 791, 810, 1042, 1044, 1053

Vztyčené kameny 626

W

Wellhausen, J. 104, 172, 505, 507nn, 610, 653, 672, 675n, 679, 681, 759nn, 764, 894, 943, 1011

Westcott a Hort 732, 1040

X

Xenofón 666, 863

Xerxes 16, 81, 86, 227n, 766, 839

Z

Zábad 24, 1117

Zabaj 1117

Zábava

*Hry

Zabdí 1117

Zabdiel 394

Zabití 53, 287, 312, 374, 511, 513, 549, 610, 633, 674, 681, 683, 712, 804, 1018, 1086, 1122

Zabúd 839

Zabulón 212, 216, 500, 872, 1117n

Zaeufratský 908

Zahrada 1118

Zahrada Eden 1118

Zahradní hrob 60, 277, 792

Zachariáš, otec Jana Křtitele 1119

Zacharjáš, kniha 1120

Zacharjáš, prorok 14, 1119n

Zacheus 410, 438, 1104, 1121

Zajordánsko 257, 264, 273, 704

Zakázaná jídla

*Čistý a nečistý

Zakázané ovoce 234

Zakázané manželství,

jednotlivé případy 582

Základ 45, 62, 188, 478, 925, 1121

Základy země 1143

Zákon 26, 138n, 159, 161, 174, 224, 230, 242, 282, 303, 407, 429, 467n, 479, 551, 617, 635, 659, 672, 800, 823, 886, 889, 903, 917, 988, 1015, 1109, 1122, 1126

Zákon a evangelium 1126

Zákon hříchu 889

Zákon, postoj proroků 943

Zákoníci 245, 429n, 625, 794, 814, 894, 902, 1113, 1126

Zákonictví 116, 433, 468n

Zákoník Chamurapiho

162, 1153

Zákoníky 318, 429n, 647,

712, 1123

Zákonodárce 231, 418, 763, 817, 1127

Zakrnělý 1127

Zámek

*Klíč

Zamzumci 1127

Zanóach 265, 474, 1127

Západní řeka

*Nil, řeka

Západní text 347, 1072

Zápal 879

Zápalná oběť 675n, 679, 682

Zaslíbená země 664, 942, 1127

Zaslíbení 376, 617, 837, 888, 942, 1128

Zásobování vodou 654, 666,

704, 1141

Zástava 678, 989, 1063

Zastoupení 106, 204, 766

Zástupce 1129

Zástupná smrt

*Smíření

Zasvěcenec 1129

Zasvěcení 831, 1129

Zatmění 70, 328, 667, 934

Zatracení 238, 654, 893, 1126, 1129

Zatů 216

Závazek 36, 433, 530, 669,

735, 837, 870, 929, 932, 942

Závďavek 129, 222, 348, 732,

1064, 1071, 1094, 1130

Závěti dvanácti patriarchů 34, 847

Závěť Jóbova 847

Závist 287, 379, 1130, 1171

Zavlažování 47, 71, 454, 724, 875

Závoj 231, 372, 581, 691

Zázraky 429, 569, 1130,

1139, 1155

Zbožnost 37, 40, 92, 108, 122, 354, 380, 590, 643, 745, 838,

1080, 1132n

Zbroj a zbraně 75, 98, 629, 755, 1075, 1133

Zdi 55, 62n, 186, 610, 703, 1134

Zdi a hradby 1134

Zdraví, nemoc a uzdravování 45, 186, 429, 531, 988, 1061,

1130, 1135, 1139nn

Zeba 67, 265, 440, 679n, 955, 1033, 1142

Zebah 1142

Zebach 680, 1142

Zebedeos 1142

Zebul 1142

Zelenina 1142

Zelóta 1142

Země 1143, 1177

Zemědělství 724, 867, 1143

Zemědělství Egypta

*Nil

Zeměpis Palestiny 777

Zemětřesení 26, 109, 188,

256, 492, 514n, 539, 545, 595, 640, 667, 918, 1144

Zéna 1046, 1144

Zerach, Etiopan 1144

Zerach, otec Jóbabův 1114

Zerach, potomek Léviho 1114

Zerach, syn Judův 1114

Zerach, syn Reúéla 1114

Zerach, syn Šimeónův 1114

Zered 192, 330, 1145

Zerubábel 15, 36, 242, 1097, 1145

Zeus 366, 977, 1016, 1145

Zif 1145

Zikkurat 80, 82, 700

Zikrí 1117

Zilpa 74, 330, 872, 1145

Zimrán 1145

Zimrí 701, 1048, 1117, 1145n

Zjevení 110, 112n, 296, 349,

442, 479, 490, 824n, 1018,

1090, 1131, 1146, 1176

***Vidění**

Zjevení, kniha 101, 219, 382,
484, 486, 737, 885, 1038, 1090,
1148

Zjevování vzkříšeného 562,
926, 1115

Zkaženost 303n, 444, 614n,
773, 956

Zlá řeč 1150

Zlaté tele 159, 505, 689, 1150

Zlatník 1064

Zlato 20, 139, 177, 317, 525,
684, 695, 735, 757, 787, 862,
892, 904, 925, 1014, 1023, 1061

Zlí duchové 1151

Zlo 180, 225, 541, 753, 1151

Zloba

***Hněv**

Zločin a trest 341, 717,
1152nn, 1168

Zlomyslnost 1154

Znamení 268, 279, 309, 348,
385, 616, 690, 718, 922, 989,
1057, 1154

Znamení šelmy 718

Znásilnění 954, 1123, 1152

Znesvěcující ohavnost 1155

Znovuzrození, obnovení 183,
251, 305, 386, 612, 688, 800,

813, 958, 981, 988, 1115, 1155n

Zodpovědnost 788, 1057

Zor 15, 454, 766n, 873n

Zoroastrismus 147

Zrcadlo 1156

Zrůda, obr 1156

Zřeknutí se 11, 421, 500, 564,
958

Zuzana 37, 395, 1114

Zuzejci 866, 1127, 1157

Zvěstování 1157

Zvířata v Bibli 10, 138, 802,
808, 1067, 1157n

Zvíře 1167

Zvon 1167

Ž

Žádost 1167

Žádostivost 627, 984, 1168

Žalář 1089

Žalmy, kniha 101, 104, 108,
281, 306, 480, 735, 786, 913,
1168

Žalmy Šalomounovy 326,
777, 847

Žalobce

***Satan**

Žaludek 1171

Žárlivost 66, 152, 436, 743,
1171n

Žena 31, 234, 468, 1172

Ženich 581, 778, 853, 869,
1172

***Nevěsta**

Ženina 579n, 597, 869, 1172

Žeň 475, 786, 804

Žezlo 66, 200, 309, 759, 1173

Žid 194, 283, 628, 1173

Židé a pohané

***Jeruzalémská rada**

Židovská válka 290, 415, 427,
457n, 1004

Židovské mince

***Peníze**

Židovský kánon 483

Židovstvo 167

Židům, list 1173nn

Živly 409, 766, 1177

Život 291, 386, 512, 975,
1156, 1177

Život po smrti

***Eschatologie**

***Vzkříšení**

Žluč 1181n

Žně, sklizeň 475, 698, 718,
875, 898, 930, 1143

Dodatky

KORNÉLIUS V Sk 10, Inn římský centurion v Caesareji v Palestině. Patřil mezi „bohobojné“, kteří přijali některé prvky židovského náboženství, jako např. dávání almužen a modlitby, což je v souvislosti s ním zvláště zdůrazněno. Jméno Kornélius bylo v římském světě obvyklé, zejména poté, co Publius Cornelius Sulla r. 82 př. Kr. osvobodil 10 000 otroků a zařadil je do své vlastní *gens Cornelia*. Kornélius ze Sk je významnou osobností, protože to byl první pohan, který přijal křesťanství. Spolu se svou domácností a přáteli vyslechl Petrovo kázání, na jehož základě všichni uvěřili, přijali Ducha svatého a byli na Petrův pokyn pokřtěni. Důležitost této události pro Lukáše je zřejmá z toho, že ji opakuje (sr. Sk 11,1-18; 15,7,14). „Italská kohorta“, ke které Kornélius patřil, byla pomocná jednotka sestavená z římských občanů, jejichž přítomnost v Sýrii v 1. století po Kr. dokazují dochované nápisy.

F.F.B.

KÓS (Sk 21,1) je velký hornatý ostrov ze souostrovní Sporad u JZ pobřeží Malé Asie poblíž Halikarnassu. Od nejstarších dob byl kolonizován dórskými Řeky a získal pověst jako sídlo lékařské školy založené v 5. stol. př. Kr. Hippokratem a také jako středisko literatury, neboť ve 3. stol. př. Kr. byl domovem Filéta a Theokrita. Pocházely odtamtud rovněž jemné tkaniny.

Římané z něj vytvořili svobodný stát v provincii Asii a císař Claudius, ovlivněný svým lékařem, který z Kósu pocházel, zbavil ostrov povinnosti platit daně. Herodes Veliký byl donátorem tamějšího obyvatelstva.

K.L. McK.

ÚHELNÝ KÁMEN Zmínky v NZ vycházejí ze tří oddílů SZ. První je Ž 118,22, kde se kámen zavržený staviteli stal „kamenem úhelným“ (hebr. *roš pinná*, LXX *kefalē gōnias*). V původním kontextu to vyjadřuje žalmistovu radost z vítězství nad svými nepřáteli. Přihlédneme-li však k liturgickému pozadí *svátku stánků, jedná se zde spíše o národní vysvobození než o záchranu jednotlivce. Rabínská exegze tohoto verše byla mesiášská, což připravilo cestu k jeho užití samotným Kristem v Mt 21,42; Mk 12,10; L 20,17. Také Petr užil tento text v Sk 4,11 a 1 Pt 2,7, aby vysvětlil, proč Židé odmítli Krista, a aby zdůraznil, že Bůh ho povýšil a ustanovil ho hlavou církve. „Základní kámen“ může být jedním z velkých kamenů v základech budovy, které svou velikostí vážou dvě nebo více řad kamenů, avšak pravděpodobněji jde o kámen, uzavírající klenbu, případně kladený na nejvyšší roh budovy (tak Jeremjáš). Toto pojetí je podkladem Ef 2,20 (ř. *akrogōnīaios*, sc. *lithos*), kde Pavel popisuje kameny nového chrámu spojované dohromady Kristem, který jako úhelný kámen završuje stavbu a vytváří její jednotu. Jinde je Kristus označo-

ván jako *základ církve, ale Ef 2,20 dává tomuto obrazu jiný význam a vidí první generaci apoštolů a proroků jako základ, jehož vrcholem i zakončením je Kristus.

Druhý oddíl (Iz 28,16) se snad původně vztahoval na mohutné kamenné základy chrámu, které symbolizovaly trvalou přítomnost Hospodina mezi svým lidem, tedy něco pevného, neotřesitelného a spolehlivého. Slova „základ“ a „úhelný kámen“ v tomto verši mají téměř totožný nebo podobný význam, ale NZ k tomu v Ř 9,33 a 1 Pt 2,8 přidává třetí oddíl (Iz 8,14), čímž zásadně oslabuje toto spojení a zdůrazňuje, že Kristus je *kamenem úrazu pro nevěřící, ale zdrojem bezpečí pro ty, kdo věří.

BIBLIOGRAFIE S. H. Hooke, „The Corner-Stone of Scripture“ in *The Siege Perilous*, 1956, str. 235-249; F. F. Bruce, „The Corner Stone“, *Expt* 84, 1972-3, str. 231-235. J.B.Tr.

ZKAŽENOST, PORUŠENOST Ř. výrazy *fhora*, *diafhora* obvyklejné vyjadřují pomijivost současného světa. V Ř 8,21 je termínu užito o náchylnosti hmotného světa k změněm a rozkladu, na rozdíl od „nepomijitelného“ (ř. *afhartos*) dědictví uchovávaného pro věřící (1 Pt 1,4). V 1 K 15,42nn to označuje náchylnost „přirozeného“ těla k *smrti a rozkladu (ř. *fhartos*). „Podléhající zkáze“ znamená prakticky totéž jako výraz „smrtnelný“ (ř. *thnētos*), stejně jako „nepodléhající zkáze“ (ř. *afharsia*, užívaný o „duchovním“ těle) je synonymem pro „nesmrtelnost“ (ř. *athanasia*). V Sk 2,27nn; 13,35nn je ř. *diafhora* („rozpadnutí v prach“; Ž 16,10 LXX) překladem *MT šahat* (jáma, šéol). Řecký překlad Ž 16,10 (LXX) je na rozdíl od *MT* zřetelnějším mesiášským svědectvím o Ježíši, jehož tělo bylo vzkríšeno ze smrti a „nerozpadlo se v prach“ (Sk 13,35). (*PEKLO, *ESCHATOLOGIE)

BIBLIOGRAFIE E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, 1946, str. 76-81; J. Jeremias, „Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God“, *NTS* 1, 1955-6, str. 155nn.

F.F.B.

Jak pracovat se slovníkem

Hesla jsou uspořádána podle abecedy. Důležité pojmy, kterým není věnováno samostatné heslo, jsou znamenány v rejstříku.

Rejstřík

Rejstřík, obsahující odkazy k nejdůležitějším pojmům, je uveden na str. 1205.

Odkazy na hesla

Hvězdička (*) před slovem naznačuje, že další podstatné informace obsahuje stejnojmenné heslo.

Zkratky

Úplný seznam zkratek, používaných v NBS, se nachází na str. (x)

Autoři hesel

Na konci každého hesla jsou uvedeny iniciály autorů nebo spoluautorů. Seznam všech přispěvatelů je na str. (xiv) v abecedním uspořádání podle iniciálů, nikoli podle příjmení.

Bibliografie

Většinu důležitých hesel uzavírají bibliografie, které umožňují detailnější studium daného pojmu. Obvykle zmiňují zásadní práce na dané téma, avšak mohou obsahovat i podrobnější studie, jejichž závěry nejsou bezvýtku totožné se stanoviskem autorovým. Výběrová bibliografie českých a zahraničních autorů je uvedena na str. 1183

Překlady Bible

Biblické citáty byly převzaty z Českého ekumenického překladu (podle vyd. z r. 1985). V některých případech je citován Kralický překlad (podle vyd. z r. 1613) a Nová smlouva (KMS, 1994).

Mapy

NBS neobsahuje zvláštní mapovou přílohu. Mapy jsou umístěny k jednotlivým heslům a přispívají tak k lepšímu pochopení daného textu.

Jména oblastí, provincií a království jsou psána velkými tiskacími písmeny, např. BABYLÓNIE.

Kmeny a etnické skupiny jsou označovány velkou kurzívou, např. *EMOREJCI*.

Města a vesnice: standardní písmo, např. Jeruzalém.

Zeměpisné názvy hor, moří atd.: standardní kurzíva, např. *Velké moře*.

Současné zeměpisné názvy jsou uvedeny v závorkách (*Středozemní moře*). Úplné jednotnosti nemůže být dosaženo; tam, kde je historický název totožný s dnešním, byly závorky kvůli zjednodušení vynechány (Egypt, Jeruzalém).

Názvy míst, kterým je věnována v dílčím hesle zvláštní pozornost, jsou podtrženy, např. Ašdód.

Je-li lokalita známa pod více názvy, jsou uvedeny současně a odděleny lomítkem, např. Esjón-geber/Élat.

Nejistá lokalita je označena otazníkem.

Transkripce

Hebrejština

א = ' (alef)	ד = d	י = j	ס = s	ר = r
ב = b	ה = h	כ = k	ש = ' (š)	שׁ = š
בּ = b	ו = w	כּ = k	פ = p	שׂ = š
ג = g	ז = z	ל = l	פּ = p	ת = t
גּ = g	ח = ħ	מ = m	צ = s	תּ = t
ד = d	ט = t	נ = n	ק = q	

Dlouhé samohlásky

(א) אֵ = â	אָ = ā
אֵי = ê	אִי = ē
אֵי = î	
אִי = ô	אִי = õ
אִי = û	

Krátké samohlásky

א = a
אֶ = e
אִ = i
אֹ = o
אֻ = u

Velmi krátké samohlásky

אֵי = a	(je-li hlasná)
אֵי = e	
אֵי = i	
אֵי = o	

Řečtina

α = a	ι = i	ρ = r	ρ̇ = r
β = b	κ = k	σ,ς = s	ρ̇ = h
γ = g	λ = l	τ = t	γξ = nx
δ = d	μ = m	υ = y	γγ = ng
ε = e	ν = n	φ = f	αυ = au
ζ = z	ξ = x	χ = ch	ευ = eu
η = ē	ο = o	ψ = ps	ου = ū
θ = th	π = p	ω = õ	υι = yi

Arabština

ا = ' (alef)	خ = ħ	ش = š	غ = ġ	ن = n
ب = b	د = d	ص = s	ف = f	ه = h
ت = t	ذ = d	ض = d	ق = k	و = w
ث = t	ر = r	ط = t	ك = k	ی = j
ح = ħ	ز = z	ظ = z	ل = l	ة = t
ح = ħ	س = s	ع = ' (ayn)	م = m	

Zkratky

I. Knihy a časopisy

- | | | | |
|--------|---|--------|---|
| AASOR | <i>Annual of the American Schools of Oriental Research</i> | BSOAS | <i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> |
| AB | <i>Anchor Bible</i> | BTh | <i>Biblical Theology</i> |
| ACA | Sir Moses Finley: <i>Atlas of Classical Archaeology</i> , 1977 | BZ | <i>Biblische Zeitschrift</i> |
| AfO | <i>Archiv für Orientforschung</i> | BZAW | <i>Beiheft, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i> |
| AJA | <i>American Journal of Archaeology</i> | CAH | <i>Cambridge Ancient History</i> , 12 sv., 1923–39; rev vyd. 1970– |
| AJBA | <i>Australian Journal of Biblical Archaeology</i> | CB | <i>Century Bible</i> |
| AJSL | <i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i> | CBP | W. M. Ramsay: <i>Cities and Bishoprics of Phrygia</i> , 1895–7 |
| AJT | <i>American Journal of Theology</i> | CBO | <i>Catholic Biblical Quarterly</i> |
| ALUOS | <i>Annual of the Leeds University Oriental Society</i> | CBSC | <i>Cambridge Bible for Schools and Colleges</i> |
| ANEP | J. B. Pritchard: <i>The Ancient Near East in Pictures</i> , 1954; ² 1965 | CD | <i>Damašský spis</i> |
| ANET | J. B. Pritchard: <i>The Ancient Near East in Texts</i> , 1950; ² 1965; ³ 1969 | CDC | <i>Spisy o damašském společenství z Káhírské genízy</i> |
| ANT | M. R. James: <i>The Apocryphal New Testament</i> , 1924 | CE | <i>Chronique d'Égypte</i> |
| AOTS | D. W. Thomas (ed.): <i>Archaeology and Old Testament Study</i> , 1967 | CGT | <i>Cambridge Greek Testament</i> |
| ARAB | D. D. Luckenbill: <i>Ancient Records of Assyria and Babylonia</i> , 1926 | CIG | <i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i> |
| ARE | J. H. Breasted: <i>Ancient Records of Egypt</i> , 5 sv., 1906–7 | CIL | <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> |
| Arndt | W. F. Arndt a F. W. Gingrich: <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , 1957 | CQ | <i>Classical Quarterly</i> |
| ARV | <i>American Revised Version</i> (viz ASV) | CRE | W. M. Ramsay: <i>The Church in the Roman Empire before AD 170</i> , 1903 |
| AS | <i>Anatolian Studies</i> | CTJ | <i>Calvin Theological Journal</i> |
| ASAE | <i>Annales du Service des Antiquités de l'Égypte</i> | DAC | J. Hastings (ed.): <i>Dictionary of the Apostolic Church</i> , 2 sv., 1915–18 |
| ASV | <i>American Standard Version</i> , 1901 (americká verze RV) | DBS | <i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> , 1928– |
| ATR | <i>Anglican Theological Review</i> | DCG | J. Hastings (ed.): <i>Dictionary of Christ and the Gospels</i> , 2 sv. 1906–08 |
| AV | <i>Authorized Version</i> (King James'), 1611 | DOTT | D. W. Thomas (ed): <i>Documents of Old Testament Times</i> , 1958 |
| BA | <i>Biblical Archaeologist</i> | EAEHL | M. Avi-Yonah (ed.): <i>Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land</i> , 4 sv., 1975–8 |
| BANE | G. E. Wright (ed.): <i>The Bible and the Ancient Near East</i> , 1961 | EB | <i>Expositor's Bible</i> |
| BASOR | <i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i> | EBi | <i>Encyclopaedia Biblica</i> |
| BC | F. J. Foakes-Jackson a K. Lake: <i>The Beginnings of Christianity</i> , 5 sv., 1920–33 | EBr | <i>Encyclopaedia Britannica</i> |
| BDB | F. Brown, S. R. Driver a C. A. Briggs: <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , 1906 | EBT | J. B. Bauer (ed.): <i>Encyclopaedia of Biblical Theology</i> , 3 sv., 1970 |
| Bib | <i>Biblica</i> | EEP | K. Lake: <i>The Earlier Epistles of St Paul</i> , 1911 |
| BibRes | <i>Biblical Research</i> | EGT | W. R. Nicoll: <i>The Expositor's Greek Testament</i> ⁶ , 1910 |
| BIES | <i>Bulletin of the Israel Exploration Society</i> | Els | <i>Encyclopaedia of Islam</i> , 1954– |
| BJRL | <i>Bulletin of the John Rylands Library</i> | EJ | C. Roth (ed.): <i>Encyclopaedia of Judaica</i> , 15 sv., 1971 |
| BNTC | <i>Black's New Testament Commentaries</i> | EQ | <i>Evangelical Quarterly</i> |
| BO | <i>Bibliotheca Orientalis</i> | ERE | J. Hastings (ed.): <i>Encyclopaedia of Religion and Ethics</i> , 13 sv., 1908–26 |
| BRD | W. M. Ramsay: <i>The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament</i> , 1914 | ExpT | <i>Expository Times</i> |
| BS | <i>Bibliotheca Sacra</i> | FRLANT | <i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i> |
| | | FT | <i>Faith and Thought</i> (dříve JTVI) |
| | | GB | <i>Ginsburg's Bible</i> (New Masoretic-Critical Text of the Hebrew Bible), 1896 |

- GTT J. Simons: *Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959
 HAT *Handbuch zum Alten Testament*
 HDB J. Hastings (ed.): *Dictionary of the Bible*, 5 sv., 1898–1904
 HES *Harvard Expedition to Samaria*, 1924
 HHT J. Lightfoot: *Horae Hebraicae et Talmudicae*, 1658–64
 HJ *Hibbert Journal*
 HJP E. Schürer: *A History of the Jewish People in the Time of Christ*, 2 sv., angl. pře-kl. 1885–1901; rev. vyd. M. Black, G. Vermes a F. Millar (ed.). 3 sv., 1973–
 HNT H. Lietzmann: *Handbuch zum Neuen Testament*
 HSS *Harvard Semitic Series*
 HTKNT *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*
 HTR *Harvard Theological Review*
 HUCA *Hebrew Union College Annual*
 IB G. A. Buttrick a kol. (ed.): *Interpreter's Bible*, 12 sv., 1952–7
 IBA D. J. Wiseman: *Illustrations from Biblical Archaeology*, 1958
 ICC *International Critical Commentary*
 IDB G. A. Buttrick a kol. (ed.): *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 sv., 1962
 IDBS *IDB, Supplement*, 1976
 IEJ *Israel Exploration Journal*
 IG *Inscriptiones Graecae*
 IGRR *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*
 Int *Interpretation*
 INT *Introduction to the New Testament*
 IOSCS *International Organization for Septuagint and Cognate Studies*
 IOT *Introduction to the Old Testament*
 ISBE *International Standard Bible Encyclopedia*, 5 sv., ²1930
 JAOS *Journal of the American Oriental Society*
 JB *Jerusalem Bible*, 1966
 JBL *Journal of Biblical Literature*
 JCS *Journal of Cuneiform Studies*
 JEA *Journal of Egyptian Archaeology*
 JEH *Journal of Ecclesiastical History*
 JewE I. Singer a kol. (ed.): *Jewish Encyclopedia*, 12 sv., 1901–06
 JHS *Journal of Hellenic Studies*
 JJS *Journal of Jewish Studies*
 JNES *Journal of Near Eastern Studies*
 JNSI *Journal of Northwest Semitic Languages*
 JPOS *Journal of the Palestine Oriental Society*
 JQR *Jewish Quarterly Review*
 JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society*
 JRS *Journal of Roman Studies*
 JSOT *Journal for the Study of the Old Testament*
 JSS *Journal of Semitic Studies*
 JTS *Journal of Theological Studies*
 JTVI *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* (nyní FT)
 JWH *Journal of World History*
 KAT *Kommentar zum Alten Testament*
 KB L. Köhler a W. Baumgartner: *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*³, 1967
 KEK H. A. W. Meyer (ed.): *Kritischexegetischer Kommentar über das Neue Testament*
 KJV *King James' Version* (= AV)
 LA *Liber Annus* (Jeruzalém)
 LAE A. Deissmann: *Light from the Ancient East*⁴, 1927
 LBC *Layman's Bible Commentary*
 LOB Y. Aharoni: *The Land of the Bible*, 1967
 LOT S. R. Driver: *Introduction to the Literature of the Old Testament*⁵, 1913
 LSJ H. G. Liddell, R. Scott a H. S. Jones: *Greek-English Lexicon*⁹, 1940
 MM J. H. Moulton a G. Milligan: *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary sources*, 1930
 MNTC *Moffatt New Testament Commentary*
 Moffatt J. Moffatt: *A New Translation of the Bible*³, 1936
 NASB *New American Standard Bible*, 1963
 NBC F. Davidson (ed.): *The New Bible Commentary*, 1953
 NBCR D. Guthrie a kol. (ed.): *The New Bible Commentary Revised*, 1970
 NCB *New Century Bible*
 NCIB *New Clarendon Bible*
 NEB *New English Bible: NZ 1961; SZ a Apokryfy* 1970
 Nestle *Nestle's Novum Testamentum Graece*²², 1956
 NIC *New International Commentary*
 NIDNTT C. Brown (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 3 sv., 1975–8
 NIV *New International Version: NZ, 1974; celá Bible*, 1978
 NLC *New London Commentary*
 NovT *Novum Testamentum*
 NTD *Das Neue Testament Deutsch*
 NTS *New Testament Studies*
 OCD M. Cary a kol. (ed.): *The Oxford Classical Dictionary*, 1949
 ODCC F. L. Cross a E. A. Livingstone (ed.): *The Oxford Dictionary of the Christian Church*³, 1974
 Or *Orientalia*
 OTL *Old Testament Library*
 OTMS H. H. Rowley (ed.): *The Old Testament and Modern Study*, 1951
 OTS *Oudtestamentische Studien*
 Pauly-Wissowa viz RE
 PEQ *Palestine Exploration Quarterly*
 PG J. P. Migne: *Patrologia Graeca*
 Phillips J. B. Phillips: *The New Testament in Modern English*, 1958; rev. vyd. 1972
 PJB *Palästina-Jahrbuch*
 PL J. O. Migne: *Patrologia Latina*
 POTT D. J. Wiseman (ed.): *Peoples of Old Testament Times*, 1973
 P.Oxy. *Papyrus Oxyhynchus*
 PRU *Le Palais Royal d'Ugarit*
 PTR *Princeton Theological Review*
 RA *Revue d'Assyriologie*
 RAC T. Klauser a kol. (ed.): *Reallexicon für die Antike und Christentum*, 1941–
 RAr *Revue d'Archéologie*
 RB *Revue Biblique*

Zkratky

RE	A. F. Pauly, G. Wissowa a kol. (ed.): <i>Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumwissenschaft</i> , 1893–	ThL	<i>Theologische Handbuch zum Neuen Testament (Theologische Literaturzeitung)</i>
RGG	K. Gallig (ed.): <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> ³ , 7 sv., 1957–65	THNT	<i>Theologische Handbuch zum Neuen Testament</i>
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>	TJ	Jeruzalémský talmud
RQ	<i>Revue de Qumran</i>	TNT	<i>Translators' New Testament (Bible Society)</i>
RSV	<i>Revised Standard Version</i> : NZ 1946, SZ 1952, <i>Common Bible</i> 1973	TNTC	<i>Tyndale New Testament Commentary</i>
RTR	<i>Reformed Theological Review (Austrálie)</i>	TOTC	<i>Tyndale Old Testament Commentary</i>
RV	<i>Revised Version</i> : NZ 1881; SZ 1885	TR	<i>Theologische Rundschau</i>
SB	H. L. Strack a P. Billerbeck: <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i> , 6 sv., 1926–61	TS	<i>Texts and Studies</i>
SBL	<i>Society of Biblical Literature</i>	TSFB	<i>Theological Students' Fellowship Bulletin</i>
SBT	<i>Studies in Biblical Theology</i>	TU	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i>
Schürer viz HJP		TWBR	A. Richardson (ed.): <i>A Theological Word Book of the Bible</i> , 1950
SHERK	<i>The New Schaff-Herzog Encyclopaedia of Religious Knowledge</i> ² , 1949–52	TynB	<i>Tyndale Bulletin (dříve THB)</i>
SIG	W. Dittenberger (ed.): <i>Sylloge Inscriptio-num Graecarum</i> , 1915–24	TZ	<i>Theologisches Zeitschrift</i>
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>	UF	<i>Ugarit-Forschungen</i> ; <i>Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas</i>
SP	Samařský Pentateuch	VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
SPEM	G. S. Duncan: <i>St Paul's Ephesian Ministry</i> , 1929	VT	<i>Vetus Testamentum</i>
SPT	W. M. Ramsay: <i>St Paul the Traveller and Roman Citizen</i> ⁴ , 1920	VT Supp.	<i>Vetus Testamentum, doplňkový sv.</i>
ST	<i>Studia Theologica</i>	WC	<i>Westminster Commentary</i>
Strack-Billerbeck viz SB		WDB	<i>Westminster Dictionary of the Bible</i> , 1944
TB	Babylónský talmud	Wett	J. J. Wettstein: <i>Novum Testamentum Graecum</i> , 1751–2
TBC	<i>Torch Bible Commentary</i>	Weymouth	R. F. Weymouth: <i>The New Testament in Modern Speech</i> , 1903
TCERK	<i>The Twentieth Century Encyclopaedia of Religious Knowledge</i> , 1955	WH	B. F. Westcott a F. J. Hort: <i>The New Testament in Greek</i> , 1881
TDNT	G. Kittel a G. Friedrich (ed.): <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , 1932–74; angl. překl. <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , ed. G. W. Bromiley, 10 sv., 1964–76	WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
TDOT	G. J. Botterweck a H. Ringgren (ed.): <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , 1970–; angl. překl. <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , přel. J. T. Willis, 1974–	ZA	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
Th.	<i>Theology</i>	ZDMG	<i>Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft</i>
THAT	E. Jenni a C. Westermann (ed.): <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , 2 sv., 1971–6	ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>
THB	<i>Tyndale House Bulletin (nyní TynB)</i>	ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
Them	<i>Themelios</i>	ZPEB	M. C. Tenney (ed.): <i>The Zondervan Pictorial Encyclopaedia of the Bible</i> , 5 sv., 1975
		ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

Indexy označují, o kolikáté vydání jde: LOT⁹

II. Klasická díla

ad Fam.	Cicero: <i>Epistulae ad Familiares</i>	Exc. Theod.	Klement Alexandrijský: <i>Excerpta ex Theodoto</i>
Adv. Haer.	Irenaeus: <i>Adversus Haereses</i>	Geog.	Ptolemaios: <i>Geographia</i> ; Strabón: <i>Geographia</i>
Ann.	Tacitus: <i>Letopisy</i>	Hist.	Dio Cassius: <i>Dějiny</i> ; Tacitus: <i>Dějiny</i>
Ant.	Josephus: <i>Starožitnosti židovské</i>	Hypot.	Klement Alexandrijský: <i>Hypotyposeis</i>
Apol.	Justin Martyr: <i>Apologia</i> ; Tertullián: <i>Apologia</i>	H.	Homér: <i>Ílias</i>
BJ	Josephus: <i>Válka židovská</i>	Iul.	Suetonius: <i>C. Julius Caesar (Životopisy dvadcti cisarů)</i>
Contra Pelag.	Jeroným: <i>Contra Pelagium</i>	In Verr.	Cicero: <i>In Verrem Actio</i>
Eccles. Hist.	Sozomen: <i>Historie cirkve</i>	Jos.	Josephus
EH	Eusebius: <i>Cirkevní dějiny</i>	Juv.	Juvenalis
Epig.	Martialis: <i>Epigrammaticus Latinus</i>	Lk. Hom.	Origenes: <i>Lukášovské homilie</i>
Ep. Mor.	Seneca: <i>Epistulae Morales ad Lucilium</i>	Magn.	Ignatius: <i>Magneským</i>
Eus.	Eusebius	NH	Plinius: <i>Historia Naturalis</i>
Ev. Petr.	Petrovo evangelium (apokryfí)	Od.	Horatius: <i>Ódy</i>

<i>Onom.</i>	Eusebius: <i>Onomasticon de Locis Hebraicis</i>	<i>Strom.</i>	Klement Alexandrijský: <i>Stromateis</i>
<i>Philad.</i>	Ignatios: <i>Filadelfským</i>	<i>Trall.</i>	Ignatios: <i>Trallským</i>
<i>Praep. Ev.</i>	Eusebius: <i>Praeparatio Evangelica</i>	<i>Vesp.</i>	Suetonius: <i>Vespasianus</i> (Životopisy dvacíti císařů)
<i>Quaest. Sat.</i>	Seneca: <i>Quaestiones Naturales</i> Juvenalis: <i>Satiry</i> ; Persius: <i>Satiry</i>	<i>Vit. Mos.</i>	Filón: <i>De Vita Mosis</i> (Život Mojžíšův)

III. Biblické knihy

Knihy Starého zákona

Gn, Ex, Lv, Nu, Dt, Joz, Sd, Rt, 1 S, 2 S, 1 Kr, 2 Kr, 1 Pa, 2 Pa, Ezd, Neh, Est, Jb, Ž, Př, Kaz, Pis, Iz, Jr, Pl, Ez, Da, Oz, Jl, Am, Abd, Jon, Mi, Na, Abk, Sf, Ag, Za, Mal

Knihy Nového zákona

Mt, Mk, L, J, Sk, Ř, 1 K, 2 K, Ga, Ef, Fp, Ko, 1 Te, 2 Te, 1 Tm, 2 Tm, Tt, Fm, Žd, Jk, 1 Pt, 2 Pt, 1 J, 2 J, 3 J, Ju, Zj

IV. Obecné zkratky

<i>ad loc.</i>	<i>ad locum</i> (lat.), v místě	n.	následující verš
akkad.	akkadsky, akkadština	nn.	následující verše
Aq.	Aquilův ř. překlad SZ, asi 140 po Kr.	NS	Nová smlouva (KMS, 1994)
arab.	arabsky, arabština	NZ	Nový zákon
aram.	aramejsky, aramejšтина	<i>op. cit.</i>	<i>opere citato</i> (lat.), v díle citovaném výše
asyr.	asyrsky, asyrština	Q	<i>Quelle</i> (něm.), předpokládaný zdroj Ježíšových výroků, společných Mt a L
bab.	babylónsky, babylónština	ř.	řecky, řečtina
Bár	Báruk	S	sever, severní
ed.	vydal	<i>s.v.</i>	<i>sub verbo</i> (pod heslem)
eg.	egyptsky, egyptština	Sír	Sirachovec
EP	Ekumenický překlad (podle vyd. z r. 1985)	sr.	srovnej
<i>et al.</i>	<i>et alii</i> (lat.), a další	Symm.	Symmachův ř. překlad SZ, 2. stol. po Kr.
hebr.	hebrejsky, hebrejšтина	syr.	syřsky, syřština
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i> (lat.), tamtéž	SZ	Starý zákon
J	jih, jižní	Targ.	Targum
Júd	Júdit	Theod.	Theodotiónův ř. překlad SZ, 2. stol. po Kr.
k.	kapitola	Tób	Tóbit – Tóbijáš
KP	Kralický překlad (podle vyd. z r. 1613)	TR	Textus Receptus
lat.	latinsky, latina	V	východ, východní
LXX	Septuaginta	v.	verš
1 Mak	První Makabejská	Vulg.	Vulgáta
2 Mak	Druhá Makabejská	vv.	verše
Mdr	Kniha moudrosti	Z	západ, západní
MT	masoretský text		