

UTVRZENÍ, UPEVNĚNÍ

(Ž 66,10; Jk 1,3,12; 1 Pt 1,7; Ř 5,3) či přitahuje k sobě, aby vznikl nový vztah závislosti a obecnosti (Ž 119,67; Ř 8,35–37). Utrpení tedy může sloužit k dobru (Ř 8,28n), nebo může mít opačný účinek (Mt 13,21).

Když SZ autoři přinášejí svědectví o utrpení příchazejšího Mesiáše (1 Pt 1,10–12), poznávají, jak Bůh může dát utrpení nový význam. I jejich vlastní zkušenost ze služby Hospodinu při uskutečňování jeho vykupitelských plánů v Izraeli musí obsahovat svůj podíl soužení a hanby těch, o jejichž vykoupění usilovali, a zároveň i svůj díl pohany z jejich strany (Oz 1–3; Jr 8,23–9,1; 20,7–10; Iz 63,9). Proto jeho pravý Služebník, který dokonale naplní jeho vůli ohledně vykoupění, bude *trpící Služebník*. Toto utrpení nebude pouhým výsledkem věrnosti Bohu při plnění jeho povolání. Ve skutečnosti půjde o samotné poslání, k němuž byl určen (Iz 53). Na tomto jedinečném utrpení, kdy Jeden bude trpět za všechny, nyní vidíme nový zástupný význam a smysl utrpení.

Utrpení může mít nový význam pro ty, kdo patří do těla Kristova. Mohou se podílet na Kristově utrpení (2 K 1,5nn; Mk 10,39; Ř 8,17) a pohlížet na sebe jako na vyvolené a povolání pro cestu utrpení (Fp 1,29; 1 Pt 4,1n), neboť jednotlivé části těla se v tomto ohledu musí připodobnit Hlavě (Fp 3,10; Ř 8,29), což ovšem platí i o Ježíšově slávě. Ať již má utrpení jakoukoli podobu, lze jej chápat jako kříž, který na sebe křesťan bere při následování Krista na cestě jeho kříže (Mt 16,24; Ř 8,28n). Takovéto utrpení je ve skutečnosti nevyhnutelnou cestou, která vede ke vzkříšení a k slávě (Ř 8,18; Žd 12,1n; Mt 5,10; 2 K 4,17n). Právě skrze soužení vstupují lidé do Božího království (Sk 14,22; J 16,21). Příchodu nového věku předchází porodní bolesti země, jež výrazně zasahují i církev (Mt 14,21n; Zj 12,1n.13–17; sr. např. Da 12,1; Mi 4,9n; 5,2–4). Poněvadž Kristovo utrpení samo o sobě dokonale stačí k osvození všech lidí (Iz 53,4–6; Žd 10,14), lze jen z milosti (v žádném případě ne z nějaké nutnosti) říci, že utrpení, které jeho lid nese spolu s ním, doplňuje to, co zbývá do míry jeho soužení (Ko 1,24), a že představuje účast na jeho zástupném a vykupitelském utrpení.

BIBLIOGRAFIE. A. S. Peake, *The Problem of Suffering in the Old Testament*, 1904; S. R. Driver a G. B. Gray, *Job, ICC*, 1921; *ERE*; C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940; H. E. Hopkins, *The Mystery of Suffering*, 1959; W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, 1951; H. H. Rowley, *Submission in Suffering*, 1951; J. Scharbert a J. Schmidt, „Suffering“ in *EBT*, 3, 1970, str. 890–897; J. Bowker, *The Problem of Suffering in the World Religions*, 1970; B. Gärtner, *NIDNTT* 3, str. 719–726. R.S.W.

UTVRZENÍ, UPEVNĚNÍ

1. Ř. *bebaiōsis* (Fp 1,7; Žd 7,16) = upevnění, potvrzení, záruka. Ve SZ se 7 hebr. kořenů překládá „tvrdit“, „upevnit“, „potvrdit“, „schválit“ (např. Iz 35,3; Est 9,32). V NZ se podobně užívají 4 slovesa.

a) *bebaiūn* = upevnit (např. Ř 15,8).

b) *kyrūn* se užívá v souvislosti se smlouvou (Ga 3,15, „potvrdit“) i o osobním postoji (2 K 2,8, „dokázat lásku“).

c) *mesiteuein* (např. Žd 6,17 „potvrdit přísahou“), které vyjadřuje garanci slibu, neboť jeho prostředníkem je Bůh.

d) *epistērizein* je Lukášův termín označující mocně-

ší působení apoštolské misie na spolukřesťany (11,2, tzv. západní text), na duše učedníků (14,22), na církev (15,41) a bratry (15,32).

2. Církevní obřad známý jako „konfirmace“ či „vzkládání rukou“ v těchto verších nelze vysledovat. Lukáš mluví jen o upevňujícím účinku víry z přítomnosti a kázání apoštolů. Vzkládání rukou bylo zřejmě odvozeno z oddílů jako Sk 8,14–17; 19,1–6, kde po něm viditelně sestupoval Duch svatý na osoby, které byly předtím pokřtěny. Důležité jsou dvě věci:

a) V těchto verších je dar Ducha svatého přednostně spojován s křtem, nikoli s následným a samostatným obřadem „vzkládání rukou“ (sr. Žd 6,2).

b) Skutky nezdůrazňují pevné pořadí, takže „vzkládání rukou“ může předcházet křest a smí jej provést i neapoštol (9,17nn). V Sk 6,6; 13,3 se vzkládání rukou nespojuje s křtem, ale s pověřením ke zvláštním úkolům, které mají být splněny (sr. Nu 27,18.20.23) v souvislosti s misijní činností církve.

BIBLIOGRAFIE. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951; H. Schönweiss et al., *NIDNTT* 1, str. 658–664; H. Schlier, *TDNT* 1, str. 600–603; konfirmace jako církevní obřad se rozebírá in *ODCC*. M.R.W.F.

UZA (hebr. 'uzzā').

1. Potomek Benjamínovce Echúda (1 Pa 8,7).

2. Syn Merariho (1 Pa 6,14).

3. Hlava rodu chrámových nevolníků, kteří se vrátili ze zajetí (Ezd 2,49).

4. Syn Abinádabův, pravděpodobně lévíjec (sr. 1 S 7,1), který řídil nový povoz se schránou smlouvy při jejím stěhování z Kirjat-jearimu (2 S 6,3). Když spřežení klopýtlo, „vztáhl Uza ruku k Boží schráně a zachytil ji“. Za tento projev neucty ke schráně ho Bůh usmrtil (2 S 6,6n).

5. Jinak neznámý majitel zahrady, v níž byl pohřben Menaše a Amón (2 Kr 21,18.26). M.A.M.

ÚZAL Hebr. 'ūzāl v Gn 10,27 a 1 Pa 1,21 označuje arabského potomka Joktánova. Snad souvisí s 'Azalem, což je podle arab. historiků starověká San'a v Jemenu. A.R.M.

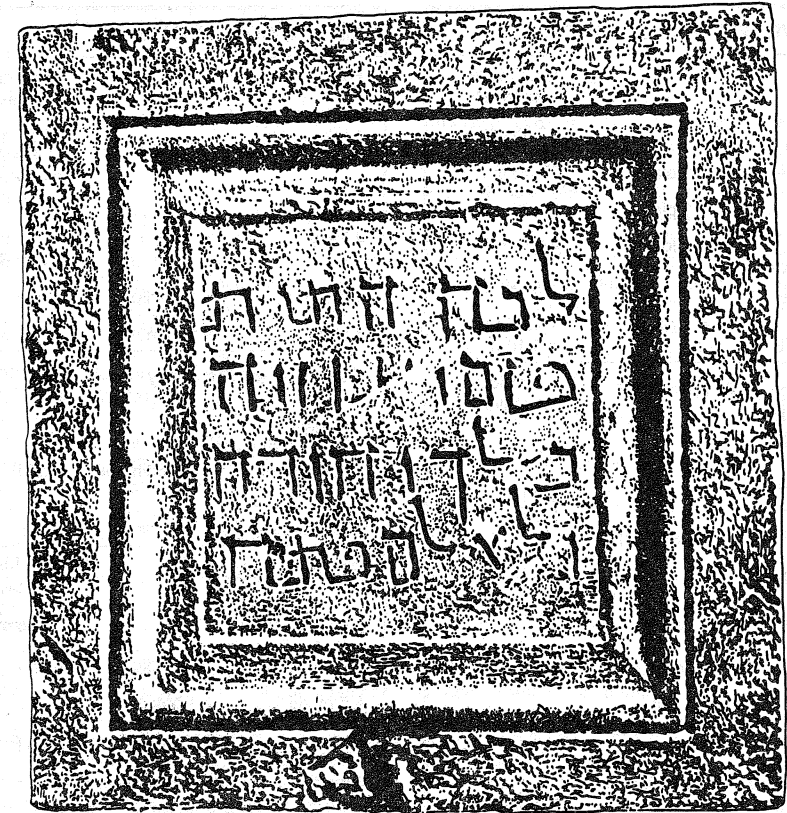
UZÍ Kněz z Eleazarova rodu (1 Pa 5,31; Ezd 7,4), pravděpodobně současník *Éliho. O dalších nositelích téhož jména v benjamínovských čeledích viz 1 Pa 7,7 a 9,8, v pokolení Isacharové 1 Pa 7,2n a mezi lévíjci Neh 11,22 a 12,19.42. D.J.W.

UZÍEL (hebr. 'uzzi'el = Bůh je moje síla).

1. Lévíjec, syn Kehatův a otec *Míšaellův, *Elsáfanův a Sitriho (Ex 6,22).

2. Zakladatel jedné z lévíjských čeledí (Nu 3,19.30), 2x nazývaný jako čeled' uzíelská (Nu 3,27; 1 Pa 26,23). Její příslušníci pomohli Davidovi přenést na Sijón schránou smlouvy a poté jim byla svěřena služba v chrámu (1 Pa 23,12.20; 24,24). D.W.B.

UZIJÁŠ (hebr. 'uzzijāš, 'uzzijāhū = Jahve je moje síla). Alternativní podoba tohoto jména je Azarjáš, *zarjāš, *zarjāhū = Jahve pomohl. Rozdíl v psaní způsobuje jedno písmeno v hebr. Ze slov „pomoc“ a „síla“ se stala téměř synonyma a byla nepochybně



Vápenková dlaždice, nalezená v Jeruzalémě, obsahuje aramejský nápis: „Sem byly přineseny ostatky Uzijáše, krále judského – a nesmí se to otevřít.“ Datováno pravděpodobně do 1. stol. po Kr., kdy došlo k přesunu králových ostatků. Výška 35 cm.

zaměnitelná.

1. Syn *Amasjáš. Po zavraždění jeho otce jej lid ustanovil 10. judským králem (asi 767 př. Kr.; 2 Kr 14,18–21; 2 Pa 25,27–26,1). Přibl. od r. 791 př. Kr., když byl jeho otec vězněn, zřejmě panoval jako spoluvládce (sr. 2 Kr 14,13; 2 Pa 25,23). V textu to sice není jasně uvedeno, ale vzhledem k jeho 52 let trvající vládě to nutně vyplývá z *chronologie (2 Kr 15,2; 2 Pa 26,3).

Uzijáš rozšířil judské hranice, když získal zpět Élat, přístav na Rudém moři, a znovu ho vybudoval, a podnikl rovněž úspěšná tažení proti Pelištejcům, Arabům a Amónovcům (2 Pa 26,6–8). Kvůli vnitřní bezpečnosti posílil opevnění Jeruzaléma, přičemž možná zavedl nové obranné metody (vv. 9–15; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963, str. 326), a udržoval stálou armádu. S Azarjášem-Uzijášem byl ztotožňován král Azrijau, o němž se zmiňuje *Tiglat-pileser III. jako o vůdci povstání proti Asýrii (DOTT, str. 54–56; ANET, str. 282; H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, str. 232–271), ale novější zkoumání pramenů to značně zpochybňuje (N. Na'aman, *BASOR* 214, 1974).

Za kultický přečin byl raněn malomocenstvím a jeho syn Jótam se stal spoluvládce (2 Pa 26,16–21). Josephus (*Ant.* 9. 225) uchovává tradici, že v tu chvíli došlo k zemětřesení, na které se dlouho vzpomínalo (Am 1,1; Za 14,5).

Kamenná destička nalezená v Jeruzalémě obsahuje aramejský záznam z 1. stol. po Kr. o přenesení králových ostatků: „Sem byly přineseny kosti Uzijáše, krále judského – nesmí být otevřeno!“

2. Lévíjec z čeledi Kehatovců (1 Pa 6,9 = Azarjáš, v. 21).

3. Judejec, jenž žil v Jeruzalémě po babylónském zajetí (Neh 11,4). D.W.B.

A.R.M.

VÁHY A MÍRY

I. Ve Starém zákoně

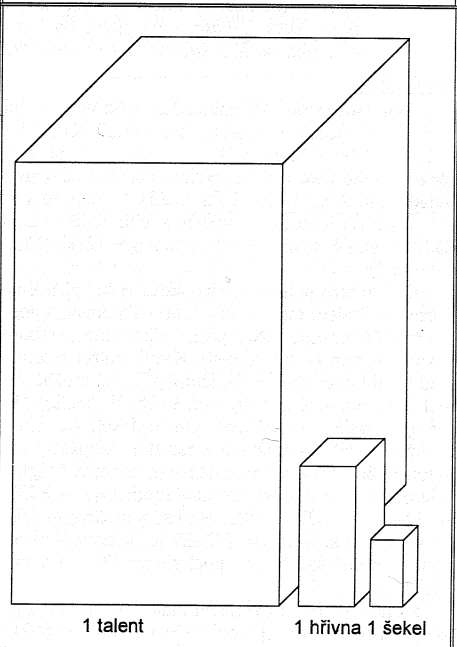
Metrologie je exaktní věda, která vyžaduje právní podporu k prosazení autority jednotlivých systémů. Na Blízkém východě se ve starověku normy v městech a krajích různily a neexistují žádné důkazy o tom, že by Izrael používal jednotný systém. David (2 S 14,26) a Ezechiel (45,10) formulovali určité základní normy pro vážení a měření. Rabínská tradice, že v chrámu byly vystaveny standardní míry, není potvrzena (sr. 1 Pa 23,29). Zákon však stanovil, že Hebrejové budou používat spravedlivé váhy, míry a závaží (Lv 19,35n; Ez 45,10). Proroci hrozili těm obchodníkům, kteří zvětšováním či zmenšováním svých závaží (Dt 25,13), používáním nepoctivých vah (Mi 6,11) nebo falešných závaží (Př 11,1; 20,23) šidili

MÍRY VE STARÉM ZÁKONĚ		V metrické soustavě*	
Délka			
1 prst			1,85 cm
4 prsty = 1 dlaň			7,40 cm
3 dlaňe = 1 píď			22,25 cm
2 píďe = 1 loket (1 královský loket [Ez])			44,5 cm = 51,81 cm
6 loktů = 1 rákos (1 rákos [Ez])			= 2,67 m = 3,10 m
Objem – sypkých látek a tekutin			V metrické soustavě*
1 log ⁺			0,3 l
4 logy = 1 kab 1 ómer (iššárôn)			1,2 l 2,4 l
2 1/2 kabu = 1 hín ⁺			3,6 l
2 híny = 1 sea			7,3 l
3 sey = 1 éfa (bat) ⁺			22 l
5 éf = 1 půlchómer (letek)			110 l
2 půlchómary = 1 chómer (kór ⁺⁺)			220 litrů
+ pouze pro sypké látky ++ pouze pro tekutiny			
Váhy			V metrické soustavě*
1 géra			0,5 g
10 gér = 1 beka			5,0 g
1,33 beky = 1 pim			7,0 g
1,5 pímu = 1 šekel			10 g
50 šekelů = 1 hřivna			500 g
60 hřiven = 1 talent			30 kg
*Metrický ekvivalent je pouze přibližný.			
Dva příklady proporcí měr:			
Vpravo: SZ váhy Dole: SZ délkové míry			
		1 prst	
		1 dlaň	
		1 píď	
		1 loket	
1 rákos			

Míry ve Starém a Novém zákoně a jejich moderní ekvivalenty.

MÍRY V NOVÉM ZÁKONĚ

MÍRY V NOVÉM ZÁKONĚ		V metrické soustavě*	
Délka			
1 loket			44,5 cm (římský) 52,5 cm (palestinský)
4 lokty = 1 sáh			2,10 m 1,8 m (řecký)
100 sáhů = 1 stadion			185 m
8 stadií = 1 míle			1 478,5 m
Objem – sypké látky			V metrické soustavě*
1 choinix			1 l
48 choinikes = 1 medimnos			52,5 l
10 medimnoi = 1 koros			525 l
Objem – tekutiny			V metrické soustavě*
1 sextarius			500 cm ³
16 sextarií = 1 modius			8,75 l
4,5 modii = 1 batos nebo 1 metrétés			39,5 l
6 modii = 1 medimnos			52,5 l
*Metrický ekvivalent je pouze přibližný.			



své bližní. Vzhledem k tomu, že závaží ve starověku měla toleranci nepřesnosti až 6 % (PEQ 74, 1942, str. 86) a u několika nalezených hebr. vah s týmž vepsaným označením se ukázalo, že váží naprosto stejně, je závažnost tohoto napominání zřejmá. Tyto a další odchylky znamenají, že starověkým váhám a mírám lze připisovat jen přibližný moderní ekvivalent.

1. Váhy

Starověké váhy byly kameny (hebr. *'eben*) opracované do určitého tvaru, obvykle s rovným základem, takže bylo snadné s nimi zacházet a poznat je (např. želvy, kachny, lvi). Často měly nápis, kolik váží a podle jakého vzoru byly vyrobeny. Váhy se nosily ve váčku nebo cestovní brašně (Dt 25,13; Mi 6,11; Př 16,11), aby si kupující na daném místě mohl zkontrolovat přesnost naváženého množství podle vah „běžných mezi obchodníky“ (Gn 23,16).

a) *Talent* (hebr. *kikkār* = kulatý; akkad. *biltu* = břemeno; ř. *talanton* = váha). Největší jednotka, pojmenovaná zřejmě podle svého charakteristického tvaru, do něhož se opracovávaly velké kovové kusy, jako tomu bylo u olověného víka éfy (Za 5,7). Používalo se ho k vážení zlata (2 S 12,30 atd.), stříbra (1 Kr 20,39), železa (1 Pa 29,7) a bronzu (Ex 38,29). Součástí Salomounových ročních příjmů bylo 666 talentů zlata (1 Kr 10,14).

30 talentů zlata, které Chizkijáš zaplatil jako tribut (2 Kr 18,14), odpovídá množství, o němž Sanherib v Letopisech tvrdí, že je dostal, což naznačuje, že v této době se v Judsku a Asýrii užívalo podobného talentu. Mohlo jít o „lehký“ talent (asi 30 kg), protože babylónské váhy této hodnoty ve tvaru kachny váží 29,76–30,27 kg. Závaží nalezené v Tell Beit Misrimu (4,565 g) se pokládalo za tento talent o hmotnosti 30,43 kg nebo spíše 28,53 kg (tj. 8 hřiven o hmotnosti 570,6 g = 8 x 50 šekelů o hmotnosti 11,41 g; viz níže). Další babylónské váhy ukazují, že „těžký“ neboli dvojitý standardní talent se zde užíval také a hmotnost zvážených vzorků se pohybovala od 58,68 do 59,82 kg, tj. kolem 60 kg.

b) *Hřivna* (KP libra; hebr. *mānē*; akkad. *manū*) byla váha k měření hmotnosti zlata (1 Kr 10,17), stříbra (Ezd 2,69; Neh 7,71n) a dalšího zboží. Talent se dělil na 60 hřiven o 50 šekelech nebo na 50 hřiven o 60 šekelech. Existují určité důkazy o tom, že v Palestině, např. v Ras Šamra, se v době před babylónským zajištěním užívalo hřivny o 50 šekelech. Když 603 550 mužů zaplatilo jako daň z hlavy 1/2 šekelu (viz *beka*, *f*), představovalo to dohromady 100 talentů 1 775 šekelů, tj. 3 000 šekelů na talent (jako v Ras Šamra), ale dalo se to vykládat pomocí obou typů normy. Zdá se však, že násobky 50 šekelů (např. 400 – Gn 23,15; 500 – Ex 30,24; 5 000 – 1 S 17,5; 16 750 – Nu 31,52) představují jasný důkaz o užívání padesátišekelové hřivny.

K Ezechielovým metrologickým reformám patří změna hřivny na 60 šekelů (45,12, *MT*, 20 + 25 + 15). Nová hebr. hřivna (20 [ger] x 60 [šekelů]) si tedy ve vztahu k babylónské (24 [giru] x 50 [šiqlu]) = 1 200 ger) uchovala nezměněnou hodnotu.

c) *Šekel* (hebr. *šeqel*; akkad. *šiqlu*; aram., ugar. *ṭql*) byl běžný ve všech semitských systémech měr a vah a představoval základní váhovou jednotku (*šāqal* = vážit). Jeho hodnota se v různých dobách a oblastech značně měnila:

1. Královský šekel, stanovený podle „královské váhy“ (2 S 14,26), byla jednotka známá také v Babyló-

nii. Pravděpodobně šlo o „těžký šekel“ z Ras Šamry (*kbd*). Zkoumání závaží nalezených v Gibeónu, Gezeru, Megiddu a Tell en-Nasbe ukazuje na „těžký“ šekel o hmotnosti 12,5–12,88 g, tj. kolem 13 g.

2. Běžného šekelu se často používalo k vážení kovových předmětů (1 S 17,5; Golijášova zbroj vážila 5 000 šekelů = 56,7 kg), potravin (2 Kr 7,1; Ez 4,10) a také zlata a stříbra, z čehož lze usuzovat, že se ho používalo jako platidla. Stříbrné šekelové mince (*sigloi*) se poprvé objevily za vlády Dareia I. (*PENIZE).

Asi 50 nadepsaných závaží o hmotnosti šekelu nebo jeho násobků vykazují rozmezí 11,08–12,25, tj. průměr 11,38 g. To dobře zapadá do výpočtů založených na nadepsných závažích menších jednotek (viz níže), které potvrzují možnou devalvaci v poexilních dobách asi na 11,7–11,4 g za šekel.

Nápisy na závažích užívají symbolů I : II : III : G : L : IL : IIL : T : TL : - : : : x : Y. Yadin (*Scripta Hierosolymitana* 8, 1961, str. 1961, str. 1–62) je interpretuje jako 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 20, 30, královský (*mlk*). Jiní (Scott, Aharoni) však tyto značky považují za ekvivalent šekelu z hlediska eg. vah, 8 šekelů = 1 *deben* = 10 *kedetū* (1 *deben* = asi 91 g). Eg. hieratické číslice se tedy vyrývaly na závaží a vyjadřovaly jejich hodnotu; I a II označovaly 1 a 2 šekely, na závažích o hmotnosti 4 a 8 šekelů byly číslice 5 a 10 (G a L), tehdy hodnoty v *kedetech*.

3. Chrámový šekel či „šekel svatyně“ (Ex 30,13; Lv 5,15 atd.) se pojil s *bega* nebo půlšekelem (Ex 38,26) a 20 gery (Ez 45,12), i když se později po změně systému vah rovnal 1/3 šekelu (Neh 10,32). Tento šekel se pokládá za *nsp* (viz níže *d*), u jehož vzorků byla zjištěna hmotnost 9,28–10,5 g, tj. asi 10 g, které pak poklesly na 9,8 g.

d) *nsp* nebo „část“ představovala 5/6 šekelu. V třinácti případech má hmotnost asi 10 g (viz výše *c*).

e) *pim* (hebr. *pim* nebo *pajim*) je zmíněn pouze v 1 S 13,21 (KP také i zaostrění ostnu bývalo těžko). Jednalo se o hmotnost 2/3 jednotky (sr. akkad. [šini]pu), pravděpodobně běžného šekelu, protože 12 závaží s nápisem *pim* (z Lakiše, Jeruzaléma, Gezeru, Tell an-Nasbe atd.) váží v průměru 7,8 g.

f) *beka* (hebr. *bega* = zlomek, část) se používala k vážení zlata (Gn 24,22) a k placení daně z hlavy, jejíž ekvivalent se označoval jako „polovina šekelu podle váhy určené svatyní“ (Ex 38,26). Vzhledem k tomu, že archeologové našli 7 závaží s nápisy *bq'* nebo zkratkou *b* (v Lakiši, Gezeru a Bét-súru), lze prověřovat hodnotu šekelu. Tato závaží s *bq'* mají průměrnou hmotnost 6,02 g.

g) *hms*, „1/5“, což bylo napsáno na závaží ve tvaru želvy ze Samařa o hmotnosti 2,499 g. To je srovnatelné s jiným závažím s nápisem „1/4 *nsp*, 1/4 *šq'*“, což poukazuje na zlomek Ezechielova šekelu.

h) *gera* (hebr. *gērā*; asyr. *gīrū*) = 1/20 šekelu. (Ex 30,13; Ez 45,12).

i) Další váhové jednotky: *peres* (aram. množ. č. *parsin*) z Da 5,25.28 byl zlomek šekelu, který se používal v Babylónu (sr. styrobab. *paras*), a podobně jako *parisu* (Alalah) se možná rovnal 1/2 šekelu, protože výraz pro každou hmotnost (zde „zlomek“) měl přesnou hodnotu. Nápis na stěně proto na první pohled znamenal výrok o hmotnosti „Hřivna, hřivna, šekel, půlšekel“. *q* „šitā (*kesita*, EP, Gn 33,19; Joz 24,32; Jb 42,11) se zdá být jednotka dosud nezjištěné hmotnosti. Kamenné závaží Dareia II. je nadepsáno 120 *krš* = 20 hřiven.

Tabulka označuje vzájemný vztah těchto jednotek

a udává jejich přibližné novodobé ekvivalenty, jichž je však třeba používat opatrně, protože ve starověku se hodnota těchto jednotek lišila.

2. Délkové míry

Délkové míry byly založeny na snadno dostupných „přirozených“ jednotkách.

a) *rákos (qāneh)* sice často označuje spíše měřicí nástroj než míru (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA), ale byl 6 loket dlouhý a natolik přesný, že se dal považovat za jednotku délky (Ez 40,5; sr. „prut“, Zj 21,15).

b) *loket* (hebr. *ammā*; akkad. *ammātu*; lat. *cubitus*) byla vzdálenost od lokte ke konečku prstu. Tento běžný loket (KP loket muže, Dt 3,11) se používal k označení celkové velikosti člověka (4 lokte výšky muže; sr. 1 S 17,4; 1 Pa 11,23) nebo předmětu (Est 5,14; Za 5,2). Označoval také hloubku (Gn 7,20) a vzdálenost (J 21,8).

Pro exaktnější měření se používalo přesnější definovaného lokte. Tento *standardní hebrejský loket* měřil 44,45 cm a byl nepatrně kratší než běžný eg. loket o délce 44,7 cm. Tento všeobecně přijímaný údaj velmi přesně odpovídá označení délky Šloašského tunelu jako „1 200 loket“, což se rovná naměřeným 533,1 m, kdy loket představuje 44,42 cm. Budovy objevené při archeologickým výzkumu v Megiddu, Lakiši, Gezeru a *Chasóru prozrazují půdorys založený na násobcích této délkové jednotky. Také u Šalomounovy bronzové nádoby k omývání o objemu 1 000 batů (tj. 22 000 litrů; 1 Kr 7,23–26; 2 Pa 4,2,5) vychází po spočítání objemu koule délka lokte 44,48 cm (R. B. Y. Scott, *JBL* 77, 1958, str. 210–212).

Dlouhý neboli „královský“ loket byl o šířku ruky („dlaň“) delší než standardní loket o délce 6 dlaní (Ez 40,5), tj. 51,81 cm. S tím je srovnatelný babylónský loket dlouhý 50,3 cm (o délce 30 prstů označené na soše Gudey), který byl o „3 prsty“ kratší než eg. loket = 52,45 cm (Hérodotos, *Hist.* 1. 178).

c) *gōmed* (EP píď, KP loket) se vyskytuje pouze v Sd 3,16, kde označuje délku zbraně, pravděpodobně dýky, a proto se vykládá jako zlomek (snad 2/3) lokte nebo jako krátký loket dlouhý 5 dlaní, zmiňovaný v mišně.

d) *píď* (*zeret*) či rozpětí roztažené ruky od palce k malíčku (Vulg. zde chybně uvádí *palmus*) byla polovina lokte (1 S 17,4; Ez 28,16; Ez 43,13), ačkoli „polovina lokte“ se mohla vyjádřit doslovně (Ex 25,10).

e) *dlaň* (*tepaḥ*; *tōpaḥ*) neboli „šifka ruky“ představovala šířku ruky bez palce (odtud Vulg. *quatuor digitis*, tj. 7,37 cm). Takto se měřila tloušťka bronzové nádoby na omývání (1 Kr 7,26 = 2 Pa 4,5), okraj stolu ve stanu setkávání (Ez 25,25; 37,12) a stolu v Ezechielově chrámu (40,5; 43,13). Lidský život je dlouhý jen dlaň (takto KP, Ž 39,6, EP píď).

f) *prst* (*esba*) byla 1/4 šířky ruky (Jr 52,21) a nejmenší část lokte, běžně užívaná v Palestině, Egyptě i Mezopotámii. Obvykle se počítá jako 1,85 cm.

g) *Vzdálenost* se v předexilních dobách (na rozdíl od měření předmětů) vyjadřovala srovnáním se známým rozměrem. Určuje se se jako dostředí luku (Gn 21,16), délka zorané brázdy (1 S 14,14), „vzdálenost jednodenní cesty“ (Nu 11,31; 1 Kr 19,4) nebo jako „vzdálenost tří dnů cesty“ (Gn 30,36; Ex 3,18; Jon 3,3). Není dokázáno, že tento poslední příklad musíme chápat pouze jako obecné označení „velké vzdálenosti“ (sr. sedmidenní cesta v Gn 31,23), neboť Babylóňané užívali přesné míry; např. *běru* = dvouhodinový pochod dlouhý 10,692 km (AfO 16, 1953,

str. 20, pozn. 138).

Výraz krok (*peša*) se v 1 S 20,3 (KP kročeje, EP krůček) uplatňuje spíše metaforicky než jako přesné vyjádření vzdálenosti typu tehdejší asyrské „stopy“ (= 32,92 cm). Podobně „nedaleko“ (*kibrat hā'āreš*, Gn 35,16; 48,7) vyjadřuje zcela neurčitou vzdálenost.

V době Makabejců byly zavedeny helénistické míry. Bét-súr se potom nacházel asi 5 *schoinoi* od Jeruzaléma (2 Mak 11,5, EP stadie), tj. podle ptolemaiovskeho počítání 30,5 km, kde 1 *schoinos* = 6,1 km. Používalo se rovněž alexandrovské *stadion* dlouhé 184,9 m. Z Jeruzaléma do Skytopole to bylo 600 *stadia* (2 Mak 12,29), což odpovídá skutečné vzdálenosti 110 km mezi oběma městy.

3. Plošné míry

Pro plošné rozměry neexistovalo žádné konkrétní vyjádření, ale popisovaly se udáním nezbytných měř. Čtverec tedy sestával ze čtyř stran o stejné délce (*m^erubbā'at*, EP čtyřúhelník, 1 Kr 7,31; Ez 40,47; 45,2), obvod kruhu (1 Kr 7,23) a průměr představoval vzdálenost „od jednoho kraje k druhému“ (2 Pa 4,2).

Rozloha pozemku se vypočítávala empiricky. Vinici (Iz 5,10) nebo pole (1 S 14,14) bylo možné měřit pomocí *šemed* („akru“), tj. pozemku, který se mohl za den zorat s párem zapřazených zvířat (sr. arab. *faddan*). V Babylónii se tato plocha definovala jako 6 480 loktů čtverečních = 2/5 akru (1 618 m²). V pozdějších dobách to bylo lat. *jugum*, *jugerum* o rozloze 28 000 římských stop čtverečních = 5/8 akru (2 529 m²). Užívalo se i metody odhadu rozlohy pozemku podle množství setby (*s^e'ā*) potřebného k jeho osetí (Lv 27,16; 1 Kr 18,32). V helénistickém období to bylo 3 3/5 *sea* na *jugerum* země, tj. 0,173 akru (700 m²) na 1 *sea* nebo 5,19 akřů (2,1 hektaru) na chómer obsahující 30 *sea* (*JBL* 64, 1945, str. 372), což se, jak se zdá, do 2. stol. po Kr. zpřesnilo na 0,193 resp. 5,79 akřů.

Zvláštní způsob měření pastvin kolem lévijských měst (Nu 35,4n) působí problémy. Mohlo jít o plochu 2 000 loktů čtverečních (v. 5), přičemž se určovala také vzdálenost středů jejich stran od městských hradeb = 1 000 loktů (v. 4).

4. Míry objemu sypkých hmot

Výrazy původně označovaly nádoby, do nichž se vešlo dohodnuté množství, takže potom sloužily jako míra.

a) *chómer* (hebr. *hōmer*; akkad. *imēr*) = oslí náklad. Tímto způsobem se od 2. tisíciletí v celé Asii na J od Anatolie a na Z od Eufratu běžně měřil objem obilí. *Chómer* je starší než *kór* (RA 67, 1973, str. 78); sr. Lv 27,16; Ez 45,13. 10 chómerů nasbíraných křepelek (Nu 11,32) znamenalo nenasytnost, zatímco výtěžek pouze jedné éfy pšenice z chómeru setby byl obrazem neúspěchu (Iz 5,10). Chómer obsahoval 10 éf = 220 litrů.

b) *kór* (hebr. *kōr*; sum. *gur*; akkad. *kurru*) – velká míra na sypké hmoty, která se rovnala chómeru (Ez 45,14). Udávalo se jím množství jenné mleté mouky (*sōlet*, EP bílá mouka) a hrubší mouky (*qemaḥ*, 1 Kr 4,22, EP ječná mouka), pšenice a ječmene (2 Pa 2,10; 27,5). Vyskytuje se rovněž jako dutá míra pro olej (Ez 45,14), ačkoli 2 Pa 2,10 a ř. čtou *bat* (sr. paralelní text, 1 Kr 5,11).

c) *půl chómeru* (hebr. *leṭek*) se objevuje pouze v Oz 3,2 jako míra pro pšenici. Protože je zmiňován po chómeru, překládají ho Aq., Symm., a Vulg. jako 1/2

kōr či 1/2 chómeru, ale žádné důkazy to nepotvrzují. *Leṭek* je možná fénická míra.

d) *éfa* (hebr. *ēpā*; eg. *ipt*) – označení rozměrné nádob, do níž se vejde i člověk (Za 5,6–10). Později se tak začala nazývat jedna přesná míra (Lv 19,36). Vyskytuje se jen v souvislosti s obilím a dále se dělí na šestiny (Ez 45,13; 46,14) nebo desetiny (Lv 5,11). Běžně se používala již od raného období (Sd 6,19). Éfa se nikdy nesměla zmenšovat (Am 8,5) a musela vždy představovat stejnou (spravedlivou) míru (Dt 25,14; Př 20,10). Éfa měla stejný objem jako dutá míra *bat*, tj. 1/10 chómeru (Ez 45,11).

e) *sea* (hebr. *s^e'ā*; akkad. *sātu*) – míra pro mouku a obilí (Gn 18,6; 1 Kr 18,32).

f) *omér* (hebr. *ōmer*; sr. arab. *umar* = malá mísa) se objevuje pouze ve zprávě o sbírání many (Ex 16) a označuje jak míru samotnou (vv. 18, 32n), tak i měřené množství (vv. 16, 22). *ōmer* = 1/10 éfy (v. 36).

g) „*desátý díl*“ (KP; hebr. *iššārōn*) – míra používaná pro mouku (Ex 29,40; Nu 15,4) a rovnala se 1/10 éfy (viz poznámky v KP i EP) (Nu 28,5), takže byla totožná s ómerem.

h) *kab* (hebr. *qab*), objemová míra, o níž se dočteme jen v 2 Kr 6,25 (EP dřížka), kde se mezi inflačními cenami v obleženém Samaři 1/4 *kab* holubího trusu prodávala za 5 (šekelů) stříbra. *kab* = 4 logy = 1/5 sey = 1/6 hínu = asi 1 litr.

i) „*míra*“ (hebr. *šālīš*) se vyskytuje v Ž 80,6; Iz 40,12, doslova „*hrst*“, ale žádná jednotka zde vyjádřena není, takže tato objemová míra zůstává neznámá.

Za zmínku stojí, že uvedené míry na sypké hmoty kombinují babylónskou šedesátikovou soustavu (1 *kar* = 30 *sutu* = 180 *qa*) se soustavou desítkovou (tu užívali i Asyřané). Viz tabulku.

5. Míry objemu kapalín

a) *bat* (hebr. *bat*; ř. *batos*, pouze L 16,6) – dutý ekvivalent éfy (Ez 45,11.14). Užívalo se ho k měření vody (1 Kr 7,26), vína (Iz 5,10) a oleje (2 Pa 2,10; takto též 1 Kr 5,11). Jednalo se o přesnou a standardní míru (Ez 45,10, asi 22 litrů).

b) *hín* (hebr. *hín*; eg. *hsw* = hrnc) označoval jednak nádobu, která sloužila jako míra (Lv 19,36), jednak množství vody (Ez 4,11), oleje (Ex 29,40) a vína (Lv 23,13). Podle Josepha (*Ant.* 3. 197; 4. 234) se *hín* rovnal 1/6 *batu*.

c) *log* (hebr. *lōg*) se vyskytuje pouze v Lv 14,10 jako označení množství oleje při obřadu očišťování malomocného. Podle talmudu se rovnal 1/12 *hínu*.

Hodnoty dutých měř závisí na hodnotě *batu*. Ta je nejistá, protože z nádob s nápisem *bt* (Tell Beit Mirsim) a *bt mlk* (Lakiš) se dochovaly pouze zlomky, takže je nelze přesně rekonstruovat. Hodnota *batu* se tedy stanovovala různě v rozmezí 20,92–46,6 litrů. Za předpokladu, že *bat* představoval polovinu „královského *batu*“ a že tyto nápisy označovaly plný objem nádoby, se jako základ pro výpočty obvykle přijímá návrh 22 litrů v biblických dobách (Albright) a 21,5 litrů v dobách helénistických, neboť ve prospěch této teorie alespoň částečně hovoří srovnání s objemem Šalomounovy nádoby na omývání, do níž se vešlo 1 000 batů = 22 000 litrů. Vahami v Talmudu se zabývá *EJ*, 16, 1971, str. 388–392.

BIBLIOGRAFIE. A. E. Berriman, *Historical Metrology*, 1953; A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, 1957, str. 197–200 (o eg. metrologii); R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 195–209; R. B. Y. Scott, „Weights and Measures of the Bible“, *BA* 22, 1951, str. 22–40;

PEQ 97, 1965, str. 128–139; Y. Aharoni, *BASOR* 184, 1966, str. 13–19. D.J.W.

II. V Novém zákoně

1. Váhy

V NZ se píše pouze o dvou jednotkách hmotnosti. Římskou jednotku hmotnosti představovala *litra* z J 12,3; 19,39 (sr. lat. a č. *libra*), která se rovnala 327,45 g. Adjektiva *talantaios* = vážící talent (EP těžký jako cent) se ve Zj 16,21 používá k popisu krup. Arndt se domnívá, že tento talent se rovnal 125 librám, takže by vážil asi 41 kg, ale *HDB* jeho hmotnost vypočítává na 20,5 kg.

2. Délkové míry

a) *loket* – NZ délková míra. Podobně jako ve SZ se vztahovala k částem těla a základní jednotkou zůstal *pēchys* = předloktí či loket. V období nadvlády Římského impéria existovaly dvě různé míry nazývané „*loket*“: Řím. loket (6 dlaní o šířce 74 mm = 44,4 cm) a loket Filetarský (52,5 cm). Julián Aškalónský udává, že tento druhý systém měření byl běžný v Palestině a Egyptě (Jeremias, str. 11n). Zmínky v J 21,8; Zj 21,17 patrně také hovoří o této délce. Stejný výraz se objevuje i v Mt 6,27; L 12,25.

b) *orgyia* („*sáh*“, Sk 27,28) – délka roztažených rukou, takže přibl. 1,85 m. Šlo o ř. jednotka délky, odvozenou od slovesa *oregō* = natahovat. Hérodotos (2. 149) říká, že se rovnala 6 ř. stopám či 4 ř. loktům.

c) *stadion* (KP hon, L 24,13; J 6,19; 11,18; Zj 14,20; 21,16) bylo 100 *orgyiai* = 185 m. Protože délka závodní dráhy v Olympii byla považována za přesně 1 stadion, začala se tímto slovem označovat i aréna (např. v 1 Kr 9,24) – odtud č. stadion.

d) *milion* („*míle*“, Mt 5,41) byl ř. přepis řím. míry *mille passuum* = tisíc kroků. Byla dlouhá 1 478,5 m či 8 stadií a vypočítávala se na základě 5 řím. stop (z nichž každá měřila 29,57 cm) v jednom kroku (1,48 m).

e) Úsek, který směl Žid ujit v sobotu (Sk 1,12) nepředstavoval jednotku délky jako takovou, ale spíše výsledek rabínského výkladu Ex 16,29 a Nu 35,5 (sr. Lumby in *CGT, ad loc.*). Jeho délka byla stanovena na 2 000 loktů (Talmud *Erubin* 51a) a nazýval se *t'ḥūm ha-sabbāt* = omezení sabatu.

3. Plošné míry

V NZ se žádná nevyskytuje, ale základní jednotkou řím. říše byl *jugerum* či akr, počítaný podle množství půdy, kterou lze za den zorat s volským potahem. Velikost této plochy se odhadovala na *actus* či brázdu (36,6 m) x 2 (73,2 m). *Jugerum* tedy představoval ekvivalent 2 *actū* čtverečních či 0,27 hektaru = asi 2/3 akru.

4. Míry objemu sypkých hmot

a) *choinix* (Zj 6,6) se odhaduje různě na 0,75–1 litr a nejlepší odhad představuje o něco víc než 1 litr. Šlo o ř. míru a Hérodotos (7. 187) udává, že v Xerxově armádě představovala denní přiděl zrna na člověka.

b) *saton* (aram. *sā'itā*, hebr. *s^e'ā*), SZ *s^e'ā*. Josephus (*Ant.* 9. 85) ho počítá jako ekvivalent 1 1/2 *modii* (viz níže). Je to míra zmíněná v Mt 13,33; L 13,21, kde se kvas přidává ke třem *sata* mouky: každá by představovala asi 12,3 litru.

c) *koros* z L 16,7 („*míra obilí*“), hebr. *kōr*. Josephus (*Ant.* 15. 314) ho ztotožňuje s 10 atickými *medimnoi*,

protože *medimnos* obsahoval 48 *choinikes*, *koros* by pak představoval 525 litrů. Vzhledem k tomu, že Ez 45,11 počítá *baton* jako desetinu *koros*, všeobecně se soudí, že zde Josephus omylem zaměnil *medimnos* za *metrētēs* a že *koros* obsahoval 10 *metrētai*, asi 395 litrů. Užívalo se ho jak k zjišťování množství sypkých hmot, tak k měření objemu kapalín.

d) *modios* z Mt 5,15; Mk 4,21; L 11,33, lat. *modius*. Všechny tři uvedené zmínky tímto slovem označují nádobu, již se užívalo k odměřování tohoto množství. Sloužila k měření obilí a obsahovala 16 *sextarii*: 6 *modii* se rovnalo ř. *medimnu* (Cornelius Nepos, *Attica* 2). *Modius* tedy obsahoval 8 *choinikes* a jeho objem činil asi 8,75 litrů.

5. Míry objemu kapalín

a) *xestēs* z Mk 7,4 (EP džbán) opět označuje měřicí nádobu, nicméně mnozí badatelé (avšak viz Moulton a Howard, *Grammar of New Testament Greek*, 2, 1929, str. 155) považují tento termín za zkomoleninu lat. *sextarius*. Míra sloužila k určování objemu sypkých hmot i kapalín a představovala 1/16 *modia*, tj. asi 500 cm³.

b) *batos* („vědro“ oleje v L 16,6) – ř. tvar hebr. *bat* (viz výše). Podle Josepha (*Ant.* 8. 57) obsahuje 72 *sextarii* nebo 4 1/2 *modii* – asi 39,5 l.

c) *metrētēs* (J 2,6), ř. míra objemu kapalín, která přibližně odpovídala jednému *batu*, takže obsahovala asi 39,5 l. Do každé z kamenných nádob na vodu na svatbě v Káně se tedy vešlo 80–120 litrů.

BIBLIOGRAFIE. R. G. Bratcher, „Weights, Money, Measures and Time“, *BTh* 10,4, 1959; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969. D.H.W.

VAK, VÁČEK

1. hebr. *kis* (arab. podobně, KP pytel, pytlík). Měšec na peníze nebo váček s kamenným závažím, tj. obchodnickova váha (Dt 25,13; Mi 6,11). V Iz 46,6 a Pr 1,14 má EP i KP „měšec“.

2. Hebr. *hārīt* (ojedinělé slovo, užívané v arabštině), 2 Kr 5,23; Iz 3,22. Arabská Bible užívá v obou kontextech *kis*.

3. Hebr. *jalqūt* (1S 17,40), pastýřská torba či brašna, synonymní s *k'li hārō'im* = pastýřská mošna (1 S 17,40,49). *k'li* může podle kontextu znamenat předmět, nádobu, vak, pytel. Sr. Mt 10,10 a paralely, kde řečtina má *pēra*.

4. Hebr. *š'ror* někdy označuje váček či pytlík (Pr 7,20; Ag 1,6), často uzlík (Jb 14,17; KP Gn 42,35) nebo svazek (KP Pis 1,13; EP vonička; obrazně 1 S 25,29).

5. Ř. *ballantion* (L 10,4; 12,33 atd.) – váček na peníze, malá taška.

6. Ř. *glōssokomon* (J 12,6) – spíše pokladnice (EP) než měšec (KP). LXX užívá toho slova pro Jóašovu truhlu na vybírání chrámového poplatku (2 Pa 24,8,10n), Aquilův ř. překlad pro schránu smlouvy (Ex 37,1; 1 S 6,19). Mišna používá toto ř. převzaté slovo pro rakev či pouzdro na knihu. R.A.S.

VÁLEČNÝ VŮZ

I. Starověký Blízký východ

Těžká vozidla na kolech, tažená osly, se v 3. tisíciletí př. Kr. užívala v J Mezopotámii k válečným i slavnostním účelům, jak dokládají objevy z Uru, Kiše

a Tell Agrabu. Nicméně pravý válečný vůz lehké konstrukce a tažený rychlejšími koňmi se objevil až v 2. tisíciletí př. Kr. Kůň (*ZVĚŘATA v BIBLI) se dostal do země patně s kočovnický jihorokští stepi, jimž sloužil k rychlejšímu přesunutí v 2. tisíciletí. Pravděpodobnost, že slovo kůň bylo v mnoha dávných blízkovýchodních jazycích (včetně hebr. *sūs*) odvozeno z indoevropského základu napovídá, že tento národ hrál při jeho zavádění důležitou roli. V klínopisech se „kůň“ obecně znázorňuje logogramem s významem „cizozemský osel“. Fonetický přepis *sīsū*, který se rovněž vyskytuje, byl poprvé jasně prokázán v tabulkách z 19. stol. př. Kr. v Kültepe v Malé Asii a snad ukazuje na jazykový vliv předchůdců S nomádů, jež nedlouho potom přitáhli ve velkém počtu na Blízký východ. Seveřaně možná vyvinuli lehký válečný vůz tažený koňmi právě v důsledku těchto prvňků kontaktů. Když v 1. polovině 2. tis. př. Kr. přišli do starého světa noví lidé, Chetejci do Anatólie, Kassité do Mezopotámie a Hyksosové do Syropalestiny a Egypta, přivezli s sebou také válečné vozy.

Cizozemský charakter vozů podtrhuje i skutečnost, že v mnoha semitských jazycích starověkého světa se výraz pro válečný vůz tvořil z kořene *rkb* = jet na koni. Výsledkem bylo např. akkad. *narkabtu*, ugarit. *mrkbī*, hebr. *merkābā* a dokonce i v eg. Nové říši se setkáváme s podobným tvarem *mrkb.t*. V 2. pol. tisíciletí již máme potvrzenou třídu společnosti, jejíž členové se dostali do povědomí jako *marjanu*, zmiňováni v Alalahu, Ugaritu, v Amarnských dopisech a v Nové říši v Egyptě. Označovala jedince vážené skupiny, jenž se vyznačoval zvláště vlastnictvím válečného nebo těžkého vozu. V mnoha případech jako nejlepší překlad vyhovuje „válečník na voze“. Výraz je zřejmě indoevropského původu (někteří prosazují jeho odvození z churrijštiny), což by dále ilustrovalo okolnosti jeho zavedení na Blízký východ. Zdůrazňuje to i smlouva o cvičení koní jakýmijsi Kikkulci z Mitani, kterou archeologové objevili v klínopisných archívech v Boghaz-Köi (*CHETEJCI). Toto dílo v churrijštině obsahuje řadu technických termínů evidentně indoevropského původu, pocházejících od vládců z Mitani, jež patřili k nově přichozím s koňmi a vozy v 2. tisíciletí.

V 2. pol. 2. tisíciletí disponovaly válečnými vozy taženými koňmi obě velmoci (Chetejci a Egyptané) i mnohé drobné aramejské a kenaanské městské státy Syropalestiny. Do tohoto prostředí vstoupili Izraelci při dobývání Palestiny. V 1. tisíciletí učinili Asyřané z vozu jednu z hlavních zbraní, která se stala podstatným bojovým prvkem v rovinách.

Válečný vůz se vyznačoval velmi lehkou konstrukcí ze dřeva a kůže, z bronzu nebo ze železa se zhotovovalo jenom nejnutejší kování. Vůz byl zpravidla vzadu otevřený, úchyty pro štíty, schránka na ostěpy a lučištnickou výstroj se připevňovaly vně přední části nebo na postranice. Kola se vyzušovala většinou šesti loukotěmi, někdy pouze čtyřmi. V pozdější době měly některé asyrské vozy 8 loukotí. Kola obyčejně dosahovala k pasu, ale na Aššurbanipalově reliéfu mělo kolo s osmi loukotěmi výšku muže a pravděpodobně železnou, hřeby okovanou obruč. Kosy se na válečném voze objevily asi až v perském období. Do vozu se obvykle zapřahal pár koní, ačkoli za Aššurnasirpala II. asyrský vůz dopovízel rezervní třetí kůň. Od této praxe se brzy upustilo a koně byli zapřaženi po obou stranách oje, jež se zvedala od podlahy vozu. Jarmo, které se užívalo jako postroj pro voly, se pro

koně nedalo použít; praktičtější chomout se objevil až v křesťanské éře.

Posádku vozu tvořili 2–4 muži. Egyptané dávali přednost dvěma, vozoví a válečníkovi, ale Asyřané doplňovali i třetího, *šalsu raku* = třetí jezdec. Byl to nejužitečnější člen, neboť svým štítem ochraňoval zbývající dva. Proto také začali tuto sestavu používat Chetejci. V Aššurbanipalově době býval někdy v asyrském voze i čtvrtý bojovník.

Válečný vůz zřejmě nejlépe sloužil v rovinaté krajině, zatímco v kopcovitém terénu mohl být na překážku, jak ukazuje bronzová brána Šalmanesera III., která zobrazuje potíže, na než narazil při tažení k pramenům Tigridu.

II. Ve Starém zákoně

Společně s ostatními semitskými mluvčícími národy starověku i Hebrejci popisovali vůz odvozenímí kořene *rkb*. Nejběžnější tvar je *rekeb* (vyskytuje se více než 100x); *merkābā* se objevuje 44x a *rikbā* (Ez 27,20) a *r'kāb* (Ž 104,3) každé 1x. Výraz *merkāb* má v 1 Kr 5,6 spíše význam „sedlo“, v Lv 15,9 a Pis 3,10 „sedadlo“. Z *rkb* rovněž vznikl termín *rakkāb* = vozataj (1 Kr 22,34), jezdec (2 Kr 9,17–19, ale mohl by to být vozataj na koni, 2 Pa 18,33). Z pojmu neodvozených od *rkb* je asi nejobecnější „*gālā* = povoz, *vůz, ačkoli v básnické větě v Ž 46,9 jde o vůz válečný. V Ez 23,24 zaznívají o válečné invazi slova „tak proti tobě přitáhne *hōsen rekeb* ...“, kde *hōsen* je *hapax legomenon* nejasného významu (EP válečná vozba). *Rekeb* podle našeho názoru označuje spíše válečný vůz než těžký vůz. Další *hapax legomenon*, *'appirjōn* = nosítka (Pis 3,9), se někdy také překládá jako „vůz“, ačkoli asi jde o slovo přejaté z íráňštiny. Jak lze očekávat, všechny odkazy na válečné vozy v Pentateuchu se týkají Egyptanů. Josef v době úspěchu také jeden vlastnil (Gn 41,43; 46,29; 50,9). Prchající Izraelce rovněž pronásledovaly válečné vozy (Ex 14; sr. Ex 15,4,19; Dt 11,4). Jedinou výjimku představuje Dt 20,1, předjímající situace, s nimiž se musí při výbojích počítat. Z vojenského hlediska válečné vozy v homaté krajině neuspěly a Izraelci, kteří je neměli, zabrali tuto část země dřív, ale „železné vozy“ (tj. s železnou výstrojí) Kenaanců z planin (Joz 17,16; Hd 1,19) a Pelistéjců z pobřeží (1 S 13,5) se staly hrozivou zbraní. Vykopávky v Chasóru ukázaly, jak velký počet vozů tam tehdy existoval (viz Joz 11 a Sd 4–5). Na válečné vozy se pohlíželo jako na symboly světské moci krále (sr. 1 S 8,11). Ačkoli David vlastnil 100 koňských spřežení zajatých v bitvě (2 S 8,4; sr. též 2 S 15,1), do izraelských vojenských sil byli koně jako hlavní zbraň začleněni až za vlády Šalomounovy. Tě to době chovali nejlepší koně v Kilikii a nejlepší vozy vyráběli v Egyptě. Šalomoun se sám stal zprostředkovatelem jejich prodeje (1 Kr 10,28n). Pro svou vlastní armádu zřídil „vozatajská města“ *Chasór, *Megiddo, *Gezer a Jeruzalém a zreorganizoval ji tak, že měla 1 400 vozů (1 Kr 9,15–19; 10,26). Posádka izraelských vozů sestávala ze tří mužů, přičemž třetí z nich se podobně jeho jeho asyrský protějšek *šalsu raku* nazýval *šalīs* (např. 1 Kr 9,22; EP velitel). Po Šalomounově smrti si při rozdělení království podržel skoro všechny vozy Izraelci, poněvadž Chasór, Megiddo i Gezer se nacházely na jejich území a kopcovitá krajina Judska byla pro vozy málo vhodná. Za Achaba měl Izrael velmi silnou vozbu, což dokládá zpráva Šalmanesera III., že přivedl 2 000 (pravděpodobnější čtení 200) vozů do bitvy u Kar-

karu (853 př. Kr.; Kurchská stéla 2. 91). Je rovněž pravděpodobné, že stáje v *Megiddu, které se dosud připisovaly Šalomounovi, spíše patřily jemu a Šalomounovy jsou snad dosud neodkryté v nitru pahorku. V důsledku války s Aramejci však situace dospěla tak daleko, že Jóachazovi nezůstalo víc než 10 vozů (2 Kr 13,7). O úbytku sil Izraele svědčí i fakt, že když Sargon dobyl hlavní město Samari, jež mělo svou vozbu, ukořistil pouze 50 vozů (*Letopisy* 15). Judsko samozřejmě nezůstalo úplně bez vozby, jak vyplývá z toho, že Jósijáš měl v bitvě u Meggida dva vlastní vozy (2 Pa 35,24), nicméně takové vlastnictví mohlo být výsadou osob vysokého postavení

III. V Novém zákoně

Válečné vozy se v NZ příliš neobjevují. Nejznámějším je vůz, na němž Filip zvěštoval evangelium etiopskému eunuchovi (Sk 8). Ř. výraz *harma* obecně označuje vůz u Homéra; v LXX se obyčejně užívá pro *rekeb*. Zjevení se o vozech zmiňuje 2x – Zj 9,9 (*harma*); 18,13 (*reda*).

BIBLIOGRAFIE. I. V. G. Childe, in Singer, Holmyard a Hall (ed.), *A History of Technology*, 1954, str. 724–728; S. Piggott, *Prehistoric India*, 1950, str. 266–267, 273–281; Lefèvre des Nöettes, *L'Attelage, le Cheval de Selle à travers les ages*, 1931; O. R. Gurney, *The Hittites*, 1952, str. 104–106, 124–125; T. G. E. Powell in *Culture and Environment, Essays in Honour of Sir Cyril Fox*, 1963, str. 153–169; C. J. Gadd, *The Assyrian Sculptures*, 1934, str. 27–28, 30–35; A. Salonen, *Die Landfahrzeuge des Alten Mesopotamien*, 1951; *Hippologica Accadica*, 1955, str. 11–44.

II. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 222–225, 535; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963, str. 4–5, 37–40, 74–75, 113, 284–287, 297–302; N. Na'aman, *Tel Aviv* 3, 1976, str. 97–102 (Achabovy vozy). T.C.M.

VÁLKA Hebr. *milhāmā*, 313x ve SZ, odvozené z *lāham* = bojovat; sr. arab. *lahama* = přilnout, sevřít, jež označuje vojsko v bitevním postavení (BDB). Ř. *polemios* se v NZ vyskytuje 18x.

I. Strategický význam Palestiny

Postavení Palestiny vzhledem k Mezopotámii a Egyptu bylo skutečně klíčové. Existence Arabské pouště mezi oběma starověkými centry civilizace zaručovala, že styky mezi nimi se téměř vždy uskutečňovaly přes Palestinu. Tyto kontakty měly často nepřátelský charakter, takže Palestina se na velmi dlouhou dobu v posledních dvou tisíciletích př. Kr. nevyhnutelně stávala jejich bojštěm – a také válečnou kořistí. Kromě toho si Izraelci mohli zajistit své vlastní království jenom válečným tažením, kdy pro sebe zabírali území, a potom museli vždy obranně války, aby odrazili Pelistéjce, kteří zpochybňovali jejich nárok na Kenaan. Ani Davidovy územní zisky se neobešly bez vojenských střetů za hranicemi Izraele. Období říše však trvalo jen krátce a po jejím rozdělení se obě království (judské a izraelské) musela sama bránit před svými nejbližšími sousedy a nakonec i před bezcitnou mocí Asýrie a Babylónie. Není tedy divu, že se válka tak často dostává na stránky SZ.

II. Válka a náboženství

Na Blízkém východě představovala válka většinou posvátnou událost, v níž byla do značné míry v sázce

čest národního boha. Pojetí izraelských válek u SZ pisatelů to po vnější stránce připomíná. Rozdíl tkvěl v tom, že Bůh Izraele je transcendentní, takže nestojí a nepadá s úspěchy svého lidu. Proto vystupuje jako „Hospodin zástupů“ (1 S 17,45) a zasahuje do bojů svého lidu mnohem víc, než se to čekalo od Marduka nebo Aššúra (sr. 2 Pa 20,22). Písmo jej tituluje „bojovník rek“ (Ex 15,3; Iz 42,13). Jeho označení „Hospodin zástupů“ se může vztahovat na nebeské zástupy (1 Kr 22,19) nebo na izraelská vojska (1 S 17,45). Izraelská vojska vedl do bitvy Bůh (Sd 4,14), takže první soupis izraelských triumfů se jmenoval *Kniha bojů Hospodinových (Nu 21,14). Izraelci uznávali svou závislost na Bohu v každé fázi příprav na bitvu. Nejdříve se dotazovali, zda nastal příznivý okamžik k útoku (2 S 5,23n), pak se předkládala obět. Tento druhý přípravný krok byl tak důležitý, že Saul v zoufalství vzáhl tuto kněžskou výsadu sám na sebe, aby boj nezačal dřívě, než se přesvědčí o Hospodinově přízni (1 S 13,8–12).

Válečný pokřik měl náboženský význam (Sd 7,18,20) a kromě toho nadšeně vítal Boží přítomnost, kterou představovala *schrána smlouvy (1 S 4,5n; sr. způsob, jak příchod schrány vítali v Jeruzalémě, 2 S 6,15). Díky Boží přítomnosti mohli Izraelci vstupovat do bitvy s jistotou vítězství (Sd 3,28; 1 Pa 5,22), i když někdy musely být k zajištění vítězství zapojeny i přírodní síly (Joz 10,11–14).

Hospodin často vyhlásil celé dobyté město (zemí) i s obyvatelstvem a hmotnými statky za *hērem* = klaté (*KLATBA), což znamenalo, že to vše oddělil pro sebe. Žádný Izraelc s pro svou vlastní potřebu nesměl přivlastnit nic ani nikoho z toho, co patřilo k místu, které bylo takto označeno. Neposlušnost v této věci s sebou nesla velice tvrdé následky (Joz 7; 1 S 15). Někdy klatba nebyla tak totální jako v případě Jericha (Joz 6,18–24), ale Boží právo na ovoce vítězství se vždy uznávalo. Klatba představovala způsob, jak se Hospodin vypořádával s „nepravostí Emorejců“ (Gn 15,16), a stojí v centru SZ pojmu „svatá válka“. Pokud byly zjištěny pohanské tendence mezi samotnými Izraelci, klatba byla vztážena i na provinilou skupinu (Dt 13,12–18). A jestliže Boží nelibost vyvolal celý národ, což se často stávalo, pak nositelé odplaty mohli být samotní pohané, které Hospodin předtím zapudil (Iz 10,5n; Abk 1,5–11). To vrcholilo na konci období království, kdy Bůh ohlašuje svůj záměr, že sám bude bojovat na straně Babylónanů (Jr 21,5–7). Dlouhou dobu však prorokéř obec zvěstovala příslib očekávání lepší věci – vymýcení války ze země a nastolení nové éry míru, kterou přinese davidovský „vládcé pokoje“ (Iz 9,6; sr. Iz 2,4; Mi 4,3).

III. Způsob vedení války

V době, než měl Izrael stálou armádu, se národní domobrana svolávala k akci zvukem polnice (Sd 3,27) nebo prostřednictvím posla (1 S 11,7). Při útoku přikládali Izraelci velkou váhu vojenskému průzkumu (Joz 2; 2 Kr 6,8–10). Jelikož v té době neexistovalo něco jako vyhlášení války, měl útočník o to větší výhodu. Výpravy se obvykle konaly na jaře, kdy k tomu byly vhodné cesty (2 S 11,1). Taktika přirozeně závisela na terénu a na počtu bojovníků, ale obecně platí, že izraelští vojevůdci dokázali alespoň v obranných bojích využít svých lepších znalostí místní krajiny. Když došlo k přímému střetu, jako mezi Jóšijášem a faraonem Nékem u Megidda, nezdá se, že by se Izraelcům dařilo příliš dobře. Kromě polnice se mohla

dávat znamení také pomocí ohňů, o čemž svědčí jeden ze střepů nalezených v *Lakšiši. Ve SZ máme zastoupeny všechny obvyklé metody válečnictví, kromě pravidelné vojenské operace jsou zde uvedeny: přepadení (1 S 14), obléhání (1 Kr 20,1) a léčba (Joz 8). (*ZBROJ A ZBRANĚ; *VOJSKO)

IV. Válka v Novém zákoně

Rozšiřování Božího království vojenskými prostředky samozřejmě neodpovídá NZ pojetí. „Moje království není z tohoto světa. Kdyby mé království bylo z tohoto světa, moji služebníci by bojovali“ (J 18,36) byla zásada, kterou vyslovil náš Pán, když stál před Pilátem. A jeho slova Petrovi (Mt 26,52) vrhají na použití síly bez ohledu na okolnosti určitý stín. Křesťan je však občanem dvou světů a má povinnosti v obou. Napětí mezi navzájem si odporujícími požadavky je nevyhnutelné, zejména proto, že představitelé světské moci byli ustanoveni Bohem a „nesou meč nadarmo“ (viz Ř 13,4). Pavel využíval nejen svého římského občanství, ale též ochrany římských jednotek, např. při ohrožení jeho života v Jeruzalémě (Sk 21). Kromě toho se zbožnost nepovažována za neslučitelnou s výkonem vojenského povolání a vojáci, kteří se ptali Jana Křtitele na to, co mají dělat, nedostali pokyn k dezerci (viz Sk 10,1n; L 3,14). Na druhé straně lze předpokládat, že to, co mezi původními Dvanácti spojovalo celníka Matouše a Šimona Zélótu, vyžadovalo, aby *oba* zanechali svých bývalých povolání. V rané církvi pohlíželi křesťané na příslušníky armády s nelibostí. Za jejich reprezentanta můžeme považovat Tertulliana, který se domníval, že tato dvě povolání jsou s křesťanstvím neslučitelná, i když u těch, kdo vykonávali vojenskou službu ještě před svým obrácením, připouštěl výjimku.

Boj, který vede křesťan, je především duchovní a věřící mají být vybaveni veškerou zbrojí, kterou k vítězství potřebují (Ef 6,10–20). Měl by se tedy podrobovat vojenské kázni a z tohoto důvodu nacházíme v NZ mnoho příkazů formulovaných pomocí vojenské terminologie (sr. 1 Tm 1,18; 1 Pt 5,9) a vojenskými metaforami obecně (sr. 2 Tm 2,3n; 1 Pt 2,11). Klíčová bitva byla vybojována na Golgotě (Ko 2,15), takže důraz v textech jako Ef 6,10–20 není kladen především na dobývání, ale spíše na hájení toho, co již bylo vybojováno. Konečně a úplně vítězství přijde, až se na konci věků zjeví Kristus z nebe (2 Te 1,7–10). Poslední střet mezi Kristem a mocnostmi temnoty popisují k. 16, 19 a 20 knihy Zjevení. Rozhodující bitva se podle Zj 16,16 odehraje na místě zvaném *Harmagedon. Nejpravděpodobnější interpretace spojuje tento název s kopcem (hebr. *har*) Megiddo. U Megidda se v dějinách odehrálo mnoho velkých bitev (sr. 2 Pa 35,22) a jeho výskyt v apokalyptickém kontextu je velice příhodný. Pro Kristovy nepřátele bude tento boj znamenat zkázu (Zj 19,17–21). Tak se naplní Ž 110 a řada SZ textů, protože tím začne mesiáská vláda. Předzvěstími tohoto pozehnaného věku budou skutečně „válečný ryk a zvěsti o válkách“ (Mt 24,6), ale až se vlády ujme Mesiáš, „jeho vladařství se rozšíří a pokoj bez konce spočine na trůně Davidově a na jeho království“ (Iz 9,6).

V. Kumránský válečný svitek

Mezi prvními objevenými *svitky od Mrtvého moře byl jeden, známý dnes jako „Válka synů světla proti synům temnoty“. Jde nepochybně o dílo komunity, která kdysi vznikla v Kumránu, a dává tomuto spole-

čenství určité pokyny ohledně očekávané zdlouhavé války mezi silami dobra, jež reprezentují členové sekty, a mocnostmi zla. Válka bude probíhat podle všech zákonů o boji, které stanovil Mojžíš, a přestože vítězství předurčuje Hospodin, dostaví se vážné nezdary. K předním „synům temnoty“ patří „Kitejci“, jež lze téměř jistě ztotožnit s Římany. Zdá se, že tento svitek představuje jeden z výjimečnějších vytvořů éry římské nadvlády v Palestině, doby, kdy apokalyptická literatura byla ve svém rozkvětu a mesiáské očekávání dosáhlo vrcholu.

BIBLIOGRAFIE. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 1951; Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, 1962; idem, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*², 1965, str. 247–267; C. Brown, J. Watts: „War“, *NIDNTT* 3, str. 958–967; M. Langley, „Jesus and Revolution“, *NIDNTT* 3, str. 967–981. R.P.G.

VÁPENEC Výraz užitý v SZ jen jednou (Iz 27,9) k znázornění toho, co se musí stát s modlářskými oltáři, má-li se dosáhnout odpuštění a obnovení. Mají se rozdrtit na prach, jako by byly ze sádry nebo vápence. T.C.M.

VÁPNO, VÁPENEC Chemicky uhlíčitán vápenatý, vzniká zahříváním vápence v peci, jakých muselo být ve starověké Palestině mnoho. Hebr. Bible užívá tři slovy: *šār* = sádra, vápno, vápenné mléko (Dt 27,2,4; Iz 33,12; Am 2,1), *gīr* = křída, omítka, vápno (Da 5,5) a *’abnē gīr* = kusy vápence (Iz 27,9).

Vápenc se v Palestině vyskytuje hojně. Geologicky vznikl z usazeniny mušlí apod. na mořském dně, která pak při pohybech země vystoupila na povrch. Palestina se nacházela pod mořem více než 1x, alespoň zčásti. Většina vápence dnes patrného na obou stranách Jordánu pochází z doby křídové.

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of Palestine*², 1974, str. 17nn. J.A.T.

VÁŠEŇ V negativním smyslu překlad ř. *pathos* v Ř 1,26; Ko 3,5; 1 Te 4,5 (v NZ má vždy význam zlé žádostivosti) a *pathēmata* v Ř 7,5 a Ga 5,24 (to, co způsobuje trápení). EP tímto slovem překládá *epithymia* = žádosti, obvykle v plurálu a vždy v záporném významu. P.E.

VAŠNÍ Podle 1 Pa 6,28 (v souladu s *MT*) nejstarší Samueľův syn. V paralelním textu 1 S 8,2 však KP i EP uvádějí na základě syrské verze a Lagardeovy redakce LXX jako jméno Samuelova nejstaršího syna Jéel. Mezi hebrejská písmena „Vašní“ je zde vložen určitý člen, čímž získává význam „a ten druhý“ Achijáš. R.A.H.G.

VDANÁ Až Hospodin zachráni Sijón, země obdrží symbolické jméno s významem „vdaná“ (Iz 62,4). Vyjadřuje úzký vztah mezi Sijónem a jeho syny (v. 5a), obnovením Sijónu pro Hospodina (v. 5b, sr. Iz 49,18; 54,1–6; Oz 2,14–20; protiklad Oz 1,2). Jméno předpovídá plodnost mesiáského věku. Hospodin bude *ba’al* = manžel, ručitel plodnosti na základě sprá-

vnosti (Iz 62,1n; Dt 28,1–14).

VDOVA

I. Ve Starém zákoně

Hebr. zákonodárství se o vdovy vždy staralo a vedle sirotků a cizinců pro ně stanovilo zvláštní opatření (např. Ex 22,21n; Dt 14,29; 16,11,14; 24,17; sr. Jr 7,6). I v dobách před Mojžíšem se nesnáze bezdětných vdov braly v úvahu a věnovala se jim určitá péče (Gn 38; *MANŽELSTVÍ, IV), která byla uzákoněna za Mojžíše (Dt 25,5n; *PŘÍBUZNÝ).

Protože rození dětí bylo chováno ve velké vážnosti, jež zesílila v době, kdy národ začal vyhlížet Mesiáše (Iz 11,1), bylo vdovství ženy, která by ještě mohla родit děti, podobně jako *neplodnost, považováno za hanbu a potupu (Iz 4,1; 54,4). Vdovy po králech však setrvaly ve svém stavu a stávaly se majetkem, i když ne vždy manželkami, nového krále. Chťit kteroukoli z nich za manželku bylo totéž jako dělat si nárok na království (1 Kr 2,13nn).

Protože lidé vdovy často přehlížejí, Bůh o ně má zvláštní zájem (Ž 68,6; Ž 146,9; Pr 15,25) a laskavé jednání s nimi se tenkrát považovalo za důkaz pravé zbožnosti (Jb 29,13; Iz 1,17). Na druhou stranu ubližování vdovám a jejich utlačování mělo za následek tvrdý trest (Ž 94,6; Mal 3,5). Písmo přirovnává k vdovám zničená města Jeruzalém a Babylón (Pl 1,1; Iz 47,8) a k ovdověním důsledky násilné smrti (Pl 5,3; Ez 22,25). (*SIROTEK)

II. V Novém zákoně

Křesťanská církev od judaismu povinnost péče o vdovy zdědila. Židovský křesťan, který byl autorem Listu Jakubova kategoricky prohlašuje, že pomocí vdovám v jejich nesnázech je známkou takové zbožnosti, kterou Bůh může shledat bez vady (1,27). Dokonce i tehdy, když se vdově po stránce materiální dařilo poměrně dobře, bylo třeba ji chránit před bezohlednými lidmi. Ježíš odsuzoval u některých farizeů mj. právě to, že „vyjídají domy vdov“ (Mk 12,40). V příběhu o vdově, která se tak vytrvale domáhala spravedlnosti, až jí soudce nakonec vyhověl (L 18,1–5), zřejmě také čerpal z tehdejšího života. Častěji bývaly vdovy chudé. Jednou z prvních dobročinností, jímž se v jeruzalémském sboru věnovala pozornost, bylo každodenní rozdávání almužen chudým vdovám. Bratři určili 7 mužů, aby dohlédli, jestli nejsou řecky mluvící vdovy přehlíženy ve prospěch těch, které hovořily aramejsky (Sk 6,1–4). Sk také uvádějí výrazný příklad dobročinnosti jednotlivce, když se po smrti Tabity před Petrem shromáždily „všechny vdovy“ v Jaffě, aby mu podaly svédvěti o její laskavosti (9,39).

Pavel psal Korintským, že považuje za dobré, aby se vdovy opět provaldy, ale ani zdaleka z toho nechtěl dělat pravidlo. Nové manželství se musí uzavřít v rámci křesťanského společenství (viz 1 K 7,8n.39). Na druhou stranu v dopise Timoteovi vyjadřuje přání, aby se znovu vdávaly *mladé* vdovy, a naléhá, aby vdovy „v plném slova smyslu“, tj. ty, jež nemají žádné příbuzné, kteří by je podporovali, a pravidelně plní své náboženské povinnosti, získaly zvláštní postavení a byly v péči církve. Měl být vytvořen jejich seznam, do něhož se zapisovaly jen vdovy nad 60 let, prokazující se dobrými skutky, péčí o děti, pohostinností nebo tím, že poslouchaly křesťanům v nesnázech (1 Tm 5,9n).

Ve Zj 18,7 se slovem „vdova“ metaforicky označuje město zbavené svých obyvatel a stížením morem a hladem.

BIBLIOGRAFIE. S. Solle, *NIDNTT* 3, str. 1073–1075.

J.D.D.
R.V.G.T.

VEČEŘE PÁNĚ NZ doklady pro ustanovení křesťanské Večeře Páně je vhodné rozdělit do kapitol „Poslední večeře“, „Lámání chleba“, „Pavlova eucharistie“ a „Další NZ materiál“.

I. Poslední večeře

1. Byla to pascha (židovské Velikonoc)?

Přesná povaha společného stolování, kterého se Ježíš účastnil se svými učedníky toho večera, kdy byl zrazen, představuje jedno z nejvíce debatovaných témat v historii a výkladu NZ. Vykладаči předložili různé návrhy.

a) Tradiční výklad, že šlo o jídlo obvyklé pro svátek Velikonoc, podávají citáty ze synoptických evangelí (např. Mk 14,1n.12–16) i Janova (např. 13,21–30). Toto stolování má rysy, jež badatelé studující judaismus (zvláště P. Billerbeck a G. H. Dalman) označili za charakteristické pro slavnost pascha, např. ležení u stolu (*ABRAHAMOVA NÁRUČ), rozdělování almužen (sr. J 13,29) a namáčení jídla do *harosef*, speciální omáčky, připomínající hořkost eg. zajetí. Podrobnosti viz u G. H. Dalmana, *Jesus-Jeshua*, 1929, str. 106nn a u J. Jeremiase, *The Eucharistic Words of Jesus*,² 1966, str. 41nn. Důkazy však nejsou natolik přesvědčivé, aby vyloučily všechny další interpretace. Přesto současné tendence, zejména od prvního vydání publikace J. Jeremiase v r. 1949, věnují paschální teorii pozornost daleko větší, než jí byla věnována kdykoli předtím. Dřívější mínění se podobalo tomu, které vyjádřil Hans Lietzmann, jenž paschální teorii o Večeři Páně opustil, neboť údajně neobsahuje téměř ani „nejmenší stopu pravděpodobnosti“ (*Mass and Lord's Supper*, 1953, str. 173). Tento extrémní negativismus vyvolal reakci.

b) Údaje, které způsobily zpochybnování tradičního názoru, vycházejí hlavně z Janova evangelia, které datuje události večera poslední večeře a utrpení o den dříve než synoptické. Podle J 13,1; 18,28; 19,14.31.42 došlo k ukřižování den před 15. nisanem (synoptické počítání) a Večeře Páně se tedy konala samozřejmě den předtím. Nemohlo proto jít o pravidelné paschální stolování, protože Pán zemřel ve stejnou dobu, kdy byli v chrámu kvůli tomuto svátku rituálně obětováni beránci. Ocitáme se tedy zřejmě ve slepé uličce, což navíc komplikuje údajná skutečnost, že ani sama zpráva synoptiků není důsledná (např. L 22,15 lze vyložit jako nesplněné očekávání). Biblistům, kteří upřednostňují Janovo datování (např. J. H. Bernard in *JCC*) a tvrdí, že poslední stolování tedy nemohlo být paschou, zůstává otázka, o jaké stolování šlo. Odpovídají teorii sabatového očekávání). Biblistům, kteří upřednostňují Janovo datování (např. J. H. Bernard in *JCC*) a tvrdí, že poslední stolování tedy nemohlo být paschou, zůstává otázka, o jaké stolování šlo. Odpovídají teorii sabatového očekávání). Biblistům, kteří upřednostňují Janovo datování (např. J. H. Bernard in *JCC*) a tvrdí, že poslední stolování tedy nemohlo být paschou, zůstává otázka, o jaké stolování šlo. Odpovídají teorii sabatového očekávání).

c) Jako modifikaci tohoto návrhu předložil Hans Lietzmann myšlenku, že šlo o obvyklé stolování a že Pán se svými učedníky vytvářeli náboženský společenství *habūrā*, podobné skupinkám, v jakých se

scházeli farizeové. Všechny tyto představy se setkaly s vážnou kritikou a debata zjevně uvázla na mrtvém bodě, i když se nyní znovu otvírá zkoumáním nových důkazů z kumránských svitků.

d) Ve světle nedávného studia významu jednotlivých kalendářů, které se užívaly k vypočítání svátečních dnů, lze nyní znovu zvážit starší úvahy P. Billerbecka a J. Pickla o tom, že dvě vrstvy evangelijních záznamů lze harmonizovat na základě předpokladu, že obě jsou pochopitelné a každá odráží jinou tradici. Billerbeck a Pickl rozlišují mezi farizejským datováním paschy, které užil Ježíš, a saducejským datováním o den dříve, které stojí v pozadí Janova evangelia. Kritikové tento názor opustili pro nedostatek důkazů, nicméně svítky od Mrtvého moře svědčí o tom, že heterodoxní Židé používali rozmanité kalendáře a že v době Ježíšovy smrti mohly být ve skutečnosti módní různé tradice. A. Jaubertová nedávno na tomto základě provedla rekonstrukci události, a to tak, že harmonizovala údaje Evangelí a nejstarší liturgická svědectví (*The Date of the Last Supper*, 1965). O přijetí jejich tezi pojednává E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*³, *NCB*, 1974, str. 249n a pozdější příspěvek A. Jaubertové in *NIS* 14, 1967–8, str. 145–164).

Není jisté, zda se někdy podaří dobu poslední večeře s konečnou platností stanovit, lze však s jistotou tvrdit, že Pán měl při stolování se svými učedníky v každém případě na mysli představu svátku vyvedení z Egypta. Tento svátek, ustavený na Ex 12 a vysvětlený v Pesachové Hagadě a v Mišně v traktátu *Pesahim*, poskytuje neopominutelný klíč k pochopení onoho stolování a významu Večeře Páně v rané církvi. Uvedený závěr podporuje i nedávná typologická studie, která ukázala, jak byly pro pisatele NZ důležité SZ události v jejich „typologickém“ významu. Žádný celek spasitelných událostí nevystupuje v myšlení prvotního křesťanství tolik do popředí jako exodus a vysvobození z Egypta (sr. H. Sahlin, „The New Exodus of Salvation according to St Paul“, *The Root of the Vine*, ed. A. Fridrichsena, 1953, str. 81–95; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*, 1950, kniha IV, str. 131nn). Významný příspěvek T. Preisse (*Life in Christ*, 1954, str. 90) ukazuje místo „události exodusu prostředních ve svátku pascha“ jak v židovské, tak v křesťanské tradici.

2. Slova ustanovení

Nyní si všimněme poslední večeře v horní místnosti podrobněji. Bezprostředně vyvstávají dvě otázky. Jakou formu měla slova ustanovení, vyslovená nad chlebem a vínem? Jaký byl jejich význam?

a) Původní podobu slov lze těžko zjistit, protože existuje několik variant, představovaných hlavně Markovou resp. Pavlovou tradicí. L 22,15–20 má své vlastní zvláštnosti, jak textové, tak hermeneutické. Nedávno se objevila tendence přijímat delší redakci Lukášova textu proti kratšímu čtení Západního rukopisu D a některých lat. a syrských, kde vv. 19–20 chybějí. Hodnota Lukášovy *perikopy* spočívá v tom, že představuje nezávislý důkaz téže tradice, již se drží Pavel a která má v L 22,17–19 a 1 K 10,16.21 neobvyklé pořadí kalich–chléb (sr. *Didachē* 9) a zachovává na obou místech příkaz opakovat rituál (L 22,19b; 1 K 11,25). Původnost „delšího textu“ dokázal H. Schürmann, *Bib* 32, 1951, str. 364–392, 522–541. Sr. E. E. Ellis, *Luke*, str. 254–256 (bibliografie).

Zdůrazňování protikladu Marka a Pavla je na obou stranách neprůkazné. Někteří badatelé tvrdí, že by Je-

žíš nikdy učedníkům neuložil, aby pili jeho krev, a to ani symbolicky, a že Pavlova verze „tento kalich je nová smlouva, zpečetěná mou krví“ (1 K 11,25) je s větší pravděpodobností původní, zvláště když Markovo podání je liturgicky symetrické s výrokem o chlebu a stojí ve stejné řadě s Ex 24,8 (LXX). Oproti tomu A. J. B. Higgins tvrdí, že Markovo podání je prvotnější svými hrubými semitismy v řečtině a zřejmou závislostí na Izajášových oddělech o Služebníkovy, i když by si přál některé Markovy vazby odstranit. V každém případě lze za formulaci blízkou originálu považovat tuto: „Ježíš vzal chléb, požehnal jej a řekl: ‚Toto jest mé tělo.‘ Vzal též kalich, požehnal jej a řekl: ‚Tento kalich je nová smlouva v mé krvi‘ (Pavel) nebo ‚Toto je má krev smlouvy‘ (Marek).“ Pak následoval eschatologický výrok, sr. Mk 14,25; 1 K 11,26. O „slibu abstinence“ píše J. Jeremias, *New Testament Theology*, 1, 1971, str. 298n.

b) Začneme-li eschatologickým výrokem, lze jej vysvětlit jako naději prvních věřících, jimž Pán řekl, že jejich obecenství s ním bude naplněno, až se plně uskuteční Boží království. To pak určuje *terminus ad quem* pro Pavlova eucharistii, protože až se Pán ve své slávě vrátí, aby spojil svůj lid v obecenství, památné obecenství u stolu skončí (sr. M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, 1934, str. 208).

Slova vysvětlující jednotlivé prvky večeře byla hodnocena různým způsobem. Doslovný výklad (učení o transsubstanciaci) nemá opodstatnění. Spousta „jest“ má teologicky stejný význam jako v Gn 41,26; Da 7,17; L 8,11; Ga 4,24; Zj 1,20 a v mluvené aramejštině by kopolativní spojka chyběla, jako v Gn 40,12; Dan 2,36; 4,22. O obrazném (nikoli doslovném) významu „se nikdy nemělo pochybovat“ (Lietzmann).

Pojmy „tělo“ a „krev“ jsou někdy chápány tak, že jimi Ježíš naznačuje svou blízkost se smrtí na kříži, kdy jeho tělo bude při násilné smrti „lámáno“ (ale sr. J 19,31–37) a jeho krev prolita. Hlavní námitkou proti tomuto symbolickému výkladu je to, že slova nad chlebem nezazněla při jeho lámání, ale při jeho rozdávání, a víno se nalévalo v první části paschálního hodů. Na tom, že se chléb lámal, není nic neobvyklého či jedinečného. „Lámat chléb“ byl běžný hebrejský výraz pro společné jídlo.

Další názor klade do souvislosti ř. termín *sōma* = tělo s aramejským výrazem *gūp*, jenž neznamená pouze „tělo“, ale i „osobu“, jako kdyby Ježíš řekl: „Toto je moje osoba, mé skutečné bytí“. Za těchto okolností by termín poukazoval na pokračující společenství Ježíše jako vzkříšeného Pána s jeho lidem, který opakuje toto společenství u stolu. Jeremias však proti tomuto Dalmanově návrhu (*op. cit.*, str. 143) uvádí námitku, že skutečným protikladem „krve“ není „tělo“ *sōma*, ale „tělo“ *sarx*, jemuž odpovídá *aram. bisri* = mé tělo. Viz však E. Schweizer, *The Lord's Supper according to the New Testament*, 1967, str. 14–17.

Nejcennější vodítko ke smyslu ustanovujících Ježíšových výroků lze hledat v tom, jakou úlohu hraje jídlo a pití při paschálním obřadu. Podle Higginsových interpretací můžeme považovat ustanovení za dodatek samého Pána k paschálnímu řádu ve dvou nejdůležitějších momentech, tedy před hlavním jídlem a po něm. Svými slovy a prorockým symbolismem svým učedníkům říká, že původní smysl paschálního obřadu je nyní překonán, protože on sám je paschálním Beránkem, naplňujícím SZ předobraz (1 K 5,7). Jeho řeč

a gesta při brání chleba a kalicha představují podobnost, jež ohlašují nový význam. Z chleba se pod vlivem Ježíšových svrchovaných výroků stává podobností jeho těla, vydaného ve službě Božímu spasnému záměru (Ž 10,5–10), a jeho krev ve smrti prolitá a připomínající obětní obřady SZ symbolizuje kalich požehnaný na stole. Tento kalich od této chvíle nabývá významu památky a vzpomínky na nový exodus, uskutečněný v Jeruzalémě (L 9,31).

Význam chleba a vína je tedy obdobný paschálním chodům. Při výročním svátku se Izraelci realistickým a dynamickým způsobem spojují s předky, které Hospodin vysvobodil z Egypta. Chléb na stole má být chápán jako „chléb poroby“, který jedli Židé kdysi dávno (Dt 16,3, výklad v pesachové Hagadě) a každý má sám sebe považovat za toho, kdo byl osobně vysvobozen z eg. otroctví již tehdy, v první generaci svého národa (Mišna, *Pesahim* 10. 5). U Večeře Páně, která místem vzniku souvisí s horní místností, se shromažďuje církev nového Izraele jako lid nové smlouvy (Jr 31,31nn). Každý se znovu konfrontuje se znamením jednou provždy vykonané oběti a opět prožívá zkušenost, která mu umožnila vyjít z Egypta hříchu, když byl vzácnou Boží smrtí v paschální Oběti vykoupěn pro Hospodina. Další podrobnosti tohoto „dynamického“ významu prvků Večeře Páně poskytuje R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974, ed., str. 114nn.

II. Lámání chleba

Ve Skutcích existují v souvislosti s ranou církví zmínky o stolování, např. Sk 2,42.46, kde nacházíme termín „lámání chleba“. Ve Sk 20,7 (ne však v 27,15, kde jde o běžné, nekultické jídlo) se pomocí téhož výrazu označuje stolování v obecenství. Skutečnost, že ve Skutcích neexistuje zmínka o kalichu, vedla H. Leitzmanna (jasné a zároveň kritické vyjádření jeho teorie viz *ExpT* 65, 1953–54, str. 333nn) k vypracování teze, že tento jeruzalémský způsob Večeře představuje v jistém smyslu nejstarší a nejpůvodnější podobou této svátosti, i když si stěží toto označení zasluhuje. Bylo to, *ex hypothesi*, stolování obecenství, jež začínalo běžným židovským zvykem lámání chleba. Šlo vlastně o pokračování Ježíšovy služby v Galileji, kdy sytil zástupy a spolu se svými učedníky tvořil *habūrāh*. Motivem jeruzalémského obřadu nebyla Ježíšova smrt, ale neviditelná přítomnost vyvýšeného Pána v jejich středu. Večeře Páně v 1 K 11, s důrazem položeným na smířlivý význam Kristovy smrti, představuje Pavlův vlastní přínos, který přijal ve zvláštním zjevení od Pána v slávě. Tolik návrh Lietzmannův.

Toto rozpracování však není zapotřebí. Jen málo důkazů naznačuje, že by Pavel byl takovým inovátorem. Jak poznamenává A. M. Hunter, „stěží lze uvěřit, že by mohl úspěšně takovouto novotu vnútit celé církvi“ (*Paul and His Predecessors*², 1961, str. 75). Chybějící zmínka o kalichu nemusí mít velký význam, název „lámání chleba“ může být dostatečným termínem pro celé stolování. To důležité, co s nejstarší podobou eucharistie souvisí, je tón *radosti*, která netrýská ani tak z galilejských společných stolování, jako přímo ze zjevení Vzkříšeného, z nichž mnohá doprovázelo stolování vítězného Pána s jeho vlastními (L 24,30–35.36–48; J 21,9nn; Sk 1,4; 10,41; Zj 3,20).

III. Pavlova eucharistie

Běžná společná jídla při Ježíšově galilejské službě

mají mnohem pravděpodobněji své naplnění v *agapē* čili hodu lásky v korintském sboru (1 K 11,20–34). V Korintu se tato kultická oslava skládala ze dvou částí, kdy jedna představovala obvyklé jídlo s cílem nasycení (sr. *Didachē* 10. 1: „po nasycení takto vzdáte díky“), po němž následoval slavnostní obřad eucharistie (*HODY LÁSKY). V korintském společenství docházelo k závažným prohřeškům, např. k lakomství, sobectví, opilství a obžerství. Pavel Korintánům adrese důrazně varování a zdá se, že si přál, aby se části od sebe oddělily, což se v církvi praktikovalo později. Vyzýval, ať se hladový nají doma, a k Večeři Páně ať přijde s úctou a sebezpytováním (11,22.30–34).

Pavlovo zvláštní učení o eucharistii slouží tomu, aby se pevným zakotvením v Božím spásném záměru význam Večeře prohloubil. Měla zvěstovat smrt Páně (1 K 11,26) stejně, jako paschalní obřad vysvětloval (odtud název *haggādāh* = prohlášení; ř. ekvivalent je Pavlovo *katangellein* z 1 K 11,26) spasitelnou Boží milost v době staré smlouvy. Objasňuje též vnitřní význam stolování jako obecnosti (*koinōnia*) s Pánem v jeho smrti a vzkříšeném životě, naznačeném v chlebu a víně (1 K 10,16). Zde také nachází jednotu církve, neboť účastní-li se údy téhož chleba, účastní se ho jako jedno tělo Kristovo (sr. esej A. E. J. Rawlinsona in *Mysterium Christi*, ed., Bell and Deissmann, 1930, str. 225nn). Objevují se zde, stejně jako v evangelijské tradici, i eschatologické podtóny s výhledem kupředu k příchodu v sláve. *Marānāthā* v 1 K 16,22 lze docela dobře zasadit do eucharistické souvislosti, takže závěr dopisu končí zvoláním „Přijď, náš Pane!“, jenž je přípravou k slavení Večeře po přečtení dopisu ve sboru (sr. Lietzmann, *op. cit.*, str. 229; J. A. T. Robinson, „The Earliest Christian Liturgical sequence?“, *JTS* n. s. 4, 1953, str. 38–41; viz však C. F. D. Moule, *NTS* 6, 1959–60, str. 307nn). Viz též G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, 1971. Další výklad Pavlova učení o Večeři Páně poskytuje R. P. Martin, *op. cit.*, k. 11.

IV. Ostatní NZ materiál

Jisté je významné, že vedle zde uvedených případů existuje jen málo dalších *přímých* zmínek o Večeři Páně. Tato skutečnost zvlášť vynikne při analýze tzv. Pavlova „sakramentalismu“. Pisatel 1 K 1,16n nikdy nemohl být tím, kdo považoval svátosti za poslední slovo o křesťanské víře a praxi. Přesto musíme spolu s C. T. Craigem připustit, že „Pavel by nikdy nechápal vyjádření křesťanské víry mimo společenství, v němž se slavila Večeře Páně“ (citace z knihy A. M. Huntera *Interpreting Paul's Gospel*, 1954, str. 105). Domníváme se, že nejspřávnější hodnotí apoštolovu teologii svátostí Adolf Schlatter: „Pavel dokáže vyjádřit slovo Ježíšovo, a to nejen částečně, ale úplně, aniž by vůbec svátosti zmínil. Dostávají-li se však do středu pozornosti, spojuje s nimi veškeré bohatství Kristovy milosti, protože v nich vidí plně a účinně vyjádřenou Ježíšovu vůli“ (*Die Briefe an die Thessalonicher, Philippus, Timotheus und Titus*, 1950, str. 262).

To, co platí u Pavla, platí i u ostatních NZ pisatelů. Zmínky o Večeři Páně lze nalézt v textech Žd 6,4 a 13,10; také Janovo evangelium obsahuje pozoruhodné synagogální řeči, které mnozí badatelé spojují s eucharistickou tradicí pozdější církve (J 6,22–59). Není však třeba tyto zmínky zbytečně zdůrazňovat, jak to učinil O. Cullmann, když v Janově evangeliu nacházel četné skryté zmínky o svátostné bohoslužbě

(viz jeho *Early Christian Worship*, 1953, str. 37nn, zvl. str. 106).

V 2 Pt 2,13 a Ju 12 máme svědectví o hodech *agapē*. Mimo tyto poněkud neapřímé údaje a skrovné podrobnosti NZ o uspořádání a slavení eucharistické bohoslužby v prvních společenstvích mlčí. Drží se totiž pravidla, že to, co je obecně přijato a praktikuje se, nebývá obvykle předmětem obsáhlejšího komentáře. V otázce dalšího vývoje obřadu i v záležitosti bohatších pramenů o herezi a nesprávném učení musíme studovat korespondenci, dopisy a liturgie z 2. a dalších staletí, 1 *Klem* 40. 2–4; Ignatios, *Smyrnaeans*, 8. 1; *Didachē* 9–10, 14 a další.

BIBLIOGRAFIE. Tento článek již zmínil některá hlavní důležitá díla. Zvláštní význam má A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament*, 1952; o dalším vývoji pojednává J. H. Srawley, *The Early History of the Liturgy*, 1947. Viz též A. M. Stibbs, *Sacrifice, Sacrament and Eucharist*, 1961. Užitečný přehled nedávné diskuse nad NZ důkazy poskytují knihy E. Schweizera, *The Lord's Supper according to the New Testament*, 1967 (bibliografie) a W. Marxena, *The Lord's Supper as a Christological Problem*, 1970; populárnější zpracování tématu viz in R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974. R.P.M.

VĚK Na celém Blízkém východě si vážili starých lidí, zejména pro jejich zkušenosti a moudrost (Jb 12,12; 32,7). Mezi Hebreji tomu tak nebylo jen pro vnější znamení šedivých vousů (odtud starý = *zāqēn*) nebo vlasů (*sbh*), ale i proto, že dosažení „plnosti dnů“ či „vstup do (mnoha) dnů“ byl pokládán za znamení Boží přízně, odměňující bázeň před Hospodinem a dodržování jeho příkazů (Lv 19,32; Dt 30,19n). Poslušnost se tak stala projevem závislosti na Bohem pomazané autoritě (Ex 20,12). Ovšem bez spravedlnosti se šediny koronou slávy nestanou (Př 16,31; sr. Kaz 4,31). Kristus je ve své slávě zobrazen s „bílými vlasy“ (Zj 1,14) a ztotožňován s „Věkovicím“ (sr. Da 7,9).

Očekávalo se, že starší mužové zaujmou pozici autority a zodpovědnosti vést lid jako tzv. *starší. „Důstojnost starců jsou šediny“ (Př 20,29). Stejným způsobem by o věku měla vypovídat i moudrost (1 Kr 12,6–8; Jb 12,20; 15,10; 32,7). Neucta k stáří tudíž svědčila o úpadku společnosti (Iz 3,5), jak tomu bylo u Babylónanů, kteří „neměli soucit se starci ani kmeť“, dosl. „s tím, kdo se nachýlil věkem“ (2 Pa 36,17; avšak sr. Hérodotos 2. 80). Naopak úcta k stáří přináší společenosti pozeňání (Iz 65,20; Za 8,4).

Písmo nepřehlídí ani slabosti stáří (Ž 71,9). V Kaz 12,2–7 jsou zobrazeny jako ztráta zraku, svěžesti a zubů, spolu se vzrůstající nespasivostí, úzkostlivostí a slábnoucí citlivostí. O Abrahamovi a Sáře se myslelo, že již překročili věk, kdy se jim mohlo narodit dítě (Gn 18,11–14; sr. 1,18), a slepota postihla Izáka (Gn 27,1), Jáka (Gn 48,10), Eliho (1 S 3, 2; 4,15) a Achijáše (1 Kr 14,4). Barzilaj ztratil chuť a sluch (2 S 19,36), zatímco David trpěl špatným krevním oběhem a hypotermií (1 Kr 1,1–4). Kromě neobvyklého počtu let připisovaných praotcům v *rodokmelech před potopou (Gn 5 a 11) dosahovali praotcové ve srovnání s ranými babylónskými panovníky vysokého věku (Abraham 175 let, Gn 25,7; Izák 180 let, Gn 35,28; Jákob 147 let, Gn 47,28; Josef 110 let, Gn 50,22). Ovšem muži jako Mojžíš nebo Jójada byli ve věku 120 (Dt 34,7), resp. 130 let (2 Pa 24,15) ještě

stále plni síly.

O přechodu od zralosti ke „stáří“ se hovořilo u věku 60 let (sr. Lv 27,1–8; Ž 90,10). Takto „...šedesátiletý – ke stáří, sedmdesátiletý – k šedinám, osmdesátiletý – k síle, devadesátiletý – k sehnutí, stoletý – jakoby již zemřel, odešel a zmizel z tohoto světa“ (*Pirkej Avot* V, 25, přel. B. Nosek). To lze srovnat s babylónským názorem, podle něhož nastává „v 60 letech zralost; v 70 dlouhost dní (dlouhý život); v 80 stáří; v 90 vysoké stáří“ (Tabulka ze Sultan Tepe 400:45–49). D.J.W.

VELBLOUD (hebr. *gāmāl*; ř. *kamēlos*). Čtvernožec známý svou schopností cestovat přes pouštní oblasti, protože může mít v sobě „zásobu vody“ na několik dní. Hebrejský název (jako v češtině) nerozlišuje jednotlivé charakteristické druhy velbloudů: jednohříbého čili dromedára (*Camelus dromedarius*) z Arábie a dvouhříbého čili drabaře (*Camelus bactrianus*) ze SV Íránu. (Dvouhříbý velbloud žije v dnešní Turkménii a Afghánistánu.) Ve starověku byly oba druhy zobrazovány v architektuře.

V Písmu se o velbloudech píše v době praotců (asi 1900–1700 př. Kr.). Představovali část bohatství Abrahamových a Jákobových stád (Gn 12,16; 24,35; 30,43; 32,8.16) a také Jóbových (Jb 1,3.17; 42,12). Praotcové používali velbloudu k dopravě při dvou pozoruhodných příležitostech: když šel Abrahamův služebník do Mezopotámie, aby přivedl ženu pro Izáka (Gn 24,10nn), a když Jákob utíkal od Lámana (Gn 31,17.34) – ani jednou však nešlo o vědní událost. Jinak se o velbloudech hovořilo pouze v souvislosti s izmaelskými/midjánskými obchodníky té doby (Gn 37,25). Toto velmi skromné uplatnění velbloudů v době praotců odpovídá jejich značně omezenému užití na začátku 2. tisíciletí př. Kr. (viz níže).

V 13. stol. př. Kr. uhylnula v Egyptě v důsledku nemoci skoro všechna zvířata převážející náklad, včetně nejcennějších koní a nejužívanějších oslů, mj. i velbloudů (Gn 9,3). Podle Zákona bylo zakázáno velblouda jíst (Lv 11,4; Dt 14,7).

Zmínku o velbloudech v Pentateuchu, zejména v Genesi, vědci často a vytvrle odmítali jako anachronismus, ale někteří se jí zastávali. Zdá se, že od 12. stol. př. Kr. se velbloudi (a jejich nomádští chovatelé) stali charakteristickým rysem biblického světa (v Egyptě však zůstávali vzácní). Před tímto datem se velbloudí vřazovalo velmi málo. Doklady jasně ukazují (ač omezené a nedokonalé), že domestikovaný velbloud byl znám už asi 3 000 let př. Kr. a sloužil v menším rozsahu jako pomalý nosič břemen po celé 2. tisíciletí př. Kr. Hlavním nákladním zvířetem byl osel. (*ZVÍŘATA V BIBLI)

Archeologické doklady. Z dosažitelných důkazů lze citovat jen několik z Gn a Ex. První se záznam o (domestikovaných) velbloudech objevuje v klinopisných tabulkách z Alalahu v S Sýrii (18. stol. př. Kr.) jako GAM.MAL; viz Wiseman, *JCS* 13, 1959, str. 29 a Goetze, *ibid.*, str. 37, v textu 269, řádka 59. Lambert (*BASOR* 160, 1960, str. 42–43) však poznámky o velbloudech z Alalahu popírá a místo toho uvádí doklady o znalosti velblouda v době starého Babylónu (asi 19. stol. př. Kr.) v textu z Ugaritu. Dále byla objevena klečící figurka velblouda z Byblosu téhož data (Montet, *Byblos et l'Égypte*, 1928, str. 91 a tabulka 52, č. 179). Albrightova námitka (*JBL* 64, 1945, str. 288), že nemá hrb (a tedy nejde o velblou-

da), je odmítána, protože figurka není kompletní a má důlek, do něhož se mohl zasadit zvlášť udělaný hrb a náklad (toho si také všiml R. de Vaux, *RB* 56, 1949, str. 9, pozn. 4–5). V hrobu ze střední doby bronzové v Tell el-Fār'a u Nábulusu (asi 1900–1550 př. Kr.) archeologové objevili velbloudí čelist (de Vaux, *op. cit.*, str. 9, pozn. 8). Ani toto nevyčerpává doklady z období praotců.

V eg. provincii Fajjúm byla objevena velbloudí lebka datovaná do „keramického období A“ (2000–1400 př. Kr.), tedy do období od praotců až k Mojžíšovi; viz O. H. Little, *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 18, 1935–6, str. 215. Z okolí Memfisu pochází figurka velblouda s dvěma nádobami na vodu (přesvědčivý doklad jeho domestikace v Egyptě), kterou lze datovat připojeným archeologickým materiálem zhruba do 13. stol. př. Kr. (Petrie, *Gizeh and Rifeh*, 1907, str. 23 a tabulka 27). Albright (*JBL* 64, 1945, str. 287–288) chtěl datování tohoto případu posunout, ale nepodařilo se mu nalézt jakýkoli doklad, jenž by to podpořil. Proto nelze jeho údaj brát v úvahu. Také Palestina poskytuje určité důkazy o velbloudech v tomto období. Protiv uvedeným poznámkám z Ex, Lv a Dt nelze namítat nic víc než proti údajům z Gn.

V období soudců Izrael napadali Midjánci, kteří jezdili na velbloudech (porazil je Gedeón, Sd 6–8), ale i další národy, např. Hagrejci (1 Pa 5,21). Podobně Saul a David bojovali s Amálekovci, jezdícími na velbloudech (1 S 15,3; 27,9; 30,17). Velbloudy užívali zejména Arabové – v míru i ve válce. Patří k nim královna ze Sáby (1 Kr 10,2; 2 Pa 9,1) i lidé z Kébaru a Chasóru (Jr 49,29.32). Aramejec Chazael přivezl dary od krále Ben-Hadada Elišovi na 40 velbloudech (2 Kr 8,9). Sr. obrázky asyrských, arabských a aramejských velbloudů citovaných na konci tohoto článku. Židé, kteří se vrátili se Zerubábelem z exilu, měli 435 velbloudů (Ezd 2,67; Neh 7,68). V NZ se do velbloudí srsti oblékal Jan Křtitel (Mt 3,4; Mk 1,6). Velbloud se také objevuje ve dvou Ježíšových výrazných přírovnáních (Mt 19,24 = L 18,25; Mt 23,24).

BIBLIOGRAFIE. O jednohříbých velbloudech pojednává *ANEP*, str. 20, obr. 63, str. 52, obr. 170, str. 58, obr. 187, str. 132, obr. 375 (asyřští a arabští), str. 59, obr. 188 (aramejský). O dvouhříbých velbloudech se píše in *ANEP*, str. 122, obr. 355 = *IBA*, str. 57, obr. 51 (asyrská doba) a in H. Frankfort, *Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1954, tab. 184B z perského období.

Zvlášť závažné a bohatě doložené studie o velbloudech ve starověku: R. Walz, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 101, n. s. 26, 1951, str. 29–51; *ibid.* 104, n. s. 29, 1954, str. 45–87; *Actes du IV^e Congrès Internationale des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, 3, Vienna, 1956, str. 190–204. K novějším patří: F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands*, 1960, pod „camelides“; W. Dostal in F. Gabrieli, W. Dostal, G. Dossin atd., *L'antica società beduina*, ed. Gabrieli, 1959; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970. K.A.K.

VELIKONOCE

1. Slovo, jímž se označuje jamí rovnodennost, v křesťanství pak výročí vzkříšení Krista. Č. překlady užívají slov „Velikonoc“ (např. Nu 9,2 KP; J 2,13 KP i EP), „hod beránka“ (např. Nu 9,2 EP), „fáze“ (např. Ex 12,21 KP).

Ve 2. stol. po Kr. a později vznikl závažný rozpor

ohledně data křesťanských Velikonoc a velmi se o tom diskutovalo. Církve v Malé Asii dlouho slavily Velikonoce 14. nisanu, zatímco sbory v Římě a v jiných částech impéria se řídily kalendářem, který připomínal ukřižování v pátek a vzkříšení v neděli. Tento způsob přetval.

2. Velikonoce z Ex 12 se týkají:

1. skutečné historické události vyjití Izraele z eg. otroctví;
2. pravidelného svátku, při němž se tato událost připomínala (*Mišna Pesahim* 9,5). S tím je úzce spojen
3. zákaz použití *kvasu, který symbolizoval spěšný odchod oné památné noci, a
4. později zasvěcení *prvorozeného Hospodinu (spolu s nařízenými oběťmi) na připomínku těch prvorozených, kteří byli ušetřeni v domech označených krví. Mojžíš pravděpodobně spojil dva starší obřady – zemědělskou slavnost nekvašených chlebů a paschu, svátek nomádky a pastevecký (*EBR*, 1974, Makropaedia, sv. 10, str. 219n). Pascha možná byla původně spojena s obřizkou, démonismem, kultem plodnosti nebo s oběťmi prvorozenat (sr. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 1967, str. 47nn). Až do r. 70 po Kr. se Velikonoce slavily v Jeruzalémě, v každém domě ve městě a v malých společenstvích; v chrámu byl přítomn rituálně obětován beránek. Když došlo ke zničení chrámu a porážce židovského národa ve válce, Velikonoce se nevyhnutelně staly domácím obřadem.

*Samařané dodnes každoročně pečlivě provádějí svoje staré severozraelské velikonoční obřady na hoře *Gerizim. Drží se Pentateuchu, a považují paschu a slavnost nekvašených chlebů za dva svátky. Na rozdíl od Židů dále obětují beránka. Vše se odehrává na svazích hory Gerizim, protože její vrchol je z rituálního hlediska pošípněn muslimským hřbitovem. (*EBR*, Mikropaedia, sv. 4, str. 494). Svůj postoj podírají tím, že čtou v Dt 27,4, „Gerizim“ namísto „Ebal“, a dále tvrdí, že Dt 12,5.14 a 16,16 odkazuje k hoře Gerizim, nikoli k Sijónu. Po nějakou dobu existoval na hoře Gerizim konkurenční samařský chrám (sr. R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 342n), ale není zcela jasné, v které době fungoval (sr. též Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, 1964, *passim*).

I. Ve Starém zákoně

Výchozí bod studia představuje Ex 12 a vede k těmto poznatkům:

1. Velikonoce (hebr. *pesah*) pochází ze slovesa s významem „přejít“, „pominout“, „ušetřit“ (Ex 12,13.27 atd.). To dává výborný smysl; Bůh doslova pominul izraelské domy označené krví a pobil prvorozené v eg. domech. Termín se používá jak pro nařízené, tak pro rituální oběť. *BDB* zaznamenává další sloveso se stejnými kořeny, které znamená „kulhat“, z něhož byly vyvozeny alternativní teorie (sr. T. H. Gaster, *Passover: Its History and Traditions*, 1949, str. 23–25); nicméně *KB* tento závěr upravuje.

2. Ábib, později nazývaný nisan, měsíc zrajících klasů a první paschy, se na počest Velikonoc stal prvním měsícem židovského roku (Ex 12,2; Dt 16,1; sr. Lv 23,5; Nu 9,1–5; 28,16).

3. Obětovali Židé o Velikonocích vždy výhradně beránka? V Dt 16,2 se bezpochyby nabízí větší výběr zvířat (v Ex 12 záleží na výkladu). *BDB* omezuje význam hebr. pojmu *seh* (v. 3) na ovci nebo kozu bez ohledu na stáří, *KB* jej dále zužuje na jehňátko nebo kůzle. Existují zatím nejasnosti ohledně významu spo-

jení *ben-sānā* = syn roku (v. 5). Někteří se domnívají, že jde o ročka, 12–24 měsíců starého, tj. plně vzrostlé zvíře (sr. Gesenius-Kautzsch-Cowley, *Hebrew Grammar*, oddíl 128 v; G. B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1925, str. 345–351). Tradiční výklad, který pokládá 12 měsíců za horní, nikoli za dolní hranici, však není v žádném případě vyvrácen. Zdá se, že podle talmudských důkazů byla velikonoční oběť ovce nebo koza, takže se Talmud spíše držel Exodu než Deuteronomia (sr. *Menahot* 7,6 s Gemarou). Několikrát máme potvrzeno, že bylo vybráno jehňátko nebo kůzle, beránek nebo koza (*Pesahim* 8,2; 55b; 66a), ale obecně doklady svědčí o tom, že se dávala přednost beránkovi (*Šabat* 23,1; *Kelim* 19,2; *Pesahim* 69b atd.). Jedno nařízení vylučuje obětování samičky nebo samce nad dva roky, což by podporovalo první výklad (*Pesahim* 9,7). Nicméně protichůdný text zase kategoricky prohlašuje, že velikonoční oběť byla platná od osmého dne života (*Para* 1,4). Když tedy nelze jednoznačně dokázat ani z Pisma, ani z Talmudu, že by se měl jako oběť používat pouze beránek, je alespoň jasné, že se mu při obřadech dávala přednost. Zajímavé a pozoruhodné je, že se Samařané drží starých zvyklostí a obětují na svazích hory Gerizim beránka až do dnešního dne.

4. O velikonoční noci potřežili Židé v Egyptě veřeje dveří a nadpraží svých obydlí krví obětí (někteří tvrdí, že za účelem odehnání zla). Krev se přinášela v misce, hebr. *saṣ*, v. 22 (což by také mohlo při malé výkladové změně znamenat „práh“), a nanášela se yzopem a lístky majoránky, tedy obvyklým symbolem čistoty. Viz dále N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947, str. 21nn.

5. Údaj „mezi oběma večery“ v Ex 12,6 (též Ex 16,12; Lv 23,5; Nu 9,3.5.11) lze vyloužit dvěma odlišnými způsoby, podle praxe různých společenství – buď mezi třetí hodinou odpoledne a západem slunce, jak to chápali a praktikovali farizeové (sr. *Pesahim* 61a; Josephus, *BJ* 6. 423), nebo mezi západem slunce a tmou (Samařané a další). Jak poznamenává Ederheim, dřívější čas poskytuje větší časovou rezervu pro zabití většího množství beránků a měla by se mu pravděpodobně dávat přednost.

6. Ex 12,43–49 vylučuje z účasti pohany, ale samozřejmě ne proselyty, od nichž se očekávalo (a patřilo to k jejich povinnostem), že se plně zapojí.

Celé drama a vnitřní význam Ex 12 shrnuje 18 odpovídajících výrazů v Žd 11,28.

Velikonoce v Dt 16 se od Ex 12 liší v důležitých detailech. Zmizel důraz na krev; v podstatě domácí obřad se změnil na mnohem formálnější oběť v ústřední svatyni a bylo možné zvolit z většího množství zvířat; v. 7 stanovuje, že se má oběť vařit, nikoli péci; svátek Velikonoc a nekvašených chlebů (zde označen jako chléb soužení) spolu souvisí více než v Exodu. Nejedná se zde o rozpor, ale o výsledek vývoje: událost se mění na obřad. Navíc se podstatněji blíží NZ svědectví o Velikonocích. Mezi oběma texty nemusela být velká časová meze; změny podmínek mohly zaznít v prorocké předpovědi během putování pouští. Dále je zaznamenáno, že ti, kdo byli podle lévijského zákona při prvním svátku nečistí, směli slavit druhé Velikonoce o měsíc později (Nu 9,1–14).

Při dobývání zaslíbené země (Joz 5,10n) se Velikonoce slavily na jeriškých pláních. Podle Chizkijáše (2 Pa 30,1–27) a Jósijáše (2 Pa 35,1–19) představoval vhodné místo pro oslavu jeruzalémský chrám. Chizkijášův obřad využívá možnosti druhého zákonného

pesahu, o němž jsme se již zmínili, protože při prvním datu se lidé neshromáždili v Jeruzalémě a kněží nebyli rituálně čisti. Krátká Ezechielova poznámka (45,21–24) se týká Velikonoc v ideálním chrámu z jeho vidění. Všimněme si tří zajímavých bodů: plnější účast světského panovníka, oběť za hřích, namísto rodné slavnosti veřejný obřad. Jako oběť slouží býčci, berani a kozli. Předpisy z Dt jsou do značné míry rozšířeny, avšak na modelu svátku se nic nemění.

Traktát *Mišna Pesahim* odráží podobu tohoto obřadu v posledních dnech Herodova chrámu. Lidé se ve skupinách shromáždili na vnějším chrámovém nádvoří, aby zabili velikonoční oběť. Kněží stáli ve dvou řadách. V první řadě měl každý muž zlatou misku a ve druhé stříbrnou. Miska, která zachytila krev umírajícího zvířete, byla podávána z ruky do ruky, až dorazila na konec řady, kde ji poslední kněz podle obřadních předpisů vylil na oltář. To vše se odehrávalo za doprovodu písně *Hallel* (Ž 113–118). Skupiny, které se obřadu účastnily, představovaly většinou rodiny, ale byly možné i obecnější svazky, třeba ty, které pojily Pána Ježíše s jeho učedníky.

II. V Novém zákoně

V NZ dobách se od všech Izraelců očekávalo, že se objeví v Jeruzalémě 3x do roka, na svátky Velikonoc, Týdnů neboli letnic a na slavnost Stánků. Dokonce i Židé v diaspoře se někdy účastnili. Počet lidí v Jeruzalémě (sr. shromáždění o letnicích ze Sk 2) se v těchto dnech podle Josepha (*BJ* 6. 425) zvýšil až na 3 000 000 – číslo, které na realističtější počet 180 000 zredukoval J. Jeremias (*Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, str. 83n). Po hledání zakázaného kvasu se svícemi a po důkladných přípravách (sr. Mk 14,12–16 a paralelní texty) se samotná paschální večere jedla vstoje. Patřily k ní symbolické prvky: pečený beránek, nekvašený chléb, hořké byliny, některá koření a čtyři poháry vína ve stanovenou chvíli. Pečlivě se zachovávalo smlouvou předepsané rituální omývání rukou. Stůl (mnohem pravděpodobně podlaha) se sklídil po druhém poháru vína a formou rozhovoru mezi otcem a synem (nebo je někdo vhodný nahradil) se převyprávěl příběh o eg. Velikonocích a o vyjití z Egypta. Mísy s jidlem se pak přinesly zpět, zazpívala se část *Hallelu* a následoval druhý pohár vína. Potom se uskutečnilo lámání chleba. Při poslední večeři Ježíše s učedníky zřejmě právě v tuto chvíli dostal Jidáš namočenou skývu a odešel do noci, aby svého Pána zradil (J 13,30). Lze předpokládat, že oné osudné noci bylo ustanovení večere Páně neboli eucharistie spojeno s třetím pohárem vína. Zpěv *Hallelu* završil čtvrtý pohár vína – bezpochyby hymnus z Mt 26,30. Znalci předpokládají, že se poslední večere shodovala s ustanovenými Velikonocemi, i když to někteří vykládají popírají. Např. A. Plummer (*Luke*, ICC, 1896, str. 491n) tvrdí, že se jedná o posunuté Velikonoce, 20 hodin před zabíjením beránků, neboť zastává názor, že v době, kdy se slavily židovské Velikonoce, Ježíš umíral nebo již byl mrtev. Jiní se domnívají, že se jednalo o velikonoční Kidduš, obřad očišťující nadcházející stolování. J. N. Geldenhuys se dlouze rozepisuje o tom, že poslední večere splyvá s Velikonocemi, že proběhla 14. dne měsíce nisanu, den před ukřižováním, a že neexistuje žádný rozpor mezi synoptickými Evangelii a Janovým evangeliem, pokud se odpovídající texty řádně vyloží. Umučení by se potom mělo datovat na 6. dubna r. 30. Odlišné názory předkládají standardní komentáře.

Symbolika Krista jako velikonočního beránka a Beránka Božího pochází z NZ. Tradiční beránek, i když to nelze dokázat ve všech případech, měl rozšířený precedens v Ex 12,46 a Nu 9,12, kde se píše, že velikonoční oběti se nesmí zlomit ani jedna kost. Tento nepatrný detail dochází typologického naplnění, když je s účtů vztážen na Ukřižovaného (J 19,36).

Po zničení jeruzalémského chrámu r. 70 po Kr. přestala existovat možnost, aby se velikonoční oběť zabijela rituálním způsobem, a židovské velikonoce se změnily na rodniny svátek, tak, jak tomu bylo původně – kruh se tedy uzavřel. I když postupem času šly církve a synagoga rozdílno cestou, zvyk oslav Velikonoc po nějakou dobu mezi některými křesťany pokračoval – zejména mezi těmi, kteří pocházeli z židovského nebo proselytského prostředí. Avšak Večeře Páně nahrazuje židovské obřady stejně, jako křest nahradil obřizku.

BIBLIOGRAFIE. Viz literatura uvedená v článku, dále J. Jeremias, *TDNT* 5, str. 896–904; *SB*, 4.1, str. 41–76; B. Shaller, *NIDNTT* 1, str. 632–635; R. A. Stewart, „The Jewish Festivals“, *EQ* 43, 1971, str. 149–161; G. B. Gray, *Sacrifice in the OT*, 1925, str. 337–397; A. Ederheim, *The Temple: Its Ministry and Services as they were in the Time of Jesus Christ*; J. B. Segal, *The Hebrew Passover from Earliest Times to A.D. 70*, 1963; A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960; J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969.

R.A.S.

F.F.B.

VELITEL Tento význam mají tyto hebr. výrazy.

1. *sōpēr* (Sd 5,14, „ti, kdo nosí velitelskou hůl“). Toto slovo zpravidla znamená „písař“ (tak AV a Syr., targ; sr. LXX *grammateus* = písař).

2. *ṭpšār* (Jr 51,27) nebo *ṭpšēr* (Na 3,17). Patrně z akkad. *ṭpšarru* = písař tabulek, tudíž úředník, velitel. Pro oba tyto příklady sr. I Mak 5,42, kde ř. *grammateus* znamená „velitel“.

Zdánlivě vlastní jméno *tartán (Iz 20,1; 2 Kr 18,17) pochází z akkad. *turtamu*, což je titul vysokého vojenského důstojníka, tedy „velitele“.

3. Dalším hebr. ekvivalentem je *šar*, který může označovat velitele tisíců, stovek nebo padesátek bojovníků (Ex 18,25; 1 S 8,12).

4. Jako „náčelník“ lze příležitostně překládat *rō š* = hlava (Nu 14,4). Za Saulovy vlády sice ještě izraelská armáda nedosáhla svého vrcholu, ale už byl položen základ její organizace. Skládala se z pluků vedených veliteli (tisíců) (1 S 17,18). Davidovo vojsko vedla „třicítka“ velitelů, kteří získali zkušenosti v době, kdy David přchal před Saulem. David také zorganizoval domobranu a 1 Pa 27,1–15 ukazuje, že byla rozdělena na 12 pluků, přičemž každý z nich sloužil jeden měsíc v roce pod vedením svého velitele. Označení „velitel“ se rovněž objevuje v souvislosti s vzbou v S království v 9. stol. př. Kr. (1 Kr 16,9, „velitel [šar] poloviny vozby“). V NZ se *chiliarchos* = velitel tisíce mužů překládá jako „důstojník“ v J 18,12. Jde zároveň o titul římského vojenského tribuna (Sk 21, 31–33.37, „velitel“) a lze ho užít také v případě vojenského důstojníka (Mk 6,21). *Stratēgos* = velitel vojska, nicméně Lukáš takto označuje velitele chrámové stráže, který měl lévijský nebo kněžský původ (L 22,4.52; Sk 4,1 atd.). *Archēgos* je v Žd 2,10 přeloženo jako „původce“. *Stratopedarchos* je v některých rukopisech

Sk 28,16 překládán „kapitán stráže“, v EP „voják“.

R.P.G.
R.J.W.

VĚRNÝ DRUH Ř. *synzygos* (*syzygos*) = věrný, vlastní druh (Ep 4,3) je v některých rukopisech pokládán za vlastní jméno, jako by apoštol Pavel mluvil „Druha jménem i povoláním“. Zcela jistě však jde o běžné podstatné jméno a oslovovanou osobou je možná Lukáš (nikoli Lydie, kterou S. Baring-Gould a další považovali za Pavlovu manželku), jehož sedmiletý pobyt ve Filipcech odděluje dvě části Skutků, začínajících zájmem „my“ (do 16,17 a od 20,5). (Tato identifikace předpokládá, že alespoň část dopisu byla odeslána z Efezu.)

F.F.B.

VEŘEJE

1. Hebr. *m'zizôt* byly dřevěné sloupky, které vroubily vchod a podpíraly překlad (nadpraží), *mašqôp*. Na ně se později připevňoval *amulet. Při prvních Velikonočních se potíraly krví (Ex 12,7,22n); k nim se symbolicky přibodlo ucho otroka, jenž chtěl zůstat u svého pána (Ex 21,6), a také se na ně psávalo (Dt 6,9; 11,20). Tohoto termínu se též užívá o věřejích (1 S 1,9; 1 Kr 6,33; Ez 41,21) a o vratech (Sd 16,3).

2. *'ajil*. Objevuje se hlavně v souvislosti s Ezechielovým chrámem (40,9n atd.), kde se překládá jako „brána“. Má se zato, že jde o výběžek hradeb podobný pilastru.

3. *sap̄* = sloup, viz *PRAH.

C.J.D.

VESNICE Vesnice v Bibli představuje podobně jako dnes malou skupinu obývaných budov. Od *města (Lv 25,29.31 atd.) se lišila tím, že neměla hrady ani jiné opevnění (Ez 38,11). Mnohá SZ i NZ „města“ by se podle našeho dnešního chápání měla spíše považovat za „vesnice“. Rozdíl mezi městem a vesnicí však není vždy zachován, např. L 2,4 označuje Betlém jako město (ř. *polis*) a J 7,42 jej považuje za vesnici (*kō-mē*). Vesnice se někdy mohla rozrůst v město (1 S 23,7).

Vesnice se jako „dcery“ (dosl. hebr.; Nu 21,25 atd.) často seskupovaly kolem města, na němž jako zemědělské komunity politicky i hospodářsky závisely (Joz 15,13–63). V době války nacházeli jejich obyvatelé útočiště v nejbližším městském opevnění. Běžný semitský termín pro vesnici (hebr. *kāpār*; akkad. *kapru*) se nemusí nutně vztahovat k této „ochraně“, ale spíše označuje vesničku či vesnici v otevřené krajině (odtud *prz* v Sd 5,7.11 [viz KP]; sr. Est 9,19), zemědělské udeslosti nebo předměstské osídlení kolem města. Tábořiště kočovníků se rovněž označovala jako „vesnice“ (Gn 25,16; Iz 42,11) a odrazem toho mohou být i jména jako Vesnice *Jairov. Vesnice mohla mít svou vlastní správu starších (Rt 4,2) a někdy také svatyni nebo posvátné místo.

D.J.W.

VĚŠTĚNÍ Obvyklým hebr. výrazem, přeloženým jako „věštění“ a „věštec“, je kořen *qsm*. V Gn 44,5.15 se setkáváme s kořenem *nôš*, který se zde překládá stejně. Kořen *nm* se někdy objevuje ve spojení s předchozími výrazy a lze jej překládat jako „pozorování časů“ (snad ptakopřevectví, tak RV) nebo jako „jasnovidecktví“.

Věštění je, obecně řečeno, pokus rozpoznat události vzdálené v čase či prostoru, které v důsledku toho nedokážeme vnímat běžným způsobem. Podobnou definici lze uvést u „vidění“ jako aspektu prorocství, např. v 1 S 9,6–10. Jelikož se tento termín příležitostně může použít v dobrém slova smyslu, můžeme o prorokovi prohlásit, že má dar vidění, aniž bychom tím schvalovali všechny formy jasnovidecktví. Např. Bileám je větštem, jehož inspirace pramení z Hospodina (Nu 22,7; 24,1). O odsouzeníhodném věštění (Ez 13,6n) se Písmo vyjadřuje jako o „lhaní“. V Mi 3,6n.11 věštění představuje prorockou funkci, ačkoli i tady došlo k zneužívání daru; sr. Za 10,2. V Př 16,10 se v souvislosti s Božím vedením, jež zprostředkuje král, objevuje výraz *qesem* = Boží výrok.

Kromě této obecné aplikace je věštění odsuzováno, s výjimkou dvou oddílů (viz níže). Božímu lidu je věštění a jasnovidecktví, běžně provozované v pohanském světě, zakázáno (Lv 19,26; Dt 18,9–14). 2 Kr 17,17; 21,6 je považuje za neposlušnost. O pohanských věštcích se píše v 1 S 6,2; Iz 44,25; Ez 21,22.

Věštění může nabýt různých podob. Lze je rozdělit na dvě skupiny, na vnitřní a mechanické. V prvním případě jde buď o extatickou inspiraci šamanského typu nebo o přímé zření, druhý případ využívá technických prostředků (písku, vnitřnosti obětí, v dnešní době čajových lístků). Bible zmiňuje následující formy:

1. *Proukařství* (Ez 21,21). Do vzduchu se vyhazovaly tyčky či vystřelovaly šipy a v jejich poloze po dopadu na zem se hledalo znamení. Proukařství se může týkat i Oz 4,12.

2. *Hepatoskopie* (Ez 21,21). Pokyny měly vyplýnout ze zkoumání jater či jiných vnitřností obětí. Posuzovaly se tvary a skvrny, které kněz vykládal.

3. **Domácí bůžkové*. Vyskytuje se v souvislosti s věštěním v 1 S 15,23; Ez 21,21; Za 10,2. Pokud šlo o podobizny mrtvých předků, jednalo se o formu spirítismu.

4. *Nekromantie*, tj. hledání rad u zesnulých. Souvisí s věštěním v Dt 18,11; 1 S 28,8; 2 Kr 21,6. Odsuzuje ji Zákon (Lv 19,31; 20,6), proroci (Iz 8,19n) i historické knihy (1 Pa 10,13). Médium má údajně tzv. *’ôb*, což se vysvětluje jako „přibuzný duch“, řečí dneška „moc“. Přibuzný termín, překládaný jako „čaroděj“, je *jid’ônî* (zřejmě z kořene *jāda* = vědět) a zřejmě se týká nadpřirozeného poznání, které má duch a odvozeně i jeho nositel.

5. *Astrologie* získává závěry ze vzájemného postavení Slunce, Měsíce a planet v souvislosti se zvěrokruhem. Ačkoli Písmo astrologii nezatrucuje, znevažuje ji v Iz 47,13 a Jr 10,2. Mágové (*MUDRC), kteří se přišli poklonit malému Ježíši, byli patrně vyučeni v bab. tradici, která směřovala astronomii s astrologií.

6. *Hydromancie*, tj. věštění z vody. Zde se věští podle tvarů a obrazů v nádobě s vodou jako při věštění z křišťálové koule. Třpyt vody vyvolává stav lehkého transu a vidění jsou subjektivní. Jedinou zmínku v Bibli o tomto způsobu nacházíme v Gn 44,5.15, kde se může zdát, že Josef používal k tomuto účelu svůj stříbrný kalich. Nedovedeme však říci, nakolik lze vycházet z výroku v oddílu, kde Josef se svým služebníkem úmyslně podvádí své bratry.

7. *Losování*. Ve SZ se losovalo, aby lid rozpoznal Boží vůli ohledně přidělení území (Joz 18–19). Losem se také určoval kozel k oběti v den smíření (Lv 16), viník (Joz 7,14; Jon 1,7), služba v chrámu (1 Pa 24,5). Haman tímto způsobem zjišťoval šťastný den (Est 3,7). V NZ se losem rozděloval Ježíšův oděv (Mt

27,35). Posledním biblickým případem, kdy se použilo losu, byla volba Matěje (Sk 1,15–26), a může být významné, že se to odehrálo před letnicemi. (Viz též *URIMA TUMÍM).

8. **Sny* jsou též považovány za způsob věštby, v Písmu však žádný člověk záměrně nežádal o pokyn či nadpřirozené poznání prostřednictvím snů, snad s výjimkou falešných proroků v Jr 23,25–27. Spontánní sen však často může být prostředkem Božího vedení.

Ve Sk 16,16 vystupuje dívka, která má ducha věštění. Ř. zde užívá výrazu *pythôn*. Slavná delfská věstkyň žila v kraji Pytho, a tak se tímto termínem zřejmě začal označovat každý, kdo měl nadpřirozenou inspiraci podobnou jako delfská kněžka. (*MAGIE A KOUZELNICTVÍ)

BIBLIOGRAFIE. C. Brown, J. S. Wright, *NIDNTT* 2, str. 552–562. J.S.W.

VĚTEV, RATOLEST

1. Překlad řady hebr. a ř. výrazů označujících výhonek, prut, větev, palmovou větev atd. Často se vyskytuje v oddílech, kde se o Izraeli obrazně mluví jako o stromu, např. vinné révy (Ž 80,11; Ez 17,6; Na 2,2; sr. J 15,1nn) nebo cedru (Ez 17,23) či olivě (Oz 14,6; sr. Ř 11,16nn). Větve stromů, palem, myrty a vrby se užívají při slavnosti stánků ke stavbě *stánků (*sukkôt*) (Lv 23,40; Neh 8,15) a lid je nese v průvodu u volání *Hosana (Ž 118,27; Mišna, *Sukka* 4). Sr. Ježíšův triumfální vjezd do Jeruzaléma (Mt 21,8n; Mk 11,8–10; J 12,13).

2. Zvláště zajímavé je mesiášské užití slova (hebr. *šemah*) pro výhonek z Davidova rodu, který vzejde a bude vládnout Izraeli ve spravedlnosti. Toto prorocství zaznívá v Jr 23,5; 33,1, kde výraz odráží Iz 4,2 (sr. Iz 11,1 hebr. *něšer*). Za 3,8; 6,12 ukazuje, že se výraz „ratolest“ stal v počilní době uznávaným mesiášským termínem, jenž označoval ideální postavu krále-kněze.

3. V Ex 23,31nn a 37,17nn se pojmu užívá v souvislosti se zlatým svícem ve stanu setkávání, který se tradičně zobrazuje jako dřev se třemi pruty na každé straně. Hebr. *qāneh* = třtina, prut zde může být špatně pochopeno, neboť sedmiramenný svícen je známý až od I. stol. př. Kr.

BIBLIOGRAFIE. J. G. Baldwin, „*šemah* as a Technical Term in the Prophets“, *VT* 14, 1964, str. 93–97; R. North, „Zechariah’s Seven-Spout Lampstand“, *Biblica* 51, 1970, str. 183nn. J.G.B.

VĚZENÍ

I. Ve Starém zákoně

První zmínka o vězení se v Písmu objevuje v souvislosti s *Josefem v Egyptě (Gn 39,20–23). Hebr. text zde používá speciální výraz *bêt-sôhar*; *sôhar* se obvykle srovnává s jinými semitskými slovy ve významu „kulatý“ nebo „uzavřený“, a proto se má za to, že Josefov vězení byla pevnost nebo se nacházelo v pevnosti. Srovnáváním hebr. *sôhar* s eg. *ṯ’rw* = Silé (dnešní Kantara) se dopouštíme omylu, protože ve skutečnosti jde o slovo *ṯl* (J. Vergote, *Joseph en Égypte*, 1959, str. 25–28). Existuje však eg. termín *ṯ’rt*, jenž se vyskytuje již kolem r. 1900 př. Kr. a znamená „uzavřená budova“, „sklad“, což by mohlo souviset se *sôhar*. Egypt. vězení sloužilo k izolaci lidí, kteří

byli na nucených pracích, jako „věznic“ a k pobytu těch, kteří jako Josef čekali ve vyšetřovací vazbě na soud. Číslníka a pekaře vsadili do *mišmār*, jakéhosi domácího vězení při pevnosti (v níž věznil Josefa, Gn 40,2n), dokud se nerozhodne o jejich případu. Podobně na tři dny zadrželi Josefovy bratry (Gn 42,17–19). I Samsona Pelištejci zajali a uvrhli do vězení (Sd 16,21.25; dosl. „v domě svázaných“); podobný výraz nacházíme v Kaz 4,14.

V Judsku sloužilo jako dočasné místo Jeremjášova uvěznění nádvoří stráží (32,2.8.12; 33,1; 37,21; 38,28; sr. též Neh 3,25; 12,39). Tam, ale i v soukromém domě se mohla použít jako vězení cisterna, což bývalo zpravidla velmi nepříjemné (Jr 37,16.20; 38,6.13) a temné (Iz 42,7) místo, symbol pout, z nichž může Hospodinův Služebník vysvobodit svůj lid (Sk 26,15–18; L 1,79). Jeremáš nebyl jediným prorokem, jehož uvěznilo za to, že věrně kázal Boží poselství: judský král Ása dal vsadit do žaláře vidoucího (2 Pa 16,10) a Achab uvěznil Míkajáša a poručil, aby mu dávali jen přiděl chleba a vody (1 Kr 22,27; 2 Pa 18,26). Vítězní panovníci někdy uvrhli do vězení poražené krále: např. Asyřané izraelského Hóseu (2 Kr 17,4), Nebúkadnesar judského Jójakima (sr. Jr 24,1.5; D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings*, str. 33–35.73) a judského Sidkijáše (Jr 52,11). Jójakima drželi v Babylónu v „domácím vězení“ v královském paláci a jeho okolí jako jednoho z mnoha prominentních zajatců a umělců. Archeologové objevili přidělové tabulky pro něho, jeho pět synů a mnoho dalších cizinců (*ANET*, 308b.; *DOTT*, str. 84–86; E. F. Weidner, *Mélanges R. Dussaud*, 2, 1939, str. 923–935; Albright, *BA* 5, 1942, str. 49–55). Evíl-merodak mu nakonec dal větší svobodu (2 Kr 25,27.29; Jr 52,31.33). Ezechiel (19,9) popisuje, jak Jójakima přivezli do Babylónu v kleci. Mnohem starší vyobrazení semitského prince jako vězně v kleci viz P. Montet, *L’Égypte et la Bible*, 1959, str. 73, obr. 12. K.A.K.

II. V Novém zákoně

Jan Křtítel byl uvězněn v *desmōtērion* = místo vězení. Nacházelo se v Herodově pevnosti Machairús v Pereji, V od Mrtvého moře (Jos., *Ant.* 18. 119), kde archeologové odkryli dva žaláře a v jednom z nich našli dokonce stopy po okovech. Nejobecnější a nejčastěji používaný výraz je *fyлакē* = střežené místo. Označuje místo, kde jsou vězni pod přísným dozorem. Velekněží uvěznilo apoštoly (Sk 5,19) v *tērēsis dēmosia* = veřejně střežené místo (sr. Sk 4,3).

Když Herodes uvrhl do vězení apoštola Petra, zřejmě v pevnosti Antonia, kam později vsadili i Pavla (Sk 21,34; 23,30) a které je zde označeno jako *oikēma* (= dům), neustále ho střežili čtyři vojáci, z nichž dva byli k němu připoutáni a dva stáli přede dveřmi (Sk 12,3–6). Za nimi pravděpodobně byla ještě jedna stráž a uzavřená železná brána, vedoucí ven (Sk 12,10). Ve Filipcech Pavel uvěznil v městském žaláři a hlídal jej strážný. Cela se patrně nacházela uvnitř, možná pod zemí, a byla v ní kláda (Sk 16,24) s několika otvory, do nichž se uzavřely nohy tak daleko od sebe, aby to působilo bolest. V Caesariji Pavla vsadili do žaláře (Sk 23,35) v Herodově hradu; když jej věznil v Římě, mohl být doma, ale neustále jej hlídal voják (Sk 28,16.30).

D.H.W.

VIDĚNÍ Určit hranici mezi viděním a snem či vytržením je obtížné, ne-li nemožné, což se odráží

i v tom, jakými slovy Bible „vidění“ vyjadřuje.

Hebr. *hāzōn* pochází z kořene, jímž se označovalo vidění, které člověk dostal ve stavu vytržení (Iz 1,1; Ez 12,27); výraz *mar'ā*, odvozený od běžného kořene „vidět“, na druhé straně znamená vidění jako prostředek zjevení (Nu 12,6; 1 S 3,15). NZ užívá v této souvislosti dvou termínů: *horama* (Sk 9,10,12; 10,3,17,19) a *optasia* (L 1,22; Sk 26,19; 2 K 12,1). Oba mají význam „zjevení“, „vidění“.

Zdá se, že důraz se klade na extatickou povahu tohoto prožitku a na zjevující charakter poznání, jehož se dostalo biblickým prorokům a vidoucím. Tato zkušenost ukazuje na zvláštní poznání Boha, které zakoušeli zbožní muži (např. Jr 1,11; Da 2,19; Sk 9,10; 16,9), a na Boží ochotu zjevit se lidem (Ž 89,20; Sk 10,3).

Okolnosti, za nichž v Písmu dochází k viděním, jsou různé. Lidé je prožívali v bdělém stavu (Da 10,7; Sk 9,7), ve dne (Sk 10,3) i v noci (Gn 46,2). Vidění však měla úzkou spojitost se sny (Nu 12,6; Jb 4,13).

Ve SZ se jejich příjemci stali proroci „píšíci“ (Iz 1,1; Abd 1; Na 1,1) i „nepíšíci“ (2 S 7,17; 1 Kr 22,17–19; 2 Pa 9,29). Vyjimečnými příklady však byli Ezechiel a Daniel.

V NZ projevuje velký zájem o vidění Lukáš. Popisuje např. vidění Zachariáše (L 1,22), Ananiáše (Sk 9,10), Kornélia (10,3), Petra (10,10n) a Pavla (18,9); apoštol Pavel se nicméně k viděním stavěl velmi zdrženlivě (2 K 12,1nn). Hlavní soubor vidění je v NZ v knize *Zjevení.

Biblická vidění se týkala jak bezprostřední situace (Gn 15,1n; Sk 12,7), tak i „vzdálené budoucnosti“ Božího království, o čemž svědčí spisy Izajáše, Daniela a Jana. V této souvislosti jsou obzvláště významné texty v 1 S 3,1; Pf 29,18.

BIBLIOGRAFIE. J. M. Lower, „Vision“, *ZPEB*, 5, str. 889; R. Schnackenburg, „Vision of God“, *EBT*, 3, str. 947–952; K. Dahn, *NIDNTT* 3, str. 511–518.

J.G.S.S.T.

VIDLICE Bronzový nástroj požívaný u oltáře pro zápalné oběti ve stanu setkávání (Ex 27,3; 38,3; Nu 4,14) i v Šalomounově chrámu (1 Pa 28,17; 2 Pa 4,16). V Šilu se užívala trojzubá vidlice (1 S 2,13n).

K.A.K.

VICHŘICE Č. překlad hebr. *sūpā* popisuje jakoukoli prudkou bouři (Jb 37,9; Pf 1,27; 10,25; Iz 17,13; 21,1; 66,15; Jr 4,13; Am 1,14; Na 1,3). Na jiných místech uvádí EP „vichr“ (Jb 21,18; Iz 5,28; 29,6) a v Ž 83,16 se objevuje „smršť“. Synonymicky se užívá výrazu *s'ārā*. Stojí-li samostatně, překládá se slovy „vichr“ (např. 2 Kr 2,1; Iz 40,24; 41,16), „smršť“ (Jb 38,1; 40,6), někdy „bouře“ (Ž 107,29).

Vichřice obrazně popisuje náhlý útok nepřítel (Iz 5,28; Jr 4,13; Da 11,40; Am 1,14n). Kvůli své prudkosti symbolizuje rovněž Boží soud (Ž 18,11; Na 1,3) a Boží hněv (Ž 58,10; Pf 10,25; Iz 17,13; 28,17; 66,15; Oz 8,7). V podobné funkci se vyskytuje v charakteristice Mesiášova hněvu (Mt 7,24–27). (*Vitr)

J.M.H.

VINNÁ RÉVA, VINICE Obecně rozšířená vinná réva (*Vitis vinifera* L.) je útlá rostlina, která se plazí po zemi nebo se pomocí úponků pne po podpěrách. Je zmiňována v celé Bibli, často v symbolickém vý-

znamu. Poprvé je uvedena v souvislosti s Araratem (Gn 9,20), což možná byla její původní oblast výskytu; pěstovala se také ve starověkém Egyptě. Malby na stěnách eg. hrobek znázorňovaly různé fáze výroby vína, nápisy a sochy dosvědčovaly důležitost vinné révy.

Vinařství se v Kenaanu provozovalo ještě před příchodem Izraelců, o čemž svědčí Malkisedekovy dary (Gn 14,18), zpráva zvědí (Nu 13,20,24) a Mojžíšovy zmínky o zaslíbené zemi (Dt 6,11). To, že se Juda zabýval pěstováním vinné révy, lze vyvozovat z Jákovova požehnání (Gn 49,11). Hroznový úval byl již tehdy obzvláště úrodnou oblastí, podobně jako údolí Sorek v Pelištejské nížině (Sd 14,5; 15,5; 16,4). Známé byly i vinice v Ěn-gedi (Pis 1,14) a také vinice sibijské (Jr 48,32), nad jejichž troskami našel Jeremjáš. Ezechiel zaznamenal, že víno Chelbónu se vyváželo do Týru (Ez 27,18), zatímco Ozeáš se zmiňoval o vůni libanónského vína (Oz 14,8). Ideál kočovných Izraelců obsazujících Kenaan se uskutečnil, když se každý z nich mohl trvale usadit na určitém místě a usadnout „pod svou vinnou révou a pod svým fíkovníkem“ (1 Kr 5,5).

K zakládání vinice (Iz 5,1nn; Mk 12,1) obvykle patřilo budování teras na svazích a vybírání kamenů. Ty se používaly na stavbu opěrných zídek, které Izraelci v případě dostatečného množství materiálu budovali silnější, než bylo nutné, a přebytké kameny se kupily na hromadách (sr. Oz 12,12). Vysazoval se živý plot ze zimostrázu (*Lycium*) – v novověku ho nahradil americký kaktus opuncie a potom *Acacia farnesiana* – nebo se stavěla nízká zídka, na níž se pokládal suchý ostatý křavec toten (*Poterium spinosum*), který měl odstraňovat zvířata a zloděje. Strážní věž nebo kamenná chatr sloužily během léta, kdy dělníci žili na vinicích, jako chladný přístřešek. Ohrazený pozemek se pečlivě překopal a když byla půda drolivá, vysazovala se mladá réva, obvykle v řadách asi 2,5 m od sebe. Když vyrostly plodnosné větve, zvedly se pomocí podpěr nad zem (Ez 17,6). Každé jaro se vinná réva prořezávala (Lv 25,3; J 15,2) vinařskými noži (Jl 4,10). Vinaři, kteří se o ni starali, zřejmě patřili k chudším vrstvám (Iz 61,5). Zastřešená dřevěná stavba, tzv. strážní věž, se buďovala na zvýšeném místě, takže umožňovala rozhled po celé vinici (Mk 12,1). Majitel se svou rodinou zde hlídali během sklizně (Jb 27,18; Iz 1,8).

Když hrozny dozrály, sbíraly se do košů a nosily se do vinařských lisů (Oz 9,2), vytesaných z tvrdého kamene. Hrozny pak šlapali pomocníci (Am 9,13), kteří společně křičeli a zpívali (Iz 16,10; Jr 25,30). Kvasící víno se skladovalo v pevných nových vácích z kozí kůže (Mt 9,17) nebo ve velkých hliněných nádobách. Svůj díl z výnosu požadovali výběřci daní (sr. Iz 3,14), vínem se často splácely nahromaděné dluhy (2 Pa 2,9). Muži, kteří pracovali při sklizni vína, byli často zproštěni vojenské služby. Na vinici se neměly vysazovat žádné jiné rostliny (Dt 22,9) a každý sedmý rok byla vinice ponechána ladem (Ex 23,11; Lv 25,3). Po sklizni se vinice otevřela chudým, aby si mohli posbírat všechny zbývající hrozny (Lv 19,10; Dt 24,21). Když vinice přestala plodit, byla opuštěna (sr. Iz 16,8) a suchá réva se používala jako palivo a vyrábělo se z ní dřevěné uhlí (Ez 15,4; J 15,6).

Hrozny se nejen konzumovaly v podobě vína, ale představovaly důležitou složku potravy Hebrejů, protože dodávaly železo a další nezbytné minerální látky. Určitá část úrody se uchovávala v podobě hrozinko-

vých plátek. Hrozinky (hebr. *šimmūqim* = sušené plody) se v biblických zemích běžně jedly již od nejstarších dob (sr. Nu 6,3). Hrozny se rozložily venku, často na střeše domu, aby uschly na horkém slunci (Plinius, *NH* 16). Vzhledem k tomu, že hrozinky obsahují množství energeticky bohatých cukrů, byly vítaným jídlem pro hladové; snadno se přenášely a sloužily i jako vhodný dar (1 S 25,18; 2 S 16,1).

Mezi starověkými Hebreji symbolizovala vinná réva prosperitu a mír, v konkrétnějším smyslu pak vyvolený lid. Byl vinnou révou, kterou Hospodin přesadil z Egypta (Ž 80,9–15; Iz 5,1–5) do pečlivě vybrané země. Věnoval jí veškerou potřebnou péči, aby mohla nést vynikající ovoce, ale místo toho rodila jen plané hrozny. Z tohoto důvodu měla být opuštěna a vydána svým nepřátelům k drancování.

S vinnou révou a jejím pěstováním souvisí celkem 5 Ježíšových podobenství: o fíkovníku na vinici (L 13,6–9), o dělnících na vinici (Mt 20,1–16), o novém vínu ve starých měších (Mt 9,17), o dvou synech (Mt 21,28–32) a o zlých vinařích (Mt 21,33–41; Mk 12,1–11; L 20,9–18). Za obzvláště důležitou považujeme skutečnost, že Kristus sám sebe charakterizoval jako pravý vinný kmen (J 15,1nn), s nímž jsou všichni věřící spojeni v živém vztahu. U poslední večeře symbolizoval plod vinné révy Kristovu vykupující krev a stal se svátostným vínem křesťanské památky Večeře Páně. V křesťanském umění často plodná vinná réva symbolicky vyjadřuje spojení Krista s jeho následovníky.

BIBLIOGRAFIE. A. I. Perold, *Treatise on Viticulture*, 1927; H. N. a A. L. Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, str. 28nn, 239n; A. Goor, „The history of the grape-vine in the Holy Land“, *Economic Botany* 20, 1966, str. 46–66; A. Goor a N. Nurock, *Fruits of the Holy Land*, 1968, str. 18–45.

R.K.H.
F.N.H.

VÍNO A OPOJNÝ NÁPOJ

I. Ve Starém zákoně

Mezi značným počtem SZ synonym patří k nejběžnějším *jajin* (zpravidla překládané jako „vino“) a *šēkār* (překládané obvykle jako „opojný nápoj“). Tyto výrazy se nezdívají vyskytují společně a užívá se jich bez ohledu na to, zda autor víno a opojný nápoj chválí jako žádoucí, nebo zda před ním varuje. Třetí výraz, *itroš*, překládaný někdy jako „nové víno“ nebo „mošt“, se často vykládá jako nekvašené, a tudíž nealkoholické víno, ale z Oz 4,11 a užití tohoto pojmu v Talmudu vyplývá, že ho lze zneužít stejně jako ostatní. Je příznačné, že výrazem „vino“ se nikdy neoznačuje výsledná šťáva, přestože existují příklady toho, kdy se hrozny vytlačovaly do číše a pravděpodobně se použily najednou (Gn 40,11).

Výraz „nové víno“ neoznačuje víno, které neprošlo kvašením, protože proces kvašení začíná velice brzy, takže v měsících po vinobraní (Sk 2,13) už nekvašené víno nemohlo být dostupné. Představuje spíše víno vyrobené ze šťavy získané ještě předtím, než se začal šlapat vinný lis. Jako takové by bylo obzvláště silné a okamžitě by začínalo působit opilsto. Dnešní zvyky v Palestině mezi lidmi, kteří vnímají náboženské svátky konzervativně, také naznačují, že toto víno bylo kvašené. Lze proto říci, že když Bible užívá různých synonym, nečiní mezi nimi žádný rozdíl.

Je přirozené, že v zemi s půdními a klimatickými

podmínkami obzvláště vhodnými pro pěstování vinné révy se o víno často hovoří ve spojitosti s obilím, přičemž společně znamenají bohatý a dostatečný přísun jídla a dobrých darů života. Nezdívka na ně narazíme v zaslíbeních, kde figurují jako znamení Božího požehnání (Gn 27,28), a Hospodin je pokládá za přijatelnou obětinu na oltáři (Ex 29,40). Někdy se však člověk v rámci sebekázně musí obejít bez vína, např. když vstupuje do kněžské služby (Lv 10,9) nebo v případě nazorejských *zasvětcenců po dobu trvání jejich slibu (Nu 6,3). Abstinence *Rekábějců spadá do jiné kategorie, poněvadž zde šlo o pokus zachovat kočovní život, kdy žili příslušníci rodu ve stanech, a víno neodmítali kvůli nebezpečí jeho nadměrného užívání, ale proto, že vyžadovalo zakládání vinic, setbu a stavění domů (Jr 35,7). V žádném případě však nechybějí důkazy o tom, že o nebezpečích opojného nápoje věděli i ti, kdo přijali zemědělský způsob života. Varování knihy Přísloví jsou jasná a v Izajášově době do těchto osidel upadali dokonce i kněží.

Tyto dvě stránky vína, jeho užívání a zneužívání, jeho prospěšnost a prokletí, jeho přijatelnost v Božích očích a zároveň odpor k němu, se ve SZ prolínají. Může tedy nejen potěšit srdce člověka (Ž 104,15) ale také způsobit pomatenost myslí (Iz 28,7), může být spojeno s veselím (Kaz 10,19) nebo s hněvem (Iz 5,11). Noe si pod jeho vlivem odkryl ohanbí (Gn 9,21), naopak Malkisedek jim uctil Abrahama (Gn 14,18).

Tytéž rysy lze pozorovat i v metaforickém užití. Víno může představovat to, co připravil sám Hospodin (Pf 9,5) a co nabízí všem lidem, kteří po tom touží (Iz 55,1); na druhé straně však může symbolizovat omamný vliv babylónské nadvlády, která přináší zkázu (Jr 51,7).

II. V Novém zákoně

V NZ se běžně vyskytuje ř. termín *oinos* = víno (sr. hebr. *jajin*). Jednou se objevuje *sikera* = omamný nápoj (L 1,15), slovo přejaté ze semitského jazyka (sr. hebr. *šēkār*), a jednou *gleukos* = nové víno (Sk 2,13). Tento poslední výraz znamená doslova „sladké víno“; sklizeň vína toho roku ještě nenastala, ale existovaly prostředky, jak víno uchovat sladké po celý rok.

NZ se zmiňuje o vínu mnohem méně než SZ, ale i zde narazíme na jeho dobré i špatné stránky. Jan Křtítel se musel zdržovat vína vzhledem ke svému zvláštnímu poslání (L 1,15), ale to samo o sobě neznamená, že víno je špatné. Vždyť svatby v Káně Galilejské se Ježíš nejen účastnil, ale když dochází víno, obnovuje jeho zásoby v mimořádně hojné míře. Později sedá ke stolu spolu s publikány a hříšníky, z čehož vzniklo obvinění, že je nenasytný muž a piják vína. Když Ježíš odmítl napít se vína, které mu podle židovského zvyku nabídli při jeho ukřižování (Mk 15,23), nechtěl tím vyjádřit svůj odpor vůči vínu jako takovému, ale bylo to dáno tím, že měl zemřít s nezastřenou myslí. Později přijal vinný ocet, obyčejný nápoj dělníků a nižší vrstvy vojáků.

Ježíš nejednou použil vína k ilustraci svého učení. Mk 2,22 poukazuje na tehdejší praxi ukládání nového vína do měchů z nové kůže a zdůrazňuje nepraktičnost jiného počínání. Ve výkladu tohoto podobenství se vykládáči liší. Důvodem je to, že zatímco nové víno jasně poukazuje na živé a mocné působení Kristova nového učení, popraskané měchy mohou stejně dobře znázorňovat určité konvenční formy, celý judaistický systém či lidské srdce, v němž se vše musí

přetvořit podle toho, co s sebou přináší království, jež se přibližilo. Farizeové naneštěstí nebyli ochotní se vypořádat se změnami, které by to vyžadovalo, a tvrdošíjně lpěli na systému, na němž záviselo jejich živobytí (L 5,39).

Metaforicky se „víno“ v NZ užívá také v kladném i záporném smyslu. Jako negativní několikrát vystupuje ve Zjevení, kde pisatel líčí obyvatele země zpité smilstvem Babylónu (Zj 17,2), zatímco Babylón sám je opilý jejich krví (Zj 17,6). Na druhé straně apoštol Pavel své čtenáře vyzývá, aby byli plni Ducha (Ef 5,18), což staví do protikladu s opilostí vínem. Mezi těmito dvěma stavy samozřejmě existují určité podobné rysy, což Pavla mohlo vést k tomu, aby se takto vyjádřil. Je jisté, že v den letnic považovali mnozí lidé projev Ducha za pouhý výsledek působení opojného nápoje. Stejně uvažoval i ělí, když se v jeho přítomnosti modlila Chana. Z pohybů jejich rtů vyvodil, že je opilá, a tento její domnělý přečin u ní odsoudil rychleji než u svých vlastních synů (1 S 1,14).

Timotea nabádal apoštol Pavel k tomu, aby užíval trochu vína kvůli jeho léčivým vlastnostem (1 Tm 5,23; sr. s jinou formou jeho aplikace v příběhu o milosrdném Samařanovi). V pastoračních listech se naopak poukazuje na vážná nebezpečí nestřídmosti a těm, kdo zastávají úřad nebo vedoucí postavení v křesťanském společenství, mužům i ženám, je adresováno obzvláštní varování před tímto poklesem, neboť by se stali nezpůsobilými plnit své poslání (1 Tm 3,8; Tt 2,3). Zneužívání vína je zejména nevhodné v církvi, protože pokud platí, že opilý svědčí o nedbalosti v duchovních otázkách a opomíjení blízcího se Kristova návratu (Ř 13,13), daleko větší odsouzení si zaslouží u stolu Páně, kde odhaluje nejen ducha naprosté lhostejnosti vůči Bohu, ale také ducha úplné bezohlednosti k těm, kdo tvoří křesťanské společenství (1 K 11,21).

Závěrem tedy můžeme říci, že Písmo sice nepovažuje víno za nápoj bez užtku, ale v rukou hříšných lidí přináší taková nebezpečí ztráty sebeovládání, že i ti, kdo se považují za silné, jednají moudře, když se vína zdržují, jestliže ne pro svůj vlastní prospěch, pak kvůli svým slabším bratrům (Ř 14,21). Samozřejmě, že lze zneužít i mnoha dalších věcí, ale víno se jako velmi nebezpečné ukázalo tak často, že ho Pavel uvádí jmenovitě hned při vyjádření obecného principu. O tom, že tento princip platí i v současné době, nemohou ti, kdo berou svou křesťanskou zodpovědnost vážně, diskutovat.

BIBLIOGRAFIE. C. Seltman, *Wine in the Ancient World*, 1957; J. P. Free, *Archaeology and Bible History*, 1950, Appendix II, str. 351nn; „Wine“ in *TWBR*; „Food“ in *HDB*, 2, str. 32; C. Brown, *NIDNTT* 3, str. 918–923. F.S.F.

VÍRA, VĚRNOST

I. Ve Starém zákoně

V EP není „víra“ příliš častým slovem, spíše se setkáváme s výrazy „věrnost“ nebo „důvěra“ (Dt 32,20; Abk 2,4). Sporadický výskyt tohoto termínu však bezesporu neubírá víře ve SZ na důležitosti, neboť myšlenka víry je ve SZ velmi podstatná a všudypřítomná. Obvykle se vyjadřuje slovesy „věřit“, „důvěřovat“, „mít naději“ atd.

Můžeme začít Ž 26,1; „Dopomoz mi, Hospodine, k právu. Žil jsem bezúhonně, neochvějně doufal

v Hospodina.“ Často se zdůrazňuje, že SZ pohlíží na spasení jako na důsledek skutků, ale tento oddíl předkládá věc ze správné perspektivy. Žalmista se zde skutečně odvolává na svou „bezúhonnost“, ale to neznamená, že skládá svou naději v sebe nebo ve své skutky. Doufá v Hospodina a jeho „bezúhonnost“ je důsledkem jeho důvěry. SZ je rozsáhlá kniha a pravdy o spasení se v ní vyjadřují různým způsobem. Pisatelé je často nerozlišují tak, jak bychom si přáli my, kteří máme v rukou NZ. Nicméně pozorné studium SZ ukáže (stejně jako NZ), že základním požadavkem je správný postoj k Bohu, tj. víra. Sr. Ž 37,3n; „Doufej v Hospodina, konej dobro, přebývej v zemi a zachovávej věrnost. Hledej blaho v Hospodinu, dá ti vše, oč požádá tvé srdce. Svou cestu svěť Hospodinu, doufej v něho, on sám bude jednat.“ Nevystává tu žádná otázka; žalmista touží po bezúhonném životě. Není tu ani známky po tom, že by hájil nějaký postoj. Vyzývá lidi, aby své očekávání směřovali na Pána, což představuje pouze jiný způsob, jak jim říct, aby žili vírou. Někdy je volá, aby svou důvěru vkládali do Božího slova (Ž 119,42), ale častěji vybízí k víře v Boha samého. „Důvěřuj Hospodinu celým srdcem, na svoji rozumnost nespolehej“ (Př 3,5).

Druhá část tohoto verše varuje před spoléháním na vlastní síly. Tato myšlenka se objevuje dosti často. „Kdo spoléhá na svůj rozum, je hlupák“ (Př 28,26). Člověk nesmí spoléhát na svou spravedlnost (Ez 33,13). Prorok kárá Efrajima za to, že doufal ve svou cestu a množství svých bojovníků (Oz 10,13). Častá je hrozba těm, kdo věří modlám (Iz 42,17; Abk 2,18). Jeremjáš varuje před spoléháním na cokoli lidského: „Proklet buď muž, který doufá v člověka, opírá se o pouhé tělo a srdcem se odvrací od Hospodina“ (Jr 17,5). Seznam věcí, ve které nemáme skládat důvěru, lze rozšiřovat a zvláště vynikne při srovnání s ještě delším výčtem oddílů, vyzývajících k důvěře v Pána. Je jasné, že muži SZ pokládali za důvěryhodného pouze Hospodina. Neskládali svou naději v to, co dělali nebo co udělali jiní lidé či jiní bohové. Věřili Bohu samému. Někdy to vyjádřili obrazně. Žalmista volá: „Hospodine, skalní štíte můj, má pevná tvrzi, vysvoboditeli, Bože můj, má skálo, utíkám se k tobě, štíte můj a rohu spásy, nedobytí hrade“ (Ž 18,3). Takto může víra důvěrně spočívat v Bohu.

Je na místě zvláště se zmínit o Abrahamovi. Cely jeho život svědčí o důvěře a hluboké víře. Píše se o něm, že uvěřil Hospodinu a ten mu to připočetl za spravedlnost (Gn 15,6). Tento text převzali pisatelé NZ a plněji rozvinuli základní pravdu, kterou vyjadřuje.

II. V Novém zákoně

1. Obecné užití slova

Víra prostupuje celým NZ. Ř. podst. jméno *pistis* a sloveso *pisteuō* se dohromady vyskytují více než 240x a adjektivum *pistos* 67x. Toto zdůraznění víry musíme vidět na pozadí spasitelného Božího díla v Kristu. Ústřední myšlenkou NZ je poslání Božího Syna, aby spasil svět. Kristus dokonal spásu člověka tím, že zemřel zástupnou smrtí na golgotském kříži. Víra je postoj, kdy člověk toužící po spasení přestává spoléhát na vlastní úsilí, ať už zbožné činy, mravní dobrotu nebo cokoli jiného. Jde o postoj naprosté důvěry v Krista, spolehnutí se výhradně na něho ve všem, co se týká spasení. Když se žalárník ve Filipech ptal: „Co mám dělat, abych byl zachráněn?“, Pavel a Silas bez váhání odpověděli: „Věř v Pána Ježíše, a budeš spa-

sen“ (Sk 16,30n). Skutečně, „žádný, kdo v něho věří“, nezahyne, ale má život věčný (J 3,16). Víra je jediný způsob, jak člověk může získat spasení.

Po slovesu *pisteuō* často následuje „čemu“, což zdůrazňuje, že víra se opírá o fakta, ale je něčím víc než pouhým věřením. Jakub píše, že i démoni věří v Boží existenci, ale tato víra jim neprospívá (Jk 2,19). Po *pisteuō* může následovat prostý dativ, který znamená důvěřovat něčemu nebo přijímat něco, co někdo vydává za pravdu. Tak Ježíš připomíná Židům: „Jan přišel po cestě spravedlnosti, a vy jste mu neuvěřili“ (Mt 21,32). Tady se nemluví o víře ve smyslu důvěry. Židé prostě nevěřili tomu, co Jan říkal. Tak tomu také může být ve vztahu k Ježíši – viz v J 8,45 „nevěřte mi“, nebo v dalším verši „Mluví-li pravdu, proč mi nevěříte?“ A přece nelze zapomenout, že existuje intelektuální vztah k víře. Jde o víru chápající a přijímající, např. v J 5,24: „Kdo slyší mé slovo, a věří tomu, který mě poslal, má život věčný.“ Ten, kdo skutečně věří Bohu, bude samozřejmě v této víře jednat. Jinými slovy, opravdová důvěra v pravdivost toho, co Bůh zjevil, povede k pravé víře.

Typická vazba označující spasitelnou víru je tam, kde po slovesu *pisteuō* následuje předložka *eis*, což doslovně znamená věřit „do“. Vyjadřuje to víru, kterou člověk nedává sobě, ale vkládá ji do Krista (sr. často používaný NZ výraz, že křesťané jsou „v Kristu“). Tato zkušenost se často popisuje výrazem „spojení vírou s Kristem“. Neznámá to prostě víru odsouhlasenou intelektem, ale takovou, kdy věřící celým srdcem lpí na svém Spasiteli. Člověk, jenž takto věří, přebývá v Kristu a Kristus v něm (J 15,4). Víra nepřijímá určité věci jako pravdivé, ale důvěřuje osobě a tou je Ježíš.

Někdy po *pisteuō* následuje *epi* = „na“. Víra má pevný základ. Tak to vidíme ve Sk 9,42, kde čteme, že „mnoho lidí uvěřilo v Pána“, když viděli vzkříšení Tabity. Viděli, co Ježíš může udělat, a zakotvili svou víru v něm. Někdy víra spočívá v Otcí, např. když Pavel mluví o víře „v toho, který vzkřísil z mrtvých Ježíše, našeho Pána“ (Ř 4,24).

Pro NZ je velice charakteristické absolutní užívání slovesa. Když se Ježíš zastavil se Samařany, mnoho „jich uvěřilo pro jeho slovo“ (J 4,41). Netřeba přidávat, čemu nebo v koho uvěřili. Víra je pro křesťanství tak ústřední, že lze mluvit o věření a není třeba nic dalšího vysvětlovat. Křesťanství jsou prostě „věřící“. Toto užití se rozšířilo v celém NZ a neomezuje se na žádné zvláštního pisatele. Můžeme říkat, že víra znamená základ.

Poučná je také kategorie času slovesa *pisteuō*. Aorist ukazuje na jednorázový akt v minulosti a vyjadřuje rozhodující charakter víry. Když člověk uvěřil, rozhodně se vydává Kristu. Přítomný čas vyjadřuje kontinuitu. Víra není přechodná fáze, ale trvalý vztah. Minulý čas spojuje obojí pojetí. Mluví o současné víře, která navazuje na dávnou skutečné uvěření. Víra člověka představuje trvalý stav. Zde je na místě poznámka, že podst. jméno víra se někdy zdůrazňuje jako „ta víra“ (tj. celá podstata křesťanského učení), např. když Pavel mluví ke Kolosanům „pevně se drže víry, jak jste v ní byli vyučeni“ (Ko 2,7).

2. Zvláštní užití slova

a) V synoptických Evangelích se o víře často píše v souvislosti s uzdravováním, např. když Ježíš řekl ženě, která se dotkla uprostřed zástupu jeho šatu: „Bud' dobré myslí, dcero, tvá víra tě zachránila“

(Mt 9,22). Evangelia se však zabývají vírou v širším smyslu. Např. Marek připomíná Ježíšova slova: „Všechno je možné tomu, kdo věří“ (Mk 9,23). Podobně Pán mluví o nedozrímých důsledcích víry velké „jako zrno hořčice“ (Mt 17,20; L 17,6). Ježíš bezesporu volá lidi k tomu, aby v něho osobně uvěřili. Charakteristická křesťanská výzva k víře v Krista má základ v jeho požadavku.

b) V Janově evangeliu zaujímá víra velice významné místo; sloveso *pisteuō* se tam objevuje 98x. Zvláště ní je, že se tam vůbec nevyskytuje podst. jméno *pistis*, snad kvůli tomu, že se užívalo v gnostických kruzích. Existují náznaky, že Jan měl na mysli tyto protivníky, a proto se zřejmě chtěl vyhnout termínu, který často používali. Anebo možná dával přednost dynamičtějšímu významu prostředkovanému slovesem. Ať tak či onak, uplatňuje sloveso *pisteuō* častěji než ostatní pisatelé NZ, *de facto* 3x častěji než první tři Evangelia dohromady. Výrazné je jeho spojení s předložkou *eis* = věřit „do“, věřit v koho. Velký význam zde má spojení mezi věřícím a Kristem. Jan znovu a znovu mluví o víře v něho, nebo víře „ve jméno“ Krista (např. J 3,18). „Jméno“ pro lidi ve starověku představovalo způsob, jak shrnout celou osobnost. Zastupovalo vše, čím člověk byl. Věřit v Kristovo jméno tedy znamenalo věřit ve vše, čím je. V J 3,18 čteme: „Kdo v něho věří, není odsouzen. Kdo nevěří, již je odsouzen.“ Jan nejvíce ze všech zdůrazňuje, že o věčných výsledcích se rozhoduje tady a teď. Víra prostě neujistuje lidi o věčném životě v neurčité budoucnosti. Dává jim věčný život zde a nyní. Kdo věří v Syna, „má“ život věčný (3,36; sr. 5,24 atd.).

c) Ve Skutcích, kde se vypráví o mocném misijním postupu, nepřekvapí typické užití aoristu, aby se zdůraznil akt rozhodnutí. Lukáš podává zprávu o mnoha událostech, kdy lidé vložili svou důvěru v Krista. Vyskytují se i jiné způsoby, které připomínají jak pokračující stav, tak i trvalé výsledky víry. Příznačné je při tom rozhodnutí.

d) Pro Pavla je víra typickým křesťanským postojem. Nesdílí Janovu antipatii k podstatnému jménu a používá je více než 2x častěji než sloveso. Vyskytuje se ve spojení s některými jeho hlavními myšlenkami. V Ř 1,16 mluví o evangeliu jako o „moci ke spasení pro každého, kdo věří“. Apoštol tím chce vyjádřit, že křesťanství je víc než systém dobrých zásad. Nejenže zvěstuje lidem, co by měli dělat, ale dává k tomu i sílu. Pavel proti sobě staví pouhá slova a moc, a to vždy s důrazem na moc Ducha svatého, jak se projevuje v životě křesťanů. Tuto moc může člověk získat, jen když uvěřil. Náhrada za víru neexistuje.

Mnoho z Pavlových polemických spisů se soustřeďuje na spory s judaisty, kteří trvali na tom, že nestačí, aby byl křesťan pokřtěn, že se musí nechat i obřezat. Když se takto přízná k judaismu, má se snažit plnit celý Mojžíšův zákon. Hlásali, že poslušnost Zákona je nutnou podmínkou spasení, a to v plném smyslu slova. Pavel nic z toho nezastává. Dosvědčuje, že lidé nemohou pro své spasení udělat vůbec nic. Vše potřebné vykonal Kristus a k plnosti jeho dokonalého díla nemůže nikdo nic dodat. Pavel trvá na tom, že lidé jsou ospravedlněni „z víry“ (Ř 5,1). Učení o *ospravedlnění z víry tvoří jádro Pavlova poselství. Tuto myšlenku zdůrazňuje uvedenou terminologií, ale i jinak. Horlivě potírá každou myšlenku o účinnosti dobrých skutků. „Člověk se nestává spravedlivým před Bohem na základě skutků přikázaných záko-

nem“, píše Galatánům a pokračuje: „nbyřz vírou v Ježíše Krista“. Se skálopevným přesvědčením dodává: „Vždyť ze skutků zákona nebude nikdo ospravedlněn“ (Ga 2,16). Pro Pavla zřejmě víra znamená, že člověk musí naprosto přestat spoléhat na to, že si sám může zasloužit spasení. Spasení lze získat pouze prostřednictvím důvěřivého přijetí Božího daru v Kristu a spoléhání na Krista, jediné na Krista samého.

Jiným výrazným rysem Pavlovy teologie je důraz, který klade na dílo Ducha svatého. Říká, že křesťané mají Ducha svatého (Ř 8,9,14) a spojuje tento dar s vírou. Do Efezu píše o Kristu takto: V něm byla i vám, když jste uslyšeli slovo pravdy, evangelium o svém spasení, a uvěřili mu, vtisknuta pečeť zaslíbeného Ducha svatého jako závdavek vašeho dědictví“ (Ef 1,13n). Pečeť označovala vlastnictví, takže toto připodobnění bylo v době, kdy mnoho lidí neumělo číst, srozumitelné. Duch ve věřících svědčí o Božím vlastnictví a toto znamení obdrží člověk teprve tehdy, když uvěří. Apoštol pokračuje a mluví o Duchu jako o „závdavku (ř. *arrabōn*) našeho dědictví“. Pavel tu užívá slova, jež v 1. století znamenalo zaplacení, tj. splátku, která v daném okamžiku představovala část sjednané ceny a záruku, že bude splacen i zůstatek. Když tedy člověk uvěří, dostává Ducha svatého jako část budoucího života a zároveň ujištění, že zbytek bude splatlivě následovat. (*ZÁVDAVEK)

e) Pisatel Listu Židům vidí, že víra byla vždycky charakteristickou vlastností Božího lidu. Ve velké galerii portrétů v Žd 11 přehlíží mravní hodnoty minulosti a ukazuje, jak jedna postava po druhé ilustrují velkou pravdu, že „bez víry není možné zalíbit se Bohu“ (Žd 11,6). Zvláště se zajímá o protiklad víry závislé na vidění. „Věřit Bohu znamená spolehnout se na to, v co doufáme, a pevně počítat s tím, co nevidíme“ (Žd 11,1). Zdůrazňuje, že lidé, kteří neměli vnější jistotu, která by je podepřela, se pevně drželi Božích zaslíbení, což znamená, že žili vírou, ne viditelnými věcmi.

f) Z ostatních pisatelů NZ musíme připomenout Jakuba, protože jeho stanovisko je často pokládáno za protikladné Pavlovu. Kde Pavel zdůrazňuje, že člověk je ospravedlněn vírou a ne skutky, Jakub zastává názor, že „ze skutků je člověk ospravedlněn, a ne pouze z víry“ (Jk 2,24). Jde však pouze o protiklad ve vyjádřeních. „Víra“, proti níž se Jakub staví, není vroucí osobní důvěra v živého Spasitele, jak o ní píše Pavel. Jakub ji popisuje slovy: „Věříš, že je jeden Bůh. To je správné. I démoni tomu věří, ale hrozí se toho“ (Jk 2,19). Myslí tím tedy rozumové schvalování určitých pravd, souhlas, který nemá vliv na život, aby se do něho tyto pravdy promítly (Jk 2,15n). Jakub je dalek toho, aby oponoval víře v jejím plném smyslu, naopak ji všude předpokládá. Hned na začátku svého dopisu přirozeně mluví o zkouškách víry (Jk 1,2n) a napomíná své čtenáře: „Bratři moji, jestliže věříte v Ježíše Krista, našeho Pána slávy, nesmíte dělat rozdíly mezi lidmi“ (Jk 2,1). Kritizuje špatnou víru, ale domnívá se, že každý ví o potřebě správné víry. Navíc Jakub nepokládá za „skutky“ totéž, co Pavel. Pavel tím myslí poslušnost příkazů Zákona, na něž člověk pohlíží tak, že si jimi může zasloužit spasení. Jakub chápe Zákon jako zákon svobody (Jk 2,12). „Skutky“ jsou podle něho totéž co „ovoce Ducha“, o němž mluví Pavel, tedy činy věle lásky pramenící ze správného vztahu k Bohu. Jedná se o ovoce víry. Jakub tedy odmítá pouze výrok, že by víra mohla existovat tam, kde nejsou skutky, které by ji dosvědčily.

Víra představuje jeden z nejdůležitějších pojmů v celém NZ. Všude je vyžadována a zdůrazňována. Víra znamená přestat důvěřovat ve vlastní zdroje a plně se spolehnout na Boží milost. Víra znamená přivlastnit si Boží sliby v Kristu, cele spoléhat na Kristovo dokonané spasitelné dílo a každodenně čerpat sílu z moci Božího Ducha, který v nás přebývá. Ve víře je obsaženo bezmezná spolehnutí na Boha a bezvýhradná poslušnost jemu.

BIBLIOGRAFIE. D. M. Baillie, *Faith in God*, 1964; B. B. Warfield in *HDB*; J. G. Machen, *What is Faith?*, 1925; G. C. Berkouwer, *Faith and Justification*², 1954; J. Hick, *Faith and Knowledge*², 1966; O. Becker, O. Michel, *NIDNTT* 1, str. 587–606; R. Bultmann, *TDNT* 6, str. 1–11; A. Weiser *et al.*, *TDNT* 6, str. 174–228.

L.M.

VÍTĚZSTVÍ Základní biblické ujištění zní, že vítězství patří Bohu (Jon 2,9; 1 K 15,54–57; Zj 7,10). Zhuštěně to vyjadřuje věta: „Boj je Hospodinův“ (1 S 17,47), tj. vítězství náleží výlučně Hospodinu: je na něm, zda vítězství dopustí.

Hospodinovo vítězství charakterizují tři základní rysy, které umožňují odhalit jeho vnitřní povahu:

1. Hospodinovo vítězství někdy znamená porážku jeho lidu (např. Sd 2,14; Iz 42,24n; Jr 25,8n). Hospodinovo vítězství tkví v uplatňování svatě svrchovanosti v dějinách. „Vítězství“ představuje jiný způsob vyjádření toho, že běh světa spočívá v ruce svatého Boha, který řídí všechny věci podle neměnných morálních zásad, takže jeho svatost se někdy musí prozrazovat i proti jeho lidu a stává se „dílem jemu cizím“ (Iz 28,21).

2. Tato svatá vláda nad světem vyústí ve velké vítězství eschatologické *„dne Hospodinova“. Moc vítězství souvisí se svatou vládou jediného Boha. O výsledku tohoto střetu tedy nelze pochybovat. Tak jako při stvoření neexistovala možnost stavět se proti Stvořitelově vůli, ani při novém stvoření tomu nebude jinak: promluví a stane se podle jeho slov (Ez 38–39; Zj 19).

3. Boží lid se ujímá vítězství poslušností víry, tj. prožívá vítězství v Božím vítězství (Ex 14,13n; Dt 28,1–14; Ž 20; Ef 6,16; 1 J 5,4n). Jak řekl Pán Ježíš, jenom Syn může lidi osvobodit (J 8,36); ti, kdo zůstávají v jeho Slovu, poznávají pravdu a pravda je osvobozuje (J 8,31n).

SZ spojuje s vítězstvím termíny *pokoj, *spravedlnost a *spasení. Pokoj vítěze (např. 1 Kr 22,28; Iz 41,3, hebr. text) neznamená pouze skončení nepřátelství – tohoto cíle dosáhnou i poražení! Jde o zkušenost nejvyššího dobra, jež se dostává po vítězství. Z pozitivního hlediska spasení představuje duchovní pozvednutí člověka a z negativního hlediska vysvobození, které je výsledkem vítězství (1 S 14,45; Sd 6,14). Spravedlnost je osobní stránka garantující vítězství (Iz 59,16n). Toto vše se jedinečným způsobem soustřeďuje kolem kříže Pána Ježíše Krista, absolutního Božího vítězství: pokoj (Ef 2,14nn), spasení (Tt 3,4–7) a spravedlnost (Ř 1,17; 3,21–27).

BIBLIOGRAFIE. J. Pedersen, *Israel*, 1–4, 1926–40, Index s. v. „Victory“; J.-J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958, s. v. „Victory“.

J.A.M.

VÍTR (hebr. *rúah*).

1. Hebrejové si představovali, že počasí ovlivňují

čtyři větry ze čtyř úhlů země (Jr 49,36; Da 7,2; Zj 7,1). Podle toho, odkud vítr pochází, může být zdrojem požehnaní, nebo prokletí. Díky jeho veliké síle vznikla představa, že je Hospodinovým dechem (Iz 40,7). Bůh jej ovládá (Ž 107,25; Př 30,4; Mk 4,41), jeho prostřednictvím tvořil (Am 4,13) a používá ho pro své účely (Gn 1,2; Ez 37,9).

2. Jelikož hebr. nemá prostředky k tvoření kompozit, užívá se k vyjádření směrů čtyř základních pojmů (Ez 37,9; Da 8,8; Za 2,6; Mt 24,31; Zj 7,1):

a) S vítr (*rúah šāpōn*) souvisí s chladnými podmínkami, přičemž SV vítr přináší déšť (Jb 37,9,22; Př 25,23).

b) J vítr (*rúah dārōm*) má rozmanité účinky – bývá bouřlivý (Iz 21,1; Za 9,14) i mírný (Sk 27,13). Široko, spojujany obvykle s J větrem, je obzvláště horký a vysušující katabatický vítr, který vane z vrcholků Sinajské pouště a Arábie (Jb 37,16n; Jr 4,11; Oz 12,1; L 12,55). Katabatické efekty se mohou dostavit vždy, když dojde k náhlé změně gradientu, takže jeho účinky jsou popisovány jako u V větru (Iz 27,8; Ez 17,10; Oz 13,15; Jon 4,8). Ničť trávu a veškerá vegetace vane (Ž 103,16; Iz 40,6–8; Jk 1,11).

c) V vítr (*rúah qādīm*) – suchý vítr z pouště (Jb 1,19; Jr 4,11; 13,24), silný a nárazový (Ex 14,21; Jb 27,21; 38,24; Jr 18,17), přinášející parné vedro (Am 4,9; Oz 13,15), jež má nepříznivý dopad na rostlinstvo (Gn 41,6,23,27; Ez 17,10; 19,12).

d) Z vítr (*rúah jān*) se arabsky označuje jako „otec deště“ (1 Kr 18,44n; L 12,54). Je však třeba rozlišovat mezi denními mořskými brízami, které jsou výrazným rysem pobřežního klimatu v létě a snižují vysoké teploty, a západními větry, jež silně vanou v zimě a vystavují všechna kotviště SZ vichřicím. Vítr symbolizuje nicotu (Iz 41,29) a pomíjivost člověka (Ž 78,39) a užívá se ho také v souvislosti s Božím Duchem (J 3,8; Sk 2,2; *DUCH SVATÝ).

e) Eurakylón (tako NS; KP Euroklydon, EP bouřlivý vítr od severovýchodu) je hybridní slovo utvořené z ř. *euros* = východní vítr a lat. *aquilo* = severní vítr. Jde pravděpodobně o námořní výraz. Ve Sk 27,14 označoval tajfunovou bouři popisovanou v souvislosti s Pavlovým ztroskotáním. J. Smith uvedl závažné důvody ve prospěch teorie, že tento vítr byl „severovýchodní“ (tako EP) a že loď ztroskotala u pobřeží *Malta. A. Acworth nedávno přišel s hypotézou, že ke ztroskotání došlo v blízkosti Mljetu v Jaderském moři a že vítr byl jihovýchodní. To přesvědčivě zpochybnil C. J. Hemer, který znovu potvrzuje polohu místa ztroskotání u Malty. Maltští námořníci užívají výrazu „gregale“, jímž označují prudké větry v zimním období, doprovázené mořskými bouřemi a spojené s tlakovou níží nad Libyí nebo Gábským zálivem. Malá římská loď, kterou by na cestě směrem od Sicílie takovátou bouře zastihla, by na obzoru uvítala maltské ostrovy, protože za nimi leželo dalších 320 km šířého moře, které ji dělily od bezpečí tuniského pobřeží.

BIBLIOGRAFIE. J. Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*⁴, 1880, str. 287–291; viz též A. Acworth, „Where was St. Paul shipwrecked? A reexamination of the evidence“, *JTS* n. s. 24, 1973, str. 190–192; C. J. Hemer, „Euraquilo and Melita“, *JTS* n. s. 26, 1975, str. 100–111.

J.M.H.

VLÁČENÍ (hebr. *šādad*). Vyskytuje se vždy ve spojení se slovesy označujícími orání nebo kypření půdy

(Jb 39,10; Iz 28,24; Oz 10,11). Vlastní podoba nástroje na vláčení není jasná; talah lo dobytek (Jb 39,10), avšak zatím chybí jakýkoli nálezk toho, co by svou podobou odpovídalo dnešním branám. Hebr. *hārīy* (2 S 12,31) označuje ostrý či špičatý nástroj (EP špičák, spíše než KP brány).

A.R.M.

VLÁDA

I. Ve Starém zákoně

Ve SZ období žil Boží lid pod různými druhy vlády. Praotce lze označit jako polonómady. Otec byl hlavou rodiny i jejím knězem. Jeho pravomoc sahala nejen na nejbližší příbuzenstvo, ale na všechny, kdo u něho pracovali nebo mu byli podřízeni. Tento typ se podobal vládě u arabských beduinů. Hlava rodiny (tj. rodu) měla moc nad životem a smrtí a uskutečňovala různá rozhodnutí (sr. Sd 11,11nn).

V Egyptě pobývali Abrahamovi potomci v otroctví, dokud je odtamtud nevyvedl Mojžíš. Ten jednal jako Boží zmocněnec a lid jej poslouchal. V této době existovali také správci lidu, ale těžko říci, jak byli Izraelci v Egyptě organizováni. Sinajské zřízení mělo jedinečný charakter, protože kmeny byly uspořádány teokraticky (tj. podle Boží vlády – *theos* = Bůh; *kratos* = moc, vláda). Podstatu tohoto typu správy Hospodin sdělil prostřednictvím zjevení v Ex 19,5n. Na prvním místě měla být svatá vláda Boha nad národem a království kněží.

Při putování pouští pomáhal Mojžíšovi s jeho úkolem starší lidu. Byl jim předložen plán teokracie a oni jej přijali. Bůh měl panovat, a to prostřednictvím lidského soudce nebo krále. Tento člověk by měl „vládnout ve spravedlnosti“, jeho rozhodnutí by měla být ve shodě s přísnou spravedlností a jeho vláda projevem spravedlnosti Boží. Izraelci se měli oddělit od ostatního světa, neboť byli lidem svatým, patřícím samotnému Hospodinu.

Zpočátku národ nebyl připraven přijmout všechny důsledky teokracie. Za vlády Jozua museli Izraelci obsadit zemi, kterou jim Bůh slíbil. Nějakou dobu měli nad sebou soudce, ale žádná ústřední organizace neexistovala. Tehdy si lid začal uvědomovat, že potřebuje krále. Nepožadovali jej však v teokratickém duchu – vždyť se vlastně jenom chtěli podobat okolním národům. Proto jim Samuel vytýkal, že zavrhl samotného Hospodina (1 S 8,7).

Národ proto musel poznat nejenom to, že potřebuje krále, ale že to musí být správný král. První muž vyvolený za krále nechočil po cestách Hospodinových, a proto byl zavržen. V Davidovi dostali Izraelci krále podle Božího srdce. David nesl zodpovědnost za důležitá rozhodnutí, zatímco méně závažná ponechával správčům a úředníkům. Patřili k nim např. kněží, správce nad domem, ten, jenž posluhoval králi, správce nad královským palácem (1 Kr 4,6), písař, kancléř, vrchní velitel a velitel královské gardy (2 S 8,18). Nejvyšší královští úředníci pomáhali řešit administrativní záležitosti státu (1 Kr 4,2nn).

Šalomoun rozdělil království do 12 krajů a nad každým z nich ustanovil správce, aby opatrovali záležitosti pro krále a jeho dům (1 Kr 4,7nn). Babylónské zajetí přerušilo teokracii, která ovšem už dávno předtím přestala být teokracií v pravém slova smyslu. V poexilní době Židé spadali pod Persii a z Judska znovu vznikl stát, jenž měl svůj chrám v čele s veleknězem. Perského krále zastupoval místodržící pro-

vincie a občas jim mohl být i Žid (např. Nehemjáš). Toto uspořádání trvalo i v období ř. nadvlády, nicméně v tomto období byla zavedena rada starších. Chránivé zřízení bylo zrušeno za vlády Antiocha IV. v r. 168 př. Kr., ale znovu obnoveno za Hasmonejců, kteří spojovali kněžství s občanskou a vojenskou autoritou svého rodu. Jejich světskou vládu ukončili Římané r. 63 př. Kr., ti však uznávali nejvyššího kněze jako hlavu domácí židovské správy (s výjimkou vzvládnosti okolností za vlády Heroda Velikého a Archelaa).

Ústředním bodem teokracie byl chrám, který symbolizoval místo, kde přebýval Hospodin uprostřed svého lidu. Díky tomu se Jeruzalém, v němž stál chrám, stal známým jako svaté město. Formálně teokracie skončila zničením chrámu r. 70.

E.J.Y.
F.F.B.

II. V Novém zákoně

1. Situace v Palestině

Země byla z velké části rozdělena na řadu republikovými státy (např. Caesarea a města Dekapole). Tím vládnoucí říše a obzvláště Římané napomáhali helénizaci obyvatelstva v provinciích a potlačení židovského nacionalismu. Méně zvladatelné oblasti (např. Galilea) byly svěřeny herodovským knížatům, zatímco Jeruzalém a jeho okolí spravoval Sanhedrin, rada sestavená z náboženské aristokracie. Na celý systém vlády dohlíželi v zájmu bezpečnosti římských hranic císaři, kteří vykonávali svou moc v různých etapách buďto přes herodovského krále nebo prostřednictvím osobního zmocněnce, prefekta či prokurátora. Židovský nacionalismus našel své instituci vyjádření v řadě náboženských sekt, jejichž postoj k vládě se pohyboval od terorismu (zeóliti) po izolaci (eszejci) na jedné straně, a dospěl až ke kolaboraci (saduceové) na straně druhé. Každá z nich byla svým vlastním způsobem zainteresována na obnovení království.

a) Ježíšova životní dráha

Ježíš byl do tohoto zmatku ve správě země komplikovaně vztažen. Zaútočili na něj po narození (Mt 2,16), protože v něm viděli hrozbu pro Herodův trůn, a k smrti jej odsoudili jako toho, kdo se vydával za židovského krále (J 19,21). Ze všech stran na něho tlačili, aby se k tomuto cíli přiznal. Dáblova pokušení (Mt 4,9) se odrazila v nadšení lidu (J 6,15), hloupé opovržlivosti učedníků (Mt 16,22n) a ve strachu těch, kdo urychlili jeho zatčení (J 11,50). Tváří v tvář těmto špatným výkladům se Ježíš před lidmi vyhýbal tomu, aby sám sebe prohlásil za krále, nicméně to netajil před svými učedníky (L 22,29n) a nakonec se ke svému království přiznal veřejně (J 18,36n).

b) Ježíšovo učení

V Bibli nacházíme 3 hlavní tvrzení o vztahu nebeského království k dočasným pozemským vládám.

1. Ježíšovo království je jiného řádu než pozemská moc. Není založeno politickým činem (J 18,36).
2. Pozemská moc není nezávislá, existuje jen s Božím svolením (J 19,11).
3. Proto má pozemská moc své pravomoci (L 20,25), jako je má i Bůh: obojí je nutno zachovávat.

c) Církev v Jeruzalémě

Po vzkříšení znovu Ježíš učil učedníky o povaze Božího království (Sk 1,3), neboť na ně stále ještě pohlíželi ryze politicky (Sk 1,6). Dokonce i poté, co Ježíš

vystoupil do nebe, mohla kázání o tom, že Kristus sedí po pravici Boží (např. Sk 2,32–36), stále ještě mít politický podtón (Sk 5,31) a židovská rada je považovala za politickou provokaci (Sk 5,33nn). Apoštolové nerespektovali soudní rozhodnutí a prohlásili, že hlásání evangelia je jejich první povinností vůči Bohu (Sk 5,29). Pronásledování Petra a Jakuba (Sk 12,2n) mohlo mít politické důvody, ale v případě Štěpána (Sk 6,11) a Pavla (Sk 21,28) měla obvinění vyslovené náboženský charakter a odrážejí to, že se Nazorejci transformovali v sektu v rámci judaismu, která se zřejmě především lišila principy, jež Kristovo království propůjčilo Zákonu (Jk 2,5–8).

2. Helénistické státy

Všechna místa ležící mimo Palestinu, v nichž vznikly sbory, představovala spolu s Římem (republikové) státy, buď satelity Římanů, nebo jejich kolonie. Křesťané se tak mohli dostat do styku s místní správou (např. Sk 16,19–21; 17,6.22) nebo s dohlížejícími římskými místodržiteli (např. Sk 13,7; 18,12). Komplikované případy se zpravidla předávaly římské moci, takže postoj této vlády byl velmi důležitý.

a) Podpora vlády

Jediný případ, kdy křesťané obvinili z přímého odporu proti císaři (Sk 17,7), zodpovědné autority odmítly. Ve všech ostatních známých případech neměla obvinění politický charakter a různým vládám se nechtělo jimi příliš zabývat. Křesťanství pisatelé tuto zdvořilou *laissez-faire* opětovali (Ř 13,1–7; 1 Tm 2,2; Tt 3,1). Ježíšovo učení ukazovalo, že „lidská zřízení“ (*exúsiaí*) nejenže mají autoritu od Boha, ale jsou „Božím služebníky“ k potrestání nepravosti; postavit se proti nim znamenalo postavit se proti Hospodinu. Tento přístup se udržel i tehdy, když (za Nerona) byly soudy zneužity k smyšleným obviněním. Úzkostlivě byla hájena legitimnost vlády a její oběti nacházely útěchu v nespravedlivém Kristově utrpení (1 Pt 2,11–25). Někteří se domnívali, že ten, kdo brání antikristu (2 Te 2,6–8), je římská vláda.

b) Kritika vlády

Avšak dokonce i Pavel měl jisté výhrady. Zodpovědnost za ukřizování neso „vládcové tohoto věku“ (1 K 2,8). Křesťané nemají předkládat své spory civilnímu soudu, protože Bůh rozhodl, že budou „soudit svět“ (1 K 6,2). Pozornost se neustále soustřeďuje k „jedinému Vládci, Králi králů a Pánu pánů“ (1 Tm 6,15) a občanství v tomto království přesahuje hranice všech pozemských států (např. Ef 2,19). Démonské mocnosti (*archai* nebo *exúsiaí*), nad kterými Ježíš zvíťazil (Ko 2,15) a s nimiž my nyní zápasíme (Ef 6,12), mohou být silami, které stojí za lidskou vládou. Toto téma podrobně rozebírá Zjevení, v němž je předpovězen boj o vládu na zemi mezi Bohem a satanskými mocnostmi. Narážky na kult vládce (Zj 13,15) zřejmě dostatečně jasně ztotožňují tohoto nepřítele s římskými císaři. Od Plinia víme (*Ep.* 10. 96), že pokusy přimět křesťany k formálním obětím, aby se tak vyhnuli odsouzení, se setkaly s tvrdošíjným odporem. Podle všeho se křesťané domnívali, že je tím chtějí donutit dávat císaři to, co náleželo Bohu.

BIBLIOGRAFIE. A. H. M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, 1940; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, 1963; O. Cullmann, *The State in the New Testament*, 1957; E. A. Judge, *The Social Pattern of the*

Christian Groups in the First Century, 1960; M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquest; a Historical Geography*, 1966; D. R. Griffiths, *The New Testament and the Roman State*, 1970; A. Richardson, *The Political Christ*, 1973; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, 1976.

E.A.J.

VLÁDCE

I. Ve Starém zákoně

Vzhledem k tomu, že Izrael udržoval po celou dobu své existence přímé či nepřímé kontakty s různými civilizacemi, z nichž každá měla svůj vlastní konstituční systém i různé tituly pro ty, kdo byli u moci, nepřekvapuje množství různých hebrejských termínů pro označení mocenských hodností, které se překládají různým způsobem. Lze je rozřadit takto:

1. Oficiální tituly

Nejčastějším je hebr. slovo *pehâ* (sr. asyr. *paḫatu*), kterým se označuje panovník oblasti poddané králi, např. asyr. místodržitel (Iz 36,9, KP kníže), chaldejští a perští místodržitelé (Ez 23,6.23; Est 3,12; 8,9), perský Tatenaj (Ezd 5,3; 6,6), jehož satrapie zahrnovala Palestinu, Fénicii a Egypt, Nehemjáš a Zerubábel jako místodržitelé v Judsku (Neh 5,14; Ezd 6,7). Poslední dva též lidé oslovovali „Tirsata“ (Ezd 2,63 KP; Neh 7,65.70 KP; EP místodržitel), což je hebr. tvar perského titulu (viz Avesta: *taršta* = slušhodný).

2. Tituly obecné

Pro člověka disponujícího určitou autoritou má hebr. 9 dalších termínů. K obecnějším patří *'allûp* = pohlavár (např. Za 9,7, KP vývoda, o judských vládciích), *mōšēl* = vládce (Gn 45,26, o Josefovi v Egyptě) a *šallîṭ* = správce (Gn 42,6, také o Josefovi). Zbývající mají konkrétnější význam: *pāqîd* = vrchní dohlížitel (Jr 20,1, KP přední správce, o knězi; sr. Gn 41,34, o eg. úřednících), *hōqēq* (Sd 5,9.14, o zákonodárcích), *sāḡān* (Da 3,2), *nāšî* (2 Pa 1,2, naznačuje společenské postavení), *šar* = velitel města (1 Kr 22,26) a *nāḡîd* = představený domu (2 Pa 28,7).

II. V Novém zákoně

V řečtině se užívá méně slov. Někdy se používají nepřesně, jindy zase s odbornou pečlivostí.

1. *hēgūmai* (= vést) a jeho odvozeniny jsou nejfrekventovanějšími termíny. Výraz *hēgemōn* = vladař obecně (Mk 13,9; 1 Pt 2,14), ale častěji označuje Římu podřízené vládce, např. Piláta (Mt 27,2; 28,14), Félix (Sk 23,26) a Festa (Sk 26,30), kteří byli „prokurátory“ (Pilát „prefektem“) podřízenými legátovi provincie Sýrie (oficiální ř. ekvivalent = *epitropoi*).

2. Další pojmy se vyskytují v J 2,8 (*architriklinos* = správce hostiny), 2 K 11,32 (*ethnarchēs* = *ETNARCHA), Ga 4,2 (*oikonomos*, KP ochránce nebo správce, sr. L 12,42; 1 K 4,2) a Jk 3,4 (*euthynōn* = kormidelník).

B.F.H.

VLASY Zdá se, že v Izraeli bylo zvykem, aby obě pohlaví nosila co nejdéle vlasy. O délce Abšalomových vlasů se Bible vyjadřuje se zřejmým obdivem (2 S 14,26). Jen kvůli jejich váze si je musel dávat každoročně stříhat. Existují zmínky o holičích (Ez 5,1), ale ti měli vlasy spíše zastříhávat než stříhat na-

krátko. V době NZ však byly dlouhé vlasy pro muže „hanbou“ (1 K 11,14), ačkoli tato slova psal apoštol Pavel církvi v Řecku. Ženy na druhé straně nosily v obou obdobích vlasy dlouhé a prakticky nestříhané. V Talmudu se sice píše o kadeřnících, ale kořen slova (*m'gadd*la*) znamená spíše „splétat“ než „stříhat“. Holohlavost byla přijímána s odporem, snad pro její možnou souvislost s malomocenstvím (sr. Lv 13). Narážky chlapců na Elišovu lysinu byly bezesporu vědomou urážkou. V Egyptě se ovšem hlava i obličej vyholovaly a Josef se musel přizpůsobit místnímu zvyku (Gn 41,14). Tmavé vlasy se těšily obdivu u obou pohlaví, šedin si všichni velice vázili (*VĚK). Bůh sám je antropomorfně zobrazován s šedivými (nebo bílými) vlasy (Da 7,9; sr. Zj 1,14). Herodes Veliký naproti tomu dával přednost mladistvému vzhledu, protože když mu vlasy začaly šedivět, barvil si je.

S vlasy se zacházelo různě. Samson měl vlasy v sedmi pramenech, ženy si je často splétaly do copů nebo zdobily stužkami. Vojáci jdoucí do bitvy nosili vlasy rozpuštěné, neupravené vlasy svědčily o zámruťku, trhání vlastních vlasů vyjadřovalo strach a úzkost. Stříhání se muselo provádět zvláštními způsoby; pramen vlasů nad čelem nesměl být nikdy stříhan (Lv 19,27), neboť to praktikovaly některé modlářské kultury (sr. Dt 14,1). Uvedený zvyk dodržují ortodoxní Židé dodnes; malé chlapce lze vidět s vlasy krátce ostříhanými po celé hlavě, jen u uší jim visí prstýnky vlasů. Kněží dostali příkazy ohledně vlasů od Ezechiela (44,20). Nazír si nesměl stříhat vlasy po celou dobu trvání svého slibu, a pak si je musel na znamení očistění úplně vyholit (Lv 14,8). Dalším zvláštním případem bylo tajemství Samsonovy síly, která pramenila z jeho nestříhaných vlasů.

Když se hostu potřela hlava olejem, svědčilo to o pohostinnosti (L 7,46). Často se vlasy pomazávaly při slavnostních příležitostech (sr. Zj 45,8). Přisáhat při vlasech (či hlavě) byl zvyk, který Ježíš nemohl schválně (Mt 5,36).

Metaforicky a pro přirovnání označovaly vlasy mnohost, nedůležitost a jemnost (Ž 40,13; Mt 10,29n; Sd 20,16).

BIBLIOGRAFIE. L. Köhler, *Hebrew Man*, 1956, str. 26nn.

D.F.P.

VLNA Základní vlákno pro výrobu oděvů. Přisuzuje se jí vysoká hodnota (Jb 31,20; Př 31,13; Ez 34,3), což vidíme z toho, že patří mezi prvotiny, které obětovali kněží (Dt 18,4), a je uvedena jako důležitá součást Měšova tributu (2 Kr 3,4). Damašské vlny si cenili na týrském trhu (Ez 27,18); LXX její kvalitu přirovnává k milétské, která byla ve starověkém světě proslavená (Plinius 8. 73). Důvod Mojžíšova zákazu nosit oděv ze směsi vlny a lnu (Dt 22,11) není jasný. Josephus (*Ant.* 4. 208) tvrdí, že oděvy ze směsi vlny a lnu nosili výhradně kněží, ale neuvádí pro to žádné důkazy. Statická elektrina v této směsi by byla pro vlastníka takového oděvu nepřijemná (*NBCR*, str. 223). Zářivá bělost vlny po důkladném vyprání ilustruje čistotu (Iz 1,18) nebo krásné zuby (Pís 4,2) a přirovnává se k sněhovým vločkám (Ž 147,16). N.H.

VNITŘNÍ ČLOVĚK Apoštol Pavel užívá tohoto výrazu (*ho esō anthrōpos* v Ř 7,22; 2 K 4,16; Ef 3,16), k označení křesťanova skutečného „já“, které vidí Bůh a které si je člověk (částečně) uvědomuje.

(Názor, že Ř 7,14–26 popisuje Pavla-křesťana, objasňuje A. Nygren, *Romans*, 1952, str. 284nn). Protikladem (avšak nikoli výslovným) je spojení *ho exō anthrōpos* = vnější člověk (2 K 4,16; EP navenek), což je tentýž jedinec v pohledu druhých lidí, člověk fyzicky živý a aktivní a ve svém okolí známý i svým chováním.

Tento protiklad se netýká Pavlova „nového“ a „starého“ člověka (rozdíl mezi postavením, charakteristikou a tíhnutím člověka, který je v Kristu, a tím, který stojí mimo Krista) ani platónského rozdělení na nematnou, nesmrtnou duši (skutečný člověk) a jeho fyzické, smrtelné tělo (jeho sídlo), a tedy mezi racionálními (vyššími) podněty, jež vycházejí z duše, a tělesnými (nižšími) podněty. Pavel zde mluví o rozdílu mezi „vnějším dojmem“ a „srdcem“, jak to vidíme v 1 S 16,7. Ve skutečnosti jsou „vnitřní člověk“ a „srdce“ téměř synonyma. Tento protiklad vyplývá ze dvou faktů:

1. Bůh zkoumá srdce člověka, takže vidí věci, které zůstávají druhým lidem skryty, protože oni vidí jen vnější projev (sr. 1 S 16,7; Mt 23,27n; sr. Petrova slova o tom, že tichost a pokoj je ozdoba srdce, čehož si všimá Bůh, i když to uniká člověku, 1 Pt 3,3n).

2. Boží obnova hříšníka v Kristu je skrytým dílem (Ko 3,3n), z něhož okolní lidé vidí jen určité projevy (sr. J 3,8). Oblastí lidského charakteru, který prochází touto proměnou, kterou působí Duch svatý, není vnější, ale vnitřní člověk. V každém z následujících textů jsou v kontrastu jiné skutečnosti.

a) V 2 K 4,16 jde o protiklad mezi vnějším Pavlem, tím, jehož viděli lidé, tj. unaveného prací, s chabým zdravím, poznamenaného strachem, napětím a pronásledováním, a Pavlem, který znal Boha a jehož znal Bůh, Pavlem, který je občerstvován Duchem svatým (2 K 5,5.17) a který po stržení stanu jeho pozemského života obleče nebeský šat, dostane vzkrísené tělo (2 K 5,1nn). Vnější Pavel hyne, zatímco skutečný Pavel je každým dnem obnovován.

b) V Ř 7,22n vidíme kontrast mezi „zákonem (aktivní princip) hříchu“, jež ovlivňuje Pavlovo jednání, a „zákonem myslí“, Pavlovou radostí z Božího zákona a touhou jeho srdce se jím řídit, kterou hřích nestále ničí.

c) V Ef 3,16–19 je protiklad pouze skrytý. Vnitřní člověk, srdce, chrám, v němž přebývá Kristus, představuje právě Pavlovo „já“, toho Pavla, který zná Kristovu lásku a který bude naplněn Boží plností; tuto stránku ovšem lidé nevidí. Proto Pavel nabádá čtenáře, aby svým vnějším chováním světu ukazovali, co v nich Bůh učinil (Ef 4–6).

BIBLIOGRAFIE. Arndt, s. v. *anthrōpos*; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1, str. 203. J.I.P.

VODA (hebr. *majim*; ř. *hydōr*). V části světa, kde je vody nedostatek, hraje v životě biblických postav přirozeně významnou roli. Nic pro ně není tak závažné jako nedostatek vody (1 Kr 17,1nn; Jr 14,3; JI 1,20; Ag 1,11) a naopak dešť je znamením Boží přízně a dobroty. Stejně vážnou hrozbou pro život se stává znečištěná nebo znehodnocená voda. Setkáváme se s tím při jedné z eg. ran (Ex 7,17nn). Izraelci narazili na hořkou vodu v Maře (Ex 15,23) a za Elišova života měli špatný pramen vody obyvatelé Jericha (2 Kr 2,19–22).

V době války bylo běžnou praxí, že útočící vojsko odřízlo obležená města od vodních zdrojů, což udělal

Jóšafat se studněmi Moábu (2 Kr 3,19.25) a Holofernes v Betúlii (Júd 7,7nn). Chizkijáš toto nebezpečí odvrátil vybudováním tunelu, který v Jeruzalémě existuje dodnes. Vede od Mariina pramene (Gichón), jenž tehdy vyvěral za městskými hradbami, k rybníku *Siloa (2 Pa 32,30). V podmínkách, kdy se voda musela dávat na příděl (Pl 5,4; Ez 4,11.16), se používalo výstižného výrazu „voda útlaku“ (Iz 30,20), nicméně kontext obvykle souvisí s trestem (1 Kr 22,27; 2 Pa 18,26).

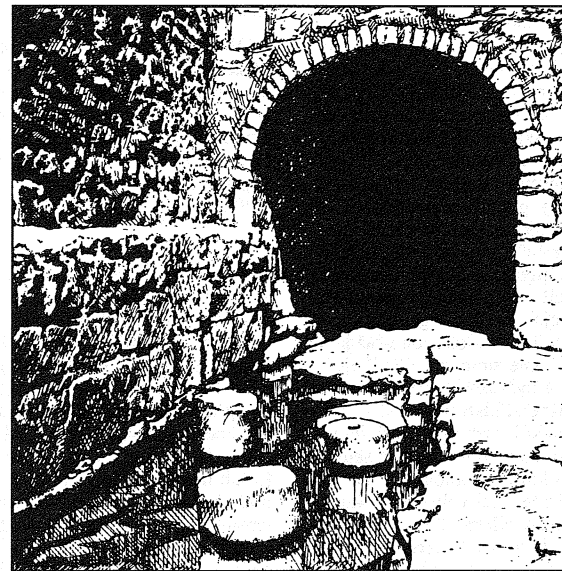
Voda často symbolizuje Boží požehnání a duchovní občerstvení (Ž 23,2; Iz 32,2; 35,6n; 41,18 atd.) a touha po ní naznačuje duchovní nouzi (Ž 42,2; 63,2; Am 8,11). V Ezechielově vidění Božího domu (47,1–11) představují vody tekoucí zpod prahu neomezený proud Hospodinova požehnání jeho lidu (sr. Za 14,8). Jeremjáš nazývá Hospodina „zdroj živých vod“ (2,13; 17,13) a tento výraz má svou obdobu v J 7,38, kde se hovoří o Duchu svatém. V NZ souvisí voda s věčným životem jako nejvyšším požehnáním, které Bůh dává (J 4,14; Zj 7,17; 21,6; 22,1.17), ale v Ef 5,26 a Žd 10,22 dominuje myšlenka očištění při křtu na odpuštění hříchů.

Myšlenka očištění dále přechází v představu občerstvení. V systému obřadů hrálo omývání důležitou roli. Kněží byli omýváni při svém zasvěcení (Ex 29,4) a také lévijci bývali pokropeni vodou (Nu 8,7). Zvláštní omývání musel podstoupit velekněz v den smíření (Lv 16,4.24.26) a kněz při obřadu přípravy „očistné vody“ (Nu 19,1–10). Vyžadovalo se od všech mužů, aby odstranilo jejich kulturní znečištění (Lv 11,40; 15,5nn; 17,15; 22,6; Dt 23,11). Potřebu očištění člověka předtím, než přistoupí k Bohu, neustále připomínala nádoba k omývání před *stanem setkávání (Ex 30,18–21). Rozvinutou formu tohoto obřadního omývání provozovala kumránská sekta a řada židovských sekt, které vznikaly před příchodem Kristovým i po něm. Ty tvoří pozadí Janova křtu pokání a křesťanského *křtu, jenž znamená očištění, uvedení a začlenění do Krista.

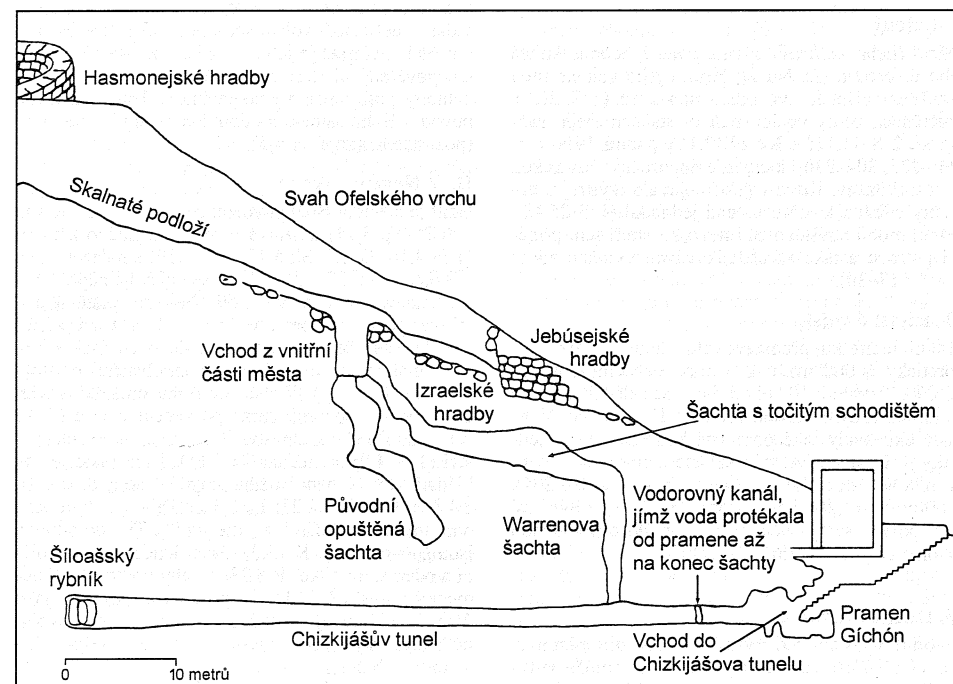
Třetím aspektem je prvek nebezpečí a smrti. Příběh o potopě, utonutí Egyptanů v Rudém moři a všeobecný strach z moře a hlubokých vod, který vyjadřoval žalmista (18,17; 32,6; 46,4; 69,2nn atd.), naznačují, že voda mohla být v Hospodinových rukou nástrojem soudu, ačkoli pro věrný Boží lid existovala i v nebezpečí možnost záchran (sr. Iz 43,2; 59,19). Těžko říci, do jaké míry byly tyto představy utvářeny kenaanskými mýty o zápasu Baala s despotickými vodami moře, zaznamenanými v textech z Ras Šamra. Skandinávští badatelé a Hookova škola „mýtu a obřadu“ viděli v těchto SZ odkazech (zejména v žalmech) klíč k objasnění skutečnosti, že se v Izraeli každoročně konala královská slavnost, kdy se předvádělo vítězství Hospodina, jehož zosobňoval král. Samozřejmě, že hebr. myšlení a poezie odrážely jazyk blízkovýchodní mytologie (sr. zmínky o livjatanovi, draku atd.), ale myšlenka, že Izrael převzal kenaanské rituály a věrouku, jež jsou jejich základem, není prokázána. Názory Gunkela, Mowinckela a dalších dobře rozebírá A. R. Johnson v kapitole „The Psalms“ in *OTMS*, 1951.

BIBLIOGRAFIE. O. Böcher, R. K. Harrison, *NIDNTT* 3, str. 982–993. J.B.Tr.

VOJSKO Izraelští panovníci, na rozdíl od svých egyptských a mezopotámských protějšků, zřejmě ne-



„Siloašský rybník“ u ústí Chizkijášova tunelu.



Průřez vodním systémem starověkého Jeruzaléma včetně Chizkijášova tunelu.

měli zájem, aby se jejich vojenské hrdinské činy zvěčňovaly na oslavných reliéfech a malbách. Popis izraelského vojska, který uvádíme, tedy z velké části čerpá jen ze slovních zpráv o bojích a z příležitostných zmínek, které nabízí SZ.

I. Organizace

Izraelské vojsko vzniklo jako kmenová domobrana.

Svolávala se v dobách krize a vedla ji charismatická osobnost, což velmi dobře ilustruje příběh o Debóře a Bárakovi. Základem organizace byl kmenový rod, který teoreticky tvořil jednotku o tisíci mužích (1 S 10,19). Některé kmeny se proslavily dovedností při zacházení s určitými zbraněmi (např. Sd 20,16; sr. 1 Pa 12). Jádrem stálé armády, čítající zpočátku maximálně 3 000 mužů, zřídil v Izraeli Saul (1 S 13,2).

K vytvoření pravidelné armády z velké části přispěla neustálá hrozba pelištejského útoku. Soubor mezi nejschopnějšími zástupci nepřátelských vojsk s cílem zabránit přílišnému krveprolití znali Pelištejci zřejmě lépe než Izraelci (1 S 17), ale lze se dočíst i o reprezentativním střetnutím dvou skupin *n' arim* (dosl. „mladí muži“, ale příležitostně také označení elitních jednotek) z Davidova a Iš-bósetova vojska (2 S 2,12–17). V Davidově armádě byly pravidelné jednotky (2 S 15,18) i domobrana. 2 S 23,8nn uvádí velitele Davidova vojska – „tři“ a „třicet“. Tito muži se většinou proslavili význačnými činy v době, kdy se David skrýval před Saulem a stál v čele skupiny záškodníků. Součástí pravidelného vojska se stali egejšti žoldníci (Keretejci a Peletejci), kteří tvořili tělesnou stráž krále (2 S 15,18–22, kde nacházíme zmínku i o Pelištejcích a Ga'ánech). Domobrana byla rozdělena na dvanáct praporů, které se ve službě střídaly po měsíci (1 Pa 27,1–15). Pokud měl David i v ozbu, jistě nebyla početná (sr. 2 S 8,3n); vozy se v izraelském vojsku začaly plně využívat až za krále Šalomouna (1 Kr 5,6; 10,26). Předpoklad, že Izrael měl vůbec kdy skutečnou jízdu, podepírá jen málo důkazy. Po rozdělení země si většinu vozů zpřivlastnilo S království, ale syrské plnění je o tuto výhodu do konce 9. stol. z velké části připravilo (2 Kr 13,7). (*VELITEL)

II. Ležení

Ležení (hebr. *maḥanē*) bývala pravděpodobně kulatá nebo čtvercová (sr. Nu 2). Král a jeho velitelé měli v každém případě své místo uprostřed (1 S 26,5). Skutečnost, že by vojáci spali ve stanech (hebr. *suk-kōg*; sr. 2 S 11,11; 1 Kr 20,12.16), popírá Jadin (str. 274–275, 304–310), který zde doporučuje číst Sukót, tj. místní název. Když vojsko bojovalo, výstroj u základny sřezala k tomu určená jednotka (1 S 25,13). Ležení mohli navštěvovat i nevojáci, kteří sem přinášeli potravu a také zprostředkovávali výměnu zpráv (1 S 17,17–30).

III. Římské vojsko

Hlavní jednotku představovala *legie, v níž bylo teoreticky 6 000 mužů a v praxi něco mezi 4 000 a 6 000. Tvořilo ji 10 kohort, které se skládaly ze šesti centurií. Každý centurion velel 70–100 mužům. V armádě existovaly také pomocné kohorty a malé jednotky jízdy, tzv. *alae*, rekrutované z obyvatel provincií, nikoli však z řad Židů (Josephus, *Ant.* 14. 204). O přítomnosti „Italského pluku“ (Sk 10,1) v Sýrii asi r. 69 po Kr. svědčí některé nápisy; šlo o pomocnou kohortu z bývalých římských otroků.

IV. Duchovní vojska

Původní význam SZ výrazu „Hospodin zástupů“ (*Jahwē š' bā'ot*) není zcela jednoznačný: může se týkat Boží svrchované moci nad izraelským vojskem (1 S 17,45) nebo duchovních vojsk pod jeho nadvládou (Joz 5,13–15; 1 Kr 22,19; 2 Kr 6,17). Tento smysl také ve SZ převažuje. V poslední bitvě mezi dobrem a zlem se Kristus objevuje jako vůdce nebeských vojsk (Zj 19,14), která vítězí nad vojsky šelmy a pozemských králů (Zj 19,19).

BIBLIOGRAFIE. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963; R. de Vaux, *Ancient Israel*², 1965, str. 213–228; A. F. Rainey in L. R. Fisher (ed.), *Ras Shamra Parallels*, 2, 1975, str. 98–107. R.P.G.

VOLÁNÍ Ve SZ i NZ se tento výraz vyskytuje asi 700x ve tvaru podstatného nebo přídavného jména i slovesa. Hlavní hebrejský kořen je *qr'*, v řečtině *kalēin* (s jeho složeninami a odvozenými slovy *klētos* = povolání a *klēsis* = povolání), dále se užívají výrazy *legein* a *fonein*. V obou jazycích se příležitostně užívají i jiná slova s významem „volat“, např. *'mr* v Iz 5,20 a *chrēmatizein* v Ř 7,3.

I. Ve Starém zákoně

1. „Volat na někoho“ má význam „pozvat nebo vyzvat (jménem)“ (Gn 3,9 atd.); „svolat shromáždění“ (Pl 1,15). „Volat jménem, vyzvat“ se objevuje v Písmu na mnoha místech počínaje Gn 4,26 („začalo se vyzvat jméno Hospodinovo“) a naznačuje prosbu o Boží ochranu. Buď se tím žádá o pomoc někdo, jehož jméno (tj. charakter) je známo, nebo se vyzývá přímo jméno Páně (sr. Gn 4,26; Dt 28,10; Iz 43,7).

2. „Dát jméno, nazvat“ se vyskytuje v Gn 1,5 („Bůh nazval světlo dnem“). Verše, kde je Hospodin podmětem, ukazují skrytou souvislost dvou významů termínu *qr'* a tím i jejich teologický smysl. První implikuje volání k službě Bohu v nějaké funkci a za určitým zvláštním účelem (1 S 3,4; Iz 49,1). Význam tohoto smyslu se nejjistě snadno. Jednak popisuje (Gn 16,11; sr. Mt 1,21) a pak ukazuje vzájemný vztah mezi tím, kdo povolává, a povoláním (tím bývá zpravidla Izrael). Boží volání shrnuje Iz 43,1, kde Hospodin říká, že Izrael je jeho, vydělený z ostatních národů, pověřený úkolem nést svědectví; těší se výsadě ochrany poskytované jeho jménem. Toto volání má původ v Bohu samém a odpovídá na něj jen menšina (pozůstatek) (např. Jl 3,5).

II. V Novém zákoně

Užití je stejné a Boží povolání se nyní děje „v Kristu Ježíši“ (Fp 3,14). Zaznívá výzva nést jméno křesťan (1 Pt 4,16; Jk 2,7; Sk 5,41, Mt 28,19) a náležet Bohu v Kristu (1 Pt 2,9). „Povolání“ se objevuje např. v Mk 2,17, „dávání jména“ v L 1,59. Často se uplatňuje trpný tvar přičestí přítomného (např. v L 7,11 atd.). Ježíš povolal své učedníky a ti ho následovali (Mk 1,20). Teologický význam Ježíšova volání objasňují epistolové evangelia ke spasení, skrze posvěcení a víru (2 Te 2,14), do Božího království (1 Te 2,12), pro společenství (1 K 1,9) a službu (Ga 1,15). I jiní pisatelé vykládají plný význam Božího povolání skrze Krista (sr. Žd 3,1; 9,15; 1 Pt 2,21; 1 J 3,1 zvláště – „... byli jsme nazváni dětmi Božími, a jsme jimi“). Ti, kdo odpoví, jsou „povolání“ (1 K 1,24). Pavel klade mezi povolání a odezvu rovnítko (Ř 8,28nn), aby podtrhl Boží neměnný úmysl (Ř 9,11), tj. apoštol vidí povolání jako účinné. Ježíšův výrok v Mt 22,14 rozlišuje „povolání“, kteří slyší, od „vyvolených“, kteří odpovídají a jsou „vybráni“.

Mnozí vykladači interpretují „povolání“ v 1 K 7,20nn jako zvláštní pověření. *Klēsis* zde znamená spíše Boží povolání každého člověka jako konkrétní historickou událost, tj. včetně vnějších okolností, za jakých bylo přijato. Otroctví jako takové nebrání víře v Krista.

BIBLIOGRAFIE. Arndt, str. 399n; K. L. Schmidt, *TDNT* 3, str. 487–536; *TWBR*; L. Coenen, *NIDNTT* 1, str. 271–276; J. J. von Allmen, *Vocabulary of the Bible*, 1958. M.R.W.F.

VONNÉ LASTURY Pronikavě vonná složka sva-tého kadidla, kterou získal Mojžíš na Boží rozkaz pálením klešovitých lastur některých měkkýchů – hebr. *š'helel*, pouze Ex 30,34. Jedná se o ř. akuzativ *onyx* = lastura, lasturovitý tvar či drahý kámen. Příklad zvláštního užití je zmíněn v Ex 30,34. R.A.S.

VOUS

1. Hebr. *zāqān*. Izraelci a jejich sousedé obvykle nosili pečlivě pěstěný plnovous. Svědčil o vitalitě a mužné kráse (Ž 133,2; sr. 2 S 19,24). Oholení nebo zakrytí vousu vyjadřovalo smutek či zármutek (Iz 15,2; Jr 48,37 atd.; sr. Lv 19,27; 21,5, zřejmě nařízení proti modlářské praxi), nebo malomocenství (Lv 14,9). Zohavit něčí vous znamenalo zneuctění (2 S 10,4; Iz 50,6). Jeremjáš kritizuje ty, kdo si holi skráně (Jr 9,26 atd.). (*VLASY, *POHŘEB A SMUTEK)

2. Hebr. *šāpām* (2 S 19,24) označuje knír. J.D.D.

VRCHOLEK CHRÁMU (ř. *pterygion* = křídélko; Vulg. *pinnaculum*; EP vrcholek). Část chrámu (Mt 4,5; L 4,9) uvedená v souvislosti s Ježíšovým pokusem na poušti. Její přesné umístění neznáme, ale za pozornost stojí dva údaje.

1. Jedná se o jedinečnou věc, o jeden vrcholek. 2. Z kontextu vyplývá, že šlo o místo, jež poskytovalo úchvatný rozhled po okolní krajině, odkud by však bylo hrozné spadnout. Tyto dvě podmínky jsou splněny, umístíme-li vrcholek do JV rohu chrámu, z něhož je výhled na Kidrónské údolí (sr. Jos., *Ant.* 15. 410n). Existují ovšem i jiná vysvětlení, viz např. *HHT*, 4, str. 85–86. J.D.D.

VŠEMOHOUCÍ Ve SZ se užívá o Bohu 48x (z toho 31x v knize Jób); jde o překlad hebr. *šaddai* a v některých verších *LXX* ř. *panokrator*. První židovští vykladači výraz vykládali jako „ke všemu dostatečný“ (*hikanos* v židovsko-řeckých překladech SZ z 2. stol. po Kr. a doby pozdější). Soudobá věda nabízí celou řadu různých možností jeho původu, ale žádná z nich není jistá. Kromě SZ se toto jméno vyskytuje v aramejských textech z Tell Dér 'Allá asi z r. 700 př. Kr. (*PSAN) ve tvaru plurálu *šdjn*, jenž označuje nadpřirozené bytosti. Ve SZ evokuje *šaddai* představa, že Hospodin má moc zranit a ochránit (Ž 68,15; 91,1; Iz 13,6; Jl 1,15). Ve vztahu k praotčům se toto jméno objevuje 6x (např. v Ex 6,3) a někdy ve složenině *'el šaddai* = Bůh všemohoucí. Pokaždé se týká pozhennání slíbeného Abrahamovi a jeho potomkům a znovu zdůrazňuje Boží absolutní moc. V Jóbův představuje „Všemohoucí“ poetickou paralelu k „Bohu“, podobně jako v Rt 1,20n k Hospodinu, což naznačuje, že tyto knihy psal týž autor.

Ř. *panokrator* = všemocný se vyskytuje v 2 K 6,18 a 9x ve Zj, kde se zdůrazňuje Boží moc (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22).

BIBLIOGRAFIE. N. Walker, *ZAW* 72, 1960, str. 64–66; L. Morris in A. E. Cundall a L. Morris, *Judges and Ruth*, *TOTC*, 1968, str. 264–268; K. Koch, *VT* 26, 1976, str. 299–332; W. Michaelis, *TDNT* 3, str. 914–915. A.R.M.

VTĚLENÍ

I. Význam slova

„Vtělení“ (inkarnace) ani adjektivum „vtělený“ nepatří mezi biblická slova, ale v některých důležitých NZ textech hovořících o osobě a díle Ježíše Krista se vyskytuje ř. ekvivalent latinského *in carne* (*en sarki* = v těle). Hymnus citovaný v 1 Tm 3,16 říká „byl zjeven v těle...“ Jan zdůrazňuje, že ten, kdo tvrdí, že Ježíš nepřišel „v těle“ (1 J 4,2; 2 J 7), má ducha antiktivistova. Pavel konstatuje, že nás Kristus usmířil s Bohem „ve svém pozemském těle“ (Ko 1,22; sr. Ef 2,15) a že Bůh „na lidském těle odsoudil hřích“ tím, že „poslal svého vlastního Syna v těle, jako má hříšný člověk“ (Ř 8,3). Petr píše, že Kristus byl usmrcen „v těle“ (*sarki* 1 Pt 3,18; 4,1). Všechny uvedené texty potvrzují z různých úhlů tutéž pravdu: Kristus nám vy dobyl spasení tím, že přišel i zemřel „v těle“. Teologie nazývá jeho příchod vtělením a jeho smrt smířením.

Co znamená v těchto verších slovo „tělo“? V Bibli má hebr. *bāšār*, *š'er* a ř. *sarx* na prvním místě fyziologický význam. „Tělo“ (česky také „maso“) je hmota, která spolu s krví a kostmi tvoří fyzický organismus člověka nebo zvířete (sr. Gn 2,21; L 24,39; 1 K 15,50). Jelikož hebr. myšlení spojuje tělesné orgány s duševními funkcemi, může „tělo“ ve SZ zahrnovat psychologické i fyzické aspekty živého organismu (sr. paralelismus mezi „tělem“ a „srdcem“ v Ž 73,26 a mezi „tělem“ a „duší“ v Ž 63,1). Toto slovo však přesahuje antropologický význam. Bible považuje fyzické tělo za důležitý teologický symbol, tj. symbol stvořeného a tedy závislého života lidí i zvířat, druh života odvozeného od Boha, který, na rozdíl od života Boha samého, potřebuje fyzické orgány, aby udržovaly životní funkce. Proto je „tělo“ druhým označením člověka nebo zvířete, příp. obojího dohromady (sr. Gn 6,12; 7,1.5.21n). Písmo v nich vidí Boží stvoření s relativně krátkou pozemskou existencí, během níž jim Hospodin vdechuje do chrpí dech života. „Tělo“ v tomto smyslu není něco, co člověk má, ale něco, čím je. Tělo se vyznačuje křehkostí a slabostí (Iz 40,6) a v tomto smyslu stojí tělo v protikladu k „Duchu“, věčné a neslábnoucí energii, která pochází z Boha a je Bohem (Iz 31,3; sr. 40,6–31).

Prohlásíme-li tedy, že Kristus přišel a zemřel „v těle“, znamená to, že přišel a zemřel ve stavu a za podmínek stvořeného tělesného a duševního života, jinými slovy, že ten, který zemřel, byl člověkem. Němčené NZ také tvrdí, že ten, který zemřel, od věků byl a je Bohem. Formule, jež vysvětluje vtělení, říká, že Bůh se stal člověkem, aniž přestal být Bohem. To potvrzuje Jan v prologu ke svému Evangelium: „Slovo“ (tj. Boží činitel při stvoření, který „na počátku“, před stvořením, nejenom byl „u Boha“, ale sám „byl Bůh“, J 1,1–3), „se stalo tělem“ (J 1,14).

II. Vznik věrouky

Takové tvrzení se může zdát ve světle SZ monoteismu rouháním a paradoxem – za což je ostatně ortodoxní judaismus také vždy považoval. Vypadá to, jako by se Bůh Stvořitel stal jedním ze svých stvoření, což je teologický rozpor *prima facie*. Kde se tedy vzalo přesvědčení, které vedlo Jana k takovým výrokům? Jak vznikla víra rané církve, že Ježíš Nazaretský byl vtělený Bůh? Za předpokladu, že nevycházela z toho, co Ježíš řekl a dělal, se někteří vědci pokusili vysvětlit

vznik této myšlenky z židovských spekulací o pre-existenci nadlidského Mesiáše nebo z polyteistických mýtů o bozích-vykupitelích, typických pro řecká náboženství mystérií a gnostické sekty. Dnes však většina badatelů považuje tyto experimenty za neúspěšné – zčásti proto, že rozdíly mezi pohanskými bůžky a NZ christologií jsou mnohem podstatnější a hlubší, než se na první pohled zdá, zčásti proto, že ve většině promluv historického Ježíše se objevuje potencionální nárok na božství (jak ukazují synoptická Evangelia) a že přijetí takového tvrzení bylo základem víry a bohoslužby rané církve, jak vidíme v prvních kapitolách Skutků (jejichž historičnost se dnes jen ojediněle zpochybňuje). Jediné uspokojující vysvětlení je, že Ježíš svým životem, službou, smrtí a vzkříšením přesvědčil učedníky o svém Božím původu ještě předtím, než vystoupil na nebesa. Přesně to nacházíme v Janově evangeliu (viz hlavně J 20,28nn). V souladu s tím Skutky říkají, že první křesťané se modlili k Ježíši jako k Pánu (7,59) dokonce před letnicemi (1,21: „Pán“, jenž vybírá apoštoly, je určitě „Pán Ježíš“ z v. 21, sr. 3); dále že na začátku dne letnic křtili v jeho jméno (2,38; 8,16; 19,5); věřili v jeho jméno (tj. v něho: 3,16; 9,14; 22,16; sr. 16,31); kázali o něm jako o jediném, kdo daruje pokání a odpouští hřích (5,31). To vše ukazuje, že ačkoli Ježíšovo božství nebylo zprvu vyjádřeno slovy (a Skutky ani nenaznačují, že by bylo), přesto se stalo součástí víry, kterou první křesťané žili. *Lex orandi lex credendi*. Teologická formulace víry ve vtělení přišla později, ale víra samotná existovala v církvi od jejího počátku, i když nebyla systematicky vyjádřena.

III. Stanovisko NZ pisatelů

Zájem, který motivuje NZ myšlení o vtělení, hlavně u Pavla, Jana a autora Listu Židům, se soustřeďuje na toto téma v dosti velké šíři. NZ autoři nikde nezmiňují mezafyzické otázky o způsobu vtělení ani s tím spojené psychologické otázky, které dominovaly křesťanským diskursům od 4. století. Jejich zájem o osobu Ježíše není filozofický a spekulativní, ale vyznavačský a evangelijní. Nemluví o Kristu jako o metafyzickém problému, ale jako o Spasiteli, a vše, co o jeho osobě říkají, motivuje touhou jej oslavit – vyprávěním o jeho díle a potvrzováním jeho stěžejní role v Božím vykupitelském záměru. Nikdy se nesnaží proniknout do tajemství jeho osoby – stačí jim, když hlásají vtělení jako fakt, rozhodující z řady mocných činů, jejichž prostřednictvím Bůh umožnil spasení hříšníkům. NZ autoři se snaží vysvětlit vtělení jediným způsobem – ukazují, jak vtělení zapadá do Božího celkového plánu vykoupění lidstva (viz např. Ř 8,3; Fp 2,6–11; Ko 1,13–22; J 1,18; 1 J 1,1–2,2; hlavní argumenty v Listu Židům: 1–2; 4,14–5,10; 7,1–10,18).

Výjimečnost tohoto evangelijního zájmu vrhá světlo na jinak matoucí skutečnost, že NZ nikde jinde nemluví o *narození z panny, které by vysvětlovalo spojení Božství i lidství v osobě Ježíše Krista – což byla myšlenková linie pozdější teologie. Toto mlčení nemusí znamenat, že NZ autoři o narození z panny nevěděli, jak se někteří domnívají. Je dostatečně vysvětleno tím, že NZ se zaměřuje jinam, na Ježíšův vztah k Božimu spasitelskému plánu. Důkazem je i samotný způsob, jak příběh o narození z panny předkládají Matouš a Lukáš, dva evangelisté, kteří jej vyprávějí. Žádný z nich neklade důraz na jedinečnost podstaty osoby, která se zázračně narodí, ale na to, že tímto zázračným narozením Bůh naplnil dávno před-

povězený úmysl navštívit a vykoupit svůj lid (sr. Mt 1,21nn; L 1,31nn.68–75; 2,10n.29–32). Oba (spolu s dalšími NZ pisateli) přikládají vtělení pouze soteriologický význam. Apoštolští autoři jasně vidí, že Ježíšovo božství i lidství tvoří základ jeho spasitelného díla. Uvědomují si, že jen díky tomu, že Ježíš je Bůh-Syn, mohou říci, že Syn zná dokonale Otcovo myšlení a srdce (sr. J 1,18; 14,7–10; Žd 1,1n), a v jeho smrti spatřují nejpřesvědčivější důkaz Boží lásky k hříšníkům i jeho vůli zehnat věřícím (sr. J 3,16; Ř 5,5–10; 8,32; 1 J 4,8–10). Ježíšovo Synovství je pro ně zárukou věčného trvání, bezhříšné dokonalosti a stálého působení jeho kněžské služby (Žd 7,3.16.24–28). Vědí, že Kristus pouze z pozice svého božství může porazit a zbavit moci ďábla, který držel hříšníky v postavení bezmocných zajatců (Žd 2,14n; Zj 20,1n; sr. Mk 3,27; L 10,17n; J 12,31n; 16,11). Vidí také, že bylo nezbytně nutné, aby se Syn Boží „stal tělem“, protože jen tak mohl zaujmout místo „druhého člověka“, jehož prostřednictvím se Bůh smíří s celým lidstvem (1 K 15,21n.47nn; Ř 5,15–19), jedině díky tomu se mohl stát prostředníkem mezi Bohem a lidmi (1 Tm 2,5) a jenom tak mohl zemřít za hříchy, protože pouze tělo může zemřít. („Tělo“ je v NZ tak úzce spjata se smrtí, že NZ tento výraz nepoužívá k označení Kristova lidství v jeho oslaveném a neporušeném stavu: výraz „za dnů těla svého“ [Žd 5,7, KP] označuje Kristovu pozemskou pouť do okamžiku ukřížování.)

Popření skutečnosti, že Ježíš byl pravým Bohem i pravým člověkem, bude tedy NZ pokládat za zavrženíhodnou herezi, která znehodnocuje evangelium. NZ se staví odmítavě k doketické christologii, která neuznává, že Ježíš přišel „v těle“ (1 J 4,2nn), a tedy odmítá i jeho fyzickou smrt („krev“, 1 J 5,6). Jan ve svých prvních dvou dopisech odsuzuje takové tvrzení jako zásadní chybu, k níž vede duch antikristův, a považuje je za popření Otce i Syna (1 J 2,22–25; 4,1–6; 5,5–12; 2 J 7,9nn). Důraz Janova evangelia na Ježíšovu zkušenost s lidskou křehkostí (únava, 4,6; žízeň, 4,7; 19,28; slzy, 11,33nn) považují bibliisté za záměrnou snahu tento blud doketismu vyvrátit.

IV. Prvky novozákonního učení

Význam NZ tvrzení, že „Ježíš Kristus přišel v těle“, lze rozdělit do tří bodů:

1. Vtělená osoba

NZ jednotně vykládá Ježíšovu podstatu ve vztahu k jedinému Bohu SZ monoteismu (sr. 1 K 8,4,6; 1 Tm 2,5; s lž 43,10n; 44,6). Základní definice říká, že Ježíš je Boží Syn, což je zakotveno v Ježíšově myšlení i učení. Označoval se za „Syna“ v jedinečném významu, který jej odděloval od ostatních lidí (L 2,49), a totéž mu potvrdil Otcův hlas z nebe při křtu: „Ty jsi můj milovaný Syn“ (Mk 1,11; sr. Mt 3,17 L 3,22; *agapētos* ve všech třech zprávách o hlasu z nebes má význam „jediný milovaný“; totéž se objevuje v podobenství u Mk 12,6; sr. podobná slova z nebe při proměnění, Mk 9,7; Mt 17,5). Marek a Lukáš zaznamenali, že když se Ježíš během výslechu pod přísahou ptali, zda je „Syn Boží“ (označení, které z úst nejvyššího kněze znamenalo „davidovský Mesiáš“), odpověděl pozitivně, což znamenalo přisvojení si nároku na božství: *egō eimi* (tak Mk 14,62; L 22,70 má: „vy sami říkáte, že *egō eimi*). *Egō eimi*, důrazně „já jsem“, byla slova, která by žádný zbožný Žid nemohl vyslovit, protože znamenala ztotožnění s Bohem (Ex

3,14). Ježíš, který podle Marka pronesl tato slova stejně sugestivním způsobem již dříve (Mk 6,50; sr. 13,6 a dlouhou řadou výroků s *egō eimi* v Janově evangeliu: J 4,26; 6,35; 8,12; 10,7.11; 11,25; 14,6; 15,1; 18,5nn) si jistě přál dát jasně najevo, že Boží synovství, na něž si dělá nárok, neznamenal nic méně než to, že je Bohem. Za toto „rouhání“ jej odsoudili.

Ježíš se sám označuje za „Syna“ v souvislostech, které mu přisuzují jedinečné místo v Boží blízkosti a zdůrazňují, že jej Bůh má rád. V synoptických Evangelích jich nacházíme relativně málo (Mt 11,27 = L 10,22; Mk 13,32 = Mt 24,36; sr. Mk 12,1–11), zato hodně v Janovi, a to jak v Ježíšových vlastních slovech, tak v komentáři evangelisty. Podle Jana je Ježíš Boží „jedinečný“ Syn (*monogenēs*: 1,14.18; 3,16.18), jenž existuje od věčnosti (8,58; sr. 1,1n). S Otcem ho spojuje dokonalá láska, jednota a společenství (1,18; 8,16.29; 10,30; 16,32). Jako Syn nic nedělá z vlastního popudu (5,19); žije, aby oslavil Otce (17,1.4); proto činí Otcovu vůli (4,34; 5,30; 8,28). Se-stoupil na svět, protože ho Otec „poslal“ (objevuje se 42x) a dal mu úkol, který má plnit (4,34; 17,4; sr. 19,30). Přišel v Otcově jménu, tzn. jako Otcův zástupce (5,43) a jelikož vše, co řekl a dělal, bylo ve shodě s Otcovým příkazem (7,16nn; 8,26nn; 12,49n; 14,10), jeho život dokonale ukázal Otce (14,7nn). Když říká, že Otec je větší než on (14,28; sr. 10,29), nemluví o nějaké zásadní podřízenosti, ale chce tím vyjádřit, že je pro něj přirozené i nutné, aby respektoval vůli a plány Otcovy. Otec je větší než on, protože ve vztahu k Otcovi bude vždy přirozené a s radostí jeho Synem. To ovšem neznamená, že by měl člověk Ježíše méně uctívat a méně si ho vážit než Otce. Právě naopak; Otec si přeje, aby jeho Syn byl oslaven, stejně jako Syn touží po tom, aby byl oslaven Otec. Otec svezřil Synovi své velké věci: dávat život a vykonávat soud, „aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce“ (5,21nn). Otec vede všechny lidi k tomu, aby udělali to, co Tomáš (20,28), a aby ctili Syna stejně jako ctí Otce – tedy jako svého Pána a Boha.

V NZ se objevují další myšlenkové linie, jež sice ve srovnání s otázkou Synovství považujeme za vedlejší, ale které také vedou k poznání božství Ježíše Nazaretského. Mezi nejdůležitější patří:

a) Jan ztotožňuje věčné Boží Slovo s osobou Božího Syna, Ježíše Krista (J 1,1–18; sr. 1 J 1,1–3; Zj 19,13; *LOGOS).

b) Pavel mluví o Synu jako o Božím obraze, a to jak v těle (2 K 4,4), tak i před inkarnací (Ko 1,15). Ve Fp 2,6 píše, že než Ježíš Kristus přišel v těle, měl „podobu“ (*morfē*) Boží. Přesný výklad uvedených věty je předmětem diskusí, ale J. B. Phillips má téměř určité pravdu, když překládá: „vždy ... ve své přirozenosti Bohem“. Žd 1,3 nazývá Syna „odleskem Boží slávy a výrazem Boží podstaty“. Pohybujeme-li se v rámci monoteismu, pak tato slova jasně implikují:

1. Z hlediska osoby je Syn Bohem a ontologicky jedno s Otcem.

2. Syn dokonale ztělesňuje vše, co je v Otcovi, tj. neexistuje žádný aspekt či prvek jeho božství nebo charakteru, který by Syn neměl a Otec měl a naopak.

3. Pavel smí aplikovat SZ prorocství o vyzvání Hospodinova (Pánova) jména na Pána Ježíše. Ukázal tím, že toto prorocství se splnilo právě v Kristu (Ř 10,13, citát JI 2,32; sr. Fp 2,10n, ozvěna Iz 45,23). I autor Listu Židům cituje Mojžíšovo nabádání andělům, aby uctivali Boha (Dt 32,43, LXX), a žalmistovo zvolání „Tvůj trůn, ó božský, bude stát věčné“ (Ž 45,7) jako

slova, která pronesl Otec s odkazem na svého Syna (Žd 1,6,8). To ukazuje, že oba pisatelé pokládají Ježíše za Boha.

4. NZ vnitřně přisuzuje Kristu božství tím, že jej běžně oslovuje jako „Pána“, což je titul, který se dával řeckým bohům (sr. 1 K 8,5) a v LXX se na různých místech používá k označení Božího jména.

2. Podstata vtělení

Když se Slovo „stalo tělem“, jeho božství se tím neztratilo ani neumenšilo. Ježíš nepřestal mít Boží podstatu, kterou měl předtím. Je to on, kdo udržuje stvoření v uspořádané existenci a zachovává veškerý život (Ko 1,17; Žd 1,3; J 1,4); to nepřestalo platit, ani když pobýval na zemi. Když přišel na tento svět, „sám sebe zmařil“ (var. „zřekl se všeho“) (Fp 2,7; J 17,5) a v tom smyslu „se stal chudým“ (2 K 8,9), což ovšem vůbec neznamená, že došlo k zmenšení jeho božské moci, jak to navrhuji kenotické teorie. NZ klade důraz na to, že Synovo božství nebylo při vtělení nijak umenšeno, naopak, v člověku Ježíši Kristu, říká apoštol Pavel, „je vtělena všechna plnost božství“ (Ko 2,9; sr. 1,19).

Vtělení Božího Syna tedy nevedlo k omezení jeho božství, pouze získal lidskou podobu. Neznamená to, že by Syn Boží přišel, aby přebýval v nějakém člověku, jako to dnes dělá Duch svatý (ztotožnění inkarnace s přebýváním Ducha je podstatou nestoriánské- ho bludu), ale že Syn jako samostatný jedinec začal žít plně lidským životem. Neoblékl lidské tělo, aby mohl přebývat v jeho duši, jak tvrdil Apollinarios, ale vzal na sebe jak lidskou duši, tak tělo, tzn. psychickou i fyzickou stránku života. Jeho lidství bylo úplné – stal se „člověkem Kristem Ježíšem“ (1 Tm 2,5; sr. Ga 4,4; Žd 2,14.17). A jeho lidství je trvalé. Přestože nyní přebývá ve slávě, „byl a je současně Bohem a člověkem ve dvou rozličných podstatách a v jedné osobě, která je věčná“ (*Westminster Shorter Catechism*, ot. 21; sr. Žd 7,24).

3. Stav vtělení

a) Byl to stav *závislosti a poslušnosti*, protože vtělení nezměnilo vztah mezi Otcem a Synem. Jejich vztah se nepřerušil, Syn stále říkal a dělal, co Otec chtěl, a ani v jediném okamžiku nepřekročil Otcovu vůli (sr. první pokušení, Mt 4,2nn). Když Ježíš vyznal, že neví, kdy přijde druhý (Mk 13,32), neznamenal to, že by to předstíral nebo že by kvůli vtělení odložil své božské poznání (kenose), ale prostě ukázal, že Otec nechtěl, aby znal čas návratu. Jako Syn se nesnažil dozvědět víc, než kolik si Otec přál, aby věděl.

b) Byl to stav *bezhraničnosti a neposkvrněnosti*, protože vtělení nezměnilo podstatu a charakter Syna. V Písmu máme několikrát potvrzováno, že za celý svůj život nezhřešil (2 K 5,21; 1 Pt 2,22; Žd 4,15; sr. Mt 3,14–17; J 8,46; 1 J 2,1n). Nebyl ani nositelem původního Adamova hříchu, neboť nemusel umírat za své vlastní hříchy (sr. Žd 7,26). Zemřel zástupně, spravedlivý za nespravedlivé (sr. 2 K 5,21; Ř 5,16nn; Ga 3,13; 1 Pt 3,18). Že byl bez poskvrny a nemohl hřešit, vyplývá ze skutečnosti, že zůstal Bohem Synem (sr. J 5,19.30). Nebylo pro něj o nic víc možné odchýlit se od Otcovy vůle než před vtělením. Jeho božství zaručovalo, že dosáhne v těle té bezhříšnosti, která byla nutným předpokladem, měl-li zemřít jako „beránek bez vady a bez poskvrny“ (1 Pt 1,19).

c) Byl to stav *pokušení a morálního konfliktu*, protože vtělení znamenalo skutečný vstup do podmínek

morálního života člověka. Přestože Kristus jako Bůh nemohl podlehnout pokušení, jako člověk s ním musel bojovat, aby je překonal. Jeho božství mu nezaručovalo, že nebude muset zápasit o to, aby se neodklonil od Otcovy vůle, nebo že se vyhne napětí a tlaku, které v duši člověka v důsledku opakovaných pokušení vznikají. Zaručovalo mu pouze to, že až se dostaví pokušení, bude bojovat a zvítězí, což dokládají pokušení na počátku jeho mesiáské služby (Mt 4,1n). Autor Listu Židům zdůrazňuje, že Ježíš může chápat zkoušené a zmlatané křesťany a nabídnout jim pomoc jen díky tomu, že sám na sobě poznal pokušení i cenu poslušnosti (Žd 2,18; 4,14nn; 5,2.7nn). (* JEŽIŠ KRISTUS, JEHO ŽIVOT A UČENÍ)

BIBLIOGRAFIE. J. Denney, *Jesus and the Gospel*, 1908; P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*, 1909; H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, 1912; A. E. J. Rawlinson, *The New Testament Doctrine of the Christ*, 1926; L. Hodgson, *And was made Man*, 1928; E. Brunner, *The Mediator*, 1934; D. M. Baillie, *God was in Christ*, 1948; L. Berkhof, *Systematic Theology*⁴, 1949, str. 305–330; G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*, 1954; K. Barth, *Church Dogmatics*, I, 2, 1956, str. 122–202; V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, 1958; O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 1960; W. Pannenberg, *Jesus-God and Man*, 1968; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, 1977.

J.I.P.

VŮŇE. Příjemná či přijatelná aroma. Vůň je typická pro oběti a v této souvislosti se tímto slovem výstižně označuje účinek křesťanova života na lidi kolem něho (2 K 2,15n). V Ef 5,2 se ho užívá o Kristově oběti.

Křesťanské bohoslužbě něco podstatného chybí, nemá-li žádnou „chut“ a „vůni“.

C.H.D.

VŮŽ (**ʿazālā*, odvozeno od „valení“ kol). Původně se v Babylónu (rané dynastické období) lehká břemena přepravovala pomocí vlečných saní, což se ujaloz brzy i v Egyptě a ostatních rovinatých krajinách. S objevením kola a následkem toho zlepšením pohyblivosti se brzy všeobecně začaly užívat v Babylónii (*šumbu*), Egyptě (Gn 45,19–21; 46,5) i Palestině vozy (o dvou nebo o čtyř kolech), a to hlavně na J a v nízko položené Šefeje. V horách se uplatňovaly pouze na hlavních cestách (I S 6,12). Zpravidla se s nimi nepodnikaly dlouhé cesty (Gn 45). Uvezly jednoho nebo dva vozky a lehký náklad, ale byly dost vratké (I Pa 13,7–9). Nejvíce se využívaly při převážení objemnější sklízň v zemědělských oblastech (Am 2,13).

Vozy se vyráběly ze dřeva (I S 6,7), takže se mohly odstrojít a spálit (v. 14; Ž 46,10, viz níže). Některé byly kryté (Nu 7,3). Dvě kola, ať plná nebo s loukotěmi, byla někdy opatřena těžkými kovovými obručemi (viz Iz 28,27n). Vozy tahali zpravidla dva volové nebo dojně krávy (Nu 7,3–8; 2 S 6,3–7), jak vidíme na asyrských reliéfech znázorňujících pád Lakíse r. 701 př. Kr. (Britské museum). „Krytý povoz“ z Nu 7,3 může být *válečný vůz (sr. socha Idrimiho, Alalah, *ANET*, str. 557), protože vozy se užívaly i ve vojenské dopravě (Ž 46,10). Vozidla opatřená koly, o nichž se zmiňuje Iz 28,27n, asi předcházely smyk. Obrazná poznámka o postraňcích v Iz 5,18 zůstává nejasná.

D.J.W.

VÝBĚŘCÍ DANÍ. Ř. výraz *telōnēs* (EP celník) označuje člověka, který vybíral daně nebo clo ve prospěch Říma a byl zaměstnáván daňovým správcem. Již r. 212 př. Kr. existovala v Římě třída lidí (*ordo publicanorum*, Livius, 25. 3. 8–19), kteří uzavírali státní kontrakty všeho druhu. Byli v úzkém spojení s třídou jezdců a těšili se jejich podpoře; později aktivně působili v řadě provincií (Cicero, *In Verrem*, 2. 3. 11, § 27–28). Dostali za úkol vybírat desátky a různé nepřímé daně. Tento systém se mohl velmi snadno zneužít, a tak měli *publicani* od samého počátku blízko k vydírání a různým nečistým praktikám. Přestože nejkřiklavější přestupky řešily úřady a některé případy se dostaly před soud, výběřčí daní neměli dobrou pověst. Cicero považoval zaměstnání celníka za vulgární, neboť vyvolávalo hněv (*de Officiis*, I. 42, § 150), a Livius zaznamenává názor vyřčený r. 167 př. Kr., že tam, kde je *publicanus*, spojenci nemají svobodu (45. 18. 3–4). Hlavní správci často nepocházeli z provincií, v nichž vybírali daně (ačkoli nic nebránilo tomu, aby se jimi stali domorodci), a rádi nájímali své podřízené z řad místních obyvatel. (Výraz *architelōnēs* v L 19,2 asi ukazuje, že Zacheus byl hlavním výběřčím daní nad celým Jerichem a pod sebou měl další celníky – SB, 2, str. 249.) Výběřčí museli znát lid a jeho zvyky, aby je nikdo nepodvedl. Jejich vyděračské praktiky (viz Zacheova slova v L 19,8 a výzvu Jana Křtitele v L 3,13) vedly k tomu, že se stali opovrhovanou a nenáviděnou skupinou obyvatelstva – a to do té míry, že Ježíš mohl mluvit o jejich typickém sobectví (Mt 5,46). Zbožný Žid se na ně díval ještě kritičtěji a s větší nenávistí, neboť z náboženského hlediska byli *telōnēs* považováni za nečisté – vždyť neustále udržovali kontakty s pohany a museli pracovat i během sabatu. Tato nečistota spolu s učením rabinů, že jejich žáci nesmějí s takovými lidmi ani jíst, vedla k postoji, který vystihují slovní spojení *celníci a hříšníci* (Mt 9,10n; 11,19; Mk 2,15n; L 5,30; 7,34; 15,1) a *celníci a nevěstky* (Mt 21,31) i otázky položené v Mt 9,10n; 11,19; Mk 2,15n; L 5,29n (sr. SB, 1, str. 498n). Tento postoj ukazuje na záměr příkazu v Mt 18,17 a také vysvětluje pozitivní i negativní důvod zavření velekněží a starších v Mt 21,31b, výrok v Mt 11,19; L 7,34 a příběh o farizeovi a celníkovi v L 18,10nn.

BIBLIOGRAFIE. Arndt, *OCD*, s. vv. *decumae*, *portoria*, *publicani*, *vectigalia*; E. Schürer, *HJP*, I, 1973, str. 372nn; SB, 1, str. 377n, 498n, 770n; 2, str. 249; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, str. 755–759.

J.H.H.

VÝCHOD. Směr označovaný ve SZ pomocí sousloví *mizrah-šemeš* = východ slunce (např. Nu 21,11; Sd 11,18), častěji jen *mizrah* = východ (např. Joz 4,19) a 1x výrazem *mōšā'* = vyjit. Obdobně se v NZ užívá *anatolē* = východ (např. Mt 2,1). Vycházení světlicích nebeských těles poskytovalo starověkým lidem ukazatel směru, takže k označení V sloužil termín *qedem* = předek a některé tvary kořene *qdm*. Slovo *qdm* máme doloženo jako přejaté již kolem r. 2000 př. Kr. v egyptském „Příběhu Sinuheta“ a v ugaritských textech ze 14. stol. Mudrosloví Východu (pravděpodobně spíše *Babylónie než Moábu, I Kr 4,30; sr. Mt 2,1–12) mělo charakter příslůvi a je srovnatelné s mudroslovím *Egypta.

T.C.M.

VÝCHOD SLUNCE, ROZBŘESK (hebr. *šahar* = úsvit; ř. *anatolē* = vzestup, někdy se překládá jako „východ“). „Místo“ rozbřesku (Jb 38,12, EP jitra) se nachází na obzoru, kde se mění noc v den, když vystoupí slunce. Ř. (L 1,78) představuje překladatelský problém, ale mohlo by zde jít o přirovnání Mesiáše k vycházejícímu slunci. Viz A. R. C. Leaney, *The Gospel according to St Luke*, 1958, str. 90–91.

J.D.D.

VÝKLAD, BIBLICKÝ. Účelem biblického výkladu je objasňovat čtenářům význam a poselství textů Písma. Některé principy výkladu platí jak pro Bibli, tak pro ostatní literaturu (zejména starověkou), jiné souvisí s jedinečným místem Písma v Božím zjevení a v životě jeho lidu.

I. Obecný výklad

Každou část Bible je třeba interpretovat v jejím kontextu, a to nejen bezprostředním verbálním, ale širším – časovým, místním a situačním. Chceme-li význam pasáže postihnout co nejpřesněji, nelze ztratit ze zřetel následující faktory:

1. Jazyk a styl

Idiomy a vazby větných členů v biblických jazycích se od dnešních mohou výrazně lišit a pro správný výklad je třeba o těchto rozdílech vědět (*JAZYK APOKRYFŮ; *JAZYK SZ; *JAZYK NZ). Je třeba brát v úvahu také literární kategorie, které jsou v Bibli zastoupeny. Nelze např. vykládat poezii podle měřítkech prozaického vyprávění a naopak. Většinu literárních kategorií v Písmu dobře známe i z ostatní literatury, ale biblická proroctví a ještě více apokalyptické spisy mají takové rysy, které jsou typické pouze pro ně a vyžadují speciální výkladové postupy.

2. Historické pozadí

Biblické vyprávění pokrývá celé období blízkovýchodní civilizace až do r. 100 po Kr., tedy časové rozmezí několika tisíciletí, během nichž došlo k řadě podstatných změn. Abychom jednotlivé etapy biblického zjevení správně pochopili, musíme je uvádět do souvislosti s jejich vlastním historickým kontextem, jinak by mohlo dojít např. k tomu, že budeme chování lidí ve střední době bronzové hodnotit podle etických měřítek Evangelii. Obecně platné principy lze v biblickém textu najít až poté, co je vyložíme v souvislostech s dobovými podmínkami. Teprve potom můžeme nadčasové aspekty učení aplikovat na dnešní dobu.

3. Geografické prostředí

Na názory lidí, jejich způsob života a náboženství působí i podnebí a terén, jejichž vliv bychom v žádném případě neměli podceňovat. Náboženské konflikty ve SZ souvisejí často s přírodními podmínkami Palestiny. Např. uctívání Baala vzniklo v zemi, kde život závisel na dešti. Pro Kenaance byl Baal bohem bouře, který oplodňoval zemi, a ti, kdo mu sloužili, si chtěli pomocí magického rituálu zajistit pravidelné srážky a hojnou úrodu. Přírodní podmínky zaujaly v biblickém jazyce (doslovném i přeneseném) takové místo, že se kvůli správnému porozumění s nimi musíme alespoň částečně seznámit. To platí zejména o SZ, ale i v případě NZ se již dávno dospělo k závěru, že his-

torický zeměpis Malé Asie značnou měrou přispívá k výkladu Skutků a dopisů.

4. Společenská situace

Ještě důležitější než otázky doby, místa a jazyka jsou záležitosti týkající se každodenního života lidí, s nimiž se v Písmu setkáváme – jejich láska a nenávisť, jejich naděje a obavy, mezilidské vztahy atd. Studovat Bibli bez ohledu na toto živé prostředí znamená čist ji ve vakuu a zatěžovat ji konstrukcemi, které nikdy nechtěla nést. Převážně díky archeologickému výzkumu lze poměrně dobře rekonstruovat podmínky veřejného i soukromého života biblických postav v jednotlivých obdobích. Čteme-li text s pravým zaujetím, umožňujeme nám to samo o sobě do určité míry vžít se do jejich situace a sámo se na svět jejich očima. Představme si, jak se asi cítil služebník v Abrahamově domácnosti, izraelský otrok v Egyptě, obyvatel Jericha v době, když Jozuovi muži obcházeli město, obyvatel Jeruzaléma tváří v tvář Sancheribovým hrozbám, voják v Davidově vojsku, zajatá dívka sloužící Naamánově manéžce nebo stavitel hradeb pod Nehemjášovým vedením. Možná si pak uvědomíme, že trvalá působivost Bible zčásti pramení z jejího zájmu o ty rysy lidského života, které ve všech dobách a na všech místech zůstávají v podstatě beze změny.

II. Odborný výklad

Biblický výklad nepředstavuje jen exegezi několika spisů, ale i jejich interpretaci v rámci Písma, s ohledem na to, jak každá jeho část přispívá k poselství Bible jako celku. Vzhledem k tomu, že Písmo zachycuje Boží slovo k člověku a to, jak člověk odpovídá Bohu, a poněvadž obsahuje „vše, co je nutné ke spasení“, a tvoří „pravidla víry a života“ v církvi, je třeba v Bibli hledat to společné, co umožní objasnit každou její část ve světle celku, tj. určitý jednotící princip výkladu.

Tradiční židovský výklad hebr. Písem nacházel tento jednotící princip v Zákonu chápaném podle učení velkých rabínských škol. Na Proroky a Spisy se v podstatě pohlíželo jako na komentáře k Zákonu. Kromě základního významu textu (*pšat*) se hledalo ještě rozsáhlejší poučení (*d'raš*), odvozené pomocí různých pevně definovaných zásad exegeze, které se však podle dnešních exegetických měřítek zdají být přehnané.

V NZ a rané křesťanské literatuře jsou SZ předpokládány za jednotný celek, který čtenáře vyučuje „ke spasení“ a vybuduje ho všim, co potřebuje pro službu Hospodinu (2 Tm 3,15nn). Proroci, kteří mluvili v moci Ducha svatého, svědčí o Kristu jako o tom, v němž Boží zaslíbení docházejí naplnění. NZ pisatelé (u nichž musíme při výkladu jejich spisů brát v úvahu rozdíly v jejich povahových rysech, stylu a způsobu myšlení) jsou v tom s nimi zajedno. V Žd 1,1nn konstruují „mnohé způsoby“, jimiž Bůh mluvil v nejstarších dobách, s dokonalejším a konečným slovem, které Bůh vyřkl ve svém Synu. Apoštol Pavel ve svých spisech sleduje Boží jednání se světem v jednotlivých postupných etapách spojených s Adamem, Abrahamem, Mojžíšem a Kristem. Biblický výklad v NZ má svůj jednotící princip v Kristu, ale tato teze se neuplatňuje mechanicky, nýbrž tak, aby vyšla najevo historická a progresivní povaha biblického zjevení. Tento tvůrčí princip výkladu apoštolská církev jistě přejala od Krista samotného.

V apoštolských dobách ovlivnily biblický výklad ř.

představy o inspirovanosti, což vyžadovalo rozsáhlou alegorizaci textu. Tento způsob se rozšířil zejména v Alexandrii, kde jej v předkřesťanském období reprezentoval Filón. Panoval zde názor, že pomocí alegorizace lze zjistit mysl inspirujícího Ducha a učinit přijatelným mnohé z toho, co v doslovném smyslu bylo v Bibli rozumově nebo eticky nepřijatelné. Tato metoda, kterou vypracovali alexandrijské otcové a převzali mnozí otcové západní, ve skutečnosti působení Ducha zamtlžovala a stírala historickou povahu biblického zjevení. Antiochejská škola vystihovala historický smysl textu mnohem lépe.

Rozlišování mezi doslovným a duchovním významem Písma bylo rozpracováno ve středověku, přičemž existovaly tři různé druhy duchovního významu: alegorický, který vyvozoval učení z vyprávění, morální, jenž čerpal poučení pro život a chování, a analogický, který odvozoval smysl nebeského z pozemských věcí. V raném středověku byl vykonán kus dobré práce na poli doslovného výkladu, zejména díky koleji sv. Viktora ve Francii v 12. stol.

Reformátoři položili nový důraz na doslovný význam Písma a na gramaticko-historickou metodu exegeze, která jej pomáhala určit. Gramaticko-historický výklad představuje základ, na němž má stavět teologická exegeze a praktická aplikace. Kromě toho stále užívání Bible v životě Božího lidu neustále odhaluje nové aspekty jejího významu. Ty ovšem mají obecnou platnost jen tehdy, vycházejí-li z právého a původního smyslu. List Římanům tedy smíme lépe pochopit také díky tomu, jakou hrál roli v životě Augustina, Luthera a Wesleye. Jeho význam tkví v tom, že tyto muži vzácně porozuměli tomu, co chtěl Pavel v tomto listu sdělit.

Typologický výklad, obnovený v dnešní době, je třeba používat (pokud vůbec) opatrně a s rezervou. Za nepřijatelnější považujeme ten, který v biblickém výčtu Božích skutků milosrdenství a soudu rozeznává opakující se rytmy, podle něhož lze dřívější dění chápat jako předobraz a ilustrace událostí pozdějších (sr. Pavlovu aplikaci zkušeností Izraele na poušti v 1 K 10, 1Inn).

Křesťané mají k dispozici měřítko a trvalý vzor v tom, jak Ježíš používal SZ. Součástí přítomného působení Ducha svatého je otevírání Písma tak, jak jej vzkrášený Kristus odkryl dvěma učedníkům na cestě do Emauz (L 24,25nn).

BIBLIOGRAFIE. R. W. Farrar, *History of Interpretation*, 1886; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*², 1952; C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1953; E. C. Blackman, *Biblical Interpretation*, 1957; R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, 1957; J. D. Wood, *The Interpretation of the Bible*, 1958; J. D. Smart, *The Interpretation of Scripture*, 1962; *Cambridge History of the Bible*, 1–3, 1963–70; J. Barr, *Old and New in Interpretation*, 1966; I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation*, 1977; G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation*, 1979. F.F.B.

VYKUPITEL Vykoupení znamená vysvobození od zlého zaplacením určité ceny. Jde o víc než o pouhé vysvobození. Váleční zajatci mohou být propuštěni, je-li za ně zapláceno „výkupné“ (ř. *lytron*). Všechna další příbuzná slova vyjadřují myšlenku „propuštění po zaplacení výkupného“. V tomto smyslu smíme Kristovu smrt chápat jako „výkupné za mnohé“ (Mk

10,45).

Také otrok mohl být propuštěn na základě výkupného. Při fiktivním obchodu uskutečněném nějakým bohem by otrok zaplatil cenu za svoji svobodu do chrámové pokladny. Potom by prošel slavnostním obřadem, během něhož by byl prodán Bohu, „aby získal svobodu“. Technicky by nadále zůstal jeho otrokem a mohly mu být uloženy některé náboženské povinnosti. Ale ve vztahu k lidem získal od té chvíle svobodu. Otroka také mohl zaplatit cenou svého pánu. Nicméně ve všech formách propouštění je typické zaplacení výkupní ceny (*lytron*). Tomuto procesu se začalo říkat „vykoupení“.

U Hebrejů lze rozeznat různé situace, které vhodné ilustruje Ex 21,28–30. Pokud člověk měl nebezpečného býka, musel jej hlídat. Jestliže býk utekl, někoho potkal a dotyčný zemřel, zákon zněl jasně: „býk bude ukamenován a také jeho majitel země“. Jelikož však nejde o případ úkladné vraždy, tj. události nepředcházela žádná zášť, může „být uloženo“ výkupné (hebr. *kōper*). Viník mohl zaplatit určitou peněžní částku a vykoupení svůj ztracený život.

Další příklady vykoupení ve starověku se týkají vykoupení majetku atd., ale tři výše uvedené jsou nejdůležitější. Spojuje je myšlenka vykoupení svobody zaplacením ceny. V mimobiblické literatuře je použití téměř stejné. Existuje několik metaforických textů, ale ty pouze objasňují základní význam slova. Zaplacení ceny za vysvobození je základním a charakteristickým rysem.

Z tohoto důvodu bylo uvedené pojetí tak důležité pro první křesťany. Ježíš je učil, že „každý, kdo hřeší, je otrokem hříchu“ (J 8,34). Ve shodě s tímto tvrzením vidí Pavel sám sebe jako „hříšného, hříchu zaprodaného“ člověka (Ř 7,14), člověka zaprodaného krutému otrokáři. Přípomíná Římanům, že dříve byli „služebníky hříchu“ (Ř 6,17). Za jejich hřích je čekala smrt, neboť „mzdou hříchu je smrt“ (Ř 6,23). Hříšníci jsou otroky odsouzenými na smrt. Starý svět se dostal do situace, z níž je třeba volat po vykoupení. Když k němu nedošlo, otroctví by pokračovalo a rozsudek smrti by byl vykonán. Na tomto pozadí je třeba vidět Kristův kříž. Je to cena zaplacená za propuštění otroků, aby odsouzení mohli získat svobodu.

Metafoře dodává sílu trvalé vědomí o zaplacení ceny. Ale právě tento bod zpochybňují ti, kdo se domnívají, že „vykoupení“ znamená totéž co „vysvobození“. Tuto domněnku údajně podporují některé SZ texty, v nichž se říká, že Hospodin vykoupil svůj lid (Ex 6,6; Ž 77,14n atd.). Je přece nemyslitelné, aby Hospodin někomu něco platil! To však je příliš smělá dedukce. Metaforu nelze oloupat o její jádro (sr. rčení „prodal svůj život draze“). V některých SZ oddělech je představován Hospodin jako tak mocný, že veškerá moc pronarodů je před ním nepatrnou věcí. Nicméně v těchto textech nenajdeme termín „vykoupení“. Tam, kde se objevuje, jde ruku v ruce s představou úsilí. Hospodin vykupuje se „vztaženou paží“. Dává poznat svou sílu. Protože svůj lid miluje, vykupuje jej pro sebe. Požadovanou „cenu“ je jeho úsilí.

Typickým NZ výrazem pro vykoupení je relativně zřídka se vyskytující slovo *apolytrōsis* (v NZ 10x, v celé ř. literatuře pouze 8x). To může vyjadřovat přespředsvedčení prvních křesťanů, že vykoupení v Kristu bylo jedinečné. Neznamená to, jak se někteří domnívají, že chápali vykoupení prostě jako „vysvobození“, neboť vysvobození označují pomocí *ryomai* = zachránit. *Apolytrōsis* znamená vysvobození zaplacením ceny,

kteřou je vykupující smrt Spasitele. Když čteme o vykoupení „jeho obětí/krví“ (Ef 1,7), pak zcela jednoznačně představuje cenu za vykoupení Kristova krev. Stejná slova zaznívají v Ř 3,24n: „Jsou ospravedlnováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši. Jeho ustanovení Bůh, aby svou vlastní smrtí se stal smírnou obětí pro ty, kdo věří.“ Pavel tady užívá tři metafory: soudního dvora, oběti a propuštění z otroctví. Nejzajímavější je ta poslední. Apoštol zde předvádí proces osvobození, při němž se zaplatí cena a tou je Kristova krev. Vykoupení je kladeno do souvislosti s Kristovou smrtí také v Žd 9,15. Někdy se mluví o ceně, ne však o vykoupení, např. v textech o tom, že za nás bylo zapláceno výkupné (1 K 6,19n; 7,22n). Základní myšlenka je stejná. Kristus vykoupil lidi a zaplatil za ně svou krví. Ga 3,13 popisuje výkupní cenu slovy „za nás vzal prokletí na sebe“, což poukazuje na myšlenku zástupnosti při vykoupení. Právě tato představa je občas zdůrazňována např. v Mk 10,45 („výkupné za mnohé“).

Vykoupený se nejen ohlíží zpět ke Golgotě, ale také dopředu ke svobodě, do níž je postaven. „Bylo za vás zapláceno výkupné“, může říci Pavel. „Proto svým tělem oslavujte Boha“ (1 K 6,20). Věřící byli vykoupeni za obrovskou cenu, a právě proto musí být Božími lidmi a svými životy ukazovat, že už nejsou zajatci, neboť byli vysvobozeni. Písmo je nabádá, aby ve svobodě, kterou jim vydobyl Kristus, pevně stáli (sr. Ga 5,1).

BIBLIOGRAFIE. LAE, str. 318nn; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*³, 1965, k. 1; B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, ed. S. G. Craig, 1950, k. 9; O. Procksch, F. Büchsel in *TDNT* 4, str. 328–356; C. Brown *et al.* in *NIDNTT* 3, str. 177–223. L.M.

VYLOUČENÍ Mt 18,15–18; 1 K 5; 2 K 2,5–11; Tt 3,10. Vyloučení člověka z církve pro vážný přečin (z méně závažných jmenujeme tvrdohlavostí způsobený svár). Jde o poslední krok negativní stránky běžné kázně (vedle toho existuje ještě *klatba a vydání *satanovi). Když výchovná kázeň (*disciplina*) jako prevence selže, je třeba hřích odstranit pomocí její represivní stránky. *Gradas admonitionis*, který se před exkomunikací užívá, představuje soukromé napomenutí (tuto povinnost mají všichni, Lv 19,17), je-li neúčinné, následuje napomenutí za přítomnosti svědků a nakonec se provinilec zabývá celá církev prostřednictvím svých řádně zvolených zástupců (1 K 5,4–13). Pokud hříšník stále ještě nečiní pokání, má být exkomunikován. „Ať je ti jako pohan nebo celník“ (Mt 18,17).

Někteří kritikové (např. Bultmann, T. W. Manson) z tohoto „kvazi-zákonnického“ postupu dělají na základě rabinských pramenů záležitost pozdějšího vývoje církve. Pak bychom ovšem těžko chápali, proč Pavel Korintským tak ostře vytýká, že kázeň zanedbávají. Jistě přitom měli stále v paměti, jak Pán rabínské postupy odmítl (Mt 23,13nn). Existuje názor, že hanlivý smysl výrazu „pohan a celník“ ukazuje na židokřesťanský původ (z r. 50 po Kr.), což je přinejmenším pochybné. Nakonec jde o problém „historické hodnoty evangelijních záznamů a původu křesťanství samého, a tuto otázku nelze ignorovat“ (W. Manson, *Jesus the Messiah*, 1952, str. 26). Myšlení rané církve vyjadřuje myšlení Pána.

Provinilec, jenž svými hříchy pobuňuje veřejnost,

zasluhuje veřejné napomenutí (1 Tm 5,20; Ga 2,11,14). Velmi vážné poklesky vedou k okamžitému vyloučení (1 K 5,3). Je třeba také poznamenat, že exkomunikací se církve nestává dokonalejší, protože existují tajné hříchy a pokrytectví. Olej shovívavosti se má smíchat s octem přísnosti: „Domníváme se, že ke zdravému učení patří ... zmírnit svůj život i názor, abychom na jedné straně kvůli pokoji církve nesli mezi sebou psy, a na druhé straně abychom tam, kde pokoj církve není zabezpečen, nedávali to, co je svaté, psům ... abychom nebyli ani hostejní ve jménu pokoje, ani krutí pod záminkou horlivosti“ (Augustin, *Krátká pojednání*, 1884, str. 43).

Vyloučení má především posloužit k vyvýšení Boží slávy, k ochraně Božího jména před rouháním, způsobeným projevy zla v církvi. Dále jde o to, aby se zabránilo šíření zla na další členy (1 K 5,6) a aby hříšník dospěl k pravému pokání. Konečným cílem tedy je vykoupení (Kalvin, *Instituce*, 4. 12. 5).

Exkomunikace znamená přerušení přátelských styků s hříšníkem, přičemž je třeba neustále se modlit za jeho návrat. Přestože nesmí přijímat svátosti, je zván k návštěvě a slyšení zvěstovaného Slova. R.N.C.

VÝROK Termín orákulum označoval místo v pohanských chrámech, kde božstva pronášela své výroky (např. v Apollonově věštírni a v Delfách). Aquila a Symmachus spolu s Vulgátou takto chyběnou překládají *d'ôhr*, užívané jinak výlučně o velesvatyni v Šalomounově chrámu. Chyba vznikla odvozením od *dibber* = mluvil namísto správného *dābar* = být v pozadí.

V 2 S 16,23 se překládá *dābār* jako božské slovo, aniž by se objasnilo, jakým způsobem bylo získáno. Stejný výraz se však v 1 S 28,6 používá pro *urím a tumim.

V NZ označuje ř. *logia* Boží výroky a obecně se týká celého SZ nebo některé jeho konkrétní části. Ve Sk 7,38 se „slova života“ vztahují k Desateru nebo k celému Mojžíšovu zákonu. Jsou to slova „živá“ (*zōnta*), tedy „trvalá“ a „přítomná“. „Boží slova“ v Ř 3,2 znamenají veškeré SZ Boží výroky, se zvláštním důrazem na zaslíbení Izraele. „Boží řeč“ v Žd 5,12 představuje souhrn křesťanského učení a vztahuje se k SZ základu i ke konečné Boží řeči skrze Syna (Žd 1,1). 1 Pt 4,11 učí, že kazatel má zvěstovat „slovo Boží“ a zacházet se svými slovy s vážností, jako by byla inspirovanou řečí Písma.

Teologický význam Božích výroků zdůrazňuje B. B. Warfield, který dospěl k závěru, že *ta logia* v celém NZ jsou „Božím autoritativním sdělením, před nímž stojí člověk v bázni a v pokoře se mu klaní“ (*The Inspiration and Authority of the Bible*, 1948, str. 403). R.H.M.

VÝŠIVKA Zdobení oděvů bylo dvojího typu:

1. kostkovaný vzor (*tašbēš*);
2. barevné vyšívání (*riqmā*). EP (Ex 28,39) uvádí první techniku jako tkaní a druhou jako práci jehly, přestože je hebrejština nerozlišuje. Kostkový vzor zdobil plášť velekněze (Ex 28,4) a s použitím zlaté nítě i svatební šaty princezny (Ž 45,14). Tyto nítě se střihaly z tenkého tepaného plátku zlata (Ex 39,3). Určitá představa o vzorku je naznačena užitím stejného termínu pro zlatý filigrán, do něhož byly zasazeny drahé kameny (Ex 28,11).

Barevné vyšívání zdobilo šerpu velekněze (Ex

29,39), vchodový závěs stánku (Ex 26,36) brány ná dvoří (Ex 27,16). Zřejmě existoval určitý rozdíl mezi tímto typem vyšívaní a stejně složitým a barevně bohatým vzorem na nárameníku a náprsníku (Ex 28,6,15), závěsech a oponě příbytku (Ex 26,1,31) a oděvu těch, kdo přísluhovali ve svatyni (Ex 39,1), protože pouze tento způsob dekorace je označen jako „dílo vyšívače“ (*ma'asê rōqēm*; Ex 26,36).

Hodnota vyšívky je zřejmě z jejího ceny obchodní (Ez 27,16,24) i jako válečné kořisti (Sd 5,30). Nejenže krásila oděv mužů (Ez 16,18; 26,16) a žen (Ez 16,10,13; Ž 45,14), ale zdobila i rozmanité věci, např. plachty lodí (Ez 27,7). V širším významu se toto slovo užívá v souvislosti s opeřením orla (Ez 17,3) a pestřými kameny, jež David připravil pro chrám (1 Pa 29,2). Díky jemnosti posloužilo žalmistovi k popisu lidského embrya (Ž 139,15; KP řemeslné složen).

Aplikovanou ozdobou mohla být barevná granátová jablka, která spolu se zlatými vzorky zdobila obrubu velekněžovy řízy (Ex 28,33). (*UMĚLECKÁ A JINÁ ŘEMESLA).

G.I.E.

VYTRVALOST Striktně biblický význam (na rozdíl od pozdějšího významu teologického) tohoto slova naznačuje kontext jeho jediného výskytu v Ef 6,18, kde je překladem ř. *proskarterēsis*. Pevnost, trpělivost a vytrvalost vyjadřuje rovněž slovo *proskartereō* = neustále navštěvovat, neochvějně pokračovat, pevně se držet (MM, str. 548). Objevuje se v Mk 3,9, kde popisuje loďku tíše čekající na to, aby mohla odvézt Ježíše od davu lidí, a ve Sk 10,7 je užito o vojácích Kornéliovy stráže, kteří se o něj nepřetržitě starali. V duchovním smyslu vždy znamená pokračování křesťanského způsobu života, především v souvislosti s modlitbou (sr. Sk 1,14; 2,42,46; 6,4; 8,13; Ř 12,12; 13,6; Ko 4,2).

V NZ nejsou s tímto výrazem spojeny žádné věroučné důrazy. Vztahuje se prostě k trvalé a trpělivé závislosti křesťana na Kristu. Nejvýstižněji to ilustruje Ježíšovo podobenství o soudci a vdově (sr. L 18,1–8). Křesťanská vytrvalost je vlastností pouze věřícího člověka, protože jí dostal od Boha. Pouze díky Boží moci platí, že ti, kdo v něho věří, jsou „stráženi ke spasení, které bude odhaleno v posledním čase“ (1 Pt 1,5).

BIBLIOGRAFIE. I. H. Marshall, *Kept by the Power of God*, 1969; W. Mundle, *NIDNT* 2, str. 767n.

A.S.W.

VYTRŽENÍ MYSLI Ř. slovo *ekstatis* (dosl. „stát vně“ nebo „vystoupit z“; tj. mimo normální stav mysli) se překládá jako „vytržení mysli“ ve Sk 10,10; 11,5; 22,17, kde vytváří podmínku k vidění. Stav vytržení mysli nebyl nikdy zcela vysvětlen, ale zahrnuje v sobě překonání normálního vědomí a vnímání. Pouze ve dvou případech (Gn 19,11 a 2 Kr 6,18), kde se objevuje zvláštní hebr. výraz *sanwērēm*, překladáný jako „slepota“, se jedná o stav podobný transu, který je spojen s hypnotickou ovlivnitelností. J.S.W.

VYVOLENÁ PANÍ 2. list Janův je adresován „vyvolené paní“ (*eklektē kyria*). Mohla to být nejmenovaná žena, nebo nějaká paní Elekta, Kyria či Elekta Kyria. Proti uvedeným možnostem existují přesvědčivé námitky. Zdá se, že absence bližšího určení osoby, téměř výhradní užití plurálu, obsah dopisu a závěr

„Pozdravují tě děti tvé vyvolené sestry“ poukazují na to, že dopis je adresován církvi. Obdobnou paralelu sice neznáme, nicméně uvedený výklad se zdá být nejpříjemnější.

L.M.

VYVOLENÍ Akt volby, kdy Bůh vybírá jednotlivce nebo skupinu z většího společenství pro své vlastní účely či cíle. Hlavní SZ pojem *bāḥar*, jenž tuto skutečnost vyjadřuje, evokuje představu rozvážné volby někomu či něčemu po pečlivém zhodnocení alternativ (např. výběr oblázků do praku, 1 S 17,40; volba útočistě, Dt 23,16; manželky, Gn 6,2; dobrá místo zla, Iz 7,15n; života namísto smrti, Dt 30,19n; služby Bohu, nikoli modlám, Joz 24,22). Termín v sobě zahrnuje rozhodné upřednostnění zvolené, někdy i potěšení z něj (sr. např. Iz 1,29). V LXX a NZ nacházíme odpovídající výraz *eklegomai*. *Eklegō* bývá v klasické řečtině obvykle aktivní, ale pisatelé Bible je vždy užívají v mediu se zvratným náznačem, tj. „vybrat si pro sebe“. V 2 Te 2,13, stejně jako v LXX Dt 26,18, vyjadřuje Boží volbu synonymně slovo *haireomai*. Odvozená adjektiva jsou hebr. *bāḥūr* a ř. *eklektos* = vyvolený. NZ též užívá podstatného jména *eklogē* = vyvolení. Hebr. sloveso *jada* (= poznat), které popisuje poznání, jež (alespoň v myslí) zahrnuje a vyjadřuje náklonnost (např. vztah mezi prohlávy nebo křesťanovo poznání Boha), se užívá k označení Božího vyvolení (tj. jeho známost těch, které miluje) v Gn 18,19; Am 3,2; Oz 13,5. Ř. *proginoskō* = vědět dopředu se podobně užívá v Ř 8,29; 11,2 ve významu „milovat předem“ (sr. též užití *ginōskō* v 1 K 8,3 a Ga 4,9).

I. Užítí ve Starém zákoně

Víra Izraelců vycházela z přesvědčení, že jsou Božím vyvoleným lidem. Boží vyvolení Izraele pramenilo ze dvou souvisejících a navzájem se doplňujících činů.

1. Hospodin vyvolil Abrahama tím, že jej vyvedl z Uru, přivedl do Kenaanu a tam s ním i s jeho potomky uzavřel věčnou smlouvu. Slíbil mu, že jeho semeno bude požehnáním celé země (Gn 11,31–12,7; 15; 17; 22,15–18; Neh 9,7; Iz 41,8).

2. Bůh vyvolil Abrahamovy potomky tím, že je vysvobodil z eg. otroctví, vyvedl pod Mojžíšovým vedením ze zajetí, obnovil s nimi abrahamovskou smlouvu v rozšířené formě na Sinaji a usidil je v zaslíbené zemi, která se tak stala domovem tohoto lidu (Ex 3,6–10; Dt 6,21–23; Ž 105). Oba tyto činy jsou zároveň označovány jako Boží povolání, kdy Hospodin svým svrchovaným slovem a řízením udalostí povolal nejdříve Abrahama a potom jeho sémě k tomu, aby ho uznali za svého Boha a žili pro něj jako jeho lid (Iz 51,2; Oz 11,1; *POVOLÁNÍ). Víra Izraele se ohlížela do minulosti k těmto dvěma činnostem jako k událostem, které vytvořily národ (sr. Iz 43,1; Sk 13,17).

Význam vyvolení Izraele vyplývá z následujících skutečností:

1. Jeho *zdrojem* byla Boží všemohoucí láska. Zdůrazňují to Mojžíšovy výroky v Deuteronomiu. Když Hospodin vyvolil Izrael, „zamiloval si ho“ (Dt 7,7; 23,5). Proč? Rozhodně ne proto, že by si Izraelci dříve vyvolili jej nebo že by si více zasluhovali jeho přízeň. Ve skutečnosti se izraelský národ zdál být velmi nepřítulivý. Nebyl početný ani spravedlivý, právě naopak, byl slabý, malý a vzpurný (Dt 7,7; 9,4–6). Bůh miloval Izrael dobrovolně a spontánně přes všechna jeho provinění. Jeho láska neměla jiný důvod než

vlastní zalíbení. S potěšením a uspokojením prokazoval Izraelci dobro (Dt 28,63; sr. 30,9) prostě proto, že se pro tak rozhodl. Je pravda, že vysvobozením Izraelců z Egypta plnil slib daný praotcům (Dt 7,8), což byla vzhledem k Božímu charakteru nezbytnost, protože Hospodin vždy věrně plní své sliby (sr. Nu 23,19; 2 Tm 2,13). Tento slib však učinil dobrovolně a z lásky, kterou si praotcové nezasloužili, neboť i oni hřešili (jak Gn zřetelně a záměrně ukazuje), a Bůh vyvolil Abrahama, prvního příjemce zaslíbení, z prostředí modloslužby (Joz 24,2n). I zde musíme hledat příčinu vyvolení v Hospodinu, nikoli v člověku.

Bůh je ve svém světě králem a jeho láska je všemohoucí. V souladu s tím provedl svou volbu tak, že Izraelce záračným způsobem vysvobodil („mocnou rukou“, Dt 7,8 atd.) ze stavu bezmocného otroctví. Ez 16,3–6 zdůrazňuje politováníhodný stav Izraele ve chvíli, kdy jej Hospodin vyvolil; Ž 135,4–12 vyvyšuje svrchovanost, kterou dal najveťším, že vyvedl vyvolený lid ze zajetí do země zaslíbené.

2. *Cílem* vyvolení Izraele bylo předně pozeňání a spasení lidu proto, že jej Bůh pro sebe oddělil (Ž 33,12), a nakonec oslava Hospodina prostřednictvím Izraelců, kteří mu před světem vzdají chválu (Iz 43,20n; sr. Ž 79,13; 96,1–10) a dosvědčí veliké věci, které učinil (Iz 43,10–12; 44,8). Vyvolení Izraele znamenalo i oddělení. Tím Bůh vytvořil z Izraele národ svatý, tj. pro sebe oddělený (Dt 7,6; Lv 20,26b). Považoval jej za své dědictví (Dt 4,20; 32,9–12) a pomoc (Dt 28,1–14) i svou přítomnost (Lv 26,11n). Vyvolením se Izrael stal jeho lidem a on zase jeho Bohem. Vzájemná smlouva měla na zřeteli živé společenství mezi Hospodinem a jeho lidem. Boží lid se měl jako vyvolený národ těšit z projevu Boží přítomnosti ve svém středu a přijímat mnohá dobrodlní, jimiž jej Hospodin podle svého slibu zahme. Vyvolení představovalo pozeňání, které se stalo zdrojem všech dalších pozeňání. Proto proroci vyjadřují naději, že Bůh obnoví svůj lid po návratu z exilu, navštíví Jeruzalém a znovu jej požehná. Prohlašují, že Hospodin opět „vyvolí“ Izrael a Jeruzalém (Iz 14,1; Za 1,17; 2,12; sr. 3,2).

3. *Náboženské a etické závazky*, které díky vyvolení vznikly, byly dalekosáhlé. Vyvolení a na něm založený smluvní vztah, který odlišoval Izrael od ostatních národů, se stal motivem k vědně chvále (Ž 147,19n), věrnému dodržování Božího zákona (Lv 18,4n) a k rozhodnému odmítání modloslužby a špatného jednání nevyvoleného světa (Lv 18,2n; 20,22n; Dt 14,1n; Ez 20,5–7 atd). Poskytly též Izraelci základ pro neochvějnou naději a důvěru v Hospodina v dobách neštěstí a ochablosti (sr. Iz 41,8–14; 44,1n; Ag 2,23; Ž 106,4n). Bezbožní Izraelci nicméně zklamali svými představami o vyvolenosti národa, vedoucími k samolibému opovrhování ostatními národy, a předpokladem, že mohou vždycky spoléhat na Boží ochranu a na to, že jim Hospodin dá vždy přednost, bez ohledu na jejich životní styl (sr. Mi 3,11; Jr 5,12). Právě tento sebeklam spolu s myšlenkou, že Jeruzalém je jako Boží město nepodstatný, přestovali před exilem falešní proroci (Jr 7,1–15; 23,9n; Ez 13). Hospodin však hned od počátku upozorňoval (Lv 26,14n; Dt 28,15n), že vyvolení v sobě zahrnovalo i přísný soud nad hříchy národa (Am 3,2). Zajetí ukázalo, že Boží hrozby nezněly naprázdno.

4. Uvnitř vyvoleného lidu *Bůh vyvolil ke zvláštním účelům některé jednotlivce*, určené k prosazování cí-

le vyvolení národa – tj. radosti Izraele z Božího pozeňání a nakonec i pozeňání světa. Hospodin vyvolil Mojžíše (Ž 106,23), Árona (Ž 105,26), kněží (Dt 18,5), proroky (sr. Jr 1,5), krále (1 S 10,24; 2 S 6,21; 1 Pa 28,5) a Služebníka-Spasitele z Izajášova proroctví („můj vyvolený“; Iz 42,1; sr. 49,1.5), který je pronásledován (Iz 50,5nn), umírá za hříchy (Iz 53) a přináší světlo pohanům (Iz 42,1–7; 49,6). Skutečnost, že Bůh užil Asýrii a „svého služebníka“ Nebúkadnesara jako důtek (Iz 7,18nn; Iz 37,36; Jr 25,9; 27,6; 43,10) a Kýra, který neznal Hospodina, jako dobrodince vyvoleného lidu (Iz 45,4), nazývá H. H. Rowley „vyvolením mimo smlouvu“ (*The Biblical Doctrine of Election*, 1950, k. 5), nicméně tento výraz není správný. Bible vždy vyhrazuje slova o vyvolení pro lid smlouvy a aktéry smlouvy povolane v rámci Izraele.

5. O slíbená pozeňání, plynoucí z vyvolení, Izrael přišel kvůli své nevěře a neposlušnosti. Proroci čelili rozšířenému pokrytectví a trvali na tom, že Hospodin odmítne bezbožné ve svém lidu (Jr 6,30; 7,29). Izajáš předpověděl, že jen věrný zbytek zůstane naživu, aby se těšil ze zlatého věku, jenž měl následovat po nevyhnutelném soudu nad hříchem Izraele (Iz 10,20,22; 4,3; 27,6; 37,31n). Jeremjáš a Ezechie, kteří žili v té době soudu, vyhlíželi den, kdy Bůh obnoví ty ze svého lidu, které ušetří, a zajistí jejich věrnost smlouvě tím, že jim dá nové srdce (Jr 31,31nn; 32,39n; Ez 11,19n; 36,25nn). Tato proroctví, zaostřená na osobní zbožnost, jsou dokladem individualizované koncepce vyvolení (sr. Ž 65,4): poskytl základnu k rozlišení mezi výsadou vyvolení a vyvolením k životu a také umožnila závěr, že ačkoli Hospodin vyvolil celý národ a dal mu výsadu života ve smlouvě, vybral jen některé jedince (kteří se díky obnově stali věrnými), aby zdělili bohatství vztahu k němu, vztahu, který smlouva nabízela, zatímco ostatní o toto bohatství pro svou nevěru přišli. Toto rozlišení přebírá NZ učení o vyvolení (viz zejména Ř 9).

II. Užítí v Novém zákoně

NZ ohlašuje rozšíření Boží smlouvy i Božích zaslíbení na pohanský svět a přenesení výsad smlouvy z přímé linie semene Abrahamova na věřící převážně z řad pohanů (sr. Mt 21,43), kteří se stali pravými Abrahamovými potomky a pravým Božím Izraelem skrze víru v Krista (Ř 4,9–18; 9,6n; Ga 3,14nn.29; 6,16; Ef 2,11nn; 3,6–8). Ratolesti nevěřících (společenství vyvolených, pocházející z praotců) byly z pravého Božího olivového kmene vyvoleny a místo nich byly naroubovány větve plané olivy (věřící pohané) (Ř 11,16–24). Nevěrný Izrael byl odmítnut a odsouzen a na místo Božího vyvoleného národa nastoupila křesťanská církev ze všech národů. Žije ve světě jako Hospodinův lid, kterého uctívá a vyznává jako svého Boha.

NZ předkládá myšlenku vyvolení následujícím způsobem:

1. Sám Otec nazývá Ježíše svým vyvoleným (L 9,35, ř. *eklelegmenos*, ohlas Iz 40,1) a snad i Jan Křtitel jej označuje za Božího vyvoleného (J 1,34, pokud *eklektos* je správné čtení, viz Barrett *ad loc*). Výsměch z L 23,35 ukazuje, že „ten vyvolený“ byl v Kristově době titul Mesiasé (tak v knize *Henochově* 40,5; 45,3–5 atd). V 1 Pt 2,4,6 se o Kristu mluví jako o Božím vyvoleným úhelým kamením (ohlas Iz 28,16, LXX), což „ukazuje na jedinečný a zvláštní úřad, do něhož je uveden, a na zvláštní potěšení, které v něm Bůh Otec má“ (J. Murray in *Baker's Dictionary of*

Theology, 1960, str. 179).

2. Adjektivum „vyvolení“ označuje charakter křesťanského společenství jako Božího vyvoleného lidu na rozdíl od ostatního lidstva. Toto užítí je prostým ohlasem SZ. Církev představuje „rod vyvolený“ (1 Pt 2,9, citace Iz 43,20; sr. též 2 J 1,13), má výsadu přístupu k Bohu a odpovědnost za to, že mu vzdá chválu, že ho bude zvěstovat a věrně střežit jeho pravdu – jde tedy o totéž, co měl předtím Izrael. Stejně jako v případě Izraele, Bůh umocnil svou milost tím, že k tomuto významnému úkolu vyvolil ubohé a nevýznamné lidi (1 K 1,27nn; Jk 2,5; sr. Dt 7,7; 9,6), a svým milostivým vyvolením a povoláním vytvořil lid – svůj lid – který jako lid předtím vůbec neexistoval (1 Pt 2,10; Ř 9,25n, citace Oz 1,10; 2,23).

V synoptických Evangelích se Kristus v různých eschatologických kontextech zmiňuje o *eklektioi* (pl.). Jsou to ti, které Bůh přijímá a přijme, protože odpověděli na pozvání evangelia a přišli na svatební hostinu zbvání samospravedlnosti, oblečení do svatebního roucha, které jim dal hostitel; jsou to ti, kteří důvěřují v Boží milost (Mt 22,14). Bůh je ospravedlní (L 18,7) a zachová je v nastávajícím souzení a nebezpečí (Mk 13,20,22), protože jsou předmětem jeho zvláštní péče.

3. Výraz *eklegomai* se užívá v souvislosti s vyvolením apoštolů (L 6,13; sr. Sk 1,24; 9,15), volbou diaconů v církvi (Sk 6,5) a výběrem misijních pracovníků (Sk 15,22,25). Jde o volbu jedince pro zvláštní úkol uvnitř společenství vyvolených, stejně jako ve SZ. Ježíšovo vyvolení Dvanácti pro úřad apoštolů představovalo povolání ze světa, aby se mohli těšit ze spasení (sr. J 15,16,19), s výjimkou Jidáše (sr. J 13,18).

III. Teologický vývoj v NZ

Úplný teologický vývoj myšlenky vyvolení je patrný v Pavlových dopisech (viz především Ř 8,28–11,36; Ef 1,3–14; 1 Te 1,2–10; 2 Te 2,13n; 2 Tm 1,9n). Pavel předkládá Boží vyvolení jako milostivou, svrchovanou, věčnou volbu jednotlivých hříšníků ke spasení a oslavení v Kristu a skrze Krista.

1. Vyvolení je *milostivá* volba. Vyvolení „milostí“ (Ř 11,5; sr. 2 Tm 1,9) představuje čin nezasloužené přízně, svobodně prokázaný příslušníkům padlého lidstva, jemuž Bůh nedlužil nic jiného než hněv (Ř 1,18nn). Bůh však nejenom hříšníky vyvolil ke spasení (sr. Ř 4,5; 5,6–8; Ef 2,1–9), on se rozhodl je spasit způsobem, který vyvyšuje jeho milost tak, že současně zjevuje jejich hříšnost. Obě vyvolené skupiny, Židy i pohany, ponechává ve stavu neposlušnosti a nevěry, aby se ukázal jejich pravý hříšný charakter a aby historie potvrdila jejich bezbožnost; pak jim prokazuje svou milost (Ř 11,30–32; pohané, 9,30; Židé, 10,19,21; 11,11,25n [„tak“ ve v. 26 znamená „skrze vejítí pohanů“]). Uspěšně vyvolení ještě více svědčí o nezasloužené milosti.

2. Vyvolení je *svrchovaná* volba, inspirovaná pouze Boží vlastní dobrou vůlí (Ef 1,5,9), ne nějakými lidskými skutky, skutečnými či zamýšlenými (Ř 9,11), ani úsilím člověka získat Boží přízeň (Ř 9,15–18). Takovéto snahy jsou v každém případě marné, protože hříšník ve skutečnosti vždycky jen hřeší (Ř 8,7n). Bůh ve svrchované svobodě jedná s některými hříšníky tak, jak zasluhují – zatvrzuje je (Ř 9,18; 11,7–10, sr. 1,28; 1 Te 2,15n) a ničí (Ř 9,21n). Jiné pak vyvoluje k tomu, aby se stali „vznešenými nádobami“ a dostali „bohatství slávy“ (Ř 9,23). Toto rozlišování však ne-

lze považovat za nespravedlnost, protože Stvořitel nikomu svou milost nedluží a má právo se svým vzpurným stvořením naložit podle toho, jak se mu líbí (Ř 9,14–21). Divné není to, že některým upírá svou milost, ale že ji vůbec někomu prokazuje. Boží úmysl svrchovaně rozlišovat mezi hříšníkem a hříšníkem se zjevuje hned na počátku v tom, jak omezuje abrahamské zaslíbení na Izákovu linii a staví Jáka nad Ezau (Ř 9,7–13). Od prvopočátku platí, že „ne všichni, kteří jsou z Izraele, jsou Izrael“ (Ř 9,6), a že ti Izraelci, kteří se skutečně těšili ze spasení zaslíbeného vyvolenému lidu, představovali jen „zbytek, vyvolený z milostí“ (Ř 11,5; 9,27–29). Podle apoštola Pavla zůstává pravdou, že jenom Boží svrchované vyvolení vysvětluje skutečnost, proč na zvěstování evangelia někteří skutečně odpovídají. Nevěra ostatních nevyžaduje zvláštní výklad, protože žádný hříšník ponechaný sám sobě nemůže uvěřit (1 K 2,14). Fenomén víry však je třeba objasnit. Pavel to vysvětluje tak, že vyvolení uvěří díky působení Božího Ducha, přičemž skutečnost jejich vyvolení potvrzuje jejich práva a aktivní víra v Krista (1 Te 1,4nn; Tt 1,1; sr. Sk 13,48).

3. Vyvolení je *věčná* volba. Apoštol Pavel píše, že nás „Bůh vyvolil před ustanovením světa“ (Ef 1,4; 2 Te 2,13; 2 Tm 1,9). Tato volba byla skutkem *předurčení (Ef 1,5,11), součástí Božího věčného záměru (Ef 1,9), uplatněním laskavého předzvědění, jímž se Bůh rozhodl spasit ty, které určil (Ř 8,29n; sr. 1 Pt 1,2). Zatímco SZ mluví o vyvolení národa k jisté výsadě a ztotožňuje Boží vyvolení s povoláním, Pavel hovoří o osobním vyvolení ke spasení, činí rozdíl mezi vyvolením a povoláním a charakterizuje Boží povolání (volání k víře, které se nemine účinkem) jako jeden stupeň pozemského uskutečnění věčného záměru lásky (Ř 8,30; 9,23n; 2 Te 2,13n; 2 Tm 1,9). Apoštol zdůrazňuje, že vyvolení je věčné, aby své čtenáře ujistil, že se nemění a že nic, co se stane v čase, nemůže otfást Božím rozhodnutím spasit.

4. Vyvolení je volba jednotlivých hříšníků ke spasení v *Kristu a skrze Krista*. Děje se „v Kristu“ (viz Ef 1,4), vtěleném Synu, jehož historický příchod a funkce prostředníka byly zahrnuty v Božím věčném plánu (1 Pt 1,20; Sk 2,23). Co „vyvolení v Kristu“ znamená? Především to, že cílem vyvolených je nást Kristovu podobu a podílet se na jeho slávě (Ř 8,29, sr. v. 17; 2 Te 2,14). Jsou vyvoleni ke svatosti (tj. k tomu, aby se podobali Kristu ve všem svým jednáním) v tomto životě (Ef 1,4) a k oslavení (tj. ke Kristově podobě v celém svém bytí, sr. 2 K 3,18; Fp 3,21) v životě budoucím. Dále mají být vyvoleni Kristem vykoupení z viny a poskvrny hříchu skrze jeho smířící smrt a dar jeho Ducha (Ef 5,25–27; 2 Te 2,13; sr. 1 Pt 1,2). Jak sám řekl, Otec mu dal jisté množství lidí, které má spasit, a on učinil všechno potřebné k tomu, aby je všechny přivedl do věčné slávy (J 6,37–45; 10,14–16,27–30; 17,2,6,9nn,24). Kromě toho platí, že z vyvolení plynou určitá pozhnání. Ta získávají vyvolení prostřednictvím jednoty s Kristem – je s nimi zástupně sjednocen jako poslední Adam a živě přítomen skrze svého Ducha a skrze jejich víru.

IV. Význam vyvolení pro věřícího

Je důležité, aby si věřící uvědomoval své vyvolení. Apoštol Pavel vidí jeho trojí význam:

1. Vyvolení dosvědčuje věřícímu, že jeho spasení od počátku do konce celé pochází od Boha a je plodem svrchované a náročné milosti. Vykoupení, které křesťan nachází výlučně v Kristu a přijímá pouhou

vírou, nepramení z osobních zásluh a kvalit, ale jediné z milostí – milostí vyvolení. Každé duchovní pozhnání plyne z Božího rozhodnutí o vyvolení (Ef 1,3nn). Vědomí vyvolení by tedy mělo věřícího učít chlubit se v Bohu a jenom v něm (1 K 1,31) a vzdát mu chválu, která mu náleží (Ř 11,36). Konečným cílem vyvolení je to, aby byl Bůh oslaven (Ef 1,6,12,14). Myšlenka na vyvolení by měla vykoupené hříšníky přivést k ustavičným chvalám a díkyvdáním po vzoru apoštola Pavla (Ř 11,33n; 2 Te 2,13nn). To, co Bůh zjevil o vyvolení, je pro něho důvodem k chválení, ne předmětem diskuse.

2. Vyvolení ujišťuje věřícího o jeho věčném bezpečí a odstraňuje všechny příčiny strachu a malomyšlnosti. Zakouší-li milost nyní, má ji na věky. Jeho pozici ospravedlněného člověka nemůže nic ohrozit (Ř 8,33n), tak jako ho nic nemůže odloučit od Boží lásky v Kristu (Ř 8,35–39). Nikdy nebude ve větším bezpečí, než je nyní, protože už teď prožívá absolutní bezpečí. Je to vzácné vědomí, a proto křesťan touží po jistotě vyvolení (2 Pt 1,10).

3. Vědomí vyvolení vede věřícího k etickému úsilí. Nedává oprávnění k hříchu (sr. Ef 5,5n) ani k povýšenosti (sr. Ř 11,19–22), ale spolu s pozhnáním, které z něj plyne, je nejvyšší příčinou pokojné, radostné a věčné lásky, hnací silou posvěcující věčnosti (Ko 3,12–17).

BIBLIOGRAFIE. Arndt; T. Nicol in *DAC*; J. Orr in *HDB* (1 sv.); C. Hodge, *Systematic Theology*, 2, str. 331–353; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, 1950; G. C. Berkouwer, *Divine Election*, 1960; *TNDT* 4, str. 144–192; *NIDNTT* 1, str. 533–543.

J.I.P.

nocovat jej s bohoslužebným shromážděním v jeruzalémském chrámu.

Vyznání není jen osobní a individuální čin, ale má i liturgický význam. V den *smíření v kontextu smířící oběti a přimluvy velekněz zástupně vyznává hříchy lidu, vkládá ruce na hlova živého kozla, jenž symbolicky odnáší hřích od společenství lidu smlouvy (Lv 16,21). Podobně se zástupně přimlouvá za Izrael Mojžíš (Ex 32,32; sr. Neh 1,6; Jb 1,5; Da 9,4nn).

Vyznání ve smyslu radostného poznání je příznačné pro kumránské texty, kde často žalm začíná slovy: „Děkují ti, Bože, že ...“, podobně jako v Ježíšově modlitbě v Mt 11,25 (IQH 2. 20, 31 atd.).

II. V Novém zákoně

V NZ má ř. sloveso „vznávat“ obecně platný význam potvrzení něčeho, co má být předmětem souhlasu ostatních. Přednostně se užívá s odkazem na víru v Krista. Zahnuje SZ aspekty díky a radostné chvály, ale i vědomé podřízení (Mt 11,25; Ř 15,9; Žd 13,15). V tom užívá slova podle LXX, např. v Ž 42,6; 43,4n. Vyjadřuje však víc než jen vědomý souhlas. Obsahuje také rozhodnutí zavázat se k věrnosti Kristu jako Pánu v odpovědi na dílo Ducha svatého.

Vyznat Ježíše Krista znamená uznat ho za Mesiáše (Mt 16,16; Mk 4,29; J 1,41; 9,22), za Syna Božího (Mt 8,29; J 1,34,49; 1 J 4,15), který přišel v těle (1 J 4,2; 2 J 7) a je Pánem na základě vzkríslení a nanebevstoupení (Ř 10,9; 1 K 12,3; Fp 2,11).

Vyznávání Ježíše Krista úzce souvisí s vyznáváním hříchů. Vyznat Krista znamená vyznat, že „zemřel za naše hříchy“ a naopak – vyznávat své hříchy v opravdovém pokání znamená obracet se ke Kristu pro odpuštění (1 J 1,5–10). V případě u Kristův příchod Jan Křtitel vyzýval lidi, aby vyznávali své hříchy, a vyznání se stalo všudypřítomným prvkem služby Ježíše Krista i apoštolů (Mt 3,6; 6,12; L 5,8; 15,21; 18,13; 19,8; J 20,23; Jk 5,16).

Přestože je vyznání adresováno Bohu, vyznání víry v Ježíše Krista se má dít otevřeně „před lidmi“ (Mt 10,32; L 12,8; 1 Tm 6,12), svými ústy (Ř 10,9; Fp 2,11) a může to i něco stát (Mt 10,32–39; J 9,22; 12,42). Vyznání je opakem „zapření“ Pána. I vyznání hříchů je především určeno Bohu, ale může také zazníť před lidmi, např. při společném vyznání celého shromáždění nebo jeho zástupců ve veřejné modlitbě. Pokud je třeba vyznání pro dobro církve nebo věřících, může jednotlivce veřejně vyznat své hříchy v přítomnosti celé církve nebo ostatních věřících (Sk 19,18; Jk 5,16), ale takové vyznání by nemělo působit škodlivě (Ef 5,12). Opravdové pokání musí obsahovat uznání viny vůči bratru (Mt 5,23n), nikde však není kladen důraz na to, aby se osobní vina vyznávala před určitým presbyterem.

Vyznání Ježíše Krista je dílem Ducha svatého a známkou opravdové církve, těla Kristova (Mt 10,20; 16,16–19; 1 K 12,3). Z tohoto důvodu doprovází křest (Sk 8,37; 10,44–48) a z této praxe vznikla některá první křesťanská *vyznání víry, jejichž význam vzrostl s příchodem falešných učení (1 J 4,2; 2 J 7).

Dokonaly vzor vyznání podal sám Ježíš Kristus před Pontiem Pilátem (1 Tm 6,12n). Vyznal, že je Kristus (Mk 14,62) a král (J 18,36). K jeho vyznání došlo před lidmi, a to i přes všechna falešná svědectví jeho nepřátel (Mk 14,56) i zapření jednoho učedníka (Mk 14,68). Stálo nesmírně mnoho a mělo pro všechny lidi věčné důsledky. Církve se ve svém vyznávání ztotožňuje „před mnoha svědky s plným vyznáním“

VYZNÁNÍ VÍRY

ukřizovaného a vzkříšeného Spasitele. Její vyznání (víry i hříchu) svědčí o tom, že starý člověk je „mrtev s Kristem“ a patří Pánu, jemuž má sloužit. Svým vyznáním je povolána, aby se prostřednictvím Ducha podílela na zástupných přimluvách Ježíše Krista, „apoštola a velekněze našeho vyznání“ (Žd 3,1), který už vyznal naše hříchy na kříži a vzdal chválu Bohu (Žd 2,12; Ř 15,9; citace Ž 18,50; 22,23).

Vyznání v NZ (a také zapření Krista) má eschatologickou perspektivu a vede buď k odsouzení, nebo k spasení, protože je vnějším projevem víry či naopak jejího nedostatku. Kristus se jednou před Otcem přizná k těm, kdo ho dnes vyznávají, a zapře ty, kteří ho zapírají (Mt 10,32n; L 12,8; 2 Tm 2,11–13). Ústy vyznáváme k spasení (Ř 10,9n.13; 2 K 4,13n) a naše dnešní vyznávání předznamenává konečné svědectví církve, kdy každý jazyk bude vyznávat, že Ježíš Kristus je Pán (Ř 14,11n; Fp 2,11; Zj 4,11; 5,12; 7,10).

BIBLIOGRAFIE. O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, 1949; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950; H. N. Ridderbos in R. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope* (Leon Morris Festschrift), 1974; R. P. Martin, *An Early Christian Confession: Philippians 2,5–11 in Recent Interpretation*, 1960.

J.B.T.

VYZNÁNÍ VÍRY Úplné vyznání víry ve smyslu definice J. N. D. Kellyho („ustálená formulace zásadních článků křesťanské víry schválená církevní autoritou“, *Early Christian Creeds*³, 1972, str. 1) se samozřejmě v NZ nenachází. Tzv. „apoštolské vyznání“ nepochází z apoštolské doby. Dosavadní zkoumání v oblasti věrouky odsouvá ustavení církevního vyznání víry až do druhého a následujících století. Existují však jasné náznaky, že zlomky vyznání víry zasazené do kontextu misijního kázání církve, bohoslužeb a obrany proti pohanství, lze vysledovat již v NZ. Některé reprezentativní příklady těchto forem vyznání viz níže. (Rozsáhlejší pojednání viz in V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, 1963 a R. P. Martin, *Worship in the Early Church*, 1974, k. 5.)

I. Misijní kázání

Existují důkazy, že v rané církvi považovali soubor základních křesťanských pravd za svaty Boží dar (viz Sk 2,42; Ř 6,17, Ef 4,5; Fp 2,16; Ko 2,7; 2 Te 2,15 a zvlášť v pastorálních listech, 1 Tm 4,6; 6,20; 2 Tm 1,13n; 4,3; Tt 1,9). Tento celek věroučných a katechetických pokynů známe pod různými jmény: „apoštolské učení“, „vzor učení“, „apoštolské podání“, „poklad“, „zdravé učení“. Byl základem křesťanské služby a byl považován za neměnný (Ju 3 a zejména Žd 3,1; 4,14; 10,23); jiným věřícím se předával tak, jak jej apoštolové sami přijali (viz 1 K 11,23nn; 15,3, kde slovesa „přijal“ a „odevzдал“ představují termíny pro předávání autoritativního učení; sr. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961). Souboru se užívalo při veřejném zvěstování evangelia. Pojem „evangelium“ označoval právě toto zvěstování pravdy, *Heilsgeschichte*, při němž se člověku vyhláší Boží vykupitelská milost v Kristu (Ř 2,16; 16,25; 1 K 15,1nn).

II. Bohoslužba

Věřoučné prvky může obsahovat liturgická praxe církve jako bohoslužebného společenství, např. ve

křtu (Sk 8,37 podle Západního textu; Ř 9,9; viz J. Crehan, *Early Christian Baptism and the Creed*, 1950), v bohoslužbě církve, především při eucharistii, s níž souvisí obřadní vyznání víry, hymnické skladby, liturgické modlitby a zbožná zvolání (např. 1 K 12,3; 16,22, což je zřejmě nejstarší příklad společné modlitby *Marānā thā* = Příklad, náš Pane!, a Fp 2,5–11, sr. s R. P. Martinem, *Carmen Christi: Philippians ii. 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, NTS Monograph series 4, 1967). Vyznání víry rovněž může souviset s exorcismem, kdy se dostaly do popředí formule k vyhánění zlých duchů (např. Sk 16,18; 19,13), podobně jako v židovské praxi.

III. Cullmanova teorie formulace

O. Cullmann předložil teorii (*The Earliest Christian Confessions*, 1949, str. 25nn), podle které formulování prvních vyznání víry vyplývalo zčásti z potřeb církve postavit se pohanskému světu. Když křesťani obžalovávali a přiváděli před soudy, dokazovali úřadům svou věrnost slovy: „Kristus je Pán“. Tak se postupně vytvářela a systematizovala forma vyznání.

NZ vyznání víry se pohybuje od jednoduchého „Kristus je Pán“ až k implicitně trojičním formulacím apoštolského pozhánání z 2 K 13,14 a výzev Mt 28,19 (o tom viz Martin, *Worship in the Early Church*, k. 8; A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, 1962); 1 K 12,4nn; 2 K 1,21nn; 1 Pt 1,2, s výjimkou vloženého 1 J 5,7n. Existují i dvojiční vyznání, která spojují Otce se Synem, např. v 1 K 8,6 (což může být křesťanskou verzí židovského vyznání víry, známého jako *šema* a založeného na Dt 6,4nn); 1 Tm 2,5n; 6,13n; 2 Tm 4,1. V centru je však christologická formule s detailními shrnutími, např. 1 K 15,3nn; Ř 1,3; 8,34; Fp 2,5–11; 2 Tm 2,8; 1 Tm 3,16 (o tom viz R. H. Gundry in *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. W. Gasque a R. P. Martin, 1970, str. 203–222) a 1 Pt 3,18nn (viz R. Bultmann, *Coniectanea Neotestamentica* 11, 1949, str. 1–14). R.P.M.

VZBOURĚNCI Výraz ve Sk 21,38, jímž se překládá ř. *sikarioi*. Označuje následovníky jakéhosi *egyptského podvodníka. V polovině 1. stol. po Kr. se takto nazývaly skupiny militantních židovských nacionalistů, které byly ozbrojeny skrytými dýkami (lat. *sicae*, odtud pak *sicarii* = muži s dýkou) a připraveny neočekávaně zasadit smrtelnou ránu těm, koho považovali za nepřátele národa (Josephus, *BJ* 2. 254–257; *Ant.* 20. 163–165, 186–188). F.F.B.

VZDĚLÁNÍ, VÝCHOVA Dítěti byl v judaismu příkládán prořadý význam, jak ukazuje v několika oddílech Mišna i Talmud. Ježíš učil o hodnotě dětí zcela jistě už jen tím, jak laskavě k nim přistupoval a jaké pokyny v souvislosti s nimi udílel. Proto nacházíme řadu pramenů pro studium vzdělání v biblických dobách ve starozákonních spisech, Apokryfech a Mišně, a zejména v knihách Příslaví, Kazatel, Moudrost Šalomounova a *Pirkej Avot*, nehledě na užitečné zmínky v dalších spisech. Na druhé straně existuje málo skutečně ověřených podrobností o vzdělání. Termín „přednášková síň“ se objevuje jenom jednou a označuje pouze místnost, kterou si pro vyučování vypůjčil Pavel (Sk 19,9), takže se vůbec netýká židovských či křesťanských škol. Slovo „škola“

v KP (více než 25x) překládá EP důsledně „synagoga“.

I. Rané spojení s náboženstvím

V historii židovské výchovy se odehrály tři významné události, v jejichž centru stojí tři postavy: Ezdráš, Šimon ben-Setaḥ a Jošua ben-Gamala. Ezdráš ustanovil Písmo (v tehdejší podobě) za základ vzdělání. Jeho nástupci pak podnikli další kroky a učinili ze synagogy jak místo pro vyučování, tak pro bohoslužbu. Šimon ben-Setaḥ kolem 75 př. Kr. nařídil, aby základní vzdělání bylo povinné. Jošua ben-Gamala o sto let později vylepšil stávající organizaci a ustanovil učitele v každé oblasti i v každém městě. Není však nijak snadné tyto inovace datovat. Dokonce i původ synagogy je zahalen tajemstvím, ačkoli pravděpodobně vznikla během exilu. Schürer pochybuje o historicitě nařízení Šimona ben-Setaḥa, i když je většina badatelů přijímá. Šimon v žádném případě nezaložil základní školu, jen rozšířil její využívání. Šimon ani Jošua rozhodně nezasahovali do existujících trendů a metod a Ezdráš vlastně jen přispěl k tomu, že existující spojení náboženství s každodenním životem nabývalo určitější podoby. Je zřejmé vhodnější, abychom klasifikovali toto téma předmětně, nikoli časově, protože žádný z těchto tří mužů nezpůsobil převratné změny.

II. Vývoj škol

V nejstarší době se vyučovalo doma, učitelé byli rodiče. Domácí výuka hrála v celém biblickém období významnou roli. Postupně však přebírala úlohu vyučování synagoga. NZ a Filón vlastně potvrzují Schürerův názor, že prvotní úkolem synagogy bylo poskytovat vzdělání a teprve druhotným bohoslužba. Ježíšova služba v synagoze byla vlastně „vyučováním“ (sr. Mt 4,23). Mladě se učila buď v synagoze, nebo v přilehlé budově. Na vyšším stupni někdy učitel vyučoval ve svém domě, jak je zřejmé z aramejské slovní vazby pro „školu“, *bēt sāp'ra*, doslova „učitelův dům“. Rabínům se rovněž osvědčilo chrámové sloupořadí, kde často učil i Ježíš (sr. Mt 26,55). V době vzniku Mišny měli přední rabíni své vlastní školy, kde poskytovali vyšší vzdělání. Tento jev zřejmě vznikl za života Hillela a Šammaje, slavných rabínů 1. stol. př. Kr. Základní školy se nazývaly *bēt has-sēp'er* = dům knihy, zatímco místa vyššího vzdělání se označovala *bēt midraš* = dům studia.

III. Učitelské povolání

Prvními učitelé byli rodiče, s výjimkou královské rodiny (sr. 2 K 10,1). Důležitost této úlohy je zdůrazňována na mnoha místech v Pentateuchu, např. Dt 4,9. Dokonce ještě v době vzniku Talmudu měli rodiče za povinnost vštěpovat Zákon, učít řemeslu a oženit syna. Po Ezdrášově smrti vzniklo nové povolání – pisář (*sōp'er*), tedy učitel v synagoze. V novozákonní době však měla práce zákoníků již jiný charakter. „Mudrci“ zřejmě představovali jiné společenství než zákoníci, jejich přesná podstata a funkce zůstává zahalena tajemstvím. O „mudrci“ (*hāḳām*, „úředníci“). Nikodém patrně zaujímal nejvyšší příčku, zatímco „učitelé zákona“ (L 5,17, kde se objevuje ř. termín *nomoditaskalos*) patřili k nejnižší vrstvě. Druhé jméno „učitel“ (hebr. *m'lammēd*, aram. *sāp'ra*) se obvykle užívalo k označení nejnižšího stupně.

VZDĚLÁNÍ, VÝCHOVA

Zdvořilostní učitelské tituly (rabbi atd.) naznačují, v jaké úctě je lidé měli. Teoreticky neměli být za vyučování placeni, často se jim však ze zdvořilosti poskytovala náhrada za čas stravený touto službou. Šir 38,24n považuje manuální práci za učitele nedůstojnou, zatímco chvíle odpočinku jsou nutnou součástí jeho úkolu. Později se vyskytlo mnoho rabínů, kteří se naučili řemeslu. Pavlův názor viz 1 K 9,3nn. Talmud uvádí přísná pravidla pro kvalifikaci učitelů a je zajímavé, že žádné z nich nemá akademický charakter – všechna jsou morální, kromě těch, jež předepisují, aby učitelem byl ženatý muž.

IV. Rozsah vzdělání

V nejstarším období nebyl příliš velký. Chlapci se od matky dostalo obvyklých morální pokynů, od otce se učil řemeslu, obvykle zemědělství, a získával od něho jisté náboženské a rituální znalosti. Souhra náboženství a zemědělského způsobu života je zřejmá ze všech svátků (sr. Lv 23 *et passim*). Slavnosti zároveň vyučovaly Boží lid náboženským dějinám (sr. Ex 13,8). Je tedy zřetelné, že každodenní život, víra a praxe byly již v nejstarších dobách neoddelitelné. Tím spíše tomu tak bylo v synagoze, kde se Písmo stalo jedinou autoritou jak pro víru, tak i pro běžné jednání. Život sám byl vlastně považován za „výchovný prostředek“ (hebr. *māsār*, častý výraz v Příslaví). Vzdělání pak bylo a zůstalo náboženské a etické, a jeho mottem bylo Př 1,7. Studium Písma vyžadovalo umění číst, zatímco psaní se pokládalo za méně důležité, ačkoli bylo známo již v době soudců (Sd 8,14). Vyučovalo se základům aritmetiky, ne však jazykům. Nesmějí ovšem zapomínat, že po zdomácnění aramejštiny se studium hebrejského Písma stalo jazykovým studiem.

Výchovu a vzdělání děvčát měly na starosti výchovné matky. Učily je domácím pracem, jednoduchým morálním a etickým pravidlům a čtení – především proto, aby se mohly seznámit se Zákonem. Vzdělání dívky bylo považováno za důležité; dokonce byly povzbuzovány k tomu, aby se učily cizím jazykům. Matka krále Lemuela dokázala, že je mu dobrou učitelkou (Př 31,1). Tato kapitola rovněž ukazuje charakter ideální ženy.

V. Metody a cíle

Nejrozšířenější vyučovací metodou bylo opakování, takže hebr. sloveso *šānā* (= opakovat) postupně nabývalo významu „učit se“ a „vyučovat“. Proto se používaly mnemotechnické pomůcky, např. akrostichy. Učebnicí bylo Písmo, nicméně Př 17,10 dokazuje, že lidé znali i jiné knihy. Důraz na osobní tresty lze najít v knihách Příslaví a Kazatel. V době sestavení Mišny však byla kázeň mnohem volnější.

Až do relativně pozdní doby žák sedával u nohou svého učitele, jako Pavel u nohou Gamaliela (Sk 22,3). Lavice (*sapsāl*) představuje pozdější vynález.

Židovské vzdělání sledovalo pouze jediný cíl: učinit Žida svatým, odděleným od jeho sousedů, a uvést vyznání v praxi. Tak vypadalo běžné židovské vzdělání. Existovaly však nepočetné školy podle řeckého vzoru, zvláště v posledních stoletích př. Kr., a kniha Kazatel mohla vzniknout právě proto, aby čelila nedostatům takového nežidovského vzdělání. Helénistické školy se nacházely dokonce i v Palestíně, mnohem častěji však mezi židovskými komunitami v diaspoře, především v Alexandrii.

V rané církvi se dítěti i rodičům zdůraznilo, jak se

mají k sobě navzájem chovat (Ef 6,1,4). Křesťanské školy zprvu neexistovaly, protože sbory byly příliš chudé na to, aby je financovaly. Děti však patřily do obecnosti církve a nepochybně se jim tam dostalo výuky, stejně jako doma.

BIBLIOGRAFIE. W. Barclay, *Educational Ideals in the Ancient World*, 1959, k. I, VI; F. H. Swift, *Education in the Ancient Israel*, 1919; E. B. Castle, *Ancient Education and Today*, 1961, k. V; *TNDT 5*, str. 596–625; údaje s. v. „Education“ in *IDB* a *EJ*. (*MOUDROST, *LITERATURA MOUDROSTI, *PSANÍ) D.F.P.

VZKLÁDÁNÍ RUKOU Úkony spojené se vzkládáním rukou tvořily důležitou část starověkých rituálů, ať šlo o modlitbu (1 Kr 8,54; 1 Tm 2,8) nebo o požehnání (Lv 9,22; Sir 50,20; L 24,50). Jákob požehnal Josefovým synům tak, že položil (*šif*) své ruce na jejich hlavy (Gn 48,8–20), a podobně Ježíš žehnal dětem, které k němu přišli (Mk 10,16; Mt 19,13–15; sr. *SB*, 1, str. 807n). Ježíš se také dotýkal nemocných (Mk 1,41; 7,33) nebo na ně vzkládal ruce (Mk 5,23; 6,5; 7,32; 8,23,25; Mt 9,18; L 4,40; 5,13; 13,13) a stejně tak jednali apoštolové (Sk 9,12,17; 28,8; Mk 16,18). Úkon symbolizoval předání duchovního požehnání (sr. Mk 5,30).

I. Ve Starém zákoně

V den smíření položil (*samak*) Áron ruce na hlavu kozla, který měl být vyhnán na poušť, a vyznával nad ním hříchy lidu, čímž je vkládal na kozla (Lv 16,21). Podobný obřad doprovázel zápalnou a pokojnou obět i obět za hřích (Lv 1,4; 3,2; 4,4; Nu 8,12), na znamení „ztožnění“ lidu s jeho obětí. (V Lv 24,14 [sr. Zuzana 34] lidé vzkládají ruce na rouhače, a tak pravděpodobně na něho „svrhávají“ vinu).

Lévijci, kteří jako kněží reprezentovali lid před Bohem, byli oddělení ke své službě tím, že na ně lidé vkládali ruce (Nu 8,10). Mojžíš oddělil svého nástupce Jozua tak, že na něj vložil ruce, čímž mu předal část své autority (Nu 27,18–23). Tento oddíl hovoří o Jozuovi jako „o muži, v němž je Duch“ ještě před aktem ordinace, nicméně Dt 34,9 spojuje jeho naplnění Duchem se vzkládáním rukou. Význam tkví v tom, že osobnost obdařená Duchem přijímá dodatečný dar, když je tímto úkonem oddělena ke službě. Současně obřad zdůrazňuje předání autority.

II. V Novém zákoně

V NZ je vzkládání rukou příležitostně doprovázen křest a přijetí Ducha svatého. Ve Sk 8,14–19 dochází k přijetí Ducha svatého až poté, co po křtu následuje vložení rukou. Ananiášovo vzkládání rukou ve Sk 9,12,17 (které předchází křtu) zřejmě nemáme chápat stejně. Sk 19,6 dokládá souvislost vzkládání rukou s darem Ducha svatého, prováděného mluvením jazyky a proroctvím, Žd 6,2 se zase týká vyučování o křtu a vzkládání rukou, které zřejmě sloužilo nově obrátcům. Na mnoha místech však lidé obdrželi dar Ducha beze zmínky o vzkládání rukou, v jednom případě dokonce předcházeli křtu (Sk 10,44–48). Považujeme za nepravděpodobné, že by v NZ době byl křest vždy doprovázen vzkládáním rukou.

Ve shodě se SZ a možná i soudobou rabínskou praxí se vzkládání rukou stalo aktem ordinace-oddělení ke křesťanské službě. Poté, co shromáždění zvolilo sedm diakonů, věřící se modlili (možná šlo jen o apoštoly) a vzkládali na ně ruce (Sk 6,5n; sr. *SB*, 2,

str. 647–661); podobně se i křesťané v Antiochii modlili a vzkládali ruce na Barnabáše a Pavla při jejich oddělení k misijní službě (Sk 13,3). V 1 Tm 5,22 Pavel Timotea vyzývá, aby na nikoho nevzkládá ruce ukvapeně – může se to vztahovat na ordinaci starších nebo na požehnání při přijímání odpadlíků zpět do církve. 2 Tm 1,6 se týká Timoteova vlastního přijetí daru ke službě prostřednictvím vzkládání rukou apoštola Pavla. V 1 Tm 4,14 však na něj vzkládají ruce starší. Nejjednodušší vysvětlení je, že Pavel se vzkládání účastnil spolu se staršími, avšak D. Daube soudí, že výraz znamená „ordinace k úřadu presbytera“. Taková ordinace, vedená přímo Duchem svatým (Sk 13,3; 1 Tm 1,18), je vnějším znamením toho, že Bůh svěřil ordinovanému dar pro určitý úkol ve službě a že církev Boží vedení a uschopnění uznává v souhlasu s Duchem svatým.

BIBLIOGRAFIE. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 1951, k. 5; E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, 1951; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956, str. 224nn; J. Newman, *Semikah*, 1950; N. Adler, *Taufe und Handauflegung*, 1951; E. Ferguson, *HTR* 56, 1963, str. 12–19; *JTS* n. s. 26, 1975, str. 1–12; C. Maurer, *TDNT* 8, str. 159–161; E. Lohse, *TDNT* 9, str. 424–434; H.–G. Schütz, *NIDNTT* 2, str. 148–153. I.H.M.

VZKŘÍŠENÍ Nejpřekvapivějším a zároveň nejtypičtějším bodem prvních křesťanských kázání byl důraz na vzkříšení. První kazatelé evangelia s jistotou věděli, že Kristus vstal, a v důsledku toho nepochybovali ani o tom, že i věřící v pravý čas také vstanou z mrtvých. Tím se lišili od všech ostatních učitelů starověkého světa. Ti sice hovořili o různých vzkříšeních, ale žádné nebylo možné srovnat s Kristovým. Většinou se totiž jedná o mytologické příběhy, které souvisely se střídáním ročních období a s každoročním příchodem jara. Evangelia však mluví o člověku, který skutečně zemřel, avšak přemohl smrt a znovu vstal. A protože se Kristovo vzkříšení v ničem nepodobá pohanskému pojetí vzkříšení, platí také, že postoj věřících k jejich vlastním vzkříšením, které je důsledkem vzkříšení jejich Pána, se radikálně liší od čehokoli pohanského. Nic není charakterističtějšího i pro tu nejlepší myšlenku než její beznadějnost a prázdnota tváří v tvář smrti. Proto je vzkříšení nejdůležitější skutečností křesťanské víry.

Křesťanské pojetí vzkříšení je třeba odlišit jak od řeckého, tak židovského konceptu. Řekové viděli v těle překážku k opravdovému životu a čekali na dobu, kdy se duše osvobodí ze svých okovů. Život po smrti chápali jako nesmrtnost duše, ale vehementně přitom odmítali jakoukoli myšlenku o vzkříšení (sr. výsměch Pavlovi kázání ve Sk 17,32). Židé byli pevně přesvědčeni o významu těla a domnívali se, že proto nikdy nemůže zaniknout. Proto věřili, že tělo bude vzkříšeno, nicméně tvrdili, že půjde o tutéž tělesnou schránku (*Zjevení Bárukova* 1,2). Křesťané naopak věřili, že tělo bude vzkříšeno, ale zároveň i proměněno, aby mohlo být vhodným nástrojem pro úplně jiný život v době, která teprve nastane (1 K 15,42nn). V tom je křesťanské pojetí naprosto odlišné.

I. Ve Starém zákoně

Ve SZ se o vzkříšení hovoří málo. To však neznamená, že tam o něm neexistuje zmínka. Není však prvo-

řadou věcí. Lidé SZ byli především praktičtí a soustředili se na úkol, jak žít tento život ve službě Hospodinu; jen málo času věnovali spekulacím o životě příštím. Navíc nesmíme zapomenout, že žili před Kristovým vzkříšením, a teologie vzkříšení se zakládá právě na Ježíšově zmrtvýchvstání. Někdy uplatňovali koncept vzkříšení k vyjádření naděje národa na své národní znovuzrození (např. Ez 37). Nejzřetelnějšími slovy o vzkříšení jednotlivce je bezesporu text v Da 12,2: „Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k poháně a věčné hrůze.“ Prorok zřetelně předpovídá vzkříšení spravedlivých i nespravedlivých a jsou zde patrné důsledky lidských činů pro věčnost. Existují i další texty, v nichž se mluví o vzkříšení, především v Žalmech (např. Ž 16,10; 49,14n). Přesný výklad Jóbova velkého vyznání (Jb 19,25–27) je diskutabilní, ale těžko lze tvrdit, že by se v něm myšlenka vzkříšení neobjevovala. Občas zazní tyto důrazy také z úst proroků (např. Iz 26,19). Nicméně celkově říká SZ o vzkříšení málo. Možná je tomu zčásti proto, že určité učení o vzkříšení měli i Egypťané a Babylóňané. V době, kdy synkretismus představoval vážné nebezpečí, mohli se Židé obávat přílišného zájmu o vzkříšení.

V intertestamentárním období, kdy už ohrožení nebylo tak akutní, se tato myšlenka dostala více do popředí. Nedospěle se však k žádné názorové jednotě a ještě v NZ době saduceové vytrvale vzkříšení popírali. Většina Židů však jakousi představu vzkříšení měla. Obvykle si mysleli, že k životu budou vzkříšena těla v takovém stavu, v jakém byla před smrtí.

II. Kristovo vzkříšení

Ježíš sám třikrát vzkřísil někoho z mrtvých (Jairovu dceru, syna nainské vdovy a Lazara). V těchto případech však nelze hovořit o vzkříšení, ale spíše o oživení. Nedochovala se žádná zmínka o tom, že by se s některým z těchto lidí stalo něco jiného, než že se navrátili k životu, který opustili. Apoštol Pavel jasně říká, že Kristus „byl vzkříšen jako první z těch, kdo zesnuli“ (1 K 15,20). Avšak tyto záznaky ukazují Krista jako Pána nad smrtí, což je zřetelné i z jeho prorocství, že bude vzkříšen tři dny po ukřižování (Mk 8,31; 9,31; 10,34 atd.). To je důležitý bod, neboť představuje Krista jako sverchovaného Pána situace. Znamená to také, že vzkříšení má naprosto prvořadý význam, protože potvrzuje pravdivost výroků našeho Pána.

Podle Evangelii byl Ježíš ukřizován, zemřel a třetího dne byl jeho hrob nalezen prázdny. Andělé skutině zne uvěstovali, že vstal z mrtvých. Po dobu několika týdnů se potom Ježíš setkával se svými učedníky. Pavel zaznamenává některá z jeho zjevování učedníkům, ale výslovně nezmiňuje prázdny hrob. Z toho někteří badatelé vyvozují, že v rané tradici chyběl. Pavel však pravděpodobně samozřejmě předpokládá, že hrob byl prázdny. Jak jinak vysvětlit jeho slova, když píše, že „byl pohřben a byl vzkříšen třetího dne podle Písem“ (1 K 15,4)? Výslovná zmínka o pohřbu by pak neměla žádný smysl. Událost zmiňují všichni čtyři evangelisté a je nutné přijmout ji jako autentickou křesťanskou tradici. Někteří se zase domnívají, že učedníci šli k nepravému hrobu, kde jim mladík oblečený do bílého řekl: „Není zde“ a myslil tím, že leží v jiném hrobě. To však považujeme za čistou spekulaci, nehledě na to, že to vyvolává řadu otázek. Není možné, aby všichni, přátelé i nepřátelé, úplně zapomněli na polohu hrobu. Když

první kázání kladlo takový důraz na vzkříšení, smějí si být jisti, že úřady nešetřily úsilím, aby tělo bylo objeveno.

Pokud byl hrob prázdný, nabízejí se jenom tři možnosti: tělo odnesli buďto přátelé nebo nepřátelé, anebo Ježíš vstal z mrtvých. Je téměř nemožné obhájit první hypotézu. Všechny dochované důkazy nám ukazují, že učedníci na nějaké vzkříšení ani nepomysleli a že od večera Velkého pátku propadli beznaději. Byli to lidé skleslí na duchu, poražení, kteří se ve strachu skrývali před Židy. Navíc Matouš říká, že před hrob byla postavena stráž, takže tělo nemohli z hrobu ukrást ani kdyby chtěli. Největší nepravděpodobností však je, že by tito učedníci dokázali později snášet taková utrpení za svá kázání o vzkříšení, o nichž se píše ve Skutcích. Někteří uvěřili, Jakub byl popraven. Lidé obvykle nedovedou nést trest za něco, o čem vědí, že je to lež. Navíc pokud byla křesťanská sekta úřadům natolik na obtíž, že ji pronásledovali, pak by přední kněží jistě ochotně zaplatili za informaci týkající se krádeže těla a případ Jidáše dostatečně ukazuje, že zádrce se mohl objevit i ve vlastních řadách. Naprosto tedy nelze připustit, že by Kristovo tělo ukradli křesťané.

Stejně obtížné lze prosadit názor, že tělo ukradli nepřátelé. Proč by to měli dělat? Těžko k tomu existuje nějaký rozumný motiv. Kdyby to udělali, podpořili by tím vznik zvěsti o vzkříšení, čemuž se naopak ze všech sil snažili zabránit. Navíc by stráž před hrobem pro ně představovala stejnou překážku jako pro Ježíšovy přátele. Nejpádnější námitkou je ovšem to, že neukázali tělo ve chvíli, kdy učedníci začali poprvé kázat. Petr a jeho přátelé kladli na vzkříšení Pána mimořádný důraz. Bylo v centru jejich myšlení. Kdyby za této situace jejich nepřátelé ukázali Kristovo tělo, křesťanská církev by takové zesměšlení nepřežila. Mlčení Židů je tedy právě tak významné jako slova křesťanů. Skutečnost, že Ježíšovi nepřátelé tělo neukázali, je pádným důkazem, že to udělat nemohli.

Názor, že tělo někdo odstranil, ať už Kristovi přátelé či jeho nepřátelé, je tedy neudržitelný, hrob byl vskutku prázdny; jediným možným vysvětlením je potom vzkříšení. Jeho důkazem je také zjevování vzkříšeného Ježíše. V pěti vyprávěních (čtyři Evangelia a 1 K 15) se Ježíš po svém vzkříšení 10x zjevil různým lidem. Není snadné tato líčení sladit (pokus o jejich harmonizaci ve *Scofield Reference Bible* může i nemusí být správný, ale určitě ukazuje, že to je možné, přestože mnozí tvrdí opak). Obtížé dokazují jediné to, že jednotlivá vyprávění jsou na sobě nezávislá. Neexistuje žádné schématické opakování oficiálního příběhu. Ohledně podstatných faktů však panuje působivá shoda. Šlo o velké množství různých svědků. Někdy viděli Pána jednotlivci, jindy jich byl větší počet – např. 11 apoštolů, ale i 500 učedníků. Toto číslo zahrnuje muže i ženy. Většinou se Ježíš zjevoval jednotlivě, ale Jakub možná uvěřil až poté, co jej viděl vzkříšeného. Obzvláště důležitou osobnost představuje Pavel. Nebyl to člověk, který by něčemu snadno uvěřil, nýbrž vzdělaný muž, jenž navíc choval ke křesťanům nepřátelství. A právě on klade silný důraz na to, že viděl zmrtvýchvstalého Ježíše. Byl o tom tak skálopevně přesvědčen, že na této jistotě postavil celý svůj život. Tuto skutečnost jasně vyzdvihuje kanovník Kennett. Mluví o Pavlovi jako o člověku, který uvěřil pět let po ukřižování, a říká: „Důkaz Kristova vzkříšení byl v prvních letech po jeho ukřižování v mysli alespoň jednoho vzdělance absolutně nezvrat-

ný“ (Interprete 5, 1908–9, str. 267).

Rovněž nelze přehlédnout proměnu učedníků. Jak jsme již uvedli, při ukřižování to byli poražení, vystrašení lidé, ale krátce nato byli připraveni jít kvůli Ježíši do vězení a dokonce pro něj zemřít. Odkud taková změna? Člověk takto neriskuje, pokud nemá dokonalou jistotu. Učedníci byli o vzkříšení naprosto přesvědčeni. Možná je třeba ještě dodat, že se jejich jistota odráží v jejich bohoslužbě. Byli to Židé, zvyklí držet se pevně svých náboženských zvyklostí. Přesto Tito muži světili místo sabatu den Páně, který jim každý týden připomínal jeho vzkříšení. V ten den také slavili Večeři Páně, nikoli však na památku mrtvého Krista, nýbrž jako děkování za požehnání, která sesílá živý a vítězný Pán. Jejich další svátost, křest, jim připomínala, že věřící byli s Kristem pohřbeni a s ním také vzkříšeni (Ko 2,12). Vzkříšení dávalo smysl veškerému jejich konání.

Někdy se říká, že Kristus ve skutečnosti nezemřel, ale upadl do bezvědomí. Později jej chlad hrobu probudil. Takové tvrzení však vyvolá řadu problémů. Jak se dostal z hrobu? Co se s ním dál stalo? Proč o něm později už neslyšíme? Otázky se množí a odpovědi nepřicházejí. Jiní se zase domnívají, že učedníci se stali obětí halucinací. Avšak tímto způsobem nelze zjevovali Ježíše vysvětlovat. Halucinace mají ti, kdo je v jistém smyslu vyhledávají, a neexistují důkazy, že by se mezi učedníky něco takového dělo. Jakmile jednou halucinace začnou, mají tendenci se objevovat stále, ale tato zjevení náhle přestávají. Halucinace jsou záležitostí jednotlivce, zatímco v tomto případě vidí vzkříšeného Krista zároveň 500 lidí. Považujeme za nemožné zaměnit fyzický zážrak za zážrak v oblasti psychiky, což tento názor vyžaduje.

Přesto mnoho soudobých badatelů možnost fyzického vzkříšení rozhodně popírá. Mohou tvrdit, že „kosti Ježíšovy odpočívají v palestinské půdě“, anebo prohlašovat, že Ježíš vstal do *kérygmatu*, do „křesťanské zvěsti“. Učedníci mohli zjistit, že přežil, a proto začali kázat, že žije. Podobně lze vykládat i změnu v učednicích. Tito věděli, že Ježíš žil v opravdové svobodě a nyní sami tuto svobodu přejali. Znamenalo to pro ně, že Ježíš není mrtvý, ale živoucí vliv. Ve všech těchto pohledech spatřujeme dva zásadní problémy. Za prvé, Evangelia nic takového neříkají. Těmi nejprostšími slovy, jakými to jen lze vyjádřit, sdělují, že Ježíš zemřel, byl pohřben a vstal znovu k životu. Za druhé je zde i morální problém. Není pochyb o tom, že učedníci věřili v Kristovo zmrtvýchvstání. To jim dalo sílu a stalo se předmětem jejich kázání. Pokud Ježíš byl ve skutečnosti mrtvý, pak Bůh postavil svou církev na klamu, což je nemyslitelný závěr. Navíc tato vysvětlení přehlížejí prázdny hrob. Ten je přítom holou skutečností. Je třeba dodat, že se jde o dost moderní teorie (i když se čas od času vyskytli jejich zastánci už dřív, sr. 2 Tm 2,17n). Nejsou součástí historického křesťanství a pokud jsou pravdivé, pak se téměř všichni křesťané všech dob dopouštěli vážné chyby v zásadním článku své víry.

III. Vzkříšení věřících

Z mrtvých nevstal jenom Kristus, ale jednoho dne vstanou také všichni lidé. Ježíš odámital skepsi saduceů zajímavým argumentem z Pisma (Mt 22,31n). Obecně lze shrnout NZ učení, že vzkříšení Krista předznamenává vzkříšení věřících. Ježíš řekl: „Já jsem vzkříšení i život. Kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít“ (J 11,25). Několikrát mluvil o vzkříšení věřících

v poslední den (J 6,3n.44.54). Saduceové se rohořovali nad prohlášením apoštolů, „že v Ježíši je vzkříšení z mrtvých“ (Sk 4,2). Pavel říká: „A jako všla do světa smrt skrze člověka, tak i zmrtvýchvstání: jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života“ (1 K 15,21n; sr. 1 Te 4,14). Podobně píše Petr: „... neboť nám ze svého velkého milosrdenství dal vzkříšením Ježíše Krista nově se narodit k živé naději“ (1 Pt 1,3). NZ pisatelé se neřadili na Ježíšovo vzkříšení jako na izolovaný jev. Jednalo se o velký Boží čin, který má důsledky pro člověka. Protože Bůh vzkřísil Krista, dal svou pečeť na vykupující dílo, které bylo vykonáno na kříži. Demonstrovat Boží moc tváří v tvář hříchu a smrti a zároveň prokázal svou vůli spasit člověka. Vzkříšení věřících tedy vyplývá ze vzkříšení Ježíše Spasitele. Vzkříšení je pro ně tak charakteristické, že Ježíš mohl konstatovat, že „jsou syny Božími, poněvadž jsou účastni vzkříšení“ (L 20,36).

To však neznamená, že všichni, kdo budou vzkříšeni, vstanou z mrtvých k požehnání. Ježíš mluvil o tom, že někteří „vstanou k životu“, ale jiní „k odsouzení“ (J 5,29). NZ jednoznačně učí, že *všichni* budou vzkříšeni, ale pro ty, kteří Krista odmítli, bude vzkříšení odsouzením. V případě věřících mění situaci samotná skutečnost, že jejich vzkříšení souvisí se vzkříšením Pána. Ve světle jeho vykupitelské oběti mohou očekávat vzkříšení s pokojem a radostí.

O otázce vzkříšení těla nám Písmo podává málo informací. Apoštol Pavel o něm může mluvit jako o „duchovním těle“ (1 K 15,44), což by mohlo znamenat tělo, které odpovídá potřebám ducha. Důsledně je odlišuje od fyzického těla, které máme nyní; z toho usuzujeme, že „duchovní“ tělo se v určitém ohledu liší od těla fyzického. Vlastnostmi duchovního těla jsou nepomijitelnost, sláva a moc (1 K 15,42n). Ježíš učil, že po vzkříšení se lidé nebudou ženit a vdávat, a tedy ani pohlavně rozmnožovat (Mk 12,25).

Je na místě pozastavit se nad Kristovým vzkříšeným tělem, protože Jan tvrdí, že „mu budeme podobní“ (1 J 3,2), a Pavel konstatuje, že „tělo naší poniženosti“ se promění „v podobu těla své slávy“ (Fp 3,21). Zdá se, že tělo našeho vzkříšeného Pána se v jistém ohledu podobalo fyzickému tělu, a v určitém smyslu bylo jiné. Díky tomu někdy Ježíše poznali okamžitě (Mt 28,9; J 20,19n), jindy zase ne (na cestě do Emaus, L 24,16; sr. J 21). Mezi učedníky se objevil zcela náhle, přestože dveře byly zavřeny (J 20,19), a naopak zmizel dvěma učedníkům u Emaus (L 24,31). Prohlašoval, že má „maso a kosti“ (L 24,39). Někdy přijímal pokrm (L 24,41–43), ačkoli z toho nelze dělat závěr, že pro život po smrti bude nezbytná fyzická potrava (sr. 1 K 6,13). Zdá se, že vzkříšený Pán se mohl přizpůsobit omezením tohoto fyzického života, pokud chtěl, což může naznačovat, že i my po vzkříšení budeme mít podobnou moc.

IV. Věroučné důsledky vzkříšení

Christologický význam vzkříšení je zcela zásadní. Ježíšova předpověď, že třetího dne vstane z mrtvých, vydává svědectví o jeho Osobě. Ten, kdo toto mohl udělat, je větší než synové lidí. Pavel jednoznačně přikládá Kristovu zmrtvýchvstání klíčový význam. „Jestliže Kristus nebyl vzkříšen,“ píše, „pak je naše zvěst klamná, a klamná je i vaše víra ... Nebyl-li Kristus vzkříšen, je vaše víra marná, ještě jste ve svých hříších“ (1 K 15,14.17). Těžisté spočívá v tom,

že křesťanství je evangeliem, dobrou zprávou o tom, že Bůh poslal svého Syna, aby se stal Spasitelem. Pokud však Kristus nebyl vzkříšen, pak chybí záruka, že naše spasení bylo dovršeno. Proto má skutečnost Ježíšova zmrtvýchvstání tak mimořádný význam. Vzkříšení věřících je také důležité. Pavel si uvědomuje, že jestliže věřící nebudou vzkříšeni, pak klidně mohou žít podle hesla „jezme a pijme, neboť zítra zemřeme“ (1 K 15,32). Pro věřící není tento život tím jediným, co mají. Jejich naděje tkví v něčem jiném (1 K 15,19). To jim dává výhled i nový rozměr pro tento život.

Kristovo zmrtvýchvstání souvisí se spasením člověka. Apoštol Pavel říká, že Ježíš byl „vydan pro naše přestoupení a vzkříšen pro naše ospravedlnění“ (Ř 4,25; sr. 8,33n). Nechceme se zde zabývat dvěma významy, které může mít předložka „pro“. To je úkolem vykladačů Pisma. Ježíšovo vzkříšení souvisí se stěžejní událostí, již je člověk spasen. K spasení nedochází odděleně od vzkříšení.

Avšak ani tady se Písmo nezastavuje. Pavel píše o své touze znát Krista „a moc jeho vzkříšení ...“ (Fp 3,10) a vyzývá křesťany „hledějte to, co je nad vámi ...“ (Ko 2,12). Jinými slovy, apoštol vidí, že moc, která vzkřísila Ježíše z mrtvých, působí i mezi těmi, kteří mu patří. Vzkříšení tak pokračuje.

BIBLIOGRAFIE. W. Milligan, *The Resurrection of our Lord*², 1883; J. Orr, *The Resurrection of Jesus*, 1909; W. J. Sparrow-Simpson, *The Resurrection and Modern Thought*, 1911; P. Gardner-Smith, *The Narratives of the Resurrection*, 1926; K. Barth, *The Resurrection of the Dead*, 1933; A. M. Ramsey, *The Resurrection of Christ*, 1946; G. Vos in PTR 27, 1929, str. 1–35, 193–226; N. Clark, *Interpreting the Resurrection*, 1967; W. Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, 1970; L. Coenen, C. Brown in NIDNTT 3, str. 257–309. L.M.

ZÁBAD

- 1. Efrajimovec (1 Pa 7,21).
- 2. Judejec z Chesrónovy rodové linie (1 Pa 2,36n).
- 3. Jeden z Davidových bojovníků (1 Pa 11,41), pravděpodobně tentýž jako 2, neboť otec obou se jmenuje Achláj.
- 4. Spiklenec proti Joášovi (2 Pa 24,26). Správná

podoba tohoto jména je Józabad (sr. 2 Kr 12,22).

5–7. Tři laici, kteří podle Ezdrášova příkazu zapudili své manželky cizinky (Ezd 10,27.33.43). D.F.F.

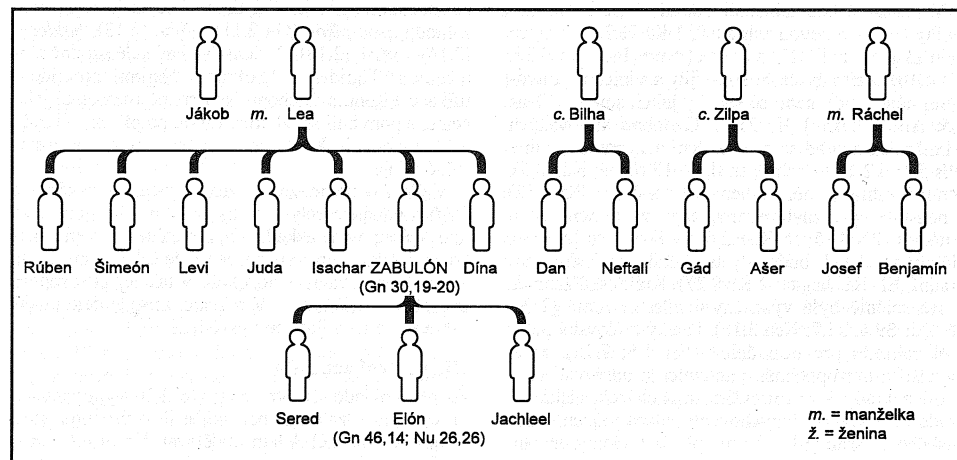
ZABAJ Snad zkrácená podoba hebr. *zābadjā* = Hospodin udělil (W. Rudolph). Toto jméno se objevuje v Ezd 10,28 a Neh 3,20. Podle Ezd 10,28 přinutil Ezdráš Zabaje, aby zapudil svou ženu cizinku. Zabaj v Neh 3,20 je nejasný. Byl otcem Barúka, který pomáhal při opravě jeruzalémských hradeb. Bud' šlo o stejného muže jako v Ezd nebo o jiného člověka téhož jména, jinak bychom museli uvádět místo Zabaj jméno Zakaj (sr. Ezd 2,9 a různé rukopisy, Vulg. a syr.). F.C.F.

ZABDÍ

- 1. Děd Akána, který vzal v Jerichu část zasvěcené koristi (Joz 7,1.17n). Nazývá se také Zimri (1 Pa 2,6).
- 2. Benjámínovec (1 Pa 8,19).
- 3. Úředník nad Davidovými vinicemi (1 Pa 27,27).
- 4. Léviíec (Neh 11,17), jemuz se říkalo i Zikri (1 Pa 9,15). R.A.H.G.

ZABULÓN Desátý Jákobův syn a šestý syn Leji (Gn 30,19n). Původní podoba tohoto jména mohla být Zebúl, což bylo jméno Abímelekova „dozorce“ (Sd 9,26–41). Ve zprávě o jeho narození se naznačuje dvojitý způsob odvození: *zābal* = cít a *zābad* = obdařit, udělit. Podobné tvary nacházíme v eg., akkad. a ke-naanských pramenech. Před sestupem do Egypta měl Zabulón tři syny – Sereda, Elóna a Jachleela (Gn 46,14), kteří se stali zakladateli tří čeledí.

Zabulónovcům připadl větší díl území, než měla většina kmenů, zřejmě proto, že obsahovalo z velké části neobdělanou půdu bez velkých měst (Joz 19,10–16). Kitrón (snad Katat z Joz 19,15) a Nahalól se nepodařilo zcela dobýt (Sd 1,30). Obecně řečeno, Zabulónovci obsadili široký klín v J Galileji mezi územím Ašerovců a Neftalíovců, přičemž Manasesovci sídlili na JZ a Isacharovci na JV od nich. J hranici tvořil pravděpodobně potok Kíšon v Jizreelském údolí, což Zabulónovcům (podobně jako Isacharovcům) umožnilo ovládat obchodní cesty. Jákob slibuje Zabulónovi



Zabulónův rodokmen.