ný“ (*Interpreter* 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 díkůvzdání 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 zjevování 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 zázrak za zázrak 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 učednících. 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 prázdný hrob. Ten je přitom 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 odamítal skepsi saduceů zajímavým argumentem z Písma (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 rozhořčovali nad prohlášením apoštolů, „že v Ježíši je vzkříšení z mrtvých“ (Sk 4,2). Pavel říká: „A jako vešla 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 nedívali 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. Demonstroval Boží moc tváří v tvář hříchu a smrti a zároveň prokázal svou vůli spasit člověka. Vzkříšení věřících tedy vyplývá ze vzkříšení jejich 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 nepomíjitelnost, 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 podobni“ (1 J 3,2), a Pavel konstatuje, že „tělo naší poníženosti“ 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 lidští. 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). Těžiště 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 „vydán 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 Písma. Ježíšovo vzkříšení souvisí se stěžejní událostí, jíž 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 „hledejte 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 Jóašovi (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.P.

ZABAJ Snad zkrácená podoba hebr. *zābadjâ* = 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. Buď 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 kořisti (Joz 7,1.17n). Nazývá se také Zimrí (1 Pa 2,6).

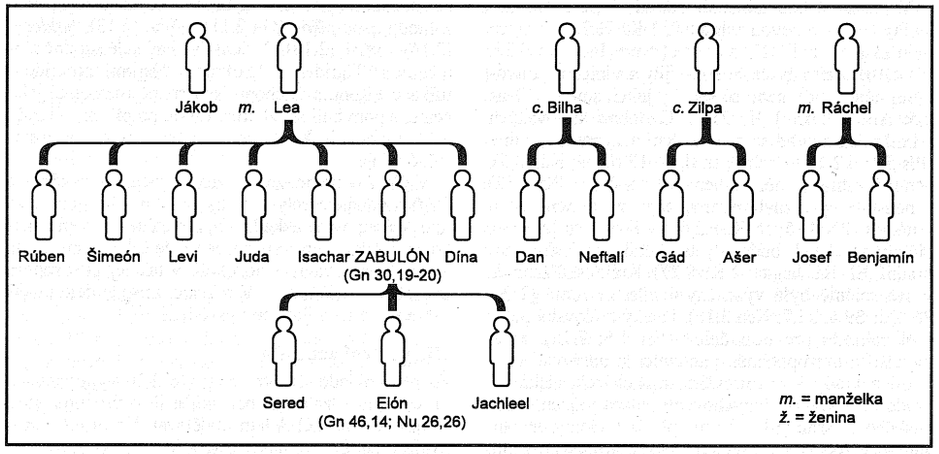
2. Benjamínovec (1 Pa 8,19).

3. Úředník nad Davidovými vinicemi (1 Pa 27,27).

4. Lévijec (Neh 11,17), jemuž se říkalo i Zikrí (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 dvojí způsob odvození: *zābal* = ctít a *zābad* = obdařit, udělit. Podobné tvary nacházíme v eg., akkad. a kenaanských 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.

ve svém požehnání (Gn 49,13) přístup k moři, i když není jasné, jestli hovoří o Galilejském nebo Středozemním moři. Nikdy se to sice nestalo, ale je možné, že Jákob měl na mysli strategické obchodní postavení, které Zabulón zaujímal spolu s Isacharem (sr. Dt 33,18n). Oba kmeny také sdílely stejnou posvátnou horu (Dt 33,19), pravděpodobně Tábor (sr. Sd 4,6), na hranici území Zabulónovců. S 57 400 a 60 500 bojovníky (údaje ze dvou seznamů zhotovených při sčítání lidu) (Nu 1,31; 26,27) představovali Zabulónovci čtvrtý největší kmen.

Při slavnostním obnovení smlouvy v Šekemu připadlo Zabulónovi spolu s Rúbenem a kmeny „ze služky" podřadnější místo (Dt 27,13). V době soudců se však vyznamenal v bojích proti Kenaancům a Midjánců (Sd 4,6.10; 5,14.18; 6,35). Z kmene Zabulónovců pocházel Elón, jeden z méně významných soudců (Sd 12,11). Když se David stal králem sjednoceného Izraele, poskytovali mu Zabulónovci zpočátku značnou vojenskou i ekonomickou pomoc (1 Pa 12,33.40). Prorok Jonáš byl Zabulónovec z Gat-chéferu (2 Kr 14,25; sr. Joz 19,18). Zabulón krutě trpěl při vpádu Asyřanů za Tiglat-pilesara (2 Kr 15,29; sr. 9,1), kdy mnozí z jeho obyvatel upadli do zajetí a území se dostalo do područí asyr. říše. Kmenová identita Zabulónovců však zůstala zachována a jeho příslušníci patřili k účastníkům Chizkijášova hodu beránka (2 Pa 30,10–22). NZ se o Zabulónovi kromě citátu v Mt 4,13–16 zmiňuje pouze ve Zj 7,8, nicméně Nazaret, v němž Ježíš strávil první roky svého života, ležel na jeho tradičním území.

BIBLIOGRAFIE. *LOB*, str. 200, 212, 233, 237.

A.E.C.

ZAHRADA V Písmu je zaslíbení, že život Božího vykoupeného lidu bude jako zavlažovaná zahrada, upravená a plodná (Iz 58,11; Jr 31,12; sr. Nu 24,6).

V Egyptě Hebrejové poznali velmi výnosné zeleninové zahrady (Dt 11,10; sr. Nu 11,5; *JÍDLO). Síť pozemních kanálků, do nichž se dodávala voda buď ručně, nebo ze zavlažovacího příkopu, protínala záhony se zeleninou jako šachovnicová políčka. Stačilo prolomit stěnu kanálku nohou a zahradit původní směr a voda se dostala k těm záhonům, kam to bylo zapotřebí.

V Palestině lidé zakládali zahrady k pěstování zeleniny (*„zeleninovou zahradu", 1 Kr 21,2; „tomu, co bylo zaseto", Iz 61,11) a ovoce (Am 9,14; Jr 29,5.28; Pís 4,16). Zahrady často sousedily s vinicemi, olivovými háji a sady nebo se stávaly jejich součástí (Kaz 2,5; Am 4,9; sr. 1 Kr 21,2). Ozdobou královských a knížecích zahrad se stalo koření a vybrané rostliny (Pís 5,1; 6,2.11 [ořechy]; sr. 4,12–16 různé; Kaz 2,5). Mnohé zahrady měly kolem sebe val (sr. Pís 4,12) a neustále byly zavlažovány, např. z pramene nebo z nádrží (Pís 4,15; sr. Kaz 2,5n; v kontrastu Iz 1,30). Někdy se v nich budovaly letohrádky (KP dům zahradní, EP Bét-hagan, 2 Kr 9,27). Královská zahrada v Jeruzalémě byla význačným místem země (2 Kr 25,4; Jr 39,4; 52,7; Neh 3,15). Perský královský palác měl zahradu pro odpočinek (Est 1,5; 7,7n). Také egyptští a mezopotámští panovníci si udržovali nádherné zahrady a ve starověku se nacházela velká zahrada na nádvoří přepychového paláce vládců kenaanského Ugaritu (14.–13. stol. př. Kr.). Úplný seznam zahrad v Asýrii a Babylónii i výčet stromů a rostlin, které na nich vyrůstaly, poskytuje Ebeling, Meissner a Weidner, *Reallexikon der Assyriologie*, 3, 1959, str. 147–150.

Někdy se do zahrad umísťovaly hrobky (2 Kr 21,18.26; J 18,1.26; 19,41; *GETSEMANE). Méně šťastné bylo jejich používání k pohanským rituálům, které se pravděpodobně týkaly kenaanského kultu plodnosti (Iz 1,29; 65,3; 66,17).

Symbolem Bohem stvořené úrodnosti a plodnosti byla zahrada Eden (Gn 13,10; Iz 51,3 atd.). K.A.K.

ZAHRADA EDEN Místo, které Hospodin připravil pro Adama, aby v něm mohl žít, a z něhož byl po pádu spolu s Evou vyhnán.

I. Jméno

MT říká, že Bůh vysadil zahradu v Edenu (*gan-b^e'ēden*; Gn 2,8), což ukazuje, že zahrada nepokrývala celý Eden, ale představovala uzavřenou oblast uvnitř Edenu. LXX, Vulg. a další vykladači si všímají, že pro hebrejsky mluvícího člověka název *'ēden* připomínalo stejně znějící kořen s významem „potěšení". Mnozí badatelé nyní zastávají názor, že Eden není vlastní jméno, ale běžné substantivum, pocházející ze sumerského *edin* (= pláň, step) a převzaté buď přímo ze sumerštiny, nebo přes akkadské *edinu*. Zahrada podle toho ležela v rovině či ploché oblasti. Na základě své polohy v Edenu dostala i zahrada název *gan-'ēden* = zahrada Eden (Gn 2,15; 3,23n; Ez 36,35; Jl 2,3). Mluví se však o ní též jako o „zahradě Boží" (*gan-'^elōhîm*, Ez 28,13; 31,9) a „zahradě Hospodinově" (*gan-JHWH*, Iz 51,3). Výrazy *gan* v Gn 2,8nn a *'ēden* v Iz 51,3 překládá LXX pomocí *paradeisos* (slovo přejaté z Avesty ze staroperského *pairidaēza* = ohrazení), což postupně nabylo významu „park, místo odpočinku". Z tohoto užití vzniklo lat. *paradisus*, označující *zahradu Eden.

II. Řeky

Z Edenu nebo z roviny vytékala řeka a zavlažovala zahradu. Dále odtud se rozdělovala ve čtyři hlavní toky (*rā'šîm*, Gn 2,10). Výraz *rō'š* (= hlava, vrchol, počátek) vykládají badatelé různě a znamená buď počátek ramene delty ve směru po proudu, nebo počátek či napojení přítoku směrem proti proudu. Oba výklady jsou možné, i když druhý je snad pravděpodobnější. Jména čtyř přítoků či ústí, která se nacházela mimo zahradu, jsou *pîšôn* (Gn 2,11), *gîḥôn* (2,13), *ḥiddeqel* (2,14) a *p^erāt* (2,14). Poslení dvě badatelé shodně ztotožňují s *Tigridem a *Eufratem. Naproti tomu identifikace Píšonu a Gíchonu jsou stejně rozmanité jako četné, a pohybují se od Nilu a Indu po přítoky Tigridu v Mezopotámii. K přesnému určení řek chybí dostatečné údaje.

V Gn 2,6 čteme, že „ze země vystupovala záplava (*'ēd*) a napájela celý zemský povrch". Je možné, že toto *'ēd* odpovídá akkad. *edû*, přejatému ze sumerského *id* = řeka. Tím je naznačeno, že řeka vystupovala z břehů, rozlévala se do okolí, a tak jej přirozeným způsobem zavlažovala. V případě, že se to dělo uvnitř zahrady, je to přijatelné vysvětlení.

III. Vnitřní zahrada

Za předpokladu, že tvrzení v Gn 2,5n vyjmenovává to, co bylo v zahradě, pak může jít o úrodnou zemi (*śādê*), kterou měl Adam obdělávat. Na ní měly růst rostliny (*śî^aḥ*) a byliny (*'ēśeb*), jež lze považovat za křoviny, resp. obilí. Rostly tam také stromy všeho druhu, krásné a nesoucí ovoce (Gn 2,9); uprostřed zahrady byly dva zvláštní stromy – strom života, jehož ovoce zajišťovalo věčný život (Gn 3,22), a strom poznání dobrého a zlého, ze kterého člověk nesměl jíst (Gn 2,17; 3,3). Existuje mnoho vysvětlení smyslu „poznání dobrého a zlého". Nejrozšířenější názor v tom spatřuje poznání správného a nesprávného, těžko však předpokládat, že by to Adam nevěděl, a pokud věděl, že by to měl zakázáno poznat. Jiní spojují „poznání dobrého a zlého" s poznáním světa, jež člověk nabývá s dospíváním a které pak může pak být užito dobrým či špatným způsobem. Další názor považuje výraz „dobré a zlé" za řečnický obraz, kde antonymní dvojice označuje celek, a tak znamená „všechno" v kontextu univerzálního poznání. Proti tomu mluví skutečnost, že když Adam ze stromu pojedl, univerzálního poznání nenabyl. Další vykladači tomu rozumějí tak, že šlo o zcela obyčejný strom, který Bůh zvolil za prostředek etické zkoušky člověka, jemuž se „mělo dostat empirického poznání dobrého a zlého, podle toho, jak by obstál v poslušnosti" (*NBC*, str. 78n). (*PÁD, *POKUŠENÍ) V zahradě též žila zvířata – dobytek (*b^ehēmâ*, *ZVÍŘE) a polní zvěř (Gn 2,19n). Tím můžeme rozumět živočichy vhodné k domestikaci. Žili tam i ptáci.

IV. Sousední oblasti

Tato území jsou vyjmenována v souvislosti s řekami. O Tigridu se píše, že „teče východně od Asýrie" (*qidmat 'aššûr*, doslovně „před *'aššûr*"; Gn 2,14). Tento výraz také může znamenat „mezi *'aššûr*em a pozorovatelem". Jméno *'aššûr* se může týkat buď státu Asýrie, který se začal formovat na počátku 2. tis. př. Kr., nebo města Aššúru, dnešního Kal'at Šarkâtu na Z břehu Tigridu, nejstarší asyrské metropole. Ta vzkvétala, jak ukazují archeologické výzkumy, počátkem 3. tis. př. Kr. Poněvadž Asýrie ležela přinejmenším na obou březích Tigridu, snad má text na mysli město a správně říká, že Tigris tekl východně od Aššúru. O Gíchonu se dovídáme, že „obtéká (*sābab*) celou zemi Kúš" (*kûš*, Gn 2,13). V Bibli *Kúš obvykle označuje Etiopii a obecně se má za to, že totéž platí i v tomto textu. Na V od Tigridu však také existovala oblast, z níž ve 2. tisíciletí přišli Kassité, kteří nesli stejné jméno, a právě to může stát v pozadí textu. Píšon obtéká celou zemi *Chavílu (Gn 2,11). Písmo uvádí výčet různých místních surovin: zlato, *bdelium a *šōham* = karneol (Gn 2,11n). Jelikož se bdelium obecně pokládá za vonnou pryskyřici, typický produkt Arábie, a i další dvě biblické užití slova Chavíla se týkají částí Arábie, jde v tomto kontextu nejspíše o poukaz na určitou část Arabského poloostrova.

V. Poloha zahrady Eden

Nejrozšířenější teorie, kterou zastával např. Kalvín a v poslední době F. Delitzsch, umisťuje zahradu někam do J Mezopotámie, přičemž Píšon a Gíchon jsou buď kanály, které spojují Tigris a Eufrat, nebo jejich přítoky. Podle jiné teorie představuje Píšon vodstvo omývající Arabský poloostrov od Perského zálivu po Rudé moře. Tyto teorie považují čtyři hlavní toky z Gn 2,10 za příroky jednoho hlavního proudu, který se pak vlévá do Perského zálivu. Jiná teorie považuje hlavní toky za rozvodí předpokládaného původního společného toku, a snaží se lokalizovat zahradu do oblasti Arménie, v níž Tigris i Eufrat pramení. Píšon a Gíchon jsou pak ztotožňovány s menšími řekami Arménie a Zakavkazska. Některé hypotézy předpokládají autorovu neznalost skutečného zeměpisu a považují řeky za Indus či dokonce Gangu.

Výraz „v Edenu na východě" (Gn 2,8), doslova „v Edenu od předu", může znamenat buď to, že se zahrada nacházela ve V části Edenu, nebo že se Eden rozkládal na V z hlediska vypravěče. Někteří vykladači toto slovní spojení vysvětlují jako „v Edenu ve starých dobách". Vzhledem k nedostatku důkazů o ostatních charakteristikách místa nemůže uvedená informace v žádném z těchto případů jednotlivé možnosti více zpřesnit.

Připustíme-li, že *potopa byla univerzální, pak jistě došlo ke změně zeměpisných rysů, které by mohly sloužit k určení polohy Edenu, takže jeho přesná poloha zůstává neznámá.

VI. Dilmun

Mezi sumerskými literárními památkami, objevenými v Nippuru v J Babylónii, byl objeven jeden text, který líčí nádherné místo Dilmun, v němž neexistuje smrt ani nemoc. Zprvu tam nebyla pramenitá voda, avšak Enki, bůh vod, přikázal slunečnímu bohu, aby to napravil. Poté následovala řada událostí, v nichž vystupuje bohyně Ninti (*EVA). V pozdějších dobách Babylóňané přijali jméno i myšlenku Dilmunu a nazvali toto místo „zemí živých", domovem jejich nesmrtelných. Mezi sumerskou zmínkou o pozemském ráji a biblickým Edenem existují jisté podobnosti. Někteří badatelé z toho vyvozují, že vyprávění knihy Genesis je závislé na sumerském. Existuje však jiné, stejně pravděpodobné vysvětlení, totiž že se obě vyprávění týkají téhož místa, přičemž sumerské líčení bylo tradováním obohaceno o mytologické prvky.

BIBLIOGRAFIE. S. R. Driver, *The Book of Genesis*[8], 1911, str. 57–60; J. Skinner, *Genesis*[2], *ICC*, 1930, str. 62–66; W. F. Albright, „The Location of the Garden of Eden", *AJSL* 39, 1922, str. 15–31; E. A. Speiser, „The Rivers of Paradise", *Festschrift Johannes Friedrich*, 1959, str. 473–485; M. G. Kline, „Because It Had Not Rained", *WTJ* 20, 1957–8, str. 146nn. K **VI.** přispívá S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1956, str. 193–199; N. M. Sarna, *Understanding Genesis*, 1966, str. 23–28.

T.C.M.

ZACHARJÁŠ, ZEKARJÁŠ, ZACHARIÁŠ
Jméno, které má v Bibli asi 28 mužů. Písmo se o většině z nich zmiňuje jen jednou nebo dvakrát, včetně posledního krále Jehúovy dynastie (2 Kr 14,29; 15,8.11). Nejznámější je prorok, o němž se píše (spolu s Ageem) v Ezd 5,1; 6,14 a jehož proroctví jsou sepsána v knize, která nese jeho jméno. Vzhledem k tomu, že tito dva proroci byli horlivými zastánci obnovy chrámu r. 520 př. Kr., je třeba vysvětlit jejich mlčení v období let 536–520 př. Kr., kdy bylo budování chrámu zanedbáváno. Buď je jejich rodiče při návratu r. 537 př. Kr. přivedli do Jeruzaléma jako malé děti, anebo se vrátili až r. 520 př. Kr.; v tom případě by r. 537 také byli v dětském věku, nebo je zpět přivedlo jejich nadšení. To znamená, že Zacharjáš začal prorokovat v mládí, a skutečně je možné, že slova „s tím mládencem" v Za 2,8 se týkají jeho, a nikoli muže s měřicím provazcem. Je pravděpodobné, že druhá část jeho knihy spadá do období jeho dospělejšího věku (*ZACHARJÁŠ, KNIHA).

V NZ vystupuje Zachariáš, otec Jana Křtitele (L 1,5 atd.). Ježíš zákoníkům a farizeům připomíná „Zachariáše syna Barachiášova, kterého jste zabili mezi

chrámem a oltářem" (Mt 23,35; sr. L 11,51). Prorok Zacharjáš byl synem Berekjáše (Za 1,1), takže je možné, že jej umučili, i když o tom neexistuje žádný samostatný záznam. Někteří se domnívají, že se zde hovoří o mučednické smrti Zekarjáše, syna Jójady v 2 Pa 24,20–22 a že chybu v otcově jménu způsobil evangelista nebo (protože v nejlepších rukopisech L se nevyskytuje) vznikla jako dodatek z pera opisovače. Vzhledem k tomu, že kniha Paralipomenon je v hebr. Bibli posledním spisem, uvedení Ábela a Zachariáše v tomto verši mohlo být ekvivalentem shrnujícího výrazu „od Genesis po Zjevení". Je znám také Zekarjáš, syn Jeberekjášův, který v Iz 8,2 figuruje v roli svědka, ale nemáme důvod se domnívat, že se Kristus zmiňoval o něm. J.S.W.

ZACHARJÁŠ, KNIHA

I. Základní obsahová linie

1. Proroctví z doby mezi r. 520 a 518 př. Kr. v průběhu opravy chrámu, 1,1–8,23

a) Úvod. Zacharjáš v linii pravých proroků (1,1–6).

b) První vidění. Andělští jezdci slyší zvěst, že Hospodin obnoví Jeruzalém (1,7–17).

c) Druhé vidění. Čtyři kováři ničí čtyři rohy, které rozmetaly Judsko (2,1–4).

d) Třetí vidění. Nový Jeruzalém nelze vymezit hradbami, přesto se však stane domovem pro Židy a pohany (2,5–17).

e) Čtvrté vidění. Satan obviňuje velekněze Jóšuu, ale Hospodin jej ospravedlňuje. Je mu otevřen přístup do Boží přítomnosti a stává se předobrazem Výhonku-Mesiáše (3,1–10).

f) Páté vidění. Sedmiramenný svícen, zásobovaný dvěma větvemi (pravděpodobně Jóšua a Zerubábel) ze dvou oliv. Zvláštní povzbuzení Zerubábelovi (4,1–14).

g) Šesté vidění. Obrovský letící svitek přináší Boží slovo odsouzení hříchu (5,1–4).

h) Sedmé vidění. Žena v éfě, symbolizující hřích, je přesunuta do nečisté země babylónské, místa vyhnanství (5,5–11).

i) Osmé vidění. Čtyři vozy projíždějí zemí jako Boží vykonavatelé soudu (6,1–8).

j) Jóšua je korunován jako symbol Výhonku-Mesiáše, jenž vybuduje chrám a bude panovat jako kněžský král (6,9–15).

k) Otázka dodržování půstů, které byly uloženy na připomínku pádu Jeruzaléma r. 587 př. Kr. Z půstů se stanou hostiny a všechny národy budou mít podíl na požehnání (7,1–8,23).

2. Nedatovaná proroctví, která mohou pocházet z pozdějšího období Zacharjášovy služby, 9,1–14,21

a) Soud nad nepřáteli Izraele z hlediska příchodu Vládce pokoje (9,1–17).

b) Zlí pastýři ustoupí Božímu zákroku, jímž Hospodin shromáždí svůj lid (10,1–12).

c) Dobrý pastýř vymýtí zlé pastýře, ale stádce ho odmítá. Proto pak trpí pod dalším zlým pastýřem (11,1–17).

d) Jeruzalém v úzkostech vyhlíží toho, kterého jeho obyvatelé probodli, a s opravdovým zármutkem činí pokání (12,1–14).

e) Když je Dobrý pastýř zbit a otevírá pramen, který očišťuje od hříchu, židovští proroci přestávají prorokovat (13,1–9).

f) Po soužení Jeruzaléma se dostaví požehnání a soudy Božího království (14,1–21).

II. Autorství a celistvost knihy

V k. 1–8 je uveden jako autor Zacharjáš, přičemž jde o období, o němž hovoří Ezd 5–6. Toto tvrzení přijímá většina badatelů, i když se čas od času objevují pokusy odlišovat Zacharjáše z proroctví od Zacharjáše z vidění (např. S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, 1952).

Problém k. 9–14 je složitější a mnozí se domnívají, že tyto kapitoly nelze připisovat Zacharjášovi a že ani samy o sobě netvoří jeden celek. Umírněný názor, který zastával např. H. L. Ellison (*Men Spake from God*, 1952), říká, že k posledním spisům malých proroků byla připojena tři anonymní proroctví, z nichž každé uváděla formule: „Břemeno slova Hospodinova". Jedná se o Za 9,1–11,17; Za 12,1–14,21; Mal 1,1–4,6. Jiní (např. W. O. E. Oesterley a T. H. Robinson, *Introduction to the Books of the Old Testament*, 1934) v těchto kapitolách vidí úryvky z různých období.

Hlavní argumenty proti Zacharjášově autorství:

1. Odlišná atmosféra v 1–8 a 9–14. Prvních osm kapitol je plných naděje a zaslíbení, zatímco dalších šest ukazuje špatné vedení a hrozbu útoku. Nenacházíme zde žádnou zmínku o nedávné obnově chrámu.

2. V 9,13 se hovoří o Řecku jako o nejvlivnější mocnosti, a nikoli o Persii, jak tomu bylo za dnů Zacharjáše.

3. Hanlivá zmínka o proroctví v k. 13 a apokalyptické obrazy v k. 14 svědčí o pozdější době vzniku.

První dvě tvrzení předpokládají, že pokud by tyto kapitoly napsal *Zacharjáš, musely by spadat přibližně do stejného období jako 1–8. Chybí údaje o délce Zacharjášovy prorocké služby, ale z určitých náznaků lze usuzovat, že když jej Hospodin r. 520 př. Kr. poprvé povolal k proroctví, byl mladým mužem. Jeremjáš prorokoval více než 40 let a Izajáš dokonce přes 50 let. Kdyby tyto kapitoly vznikly v období Zacharjášova stáří, blížily by se době Malachiášově, Ezdrášově a Nehemjášově a snad i Jóelově, kdy atmosféru prvního nadšení vystřídal chlad, formálnost, slabé vedení a strach z vpádu.

Odkaz na Řecko nepředstavuje vážnou námitku, i kdyby se vůbec neuvažovalo o možnosti, že šlo o Bohem danou předpověď, jako je tomu v těchto kapitolách jistě u zmínek o Králi a Pastýři. O Řecku neboli Jávanu hovoří Ez 27,13.19 a Iz 66,19 jako o jednom z míst, kam misionáři půjdou zvěstovat Boží slávu. Stojí za zmínku, že podle mnohých autorů biblických komentářů je „Trito-Izajáš" (Iz 56–66) současníkem skutečného Zacharjáše, který napsal k. 1–8. Je pravděpodobné, že Zacharjáš měl vidění vozů jedoucích „do západní země" (6,6) a v 8,7 předvídá návrat zajatců ze Z. Pozdější Jl 3,6 mluví o Židech, které Féničané prodali Řekům jako otroky.

Asi od r. 520 př. Kr. působili Řekové v Malé Asii neustále potíže Dareiovi a r. 500 př. Kr. došlo k velkému jónskému povstání. R. 499 př. Kr. Athéňané vypálili perskou pevnost Sardy a v letech 490 a 480 př. Kr. utrpěli Peršané během totálního útoku na Řecko porážky u Marathónu a u Salamíny. Čistě lidsky mohl Zacharjáš pohlížet na Řecko jako na mocnost, která bude soužit ty země v Perské říši, jejichž mořské pobřeží směřovalo na Z. Skutečně už tehdy možná docházelo k nájezdům na pobřeží Palestiny. Je však třeba uvést, že Jávan je pouze jednou z mocností, o nichž se v k. 9 hovoří.

Poukázání na hanlivou poznámku ohledně proroctví v k. 13 vyvozuje z tohoto textu příliš mnoho. Autor zde nemůže snižovat význam proroctví, protože sám o sobě prohlašuje, že je prorok. Podle kontextu se tu jedná o probodeného Pastýře, jehož smrt otevře pramen k obmytí hříchu, což je vyvrcholením proroctví, takže pravé proroctví končí a jakékoli údajné proroctví, které zůstane, může být jen falešné.

Námitka ohledně pozdějších apokalyptických obrazů v k. 14 je subjektivní. Musíme si uvědomit, že datování eschatologických a apokalyptických textů ve SZ se z velké části zakládá na domněnkách. Mnoho apokalyptických spisů vzniklo v intertestamentární době, a proto se předpokládá, že podobné obrazy u proroků, jako např. u Izajáše a Zacharjáše, musejí být mladšího data.

Z pozitivního hlediska existuje mezi 1–8 a 9–14 několik jasných spojitostí, např. potřeba pokání a očištění (1,4; 3,3n.9; 5,1–11; 7,5–9; 9,7; 12,10; 13,1.9); Jeruzalém jako centrum (1,16n; 2,15n; 12,6; 14,9n); návrat národa (2,10.14; 8,7n; 9,12; 10,6–12); proroctví, že nepřátelé Izraele budou podrobeni (1,21; 12; 14) a obráceni (2,15; 8,20–23; 9,7; 14,16–19). Nacházíme zde také určité podobné stylistické rysy: např. záliba v čísle „dva" (4,3; 5,9; 6,1; 11,7; 13,8); užívání oslovení (2,11.14; 3,2.8; 4,7; 9,9.13; 11,1n; 13,7); obrat „nikdo jí nebude procházet, valit se přes ni" se v celém SZ vyskytuje pouze v Za 7,14 a 9,8.

Nelze dokázat, že kniha tvoří jednotný celek, ale neměli bychom tuto alternativu ukvapeně opouštět. Není nutné hledat v 9,8.16n a 12,10 dobové postavy, i když zastánci teorie, že spis vznikl později, navrhují různé kněze z éry Makabejců. Kdyby bylo třeba přesně určit, o koho tenkrát šlo, konzervativní autor komentáře by musel přiznat, že o předních mužích Judska v letech 516–458 př. Kr. nevíme nic a že osobní intriky a úkladné vraždy byly tehdy stejně pravděpodobné jako v dobách Makabejců.

BIBLIOGRAFIE. H. G. Mitchell, *ICC*, 1912; C. H. H. Wright, *Zechariah and his Prophecies*, 1878; M. F. Unger, *Zechariah*, 1963; J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, *TOTC*, 1972; L. G. Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1950; P. Lamarche, *Zacharie IX–XIV*, 1961; B. Otzen, *Studien über Deuterosacharja*, 1964; F. F. Bruce, „The Book of Zechariah and the Passion Narrative", *BJRL* 43, 1960–1, str. 336nn; R. K. Harrison, *IOT*, 1968. J.S.W.

ZACHEUS Z hebr. a aram. *Zakkai*, zkrácená podoba jména Zacharjáš. Vrchní výběrčí daní v Jerichu, který se stal Kristovým učedníkem (L 19,1–10). Byl pravděpodobně běžným celníkem, který si od státu koupil právo vybírat daně, a nepochybně svého postavení příležitostně zneužíval k vlastnímu obohacení. Protože byl malé postavy, vyšplhal na strom, aby uviděl Ježíše, který ho pak požádal, aby mohl zůstat v jeho domě. Zacheus ho přijal a praktickým způsobem projevil pokání, když polovinu svého majetku dal chudým a čtyřnásobně nahradil každému, koho ošidil. Kristus řekl, že v něm vidí pravého syna Abrahamova, a vyhlásil, že spasení přišlo nejen pro něho, ale i do celého jeho domu. Samospravedliví v zástupu zaujali vůči Ježíšovu jednání kritický postoj, ale Pán prohlásil, že jeho posláním je hledat a zachraňovat ztracené.

BIBLIOGRAFIE. J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970, str. 278–285. R.E.N.

ZÁKLAD

I. Ve Starém zákoně

Hebr. *jāsad* včetně odvozených výrazů znamená „upevnit, založit" a takto se užívá doslovně i metaforicky o všech typech základů – budov (Jb 4,19), oltářů (Ex 29,12), země (Ž 24,2; Iz 24,18), obydleného světa (Ž 18,16) a nebeské klenby (Am 9,6). Stejně je popisován i budoucí Izrael (Iz 54,11), Sijón (Iz 14,32) i spravedlivý (Př 10,25).

„Položení základu" (Iz 28,16), zvláště při stavbě chrámu (1 Kr 6,37; Ezd 5,16), byla záležitost náboženského ritu. Neexistuje však žádný jistý archeologický doklad lidské oběti při této příležitosti („smlouva prahu"). Ztráta Chíelových synů (1 Kr 16,34) při znovuvybudování Jericha je vykládána spíše jako trest (Joz 6,26) než jako oběť. Při kladení základu byla důležitá volba a příprava místa. Základy se kladly na skálu, ale i na písek. Místo se obyčejně srovnalo vyplněním prostoru mezi opěrnými zdmi z kamene (někdy jen jejich rohů) na podporu celé stavby. Základy Šalomounova chrámu tvořily veliké a nákladně upravené kamenné kvádry (1 Kr 5,31; 6,36; 7,10; sr. 1 Pa 22,2). Badatelé se domnívali, že se zde mluví o různých částech základu druhého chrámu, přičemž nejdříve byla postavena opěrná zeď (aram. *'ušša*; akkad. *'uššu*, Ezd 5,16), aby podepřela základovou plošinu (*temenos*; akkad. *timēnu*), a tu později navrátilci vyplnili zemí a obnovili na ní základy (Ezd 3,10; Za 4,9). Tuto teorii však nelze podepřít žádnými archeologickými ani jazykovými důkazy. Základy jsou často jediným pozůstatkem starověké *architektury, který se zachoval dodnes.

„Základová brána" v Jeruzalémě (2 Pa 23,5) může být brána Koňská; „Švihnutí metlou" (*mūsādâ*, Iz 30,32) lze metaforicky vyložit jako „prut základu" (*mūsar*).

BIBLIOGRAFIE. R. S. Ellis, *Foundation-Deposits in Ancient Mesopotamia*, 1968; G. Turner, *Iraq* 32, 1970, str. 69–71. D.J.W.

II. V Novém zákoně

se tak překládají dvě řecká slova.

1. *katabolē* = založení. Ve všech 10 případech výskytu souvisí tento výraz se založením světa (např. Mt 13,35; L 11,50).

2. *themelios* = základ (16x). Termínu se obvykle užívá obrazně, v doslovném smyslu se objevuje v podobenství o moudrém muži, který založil svůj dům na skále (L 6,48). Za základ církve je pokládán Kristus, tj. pravý a jediný základ našeho spasení (1 K 3,11). On je hlavním, tedy *úhelným kamenem a apoštolové, kteří byli jeho důvěrníky a zvěstovateli jeho evangelia, jsou označeni jako základ, na němž křesťané stojí (Ef 2,20; sr. Zj 21,14.19). „Základ" se vyskytuje i v souvislosti se službou (Ř 15,20; 1 K 3,10) a ve zprávě o jistotě Boží pečeti (2 Tm 2,19). Klíčové Boží pravdy jsou základem, na kterém spočívá vše ostatní (Žd 6,1n).

V poněkud odlišném smyslu poučuje apoštol Pavel Timotea, aby napomínal „bohaté v tomto věku", aby si střádali dobrý základ (1 Tm 6,19; sr. Žd 11,10; Mt 6,19n) pro budoucnost tím, že všechno svěří Bohu – snad na rozdíl od efezských obchodníků, kteří ukládali své pozemské poklady v chrámu „velké bohyně Ar-

temis".

BIBLIOGRAFIE. K. L. Schmidt, *TDNT* 3, str. 63n; H. H. Esser, *NIDNTT* 1, str. 376–378; J. Blunck, *idem*, str. 660–662.

J.D.D.
J.B.Tr.

ZÁKON

I. Ve Starém zákoně

1. Terminologie

SZ někdy označuje Zákon obecně pomocí termínu *tôrâ*. Ve velké většině případů se užívá pro přikázání ve formě vetitiva (zákazu, „neučiníš to či ono"), imperativu (rozkazu, „dělej toto") a jussivu 8 (příkazu, „učiníš toto"). Jde o příkaz osoby vyššího postavení osobě nižšího postavení. Mohl mít původ v rodinném kruhu, kde souvisel s matčinou výchovou dětí. S *tôrâ* úzce souvisí výraz *miṣwâ*, který se užívá ve významu přímého rozkazu vyšší autority, např. Hospodina, krále, otce atd. Tato přikázání mívají někdy podobu zákazu, jindy jsou formulována pozitivně. Termín *ḥōq* či *ḥuqqâ* se užívá v různém smyslu. *ḥōq* není něco vysloveného, jako *tôrâ* a *miṣwâ*, ale něco ustanoveného. Příležitostně se vztahuje k nově uzavřené dohodě. V sakrální oblasti vyjadřuje kultický závazek, v souvislosti s králem má význam královského prohlášení. Termín *dᵉbarîm* obvykle souvisí s Božím přikázáním. Když Hospodin potvrzuje Zákon, ten se stává *dᵉbarîm*. Mnoho různých významů má též termín *mišpāṭ* – od právního verdiktu až po pevně stanovenou strukturu právního společenství. Z významu „právní verdikt soudce" vznikly vývojem termíny „zákonné pravidlo" či „zvykový zákon", které se staly závaznými pro budoucí soudce. V tomto smyslu se začal užívat jako technický termín pro právní případ či kasuistický zákon. Výraz *ʿᵉdût* znamená v oblasti práva „napomenutí" a *piqqudîm* = předpis, převod vlastnictví. V pozdější hebrejské literatuře perského období se k označení královského dekretu či vládního zákona užívá slova *dāt*, které se však objevuje i v souvislosti s Hospodinovým zákonem (sr. např. Ezd 7,12.14.21). Je zřejmé, že různé termíny vznikly jako právní materiál z výroku osoby s vyšší autoritou. V náboženské oblasti je to Hospodin, v právní oblasti to může být král, soudce či rada starších (*zᵉqēnîm*), v rodinném prostředí pak otec nebo matka.

2. Izraelský Zákon a starověký Blízký východ

Objevy starověkých právních dokumentů na Blízkém východě ukazují jasně, že právní tradice, jak ji nacházíme i ve SZ, vznikla již ve 3. tisíciletí př. Kr. Zlomky kodexů Ur-Nammuna sahají až do 3. dynastie Uru (2050 př. Kr.). Obsahují jako většina dalších kodexů preambuli. Menšina čitelných ustanovení je formulována v kasuistickém stylu. Další sumerský kodex je Lipit-Ištarův (kolem r. 1850 př. Kr.). Má preambuli a epilog. Nejstarší kodex v akkadštině se byl objeven v městě Ešnunna (pravděpodobně z doby Dadušovy, asi 1800 př. Kr.) a také obsahuje preambuli. A. Goetze, který tabulky publikoval, mohl v celé řadě případů poukázat na pozoruhodnou podobnost mezi těmito zákony a některými smluvními zákony ve SZ (Ex 21–23). Nejdůležitějším dokumentem objeveným na Blízkém východě je zákoník babylónského krále Chammurapiho. Podle Albrightovy chronologie vznikl kolem r. 1700 př. Kr. Obsahuje preambuli i epilog. Některé tyto zákony nově osvětlily právní materiál SZ. Jde o zdaleka nejrozsáhlejší sbírku zákonů, známou z Blízkého východu. Středoasyrské zákony pocházejí z doby Tiglat-pilesera I. (asi z r. 1100 př. Kr.). Mají též preambuli a epilog. Vyznačují se drakonickým přístupem a podrobnými smluvními předpisy o manželství. Byla objevena jen jedna tabulka zákonů novobabylónských, které vznikly kolem r. 600 př. Kr. Chetejské zákony pocházejí z doby Chattušilliše III. (kolem r. 1280 př. Kr.), kodex však bezesporu vznikl mnohem dříve. Charakteristickým rysem je rozlišení mezi stále platnými zákony a zákony překonanými. Spolu s těmito kodexy máme k dispozici ještě celé bohatství dalšího materiálu, např. kontrakty, soudní procesy atd. V Egyptě se sice dosud nepodařilo objevit žádnou sbírku zákonů, ale existuje velké množství právních dokumentů, z nichž nejvýznamnější jsou manželské smlouvy.

Styl těchto kodexů je kasuistický, srovnatelný s většinou právního materiálu ve SZ. Výjimku tvoří novobabylónské zákony, kde nacházíme zvykové rozsudky a kasuistika se uplatňuje jen v pododdílech. Srovnávají-li se SZ kasuistické zákony se zákony starověkého Blízkého východu, jasně vyvstává jejich předmětná podobnost. Zároveň tu však existují určité rozdíly v drobnějších detailech. Izraelci se bezpochyby drželi stejné tradice jako v Mezopotámii. Právní zvyklosti byly pečlivě předávány z jedné generace na druhou. Část kasuistického materiálu Izraele má své kořeny daleko v Mezopotámii a ukazuje na společné dědictví. To dokonale souhlasí s biblickým vyprávěním o Abrahamově stěhování z Mezopotámie. Další formální podobností je užití preambule a epilogu. V Mezopotámii kodexy obsahují preambuli a epilog proto, aby byly zákony zasazeny do přesného historického a náboženského rámce. Uvádí se jméno vyhlašovatele zákona i jména bohů, jimž je zákon zasvěcen. Smluvní zákon má podobný rámec, v němž vystupuje Mojžíš jako ten, kdo zákony obdržel, a Hospodin jako ten, kdo je činí závaznými.

3. Styl izraelského Zákona a jeho původ

K pochopení hebrejského zákonodárství významně přispěl A. Alt, když rozlišil jisté formální podoby Zákona a jejich možný původ. Stanovil tři typy zákonů:
a) Apodiktický zákon, který se skládá z pozitivních a negativních přikázání („Budeš …, Nebudeš …"). Tento typ zákona považoval za jahvistický a původem plně izraelský.
b) Druhý typ zákona, který objevil, se skládá z přechodníkových vět, v nichž je dán příkaz k zabití přestupníka („Člověk, jenž dělá to a to, bude usmrcen."). Tento druh zákona pokládal za blízký apodiktické formě a rovněž izraelského původu.
c) Třetí typ nazývá kasuistický („Jestliže člověk …"). Typická formulace má začínat *kî* nebo *'im* („jestliže") a uvést přestoupení v podmínkové větě a právní verdikt v hlavní větě podmínkového souvětí. Hlavní případ se vždycky uvádí slůvkem *kî*, pododdíly *'im*. Takto vypadá i obecný styl zákonů Blízkého východu. Alt tvrdil, že se Izraelci dostali s těmito zákony do styku v Palestině a že je převzali od Kenaanců.

Altův názor byl podroben zkoumání z několika úhlů. Takzvané apodiktické zákony studoval v mnohem širším měřítku E. Gerstenberger. Alt se ve svém bádání omezil víceméně na smluvní zákony, kdežto Gerstenberger se tímto literárním žánrem zabýval i v mudrosloví a jinde. Navrhl novou klasifikaci těchto zákonů, např. „vetitiva" a „prohibitiva" („Nebudeš …"). Prostudoval jejich *Sitz im Leben* (dobové zasazení v každodenním životě) a považuje je spíše za *Ethos* a ještě specifičtěji za *Sippenethos* (kmenovou etiku). *Sitz im Leben* těchto zákonů představuje rodinný kruh, v němž otec vydává určité příkazy podle zvyků svého kmene. Další krok učinil W. Richter, který nechce *Sitz im Leben* omezovat pouze na kmen, ale spojuje tyto typy zákona s vyučováním. Přístup rozšiřující oblast *Sitz im Leben* je třeba uvítat. Situace, jak ji nacházíme ve SZ, ukazuje, že vetitiva a prohibitiva vydávaly různé osoby v autoritativním postavení: Hospodin (sr. Ex 20), král, vůdce kmene, učitel, otec atd. Důležitou otázkou je, zda lze vetitiva a prohibitiva vůbec pokládat za zákony, či nikoli. Ve SZ se prolínají s jinými typy zákonů, což by mohlo vést k tomu, aby byla jako zákonná ustanovení přijata. Zákony jsou však někdy propojeny s kérygmatickým materiálem (sr. např. Ex 22,27b. 26b v *MT*) náboženské povahy, který nemá nic společného s právními podklady. Vetitiva a prohibitiva bychom tedy mohli považovat za zásady. Zdá se nám vhodnější chápat Dekalog spíše jako Hospodinovy zásady než skupinu zákonů, zejména není-li v případě vetitiv a prohibitiv určen žádný trest (na rozdíl od kasuistických zákonů).

Nejnovější studie ukázaly, že přechodníkové a vztažné věty je třeba zkoumat společně jako celek. H. Schulz studoval zvláště ty, které obsahující výrok trestu smrti, a dospěl k závěru, že jejich *Sitz im Leben* je okruh kmene. Tam vynášel rozsudek trestu smrti kmenový náčelník. Typizace těchto zákonů ještě není ukončena. G. Liedke nedávno navrhl, aby se těmto zákonům říkalo apodiktické.

Kasuistický materiál či precedenční právo se ve SZ označuje slovem *mišpāṭ* (sr. Ex 21,1). Tyto zákony jsou soudní výroky, jimiž se pak řídili pozdější soudci. Tímto způsobem se vyvořilo tzv. obyčejové právo. Přítomnost zákonů v kodexech neznamená, že vznikly při vydávání kodexu, ale že byly považovány za typické příklady, podle nichž se má postupovat. Nedávno těmto zákonům věnoval velkou pozornost Liedke. Tvrdil, že jde o precedenční právo, které se vyvinulo ze zvykového práva, jehož se užívalo jako předlohy k řešení občanských sporů.

4. Různé izraelské zákoníky.

1. Smluvní zákoník. Ten je z hebr. zákonů zdaleka nejstarší. Jeho jádro sahá až k Mojžíšovi. Možná, že něco z kasuistického materiálu spadá až do doby, kdy praotcové ještě žili v Mezopotámii. V pozdějších dobách byl připojen novější materiál a stávající pozměněn. Starší právní materiál se zřejmě neustále přizpůsoboval novějším podmínkám. V knize Exodus je zákoník zasazen do určitého historického rámce, kterým je ustanovení smlouvy na Sínaji. Tyto zákony figurují jako smluvní nařízení, nepokrývají však všechna možná právní pole a ukazují, že jsou pouhým torzem či výtahem ze zákonů. Nejvýznamnějším rysem smluvního zákoníku je to, že jej Hospodin prohlašuje za závazný, za zákon pro svůj lid.

2. Deuteronomistický zákoník (Dt 12–25). Jedná se o kodifikaci starých hebrejských zákonů z pozdější doby, snad Jóšijášovy (asi 622 př. Kr.). Již jsme upozornili, že by bylo chybou se domnívat, že vyhlášení zákona zároveň naznačuje dobu jeho vzniku. Mnohé ze zákonů mají archaický charakter a některé z nich se podobají smluvnímu zákoníku (sr. např. Ex 23,15n a Dt 22,23–29). Většina ustanovení Deuteronomia je tedy zřejmě staršího data. Jak již mnozí badatelé poukázali, Deuteronomium v některých případech obsahuje starobylý materiál, nelze však vyloučit, že byl připojen i materiál mladší. K tomu mohlo dojít v době Jóšijášově. Staré zákony byly tedy přizpůsobeny stávajícím podmínkám a podle potřeb novější doby byly vydány i zákony nové.

3. Zákon svatosti (Lv 17–26). Název se odvozuje z věty „protože svatý jsem já Hospodin, já vás posvěcuji" (Lv 21,8). Zákoník obsahuje hlavně předpisy týkající se svatyně, kněží a společenství smlouvy. Lid má dodržovat všechna ustanovení, považovat je za svatá, náležející Hospodinu. I když tyto zákony mohly být sebrány později, některé z nich nesou archaické rysy (ty mohou pocházet až z doby exodu).

4. Konečná kompilace zákonů. Mnohé ze sbírek zákonů dlouho neexistovaly v tak přesné podobě, jak je nacházíme v Pentateuchu. Sbírky byly pořízeny po exilu, přičemž některé zákony se upravovaly vzhledem k novým podmínkám a jiné přidávaly. Různé zákoníky se pak zařazovaly do širšího rámce Pentateuchu tak, jak je známe dnes. Konečné podoby dosáhl Pentateuch až asi v r. 450 př. Kr., v době Ezdrášově, kdy byl oficiálně vyhlášen při veřejném čtení (sr. Neh 8).

5. Charakteristika izraelských zákonů

1. Nedostatek právní teorie. Jedním z rysů izraelského Zákona, podobně jako sbírek zákonů starověkého Blízkého východu, je nedostatek právní teorie. Např. velmi nesnadno zjišťujeme v těchto zákonech jakékoli zdůvodnění či logickou souvislost. Někdy narazíme na skupinu zákonů k určité kauze, např. trkajícímu býku (Ex 21,28–32.35–36). V tomto případě je do středu argumentace postaven býk, nikoli druh provinění. Skutková podstata se může náhle změnit ze znásilnění panny (Ex 22,16n) na čarodějnictví (Ex 22,18), sodomii (Ex 22,19) a modloslužbu (Ex 22,20). Semité v tom mohli nacházet určitou logiku, pro nás je však nenávratně ztracena.

2. Občanský a trestní zákon. Dále se zdá, že Semité nerozlišovali mezi občanským a trestním právem. A. Phillips nedávno tvrdil, že je třeba považovat za trestní zákon tzv. apodiktický materiál. Ve světle toho, co jsme uvedli výše, však toto tvrzení neobstojí. Např. dnes kvalifikovaný trestný čin krádeže byl v hebrejském zákoně považován za občanský spor, kdy provinilec musel majiteli poskytnout náhradu škody ve stejných naturáliích. Logickým základem těchto ustanovení je myšlenka, že má dojít k náhradě škody způsobené na něčím majetku, tedy má být obnovena rovnováha. Dokonce i v případě znásilnění panny musel viník zaplatit jejímu otci cenu nevěsty, aby nahradil jeho ztrátu. Po znásilnění dcery totiž už otec nemohl cenu nevěsty žádat.

a) Vražda a násilný čin. Stojí za povšimnutí, že hebrejský zákon rozlišuje mezi úkladnou vraždou a neúmyslným zabitím (Ex 21,12–14). Trestem za vraždu je smrt. V případě neúmyslného zabití, které je naznačeno slovní vazbou „Bůh jej dal v ruce jeho (KP)", člověk může utéci do určeného útočiště. Také násilí je pokládáno za těžký zločin. Rozlišuje se mezi násilím na rodičích (Ex 21,15), násilím, které má za následek invaliditu (Ex 21,18n), násilím na těhotné ženě (Ex 21,22–25) a násilím na otrocích (Ex 21,26n). Ke každému z těchto případů se přistupuje jinak. V důsledku pevného přesvědčení o ceně rodinné solidarity je syn bijící své rodiče odsouzen k smrti. Pří-

pady invalidity a těhotné ženy se řeší restitucí. Člověku postiženému na zdraví se musí dostat náhrady za lékařské výdaje a za vyřazení z práce, zatímco v případě těhotné ženy, která cizím zaviněním přijde o plod, připadá kompenzace za ztrátu dítěte jejímu manželovi, neboť bylo považováno za jeho vlastnictví. Velmi zajímavý je případ násilí na vlastních otrocích. Je-li způsobeno vážné tělesné poranění, je otrok propuštěn na svobodu. Jde o typicky hebrejský zákon; v žádné jiné sbírce zákonů Blízkého východu se nenachází nic podobného, co by svědčilo o jedinečně lidském přístupu k otrokům.

b) Krádež. Na tento přestupek lze obecně pohlížet ze tří hledisek: únos, krádež dobytka a krádež movitého majetku svěřeného do péče. Únosu se trestá se vší vážností. Písmo se zmiňuje o dvou důkazech viny – když únosce unesenou osobu prodá, nebo se u něj unesená osoba najde. V tomto případě je stanoven trest smrti (Ex 21,16). V nomádské a polonomádské společnosti bylo vlastnictví zvířat považováno za velmi důležité. Krádež dobytka je proto také chápána jako těžké provinění. Zloděj musí jeden odcizený kus dobytka nahradit pěti kusy, jednu ovci čtyřmi. V některých případech představuje náhrada dvojnásobek ukradeného (viz Ex 21,37–22,1–3). Koexistence tohoto dvojího trestu je záhadou. B. S. Jackson tvrdil, že těžší trest je staršího data a dvojnásobná náhrada představuje pozdější snížení trestu, což však nelze dokázat. Existují určitá ustanovení, která chrání toho, kdo někomu svěřuje do úschovy movitý majetek, např. dobytek, před tím, aby jej dotyčný neokradl. Pokud se podaří takový přečin dokázat, uschovatel musí zaplatit dvojnásobek toho, co odcizil (sr. Ex 22,6–12).

c) Nedbalost a poškození. Nedbalost se na celém Blízkém východě hodnotila jako vážné provinění. V klínopisném zákoně se vyskytuje technický termín *egūm*, který v hebr. zákoně chybí, i když v hebrejském právnictví hraje významnou roli. Dobrým příkladem je trkající býk. Pokud majitel ví o sklonu svého býka k trkání nebo jej na to někdo upozornil, a býk zabije svobodného člověka, nese za to zodpovědnost majitel i býk. Oba musí zemřít (Ex 21,29). Dalším případem nedbalosti je nezakrytí vykopané studně. Spadne-li do ní zvíře, majitel studny musí zvíře nahradit jeho majiteli penězi.

d) Přečin morální a kultické povahy. Tento pododdíl zahrnuje velké množství různých prohřešků od zlořečení rodičům až po svedení panny, čarodějnictví, sodomii, modloslužbu, řadu kultických předpisů (obzvláště v Lv) a špatné zacházení s cizincem, vdovou a sirotkem. Zvláštní pozornost si zasluhuje poslední případ (Ex 22,21–24). Princip ochrany vdov a sirotků je velmi starý a byl uplatňován již v době Urukaginy (kolem r. 2400 př. Kr.). Jeho stopy najdeme dokonce i v dnešním eg. zákonodárství. V hebrejských přikázáních nacházíme Hospodinův požadavek, aby jeho lid neutlačoval vdovy a sirotky.

e) Rodinný zákon. Ve SZ světě byl kladen velký důraz na rodinu. Její hlavou byl otec, přičemž manželka a děti představovali v jistém smyslu jeho majetek. Nejdůležitější zákony o rodině se týkají manželství a dědictví. Především vznikly zákony, které za určitých okolností nedovolovaly uzavřít sňatek (např. Lv 18), další ustanovily levirátní manželství (sr. zvláště Dt 25,5–10) nebo řešily problematiku rozvodu (Dt 24,1–4). Zákony namířené proti bití a proklínání rodičů ukazují směrem k rodinné solidaritě, kdy musí být bezvýhradně přijata otcova autorita.

f) Otroctví. Hebrejský zákon se vyznačuje jedinečně humánním přístupem k otrokům. Musí se však rozlišovat mezi hebrejským a cizím otrokem. Není vždy jasné, jaké formy otroctví se zákony týkají. Podle Ex 21,2–6 musí být hebrejský otrok, který upadl do otroctví v důsledku svých dluhů, po uplynutí 6 let služby propuštěn. Ex 21,7–11 popisuje případ druhé manželky, což je považováno za jistý druh otroctví. Je zajímavé, že práva této ženy jsou chráněna zákonem. Hebrejský zákon tedy důsledně potírá přestupky v rámci otroctví.

g) *Lex talionis*, zákon odplaty. Ve SZ zákoníku smlouvy, nejstarším celku hebrejského zákona, je opatrně uveden zákon odplaty. Předchozí ustanovení se zabývá případem ublížení těhotné ženě. Poslední editor knihy Exodus patrně usoudil, že musí v dodatku připojit obecný úvod k násilí a vyčlenit ty případy, kdy lze uplatnit zákon odplaty (Ex 21,23–25). Ten existuje proto, aby zabránil krevní mstě v určitých uvedených případech, a to kvůli nebezpečí, které z ní prosperující společnosti hrozí. Není primitivní formou zákonodárství, ale má odrazovat od vraždění a svévolných činů násilí.

3. Mezinárodní zákon. Na Blízkém východě mělo mezinárodní právo dlouhou tradici. Archeologové objevili desítky tabulek se smlouvami mezi různými národy. Vyskytují se mezi nimi dva hlavní druhy smluv: paritní dohody mezi rovnocennými partnery a smlouvy vazalské. Izraelci znali obojí, protože uzavřeli paritní smlouvu s Féničany a vazalskou s Gibejci. Principy pro uzavírání vazalské smlouvy vyplývají ve SZ z právního materiálu v Dt 20,10–14. Izraelci musí nepřátelům nabídnout mír (*šālôm*), což znamená pokojnou koexistenci, kdy nepřítel jako vazal musí plnit určité závazky, např. sloužit nadřazenému partnerovi a platit mu daň. Z vazalských smluv vyplývá, že silnější je též povinen chránit slabšího partnera, je-li napaden nepřítelem.

6. Náboženská podstata izraelských zákonů

Ze zákonů SZ, dokonce i z těch, které mají čistě sekulární charakter, je zřejmé, že je vyhlásil Bůh v zájmu svého lidu. V některých případech je Hospodin uveden ve třetí, druhé či první osobě, aby daný zákon získal patřičnou váhu (např. Ex 21,13). Někdy zřetelně vyniká kérygmatický prvek (např. Ex 22,9). Zákony jsou vydány s cílem vyvýšení Boží milosti. Tento rys hebrejského zákona představuje v právní tradici Blízkého východu něco zcela jedinečného. Ukazuje na to, že Hospodin v zákonech společenství smlouvy aktivně jedná. Spojení zákonů se smlouvou a tím i s hlavním partnerem smlouvy ujišťuje, že ustanovení se musí dodržovat, jinak bude porušena smlouva a tím i vztah k Hospodinu. Zachovávání zákonů je tedy pro zajištění Božího požehnání nezbytné. Tyto zákony mají uvést do života lásku k Hospodinu a k bližnímu. Ježíšovo souhrnné vyjádření Zákona (Mt 22,35–40) přesně odpovídá tomuto podvojnému charakteru, jak je vyjádřen v SZ.

BIBLIOGRAFIE. A. Alt, „The Origins of Izraelite Law“ in *Essays on Old Testament History and Religion*, 1968, str. 101–171; W. Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, 1965; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, 1947; Z. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times*, 1964; F. C. Fensham, „Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature“, *JNES* 21, 1962, str. 129–139; *idem*, „Aspects of Family Law in the Covenant Code“, *Dine Israel* 1, 1969, str. 5–19; E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts“*, 1965; M. Greenberg, „Some Postulates of Biblical Criminal Law“ in *Y. Kaufman Jubilee Volume*, 1960; B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, 1972; *idem*, *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, 1975; L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, 1953; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentliche Rechtssätze*, 1971; N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, 1963; M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, 1966; G. Östborn, *Tora in the Old Testament*, 1945; S. M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant*, 1970; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; G. J. Wenham, „Grace and Law in the Old Testament“ a „Law and the Legal System in the Old Testament“ in B. N. Kaye a G. J. Wenham, *Law, Morality and the Bible*, 1978; D. J. Wiseman, „Law and Order in Old Testament Times“, *Vox Evangelica* 8, 1973, str. 5–21. F.C.F.

II. V Novém zákoně

1. Význam termínu

Užití termínu „Zákon“ (*nomos*) v NZ je velmi pružné.

1. Často se užívá v kanonickém smyslu k označení celku či části textů SZ. V Ř 3,19a se jasně týká SZ jako celku. V předchozím kontextu Pavel čerpal z různých částí SZ, což musíme chápat tak, že pečlivě vybírá své citáty z toho, čemu sám říká „Zákon“. Pružnost jeho aplikace termínu je však zřetelná. Když např. v další větě mluví o těch, kteří jsou „pod Zákonem“, má slovo „Zákon“ v tomto případě jiný význam. Možná, že v Ř 2,17–27 zahrnuje celý SZ. Je to zřejmé i z toho, jakým způsobem užíval při různých příležitostech pojmu „Zákon“ Pán Ježíš (sr. Mt 5,18; 16,17; J 8,17; 10,34; 15,25).

Termín se však užívá i v užším kanonickém smyslu k označení části SZ. Ve výrazu „Zákon a Proroci“ jej musíme chápat jako „celý SZ bez Proroků“ (sr. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; L 16,16; Sk 13,15; Ř 3,21b). V ještě užším smyslu může označovat Pentateuch, na rozdíl od dalších dvou hlavních oddílů SZ (sr. L 24,44). V některých případech není jasné, zda se „zákon Mojžíšův“ týká pouze Pentateuchu, nebo se vztahuje k části SZ nezahrnuté do Proroků (sr. J 1,45; Sk 28,23). Poněvadž se prostý termín „Zákon“ může uplatnit v širším smyslu, lze výraz „zákon Mojžíšův“ chápat rovněž jako materiál obsahující více než výhradně mojžíšovské spisy. To je opět pro pružnost NZ užití pojmů příznačné; pramení to ze skutečnosti, že výraz „Zákon a Proroci“ vhodně popisuje SZ jako celek.

2. Existují případy, kdy termín „Zákon“ označuje Mojžíšovo uspořádání, vydané na Sínaji, což se projevuje zejména u apoštola Pavla (sr. Ř 5,13.20; Ga 3,17.19.21a). S tím úzce souvisí Pavlova aplikace výrazu „pod Zákonem“ (1 K 9,20; Ga 3,23; 4,4n.21; sr. Ef 2,15; stavějí na Zákoně [KP z zákona jest] v Ř 4,16). Uvedená charakterizace v těchto přesných souvislostech znamená být pod Mojžíšovým ustanovením nebo (v případě 1 K 9,20) si myslet, že jsem stále vázán těmito ustanoveními. Za Mojžíšovým zákonem a vedením stál po celou dobu jeho platnosti Hospodin a jeho autorita.

Užití vazby „pod Zákonem“ se nesmí zaměňovat s jinou aplikací téhož výrazu, o níž pojednáme později.

3. Termínem se často označuje Boží zákon jako výraz Hospodinovy vůle. Z velkého množství příkladů uvádíme alespoň Ř 3,20; 4,15; 7,2.5.7.8n.12.16.22; 8,3n.7; 13,8.10; 1 K 15,56; Ga 3,13; 1 Tm 1,8; Jk 1,25; 4,11. Na těchto odkazech se odráží závaznost a svatost Zákona jako výrazu Božího charakteru, který je svatý, spravedlivý a dobrý. Závaznost Zákona pro člověka se vyjadřuje slovy „mým zákonem je Kristus“ (1 K 9,21, *ennomos Christū*).

4. Příležitostně označuje „Zákon“ nadpřirozeně zjevený Zákon v protikladu s působením zákona přirozeně vepsaného do srdce člověka (Ř 2,12–14). Je důležité, že Zákon v dalších významech je zákonem speciálně zjeveným. V uvedeném případě se však pozornost soustřeďuje na tento význam kvůli kontrastu v souvislosti se způsobem zjevení. Nic nenaznačuje, že by šlo o jiný zákon. Důraz je položen na větší plnost a jasnost zvláštního zjevení a na odpovídající růst odpovědnosti těch, kdo jej přijímají.

5. Termín „zákon“ v různých obměnách a v zlehčujícím smyslu vyjadřuje stav člověka, který pohlíží na Zákon a na skutky Zákona jako na prostředek ospravedlnění a Božího přijetí. Tento význam má slovní vazba „pod zákonem“ (Ř 6,14–15; Ga 5,18). Jak jsme již naznačili dříve, užití této fráze se nesmí zaměňovat s její aplikací v souvislosti s Mojžíšovým zákonem (sr. Ga 3,23 a další uvedená místa). Neschopnost uvědomit si tento rozdíl zkomplikovala výklad NZ, zvláště Pavlových dopisů. Jedinec, který je ve smyslu Ř 6,14 „pod zákonem“, se nachází v zajetí hříchu – jeho viny, poskvrnění a moci. To však není důsledkem toho, že by byl pod Mojžíšovým zákonem v období od Mojžíše po Krista. Není ani „pod Zákonem“ v tomto smyslu, který by byl zaměněn s podobným termínem, aplikovaným na věřícího v Krista (1 K 9,21). Stejnou sílu jako výraz „pod zákonem“ v tomto zlehčujícím smyslu má výraz „ze zákona“ (KP Ř 4,14; oba překl. Ga 3,18; Fp 3,9) a tatáž představa se skrývá za obratem „ze skutků zákona“ (Ř 3,20; Ga 2,16; 3,2.5.10). „Bez skutků Zákona“ (Ř 3,28) vyjadřuje opak. Několik výrazů je třeba vykládat z hlediska tohoto pojetí a stavu, který označuje. Říká-li Pavel, že „spravedlnost Boží je zjevena bez zákona“ (Ř 3,21), má na mysli spravedlnost bez skutků Zákona, a proto v protikladu k spravedlnosti ze skutků. Prohlašuje-li, že jsme byli umrtveni pro zákon a zproštěni zákona (Ř 7,4.6), má na mysli rozbití okovů, které nás poutaly k Zákonu jako cestě k poslušnosti Bohu a k přijetí Hospodinem (sr. též Ga 2,19). Zákon jako přikázání vyžadující poslušnost a vznášející kletbu nad každým přestoupením, nemá moc ospravedlnit hříšníka. Protiklad mezi spravedlností ze Zákona, která představuje naši spravedlnost, a spravedlností Boží poskytnutou v Kristu je kontrastem mezi zásluhou člověka a evangeliem milosti (sr. Ř 10,3; Ga 2,21; 5,4; Fp 3,9). Tohoto protikladu se týká Pavlova polemika v Listu Římanům a Galatským.

6. Slovo „zákon“ někdy označuje řídící a vládnoucí princip. V tomto smyslu Pavel mluví o „zákonu víry“ (Ř 3,27), který je protipólem zákonu skutků. Zmíněný kontrast je protikladem principu víry a principu skutků. Tatáž představa umožňuje nejlepší výklad pojmu „zákon“ v Ř 7,21.23.25b; 8,2.

Význam termínu „zákon“ je tedy velmi rozmanitý a konotace se od sebe někdy diametrálně liší. Proto si musíme plně uvědomovat rozdíly související s aplikací slova, abychom slovům NZ pisatele nepřisoudili jiný význam, než jaký měl původně na mysli. Existují případy, zvláště u apoštola Pavla, kde se přechod od jednoho významu k druhému objevuje v sousedních

větách. Nerozliší-li se dvojí, odlišný obsah pojmu v Ř 3,21, dochází k naprostému protiřečení. V Ř 4,14 obrat „ze Zákona“ (NS) eliminuje víru, kdežto ve v. 16 ji nevylučuje, protože o lidech „ze Zákona“ se mluví jako o těch, pro něž zaslíbení platí. Různý význam termínu je tedy žádoucí. Existují ještě další klasifikace kromě výše uvedených, které by naznačovaly další významové odstíny a jinou aplikaci. V mnoha případech lze přesný smysl obtížně rozlišit, nicméně uvědomíme-li si alespoň hlavní uvedené rozdíly, ušetříme výklad častých zkreslení a vyřeší se mnohé zbytečné obtíže.

2. Zákon a evangelium

Předcházející analýza ozřejmila, jak je důležité ptát se, jaký vztah má věřící k Božímu zákonu. Být „pod zákonem“ v jednom smyslu (Ř 6,14) odlučuje člověka od potěšení z milosti; být „pod zákonem“ představuje opak k bytí „pod milostí“ a znamená, že je člověk otrokem zatracení a moci hříchu. V tomto smyslu nás právě evangelium zprošťuje zákona (Ř 7,6) a umrtvuje pro zákon (Ř 7,4) – „jsme … mrtvi tomu, co nás drželo v zajetí“ (sr. Ga 2,19). Pokud nepřijmeme platnost tohoto zproštění, evangelium je anulováno. V tom případě jsme odpadli od milosti a Kristus pro nás nemá význam (sr. Ga 5,4).

To však není o vztahu zákona a milosti všechno. Pavel v jádru svého výkladu a obrany evangelia milosti řekl: „To tedy vírou rušíme Zákon? Naprosto ne! Naopak, Zákon potvrzujeme“ (Ř 3,31). Apoštol Pavel jako věřící potvrzuje, že Zákon je dobrý, že s ním ve své nejvnitřnější bytosti radostně souhlasí, že mu svou myslí slouží (Ř 7,16.22.25) a že cílem Kristova poslání bylo naplnění spravedlnosti Zákona v těch, kdo se neřídí vůlí těla, ale vůlí Ducha (Ř 8,4). Příklad Zákona, který měl na mysli, je v Ř 7,7. A nelze pochybovat o tom, že v Ř 13,9 nám poskytuje konkrétní příklady Zákona, který naplňuje láska, a ukazuje tím, že neexistuje žádný rozpor mezi láskou jako směrodatným motivem života věřícího a poslušností příkazům, které vyhlašuje Boží zákon. Z analýzy vyplývá závěr, že příkazy Desatera jsou pro věřícího platné jako měřítko životního stylu, který láska k Bohu a k bližnímu vyžaduje. Tentýž apoštol užívá termíny, znamenající totéž jako být „pod Zákonem“, když říká „nejsem bez Zákona, neboť mým Zákonem je Kristus“ (1 K 9,21). Z hlediska smlouvy není od Božího zákona oddělen, není bez Zákona ve vztahu k Hospodinu, což se potvrzuje a ukazuje v tom, že je vázán zákonem Kristovým.

Když Pavel říká, že „láska je naplněním Zákona“ (Ř 13,10), je zřejmé, že přikázání, kterých se dovolává v předchozích verších, pocházejí ze Zákona, o němž mluví. Nicméně slovy „a kterákoli jiná“ naznačuje, že nevyjmenoval všechna. Rozdíl tedy tkví v tom, že „Zákon“ je obecný termín a „přikázání“ jeho specifická vyjádření. Proto má Janův důraz na nezbytnost dodržování a konání přikázání tentýž účinek, ačkoli apoštol nemluví o naplnění Zákona (1 J 2,3n; 3,22.24; 5,2n). Když pak píše, že „kdo zachovává jeho slovo, vpravdě v něm láska Boží dosáhla svého cíle“ (1 J 2,5), ukazuje na to, co jinde definuje jako projev lásky k Bohu, totiž že „dodržujeme jeho přikázání“ (1 J 5,3). Z toho vyplývá, že plněním Božích přikázání prakticky vyjadřujeme tu lásku, bez níž neznáme Boha a naše křesťanské vyznání není pravdivé (sr. 1 J 2,4; 4,8). Janovo učení reprodukuje učení našeho Pána a právě tento apoštol nám zaznamenává podobné Ježíšovy příkazy (J 14,15.21; 15,10). Nezapomeňme, že sám Pán Ježíš zdůrazňoval nezbytnost dodržování přikázání, zejména tím, že poukazoval na příklad vlastní poslušnosti Otcovým přikázáním a na zůstávání v Otcově lásce (sr. J 10,17n; 15,10).

Žádný z pisatelů NZ není horlivější v otázce ovoce, které provází a potvrzuje víru, než Jakub. Kritérium, jímž se má toto ovoce měřit, je „dokonalý zákon svobody“ (Jk 1,25). Jakub si stejně jako ostatní pisatelé NZ dobře uvědomuje, že láska je motivující moc. „Královský zákon“ zní: „Milovat budeš bližního jako sebe“ (Jk 2,8). Nicméně ani Jakub si nepředstavuje lásku a Zákon bez konkrétních příkladů Zákona a bez vyjádření lásky v přikázáních (Jk 2,11). Právě tímto Zákonem budeme souzeni (Jk 2,12), v něm máme pokračovat (Jk 1,25), jej máme dodržovat ve všech jeho požadavcích (Jk 2,10) a plnit ho (Jk 4,11).

Důvod tohoto neustálého apelu na Boží zákon jako normu chování a jednání věřícího spočívá ve vztahu Zákona k Hospodinovu charakteru. Bůh je svatý, spravedlivý a dobrý. Podobně i „Zákon je svatý a přikázání je svaté, spravedlivé a dobré“ (Ř 7,12). Zákon tedy odráží charakter samého Boha. Je to otisk Boží svatosti, která je zde vyjádřena proto, aby řídila myšlení a jednání v souladu s jeho slávou. Máme být svatí v celém způsobu života, protože ten, který nás povolal, je svatý (1 Pt 1,15n). Kdybychom byli zproštěni požadavků Zákona, odporovalo by to vztahu k Bohu, který umožnila jeho milost. Spasení představuje vysvobození od hříchu, a „hřích je porušením Zákona“ (1 J 3,4). Spasení tedy znamená, že jsme zachráněni od porušení Zákona, a tak vysvobozeni k životu podle něj. Radikalismus antinomistů zasahuje evangelium v samé podstatě, neboť vlastně říká: „Hřešme dál.“

Věřící je formován k Božímu obrazu. Proto miluje Boha i svého bratra (1 J 4,20n). A poněvadž miluje Boha, miluje i to, co zrcadlí Boží dokonalost. Ve své nejvnitřnější bytosti souhlasí s Hospodinovým zákonem (Ř 7,22). Poslušnost je jeho radostí, naopak neposlušnost zasahuje jeho srdce jako zhoubná nemoc. Svatý člověk má nabýt podoby Božího syna (Ř 8,29) a být přetvořen po vzoru toho, který nezhřešil a mohl říci „tvůj Zákon mám ve svém nitru“ (Ž 40,9).

BIBLIOGRAFIE. J. Durham, *The Law Unsealed*, 1802; S. H. Tyng, *Lectures on the Law and the Gospel*, 1849; W. S. Plumer, *The Law of God as Contained in the Ten Commandments*, 1864; P. H. Eldersveld, *Of Law and Love*, 1954; C. H. Dodd, „Ennomos Christou“ in *More New Testament Studies*, 1968, str. 134–148; C. H. Dodd, *Gospel and Law*, 1953; E. F. Kevan, *The Evangelical Doctrine of Law*, 1955; H. N. Ridderbos, *When the Time Had Fully Come*, 1957; H.-H. Esser, *NIDNTT* 2, str. 436–456; H. Preisker, *TDNT* 2, str. 372n; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament*, 1970. (*ETIKA BIBLICKÁ) J.M.

ZÁKONÍCI (hebr. *sōp^erîm*; ř. *grammateis*, *nomikoi* [právníci] a *nomodidaskaloi* [učitelé zákona]). Odborníci na studium Mojžíšova zákona (*Tóra*). Zpočátku jimi byli kněží. Ezdráš byl knězem i znalcem zákona (Neh 8,9), protože funkce se od sebe nemusely nutně oddělovat. Zákoníci se především věnovali nerušenému bádání (Sír 38,24). Společenský vzestup zákoníků spadá pravděpodobně do doby po babylónském zajetí. 1 Pa 2,55 nasvědčuje, že povolání zákoníka bylo napojeno na určitý rod a bratrstvo. V době Ben-Síracha (počátek 2. stol. př. Kr.) zákoníci pravděpodobně netvořili vlastní politickou skupinu, ale represivními opatřeními Antiocha Epifana se jí stali. Působili v Římě (pozdější císařské období) a v Babylónii (5. a 6. stol. po Kr.). Podrobné údaje o jednotlivých zákonících pocházejí až asi z r. 70 po Kr., kdy působili v Galileji (L 5,17) a v rámci diaspory.

Zákoníci stáli u zrodu bohoslužeb v synagoze. Někteří zasedali jako členové Sanhedrinu (Mt 16,21; 26,3). Po r. 70 po Kr. význam zákoníků vzrostl. Uchovávali v písemné podobě ústně tradovaný Zákon a věrně předávali hebr. Písma. Od svých žáků očekávali větší úctu, než jakou měli k rodičům (*Pirkej Avot* 4, 12).

Funkce zákoníků byla trojí:

1. Uchovávali zákon. Stali se profesionálními badateli v oblasti zákona a jeho obhájci, zejména v helénistickém období, v souvislosti s korupcí kněží. Šířili vlastní nepsaná právní rozhodnutí, aby se Mojžíšův zákon mohl důsledně uplatňovat v každodenním životě. Tvrdili, že tento ústní zákon je důležitější než psaný (Mk 7,5nn). Kvůli těmto jejich snahám se náboženství snadno mohlo proměnit v bezcitný formalismus.

2. Shromáždili kolem sebe řadu žáků, kteří se od nich učili zákonu. Očekávali, že si učení zapamatují a budou je nezměněné předávat dál. Přednášeli v chrámě (L 2,46; J 18,20). Vyučování mělo probíhat zdarma (takto Rabbi Sádok, Hillel a další), ale pravděpodobně si nechávali zaplatit (Mt 10,10; 1 K 9,3–18, viz Pavlovo tvrzení o jeho právu) a dokonce využívali výhod svého váženého postavení (Mk 12,40; L 20,47).

3. Mluvilo se o nich jako o „učitelích zákona“, protože jako soudci v Sanhedrinu vykonávali právo (sr. Mt 22,35; Mk 14,43.53; L 22,66; Sk 4,5; Jos., *Ant.* 18. 16n). Za své služby v Sanhedrinu plat nedostávali. Proto si na živobytí museli vydělávat jiným způsobem – pokud neměli nějaký svůj vlastní majetek.

O vzniku strany zákoníků se dozvídáme ze SZ apokryfů a z pseudoepigrafů. Něco o počátcích jejich existence naznačují i knihy Ezdráš, Nehemjáš, Daniel a Ester, zatímco Josephus a NZ znají tuto skupinu již v pokročilejším stupni vývoje. V Janově evangeliu se o zákonících nepíše vůbec. Patřili převážně ke straně farizeů, ale jako skupina se od nich odlišovali. V otázce vzkříšení stáli na Pavlově straně proti saduceům (Sk 23,9). Mezi nimi a Ježíšem docházelo ke střetům, protože učil s mocí (Mt 7,28n) a odsuzoval jejich vnější formalismus. Pronásledovali Petra a Jana (Sk 4,5) a měli podíl na Štěpánově mučednické smrti (Sk 6,12). Přesto, že většina z nich stála proti Kristu (Mt 21,15), někteří uvěřili (Mt 8,19).

NZ titul *nomikos* se užíval pro označení zákoníků synonymně s termínem *grammateus* (zákoník) a *nomodidaskalos* (učitel zákona). Všichni zákoníci byli původně znalci Písma, kolem 2. století př. Kr. začali laičtí zákoníci rozšiřovat detaily zákona nesouvisející přímo s Písmem. Zákoníci měli svá místa v Sanhedrinu (Mt 16,21; L 22,66; Sk 4,5).

BIBLIOGRAFIE. G. F. Moore, *Judaism*, 1, 1927, str. 37–47; G. H. Box in *EBr*, 1948; J. D. Prince in *EBi*; D. Eaton in *HDB*; E. Schürer, *HJP*, 2, 1978; W. Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 1892, str. 42–72 (s bibliografií na str. 42); A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*², 1974; J. W. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, 1973; N. Hillyer, *NIDNTT* 3, str. 477–482; J. Jeremias, *TDNT* 1, str. 740–742; *idem*, *Jerusalem in the Time of Jesus*, 1969, k. 10; *EJ* (*s. v.* „Scribes“). C.L.F. R.K.H.

ZÁKONODÁRCE (hebr. *m^eḥōqēq*; ř. *nomothetēs*). Výraz se vyskytuje 6x, a to v básnických textech. V Gn 49,10; Nu 21,18; Ž 60,9 (= Ž 108,9) dává v kontextu a s paralelami větší smysl „žezlo“ či „palcát“. Dt 33,21; Sd 5,14; Iz 33,22 připisuje právní vedení Gádovi, Manasesovi a Hospodinu. Jakub (4,12) kárá své čtenáře za vzájemné odsuzování a připomíná, že pouze Bůh je soudcem.

Představa zákonodárce, ne-li slovo samo, je v NZ mnohem rozšířenější. Zejména Krista popisují NZ autoři jako zákonodárce – upozorňují na jeho respekt k Mojžíšovu zákonu (Mt 5,17n) a srovnávají jej s Mojžíšem (Mt 17,3; J 1,17). Na Kristovu vyvýšenost poukazují jednak jeho vlastní výroky (Mt 5,22nn; 22,36–40), jednak důraz na jeho postavení (Ga 3,19; Žd 7,11), na dosah jeho zákona (Ř 10,4; 13,8nn) a jeho duchovní podstatu (Ř 7–8; Jk 1,25 atd.). P.A.B.

ZAKRNĚLÝ viz TRPASLÍK

ZAMZUMCI (*zamzummim*, význam nejistý; snad „šeptalové“, „reptalové“, z kořene známého v arabštině). Jméno, jímž *Amónovci označovali národ (známý též jako *Refájci), který sami vyhnali z jejich území ve středním Zajordání (Dt 2,20–23). V současné době je lze velmi obtížně spojovat s nějakými konkrétními archeologickými památkami, ale za předpokladu, že se Amónovci usadili v 13. stol. př. Kr., tyto lidi můžeme považovat za obyvatele zmíněné oblasti ve střední/pozdní době bronzové. Jejich přítomnost dokládá několik nedávných nálezů (sr. *IDBS*, str. 20). To, zda *Zuzejci v Gn 14,5 představují týž národ, zůstává nejisté. J.G.G.N. G.I.D.

ZANÓACH (hebr. *zānôaḥ*).

1. Město v Přímořské nížině (Joz 15,34; Neh 3,13; 11,30); Chirbet Zanu‘, 3 km J od Bét-šemeše, na Z od dnešního Zanóachu.

2. Město v horách blízko Júty (Joz 15,56; 1 Pa 4,18). Snad Chirbet Beit Amra, tyčící se nad Vádí el-Chalílem (Z Chevron), jehož část se nazývá Vádí Abú Zena (Grollenberg, Abel), nebo Chirbet Zanuta, JZ od Ešmoteje (Rudolph, *Chronikbucher*, 1955, *ad loc.*; Israeli Survey), případně Chirbet Jakín, 6 km na JV od Chebrónu (Noth, *Joshua*, *ad loc.*, kde se uvádí, že LXX čte „Zanóach Kainův“; o tomto čtení však lze pochybovat). J.P.U.L.

ZASLÍBENÁ ZEMĚ V poslední době je patrný nový zájem o teologické otázky Izraele jako národa i země:

1. Znovu je zdůrazňována víra Izraele jako historický faktor, a to na základě existencialistického pojetí, které upřednostňuje osobní volbu před kolektivním charakterem společenského a geografického prostředí. Tento důraz je však třeba interpretovat v rámci biblické teologie, a to tak, že se bude uvažovat prostor i čas a kolektivní i individuální stránka.

Důsledkem je znovuobjevení SZ důrazu na „zemi izraelskou".

2. Suchou analytičnost moderního myšlení oživuje a prohlubuje rostoucí vědomí významu symboliky a metafory. Prostorové relace představují víc než čísla vyjadřující vzdálenosti – mají osobní smysl a kultuře své doby sdělovaly určité poselství. Dnes se již uznává, že teologická témata jako „zaslíbená země", „Jeruzalém", „poušť" atd. mají význam na více rovinách teologického myšlení. Duch člověka, bloudící bez domova, odcizeného a ztraceného, vyvolává touhu být „na místě", „doma", v Božím světě. Všeobecně je uznávána potřeba lidí mít „své místo" (topofilie).

3. V době ekologické krize se člověk zaměřuje na způsob, jak nakládat se zemí, kterou mu Bůh svěřil. Má biblické pověření, aby panoval nad zemí (Gn 1,26n), nějaký význam pro dnešek v oblasti životního prostředí? Žalmista věděl, že člověk na zemi může vzbuzovat strach (Ž 10,18). Bůh mu přikázal, aby zemi „obdělával a střežil" (Gn 2,15). Dejte si pozor, abyste v té dobré zemi, kterou vám Hospodin dává, nezahynuli, abyste v ní „dlouho žili vy i vaši synové" (viz Dt 11,16–21). Proroci, hlavně Jeremiáš, vinili Izrael, že neplní svou povinnost a nepečuje o zemi.

4. Je zdůrazňováno, že Izrael je historickou a geografickou realitou Božích zaslíbení smlouvy, kterou Hospodin uzavřel s Abrahamem a svým lidem. Zaslíbení země vyjadřuje, že Bůh je Králem vesmíru, Stvořitelem, který učinil všechny věci, takže země i její lid patří jemu (Lv 25,23; sr. Ž 95,4–7). Hospodin je proto „svatý" a nikdo jej nesmí zaměňovat či srovnávat s jinými bohy (Ex 20,3; Oz 2,4n). Není bohem obsaženým v přírodě, ale Stvořitelem nebe i země. Země je dědictvím Izraele, kterou obdržel od Hospodina darem (Dt 26,5–9). Izraelci ji nemohou udržet nebo vlastnit bez Boží pomoci (Sd 1,19; sr. Joz 17). Boží smlouva obsahuje současně slib i zákaz (Ex 23,30–33).

5. Živý je také zájem o apokalyptickou budoucnost země. Do jaké míry je sionismus biblickým pochopením proroctví? W. Marxsen ve svém geografickém náčrtu Markova evangelia mluví o tom, že Marek napsal „Galilejské evangelium", v němž Galilea představuje místo i motiv skrytosti, místo, kde Ježíš působil, působí v eschatologické současnosti a bude působit při svém druhém příchodu (*parūsia*). H. Conzelmann ve výkladu Lukášova evangelia vysvětluje Lukášovu orientaci na Jeruzalém jako zaměření na místo, v němž se protíná judaismus a křesťanství, kam vedla Ježíšova cesta, a odkud se evangelium šířilo do celého světa. Oba pisatelé Evangelií proto mohli polemizovat s Židy, kteří tvrdili, že na Izrael mají především nárok oni. Toto předvídal už Jeremjáš, který viděl, že skutečný Izrael nepotřebuje zemi Izrael ani kvůli své totožnosti, ani pro uctívání Hospodina. Bůh, který přišel v těle, naplnil obojí a ukázal, co to skutečně znamená žít jako Boží lid.

BIBLIOGRAFIE. W. Brueggemann, *The Land*, 1977; H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, 1960; W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, 1974; A. J. Heschel, *Israel*, 1967; R. H. Lightfoot, *Locality and Doctrine in the Gospel*, 1938; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, 1936; W. Marxsen, *Mark the Evangelist*, 1969, str. 54–116; *idem*, „The Holy Land in Judaic Theology" in J. Neusner (ed.), *Understanding Jewish Theology*, 1973, str. 73–90; R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961, str. 74nn; G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch*, 1966, str. 79–93; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972, str. 313–316; G. H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, 1962; L. Lambert, *The Uniqueness of Israel*, 1979. J.M.H.

ZASLÍBENÍ SZ nemá speciální výraz pro slib. Čteme-li, že někdo něco slíbil, v hebr. to znamená, že řekl nebo pronesl (*'āmar*, *dāḇar*) slovo, které mělo budoucí význam. V NZ se objevuje výraz *epangelia*, a to především ve Skutcích, a v dopisech Galatským, Římanům a Židům.

Slib je výrok, který se vztahuje k budoucnosti a obsahuje úmluvu mezi mluvčím a příjemcem. Může ujišťovat o pokračování nějakého jednání nebo o budoucím počínání jedné strany: „budu s tebou", „ti, kdo pláčou, budou potěšeni", „jestliže vyznáme své hříchy, Bůh nám je odpustí". Může to být slavnostní prohlášení o pokračování nějakého vzájemného (i když ne nutně rovnocenného) vztahu, jako např. ve smlouvách. Může se jednat o ohlášení nějaké budoucí události: „Až vyvedeš lid z Egypta, budeš sloužit Bohu na této hoře". Proto je třeba při studiu biblických zaslíbení proniknout za význam slov, která jsou přeložena jako „slib". (Viz též *SLOVO, *PROROCTVÍ, *SMLOUVA a *PŘÍSAHY.) Po slově zaslíbení často následuje přísaha (Ex 6,8; Dt 9,5; Žd 6,13nn).

Biblickým rysem Božího charakteru je skutečnost, že to, co říká, může uskutečnit a také to provede, neboť jeho slovo se k němu nenavrátí s prázdnou. Na rozdíl od lidí a pohanských bohů zná a řídí budoucnost (1 Kr 8,15.24; Iz 41,4.26 43,12.19 atd.; Ř 4,21; sr. Pascal, *Pensées*, 693). Model Božích zaslíbení a jejich historických naplnění (G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 1953, str. 74nn), která tuto pravdu dosvědčují, velmi často nacházíme v historických knihách.

Všechna SZ zaslíbení (Abrahamovi, Mojžíšovi, Davidovi a otcům skrze proroky) jsou naplněna v Ježíši Kristu. V něm se potvrzují všechny Boží sliby a skrze něho zní „Amen" církve (2 K 1,20). Na toto naplnění poukazují i citáty ze SZ nebo narážky na SZ. Magnificat a Benedictus vyjadřují radost, že Hospodin dodržel své slovo. Zaslíbené slovo se stalo tělem. V platnost vešla nová smlouva, kterou předpověděl Jeremiáš (Jr 31; Žd 8,6–13). Jejím ručitelem je Ježíš Kristus (Žd 7,22) a Duch svatý je její první splátkou (Ef 1,13n).

V přítomnosti církev čeká na naplnění slibu, že se Ježíš znovu vrátí a že nastane nové nebe a nová země (2 Pt 3,4.9.13). Kráčí ve svém misijním poslání s jistotou, že Kristus je s ní (Mt 28,20), a zvěstuje, že „slib Otce" – Duch svatý (podle Jl 2,28) – je dán Židům i pohanům v Ježíši Kristu. Tím se naplňuje zaslíbení Abrahamovi, že skrze jeho potomstvo dojdou požehnání všechny národy. Slib souvisí s vírou a platí pro všechny, kdo se podobně jako Abraham skrze víru stávají „dětmi zaslíbení" (Ga 3; Ř 4,9). (*ESCHATOLOGIE, *PÍSMO.)

BIBLIOGRAFIE. G. K. Chesterton, *A Defence of Rash Vows*, 1901; J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations, 1* 1958; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, 1961; F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment: Essays presented to S. H. Hooke*, 1963; J. Moltmann, *Theology of Hope*, 1967; J. Bright, *Covenant and Promise*, 1977; J. Schniewind a G. Friedrich, *epangellō* atd., *TDNT* 2, str. 576–586; E. Hoffmann, *NIDNTT* 3, str. 68–74. J.H.

ZÁSTUPCE SZ používá dva výrazy: hebr. *niṣṣāḇ* = ustanovený (1 Kr 22,48, KP hejtman) k označení místokrále či regenta, který spravoval Edóm a za Jóšafatovy vlády platil tribut Judsku, a hebr. *peḥâ* (EP místodržitel, KP vývoda) v Est 8,9; 9,3. (*MÍSTODRŽITEL)

V NZ se ř. *anthypatos* překládá v EP jako „místodržitel" a v KP jako „vládař", „konšelé" (Sk 13,7n.12; 19,38) a *antipatheuō* jako „byl místodržitelem" (Sk 18,12). (*PROKONZUL) F.F.B.

ZASVĚCENEC (hebr. *nāzîr* z *nāzar* = oddělit se, zasvětit se, zdržet se [čeho]; sr. *nēzer* = diadém, Boží koruna, někdy ztotožňovaná s nestříhanými vlasy zasvěcenců). V Izraeli byl zasvěcencem ten, kdo se od ostatních oddělil zvláštní přísahou, zasvěcující jej Hospodinu.

Tento způsob vznikl za nejasných okolností ještě před Mojžíšem. Semité a další národy starověku si v dobách, kdy obzvláště potřebovali nadpřirozenou pomoc, často nechávali narůst dlouhé vlasy a poté je zasvětili bohu (sr. obdobné metody u dnešních arab. kmenů v knize A. Lods, *Israel*, 1932, str. 305; viz též Sd 5,2).

I. Zákony v Nu 6

Pravidla pro zasvěcence uvedená v Nu 6 sice chronologicky nepředstavují první biblickou zmínku o této otázce, ale poskytují nejúplnější a nejvhodnější základ pro diskusi na toto téma. Příslušné zákony lze rozdělit do tří částí.

1. Zákazy

a) Zasvěcenec nesměl požívat víno a omamné nápoje, ocet a rozinky. Cílem tohoto zákazu mohla být ochrana bezúhonnosti a svatosti zasvěcence, aby se ho nezmocnil jiný duch než Hospodinův (sr. Př 20,1). Podobně jako kněží konající bohoslužbu se i zasvěcenci zříkali vína, aby k Hospodinu nepřistupovali nehodně. R. Kittel však v této abstinenci vidí protest proti kenaanské kultuře a touhu vrátit se k nomádským zvykům (*Geschichte des Volkes Israel*[6], 2, 1925, str. 250).

b) Zasvěcenec si v době svého zasvěcení nesměl stříhat vlasy (sr. *nāzîr* = neprořezaná vinná réva, Lv 25,5.11), neboť byly považovány za sídlo života, „oblíbený příbytek duchů a magických vlivů", a měly tedy zůstat ve svém přirozeném stavu, dokud se spálením nezajistilo jejich zmizení bez obav z možného znesvěcení.

c) Nesměl se přibližovat k mrtvému tělu, ani kdyby šlo o nejbližšího příbuzného; tento zákaz se vztahoval také na velekněze.

2. Postup v případě porušení pravidla

Pokud zasvěcenec poslední z uvedených zákazů neúmyslně porušil, musel podstoupit očistné obřady a začít úplně znovu. Za pozornost však stojí, že přísaha při zasvěcování nevylučuje vykonávání jiných domácích a společenských povinností.

3. Ukončení zasvěcení

Zasvěcenec musel obětovat různé předepsané oběti. Potom si ostříhal vlasy a spálil je na oltáři. Když kněz vykonal určité obřadní úkony, byl zasvěcenec své přísahy zproštěn.

Zasvěcenci se původně zasvěcovali Hospodinu úplně, přičemž tělo nebylo považováno pouze za to, co je třeba potlačovat, ale bylo zapojeno do svaté služby, takže se na laika vztahovala svatost, která obvykle charakterizovala pouze kněží. Typický byl rovněž individualistický charakter jejich zasvěcení, jímž se lišili od takových skupin, jako byli např. *Rekábejci.

II. Problémy ohledně zasvěcenců

Z ustanovení *3* výše vysvítá, že zasvěcení trvalo jen určitou dobu. Naproti tomu se však v předexilní éře ještě před vznikem výše uvedených zákonů (viz *NUMERI) objevují případy, kdy rodiče zasvětili své děti na celý život. Např. zasvěcení Samuela (1 S 1,11), jehož sice *MT* neoznačuje za zasvěcence, ale v kumránském textu (4Q Sam[a]) končí 1 S 1,22 slovy: „zasvěcenec po všechny dny svého života". O zasvěcení se výslovně mluví také u Samsona (Sd 13), přičemž některé prvky jeho příběhu lze zařadit do 10. stol. př. Kr. O tom, zda Samuel a Samson byli zasvěcenci, existují určité pochybnosti (viz G. B. Gray, *Numbers*, *ICC*, 1903, str. 59–60). Je nápadné, že vyprávění o Samsonovi nepůsobí dojmem, že by Samson nepil víno! Možná, že se výrazem „zasvěcenec" někdy označovali jednoduše ti, kdo se oddali Hospodinu.

Za svého druhu stálého zasvěcence bývá často považován také Abšalóm (o stříhání vlasů zasvěcenců viz G. B. Gray, „The Nazirite", *JTS* 1, 1900, str. 206). Ámos, v jehož době zřejmě existovalo mnoho zasvěcenců, píše o zasvěcencích, které se lidé snaží odvést od jejich abstinence (2,11n). V celém předexilním období těžko najdeme přímé zmínky o zasvěcení na určitou dobu.

III. Pozdější vývoj

Zdá se, že od doby babylónského zajetí trvalo zasvěcení vždy jen stanovenou dobu. I sem pronikly nepatřičné prvky a motivem přísahy přestalo být pouze pokání a oddanost Bohu. Někdy se zasvěcení chápalo jako záslužný obřadní čin, jehož cílem bylo získat od Hospodina určité výhody (sr. Jos., *BJ* 2. 313, kde Bereniké uzavírá přísahu na 30 dní), a někdy se dokonce stalo i předmětem sázky (Mišna, *Nazir* 5. 5nn). Závěrečnou oběť často financovali bohatí Židé, údajně též Herodes Agrippa I. (Jos., *Ant.* 19. 293). V Jeruzalémě přesvědčili apoštola Pavla, aby tuto službu vykonal pro čtyři členy jeruzalémského sboru (Sk 21,23nn; sr. s 18,18 o Pavlově zasvěcení). Nutně zde hrála roli kasuistika; zvláštní traktát v Mišně (*Nazir*) stanoví minimální délku zasvěcení na 30 dnů.

Ze zmínek u Josepha se zdá, že zasvěcenci se v jeho době vyskytovali dosti běžně. O teorii, že Jan Křtitel a Jakub, bratr Páně, byli zasvěcenci, a o celé této problematice pojednává G. B. Gray, *JTS*, citovaný článek. J.D.D.

ZASVĚCENÍ Termínu se ve SZ užívá téměř výlučně o zasvěcení věcí, např. oltáře (Nu 7,10), stříbra a zlata (2 S 8,11). Užívají se tři hebr. slova: *ḥ[a]nukkâ* = zasvěcení; *qōḏeš* = oddělená, posvěcená věc; *ḥērem* = věc odevzdaná Bohu. (*KLETBA, *PROKLETÍ) D.G.S.

ZATRACENÍ (ř. *apōleia* = ztráta, zničení). Slovo použité v NZ ve smyslu „zničení" a s konkrétním významem vztahujícím se na osud zlovolníků a jejich

ztrátu věčného života (Zj 17,8.11). (*PEKLO, *ESCHATOLOGIE)

Dále se objevuje spojení „syn zavržení", tedy forma, kterou Židé často vyjadřovali budoucí osud člověka (např. „synové světla", „synové neposlušnosti"; sr. Mt 23,15; L 10,6). Takto je výstižně označen Jidáš Iškariotský (J 17,12), avšak význam tím není zcela vystižen – doslovně totiž znamená „ten, který nezahynul, ale je synem zavržení". Uvedený obrat používá také apoštol Pavel k označení „muže bezzákonnosti" (2 Te 2,3) – viz heslo *ANTIKRIST. Spojení „synové zatracení" se také vyskytuje v *Knize Jubilejí* 10,3, kde popisuje ty, kteří zahynuli při potopě.

Ř. výraz stojí v přímém protikladu k plnému a úplnému požehnání (*sōtēria*). J.D.D.

ZÁVDAVEK (ř. *arrabōn*, slovo semitského původu; hebr. *'ērāḇôn*; lat. *arrha*, *arr*[*h*]*abo*). Jde o překlad obchodního termínu, který zřejmě užívali féničtí kupci. Přísně vzato označuje první splátku daru či platby, složenou jako záruku, že bude splacen i zbytek. Zaplacení splátky zavazuje ke splacení toho, co zbývá.

V tomto smyslu nazývá apoštol Pavel dar Ducha závdavkem dědictví křesťanů (Ef 1,14; 2 K 1,22; 5,5), předchutí a první splátkou budoucí slávy.

Obecně je *arrabōn* záruka či záloha, jakéhokoli druhu, daná jako ujištění, že bude splacen i zbytek; tak je Gn 38,17n.20 v LXX přeložen *'ērāḇôn*.

BIBLIOGRAFIE. O. Becker, *NIDNTT* 2, str. 39n; J Behm, *TDNT* 1, str. 475. J.I.P.

ZÁVIST Nepřejícný postoj vyvolaný pohledem na výhody, z nichž se těší ostatní – sr. lat. *invidia* z *invideo* = dívat se zblízka, hledět se zlým úmyslem (viz 1 S 18,9). Hebr. *qin'â* původně znamenalo spalování, později barvu tváře, kterou vyvolal silný cit, např. horoucnost, horlivost, žárlivost. EP užívá slova „žárlivost" namísto „závist" v Jb 5,2; Př 27,4; Sk 7,9 atd. Nejde však o synonyma. Žárlivost způsobuje strach, že ztratíme to, co máme, kdežto závist vyvolává lítost, že jiní mají to, co my nemáme. Slovo *qin'â* vyjadřuje to, že Ráchel své sestře záviděla (Gn 30,1, sr. Gn 37,11; Nu 25,11 atd.). Zlo, které závist přináší, popisuje zejména kniha Přísloví – např. otázka v 27,4: „Před žárlivostí kdo obstojí?" NZ *zēlos* se obvykle překládá v pozitivním slova smyslu jako *horlivost, nebo v negativním jako „závist" (J 2,17; sr. Ko 4,13, kde překlad zní „vynakládá mnoho námahy", KP horlivě miluje. Viz též souvislosti s Bohem, 2 Kr 19,31; Iz 9,7; 37,32 atd.). Termín *fthonos* se vyskytuje vždy v záporném významu, s výjimkou obtížného verše Jk 4,5. (Srovnatelný pocit je vyjádřen v kumránském *Řádu pospolitosti* 4. 16–18). *Fthonos* představuje charakteristickou vlastnost nevykoupeného života (Ř 1,29; Ga 5,21; 1 Tm 6,4; Tt 3,3). Právě tento postoj ukřižoval našeho Pána (Mt 27,18; Mk 15,10). Závisti (*zēlos*) ve smyslu bezohledné horlivosti se má křesťan vyvarovat (Ř 13,13; 2 K 12,20; Jk 3,14.16). Viz *NIDNTT* 1, str. 557n; *TDNT* 2, str. 877–882.

H.D.McD.

ZÁZRAKY Bible užívá při popisu díla živého Boha v přírodě i dějinách několika hebr., aram. a ř. výrazů. Překládají se různým způsobem – zázraky, divy, znamení, mocné skutky, moci. Např. hebr. slovo *môp̄ēṯ* (nejistého původu) se překládá jako „zázrak" (Ex 7,9; Ž 78,43; Dt 4,34) i jako „znamení" (Ex 7,3; 1 Kr 13,3–5).

Č. překlad zachovává, až na výjimky ve zvláštních případech, tři různé důrazy hebr. slova, jež charakterizují Boží činnost jako:

1. Výjimečnou, podivuhodnou, vyjádřenou hebr. odvozeninami od kořene *pl'* = lišit se, zvlášť příčestí *niplā'ôṯ* (např. Ex 15,11; Joz 3,5), aram. *ṯᵉmâ* (Da 4,2n; 6,27) a ř. *teras* (např. Sk 4,30; Ř 15,19).

2. Všemohoucí, silnou, vyjádřenou hebr. *gᵉḇûrâ* (Ž 106,2; 145,4) a ř. *dynamis* (např. Mt 11,20; 1 K 12,10; Ga 3,5).

3. Smysluplnou, významnou, vyjádřenou hebr. *'ôṯ* (např. Nu 14,11; Neh 9,10), aram. *'āṯ* (Da 4,2n; 6,27) a ř. *sēmeion* (např. J 2,11; 3,2; Sk 8,6).

I. Zázraky a řád přírody

Mnoho nedorozumění ohledně zázraků způsobuje přehlížení skutečnosti, že Písmo jasně nerozlišuje mezi Boží trvalou a svrchovanou prozřetelností a Božími zvláštními činy. Víra v zázraky je zasazena do kontextu světového názoru, který se dívá na celé stvoření tak, že je stále závislé na trvalém Božím působení a podřízené Hospodinově svrchované vůli (sr. Ko 1,16n). Všechny tři aspekty Božího působení – zázrak, moc, zvěst – jsou přítomny nejen ve zvláštních činech, ale v celém stvořeném řádu (Ř 1,20). Když žalmista velebí slavné Hospodinovy skutky, přechází od stvoření přímo k vyvedení z Egypta (Ž 135,6–12). V Jb 5,9n; 9,9n se *niplā'ôṯ* vztahuje na to, co lze považovat za „přirozené události" (sr. Iz 8,18; Ez 12,6).

Hovoří-li biblicti pisatelé o mocných Božích skutcích, nelze předpokládat, že by je na základě jejich zvláštních příčin oddělovali od „běhu přírody", protože pohlížejí na všechny události jako na důsledek působení Boží všemohoucnosti. Nadpřirozené Hospodinovy činy dosvědčují jinakost Boží činnosti, která se liší od lidské, je jí nadřazena a je podivuhodnější než působení falešných bohů. Všemohoucí se zjevuje v celé své síle v přírodě i dějinách.

Objevy příčinných vztahů mezi různými egyptskými ranami, opakované zastavení Jordánu nebo rostoucí znalost psychosomatiky však nemohou popřít jistotu, že vysvobození z Egypta, příchod do Kenaanu a Kristovo uzdravování byly mocné Boží skutky. „Přírodní zákony" pouze popisují a zobecňují znalosti o vesmíru, v němž Hospodin ve skutečnosti stále pracuje. Tvrzení, že vesmír je uzavřený systém, nebo deistické pojetí Boha, podle něhož uvedl vesmír do chodu jako nějaký stroj, lze považovat jen za nejisté filozofické předpoklady.

Někteří filozofové a teologové argumentovali, že konání zázraků se neslučuje s povahou a záměry Hospodina. On je alfa a omega, od počátku zná konec, je Stvořitelem, který tvořil bez překážek a jakéhokoli omezení věčnou hmotou. Nedoznává žádné změny. Proč by tedy potřeboval rušit působení přírodního řádu?

Tato námitka založená na Božím charakteru vzniká z neschopnosti biblicky chápat živého a osobního Boha. Jeho neměnnost není neosobní síla, nýbrž věrnost. Cílem jeho stvořitelského působení jsou zodpovědní jedinci, s nimiž nejedná jako s loutkami, ale jako se samostatnými osobami, stojícími v partnerském vztahu. Zázraky jsou události, které dramaticky ukazují tuto živou, osobní podstatu Hospodina, který působí v dějinách ne jako pouhý osud, ale jako Vykupitel, který zachraňuje a vede svůj lid.

Plnější poznání Božího působení může ukázat, že některé domněle jedinečné události jsou součástmi obvyklého modelu. Nemůžeme však nikdy logicky vyloučit výjimečné a mimořádné. Poněvadž neexistuje abruptní diskontinuita mezi zázraky a „přirozeným řádem," jak si mysleli nejradikálnější pochybovači, je jasné, že Písmo mluví o mnoha mimořádných nebo i jedinečných událostech ve všech oblastech naší obecné znalosti přírody.

II. Zázraky a zjevení

Máme-li jistotu, že námitky proti vyprávění o zázracích *a priori* neplatí, zůstává otázka, jakou funkci plní tyto mimořádné události v kontextu celého Božího zjevení v dějinách. Konzervativní teologové si zvykli je chápat hlavně jako znamení pravosti Hospodinových proroků, apoštolů a především jeho Syna. Liberální kritikové ještě nedávno namítali, že líčení SZ a NZ zázraků má stejný charakter jako vyprávění o divech pohanských božstvech a jejich proroků. Ani jeden z těchto pohledů nepostihuje celý vztah mezi vyprávěním o zázracích a úplným Božím zjevením. Zázraky nejsou jen vnějším potvrzením zjevení, ale jeho podstatnou částí. Jejich pravým důvodem bylo a je povzbudit víru v spasitelný Boží zásah u těch, kdo věří.

1. Falešné divy

Ježíš trvale odmítal dát *znamení z nebe, konat bezúčelné a okázalé divy, aby tím jednoduše dokázal své učení. Prostá schopnost konat takové zázraky by v žádném případě nic nedokázala. V Písmu i na jiných místech často nacházíme zmínky o tom, že zázraky konali také lidé, kteří se stavěli proti Božím úmyslům (sr. Dt 13,2n; Mt 7,22; 24,24; 2 Te 2,9; Zj 13,13nn; 16,14; 19,20). Odmítání činit divy pro divy radikálně odlišuje biblická podání zázraků od obvyklé podoby *Wundergeschichten*.

Je třeba poznamenat, že slovo *teras*, které má ze všech biblických termínů nejblíže k našemu „předzvěst, zlé znamení", se v SZ vždycky užívá ve spojení s *sēmeion*, aby bylo zdůrazněno, že jde o předzvěst mimořádného významu. Jedinou výjimku představuje SZ citace ve Sk 2,19 (ale sr. Sk 2,22).

Pouhé zlé znamení nebo falešný div se zřetelně liší od pravého, neboť pravý zázrak se shoduje s ostatním zjevením. Je v souladu s tím, co věřící již o Bohu ví, a navíc přidává jeho další a hlubší poznání. Izrael měl tedy odmítnout každého divotvůrce, který zapíral Pána (Dt 13,2n) a také dnešní člověk může odlišit vyprávění o zázracích v kanonických Evangeliích od smyšlených povídek nebo nevěrohodných apokryfních spisů a středověké hagiografie (líčení skutků svatých).

2. Zázraky a víra

Konání zázraků směřuje k tomu, aby lidé lépe porozuměli Hospodinu. Jde o Boží způsob, jak dramaticky promluvit k těm, kdo mají uši k slyšení. Vyprávění o zázracích úzce souvisí s vírou přítomných lidí (sr. Ex 14,31; 1 Kr 18,39) a má sloužit víře těch, kdo je uslyší nebo později budou číst (J 20,30n). Ježíš očekával víru jako pravou odpověď na svou spasitelnou přítomnost a činy. Šlo o víru, která „uzdravovala" a zároveň ukazovala rozdíl mezi pouhým zdáním a spasitelným sdělením Božího zjevení.

Musíme si ovšem ujasnit, že víra lidských účastníků není nutnou podmínkou zázraku v tom smyslu, že Bůh by bez víry člověka nemohl jednat. Mnozí se totiž domnívají, že podle Mk 6,5 Ježíš nemohl v Nazaretě konat mocné činy kvůli nepřítomnosti víry. Nebylo to však proto, že by jeho moc omezovala nevěra lidu – Marek říká, že tam uzdravil jen málo nemocných – ale spíše z toho důvodu, že nemohl pokračovat se svým kázáním nebo s činy, které by hlásaly jeho evangelium tam, kde lidé nechtěli přijmout jeho radostnou zvěst ani jeho samotného. Konání zázraků pro zástupy nebylo smyslem jeho posláním. V tomto smyslu tedy nemohl v Nazaretu učinit mnoho divů.

3. Zázraky a slovo

Pozoruhodným rysem (a v některých případech hlavním rysem) zázraků je, že i v případech, kdy podstatu zázraku lze zasadit do normálního schématu přírodních událostí (např. některé egyptské rány), jej Hospodin nebo jeho posel předem oznamuje (sr. Joz 3,7–13; 1 Kr 13,1–5), nebo se uskutečňuje na poslův rozkaz či modlitbu (sr. Ex 4,17; Nu 20,8; 1 Kr 18,37n). Někdy se připomíná jak předpověď, tak pokyn (sr. Ex 14). Tento rys znovu podtrhuje spojení mezi zázraky a zjevením a mezi zázraky a Božím stvořitelským slovem.

4. Krizové okamžiky dějin spásy

Dalším styčným bodem mezi zázraky a zjevením je fakt, že se objevují v kritickým momentech spasitelného dění. K nejvýznačnějším mocným Hospodinovým činům počítáme vysvobození u Rudého moře a Kristovo zmrtvýchvstání. První představuje vyvrcholení sporu s faraonem a bohy Egypta (Ex 12,12; Nu 33,4) a druhé vrchol Božího vykupitelského díla v Kristu a konfliktu se všemi mocnostmi zla. Zázraky se často dějí v době Elijášově a Elíšově, když se zdálo, že se Izrael definitivně odvrátí od Hospodina (sr. 1 Kr 19,14), v době obležení Jeruzaléma za Chizkijáše (2 Kr 20,11), během exilu (Da *passim*) a v raném období křesťanské misie.

III. Zázraky a Nový zákon

Některá liberální pojednání o otázce divů tvrdí, že mezi SZ a NZ zázraky (především těmi, které vykonal sám Pán) je výrazný rozdíl. Jak radikálnější, tak konzervativnější kritikové včas ukázali, že podání o zázracích v principu stojí nebo padají společně.

Otázka, zda jsou NZ zázraky ve světle dnešní psychologie a psychosomatické medicíny věrohodnější, opomíjí zprávy o přírodních divech, např. na svatbě v Káně a při utišení bouře, okamžité uzdravení tělesných nemocí a zmrzačení a dokonce i vzkříšení mrtvých. Neexistuje *a priori* důvod předpokládat, že Ježíš nevyužíval těch stránek lidské mysli a ducha, jimiž se dnes zabývají psychoterapeuti, jiná vyprávění nás však vedou do oblastí, jichž si psychiatrie nevšímá a duchovní léčitelství tam nalézá ze strany odborného lékařství pramalou podporu.

Přece jen však existují důkazy pro to, že se Kristovy zázraky a divy vykonané v jeho jménu od starozákonních liší. V SZ Hospodin konal mocné činy svou nadpřirozenou mocí a zjevoval je svým služebníkům, anebo své služebníky příležitostně pověřil, aby je zprostředkovali. V Ježíši se však s námi setkává sám vtělený Bůh, který jedná podle své vůle a se svrchovanou autoritou ve světě, „který mu patří". Když apoštolové konali podobné skutky v jeho jménu, jednali v síle vzkříšeného Pána, s nímž měli důvěrný

vztah, takže ve Skutcích pokračuje vyprávění o stejných věcech, které Ježíš začal při své pozemské službě činit a jimž učil (sr. Sk 11).

Zdůrazněním bezprostřední přítomnosti a přímého Božího působení v Kristu není popřena kontinuita jeho díla s předchozím způsobem Božího zacházení se světem. V seznamu činů, které Pán uvedl v odpověď na dotaz Jana Křtitele (Mt 11,5), je nejpodivuhodnější uzdravení malomocných a křížení mrtvých, což má SZ paralely ve službě Elíši. Mezi Ježíšovými skutky a slovy existuje pozoruhodný integrální vztah. Slepí vidí, chromí chodí, hluší slyší a zároveň se chudým zvěstuje evangelium, které může dát duchovně chudým zrak, sluch i sílu k chození po Boží cestě.

Četnost zázračných uzdravení je v době NZ daleko větší než v kterékoli době SZ. SZ podává zprávy o zázracích jednu po druhé a nic nenaznačuje, že by existovaly ještě další, pro nás nezaznamenané. Evangelia a celý NZ opakovaně tvrdí, že podrobně popsané divy představují pouhý zlomek těch, které se udály.

Ježíšovy činy se od jiných diametrálně odlišují svým způsobem a stylem. V Ježíšově jednání s nemocnými a posedlými se projevuje skutečná autorita. Tam, kde proroci konali své skutky v Božím jménu nebo po modlitbě k Hospodinu, Ježíš vyhání démony a uzdravuje se stejným oprávněním, jaké doprovází i jeho slova o odpuštění hříchů hříšníkům. Tyto dvě autority spojuje např. v Mk 2,9–11. Současně Ježíš zdůrazňoval, že své skutky koná v trvalé závislosti na svém Otci (J 5,19). Právě rovnováha mezi vnitřní autoritou a pokornou závislostí svědčí o dokonalé jednotě božství a lidství.

Novost toho, co Bůh učinil v Kristu, ukazuje NZ učení o narození z panny, Ježíšově vzkříšení a nanebevstoupení. Ježíš se narodil z ženy z rodu Abrahamova a Davidova, avšak z panny. Jiní vstali z mrtvých jenom proto, aby znovu zemřeli, on „žije navěky" a vystoupil na pravici Boží. O vzkříšení kromě toho platí, že na něm závisí celá naše víra (sr. 1 K 15,17), což nelze říci o žádném jiném dílčím zázraku NZ. Tato událost byla jedinečným, rozhodujícím triumfem nad hříchem a smrtí.

Zázraky apoštolů a ostatních postav NZ církve mají svůj původ v pevném svazku Krista se svým lidem. Jde o činy vykonané v Ježíšově jménu, aby pokračovaly v jeho díle, a to v Duchu, kterého seslal od Otce. Mezi těmito zázraky a svědectvím apoštolů o osobě a díle Ježíše Krista existuje úzká souvislost. Jsou součástí vyhlašování Božího království, a nikoli cílem samy o sobě.

Dnes se diskutuje o tom, zda se tato funkce zázraků omezuje pouze na apoštolskou dobu. NZ zázraky se přinejmenším lišily od kterýchkoli následujících svým bezprostředním napojením na plné zjevení vtěleného Božího Syna. Nejsou tedy důvodem pro očekávání zázraků, které by znamenaly rozšiřování zjevení, protože tvoří jeho integrální část.

BIBLIOGRAFIE. Literatura k tomuto tématu je nesmírně rozsáhlá. Diskutované náhledy prezentují a podněty pro další studium poskytují: D. S. Cairns, *The Faith that Rebels*, 1927; A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, 1941; C. S. Lewis, *Miracles, A Preliminary Study*, 1947; E. a M.-L. Keller, *Miracles in Dispute*, 1969; F. D. Moule (ed.), *Miracles; Cambridge Studies in their Philosophy and History*, 1965.

M.H.C.

ZBOŽNOST KP užívá slova „pobožnost" v 1 Tm 5,4 v souvislosti s povinností pečovat o ovdovělou matku nebo babičku. Ř. sloveso *eusebeō* bylo běžným helénistickým termínem označujícím provádění úkonů náboženské bohoslužby (tak ve Sk 7,23), což naznačuje, že pro apoštola Pavla byla péče o ovdovělé příbuzné součástí křesťanské povinnosti. Je to pochopitelné v souvislosti s pátým přikázáním i se způsobem, jakým křesťan na sebe bere úkol církve postarat se o vdovy.

Odpovídající podst. jméno *eusebeia*, obvykle překládané jako „zbožnost", se objevuje 14x v pastorálních listech a ve 2 Pt (jinde pouze ve Sk 3,12) jako souhrnný termín charakterizující křesťanské jednání v osobním životě, uctívání Boha a bohoslužbu i uctivou poslušnost jeho zákonům. V plurálu pak označuje konkrétní skutky zbožnosti (2 Pt 3,11). Křesťanská *eusebeia* vyvěrá z Božího daru vnitřního života a moci (2 Pt 1,3; 2 Tm 3,5), který hříšník dostává spolu s vírou (a jejím prostřednictvím) a je odpovědí na dar spasitelné pravdy (1 Tm 3,16: „tajemství" – zjevené tajemství – z něhož pramení zbožnost, je evangelijní zvěst o Kristu, který přišel v těle a byl přijat do slávy). Charakteristickým rysem pravdy evangelia je, že jde o „učení pravé zbožnosti" (1 Tm 6,3; Tt 1,1). Zbožnost je tedy přirozeným a nezbytným výsledkem přijetí pravdy evangelia, takže bezbožné chování svědčí o tom, že dotyčný nikdy toto učení pravdy do svého srdce opravdu nepřijal (sr. 2 Tm 3,2–8; Tt 1,16; 2 Pt 2,19–22). Veškeré zdánlivě pravé učení je třeba prověřit na základě toho, zda vede k pravé zbožnosti, tj. k prosazování Božích požadavků, a zda skutečně nese ovoce obnovy v Kristu, z níž jedině může zbožnost pramenit (2 Tm 3,5–8).

Bible se dívá na zbožnost z několika vzájemně se doplňujících hledisek. SZ ji nazývá *„bázeň Boží" nebo „bázeň před Hospodinem" (asi 30x). Pravá zbožnost tedy záleží v postoji úcty, poddanosti a poslušnosti vůči Bohu. NZ ji považuje za „uposlechnutí evangelia" nebo „pravdy" (Ř 10,16; Ga 5,7; 2 Te 1,8; 1 Pt 1,22; sr. Ř 6,16), a tudíž ji charakterizuje jako odpověď na zjevení. NZ chápe zbožnost i jako stav oddělenosti od světa a zasvěcení Bohu a pak ji prostě označuje jako *„svatost" (*hagiasmos*, *hagiōsynē*, viz 1 Te 4,3; Žd 12,14; 2 K 7,1; 1 Te 3,13 atd.). Ježíš učil, že „Boží skutek", jediný souhrnný Boží požadavek, zahrnující všechny jednotlivé „skutky Boží", je víra v něj samého (J 6,28n). Křesťanství ve své podstatě znamená žít touto vírou a jednat podle ní. V souladu s tím pak Jan uvádí dva základní rysy pravé zbožnosti, kterou Bůh přikazuje a přijímá: víru v Krista a lásku ke křesťanům (1 J 3,22–24).

Úplná analýza zbožnosti by zahrnovala konkrétní projevy víry: život z pokání, odolávání pokušení a umrtvování hříchů; život v modlitbě, díkůvzdání a účast na Večeři Páně; rostoucí naději, lásku, štědrost, radost, sebeovládání, vytrvalou trpělivost; usilování o čestnost, přímost a úsilí o dobro pro druhé ve všech mezilidských vztazích; úctu k Bohem ustanoveným autoritám v církvi, ve státě, v rodině. Všechny tyto postoje a návyky oslavují Boha a Bůh je přikazuje.

V pohanské literatuře ř. *eusebeia* především označuje patřičnou úctu k lidem nebo bohům, ale v Písmu se toto slovní spojení (jako *theosebeia*, vyskytující se pouze v 1 Tm 2,10) vztahuje pouze na úctu vůči Bohu (kromě 1 Tm 5,4, kde se týká vlastního domu). O Petrově popření, že by *eusebeia* apoštolů byla zdrojem uzdravení (Sk 3,12), Alford tvrdí, že tento výraz „v sobě zahrnuje myšlenku aktivní, vzývající zbožnosti, nikoli vrozené (či zděděné) vlastnosti" a překládá jej jako „chvályhodnou součinnost s Bohem".

Eusebius ji definuje jako „vzhlížení k jednomu a jedinému … Bohu a život ve shodě s ním". Kornélius je ve Sk 10,2 (sr. v. 7) označen termínem *eusebēs* (EP zbožný) a bohabojný člověk; dokladem jeho zbožnosti je jeho péče o rodinu, dávání almužny, modlitební život i ochota řídit se Božími příkazy. Toto slovo se nejvíce vyskytuje v pastorálních listech (1 Tm 2,2; 3,16; 4,7n; 6,3.5n.11; 2 Tm 3,5; Tt 1,1). E. F. Scott považuje *eusebeia* za typický termín pastorálních listů a vidí v něm „dvě věci; na jedné straně správnou víru a na druhé patřičný způsob jednání". Nicméně *eusebeia* vyjadřuje spíše osobní vztah k Bohu než správnou víru, přičemž jednání není s tímto postojem paralelní, ale přímo z něj vychází (např. 2 Tm 3,5, kde formální zbožnost stojí v protikladu k té, která má moc; podobně jako v 2 Pt 1,3 je zbožnost odvozena od Boží moci). „Tajemství zbožnosti" (1 Tm 3,16) představuje základní učení, jehož těžištěm je Ježíš Kristus – zdroj i měřítko veškeré křesťanské zbožnosti a křesťanského chování. V 2 Pt 3,11 se objevuje plurál, který označuje zbožné jednání. Podstatné jméno „zbožnost" se ve SZ nevyskytuje, ale často se s ním setkáváme v Apokryfech, např. 2 Mak 12,45.

BIBLIOGRAFIE. Arndt, *MM*; Richard Baxter, *A Christian Directory* (*Practical Works*), 1830, 1–5; 1838, 1); W. Mundle, W. Günther, *NIDNTT* 2, str. 90–95; W. Foerster, *TDNT* 7, str. 175–185).

W. Mundle, W. Günther in *NIDNTT* 2, str. 90–95; R. Bultmann, *TDNT* 2, str. 751–754; G. Bertram, *TDNT* 3, str. 123–128; W. Foerster, *TDNT* 7, str. 175–184.

J.C.C.
J.I.P.

ZBROJ A ZBRANĚ Obecnými výrazy v hebr. a ř. jsou *kēlîm* (Gn 27,3; 1 S 17,54; konkrétněji *kᵉlê milḥāmâ* = válečné zbraně, Dt 1,41 atd.) a *hopla* (LXX *passim*; 2 K 10,4). Zmínky o zbrojnoších nacházíme v Sd 9,54; 1 S 14,1; 17,7 a o zbrojnicích v 1 Kr 10,17; Neh 3,19. Kumránský *Válečný svitek* podává podrobný popis brnění, jež používali „synové světla" ve své eschatologické válce proti „synům temnoty". Jadin (viz bibliografii) zastává názor, že tyto popisy odrážejí vojenské metody Římanů v 2. polovině 1. stol. př. Kr. Mnoho součástí brnění dostalo též obrazný, duchovní význam, např. v Iz 59,17; Ef 6,10–17 atd.

I. Brnění (obranné)

1. Štít

Užívání štítů v boji je doloženo již v nejstarších bitevních scénách z Egypta a Mezopotámie; pokud jde o Egypt, sr. předdynastickou nástěnnou malbu z Hierakonpole, která se dnes nachází v Káhirském muzeu, a ohledně Mezopotámie sr. Eannatumovu Supí stélu (kolem r. 2500 př. Kr.). Oblíbené byly různé tvary a velikosti, podle toho, o jakou zemi a období šlo. Výskyt menších kulatých štítů souvisí s příchodem mořských národů do Palestiny koncem 2. tisíciletí př. Kr. Nejběžnějším hebr. výrazem pro štít je *māgēn*, který často označuje právě tento typ; *sinnâ* se užívá pro větší formu. Takovýto štít používal Goliáš, jenž měl svého vlastního štítonoše (1 S 17,7). Menší štít nosili lučištníci, např. Benjamínovci v Ásově vojsku (2 Pa 14,8). Štíty se většinou skládaly z dřevěného rámu potaženého kůží, která se před bojem natírala olejem (sr. 2 S 1,21; Iz 21,5). Kov zajišťoval větší ochranu; jeho užití viz 1 Kr 14,27. Odolnost štítů se mohla zvýšit i díky vylepšení, kdy se kožené štíty pobily kovovými disky.

2. Přilba

Kovové přilby nosili sumerští a akkadští vojáci ve 3. tisíciletí př. Kr. Hebrejský výraz pro přilbu je *qōba'* (připouští se jeho cizí původ). Výroba kovových přilbic byla nákladná a v určitých obdobích je vlastnili jen králové a velitelé armád. Saul nabídl Davidovi pro jeho souboj s Goliášem svoji vlastní bronzovou přilbu (1 S 17,38). 2 Pa 26,14 lze vyložit tak, že za Uzijáše se (kožené?) přilby v judském vojsku používaly zcela běžně. Podle 1 Mak 6,35 dostávali v době Seleukovců bronzové přilby řadoví vojáci. V asyrském vojsku útočícím na Palestinu se často nosily kónické zpevněné přilby s prodloužením na ochranu krku.

3. Drátěná košile

Drátěnou košili nosili v první řadě vozatajové (sr. Jr 46,4) a lučištníci (sr. Jr 51,3), kteří se vzhledem ke svému postavení nemohli chránit štíty. Šupinovité brnění, odolnější než kůže a lehčí než plátové brnění, se na Blízkém východě hojně využívalo v polovině 2. tis. př. Kr. Bylo nákladné, a proto Thutmose III. potěšila kořist čítající více než 200 drátěných košil z bitvy u Megidda. V Nuzi (15. stol. př. Kr.) byly objeveny hmotné i textové důkazy o tom, z čeho se drátěné košile skládaly. V jednom textu je zmínka o košili z 680 šupin a o jiné z 1 035 šupin. Velikost šupin závisela na jejich umístění. Ke kůži nebo látce se připevňovaly nití, která se provlékala speciálními dírkami. Slabé místo představovaly švy rukávů, což dokládá příběh o Achabovi (1 Kr 22,34n) a reliéf na voze, jenž patřil Thutmosovi IV. V hebrejštině se zde většinou používá termínu *širjôn*, který zřejmě označuje drátěnou košili chránící hruď i záda. Takovou měl na sobě nejen Goliáš (1 S 17,5), ale i Nehemjášovi dělníci (Neh 4,16).

Ř. ekvivalentem je *thōrax*, jenž v 1 Mak 6,43 popisuje brnění, které chránilo válečné slony Seleukovců.

Překlad *taḥrā'* z Ex 28,32 a 39,23 v Targúmu Onkelos jako „drátěná košile" se ukázal jako správný vzhledem k tomu, že termín *taḥrā'* měl stejný význam i v samařském prostředí; viz J. M. Cohen, *VT* 24, 1974, str. 361–366.

4. Holenní brnění

V 1 S 17,6 čteme, že Goliáš měl na nohou bronzové *miṣḥôt* (*MT miṣḥat*), LXX překládá jako *knēmides* = holenní brnění. Uvedené hebrejské slovo se vyskytuje pouze zde, ale jeho význam nevyvolává pochybnosti. V pozdější době holenní brnění běžně používali řečtí i římští vojáci.

II. Zbraně (útočné)

1. Meč

Meč (hebr. *ḥereb*) představuje zbraň, o níž se Bible zmiňuje nejčastěji. Nejstarší meče starověku byly většinou rovné, dvousečné a podobné spíše dýkám, protože se jich užívalo k bodání (sr. ukázky z královského hřbitova v Uru a z Doraku [Anatolie], všechny asi z r. 2500 př. Kr.). Zhruba v polovině 3. tisíciletí se

začíná objevovat zahnutý meč (archeologické nálezy z poněkud pozdější doby v Byblosu, Šekemu a Abydosu). V 1. polovině 2. tisíciletí byly čepele stále ještě poměrně krátké a až v období eg. Nové říše se rozšířily meče s čepelí delší. S příchodem mořských národů získaly oblibu meče dlouhé a rovné; sr. meč se jménem faraona Merneptaha z Ugaritu (konec 13. stol. př. Kr.). V téže době hrál meč významnou roli i při obsazování Kenaanu Izraelci (sr. Joz 10,11; 11,11 atd.). Většinou se ukládal do pochvy zavěšené na opasku (sr. 2 S 20,8). Soudě podle různých nálezů v Egyptě a Mezopotámii se jílce často zdobily.

V NZ se pro meč většinou užívá výrazu *machaira* (sr. Mt 26,47). Slovo *romfaia*, jež se s jedinou výjimkou vyskytuje pouze ve Zjevení, označovalo velký široký meč, který původně používali Thrákové. Povstalečtí židovští bojovníci (*sicarii*) nosili pod oděvem krátké, lehce zahnuté dýky (Jos., *BJ* 2. 255). Ve SZ i NZ se meč uplatňuje také metonymicky jako symbol války nebo Božího slova (sr. Ez 21,9; Ef 6,17).

2. Kopí a oštěp

Kopí (hebr. *ḥ*ᵃ*nît*), tvořené dřevěnou násadou a kovovým hrotem, později železným (sr. 1 S 13,19; 17,7), si velmi oblíbili Sumerové ve 3. tisíciletí. Základní zbraní zůstalo v pěchotě, zatímco vozatajové používali lehčích oštěpů (sr. eg. techniky v době 19. dynastie a později). I v hebrejštině existuje termín *rōmaḥ* (např. Sd 5,8), který může označovat lehké kopí nebo oštěp (sr. Nu 25,7). Hebr. *kîḏôn* se tradičně překládalo jako „oštěp" (např. 1 S 17,6), ale tento překlad byl předmětem diskusí a důkazy z kumránského *Válečného svitku* svědčí ve prospěch významu „meč". Za jistých okolností se kopí mohlo stát symbolem královské moci (sr. 1 S 22,6; 26,7). Kopí a oštěpy používalo také *asyrské vojsko.

Ř. *lonchē* v J 19,34 představuje ekvivalent hebr. *ḥ*ᵃ*nît*. Vznikla teorie, že „yzop" v J 19,29 nahradil původně čtený „oštěp" (namísto *hyssos*); existují však dobré důvody přidržet se tradičního textu.

3. Luk a šíp

Základní hebr. pojmy jsou *qešeṯ* a *ḥēṣ*. Starověký luk mohl mít jednoduché zakřivení nebo dvojité konvexní (příklady tohoto typu známe v Egyptě již z období před vznikem dynastií). Vývoj složeného luku znamenal značné zvýšení síly a dostřelu a snad částečně přispěl k vojenské převaze semitských Akkadů nad Sumery koncem 3. tisíciletí př. Kr. Více se však kombinované luky začaly používat až v dalším tisíciletí. Rám se vyráběl spojením zvířecího rohu a šlach pruhy dřeva (sr. popis Anátova luku v ugaritské legendě o Akhat); ke zpevnění se mohlo použít navíc bronzu (sr. Ž 18,35). Šípy se většinou zhotovovaly z rákosu opatřeného kovovými hroty a nosily se v kožených toulcích (někdy se toulce umísťovaly i na vozech). Toulec většinou obsahoval 30 šípů (Amarna, Nuzi) nebo 50, pokud byl připevněn k vozu (asyrské reliéfy). Při napínání tětivy se dolní konec luku přišlápl nohou a horní konec ohnul tak, aby se tětiva dala upevnit do zářezu; odtud pak hebrejský výraz „šlápnout na luk" a označení lučištníků jako těch, kdo napínají luk (Jr 50,14). Mezi Izraelci se svými lukostřelci proslavili zejména Benjamínovci, Rúbenovci, Gádovci a Manasesovci (sr. 1 Pa 5,18; 12,2; 2 Pa 14,8).

4. Prak

Prak (*qela'*) nosili zejména pastevci (např. David, 1 S 17,40), aby mohli svá stáda chránit před divokou zvěří a zabraňovat zvířatům sejít z cesty. Ve válce se jako zbraň používal v egyptském, asyrském a babylónském vojsku, i když historicky významné důkazy o jeho používání v asyrské armádě se objevují až od 8. stol. př. Kr. Také Izraelci měli ve svém vojsku skupinu práčat, přičemž předními představiteli této bojové metody byli všestranní Benjamínovci (1 Pa 12,2). Prak se skládal z kousku látky nebo kůže s provázky připevněnými k opačným koncům. Konce provázků se držely pevně v ruce, zatímco se nabitý prak roztáčel nad hlavou, až se pak jeden konec náhle uvolnil. V názorné metafoře se objevuje v Jr 10,18. Kameny do praků (špičaté nebo kulaté jako oblázky), které vystřelovali asyrští obléhatelé, byly objeveny při archeologickém výzkumu v Lakíši.

5. Válečná sekera

Válečná sekera byla podobně jako palcát určena k zápasu muže proti muži a její tvar i velikost se velmi lišily. V Bibli se o ní hovoří několikrát. V Jr 51,20 se *mappēṣ* (dosl. „drtič", *BDB*) překládá jako „kladivo". Podobné slovo se vyskytuje ve výrazu „ničivá zbraň" v Ez 9,2. (*Vojsko, *Válka)

Bibliografie. 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 in the Light of Archaeological Discovery*, 1963; K. Galling, *SVT* 15, 1966, str. 150–169. R.P.G.

ZDI A HRADBY Ke stavbě svých prvních domů používal člověk kamene nebo hrubě vytvarovaných kusů nepálené hlíny, např. Jarmo ve V Iráku (*Antiquity* 24, 1950, str. 185–195) a Jericho (*PEQ* 88, 1956, tab. X–XI). V Palestině se na kamenných základech často budovaly cihlové hradby. Obrovské hradby z 2. tisíciletí př. Kr. tvořil kamenný základ, který nesl svažující se ochranný val, omítnutý sádrovou maltou. Nad tím se tyčily silné cihlové hradby, v nichž byly někdy kasematy (o jeřišských hradbách viz *ANEP*, č. 715; *PEQ* 84, 1952, tab. XVI. 1; viz též P. J. Parr, *ZDPV* 84, 1968, str. 18–45).

Do cihlového zdiva se často vsazovaly dřevěné trámy; přinejmenším v Egyptě to sloužilo jako ochrana před zkroucením, když konstrukce z hliněných cihel vysychala, a také jako pojivo celku (Petrie, *Egyptian Architecture*, str. 9). V Malé Asii, v oblasti Egejského moře a v S Sýrii se takové trámy běžně kladly na kamenné základy, pod cihlové či kamenné hradby nebo přímo do nich (R. Naumann, *Architektur Kleinasiens*, 1955, str. 83–86, 88–104 a obr. 63–66, 72–89) – např. v domech ze 14.–13. stol. př. Kr. v kenaanském Ugaritu (Schaeffer, *Ugaritica*, 1, 1939, tab. 19 a str. 92–96 a obr. 90). Na toto běžně rozšířené a starobylé užívání cihel na dřevě na kamenném základu zjevně poukazuje 1 Kr 6,36 a 7,12 jako na metodu, kterou použil Šalomoun u budov v Jeruzalémě. Tato technika byla skutečně zjištěna v izraelském Megiddu z doby Šalomounovy nebo Achabovy (Guy, *New Light from Armageddon*, Oriental Institute Communication č. 9, 1931, str. 34–35; sr. s budovou vyobrazenou in Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times*, 1956, obr. 106 naproti str. 207. Viz též H. C. Thomson, *PEQ* 92, 1960, str. 57–63).

(*Umělecká a jiná řemesla; *Cihla; *Opevnění a obléhání; *Dům) A.R.M. K.A.K.

ZDRAVÍ, NEMOC A UZDRAVOVÁNÍ

I. Úvod

Biblický popis zdraví, nemocí a uzdravování je omezen těmito faktory:

1. Účelem Písma, který je spíše teologický než lékařský. Uvádějí se pouze ty detaily, jež tomuto základnímu záměru nějakým způsobem slouží a zjevují člověku Boha. Proto je např. dostačující zápis, že chlapec byl „ochrnutý" a „hrozně trpěl" (Mt 8,6). Cílem zde bylo poukázat na závažnost choroby a beznadějnou prognózu, aby vynikla velikost Kristova zásahu a jeho Boží moc. Mohlo jít o dětskou obrnu s postižením dýchacích svalů. Jako u většiny nemocí v Bibli nebylo nutné přesný název uvádět, i kdyby byl známý. Neexistují žádné důkazy o tom, co přesně z lékařského hlediska chlapcovu nemoc způsobilo (proximální příčina), přestože některé případy onemocnění ve SZ i NZ lze duchovně vysvětlit (konečná příčina), např. L 13,11–16.

2. Dobovými lékařskými znalostmi. Popisy nemocí byly prosté a většinou se omezovaly na viditelné symptomy (např. vřed, slintání, krvácení); v některých případech je mohl zaznamenat pozorovatel (u horečky) nebo sám pacient (u úplavice, ochrnutí).

3. Dobové obecné znalosti byly ještě omezenější. I kdyby tehdejší lékařské poznání dosahovalo vysoké úrovně, dnešní čtenáři by mu nerozuměli.

4. Průběh nemocí se neustále mění. To platí především o nemocech mikrobiologického původu. Jako „mor" se označují všechny epidemické choroby, přitom se však nejedná o dnešní infekci *Jersinia pestis*. Jiné mohou zůstat beze změny po staletí; např. slepota způsobená trachomem se na Středním východu dodnes běžně vyskytuje a v dobách biblických byla pravděpodobně ještě rozšířenější. Kromě toho se hodně měnila i lékařská terminologie, dokonce i v posledních několika stech letech. Lékaři již neříkají, že pacienta trápí vředy, hlízy nebo puchýře. Biblické údaje o nemocech jsou ovšem založeny na pozorovaných faktech. Upřímní a poctiví pisatelé, většinou bez lékařských znalostí, psali o tom, co viděli, podle toho, jak tomu rozuměli nejlépe. Jimi popisované skutečnosti proto můžeme a máme posuzovat jako fakta. Navíc úroveň lékařského ošetřování (v tehdejší podobě) a veřejná hygiena (viz níže **VII**) byla v Izraeli vyšší než v sousedních kulturách té doby.

II. Lékařské termíny

1. Některé obecné (nelékařské) výrazy užívané pro popis nemocí, uzdravování a zdraví

a) SZ. Hebr. *ḥālâ* = být nemocen (podst. jm. *ḥ*ᵒ*lî* a *maḥ*ᵃ*lâ*), podobně jako *maḏwê* (Dt 7,15; 28,61) a *dāḇār* (Ž 41,9) s významem „věc" (tj. zlá věc). *Rāpā'* = uzdravit je nejběžnějším výrazem pro uzdravování a v Gn 50,2 (2x); 2 Pa 16,12; Jb 13,4; Jr 8,22 se objevuje i ve významu „lékař". Další SZ výrazy zahrnují *ḥājâ* = oživit a *šûḇ* = uzdravit.

Slov pro zdraví se v SZ užívá poměrně zřídka a téměř vždy v přeneseném významu (např. Jr 30,17; 33,6; Ž 42,12; Př 12,18).

b) NZ. Nemoc se obvykle označuje ř. podst. jm. *astheneia* = slabost, *malakia* = neštěstí (3x jen v Mt) nebo slovesy *astheneō* = zeslábnout či *kakōs echein* (dosl. „mít špatně") a 1x (Jk 5,15) *kamnō* = být nemocný, stonat. Příd. jm. *arrōstos* = ten, kdo není zdatný se objevuje 4x (např. Mk 6,13); *mastix* = bič se užívá nejen doslovně, ale i metaforicky o nemoci – viz níže *Mor*.

Nejběžnější laické výrazy pro uzdravování a zdraví jsou *ischyō* = být silný a *hygiainō* = být zdravý, zatímco *sōzō* a *diasōzō* = zachránit se užívají jak u tělesného, tak i duchovního uzdravování (viz níže *Malomocenství*). *Stereoō* = pozvednout, učinit silným nacházíme ve Sk 3,16, kde se též objevuje výraz *holoklēria* = dokonalé zdraví, který zřejmě označuje aktivní návrat do normálního života a opětovné nabytí dobré tělesnému kondice.

2. Některé odbornější výrazy popisující nemoci a uzdravování v NZ

Nosos = nemoc je sice odborný výraz, ale užívalo se ho pouze o nemoci obecně, nikoli o jednotlivých případech. Lukáš a další evangelisté toto slovo aplikují podobně (např. Mt 4,23; 8,17; L 4,40; 6,17; Sk 19,12 atd.). Odbornější termíny viz níže.

Slovesa pro uzdravování jsou *therapeuō*, *iaomai* a *apokathistēmi*.

Lékařská terminologie, jak ji používá Lukáš, a jeho diskrétní mlčení o neúspěchu jeho kolegů při léčení ženy s krvotokem (viz níže *Menstruace*) svědčí o jeho lékařském vzdělání. Jediný Lukáš cituje rčení „Lékaři, uzdrav sám sebe" (4,23). V L 4,35 se objevují odborné lékařské výrazy *ripsan* = smýkl s ním, termín pro popis epileptického záchvatu, a *blaptein* = zlo (J. R. W. Stott, *Men with a Message*). V L 24,11 narazíme na *lēros* = jalová řeč, lékařský termín pro blábolení pacienta s horečkou nebo duševně chorého (W. Barclay, *Commentary on Luke*).

3. Další lékařské termíny

Epilepsie. Ř. *selēniazomai* = být jako náměsíčný. Objevuje se 2x (Mt 4,24; 17,15) a překládá „náměsíčný" (EP), „náměsíčník" (KP). Věřilo se, že prudkost epilepsie se cyklicky mění podle velikosti viditelné části Měsíce. Chlapec popisovaný v Mt 17,15 jeví známky typické epilepsie se záchvaty *grandmal* (sr. Mk 9,17–29; L 9,38–42), ale i posedlosti, stavu, od něhož byla náměsíčnost odlišována (Mt 4,24).

Hemoroidy. Viz níže *Nádory*.

Hluchota. Hebr. *ḥērēš* = tichý, ř. *kōfos* = otupělý, netečný, němý. Izraelci se k hluchým měli chovat laskavě (Lv 19,14). Izajáš předpověděl, že hluší budou slyšet (29,18; 35,5; 42,18); toto proroctví naplnil Ježíš (Mt 11,5; Mk 7,37).

Jeden muž, kterého Ježíš uzdravil, byl hluchý a špatně mluvil (*mogilalos* = mluvící s obtížemi, Mk 7,32), což bylo zřejmě důsledkem hluchoty (ale z věty „uvolnilo se pouto jeho jazyka" lze uvažovat i o mechanické vadě s hluchotou nesouvisející). Jistě není bezvýznamné, že Ježíš nejprve uzdravil jeho sluch. Někteří znalci se domnívají, že tento muž byl hluchoněmý, avšak ř. originál to nepotvrzuje. Pravděpodobnější je, že mohl vydávat zvuky, ale protože je (ani slova jiných lidí) neslyšel, netvořily normální řeč. Dočasně hluchý a němý byl Zachariáš (L 1,20.22.64). (*Ucho)

Horečka. Hebr. *qaddaḥaṯ* = palčivé horko (Dt 28,22); ř. *pyretos* = ohnivé horko (L 4,38; J 4,52; Sk 28,8 atd.). Obecně používaný termín, který zahrnuje různá onemocnění, u nichž se předpokládá vysoká teplota. Lukáš píše (4,38), že matka Petrovy manželky měla „silnou horečku", což svědčí o tom, že Lukáš na rozdíl od Mt (8,14) a Mk (1,30) rozlišoval stupně ho-

rečky a pravděpodobně viděl i špatnou prognózu, kterou intenzita horečky předznamenávala.

Malomocenství. Běžné SZ slovo je *ṣāra'aṯ* (Lv 13–14), které LXX překládá pomocí *lepra*, jehož užívá i řečtina NZ. Oba výrazy byly prosté, nespecifické, nepřesné, „laické" a postrádaly konkrétnost dnešního slova malomocenství, jímž se označuje infekce, kterou vyvolává *Mycobacterium leprae*. *Ṣāra'aṯ* původně popisovalo kultickou nečistotu nebo poskvrnění, které se vyznačovalo přítomností bílých skvrn. Téhož pojmu se užívalo i pro kožní chorobu (Lv 13,1–46), změnu barvy vlny, kůže, plátna (vv. 47–59) a dokonce i zdí domů (14,33–57), což dosvědčuje, že nemohlo jít o skutečné malomocenství (ačkoli i tento význam zde pravděpodobně byl obsažen). Slovo *lepra* se v NZ vyskytuje jen v Evangeliích a označuje pouze lidskou nemoc. Jako důkaz o nečistotě, na němž se zakládala diagnóza, sloužily skvrny na lidské pokožce bez pigmentu (bledé) nebo potřísněná či tmavá místa na povrchu neživých předmětů. Některé rysy popisované v Lv 13–14 se u malomocenství nevyskytují a existují názory, že šlo o jiné nemoci, jako je např. růže sousedící s nežitem (Lv 13,18), infekce pocházející ze spáleniny (v. 24), trichofycie nebo fikovina na temeni hlavy či na vousech (v. 29), uhrovitý zánět kůže (v. 36) atd. Při malomocenství probíhají změny dosti pomalu, takže se stěží mohlo projevit během sedmi dnů, jak uvádí Lv 13,4–6. Je důležité, že v L 17,11–19 bylo *očištěno* (*katharizō*, v. 14) deset malomocných, zatímco jen jeden z nich, ten vděčný, byl *uzdraven* (*iaomai*, v. 15) a Ježíš mu řekl, že ho zachránila (*sōzō*) jeho víra (v. 19), což by se mohlo týkat jeho duchovního stavu nebo snad znamenat jen „udělala dobře", „uzdravila". O povaze jejich „malomocenství" neexistují žádné důkazy – možná, že trpěli více nemocemi.

Průkazné malomocenství se vyskytovalo v Indii asi do r. 600 př. Kr. a v Evropě do r. 400 př. Kr. Nemáme žádné určité důkazy o tom, že SZ na tuto nemoc poukazuje, ani že tato nemoc v době exodu existovala, i když v době NZ jistě ano. Podrobnější studie na toto téma viz S. G. Browne, *Leprosy in the Bible* (kvalitní bibliografie).

Menstruace. Hebr. *dāwā* nebo *dāwê* = mající měsíčky, menstruující (Lv 12,2.5; 15,33; 18,19; 20,18). Tento normální fyziologický rys života ženy v reproduktivní fázi jejího života ji činí kulticky nečistou.

Žena trpící krvácením (EP), tokem krve (KP) (Mk 5,25; L 8,43 *rysei haimatos* = tok krve; Mt *haimorrhoeō* = trpět tokem krve; termín se užíval v ř. lékařských spisech a v LXX pro Lv 15,33 s významem „menstruující"), měla zřejmě menorrhagii, nemoc, při níž je menstruační fáze abnormálně dlouhá – v jejím případě nepřetržitá po 12 let – a může vyvolat anémii.

Mor, morová rána.

1. Hebr. *deber* = morová rána, mor. Původně znamenalo „zničení" a užívá se ho pro všechny druhy pohrom. Často souvisí s mečem a hladem (tato tři zla jdou obyčejně ruku v ruce; sr. Jr 14,12; Ez 6,11 atd.) a s Božím navštívením. Označuje také prudkou epidemii, která po Davidově sčítání lidu usmrtila 70 000 Izraelců (2 S 24,15; *sr.* Jos., *Ant.* 7. 326). Jde patrně o tutéž ránu, která přinesla zkázu 185 000 Sancheribovým mužům (2 Kr 19,35; Iz 37,36). Stejné slovo se objevuje i v Šalomounově modlitbě při posvěcení chrámu (1 Kr 8,37; 2 Pa 6,28). V neobvyklém smyslu vystupuje při vyjádření Boží moci nad smrtí (Oz 13,14); v Ex 9,3; Ž 78,50 jde o nemoc dobytka.

2. Hebr. *maggēpâ* = mor, úder (Ex 9,14; Za 14,12 atd.).

3. Hebr. *makkâ* = úder, rány (Lv 26,21; Jr 19,8 atd.)

4. Hebr. *neḡa'* = dotyk, rána. Tento výraz, spojený většinou s malomocenstvím (Lv 13–14), také označuje jakékoli větší neštěstí nebo pohromu (Ž 91,10 atd.) či vnitřní zkázu (1 Kr 8,38).

5. Hebr. *neḡep* = klopýtání, mor (Ex 12,13; Joz 22,17 atd.).

6. Ř. *mastix* = metla, bič, mor (Mk 3,10; 5,29.34; L 7,21). Zde se uplatňuje jako synonymum nemoci obecně.

7. Ř. *loimos* = mor, morová rána (Mt 24,7; L 21,11; sr. Jos., *BJ* 6. 421). V obou biblických odkazech jej doprovází hlad, ale EP se řídí některými staršími rukopisy a v Mt 24,7n „morovou ránu" vynechává.

8. Ř. *plēgē* = rána, mor. Toto slovo se ve Zj (9,20; 11,6 atd.) překládá jako „pohroma" (EP), v KP jako „rány", v souvislosti se soudem, který postihne svévolníky. (České překlady neužívají vždy slova „mor" – pozn. překl.).

Nádory. Když Pelištejci převezli do Ašdódu Boží *schránu, Hospodin je ranil „nádory" (hebr. *'opālîm* = nádory, nežity), 1 S 5,6. Základní význam hebr. pojmu je „zduřet, vyrazit", odtud jméno hory Ófel v Jeruzalémě. Slovo může patřit k odborným „lékařským" výrazům. Když schránu odnesli do Gatu, nádory „se vyrazily" i tam, „malým i velkým" (5,9), a mnozí zemřeli (5,11n). Po 7 měsících Pelištejci schránu Izraelcům vrátili se zlatými modely pěti nádorů a pěti „myší" (hebr. *'akbār*), což je nepřesný výraz pro „hlodavce". Patřily sem myši a krysy, na Blízkém východě v té době běžné (G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*). Krysy jsou známé jako nositelé nakažených blech, přenášejících dýmějový mor. Popis moru šířícího se podél komunikačních spojů a postupně propukajícího v sousedních obcích, kdy se lidem tvořily četné vředovité zduřeniny či nádory souhlasí s diagnózou dýmějového moru (avšak nedokazuje jej). Popisovaná nemoc byla někdy smrtelná a byla kladena do souvislosti s množstvím „myší" ničících úrodu (6,5). Možná, že tentýž mor způsobil i smrt 70 mužů v Bét-šemeši „za to, že se podívali do Hospodinovy schrány" (6,19). Číslo pět (myší a nádorů) objasňuje 6,16–18.

Neplodnost. Být manželkou a nerodit děti se na Blízkém východě vždy považovalo nejen za politováníhodnou skutečnost, ale také za ostudu, která mohla vést k rozvodu. To bylo příčinou Sárina zoufalého smíchu (Gn 18,12), Chaniny tiché modlitby (1 S 1,10nn), Rácheliny naléhavé volby mezi dětmi a smrtí (Gn 30,1) a Alžbětina volání, že ji Bůh zbavil její pohany (L 1,25). Hrůza nadcházejícího soudu nad Jeruzalémem je zdůrazněna neuvěřitelným prohlášením: „Blaze neplodným ..." (L 23,29). Věřilo se, že dar dětí je znamením Božího požehnání a naopak jejich odepření znakem prokletí (Ex 23,26; Dt 7,14), podobně jako neplodnost a úrodnost země (Ž 107,33n).

Němota. Hebr. *'illēm* = němý, svázaný, *dûmān* = tichý, *'ālam* = být hluchý, svázaný. Ř. *alalos* = bez řeči, *afōnos* = bez hlasu a nejběžněji *kōfos* = otupělý, němý nebo hluchý. Tato porucha se objevuje v celých biblických dějinách. Nelze jí přisoudit žádnou zvláštní příčinu. Někdy šlo o rys *posedlosti zlým duchem (např. Mt 9,32–35; 12,22). Kvůli své nevěře dočasně oněměl a ohluchl na základě Hospodinova zásahu Zachariáš (L 1,20.22.64). Hluchý muž z Mk 7,32 téměř jistě nebyl němý, i když je označen za hluchoněmého.

Odumřelá ruka. Ř. *xēros* (Mt 12,10; L 6,6.8) = suchý, uvadlý, označuje ruku s ochrnutými a staženými svaly, takže postižený úd je kratší a tenčí než normální – jde o chronický stav, v biblických dobách považovaný za nevyléčitelný. Někteří odborníci jej určují jako pozdní komplikace dětské obrny (poliomyelitidy). Lukáš zaznamenal, že šlo o mužovu pravou ruku.

Ochrnutí. Ř. výrazy *paralytikos* = ochrnutý (např. Mt 4,24; 9,2; Mk 2,3) a *paralyomai* = být ochrnut (např. L 5,18.24; Sk 8,7; 9,33) jsou podobné a nekonkrétní. Některé typy ochrnutí v biblických dobách nebyly smrtelné, protože pacienti mohli žít ještě mnoho let i po svém ochrnutí. Setníkův sluha (Mt 8,6) byl ochrnutý a „hrozně trpěl". Mohlo jít o popis nebezpečného ochrnutí dýchacích svalů, jímž se vyznačují některé druhy dětské obrny.

Porod, porodnictví. Porod sice patří mezi normální a zdravé jevy, ale je snad na místě zařadit ho do tohoto „lékařského" pojednání. Porodnictví bylo v rukou žen, které měly pravděpodobně značné zkušenosti a možná jenom základní znalosti a praxi (Gn 38,27–30; Ex 1,15–21; Ez 16,4n). Porodní stolice (Ex 1,16, hebr. *'obnajim* = dvojité kameny, patrně naznačuje její původ) používaná v Egyptě v době exodu je popsána pod heslem *PORODNÍ BÁBA.

Prašivina. Hebr. *neteq* (Lv 13,30–37; 14,54). Obecný termín, zřejmě pro dráždivou vyrážku, někdy užívaný jako příznak „malomocenství".

Kožní onemocnění jsou na Východě hojná. Je obtížné přesně určit nemoci zmíněné v Písmu a odlišit je od ostatních. Např. „prašivina" se může vyjádřit čtyřmi různými hebr. slovy.

1. *gārāb*, Dt 28,27 („kurděje", EP lišej, Lv 21,20; 22,22; LXX *psora*; Vulg. *scabies*). Patří k prokletím, jimiž měli být stiženi neposlušní; evidentně zde nešlo o skutečné kurděje, ale o chronickou chorobu, při níž se na hlavě a někdy i na celém těle vytvářel silný tvrdý povlak. Byla považována za nevyléčitelnou.

2. *jallepet* = prašivý (LXX *leichēn*). Jedna z vad, která mužům nedovolovala vstoupit do kněžské služby (Lv 21,20) a znehodnocovala zvířata, takže se nesměla obětovat (Lv 22,22). Mohlo jít o jinou formu **1** výše.

3. *sappaḥaṯ* = skvrna, Lv 13,2; 14,56.

4. *mispaḥaṯ*, Lv 13,6–8. V Iz 3,17 se užívá slovesný tvar *šippaḥ* = zachvátit prašivinou.

Slepota. Hebr. *'iwwēr* = zavřený, stažený a jemu blízké *'iwwārôn*, *'awweret* a *sanwērîm* = slepota; ř. *tyflos*. Slepota byla v biblických dobách po celém Středním východě běžnou záležitostí. Pravděpodobně měla několik různých příčin. Trachom se tehdy mohl vyskytovat poměrně často, protože se s ním v některých oblastech setkáváme i dnes. Způsobuje slepotu u dětí. Matka postižená kapavkou může nakazit oči dítěte při porodu, což zpravidla vede k oslepnutí. Slepota se někdy považovala za trest od Boha – Dt 28,28n (popisuje též soucit, který vzbuzuje tápání slepého, a snadnost, s jakou jej mohou druzí okrást).

Na dvoustupňovém Ježíšově zázraku uzdravení slepého muže (Mk 8,22–25) v pohanské Betsaidě vidíme mimořádně zajímavou věc. Nejprve Ježíš slepého muže vedl ven z vesnice, potřel mu oči slinou a muž „viděl". Avšak zřejmě proto, že nikdy předtím neviděl, jeho mysl mu nedovedla vysvětlit obrazy, které spatřil (v. 24). „Lidé" vypadali jako „stromy", což je známý jev u těch, kdo neviděli od narození a jimž byl zrak vrácen operací rohovky či šedého zákalu – viz strhující článek R. E. D. Clarka „Men as trees walking" (*FT* 93, 1963, str. 88nn), kde autor toto téma rozebírá do hloubky. Ježíš proto učinil další zázrak. Stačil opět jen nepatrný zásah, dotyk, a muž „viděl všecko zcela zřetelně" (v. 25). Kdyby se muž již někdy předtím naučil „vidět", druhý zázrak by nebyl nutný (sr. Mt 9,27–31; 12,22; 20,29–34; 21,14). Znamení užité při každém zázraku, napomáhající k víře, snad pro něho bylo nezbytnější, pokud to byl pohan. Viz níže **V**.

Spálenina. Hebr. *ṣāreḇet* = pálivý, štípavý. Objevuje se 2x v souvislosti s kožními onemocněními (Lv 13,24.28) a 1x metaforicky (Př 16,27). Není jasné, zda slovo znamená doslova spáleninu od ohně nebo pouze kožní chorobu, která vyvolává pálivý pocit.

Svrab. Hebr. *ḥeres* = horko, slunce, svrbění. Stav kůže, patrně příbuzný s ekzémem, patřil k ranám („nevyléčitelným"), které měly postihnout neposlušné (Dt 28,27). Pro přesnější určení chybí údaje.

Šílenství, mentální poruchy. Požívá se několik nespecifikovaných výrazů. Nejdůležitější jsou:

1. Hebr. *hōlēlâ*, *hōlēlûṯ* = pomatenost, ztřeštěnost či chvástání (Kaz 1,17; 2,12; 7,25; 9,3; 10,13).

2. Hebr. *šiggā'ôn* = šílenství, scestnost; šílenství postihující člověka jako soud od Boha (Dt 28,28; Za 12,4).

3. Ř. *anoia* = nerozum; vede k zaslepenosti (2 Tm 3,9) nebo k zlosti (L 6,11). V žádném z těchto případů nejde o duševní nemoc, ale o nevyrovnané chování.

4. Ř. *parafronia* = bláznovství (2 K 11,23; 2 Pt 2,16).

5. Ř. *mania* (Sk 26,25). Když Festus obvinil Pavla, že mluví z cesty (*mainomai*) jako blázen, apoštol řekl doslova, že nemá mánii (sr. J 10,20).

Opakující se záchvaty šílenství u Saula a jeden prudký záchvat Nebúkadnesarův jsou popsány podrobněji. Saul (1 S, *passim*) byl člověk obdarovaný, ale v jistých ohledech i duševně zaostalý, např. podléhal názorům jiných lidí, zmítaly jím nálady a opakující se deprese, v pozdějším životě se u něho projevovaly paranoidní myšlenky a iritabilita, typická pro deprese letitých pacientů, i když vražedné tendence, jaké měl on, obvyklé nejsou. Jeho sebevraždě zřejmě nelze z lékařského hlediska přikládat velký význam, jde spíše o jednání poraženého bojovníka než neurotika v depresi. Nebúkadnesar, agilní a popudlivý člověk, byl manickou osobností, tj. měl vrozenou náchylnost k maniodepresivní psychóze. Jeho dlouhodobá nemoc (Da 4,28–34) propukla asi v jeho padesáti letech. Zůstal sice při smyslech, ale byl zcela neschopen vládnout. Žádné známky poruchy organické povahy se u něho neprojevovaly. Po určitou dobu měl zvrácenou chuť. Nakonec se zcela zotavil (v. 33) a dnes bychom jeho chorobu popisovali jako involuční melancholii.

Úbytě. Hebr. *šaḥepet* = slábnutí. Objevuje se v Lv 26,16; Dt 28,22, avšak ani v jednom z těchto případů není jasný přesný lékařský význam. Mohlo jít o tuberkulózu, rakovinu nebo řadu dalších nemocí, které mají za následek slábnutí. Když Izraelci pobývali v Egyptě, tuberkulóza se tam vyskytovala (D. Morse *et al.*, *Tuberculosis in Ancient Egypt*).

Úplavice. Ř. *dysenteria*, lékařský termín, s nímž se setkáváme u Hérodota, Platóna, Aristotela a dalších. Jde o název infekčního onemocnění, z něhož Pavel uzdravil Publiova otce (Sk 28,8). Existuje názor, že v případě „nevyléčitelné střevní choroby", jíž Hospodin ranil Jórama, šlo o chronickou amébovitou úplavici (2 Pa 21,15.18n). Viz též níže *Vyhřezlá střeva*.

Vodnatelnost. Ř. *hydrōpikos* = plný vody (L 14,2).

Vodnatelnost (ascites) není přísně vzato nemoc sama o sobě, ale spíše příznak onemocnění srdce, ledvin nebo jater apod.

Vřed. Hebr. *śᵉḥîn* = hořící; sr. kořen v arab., aram., etiopsky = být horký. Obecně použitelný výraz, jímž se ve SZ označovaly různé druhy místního zanícení. „... vředy hnisavých neštovic" (Ex 9,9) viz v hesle *EGYPTSKÉ RÁNY. V Lv 13,18–24 se o vředech píše v souvislosti s nemocí, která je zde označena jako malomocenství, zatímco „vředy" (EP), „nežit" (KP), jimiž trpěl Jób (2,7) a kterým se připisovaly různé diagnózy, mohly být projevem tuberkulózního malomocenství. V případě vředů, jež postihovaly tělo od hlavy až po chodidla (Dt 28,27.35), se patrně jednalo o jedno z kožních onemocnění příznačných pro Egypt (sr. Plinius, *NH* 26. 5), např. endemické vředy nebo černé neštovice. Chizkijášův vřed (2 Kr 20,7; Iz 38,21) byl pravděpodobně karbunkl.

Hebr. *jabbelet*, Lv 22,22, sr. LXX *myrmēkiōnta*. Objevuje se v seznamu vad, které jsou příčinou nezpůsobilosti zvířat k oběti. Podle židovské tradice se toto hebr. slovo používá k označení toho, kdo trpí vředy.

Vyhřezlá střeva. Jóram (2 Pa 21,15.18n) byl raněn „nevyléčitelnou střevní chorobou". Po 2 letech nemoci mu „vyhřezla střeva" a Jóram „za strašných bolestí" (v Jr 16,4 přeloženo jako „smrtelné nemoci" a v Ž 103,3 jako „nemoci") zemřel. Téměř jistě šlo o chronickou úplavici, kdy může po delší době při prudkém průběhu nastat komplikace (vyhřeznutí střev), přičemž dochází k *intususcepci* a následně k neprůchodnosti střevní.

Výtok; krvotok, krvácení. V Lv 15,2nn označuje hebr. *zôb* výtok, jehož oběti pak byly kulticky nečisté. V Lv 12,7; Mt 9,20; Mk 5,25; L 8,43n se hebr. *māqôr* a ř. *rysis* a *haimorroeō* (užit v Lv 15,33, LXX) týkají výtoku krve a v EP se překládají jako „krvácení", v Lv 12,7 jako „krvotok". Žena z L 8,43 atd. snad trpěla menorrhagií. Viz výše *Menstruace*.

Zánět. Hebr. *dalleqet* (pouze Dt 28,22). Obraz tělesného utrpení spojeného s úbytěmi, horečkou a zánětem, spolu s ranami klimatickými – horkem a suchem – měly vzbudit hrůzu. Pojmy jsou zde příliš mlhavé a nelze je konkrétněji vysvětlit.

III. Léčení nemocí

Biblické léčebné metody odpovídají své době a jsou popisovány obecnými výrazy, např. Př 17,22; Jr 46,11. O léčbě jednotlivých míst se často mluví u ran (Iz 1,6; Jr 8,22; 51,8). Izajáš doporučil na Chizkijášův vřed „suché fíky" (Iz 38,21). Milosrdný Samařan použil k ošetření ran víno a olej (L 10,34). Taková léčba však bývala často neúčinná, jako např. v případě ženy, která trpěla krvácením (Mk 5,26), nebo šlo o stavy jasně nevyléčitelné, jako u Mefibóšeta (2 S 4,4). V Dt 28,27 nacházíme zmínku o zoufalství nad některými nemocemi. Nepřekvapuje, že léčení někdy provázejí pověry – např. pokus Leji a Ráchel pomocí „jablíček lásky" zvýšit v neplodnosti sexuální touhu (Gn 30,14–16). Víno se uvádí jako lék a povzbuzující prostředek na dvou místech (Př 31,6; 1 Tm 5,23).

Titul „lékař" se objevuje zřídka, ve významu téměř totožném s dnešním „doktor" (hebr. *rāpā'*, např. Jr 8,22; ř. *iatros*, Mk 5,26). Ása je zavržen (2 Pa 16,12), protože se radil s „lékaři", avšak zde mohlo jít o léčitele pohanské, užívající magie, kteří si označení lékař nezasluhovali. Důvodem k odsouzení bylo, že se „nedotazoval Hospodina". Jób obviňuje své přátele, že jsou „lékaři k ničemu" (Jb 13,4). V NZ se o lékařích formou přísloví 2x zmiňuje Kristus (L 4,23; 5,31). O Lukášovi Pavel píše jako o „milovaném lékaři" (Ko 4,14).

Židovské náboženství se od mnoha pohanských lišilo v tom, že mezi lékaři a kněžími se vždy důsledně rozlišovali. Stanovení diagnózy ohledně malomocenství představuje výjimku (Lv 13,9–17; L 17,14). Nemocní se ptali na vyhlídky na uzdravení proroků (viz např. 1 Kr 14,1–13; 2 Kr 1,1–4; 8,9; Iz 38,1.21). O primitivní formě napravování zlomenin se píše v Ez 30,21. Je pozoruhodné, že lékařská praxe se ve svých základech po staletí, během nichž se události popisované v Bibli odehrávaly, změnila tak málo, že o celé této době lze hovořit jako o poměrně přesně popsaném časovém úseku, a jen málo prvků v ní lze považovat za vědecké.

IV. Posedlost

Výjimečný jev posedlosti, který měl od dob apoštolských jen zřídkakdy obdobu, představuje něco zvláštního. Zápisy ukazují, že v Kristově době se vyskytoval častěji než jindy. (Záznam o Saulovi – „přepadal ho zlý duch od Hospodina" v 1 S 16,14n – spíše konstatuje jeho duševní poruchu, než aby se zabýval teologickým výkladem jejího původu.) Zdá se, že satan byl v té době zvlášť aktivní ve své snaze ničit účinek zázraků, které konal Ježíš a jeho učedníci. Démonická posedlost byla skutečná a nelze ji „objasnit" způsobem, jak si tělesné či duševní poruchy vysvětlovali neznalí (avšak upřímní) lidé. Tuto diagnózu vyslovil sám Ježíš a přijímal ji i od druhých. Omyly jeho současníků ho nikdy neoklamaly.

Toho, kdo byl „posedlý zlým duchem" (ř. *daimonizomenos* = démonizovaný, v moci démonických sil), mohl duch, který ho ovládal, užívat jako svých „úst". Posedlost často doprovázely fyzické projevy, např. hluchota (Mt 9,32), slepota (Mt 12,22), epilepsie (L 9,37–43) či duševní poruchy (Mk 5,1–20). Dotyční měli schopnost rozpoznat Ježíšův Boží charakter a věděli, že spadají pod jeho autoritu. Posedlost však v žádném případě *není* totožná s epilepsií nebo duševními poruchami obecně a synoptikové i Sk 5,16 ji jasně odlišují od běžné formy nemoci. Učedníci dostali od Ježíše příkaz „uzdravovat" (*therapeuō*) nemocné, a vedle toho „vymítat" (*ekballō*) démony a nečisté duchy (Mt 10,1.8). Lukáš (9,37–43) popisuje, jak Ježíš „pohrozil" (*epitimaō*) nečistému duchu a „uzdravil" (*iaomai*) chlapce, což napovídá, že přítomnost nečistého ducha (jemuž Ježíš „pohrozil") byla sice spojena s tělesnou či duševní nemocí – pravděpodobně epilepsií – z níž byl chlapec „uzdraven", ale odlišovala se od ní.

Byly rozeznávány různé stupně posedlosti, jak ukazuje případ dívky (Mt 15,22), která byla „zle posedlá" (*kakōs daimonizetai*).

Mezi „člověkem posedlým nečistým duchem" (Mk 5,2), „posedlým" (*daimonizomenos*) (Mk 5,15n) a člověkem, který byl „dříve posedlý" (v. 18), není žádný podstatný rozdíl, protože jde o jednu a tutéž osobu.

Za věrohodně dokázané případy posedlosti lze považovat ty, které popisují misionáři v Číně od roku 1850. Nemáme důvod pochybovat o biblickém pohledu, že šlo o „posedlost" osobnosti a těla popisovaného člověka zlou duchovní bytostí. Příklady ze současnosti viz in D. Basham, *Deliver us from evil*, 1972.

V. Zázraky a uzdravování

1. Uzdravování – význam slova

Uzdravit znamená obnovit člověku nemocnému – duševně nebo fyzicky – plné zdraví. Patří sem uzdravení jako výsledek lékařské péče, spontánní vymizení projevů nemoci, dále zlepšení pacientova pohledu na vlastní stav, přestože nelze očekávat nějaké fyzické zlepšení, a dokonce i korekce pacientova nesprávného chápání povahy jeho nemoci. U psychických poruch se tohoto výrazu užívá pro označení zlepšeného duševního stavu. Je důležité si tyto různé významové odstíny uvědomit, protože biblické zázraky uzdravení (kromě případů posedlosti) prokazují uzdravení v původním lékařském smyslu, tj. obnovení normálního stavu v případě organických onemocnění. Každý případ označovaný jako moderní zázrak musí vykazovat srovnatelně výjimečné uzdravení organických poruch. Změny duchovního rázu, lepší přijetí organicky nevyléčitelného stavu či přirozené a samovolné vymizení příznaků nemoci se vyskytují stále, ale v přísně teologickém pojetí mezi zázraky nepatří. V Bibli se samozřejmě píše nejen o zázračném, ale i o přirozeném uzdravení, a je pravda, že ve většině případů, kdy se nejednalo o zázrak, došlo k uzdravení pravděpodobně přirozenou cestou, protože léčebné metody starověku byly téměř úplně neúčinné.

2. Uzdravování – jeho původce

Všechny naše nemoci uzdravuje Bůh (Ž 103,3; Sk 3,12–16). I dnes, kdy lékařské a chirurgické umění dosáhlo vysoké úrovně, nás uzdravuje Bůh. Používá si k tomu lidí (školených i neškolených), podobně jako si používá vládnoucích činitelů k udržení pořádku a k vykonávání spravedlnosti ve světě (Ř 13,1–5).

3. Uzdravování – prostředky

Přestože v biblických dobách existovalo málo léčebných prostředků (viz výše **III**), doporučovaly se lidem a očekávalo se, že je budou užívat, a to ve SZ éře (např. fíková placka na Chizkijášův vřed, Iz 38,21) i v době NZ (Pavlova rada Timoteovi, 1 Tm 5,23). Skutečná víra v Boha s radostí a vděčností užívá dostupných prostředků pro záchranu života, ať už jde o léky, transfúzi krve nebo chirurgické operace, stejně jako se používají záchranné vesty proti utonutí.

4. Uzdravení vírou

Uzdravení, k němuž dojde bez použití léčebných prostředků a jako reakce na víru, se v současnosti popisuje různými výrazy. Jelikož každé uzdravení působí Bůh, termín „uzdravení vírou" nevystihuje tento zvláštní případ dostatečně přesně. Pojem „duchovní" uzdravení ukazuje spíše na uzdravení ducha než těla a navíc by mohl vzbudit asociace s působením léčitelů, kteří mohou ve jménu ďábla vyvolat falešné uzdravení. Sousloví „uzdravení vírou" lze použít tehdy, pokud je nám jasný předmět víry (v žádném případě to nemusí být vždy Bůh).

5. Zázračné uzdravení

Zázrak se v podstatě skládá z „ohromujícího zásahu Boží moci, jímž se zvrátí, přeruší nebo změní chod běžných přírodních úkazů" (*Chambers's Encyclopaedia*, „Miracle"). Pokud jde o zázračné uzdravování v Písmu, vyznačuje se tím, že nastává okamžitě (případ v Mk 8,22–26 představuje výjimku), je úplné a trvalé a většinou k němu dojde bez použití léčebných prostředků (sliny v Mk 7,33; 8,23; J 9,6 jsou výjimkou; sr. též Mk 5,27–29; Sk 5,15; 19,12). Boží zázraky uzdravení nikdy nevykazují recidivu, která bývá typická pro zázraky falešné, samozřejmě kromě případů, kdy byli mrtví vzkříšeni k životu a dříve nebo později opět zemřeli (např. Jairova dcera, Mk 5,21–24.35–43; syn nainské vdovy, L 7,11–15; Lazar v J 11,1–44 atd.).

a) *Smysl zázračného uzdravování.* Podobně jako další zázraky v Písmu sloužily i tyto jako výrazná znamení a dramatizovaná podobenství, jež měla poskytnout dvojí naučení. Měly *prokázat pravdivost* slov toho, kdo je působil (např. Ex 7,9; L 5,20–24; J 19,22; 10,37n; Sk 2,22), a tato slova *ilustrovat*. To, co se stalo s tělem ochrnutého muže v L 5,18–26, bylo zároveň důkazem a vyjádřením toho, co se odehrálo v jeho duši. Musíme pochopit, že cíl zázraků uzdravování byl teologický, nikoli lékařský. Uzdravovaných, jichž na počátku Ježíšova působení a v době rané církve (např. Filip, Sk 8,5–8) bylo mnoho, postupně ubývalo, protože základní zvěst už zazněla. U rybníku Bethesda (J 5,3) ležela celá řada nemocných, avšak Ježíš uzdravil jen jednoho, protože to stačilo k předání duchovní pravdy. Kdyby si Kristus položil za cíl uzdravování nemocných, uzdravil by je všechny.

Zázrak uzdravení bychom tedy dnes neměli očekávat v případě, když je to z lékařského hlediska žádoucí, ale tehdy, kdy se má potvrdit a ilustrovat Boží slovo a slova jeho služebníků a kdy k tomu nestačí důkazy z Bible. Zdá se tedy, že nejpravděpodobnějším místem zázračných uzdravení v dnešní době je okrajová oblast nové evangelizace na misijním poli, kde zázraky mohou být vědecky dokázány nejméně! (Avšak církev dnes obnovuje svou službu uzdravování jako součást plného evangelia neporušenosti a v těchto případech dochází k uzdravení okamžitě i postupně. Viz J. C. Peddie, *The Forgotten Talent*, 1961; G. Bennett, *The Heart of Healing*, 1974; F. MacNutt, *Healing*, 1974; *The Power to Heal*, 1977. – N.H.)

b) *Zázračné uzdravování ve Starém zákoně.* Přes používání některých léčebných prostředků se uzdravení ve SZ obecně připisuje Božímu zásahu; např. Mojžíšovu uzdravení (Ex 4,24–26) z nemoci spojené s jeho neposlušností ohledně obřízky jeho syna se připisuje čistě duchovní význam. Uzdravení Mirjam z malomocenství (Nu 12,1–15) a Naamána skrze Elíšu (2 Kr 5,8–14) jsou zřetelné zázraky. Za zázraky považujeme i uzdravení Jarobeámovy ruky, která mu náhle ochrnula (1 Kr 13,4–6), vzkříšení syna vdovy ze Sarepty Elijášem (1 Kr 17,17–24) a syna Šúnemanky Elíšou (2 Kr 4,1–37). Nemoc tohoto chlapce byla přičítána úžehu, avšak stejně tak mohlo jít o fulminantní encefalitidu nebo o subarachnoidální krvácení. (Židé si byli vědomi účinků slunce [viz Ž 121,6] a o případu úžehu se hovoří v Apokryfech [Júd 8,2n].) Uzdravení uštknutých Izraelců při pohledu na bronzového hada bylo též zázračné, i když se neuvádějí jména jednotlivců (Nu 21,6–9). Záchrana Izraelců od dalších morových ran v Egyptě je zvláštním příkladem jevu, který lze nazvat jako „preventivní zázrak", kdy se jim nemoc zázrakem vyhnula. K uzdravení Chizkijáše (2 Kr 20,1–11) došlo pravděpodobně přirozenou cestou, i když se připisovalo přímo Bohu (v. 8), a doprovází je přírodní zázrak (vv. 9–11); jednalo se zřejmě o těžký karbunkl.

Ve SZ se případy zázračného uzdravení, včetně zmrtvýchvstání, vyskytují zřídka a zdá se, jako by se všechny nakupily do dvou kritických období exodu a služby Elijáše a Elíši. Viz přírodní zázraky Mojžíše a Árona v Ex 7,10–12. Egyptští čarodějové svými kouzly (Ex 7,11.22; 8,7) dokázali napodobit první tři zázračná znamení Mojžíše a Árona (i když jejich druhý a třetí pokus jen zhoršil utrpení jejich lidu), ale u dalších znamení (v. 8,18) už čelit Boží moci neuměli. Tak Hospodinovy zázraky, které vykonal prostřednictvím Mojžíše, splnily svůj účel (7,9), neboť jimi prokázal autoritu svého slova a v konečném důsledku vedly k odchodu Izraelců z Egypta.

c) *Zázračné uzdravování v Evangeliích.* Ježíšovy zázraky uzdravení synoptikové zaznamenali u skupin (např. L 4,40n) a podrobněji i konkrétněji u jednotlivců. Posedlost se zřetelně odlišuje od jiných forem nemoci (např. Mk 1,32–34, kde je *kakōs echōn* odděleno od *daimonizomenos*). Lidé ke Kristu přicházeli ve velkém počtu (Mt 4,23n) a všechny uzdravoval (L 4,40). Šlo o jasné případy duševních i tělesných nemocí a v jednom případě uzdravil dokonce i uťatou část těla (L 22,50n). Ovšem tyto zapsané případy představují jen malý zlomek těch, kteří v té době v zemi trpěli nějakou nemocí.

Dohromady se ve čtyřech Evangeliích dochovalo přes 20 příběhů o uzdravení jednotlivců nebo malých skupinek. Některé Ježíš uzdravil na dálku, jiné slovem bez tělesného kontaktu, další dotykem a nebo tělesným kontaktem spolu s „léčebnými prostředky", tj. aplikací bláta vyrobeného ze sliny, v té době oblíbeného prostředku proti slepotě (Mk 8,23; J 9,6) a hluchotě (Mk 7,32–35). To snad mělo napomoci pacientově víře nebo ukázat, že Bůh nevylučuje používání léčebných prostředků. V jednom výjimečném případě Ježíš vykonal dva zázraky za sebou u téhož muže – viz *Slepota* výše.

Lukášovo evangelium jako jediné vypráví příběh o milosrdném Samařanovi. Píše též o pěti zázračných uzdraveních, která v ostatních Evangeliích zmíněna nejsou: vzkříšení syna naimské vdovy (7,11–16), uzdravení ženy, která byla „úplně sehnutá" (13,11–16), muže trpícího vodnatelností (ascites) (14,1–4), deseti malomocných (17,12–19) a uzdravení ucha veleknězova sluhy (22,51). Pisatel o jednotlivých případech podává dost podrobné informace a pro uzdravení většinou užívá odbornějšího výrazu *iaomai*.

Jan se na rozdíl od synoptiků vůbec nezmiňuje o uzdravení lidí ve velkém počtu ani o posedlosti (ačkoli i on se o démonech zmiňuje a používá slovo *daimonizomenos*, J 10,21). Kromě vzkříšení Lazara popisuje jen tři případy uzdravení: syna královského služebníka z vážného horečnatého onemocnění (4,46–54), muže ochrnutého 38 let (5,1–16) a člověka od narození slepého (9,1–14). Tyto zázraky podle Jana nepředstavují pouze mocné činy (*dynameis*), ale i znamení (*sēmeia*). Ukazují, že Kristovy zázraky uzdravení jsou důležité nejen pro tělesný stav jednotlivce, dané místo a dobu, ale mají i obecný, věčný a duchovní význam. Např. z případu muže od narození slepého vyplývá, že nemoc jednotlivce nemusí nutně souviset s jeho hříchem.

d) *Zázračné uzdravování v dobách apoštolských.* Zaslíbení moci uzdravovat v Mk 16,18 není původní součástí textu, nicméně Kristus uzdravováním pověřil svých 12 učedníků (Mt 10,1) a také 70 (L 10,9). Dvanáct zřejmě dostalo zmocnění na celý život, zatímco pověření sedmdesáti skončilo s jejich návratem (L 10,17–20). Sk se zmiňují o několika zázracích, které se svým charakterem blíží zázrakům Kristovým. Chromý muž v Jeruzalémě (3,1–11) a další v Lystře (14,8–10), ochrnutý (9,33n) a úplavice Publiova otce (28,8) jsou případy jednotlivců; o uzdravování většího počtu lidí najednou se píše málo, např. v 5,15n, a jednou se hovoří o použití šátků přinesených od Pavla (19,11n). Dva lidi byli vzkříšeni z mrtvých (Dorkas [9,36–41] a Eutychos [20,9n]) a démoni byli vyháněni při dvou příležitostech (5,16 a 16,16–18). Autor rozlišuje mezi posedlostí a jinými nemocemi (5,16).

Máme zaznamenány i případy onemocnění mezi křesťany v dobách apoštolských. Tato skutečnost svědčí o tom, že apoštolové své zmocnění uzdravovat nemohli uplatňovat vždy, když chtěli sebe nebo své přátele zbavit nemoci. Timoteus měl žaludeční potíže (1 Tm 5,23). Trofimos kvůli nemoci nemohl doprovodit Pavla z Milétu (2 Tm 4,20). Epafroditos vážně onemocněl (Fp 2,30) a jeho uzdravení se připisovalo Boží milosti (Fp 2,27). Nejnápadnější je Pavlův záhadný „osten v těle" (*skolops tē sarki*). Býval vysvětlován různě (nejčastěji jako chronická oční choroba), ale žádné z řešení není přesvědčivé a konečné. Jeho duchovní význam značně překračuje důležitost hledání diagnózy. Pavel pro něj uvádí tři důvody (2 K 12,7–10): „aby se nepovyšoval" (v. 7), aby mohl být mocný duchovně (v. 9) a aby i svou slabostí mohl sloužit Kristu (v. 10, „pro Krista"). Možná, že mezi tímto „ostnem" a Jákobovou poraněnou šlachou (Gn 32,25–33) existuje větší podobnost, než se obvykle soudí.

Klasický oddíl o modlitbě za nemocné (Jk 5,13–20) zkreslují dva mylné výklady: první v něm nachází zdůvodnění instituce pomazání těch, kdo jsou *in extremis*, a druhý v něm hledá zaslíbení, že všichni nemocní, nad nimiž se druzí ve víře modlí, budou uzdraveni. Je možné, že se oleje užívalo k posílení víry, podobně jako Kristus užíval hlíny a slin (viz výše), a v některých případech mohl mít i léčebný účinek. Olej lze také chápat jako symbol toho, že se nemoc oddělila od pacienta a že ji na sebe vzal Kristus (Mt 8,17), podobně jako králové apod. byli pomazáváni na znamení toho, že jsou ve svém úřadu odděleni od ostatních. Plnější rozbor viz v komentáři k Jakubově listu od R. V. G. Taskera (*TNTC*). Důležité zde je, že důraz uvedeného oddílu je duchovní (tj. záležitost se předkládá Bohu), neštěstí jednotlivce se stává záležitostí církve a to, co je řečeno, nikterak nevylučuje možnost, že lékaři použijí běžně dostupných léčebných prostředků, a to v jakékoli době a na jakémkoli místě. Celá zmíněná pasáž se ve skutečnosti týká moci modlitby.

e) *Zázračné uzdravování v době poapoštolské.* Přísně vzato sahá tato otázka nad rámec naší stati, ale patří sem proto, že určitými texty z Písma se dokládá možnost (a nejen možnost) zázračného uzdravení zprostředkovaného křesťany v dnešní době (sr. J 14,12 výše). Musíme však rozlišovat mezi Kristovými osobními příkazy apoštolům a těmi, které jsou pro všechny křesťany závazné dnes. Dnešní představy o uzdravování odporují skutečnosti, že zázraky slouží jako nástroj a doprovodný prvek zjevení. Při hledání zázračného bychom je třeba dávat velký pozor, abychom se vyvarovali všeho magického. Zázraky v církvi dob patristických, připisované často posmrtně, byly někdy velmi nevěrohodné. Je též zřejmé, že pasáže v Ireneovi, Tertulliánovi a Justinovi Martyrovi, často citované s cílem ukázat, že zázračné uzdravování pokračovalo až do 3. stol., tomuto výkladu ve skutečnosti neodpovídají. Tvrzení o případech zázračného uzdravení tudíž musíme přijímat nanejvýš opatrně. Nicméně tento obezřetný přístup nesmíme zaměnit s materialistickým postojem bez víry a skepticismem. Viz též a) *Smysl zázračného uzdravování* výše.

VI. Biblický pohled na nemoci

Předmět utrpení a nemocí v Bibli úzce souvisí s otázkou podstaty a původu samotného zla. Utrpení patří k lidským zkušenostem, má různé příčiny a představuje jeden z důsledků hříchu lidstva. V případě utrpení způsobeného nemocí tento vztah většinou není viditelný, i když někdy jde o přímou souvislost. Z popisu pádu člověka v Genesis zjišťujeme, že brzy po něm člověk poznal nejistotu, strach a bolest (Gn 3,16n). Zde je *'iṣṣāḇôn* vhodně přeloženo jako „bolest" a později jako duševní muka (Gn 4,13). Přímá spojitost mezi hříchem a utrpením se stává velmi složitou, ale národům, které poslouchaly Hospodina, Bůh obecně slíbil, že je nemoci nepostihnou (Ex 15,25n; Lv 26,14–16; Dt 7,12–16 a k. 28, zejména vv. 22.27.58–61). Morová rána naopak představuje jeden ze tří tvrdých Božích soudů nad Izraelem (Jr 24,10; 32,24; Ez 14,21) i nad jinými národy, např. Pelištejci (1 S 5,6) a Asyřany (2 Kr 19,35). V oddílech jako Ž 119,67 je postižen sám hříšník a v případě uzdravení nemohoucího v J 5,1–16 snad hraje roli jeho selhání (v. 14). Davidův hřích způsobil soužení jiných (2 S 24,15–17). Celkově je utrpení člověka, ať už způsobené nemocí nebo něčím jiným, projevem duchovního zmatku lidské společnosti. V Jb 1 je vidět něco ze satanovy činnosti. Její povaha vysvítá též ze Sk 10,38, kde se o nemocných mluví jako o těch, „kteří byli v moci ďáblově", a v podobenství o pšenici a pleveli („to udělal nepřítel", Mt 13,28). Sám Kristus mluvil o ženě, kterou „držel satan spoutanou..." (L 13,16).

Bůh tomu však nepřihlíží bezmocně. Utrpení někdy slouží jako trest. Může se vztahovat na celý národ, nebo dopadne na jednotlivce, jak tomu bylo v případě Mojžíše (Ex 4,24), Mirjam (Nu 12,10), Uzijáše (2 Pa 26,16–21), Jarobeáma (2 Pa 13,20), Géchazího (2 Kr 5,25–27), Ananiáše a Safiry (Sk 5,5.10), Heroda (Sk 12,21–23) a Elymase (Sk 13,11). Mnohem podrobněji se však píše o „konstruktivním" utrpení (Žd 12,6–11), které pomohlo např. Jákobovi, aby se po skutečném zranění, k němuž přišel zázračným způsobem, naučil závislosti na Bohu a duchovně dospěl tak, že mohl naplnit své nové jméno Izrael (Gn 32,25–33). Při Chizkijášově nemoci se projevila jeho víra v Hospodina, takže zřejmě také patří do této kategorie (2 Kr 20,1–7). Kniha Jóbova ukazuje, že jde daleko více o vztah člověka k Bohu než o jeho vztah k vlastnímu utrpení. Jde o zásadní SZ popření názoru, který tak umně prosazovali Jóbovi „utěšitelé", že utrpení člověka musí nutně souviset s jeho hříchem. Když se Jób zbaví jen částečně pravdivého názoru, že svým utrpením má být napraven, vidíme velkolepý obraz jeho utěšení, ospravedlnění a požehnání. Nesmíme zapomínat, že biblický pohled není *dualistický. Utrpení je zde viděno spíše ve světle věčnosti a ve vztahu k Bohu, který je svrchovaný a má ve své lásce k lidem s tímto světem trpělivost (2 Pt 3,9). NZ pisatelé si uvědomovali, že mají kolem sebe mnoho soužení a bolesti, a proto se těšili na konečné vyvrcholení dějin, kdy už nebude žádné utrpení (Ř 8,18; Zj 21,4).

Toto chápání se diametrálně liší od ř. pojetí těla jako svou podstatou zlého a ducha jako přirozeně dobrého. Biblické chápání těla jako pomíjivého, ale zároveň vznešeného nejlépe vidíme v 2 K, zejm. v 5,1–10 (sr. též 1 K 6,15). Tělo představuje nedílnou součást člověka, jejímž prostřednictvím se vyjadřuje jeho osobnost.

VII. Hygiena a zdravotní opatření

Jednou oblastí, v níž židovská medicína překonala lékařství okolních národů, byla oblast hygieny. V době Mojžíšově vznikl pozoruhodný hygienický zákoník Izraelců (např. Lv 15). Výborně o něm v krátkosti píše A. Rendle Short (*The Bible and Modern Medicine*, str. 37–46). Obecně se sice hovoří o zákoníku, ale ve skutečnosti najdeme jednotlivé podrobnosti zapsány ve všech pěti knihách Mojžíšových. Bez svého hygienického „zákoníku" by Židé jako národ pravděpodobně nepřežili období v poušti a další obtíže, jimiž procházeli. Šlo o veřejnou hygienu, zásobování vodou, odvod splašků, kontrolu a výběr potravin a dohled nad infekčními chorobami. Nejzajímavější je míra znalostí, které v podmínkách exodu a putování po poušti mohli stěží nabýt sami od sebe, např. zákaz jíst vepře a zvířata, jež zemřela přirozenou smrtí, zakopávání či spalování výmětů apod. a povědomí o nakažlivosti některých nemocí. Spalování výmětů (Ex 29,14) představovalo pro putující Izraelce mimořádně moudré opatření, protože neměli čas na to, aby trus mohl posloužit jako hnojivo. Takto se účinně předcházelo šíření nemocí. Slovo „karanténa" pochází z židovského označení doby 40 dnů izolace pacientů s určitými nemocemi (Lv 12,1–4), což ve 14. stol. z důvodů relativní imunity Židů vůči určitým epidemiím přejali Italové. V mnoha směrech se biblický pohled na nemocné a na zdraví jako takové shoduje se současnou lékařskou praxí a je zřejmě modernější, než se na první pohled zdá. Příběh o milosrdném Samařanovi (L 10,30–37) představuje ideál péče, který vždy inspiroval všechny pracovníky ve zdravotnictví, a je vzorem nesobeckosti a starosti o rekonvalescenta. V Písmu se často hovoří o tom, co lze nazvat „rodinným lékařstvím", a ideál manželství náleží mezi Židy k nejvyšším.

BIBLIOGRAFIE. W. Barclay, *The Gospel of Luke*, 1958; G. Bennett, *The Heart of Healing*, 1971; M. Botting, *Christian Healing in the Parish*, 1976; S. G. Browne, *Leprosy in the Bible*, 1974; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; R. E. D. Clark, „Men as Trees Walking", *FT* 93, 1963, str. 88–94; R. A. Cole, *Mark*, *TNTC*, 1961; A. Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, 1907, Appendix 16; V. Edmunds a C. G. Scorer, *Some Thoughts on Faith Healing*, 1956; J. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1950; J. S. McEwen, *SJT* 7, 1954, str. 133–152 (zázraky v dobách církevních otců); F. MacNutt, *Healing*, 1974; *idem*, *The Power to Heal*, 1977; D. Morse *et al.*, „Tuberculosis in Ancient Egypt", *American Review of Respiratory Diseases* 90, 1964, str. 524– 541; J. C. Peddie, *The Forgotten Talent*, 1961; A. Rendle Short, *The Bible and Modern Medicine*, 1953; J. R. W. Stott, *Men with a Message*, 1954; M. Sussman, „Diseases in the Bible and the Talmud" in *Diseases in Antiquity*, ed. D. Brothwell a A. T. Sandison, 1967; R. V. G. Tasker, *James*, *TNTC*, 1956; B. B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today*, 1965 (reprint *Counterfeit Miracles*, 1918); F. Graber, D. Müller, *NIDNTT* 2, str. 163–172; o Pavlově ostnu v těle viz C. Brown, *NIDNTT* 1, str. 726n.

D.T.

ZEBACH (hebr. *zebaḥ* = zabití, oběť). Jeden ze dvou midjánských králů, kteří za dnů soudce Gedeóna podnikali nájezdy do Palestiny. Během jednoho midjánského vpádu zahynulo několik Gedeónových lidí (Sd 8,18n). Gedeón pečlivě vybral 300 mužů a nájezdníky pronásledoval. Obyvatelé Sukótu a Penúelu mu odmítli pomoci a později byli potrestáni. V Karkóru (v. 10) Gedeón zajal dva velitele, Zebacha a Salmunu, a zabil je. Po tomto hrdinském činu Gedeóna vyzvali, aby se stal králem Izraele, ale tuto nabídku odmítl (Sd 8,22n). V Ž 83,1–12 se tento příběh objevuje ve výčtu vítězství, která dal Hospodin svému lidu. J.A.T.

ZEBEDEOS (ř. *Zebedaios* z hebr. *zibdijāhû* = dar Hospodinův). Otec apoštolů Jakuba a Jana (Mk 1,19) a manžel Salome (Mk 15,40). Galilejský rybář, pravděpodobně poměrně zámožný (sr. Mk 1,20); patrně žil v Betsaidě nebo v její blízkosti. J.D.D.

ZEBÚL (hebr. *zᵉbûl* = vyvýšený, tj. vládce nebo výšina). Panovník Šekemu za samozvaného „krále" Abímeleka, kterému pomohl při Gaalově povstání (Sd 9,26–41). V ugaritštině se slovem *zbl* (I) = vládce označuje Baal, pán země, zatímco *zbl* (II) znamená „nemocný (člověk)"; sr. (např.) C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 3, 1965, str. 393, pozn. 815–816. K.A.K.

ZELENINA (hebr. *zērō'îm* = semena, KP vaření, Da 1,12; *zērᵉ'ōnîm* = semena, KP vaření, Da 1,16). Obecný výraz pro to, co se rozsévá; obvykle označuje jedlá semena, jež lze vařit, např. čočku, fazole atd. V kontextu Bible se tímto pojmem označuje prostá zeleninová strava, kterou namísto bohatých jídel královy tabule vyhledával Daniel a jeho přátelé.

Hebr. termín *pôl* (2 S 17,28) označuje fazole, které přinesli pro Davida a jeho muže. Ez 4,9 se o nich zmiňuje jako o náhražce obilné mouky v chlebu v době hladu. Ezechielův chléb pravděpodobně neporušoval zákon zakazující mísit různé druhy (viz *ICC*, *ad loc.*). Téhož slova s eg. přídavným jménem užívá Mišna pro pojmenování eg. fazolí a stejným způsobem nakládají ř. spisovatelé s *kyamos*. Zatím nevíme, o jakou odrůdu přesně šlo, protože dnešní arab. výraz má více významů, nicméně v biblických dobách bylo dostupných několik rostlin z čeledi vikvovitých, např. bob obecný (*Vicia faba*), cizrna (*Cicer arietinum*) a čočka (*Lens culinaris*).

Tato zelenina se pěstovala v zahradách (Dt 11,10; 1 Kr 21,2), podobně jako i další plodiny, např. pór, cibule a melouny. Sbíralo se i mnoho divokých rostlin, které se pak používaly jako zelenina a *byliny. Viz též *ZEMĚDĚLSTVÍ.

Cibule (hebr. *bᵉṣālîm*). O cibuli (*Allium cepa*) se Písmo zmiňuje pouze jednou (Nu 11,5). Vždy představovala běžnou a velmi ceněnou zeleninu. Kromě toho ji lidé považovali za rostlinu s léčebnými účinky. Egypťané ji pěstovali od nejstarších dob a je vyobrazena na některých jejich náhrobních malbách.

Česnek (hebr. *šûmîm*). Druh cibule dobře známý v Egyptě, po němž toužili Izraelci na poušti (Nu 11,5). Česnek (*Allium sativum*) se od jiných cibulovitých liší tím, že má „stroužky" namísto obvyklé cibulky s obaly. Nikdy neprodukuje semena a jako divoce rostoucí není znám.

Čočka (hebr. *'ᵃdāšîm*). Malá, hrachu podobná rostlina (*Lens culinaris*, dříve nazývaná *L. esculenta* nebo *Ervum lens*) z čeledi vikvovitých; snadno se pěstuje a dodnes je po celém Blízkém východě oblíbeným jídlem. Opražená semena jsou pokládána za nejlepší potravu na dlouhé cesty nebo v případě nouze (sr. Ez 4,9). Z čočky se připravovala hustá „krmě", o níž se píše v souvislosti s Ezauem (Gn 25,29–34), a byla jedním z pokrmů, které Davidovi předložili v Machanajimu (2 S 17,28). O poli čočky se 2 S 23,11n zmiňuje jako o dějišti statečných skutků jednoho izraelského bojovníka proti Pelištejcům. Viz D. Zohary, „The wild progenitor and the place of origin of the cultivated lentil", *Economic Botany* 26, 1972, str. 326–332.

Melouny (hebr. *'ᵃbaṭṭîḥîm*). Zmíněny v Nu 11,5. Jde o lubenici obecnou (*Citrullus vulgaris*), představitele čeledi dužinatých *Cucurbitaceae* s bílou nebo červenou dužinou plodu. Pěstovala se v Egyptě a Orientu od nejstarších dob; semena často nacházíme v eg. hrobkách.

Okurka (hebr. *qiššu'îm*). Jedna ze složek stravy, jejíž nedostatek vyvolal u Izraelců nespokojenost při putování v Páranské poušti a kvůli níž dychtili po požitcích Egypta (Nu 11,5). S největší pravděpodobností jde spíše o okurku hadí (*Cucumis melo*), kterou ve starověkém Egyptě dobře znali, než o dnešní okurku (*Cucumis sativus*), která pochází z Indie a do oblasti Středozemního moře se dostala mnohem později.

„Budka v okurkovém poli", o níž se mluví v Iz 1,8 (hebr. *miqšâ*), byla prostá chatrč na čtyřech kůlech nebo jednoduchá bouda. Sloužila jako přístřešek pro hlídače, který střežil výpěstky, ale po skončení sezóny zůstala opuštěná a většinou se potom rozpadla, takže se stala obrazem naprosté zkázy.

Pór (hebr. *ḥāṣîr* = bylina). Pouze v Nu 11,5; jinde se toto hebr. slovo překládá jako „tráva" nebo „bylina". Podle vzorků z hrobek usuzujeme, že pór ze starověkého Egypta byl pór salátový (*Allium kurrat*) s listy podobnými trávě, užšími, než má běžný pór větší (*A. porrum*). Oba tyto druhy podle všeho představují odrůdy divokého *A. ampeloprasum*. F.N.H.

ZÉLÓTA (ř. *zēlōtēs*). Jeden z dvanácti apoštolů se jmenoval Šimon Zélóta (L 6,15; Sk 1,13), a to buď pro svou prudkou povahu, nebo kvůli nějaké spojitosti se stranou zélótů (*KANANEJSKÝ).

Stranu zélótů, kterou Josephus označuje jako „čtvrtou filozofii" Židů (*BJ* 2. 117; *Ant.* 18. 23), založil *Juda Galilejský, který r. 6 po Kr. vedl povstání proti Římu (*SČÍTÁNÍ). Nesouhlasili s tím, aby Izrael platil pohanskému panovníkovi daň, protože to považovali za zradu vůči Hospodinu, pravému Králi Izraele.

Zélóti získali své jméno proto, že se řídili příkladem Matitjáše a jeho synů a následovníků, kteří projevovali horlivost pro Boží zákon (1 Mak 2,24–27) v době, kdy se Antiochos IV. snažil potlačit židovské náboženství, a také příkladem Pinchase, jenž projevil podobnou horlivost v době odpadlictví na poušti (Nu 25,11; Ž 106,30n). Když bylo povstání z r. 6 po Kr. potlačeno, zélóti sledovali jeho cíl ještě 60 let. Členové Judova rodu byli zélótskými vůdci; dva z jeho synů nechal r. 46 po Kr. ukřižovat Alexander (Jos., *Ant.* 20. 102) a třetí z nich, Menachém, se r. 66 po Kr. pokusil uchvátit vedení protiřímského povstání (Jos., *BJ* 2. 433). Zélóti byli aktivní po celou dobu války v letech 66–73 po Kr.; poslední zélótská pevnost Masada padla v květnu r. 74 po Kr., ale ani potom zélótský duch zcela nevymizel. (*VZBOUŘENCI)

BIBLIOGRAFIE. F. J. Foakes-Jackson a K. Lake: „The Zealots" in *BC*, 1, 1920, str. 421nn; W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, 1956; M. Hengel, *Die Zeloten*², 1976; Y. Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, 1966; D. M. Rhoads, *Israel in Revolution 6–74 C.E.: A Political History based on the Writings of Josephus*, 1976. F.F.B.

ZEMĚ

1. Fyzický svět, ve kterém žije člověk, protiklad k nebesům, např. Gn 1,1; Dt 31,28; Ž 68,8; Da 6,27 atd. (hebr. *'ereṣ* či aram. *'ᵃra'*). Tento pojem je svým významem natolik nejasný, že někdy označuje zemi v širším slova smyslu, jindy pouze omezenou oblast. Ve zprávě o potopě (Gn 6–9) a o zmatení jazyků (Gn 11,1) má každý z těchto významů své zastánce. Tato nespecifičnost není pouze zvláštností hebrejštiny, stačí zmínit egyptské slovo *ta'*, které podobně označuje zemi stejně jako území („přemožitel všech zemí") i zemi jako takovou („vy, kteří jste na zemi", tj. žijící).

2. Souš jako protiklad moře, Gn 1,10 atd. (hebr. *'ereṣ*, též *jabbešet* = suchá země v Da 2,10). Výrazy, jako „pilíře země", „základy země" (1 S 2,8; Jb 9,6; Ž 102,25; Iz 48,13) představují staré semitské básnické obraty, které neobsahují učení o ploché zemi spočívající na sloupech. „Vody pod zemí" (Ex 20,4) se zřejmě týkají podzemních pramenů a jezer, o nichž se jako o hlavním zdroji vody v Palestině zmiňují poetické oddíly Ž 24,2; 136,6; sr. Gn 8,2.

3. Povrch země, půda, která vyživuje vegetaci, a tím umožňuje všechen život, např. Gn 1,11n; Dt 26,2 (objevují se zde obě slova, *'ereṣ* i *'ᵃdāmâ*). Hlína byla materiálem dočasných oltářů (Ex 20,24), Aramejec Naamán si s sebou vzal izraelskou zeminu, aby na ní uctíval Hospodina Izraele (2 Kr 5,17). Roztržený oděv a hlína vysypaná na hlavu vyjadřovaly zármutek (2 S 1,2; 15,32).

4. V oddílech Gn 11,1; Ž 98,9; Pl 2,15 toto slovo v přeneseném smyslu znamená obyvatele země nebo jejich část. NZ ř. *gē* se překládá různě, nejčastěji „země", a objevuje se ve všech čtyřech významech. Význam **1** viz např. v Mt 6,10 a přesnější vymezení nacházíme v J 3,22 „judská země"; význam **2** ve Sk 4,24 a sr. Mk 4,1; význam **3** viz v Mt 25,18.25 a sr. Mt 10,29; význam **4** ve Zj 13,3. K.A.K.

ZEMĚDĚLSTVÍ Archeologický průzkum SZ Jericha prokázal, že Palestina byla jedním z nejstarších dosud objevených zemědělských center. Zdejší rozvinuté zemědělství lze datovat do doby kolem r. 7500 př. Kr. Jericho je příkladem závlahového hospodaření, jež bylo v prehistorickém období v Jordánském údolí běžné, a to v oblastech podél potoků, které se do Jordánu vlévají, nikoli u řeky samotné. Přibližně ze stejné době jsou doloženy známky zemědělství i z hornaté krajiny, protože z natúfské kultury známe pazourkové čepele srpů a motyčky. Zavlažování jako starověká věda dosáhlo tehdy svého vrcholu a uplatňovalo se nejvíce v Egyptě a Babylónii. Avšak v Palestině v Abrahamově době závlahové hospodaření postupně ztrácelo na důležitosti a dokonce se, jako např. v Negebu, začalo rozvíjet hospodaření suché.

Většina palestinských zemědělců byla závislá na dešti. Letní sucho po dobu 6 měsíců končilo „ranými dešti" a jakmile se sluncem rozpálená země mohla obdělávat (konec listopadu nebo prosinec), začalo se sít a setba se zaorávala do země. Někdy se také oralo před setím. Hlavním zdrojem vláhy pro plodiny se staly vydatné zimní deště, ale k tomu, aby se u obilí vytvořily klasy, bylo zapotřebí ještě „pozdních dešťů" v březnu a dubnu.

K základním obilovinám patřila pšenice a ječmen, přičemž pšenice byla považována za hodnotnější, ale u ječmene byla ta výhoda, že vyrostl rychleji a dařilo se mu i na horší půdě. Vedlejší sklizeň tvořily různé luštěniny, např. čočka, hrách a fazole. Stravu zpestřovala zelenina, především cibule a česnek. Dalším obohacením jídelníčku, jehož základ tvořil chléb, byly byliny, semena a jiná koření. Čerstvé výhonky divokých rostlin se podávaly jako salát.

Po vynálezu srpu, kdy se do kosti nebo dřevěné rukojeti vsazovaly pazourky, vznikl jako dokonalejší nástroj pluh. K výrobě dřevěného pluhu byl nejvhodnějším stromem dub. Nejchudší zemědělci si kovovou radlici (hebr. *'ēt* = rádlo, 1 S 13,20n) dovolit nemohli. Avšak v době Davidově byl dostatek železa a mohla se používat velká kovová radlice, což se odrazilo v lepších výnosech a větší hustotě obyvatelstva.

Dřevěný pluh s jednou rukojetí měl tu výhodu, že byl lehký, a mohl se snadno přenášet, zejména přes balvany na kamenitých polích. V rovině (např. v Bášanu) se přebytečné kameny vršily na hromady na polích, ale na svazích se jimi zpevňovaly terasy, aby se zabránilo odplavování dobré půdy a uchovala se vlhkost. Velké kameny sloužily jako mezníky u jednotlivých obilných polí; plotů se neužívalo. Pluh s jednou rukojetí umožňoval zemědělci druhou rukou pohánět dobytek bodcem.

Obilí dozrávalo nejdříve v horkém Jordánském údolí a pak žně pokračovaly ve vyšších polohách, nejprve na pobřeží a v oblasti Jizreelu, pak v nízkých a nakonec ve vyšších horách. Sklizeň ječmene v dubnu a květnu předcházela sklizni pšenice o několik týdnů nebo dokonce o měsíc. V téže době se na pozemcích, jež přes zimu ležely ladem, často selo letní proso.

Při sklizni držel zemědělec obilí jednou rukou a druhou je žal srpem. Z těchto svazků se vázaly snopy, které se pak nakládaly na osly nebo velbloudy a odvážely do mlatu. Ámos se zmiňuje o používání vozů. Za ženci chodili sběrači klasů a pak se na strniště vyháněl dobytek: nejdříve ovce, po nich kozy a nakonec velbloudi.

Mlaty se nacházely blízko vesnice, na místě, kde se při práci dalo využít větru. Mlat samotný tvořil buď mlýnský kámen, kam padalo zrní, nebo hliněná plocha pomazaná slínovým jílem. Snopy se rozkládaly do vrstvy vysoké asi 30 cm a na okrajích je chránil prstenec z kamenů. Zvířata, jimž se za tímto účelem někdy dávaly podkovy, se po nich vodila kolem dokola, dokud se zrno nevymlátilo. K urychlení práce sloužil dřevěný smyk s kameny připevněnými na spodní stranu. Zrní se provívalo tak, že se dřevěnými lopatami nebo listy házelo proti větru. Aby se před pytlováním a spotřebou ze zrna odstranily kamínky, mohlo se přesít (hebr. *kᵉbārâ* v Am 9,9 a *nāpâ* v Iz 30,28). Sláma se uchovávala jako krmivo pro dobytek. Založení požáru na zrajícím poli nebo ve mlatu se považovalo za velký zločin, protože oheň zničil zá-

soby potravin na celý rok. Epizoda se Samsonem a liškami šířícími požár (Sd 15,4n) byla pro Pelištejce katastrofou. Mlácení trvalo do konce srpna, při bohaté úrodě i déle.

Nejvhodnější oblastí pro pěstování obilí byly terasy v Jordánském údolí, které se mohly zavlažovat z přítoků Jordánu: Pelištejská rovina, Jizreel (i když jednu část tvořily bažiny), Bášan a Moáb. Jelikož chléb představoval základní potravinu země, pěstovalo se obilí i na horších půdách. Na horském svahu se kvůli tomu budovaly úzké schodovité terasy, s nimiž se setkáváme i v dnešním Libanónu – rozkládají se na úpatích hor až do výše sněžného pásma.

V nižších horách, jako např. v Přímořské nížině, rostly plodiny rozmanitější – kromě obilovin i vinná réva a olivy, které tak spolu tvořily známou trojici, o níž se často hovoří ve SZ. Obdělávaly se rovněž lepší pozemky ve vyšších polohách, ale z větší části tam zůstaly pastviny nebo lesy.

Podzemní vláhu ze zimních dešťů v mnoha oblastech země doplňovala vydatná letní rosa, která tak umožňovala pěstování hroznů, okurek a melounů. Ty přestavovaly vzácnější produkty, než si mnozí čtenáři Bible myslí, protože v Palestině v létě nepršelo a většina potoků vysychala. Tyto druhy ovoce a zeleniny pak představovaly speciální zdroj tekutin pro lidi i zvířata. Pěstovalo se mnoho druhů hroznů, jež představovaly nejen cennou potravinu v létě, ale sušily se i na zimu (rozinky). Víno z hroznů se vyváželo. Vinná réva rostla obvykle na svazích hor a mezi keříky se často vysévala fazole a čočka. Barvitý obraz vinice podává Iz 5,1–6.

Jídelníček zpestřovalo také ovoce a ořechy. Olivovník a sezam poskytovaly olej na vaření; živočišný tuk byl příliš nákladný. Ořechy se převážně používaly jako koření. Lusky rohovníku sloužil za potravu zvířatům. Jako jediná textilní rostlina se pěstoval len.

Největším nepřítelem zemědělců bylo sucho. Pokud v jednom ze tří období dešťů nepršelo, nastala vážná situace. Dlouhodobá sucha nebyla jevem ojedinělým, zejména v určitých částech země. Jinou pohromu představovaly kobylky, nemoci rostlin, např. sněť obilná, a horké větry *širokko*. I válka byla pro zemědělce častou hrozbou, protože se obvykle vedla v době žní, aby útočící armáda mohla žít z plodin země. Z Palestiny se vyvážela především pšenice, olivový olej a víno. Do jiných zemí se tyto produkty dopravovaly na lodích, ale velké množství jich spotřebovávaly karavany putující napříč samotnou Palestinou.

Mojžíšovy lévijské zákony stanovily určité zemědělské principy, přičemž některé z nich jsme již zmínili. Jedná se zejména o metody péče o půdu, např. její ponechávání každý sedmý rok ladem (Lv 25), nebo zásady z oblasti sociální, např. přenechávání zbylého zrní k paběrkování chudým (Lv 23,22). V případě nedodržování Božích směrnic by nastala neúroda a hlad (Lv 26,14nn). Jde o morální i praktická naučení, která platí dodnes a měl by se z nich poučit celý svět.

BIBLIOGRAFIE. D. Baly, *The Geography of the Bible*[2], 1974; A. Reifenberg, *The Desert and the Sown*, 1956; F. N. Hepper, *Plants in Bible Lands* (připravuje se); P. J. Ucko a G. W. Dimbleby (ed.), *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, 1969.

J.L.K.
F.N.H.

ZEMĚTŘESENÍ V důsledku geologické struktury byla zemětřesení *alter ego* *Palestiny. V Písmu máme zaznamenána zemětřesení či jejich průvodní jevy v různých obdobích a dosvědčují je některé vykopávky (např. Y. Yadin, *Hazor*, 1975, str. 150–151) – u hory Sínaj při vydání Zákona (Ex 19,18), za dnů Saula (1 S 14,15), Elijáše (1 Kr 19,11), Uzijáše (Am 1,1; Za 14,5) a Pavla a Silase (Sk 16,26). Zemětřesení spojené s prasknutím zemské kůry zničilo Kóracha a jeho přívržence (Nu 16,31) a podobná událost se mohla odehrát v rámci ničení Sodomy a Gomory (viz Am 4,11). Při ukřižování v Mt 27,51n se rovněž mluví o zemětřesení a dalších zázračných jevech.

O přírodních katastrofách v této hrozné podobě existuje v Bibli mnoho zmínek: Sd 5,4; Ž 18,8; 29,7; 97,4; 114,4; Jl 2,10; 3,16; Am 8,8; Na 1,5; Abk 3,6; Za 14,4; Zj 6,12; 8,5; 11,13; 16,18. Obrazně znamená zemětřesení Boží soud (Iz 29,6; Ez 38,19nn). Zprávy o zemětřeseních (*rîbu*) nacházíme i v asyr. textech (*Iraq* 4, 1927, str. 186–189).

BIBLIOGRAFIE. Přehled zemětřesení v křesťanské době uvádí E. Hull, „Earthquake" in *HDB*, 1, str. 634.

J.M.H.
D.J.W.

ZÉNA Ř. zdrobnělina jména Zenodoros (sr. Lightfoot k Ko 4,5). Zákoník (*nomikos*), jenž doprovázel Apolla na blíže neurčené cestě, přičemž Titus je měl vybavit vším potřebným (Tt 3,13). Nepochybně právě oni doručili Titovi Pavlův dopis (sr. Zahn, *INT*, 2, str. 49). Navzdory spojení s Apollem není jisté, zda termín *nomikos* znamená odborníka na Tóru. Zénovou profesí bylo pravděpodobně římské právo: *nomikos* označuje jak výjimečné právníky, např. Mucia Scaevolu (Plútarchos, *Sulla* 36), tak chudé notáře (sr. příklady v *MM*).

Skutky Titovy (5. stol.) si osobují Zénovu autoritu a tradice jej zařazuje mezi 70 Kristových učedníků.

A.F.W.

ZERACH Z hebr. *zāraḥ* = povstat, zářit/vyjít, zejména o Slunci.

1. Syn Reúela, syna Ezaua a Basematy (Gn 36,4.10.13.17; 1 Pa 1,35.37). Mohlo by se jednat o téhož muže jako:

2. Otec Jóbaba, druhý z raných králů Edómu (Gn 36,33; 1 Pa 1,44).

3. Judův a Támařin syn a dvojče Peresa (Gn 38,29n; 1 Pa 2,4), praotec judské čeledi Zerachovců (Nu 26,20). Z ní pocházel Akán, který zhřešil v Jerichu (Joz 7,1.17n.24; 22,20; 1 Pa 2,6), a další (1 Pa 9,6; Neh 11,24).

4. Syn Šimeónův a praotec zerašské čeledi kmene Šimeónovců (Nu 26,13; 1 Pa 4,24); Sóchar z Gn 46,10; Ex 6,15.

5. Potomek Léviho přes linii Geršóma (1 Pa 6,21.41).

6. Etiopan, jenž napadl Judsko s velkým etiopským a libyjským vojskem (2 Pa 14,9–15; 16,8) a kterého ve 14. roce své vlády (asi r. 897 př. Kr.) na hlavu porazil Ása v bitvě u *Maréši (sr. 2 Pa 15, zejm. v. 10 a E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*[2], 1965, str. 58–60, o 2 Pa 15,19; 16,1). O tom, zda Zerachovým výchozím bodem byl Egypt nebo Arábie, se diskutuje. Ve prospěch Arábie svědčí pouze semitská podoba jména Zerach. Jeho ústup ke Geraru by mohl naznačovat, že Zerach přišel z Egypta, což výrazněji dokládá přítomnost Libyjců v jeho vojsku. Je zajímavé, že Zerach *není* označen za krále, tudíž jej nelze ztotožnit s libyjským faraonem Osorkonem I. (asi 924–889 př. Kr.), za jehož vlády k bitvě došlo. Zřejmý rozdíl mezi hebr. *ḥ* a eg. *k* pravděpodobně vylučuje ztotožnění jmen Zerach (*zrḥ*) a Osorkon, (*w*)*srk*(*n*); žádná přesvědčivá eg. nebo etiopská podoba Zerachova jména se zatím neobjevuje. Zerach tedy mohl být etiopský velitel vojska, který vedl eg. armádu jménem Osorkona I., jenž se snažil navázat na úspěchy svého otce Šíšaka. Zerachova potupná porážka se téměř jistě vůbec neobjevila v nečetných eg. zápisech z té doby.

K.A.K.

ZERED Horská bystřina (hebr. *naḥal*) nebo vádí, kudy procházeli Izraelci na své cestě podél hranic Edómu a Moábu (Nu 21,12; Dt 2,13n). V Nu se o něm hovoří jako o tábořišti, což souhlasí s nařízením „vzhůru" v Dt 2,13. O jeho určení se diskutuje; pravděpodobně jde o dnešní Vádí el-Hesâ, které z JV ústí do Mrtvého moře. Komentář, který následuje v Dt 2,14nn, ukazuje, že jeho přechod byl považován za důležitou etapu cesty.

G.T.M.

ZERUBÁBEL Přesný význam jména neznáme; snad jde o tvar akkad. *zeru-Babili* = sémě Babylónu. Byl synem Šealtíela či Salatiela, tedy vnukem krále Jójakína (Ezd 3,2; Ag 1,1; Mt 1,12). V 1 Pa 3,19 ho hebr., nikoli však LXX, považuje za syna Pedajášova, Šealtíelova bratra. Pokud se opisovač nedopustil chyby, mohlo zde dojít k levirátnímu sňatku. Pokládáme za velice nepravděpodobné, že by byl Zerubábel totožný s *Šéšbasarem, protože zpráva v dopise poslaném Dareiovi (Ezd 5,6–17) je těžko srozumitelná, pokud již Šéšbasar nebyl mrtev v době rozhovoru, o němž se v listu píše, zatímco Zerubábel se aktivně podílel na budování chrámu. Šéšbasar mohl být Zerubábelův strýc Šenasar (1 Pa 3,18), ale ať už šlo o kohokoli, byl spíše loutkou, zatímco Zerubábel a Jóšua aktivními vůdci. Zerubábel se vrátil s hlavní skupinou pod Šéšbasarovým vedením r. 537 př. Kr. a položil základy chrámu (Ezd 3). Ezdráš zmiňuje, že se práce musela přerušit a ve stavbě se pokračovalo až r. 520 př. Kr., kdy se do čela opět postavil Zerubábel s Jóšuou (Ezd 5–6; Ag 1–2). V Ag 1,1; 2,2 má Zerubábel titul „místodržitel".

Jóšuu i Zerubábela povzbuzují v práci Zacharjášova vidění a Za 4,6–10 slibuje, že hora odporu (pravděpodobně toho, o němž píše Ezd 5) bude odstraněna a Zerubábel své dílo dokončí. Teorie, že korunovace Jóšuy v Za 6,9–15 byla ve skutečnosti korunovací Zerubábela, nemají žádnou rukopisnou oporu. V 3,8 se jako předobraz mesiášského Výhonku objevuje Jóšua. Počínaje studiemi E. Sellina od r. 1898 se na základě korunovace a příslibu ochrany v Ag 2,20–23 stále více předpokládá, že Ageus a Zacharjáš přiměli Židy, aby Zerubábela korunovali králem, i když tento akt vzpoury Persie rychle potlačila. Ve prospěch této teorie ani proti ní však neexistují žádné důkazy.

BIBLIOGRAFIE. L. E. Browne, *Early Judaism*, 1929; A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism*, 1935; J. S. Wright, *The Building of the Second Temple*, 1958; P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 1968.

J.S.W.

ZEUS Ř. božstva *Zeus* a **Hermēs* (Sk 14,12), překládá KP jejich řím. ekvivalenty Jupiter a Merkurius. Patrně šlo o místní bohy, za které lykaonsky mluvící obyvatelé Lystry pokládali Barnabáše a Pavla. Není jasné, proč zázračné uzdravení vyvolalo toto konkrétní ztotožnění. Ztotožnění Pavla s Hermem, božským poutníkem a Diovým poslem, byla nasnadě, „poněvadž to byl především on, kdo mluvil". Existence místního Diova kultu (v. 13) mohla vést k jeho ztotožnění s Barnabášem. Tito dva bohové vystupovali jako poutníci na zemi společně v příběhu o Filemonovi a Baukidě (Ovidius, *Proměny* 8. 618–724), kteří jim jako jediní poskytli pohostinství, a tak si vysloužili jejich přízeň. To možná vysvětluje obavu Lykaoňanů, aby nepřišli o svou příležitost.

Pavel a Barnabáš tím byli přirozeně nesmírně znepokojeni a jen s obtížemi se jim podařilo odvrátit přítomné od úmyslu předložit jim oběť. Pavel však dokázal této příležitosti s pozoruhodnou pohotovostí využít. Dostál své roli Herma a na důvěrně známém obrazu tohoto boha nebe, jenž se projevoval prostřednictvím počasí, citlivou reinterpretací vyložil principy evangelia.

BIBLIOGRAFIE. A. B. Cook, *Zeus*, 1914–40; W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950.

E.A.J.

ZÍF

1. Město v J Judsku blízko hranic Edómu (Joz 15,24), snad na místě dnešní al-Zaify.

2. Město v hornaté krajině území Judy (Joz 15,55), jež opevnil David a Rechabeám. Ztotožňuje se s Tell Zífem 7 km na JV od Chebrónu. Název se vyskytuje na pečetích královských džbánů nalezených v *Lakíši a na dalších místech, což zřejmě poukazuje na důležitost Zífu jako hlavního judského správního centra za Chizkijášovy vlády. Přilehlá oblast byla známa jako poušť Zíf.

3. Muž z kmene Judovců (1 Pa 4,16).

D.F.P.

ZILPA Služka Jákobovy první ženy Leji, kterou jí věnoval její otec Lában (Gn 29,24). Lea ji později dala Jákobovi jako ženinu. Porodila Gáda a Ašera.

J.D.D.

ZIMRÁN (hebr. *zimrān*, význam je nejistý). Pravděpodobně se odvozuje od *zimrâ* = píseň, pověst, a tudíž „oslavovaný", tj. v písni nebo pověsti. Může pocházet i ze *zemer* = horská ovce nebo koza. Syn Abrahama a jeho ženiny Ketúry (Gn 25,2; 1 Pa 1,32).

J.D.D.

ZIMRÍ (hebr. *zimrî*).

1. Šimeónovský velmož (Nu 25,6–15), kterého usmrtil Áronův vnuk Pinchas za jeho nestoudnou svévoli, když v opovržení nad všeobecným duchem pokání mezi Izraelci kvůli odpadnutí k *Baal-peórovi přivedl do tábora Midjánku.

2. Král Izraele kolem r. 876 př. Kr. (1 Kr 16,9–20). Panoval v Tirse pouhý týden, když předtím zavraždil Élu, čímž se naplnilo proroctví vyslovené proti Baešově dynastii (1 Kr 16,1–4). Chyběla mu podpora ze strany lidu. Většina se totiž připojila k Omrímu, který

Tirsu ihned oblehl. Když město padlo, Zimrí sám nad sebou zapálil palác. J.C.J.W.

ZJEVENÍ

I. Pojem zjevení

Výrazy *gālâ*, *apokalyptō* a *revelo* vyjadřují stejný obsah – odhalení něčeho, co bylo skryto, aby to mohlo být viděno a poznáno. Pokud Bible mluví o zjevení, má na mysli Boha Stvořitele, který člověku odhaluje svou slávu, podstatu a své vlastnosti, svou vůli, cesty a plány – stručně řečeno odhaluje sám sebe, aby jej lidé mohli poznat. Slovní zásoba týkající se zjevení je v obou zákonech bohatá, zahrnuje pojmy, jež objasňují tajemné věci, osvětlují skryté významy, ukazují znamení, pronášejí slova a způsobují, že oslovený člověk vidí, slyší, vnímá, chápe a poznává. Žádné z těchto slov není ve SZ přímo teologickým termínem – každé z nich má obecné použití, na rozdíl od NZ, kde se výrazy *apokalyptō* a *apokalypsis* uplatňují výhradně v teologickém kontextu. V obecném významu se nevyskytují ani tam, kde bychom je mohli předpokládat (sr. 2 K 3,13nn). Pro NZ pisatele mají uvedené pojmy téměř technický význam.

Další NZ termíny vyjadřující myšlenku zjevení: *faneroō* = ukazovat, ujasňovat; *epifainō* = předvést (*epifaneia* = předvedení); *deiknyō* = ukázat; *exēgeomai* = odhalit, vysvětlit vyprávěním, sr. J 1,18; *chrēmatizō* = vést, nabádat, upozorňovat (ve světské ř. o božských výrocích, sr. Arndt, *MM*, *s. v.*; subst. *chrēmatismos* = Boží odpověď, Ř 11,4). Z hlediska obsahu je Boží zjevení indikativní i imperativní a v každém ohledu normativní. K Božímu sebezjevení dochází vždy v souvislosti s požadavkem, aby člověk věřil tomu, co bylo zjeveno, a podle toho v poslušnosti jednal. Jde o odezvu, která je zcela určena a řízena obsahem zjevení samého. Jinými slovy, Boží zjevení nepřichází k člověku jako pouhá nezávazná informace, ale jako závazné pravidlo víry a chování. Lidský život nesmí ovládat jeho vlastní rozmar či dohady o nezjevených Božích věcech, ale pokorná víra v Boží zjevení, která vede k podvolení se všem příkazům, které zjevení obsahuje (Dt 29,29).

Dvě ohniska zjevení tvoří:

1. Boží záměr,

2. Boží osoba.

Ad *1.* Bůh odhaluje lidem sebe – kdo je, co udělal, co dělá a dělat bude, a co od nich vyžaduje. Tak vložil svou důvěru v Noema, Abrahama a Mojžíše a prozradil jim, co zamýšlí, a jakou úlohu mají v jeho plánu hrát (Gn 6,13–21; 12,1nn; 15,13–21; 17,15–21; 18,17nn; Ex 3,7–22). Také vyhlásil Izraeli zákony a zaslíbení své smlouvy (Ex 20–23 atd; Dt 4,13n; 28 atd; Ž 78,5nn; 147,19). Zjevil své záměry prorokům (Am 3,7). Kristus řekl svým učedníkům vše, „co slyšel od svého Otce" (J 15,15), a zaslíbil jim Ducha svatého, který je měl dále vést (J 16,12nn). Bůh odhalil Pavlovi „tajemství" svého věčného záměru v Kristu (Ef 1,9nn; 3,3–11). Kristus Janovi odkryl, „co se má brzo stát" (Zj 1,1). Z tohoto hlediska nazývá Pavel evangelium pravdou, protože v něm Bůh osobně a absolutně zjevil svůj spasitelný záměr, v protikladu k omylům a falešným učením (2 Te 2,11–13; 2 Tm 2,18 atd.). Tady má v křesťanské teologii svůj kořen výraz „zjevená pravda", jenž označuje vše, co Bůh řekl lidem o sobě.

Ad *2.* Bůh sesílá lidem své slovo, a zároveň je konfrontuje se sebou samým. Bible nepovažuje zjevení za pouhé vysílání informace s Boží zárukou, ale chápe je jako Boží osobní příchod k jednotlivcům, v němž se jim dává poznat (sr. Gn 35,7; Ex 6,3; Nu 12,6–8; Ga 1,15n). Tomuto je třeba se naučit ze SZ zjevování (sr. Ex 3,2nn; 19,11–20; Ez 1 atd.) a z úlohy, kterou sehrál záhadný „posel (anděl) Hospodinův", který je zřetelně zjevením samotného Hospodina (sr. Gn 16,10; Ex 3,2nn; Sd 13,9–23): Bůh není pouze autorem a předmětem poselství lidem, ale také svým vlastním poslem. Kdykoli se člověk setká s Božím slovem (a nezáleží na tom, o jak náhodné setkání může jít), vždy se s tímto člověkem potkává sám Bůh, osobně mu říká své slovo a jako Autor tohoto slova očekává na toto setkání odpověď.

Z obecného pohledu lze říci, že starší protestantští teologové analyzovali zjevení zcela ve smyslu Božího sdělení pravdy o sobě samém. Věděli ovšem, že Bůh řídil biblickou historii a že nyní osvěcuje člověka, aby přijal biblickou zvěst, avšak bod *1.* zahrnuli do učení o Prozřetelnosti a bod *2.* do učení o Božím osvícení. Žádnou z nich přitom nedávali do souvislosti se zjevením. Těžištěm jejich učení o zjevení bylo Písmo; dívali se na Bibli jako na pravdu zjevenou v písemné formě a na zjevení jako na Boží činnost, která vedla k jeho vytvoření. Dávali do souvislosti zjevení s inspirací, přičemž zjevení definovali jako sdělení, které dostali pisatelé Bible od Hospodina a díky němuž se dozvěděli jinak nedostupnou pravdu o Bohu, a inspiraci chápali jako nadpřirozený prostředek k tomu, aby vše mohli pravdivě a ve shodě s Boží vůlí zapsat. (Tato formulace má viditelně své kořeny v knize Daniel, sr. Da 2,19.22.28nn, 47; 7,1; 10,1; 12,4.).

Mnozí moderní teologové, kteří se postavili proti tomuto pohledu pod tlakem domnělé potřeby opustit pojetí Písma jako zjevené pravdy, mluví o zjevení pouze v tom smyslu, že Bůh řídí biblické dějiny a umožňuje lidem poznat svou přítomnost, činnost a nároky. Tak se těžiště interpretace zjevení přesouvá na vykupující dějiny, které Bible zaznamenává. S tím jde ruku v ruce tvrzení, že Bohem sdělovaná pravda vlastně neexistuje; zjevení má ve své podstatě neverbální charakter. To ovšem ve skutečnosti znamená, že biblická představa Boha, který *promlouvá* (nejběžnější a nejzákladnější projev, který mu Písmo připisuje), je pouze zavádějící metaforou, což nelze přijmout. Tento názor dále tvrdí, že Bibli nelze pokládat za zjevení, ale za lidskou odpověď na zjevení. To však není biblické, protože NZ jednoznačně cituje SZ výroky – prorocké, poetické, právní, historické, faktické i varovné – jako autoritativní Boží slova (sr. Mt 19,4n; Sk 4,25n; Žd 1,5nn; 3,7nn atd.). Z pohledu Písma Bůh zjevuje sám sebe jak skutky, tak slovy: tím, že řídí dějiny vykoupení, inspiruje vysvětlující písemný záznam této historie, aby i pozdějším generacím byla dána „moudrost ke spasení" (sr. 2 Tm 3,15nn; 1 K 10,11; Ř 15,4) a v každé době osvěcuje lidi, aby rozpoznali význam zjevení a uznali jeho autoritu (sr. Mt 16,17; 2 K 4,6). Tak se pozitivní důrazy obou výše uvedených rozdílných názorů spíše doplňují, než aby si odporovaly. Úplnou představu o biblickém pojetí zjevení získáme právě jejich spojením.

II. Nezbytnost zjevení

Celá Bible předpokládá, že Hospodin se musí nejprve zjevit a teprve potom jej lidé mohou poznat. Aristotelovské pojetí nečinného Boha, kterého člověk může odhalit argumentací, je naprosto nebiblická. Nejdříve

je zapotřebí zjevující iniciativy, protože *Bůh je transcendentní*. Ve svém způsobu bytí je lidem natolik vzdálen, že jej člověk nemůže vidět (J 1,18; 1 Tm 6,16; sr. Ex 33,20), ani jej najít tím, že jej bude hledat (sr. Jb 11,7; 23,3–9), ani svým intelektem proniknout do jeho myšlení (Iz 55,8n). Dokonce i kdyby člověk nezhřešil, bez zjevení by Boha nepoznal. Čteme, že Hospodin k neposkvrněnému Adamovi v Edenu promlouval (Gn 2,16). To je druhý důvod, proč lidské poznání Boha musí záviset na zjevující Boží iniciativě. *Člověk je hříšný*. Jeho schopnost vnímání v oblasti Božích věcí otupil satan (2 K 4,4) a hřích (sr. 1 K 2,14) a jeho mysl se octla v zajetí vlastní, domnělé „moudrosti", která směřuje proti pravdivému poznání Boha (Ř 1,21nn; 1 K 1,21), takže je nad jeho přirozené síly, aby pochopil Boha, ať se mu prezentuje jakkoli. Podle apoštola Pavla se Bůh ukazuje neustále každému člověku prostřednictvím svého stvořitelského díla a prozřetelnosti (Ř 1,19nn; Sk 14,17; sr. Ž 19,1nn) a prostřednictvím spontánních reakcí přirozeného svědomí (Ř 2,12–15; sr. 1,32), a přesto zůstává nepoznán a neuznán. Tlak tohoto trvalého Božího sebezjevování vyvolává modlářství, protože porušená mysl se ve své zvrácenosti snaží potlačit světlo a proměnit je v temnotu (Ř 1,23nn; sr. J 1,5). To ovšem není cesta k poznání Boha ani k posvěcení života. Boží „obecné zjevení" (jak se obvykle nazývá) jeho věčnosti, moci a slávy (Ř 1,20; sr. Ž 19,1), lásky k člověku (Sk 14,17), morálního zákona (Ř 2,12nn), požadavku uctívání a poslušnosti (Ř 1,21) a hněvu vůči hříchu (Ř 1,18.32) tak slouží jenom k tomu, aby člověk „neměl nic na svoji omluvu", když se dopouští „bezbožnosti a nepravosti" (Ř 1,18–20).

To svědčí o tom, že hříšný člověk potřebuje oproti Adamovi zjevení ještě ve dvou oblastech.

1. Potřebuje zjevení Hospodina jako vykupitele a obnovitele, který prokazuje milosrdenství hříšníkům. Boží zjevení prostřednictvím stvoření a svědomí mluví o zákonu a soudu (Ř 2,14n; 1,32), ale nikoli o odpuštění.

2. Za předpokladu, že se Hospodin takto zjeví (Písmo je jedním dlouhým prohlášením o tom, že tak učiní), pak hříšný člověk stále ještě potřebuje duchovní osvícení, aby je mohl uchopit, jinak je překroutí, jako to učinil s přirozeným (obecným) zjevením. Židům Hospodin zjevil své milosrdenství ve SZ, který jim ukazoval na Krista, ale na většině srdcí zůstával závoj, který bránil, aby zjevení správně porozuměli (2 K 3,14nn), a tak padli za oběť zákonickému zkreslení tohoto zjevení (Ř 9,31–10,4). Sám Pavel, jenž na tato fakta upozorňuje, znal křesťanské evangelium ještě před svým obrácením a snažil se je vymýtit. Teprve ve chvíli, kdy „se Bohu zalíbilo … zjevit svého Syna ve mně", tj. *uvnitř*, na základě vnitřního osvícení, apoštol uznal evangelium jako Boží slovo. SZ občas naznačuje, že pro odhalení reality, autority a významu objektivně daného zjevení a k tomu, aby člověk uvedl do souladu s tímto zjevením svůj život, je zapotřebí Božího osvícení (Ž 119,12.27 atd; Jr 31,33n). V NZ tuto skutečnost zdůrazňuje nejvíce apoštol Pavel a Kristovo učení (Mt 11,25; 13,11–17; J 3,3nn; 6,44n.63nn; 8,43–47; 10,26nn; sr. 12,37nn).

III. Obsah zjevení

1. Starý zákon

Základem i rámcem náboženství Izraele se stala *smlouva, kterou Hospodin uzavřel mezi sebou a Abrahamovým potomstvem (Gn 17,1nn). Jednalo se o definovaný vztah slibu a závazku mezi dvěma stranami. Tato smlouva byla královskou smlouvou, v níž Hospodin slíbil Abrahamovým potomkům, že bude *jejich* Bohem, a dal jim tedy právo nazývat jej *svým* Bohem.

O tomto vztahu svědčila skutečnost, že Bůh dal Izraeli poznat své jméno (Hospodin, Jahve) (Ex 3,11–15; 6,2nn; ohledně exegeze sr. J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, 1960). „Jméno" označuje souhrn toho, čím osoba je, a jestliže Bůh prozradil Izraelcům své jméno, znamenalo to, že takový, jaký je, v celé své moci a slávě, se jim zaslíbil pro jejich dobro. Cílem jeho vztahu s Izraelem bylo dovést samotný vztah k dokonalosti: Hospodin měl žehnat Abrahamovu potomstvu a zahrnovat jej svými dary, zatímco Abrahamovi potomci měli dokonale oslavovat Boha dokonalou bohoslužbou a poslušností. Aby se tato smluvní eschatologie mohla uskutečnit, Hospodin sám sebe zjevoval smluvnímu společenství ve slovech Zákona a zaslíbení a prostřednictvím svých vykupujících skutků Pána dějin.

Bůh dal zřetelně najevo královský charakter své smlouvy na Sínaji, kde byl poté, co dramaticky předvedl svou spasitelnou moc v exodu z Egypta, formálně uznán jako svrchovaný Král (Ex 19,3–8; Dt 33,4n). Tam ústy Mojžíše, prototypu proroka (sr. Dt 18,15), vyhlásil zákony smlouvy a jasně dal na vědomí, že radost z požehnání vyplývajících z této smlouvy je podmíněna poslušností těchto ustanovení (Ex 19,5; sr. Lv 26,3nn; Dt 28). Všechny zákony byly písemně zaznamenány: Desatero nejdříve napsal sám Hospodin (Ex 24,12; 31,18; 32,15n) a potom Mojžíš jako *de facto* Boží písař (Ex 34,27n; Dt 31,9nn.24nn; sr. Ex 24,7). Stojí za povšimnutí, že později skrze Ozeáše mluvil Hospodin o celém záznamu zákona jako o svém vlastním díle, přestože jej podle jednotné tradice sepsal Mojžíš (Oz 8,12); zde tkví některé kořeny myšlenky biblické *inspirovanosti. Písemná podoba Hospodinova zákona byla pokládána za definitivní a provždy platné zjevení Boží vůle pro život jeho lidu. Kněžím Hospodin svěřil zodpovědnost za jeho výuku (Dt 31,9nn; sr. Ne 8,1nn; Ag. 2,11n, Mal 2,7n).

Bůh Izraelcům zakázal, aby se zabývali kouzly nebo věštbou, jak to dělali Kenaanci (Dt 18,9nn). Měli se dotazovat pouze Hospodina (Iz 8,19). Slíbil jim řadu proroků, mužů, do jejichž úst vloží svá vlastní slova (Dt 18,18; sr. Jr 1,9; 5,14; Ez 2,7–3,11; Nu 22,35.38; 23,5), aby podle potřeby ukazovali lidu směr, kterým se mají ubírat (Dt 18,15nn). Proroci v Izraeli naplňovali životně důležitou službu. Velcí proroci na Hospodinův příkaz oznamovali Boží slova a interpretovali Hospodinovy záměry králům a národu. Vysvětlovali a aplikovali jeho zákon, volali k pokání, hrozili soudem v jeho jménu a vyhlašovali, co udělá, jak v soudu, tak v naplnění smluvní eschatologie, kdy po soudu přijde jeho království. Proroci také mohli mít své místo v kultu jako vidoucí, lidé, kteří dokázali zprostředkovat Boží odpověď jednotlivcům na konkrétní otázky o vedení a budoucnosti (sr. 1 S 9,6nn; 28,6–20; 1 K 22,5nn; viz A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 1944). Dalším prostředkem vedení v Iraeli před babylónským zajetím byl svatý los *urím a tumím, který používali kněží (Dt 33,8nn; sr. 1 S 14,36–42; 28,6). Boží vedení pro život obecnějšího rázu také poskytovaly zásady „moudrých mužů", o nichž se tvrdilo, že mají moudrost od Hospodina (sr. Př 1,20; 8)

Kromě těchto typů verbální a poloverbální komunikace z Boží strany znal Izrael určité podoby zjevení a experimentální projevy, které svědčily o Hospodinově blízkosti: *„sláva“ (sr. Ex 16,10; 40,34; Nu 16,19; 1 Kr 8,10n; Ez 1, atd.), hrom a bouře (Ž 18,6–15; 29), vidění jeho tváře a radost z jeho „přítomnosti“, o niž jeho věrní usilovali (Ž 11,7; 16,11; 17,15; 51,11n).

Hlavní důrazy SZ Božího zjevení jsou kladeny na
a) Boží jedinečnost jako Stvořitele a Vládce všech věcí;
b) Boží *svatost, tj. souhrn jeho bázeň vzbuzujících vlastností, které jej odlišují od všech lidí – jeho majestát a velikost a síla na jedné straně a jeho čistota a láska ke spravedlnosti a nenávist k činění zla na straně druhé;
c) Boží věrnost smlouvě, trpělivost a milosrdenství i jeho věrnost svým vlastním milosrdným záměrům s lidem jeho smlouvy.

2. Nový zákon

V NZ se stávají Kristus a apoštolové nástroji nového zjevení, které odpovídají Mojžíšovi a prorokům ve SZ. Naplněním SZ smluvní eschatologie je království Kristovo a křesťanská naděje slávy. Jeden Bůh SZ se zjevuje jako trojjediný nejdříve příchodem Krista a potom Ducha a odhaluje Boží záměr vykoupení, na němž spolupůsobí všechny tři osoby Boží Trojice (sr. Ef 1,3–14; Ř 8). O dvou událostech, které dovedou Boží plán s historií lidstva k vrcholu, se mluví jako o dvou událostech zjevení, jež teprve mají přijít (objevení Antikrista, 2 Te 2,3.6.8 a příchod Krista, 1 K 1,7; 2 Te 1,7–10; 1 Pt 1,7.13). NZ tvrdí, že zjevení SZ se rozšířilo ve dvou hlavních liniích.

a) *Boží zjevení v Kristu.* NZ hlásá, že „Bůh … v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu“ (Žd 1,1n). Jde tedy o vrcholné a konečné Boží zjevení, poslední slovo člověku. Ježíš Kristus nám svými slovy a skutky i celkovým způsobem života a služby dokonale zjevil Boha (J 1,18; 14,7–11). Jeho osobní život naprosto věrně odrážel Boží charakter, neboť Syn je obrazem Boha (2 K 4,4; Ko 1,15; Žd 1,3), jeho *logos* („slovem“; je považován za vyjádření jeho mysli, J 1,1nn), v němž v tělesné podobě přebývá veškerá plnost božství (Ko 1,19; 2,9). Také jeho mesiášské dílo dokonale zjevilo Hospodinův spasitelný plán, neboť Kristus je moudrost Boží (1 K 1,24), skrze jehož prostřednictví (1 Tm 2,5) Hospodin realizoval všechny své spasitelné záměry a díky němuž lze nalézt vše, co člověk ke spasení potřebuje (Ko 2,3; 1 K 1,30; 2,6n). Zjevení Otce v Synu, kterého Židé zavrhli jako podvodníka a rouhače, protože se hlásil ke svému Synovství, se stalo ústředním tématem Janova evangelia.

b) *Zjevení Božích plánů skrze Krista.* Apoštol Pavel píše, že toto „tajemství“ Boží radosti ze spasení církve a z obnovy vesmíru skrze Krista je nyní odhaleno, když zůstávalo skryto do té doby, než přišel Kristus v těle (Ř 16,25n; 1 K 2,7–10; Ef 1,10nn; 3,3–11; Ko 1,19nn). Ukazuje, jak jeho zjevení odstraňuje bariéry, které oddělovaly Židy od pohanů (Ř 3,29nn; 9–11; Ga 2,15–3,29; Ef 2,11–3,6. Podobně i autor Listu Židům upozorňuje na to, jak jeho zjevení zrušilo a naplnilo SZ kněžský a obětní kult (Žd 7–10).

IV. Podstata zjevení

Z toho všeho je patrné, že Bible rozumí zjevení jako v zásadě verbální komunikaci – to je Boží *tôrâ* (= učení, vedení, zákon) nebo *d^e^bārîm* (= slova) v SZ a jeho *logos* nebo *rēma* (= slovo, řeč, promluva) v NZ. Až druhořadý je pohled na Boží zjevení jako na zjevení v jeho činech; jeho skutečná hodnota závisí na předpokladu verbálního zjevení. Lidé mohou „poznat, že on je Hospodin“ z jeho působení v historii pouze tehdy, když on promlouvá, aby osvětlil, že se jedná o jeho působení, a aby také vyložil, co jeho konání znamená. Podobně by lidé nikdy nemohli poznat nebo odvodit, kdo byl Ježíš Nazaretský, pokud by o něm nenalezli výroky ve SZ a neměli k dispozici Kristovo vlastní svědectví (sr. J 5,37–39; 8,13–18). (*Inspirovanost, *Proroctví)

Bibliografie. Arndt; A. Oepke, *TDNT* 3, str. 563–592; C. F. D. Moule, *IDB*, 4, str. 54–58; B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 1951; H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, 1956; L. Köhler, *Old Testament Theology*, 1953; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Tedtament*, 1946; E. F. Scott, *Revelation in the New Testament*, 1935; J. Orr, *Revelation and Inspiration*, 1910; B. Ramm, *Special Revelation and the Word of God*, 1961; G. C. Berkouwer, *General Revelation*, 1955. J.I.P.

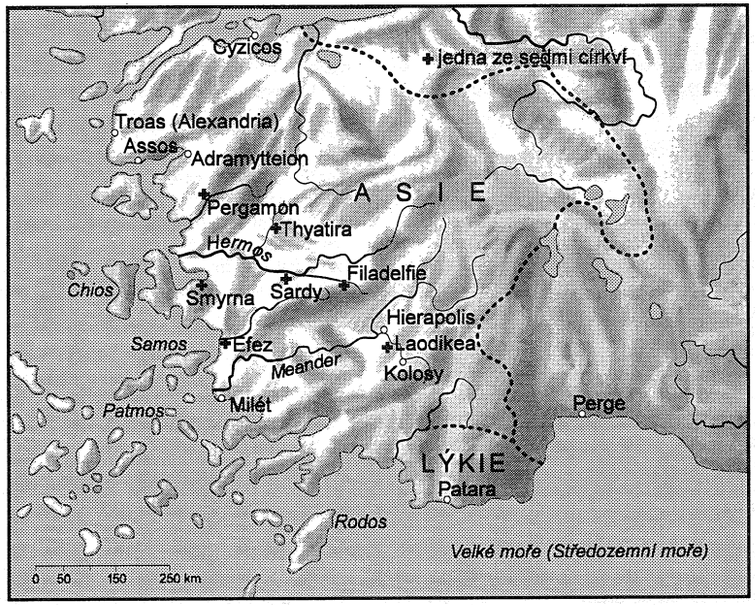
ZJEVENÍ, KNIHA Poslední biblická kniha je pro většinu křesťanů nejtěžší a nejméně čtenou knihou. Některé její verše jsou dobře známé a velmi oblíbené (např. 7,9–17), nicméně jako celku jí většina dnešních čtenářů nerozumí. Z velké části proto, že je plná symbolů dnes už nepoužívaných, k nimž chybí klíč. Nicméně tento druh symboliky tehdejším lidem byl srozumitelný. To je mj. také důvod našich potíží. Autor mohl předpokládat, že jeho čtenáři vysledují smysl jeho narážek, a proto neviděl důvod, proč by je měl vysvětlovat.

Zjevení řadíme mezi *apokalyptickou literaturu. Je to jediný spis tohoto druhu v NZ, i když se apokalyptické texty objevují i v dalších knihách (např. Mt 24) a ve SZ patří do téže kategorie Danielovo proroctví. Pro apokalyptickou literaturu je typická myšlenka, že svrchovaný Bůh na sklonku věků zasáhne do běhu dějin katastrofickým způsobem, aby uskutečnil svůj dobrý a dokonalý plán. Proti němu stojí mocné a rozmanité síly zla, které jsou obvykle označeny pomocí symbolů (šelmy, rohy atd.). Přicházejí různá vidění; promlouvají andělé; dojde ke střetu mocností a nakonec jsou pronásledovaní svatí pomstěni. Mnohé z toho je konvenční (proto první čtenáři Zjevení snadno mohli porozumět), avšak v rukou celé řady entuziastů to vedlo k bouřlivým a groteskním fantaziím. Biblická apokalypsa je mnohem střízlivější.

Další rozdíl mezi Zjevením a apokalyptickou literaturou spočívá v uvedení jména autora, zatímco apokalypsy bývaly pseudonymní – autoři přebírali jména velkých postav minulosti a připisovali jim své dílo. Pro náš současný účel je důležitý fakt, že v této knize Duch svatý použil obvyklou literární formu, ale že sama kniha nepředstavuje běžnou apokalypsu. Má svůj odlišný charakter a je pravdivým proroctvím, jak naznačují první tři verše.

I. Základní obsahová linie

Kniha začíná viděním vzkříšeného Pána, který posílá poselství sedmi církvím v Efezu, Smyrně, Pergamonu, Thyatiře, Sardách, Filadelfii a Laodikeji, skupině měst v římské provincii Asii (1,1–3,22). V dopisech se sborům připomíná, v čem selhaly, a pisatel je povzbuzuje, aby dále šly po cestě křesťanské služby.



„Sedm církví v Asii“ ze Zj 1–3 a ostrov Patmos, kde Jan zjevení přijal.

Následují vidění Boha a Beránka (4,1–5,14), po nichž se dočítáme o sedmi pečetích. Otevření každé z nich provází nějaké vidění (6,1–17; 8,1). Poté se dostáváme k sedmi polnicím a se zvukem každé z nich je opět spojeno určité vidění (8,2–9,21; 11,15–19). Mezi šestou a sedmou pečetí je mezihra (7,1–17) a další mezi šestou a sedmou polnicí (10,1–11,14). Jan dále píše o různých divech odehrávajících se v nebi, o ženě, která porodila syna a snaží se ji zničit Satan (12,1–17), o šelmách, které se postaví proti Bohu (13,1–18), Beránku na hoře Sijónu a těch, kdo jej následují (14,1–20). Pak přichází sedm pohrom. Jan vidí sedm andělů s nádobami. S vylitím každé z nich postihne zem pohroma (15,1–16,21). Knihu uzavírá vidění tisíciletého království, nového nebe a nové země (20,1–22,21).

Nelze přesně určit, nakolik kniha některé oddíly zdvojuje. Opakovaný výskyt čísla 7 poměrně jasně ukazuje, že alespoň některé události jsou popsány vícero způsoby. Avšak zcela jisté je, že kniha předpovídá strašný odpor vůči Bohu a Božímu lidu a že Bůh nakonec zvítězí nad každým zlem.

II. Autorství a datum vzniku

Autor uvádí, že se jmenuje Jan, a píše o sobě jako o Božím „služebníku“ (Zj 1,1), o jednom z „proroků“ (Zj 22,9) a jako o „vašem bratru“ (Zj 1,9). Tradice tvrdila, že pisatel je totožný s apoštolem Janem a že byl autorem čtvrtého evangelia i tří Janových dopisů. Tento názor sahá až k Justinovi Martyrovi (kolem r. 140 po Kr.) a podporuje jej Irenaeus a mnozí další. Základní námitkou je však styl knihy Zjevení. Její řečtina se v mnoha směrech liší od ostatních Janových písemností. Vykazuje velmi neobvyklé rysy a obsahuje gramatické chyby, takže se zdá, že nemohla vzejít ze stejného pera, jímž bylo napsáno Evangelium a epištoly. (Charles o ní říká, „že se nepodobá řečtině žádného smrtelníka“). Jedná se o příliš složitou otázku, jejíž rozbor není předmětem této studie. Postačí konstatovat, že zatímco většina vědců dnes apoštolské autorství popírá, jiní považují všech pět janovských spisů za dílo jednoho pisatele, kterým je apoštol Jan (např. E. Stauffer).

Je zřejmé, že kniha Zj vznikla v době pronásledování církve. V úvahu přicházejí dvě období, kdy nejvíce trpěla, tj. za vlády císařů Nerona a Domitiana. Ve prospěch Neronovy éry hovoří text Zj 17,9n: „Ať pochopí ten, komu je dána moudrost. Sedm hlav je sedm pahorků, na nichž ta žena sedí, a také sedm králů: pět jich padlo, jeden kraluje, jeden ještě nepřišel.“ Pokud se citované verše vztahují k římským císařům, pak byl Nero tím pátým a kniha vznikla krátce po jeho panování. Tuto domněnku podporuje i proroctví, že „ta dravá šelma, která byla a není, je osmý král, a přece jeden z těch sedmi“ (Zj 17,11). Zřejmě se jedná o odkaz na mýtus „Nero *redivivus*“, myšlenku, že se Nero po své smrti znovu objeví na této zemi. Podpůrný důkaz lze odvodit ze Zj 13,18, kde se uvádí, že „číslo (té šelmy) je šest set šedesát šest“. Číslice se v prvním století nepsala běžným dnešním způsobem, ale pomocí písmen abecedy. Každé písmeno mělo numerickou hodnotu. Numerická hodnota písmen, z nichž se skládá sousloví „císař Nero“ v hebrejštině je 666. Lze však dost těžko vysvětlit, proč by to mělo být v hebrejštině (celá kniha je v řečtině), a navíc se pro dosažení tohoto výsledku musí použít variantní pravopis.

Názor, že spis vznikl v době Domitianově, podporuje řada starověkých autorů, např. Irenaeus a Eusebius, kteří to tvrdí kategoricky. Některé zmínky ve Zjevení tuto teorii podporují, ale nenalezneme v ní důkazy, které by odkazovaly k identifikovatelným událostem. Kniha např. mluví o skupině sebevědomých křesťanů, jejichž duchovní život upadá. Za Neronovy vlády byla církev ještě velmi mladá a velmi živá. Za Domitiana již mohla upadat a většina současných badatelů tuto dobu upřednostňuje.

III. Výklad

Jak tomu všemu porozumět? V křesťanské církvi se postupně zformovaly čtyři základní pohledy na tuto knihu.

1. Préteristický pohled

Kniha Zjevení popisuje minulé události. Všechna vidění této knihy mají svůj kořen v situaci Římského impéria 1. stol. po Kr. Proroka děsilo zlo, které se v říši rozmohlo, a tak použil symbolů, aby proti němu protestoval a aby zaznamenal své přesvědčení, že Bůh zakročí a stane se, co si přeje on. Obecně lze uvedený názor považovat za názor liberálních teologů. Mohou díky tomu knize porozumět, aniž by dávali příliš prostoru proroctvím týkajícím se budoucnosti, a navíc se pak pro ně Zjevení stává potřebným potvrzením pravdy o Boží morální vládě ve světě. Tento pohled včleňuje spis do situace autorových dnů, což je jistě správné, nicméně přehlíží skutečnost, že kniha sama sebe nazývá „proroctvím" (Zj 1,3) a že se některé její předpovědi každopádně týkají vzdálené budoucnosti (např k. 21–22).

2. Historizující pohled

Kniha Zjevení podává strhující panaromatický pohled na dějiny od 1. století do druhého Kristova příchodu. Zahrnuje jak autorovu dobu, tak konec věků. Nikde však neexistuje ani náznak nějakého přerušení. Z toho zastánci historizujícího pohledu vyvozují, že spis předkládá kontinuální vylíčení celého období. Tento názor zastávala většina reformátorů, kteří v šelmě viděli papežský Řím. Přestože zmíněná teorie důrazně tvrdí, že kniha popisuje celou historii, její stoupenci se nedokázali shodnout na konkrétních historických údobích, jež jednotlivá vidění symbolizují. Za 1 900 let by měly zřetelně vyvstat alespoň hlavní dějinné milníky. Navíc lze jen obtížně pochopit, proč by se historický přehled podaný v této knize měl omezovat na Z Evropu, zvláště když křesťanství vznikalo a rozvíjelo se v zemích východních.

3. Futurizující pohled

Od Zjevení 4 se mluví o konci časů. Kniha se nezabývá dny, kdy žil prorok, ani pozdějšími historickými událostmi, ale tím, co se bude dít v souvislosti s druhým Kristovým příchodem. Tento pohled upřednostňuje prorocký prvek (Zj 1,19; 14,1). V jeho prospěch hovoří mj. skutečnost, že Zjevení nepopiratelně vede ke konečnému nastolení Boží vlády, takže alespoň něco z obsahu spisu musí vypovídat o posledních dnech. Základní námitkou je úplné vytržení knihy z jejího historického kontextu. Těžko si lze představit, jak by jí rozuměli její první čtenáři, kdyby byl právě tento pohled pro její pochopení rozhodující.

4. Idealistický neboli básnický pohled

Záměrem spisu je dodat inspiraci pronásledovaným a trpícím křesťanům, aby vydrželi až do konce. Autor kvůli dosažení svého cíle použil jazyka symbolů, které se nemají považovat za nic víc než za sérii imaginativních líčení Božího vítězství. Tento názor může být a také často bývá spojen s jinými pohledy (např. préteristickým). Potíže působí prorokovo tvrzení, že předpovídá budoucnost.

Žádný z těchto pohledů není považován za zcela uspokojivý a je tedy pravděpodobné, že správný pohled vznikne kombinací prvků různých hledisek. Mimořádným kladem préteristického pohledu je důraz na význam knihy pro její současníky a každé další uvažování o knize Zjevení musí brát na tento akcent zřetel. Historizující pohled osvětluje církev v jejím dějinném vývoji, proti čemuž nelze nic namítat. Futurizující pohled bere s velkou vážností řeč knihy o posledním času. Tato kniha skutečně klade důraz na konečné Boží vítězství a na události, které s ním budou spojeny. Ani idealistický pohled nelze zavrhnout, neboť spis předkládá vážnou výzvu k životu pro Boha i ve dnech zesíleného odporu. Navíc křesťan musí vždy vítat ujištění o triumfu Božího vítězství.

BIBLIOGRAFIE. Komentáře H. B. Sweteho, 1906; R. H. Charles, *ICC*, 1920; M. Kiddle, *MNT*, 1940; A. Farrer, 1964; L. Morris, *TNTC*, 1969; G. E. Ladd, 1972; G. R. Beasley-Murray, 1974; N. B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church*, 1929; W. M. Ramsay, *Letters to the Seven Churches in Asia*, 1909; W. Hendriksen, *More than Conquerors*, 1962; M. Wilcock, *I saw heaven opened*, 1975; M. C. Tenney, *Interpreting Revelation*, 1957; D. T. Niles, *As Seeing the Invisible*, 1962. Literatury je obrovské množství; většina zde uvedených knih má rozsáhlé bibliografie. L.M.

ZLÁ ŘEČ Lze ji charakterizovat jako pomluvu, falešné obvinění, očerňování či klam. Vzniká šířením lži (Př 12,17; 14,5.25) nebo zlovolným šířením nepravdivých zpráv, tj. klevetěním (Lv 19,16; Př 26,20).

Zlá řeč je zakázána v Ž 34,14, Př 24,28; Ef 4,31; Jk 4,11; 1 Pt 3,10. Zbavuje člověka Boží přízně (Ž 15,3) a úřadu v církvi (1 Tm 3,8; Tt 2,3). Křesťan má trpělivě snášet urážky (1 Pt 3,9), tak jako Kristus (1 Pt 2,23).

Deváté přikázání zakazuje falešné svědectví (Ex 20,16; Dt 5,20; sr. Ex 23,1). Aby se předešlo falešnému obvinění, soud vyžadoval svědectví alespoň dvou svědků (Nu 35,30; Dt 17,6; 19,15–21). M.R.G.

ZLATÉ TELE

1. Zlatý odlitek, který po vyjití z Egypta zhotovil Áron a Izraelci na Sínaji, zatímco Mojžíš pobýval na hoře. Mojžíš ho zničil, když zjistil, že mu obětují a uctívají jej hostinou a nevázaným veselím jako boha (Ex 32,4–8.18–25.35; Dt 9,16.21; Neh 9,18; Ž 106,19n; Sk 7,41). Podle některých názorů mohl být předlohou pro tuto modlu egyptský býk Apis z Memfisu (viz *IBA*, str. 49, obr. 33) nebo býk Mnévis z Héliopole, ale vzhledem k velké vzdálenosti obou míst od Gošenu se zdá být velmi nepravděpodobné, že by Hebrejové tento kult důvěrně znali. Ve skutečnosti existovalo ve V Deltě, v blízkosti Gošenu, několik podobných kultů, které by mohli později na Sínaji napodobit. Na JZ *Gošenu (oblast Tumílát) v 10. provincii Dolního Egypta, zvané kraj Černého býka, se smísil Horův kult s uctíváním býka nebo telete. Dále na J se táhla vedle SZ Gošenu 11. provincie, kde byl také býčí kult (kraj Obětního[?] býka) spojen s uctíváním Hora. Další stopy viz in E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten*, 1938, str. 6–8.32–33). V Egyptě symbolizoval býk (příp. tele) plodnost přírody a fyzickou sílu (sr. Otto, *op. cit.*, str. 1–2, 24n a *passim*) a jako jinde na Blízkém východě snad mohl souviset s bohoslužbou nebeským zástupům (sr. Wainwright, *JEA* 19, 1933, str. 42–52, zvlášť str. 44–46. Určité výhrady viz in Otto, *op. cit.*, str. 7, pozn. 4).

V blízkém Kenaanu však býk (nebo tele) představoval zvíře Baala nebo Hadada, bohů bouře, plodnosti a rostlinstva a stejně jako v Egyptě symbolizoval plodnost a sílu. Uvědomíme-li si těsné svazky mezi Kenaanem a eg. V Deltou (*EGYPT, *MOUŽIŠ) a přítomnost mnoha Semitů v Deltě kromě Izraelců, lze na modlářství na Sínaji pohlížet jako na směs dobových populárních kultů býka nebo telete, egyptských i kenaanských, s důrazem na přirozenou sílu a úrodnost. Přijetí tohoto kultu každopádně degradovalo Boha Izraele (sr. „Hospodinova slavnost", Ex 32,5) na postavení amorálního přírodního boha, jehož ctily okolní národy. To znamenalo, že mohl být velice snadno ztotožněn s Baalem. Hospodin rozhodně odmítl ztotožnit se s bohem telete a odsoudil uctívání „cizích bohů", tedy modlářství (Ex 32,8).

2. Při rozpadu království chtěl první izraelský král Jarobeám I. paralyzovat velkou přitažlivost chrámu v Jeruzalémě v Judsku. Proto postavil dvě zlatá telata v Bét-elu a v Danu, aby založil nová centra izraelské bohoslužby Hospodinu (1 Kr 12,28–33; 2 Kr 17,16; 2 Pa 11,14n; 13,8). V Sýrii a Palestině zobrazovali Baala a Hadada jako býka nebo tele, symbol síly, plodnosti a moci (viz *ANEP*, str. 170, 179, obr. 500, 501, 531). Jarobeámův čin měl stejné katastrofální důsledky jako Áronovo zlaté tele: degradace Hospodina na přírodního boha a jeho následné ztotožnění s kenaanskými Baaly. Tím mohlo dojít k přesunu důrazu od spravedlnosti, práva a příkladného mravního života na čistě fyzické a materiální pojetí, které snadno sklouzlo do nemravnosti a vedlo k duchovnímu úpadku se sociálním rozkladem a naprosté ztrátě jakéhokoli Bohem určeného poslání vyvoleného lidu v temném světě. To všechno způsobilo modlářství, které bylo hříchem Jarobeáma, syna Nebatova.

Jehú (2 Kr 10,29) sice v Izraeli zřejmě a výslovně uctívání Baala zakázal, nicméně neodstranil telata, která Hospodina baalovsky zpochybňovala. Ozeáš (8,5n; 13,2) prorokoval konec takové „bohoslužby". K.A.K.

ZLÍ DUCHOVÉ Termín „zlí (*ponēra*) duchové" se nachází jen na 6 místech NZ (Mt, L a Sk). Existuje však 23 zmínek o „nečistých (*akatharta*) duších" (Evangelia, Sk, Zj) a zdá se, že jde v podstatě o totožný pojem. V L 11,24 vychází „nečistý duch" z člověka, vrací se však se „sedmi jinými duchy, horšími, než je sám" (v. 26). Za synonyma jsou považovány i výrazy „nečistí duchové" a „démoni" – obojí se vyskytují v souvislosti s posedlým z Gadary (L 8,27.29).

Lze je charakterizovat z několika hledisek. Mohou působit fyzickou neschopnost (Mk 1,23; 7.25). V mnoha situacích se o nich NZ skutečně zmiňuje právě v takovýchto případech. Vzhledem k tomu, že postiženému většinou nezakázali návštěvu bohoslužebných míst, např. synagogy, nebyla představa zlého ducha spojena s ohrožením morálky. Jako by tu existovala představa, že podstata nečistého (či zlého) ducha spočívá v jeho neblahém účinku, kdežto postiženého nepovažovali za nějak zvlášť zlého či pošpiněného. Přesto duch sám o sobě není chápán neutrálně. Musí se s ním neustále bojovat a přemoci ho. Na některých místech NZ s ním zápasí sám Ježíš (Mk 5,8; L 6,18), jindy tuto moc předává svým učedníkům (Mt 10,1) nebo ji učedníci používají sami (Sk 5,16; 8,7). Tito duchové zřetelně představují satanské mocnosti a vystupují jako nepřátelé Boha i lidí.

Někdy jsou duchové očividně ve spojení s morálním zlem, např. „nečistý duch", který vychází z člověka a navrací se zpět s dalšími, horšími než je on sám (Mt 12,43–45). Příběh poukazuje na to, že člověk nedosáhne morální obnovy tím, že z nitra vyžene démony. Na uprázdněné místo musí totiž vstoupit Boží Duch. Je důležité vědět, že duchové jsou zlí a mohou zlo způsobit. Zlí duchové „podobní ropuchám" ze Zj 16,13 sbírají síly k poslednímu velkému boji.

Podobné oddíly ukazují, že v biblickém pohledu není zlo neosobní – disponuje s ním satan. Stejně jako se v oblasti dobra podrobují andělé vyšší Boží autoritě, existuje i podřízenost moci zla. Její podoba většinou souvisí s vtělením zla (v posledních dnech), které se postaví do opozice vůči Kristovu dílu. Viz dále *SATAN, *POSEDLOST DÉMONSKÁ. L.M.

ZLO (hebr. *ra'*; ř. *kakos*, *ponēros*, *faulos*). Zlo má širší význam než *hřích. Hebr. výraz pochází z kořene s významem „zkazit", „rozbít na kousky" = rozbitý, tedy bezcenný. V podstatě naznačuje něco nepříjemného, odporného, urážlivého. Pojem samotný spojuje zlý čin s jeho následky. NZ *kakos* znamená kvalitu zla v jeho podstatě, *ponēros* pak jeho bolestné důsledky a vliv. Užívají se jak ve fyzickém, tak i v duchovním smyslu. I když na ně pohlížíme z různých hledisek, existuje mezi nimi velice úzký vztah. Mnoho fyzického zla vzniká v důsledku duchovního zla. Utrpení a hřích spolu v jednotlivých případech nemusí nutně souviset, nicméně mnohé utrpení ve světě lze vysvětlit právě lidským sobectvím a hříchem. I když zlo musí být potrestáno, ne každá fyzická újma je trestem za provinění (L 13,2.4; J 9,3; sr. Jb).

I. Fyzické zlo

Proroci považovali Hospodina za poslední příčinu zla, vyjádřeného bolestí, utrpením či neštěstím. On ve své svrchovanosti toleruje zlo ve vesmíru, ovládá je a používá při řízení světa. Trestá jím hříchy jednotlivců i národů (Iz 45,7; Pláč 3,38; Am 3,6). Svět musí mít pravidla a řád, aby se mohl stát prostředím morálního života člověka, jinak nastane chaos. Když lidé poruší základní Boží zákony, zakusí důsledky svého jednání, které se mohou projevit jako trest či odplata utrpením (Mt 9,2; 23,35; J 5,14; Sk 5,5; 13,11). Boží „odplata" v podobě bolesti či trápení neznamená, že se Bůh rozhněvá. Bolest může člověka probudit k realitě, zatímco předtím byl „uzavřen v iluzi" (C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, str. 83). Současná „marnost" tvorstva (Ř 8,19–23) je jejím zlým znamením, svět je pod kletbou (Gn 3,17n). Utrpení křesťanů, ať jde o bolesti či pronásledování, Bůh připouští kvůli duchovnímu požehnání (Jk 1,2–4; 1Pt 1,7 atd.). Jedná se o výchovu, nikoli o trest, a ani nás nemůže oddělit od Boží lásky (Ř 8,38n). Připravuje nás pro slávu (Ř 8,18; 2 K 4,16–18; Ef 3,13; Zj 7,14). Utrpení a žal působí v lidech soucit a laskavost, přivádí je do obecenství s Bohem a do souladu s jeho záměrem přemoci zlo.

II. Morální zlo

Bůh je ode všeho zlého oddělen a v žádném případě za zlo nenese odpovědnost. Morální zlo vzniká z hříšných sklonů člověka (Jk 1,13–15). Izrael opakovaně „činil zlo" a nesl jeho důsledky (Sd 2,11; 1 Kr 11,6 atd.). Za celou historií stojí duchovní konflikt s mocnostmi zla (Ef 6,10–17; Zj 12,7–12), „ten zlý"

představuje samo vtělení hříšnosti (Mt 5,37; 6,13; 13,19.38; J 17,15; Ef 6,16; 2 Te 3,3; 1 J 2,13n; 3,12; 5,18n). Satanova moc je pod Boží kontrolou (sr. Jb 1–2) a nakonec bude zlomena (Žd 2,14; Zj 12,9–11).

Bůh nesouhlasí se zlem, nicméně jeho existence často bývá kamenem úrazu na cestě k víře v milujícího Boha. Lze to přičíst pouze zneužití svobodné vůle na straně stvořených bytostí, andělských i lidských. Celé Boží dílo spasení si klade za cíl vypořádat se se zlem. Kristus ve svém životě musel bojovat s jeho projevy, s bolestí i soužením (Mt 8,16n), avšak konečnou odpověď na problém zla dal kříž. Tam se jeho láska projevila tím nejvelkolepějším způsobem (Ř 5,8; 8,32), když se Ježíš ztotožnil s trpícím světem jako ten, kdo nese jeho hřích. Realitu Kristova vítězství nad všemi mocnostmi zla (Ko 2,15; 1 J 3,8) a tím i definitivního Božího vítězství dokazuje morální změna, kterou působí v člověku evangelium. Zlo díky Božímu zásahu zmizí z celého vesmíru a stvoření se bude podílet na slavném údělu vykoupeného člověka. Fyzické i morální zlo bude navěky poraženo a zapuzeno (Zj 21,1–8).

BIBLIOGRAFIE. C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940; C. E. M. Joad, *God and Evil*, 1943; J. S. Whale, *The Christian Answer to the Problem of Evil*, 1936; James Orr, *The Christian View of God and the World*, 1897; A. M. Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited*, 1962; O. F. Clarke, *God and Suffering*, 1964; J. Hick, *Evil and the God of Love*, 1966; J. W. Wenham, *The Goodness of God*, 1974; *TDNT* 3, str. 469–484; 6, str. 546–566; *NIDNTT* 1, str. 561–567. G.C.D.H.

ZLOČIN A TREST Zločin a trest lze chápat v právním nebo náboženském smyslu. Vzhledem k tomu, že zločin i trest spolu těsně souvisejí, musíme kvůli jasnému porozumění předmětu analyzovat obojí. Kombinace zločinu a trestu v přísně zákonném smyslu je zdrojem četných otázek. Přesně vymezené rozlišování mezi zločinnými a občanskými přestupky, jak je známe dnes, v SZ ani blízkovýchodní právní vědě neexistovalo. Každý spáchaný přestupek poškodil druhou osobu nebo společenství a jedinou cestou nápravy bylo odškodnění poškozené nebo ukřivděné strany.

Právo bylo na celém Blízkém východě spojeno s náboženstvím. Bůh posvěcoval zákony společenstva. Vyplývá to např. z Ur-Nammunovy předmluvy k zákonům, kde se připomíná Nanna, sumerský bůh Měsíce, slavný zákoník Chammurapiho s dobře známou stélou, která zpodobňuje boha Šamaše a Chammurapiho, přijímajícího symboly autority a spravedlnosti. Ve velmi speciálním smyslu to platí i o SZ. Vyhlášení zákonů úzce souvisí s uzavřením *smlouvy. Takovou paralelou by mohla být např. smlouva mezi Ir-IMem z Tunipu a Nikmepou z Alalaḫu, kde dohoda obsahuje určité vzájemné závazky, uvedené ve formě typické pro blízkovýchovní právní systém. Jedná se však pouze o formální paralelu. SZ tradice se odvolává na původ smlouvy na Sínaji, čímž dává každému zákonu Boží potvrzení.

Pro náš účel bude výhodnější načrtnout význam i pozadí zločinu a trestu odděleně.

I. Zločin

1. Etymologie

Mezi zločinem, vinou a trestem existuje těsná závislost. Je to patrné z hebr. termínu *'āwōn*, který se překládá slovy „urážka" nebo „zlý čin" (55x), „vina" (150x) a „trest" (7x). Základní význam zlého činu je vědomé nepočestné nebo špatné jednání. Pojem *reša'* označuje vinu a zlý skutek a vztahuje se na způsob života bezbožného člověka. Hebr. výraz ve slovesném tvaru *šāgâ* = špatně jednat z nevědomosti. Jiné hebr. slovo *peša'* klade důraz na odpor a vzpouru. Běžný termín pro urážku, zlý čin nebo hřích představuje sloveso *ḥāṭā* a podstané jméno *ḥēṭ'*. Má dvojí význam – přestoupení proti člověku (např. Gn 41,9) a hřích vůči Bohu (např. Dt 19,15). Základní význam slova byl „minout cíl", „chybovat" a tento pojem se přesunul do oblasti urážek proti člověku i Bohu. Celé pojetí hříchu ve SZ i NZ (ř. *hamartia* je přesný překlad slova *ḥēṭ'*) staví na tomto pojmu.

V ř. NZ patří k nejdůležitějším pojmům v souvislosti se zlým činem *hamartia*, *hamartēma*; *asebeia*, *adikia*, *parakoē*, *anomia*, *paranomia*, *paraptōma*. *Hamartia* a *hamartēma* = minutí se cíle, významově těsně souvisí s hebr. *ḥēṭ'* označujícím hřích. *Asebeia* a *adikia* = být aktivně nenáboženský a vzpírat se Bohu. Jde o typ chování, který SZ vidí jako bezbožnou cestu života, vyjádřenou pomocí *rāšā'*. *Parakoē* = vědomě neposlouchat. SZ rozumí neposlušností odmítání naslouchat (*lō' šāma'*, např. v Jr 9,12; 35,17). Vyjadřuje jakoukoli protizákonnou činnost, podobně jako *paranomia*. Nejbližší SZ obdobu představuje *'āwōn*. Je třeba poznamenat, že v biblických dobách se neužíval žádný technický termín k popisu přestoupení zákona. Právní věda Blízkého východu nevyvinula teoretickou zákonnou terminologii. *Parabasis* doslovně znamená přestoupit existující zákony osobním činem, např. Ř 4,15. *Paraptōma* představuje méně tvrdé slovo, než ta, která jsme již uvedli. Není označením nejhoršího hříchu. Nejblíže k němu má „provinění", např. Ga 6,1.

2. Opatření proti přestoupením

V občanském i trestním zákoníku Blízkého východu existovala ustanovení k ochraně společnosti před nespravedlností. Z kasuistického stylu blízkovýchodní právní vědy je zřejmé, že na kodifikované zákony Ur-Nammuna, města Ešnunny, Chammurapiho, zákony středoasyrského období, ale také na zákony z Knihy smlouvy a jiných částí Pentateuchu se musíme dívat jako na rozhodnutí slavných králů, úředníků, starších nebo hlav rodin, a ne jako na teoretický zákonný systém vytvořený soudci a mudrci. Každá výhrada v kasuistickém zákonném materiálu se zde objevuje proto, aby chránila jistá práva a určila náhradu za vzniklou škodu. Např. zanedbání přiměřeného dozoru nad trkavým býkem se považovalo za zločin, když býk zranil člověka, otroka nebo býka někoho jiného (Ex 21,28–32.35n; zákony Ešnunny §§ 53–55). Zaviní-li dotyčný svou nedbalostí smrt svobodného člověka, musí podle Exodu zemřít. Ve všech ostatních případech musí majitel býka zaplatit náhradu v dobytku nebo penězích. I v případech zločinu (znásilnění, krádež) musí viník oběť odškodnit. Za znásilnění mladé dívky SZ stanovuje pevnou náhradu v hodnotě normálního věna. Ukazuje to, že cena dívky byla snížena a že ji její otec, který na ni má zákonné právo, nemůže dát jinému muži jako nevěstu za obvyklou cenu. Viník musí otce za tuto ztrátu odškodnit (Ex 22,15n). Stejná ustanovení najdeme ve všech zákonících Blízkého východu. V určitých případech obsahují ještě další pokyny k vystižení různých situací, např. ve zvláštním smyslu středoasyrských zákonů.

Existuje však jeden typ zákona, který A. Alt r. 1934 považoval za něco cizího všem dokladům z neizraelského světa, totiž apodiktický zákon, zákazy a zápovědi. Publikace z r. 1958 o „smluvních" formách užívajících podobných apodiktických metod v asyrské době však může ukázat, že taková zákonná terminologie v druhé osobě nebyla ve starověkém Blízkém východě neznámá. Za jedinečné v SZ zákonodárství považujeme to, že zákony v apodiktickém stylu obsahují přímé Hospodinovy příkazy jeho lidu. Typickým příkladem je Desatero. „Nezabiješ" (Ex 20,13) představuje podle spolehlivé SZ tradice přímý Boží rozkaz jeho lidu na Sínaji. Takové zákony pocházely od Hospodina a staly se součástí izraelského náboženství hned na počátku národního bytí, bezprostředně po uzavření smlouvy mezi Bohem a jeho lidem. Ze SZ tradice vidíme, že kasuistické zákony byly pokládány za posvěcené Hospodinem. Celý korpus zákonných materiálů byl považován za Bohem inspirovaný. Tyto zákony, vyhlášené spolu se smlouvou na Sínaji, měly připoutat lid k Hospodinu a spojovat různé kmeny i jednotlivce. Každý přečin proti bližnímu byl považován za přestoupení vůči Bohu.

3. Typy přestoupení v hebrejském zákoně

K významným prohřeškům řadíme vraždu, násilí, krádež, zanedbání a přestoupení mravní a náboženské povahy. V případě vraždy se dělal rozdíl mezi úmyslným činem a neúmyslným zabitím (např. Ex 21,12–14). Vražda byla pokládána všude na Blízkém východě za těžký zločin a s několika málo výjimkami ji trestali smrtí vraha. Bible považuje lidský život stvořený Bohem za velmi cenný. Násilí, které poškodilo lidské tělo, se také přísně trestalo určenou náhradou. Hebrejský zákon obsahuje oproti ostatním blízkovýchodním zákoníkům jedinečné ustanovení, že tělesné poškození otroka jeho pánem se trestalo propuštěním otroka na svobodu. Krádež a zanedbání se obyčejně trestaly zaplacením stanoveného odškodnění.

4. Rozlišování

SZ i NZ dělá rozdíl mezi pouhým přestoupením a pokřiveným a hříšným životem. Životní styl byl považován za velmi důležitý, zejména v mudroslovné literatuře. Existenci zlého podrobně líčí např. Ž 1, který má velmi blízko k moudrým SZ výrokům. Žalm popisuje špatnost a zločin jako cestu bezbožných, hříšníků a posměvačů. Život těchto skupin je popřením Božího zákona. Takový bezbožný způsob života představuje vzpouru proti Hospodinu, což bezprostředně souvisí se všemi druhy bezbožných činů, kterých se člověk dopouští vůči ostatním lidem. Nejzřetelnější ukázky tohoto postoje nacházíme ve výrocích proroků kolem 600 př. Kr., především u Jeremjáše. Přestoupení proti bližnímu je vždy považováno za přečin vůči Bohu. Přestoupení a zločin tak dostává hluboký duchovní výklad.

5. Novozákonní interpretace

V NZ převládá náboženská interpretace. Každé přestoupení se pokládá za urážku Hospodina. Pavlovo pojetí v Ř 7 zdůrazňuje, že zákon pomáhá rozpoznat hřích, ale nedokáže ho odstranit. Naopak oživuje vědomí hříchu a je příčinou přestoupení (Ř 7,7–11). Zákon sám o sobě ovšem není zlý, jeho úkolem je odstraňovat přestoupení stanovením trestů. Vědomí zákona provokuje hříšnou přirozenost (*hamartia*) člověka a láká jej k jednotlivým hříšným skutkům (*parabasis*). Pavel označuje hříšnou přirozenost, hříšnou cestu života, jako tělo (*sarx*) a život vykoupený Kristem jako život „duchovní" (*pneuma*). Každý život nevykoupený Kristem má hříšnou povahu, takže zasluhuje trest a čeká jej Boží odplata.

II. Trest

1. Etymologie

Jmenujme nejprve některé důležitější biblické pojmy, jež souvisejí s trestem. Kmen *šlm* = vyrovnat, obnovit rovnováhu má zvláštní legální konotaci, což vysvítá rovněž z některých Amarnských dopisů. Kmen *jkḥ* = trestat (např. v Gn 31,37; Jb 9,33; 16,21), ale na mnoha dalších místech má obvyklejší význam „kárat". Kmen *jsr* se užívá častěji ve smyslu trestu. Zajímavé je, že v ugaritštině (kenaanské klínové písmo) se tento termín vyskytuje jako „pokyn", stejně jako v hebr. Užívá se i podstatné jméno *mûsār*, jehož kmen souvisí s výchovou, a nikoli primárně se zákonným trestem. Jde o nápravný trest, jaký ukládá otec svému synovi. Silný výraz, jenž se objevuje v souvislosti s Hospodinem, pochází z kořene *nqm*. Mendenhall poukázal na to, že ve světle klínopisného materiálu z Mari znamená ospravedlnit. Ospravedlnění ve smyslu trestu, který uložil Hospodin, se vyskytuje např. v Nahumovi.

Je zajímavé, že v NZ, kde je pojetí Božího trestu plně realizováno, se termíny s tímto významem objevují pouze na sedmi místech. *Dikē*, běžné slovo pro trest, může mít evidentně druhotný význam „potrestání" (viz hebr. *mišpāṭ*). Jediná slova s jasným významem potrestání jsou *timōria* a *kolasis*. V klasické řečtině má první z nich ospravedlňovací charakter (viz hebr. *nqm*). Ale v *koinē* a NZ řečtině sotva tento význam najdeme. Pojem se stal synonymem *kolasis*, běžného výrazu pro trest, např. Mt 25,46; Sk 4,21, 22,5, 26,11; Žd 10,29; 2 Pt 2,9; 1 J 4,18. U Matouše označuje *kolasis* konečné odsouzení, v protikladu k věčnému životu. Stejný význam pro poslední soud lze objevit ve 2 Pt, kde trest souvisí s eschatologickým dnem soudu, pozdější analogií ke SZ pojetí dne Páně.

2. Praktikování krevní msty

Každý zločin nebo přestupek měl být potrestán podle obecných zákonných principů Blízkého východu. Trest ukládal v nomádské nebo polonomádské společnosti sám postižený nebo jeho příbuzný, např. obecně v semitském společenství platilo, že vrah má zemřít a trest vykoná nejbližší příbuzný oběti (*KREVNÍ MSTITEL), což dodnes praktikuje islám. V SZ existuje větší počet příkladů krevní msty, např. Ex 21,23–25; 22,2n. Nazývá se *ius talionis*. Obecnou formulaci *ius talionis* lze vysledovat nejen ve starobabylónském zákoníku Chammurapiho, ale nachází se i na votivní tabulce z Marseilles mnohem pozdějšího data. Představuje základ islámského zákona o „úmyslné vraždě".

3. Vykonávání spravedlnosti

O rozmanitých případech rozhodovali soudci, starší nebo hlavy rodiny, obvykle v městské bráně. Jejich činnost však nelze zaměňovat s dnešním pojetím soudu. Tito soudci byli rozhodčími mezi dvěma skupinami (hebr. slovo *šāpaṭ* někdy znamená „rozhodovat mezi dvěma stranami"). Tuto roli rozhodčích zastávali nejen starší a úředníci, ale i sám král, sr. např. Davidovo rozhodnutí ve prospěch ženy z Tekóje (2 S 14)

a moudré rozhodnutí Šalomounovo (1 Kr 3,16nn). Je však také známo, že v nomádské a polonomádské společnosti se někdy ukládala povinnost odškodnění bez pomoci rozhodčího, např. u vraždy, kdy nastoupil obecný zákon krevní msty. Na druhé straně v dnešní beduínské společnosti lidé cestují velmi daleko k věhlasnému soudci, aby získali jeho rozhodnutí o případu.

Jak v občanských, tak v kriminálních případech soudce vynášel rozhodnutí směřující k udržení „společenské rovnováhy". Při způsobení tělesné újmy nebo poškození vlastnictví bližního (rozumělo se tomu mnohem šířeji než dnes, takže se to týkalo např. i manželky, dětí a otroků) se ztráta kompenzovala stanovenou náhradou. Nebylo by však na místě domnívat se, že ve všech případech byla zaplacena jen způsobená škoda. Např. zloděj musel nahradit ukradený majetek, např. dobytek a ovce, čtyřnásobkem počtu ovcí a pětinásobkem dobytka (sr. Ex 21,37). Zřejmě šlo o prostředek, jak pachatele odradit od další krádeže.

4. Bůh jako soudce

V Písmu je nejvyšším soudcem Hospodin. Toto pojetí není starověkému Blízkému východu cizí. Např. na velmi důležité klínopisné tabulce z Mari nacházíme charakteristiku boha Šamaše jako soudce bohů i lidí. V dějinách Izraele se velmi brzy začalo vzhlížet k Hospodinu jako ke Stvořiteli a v důsledku toho i jako k vlastníkovi všeho stvoření. Každá škoda spáchaná na jeho stvoření je chápána jako přímý akt vzpoury proti Bohu.

Ze legálního stanoviska má tedy Hospodin právo trestat. Na druhé straně zákony stanovil a posvětil on sám, aby jeho stvoření ochránily. Jeho vlastní příkazy ho donutily trestat každé přestoupení. Na některých místech v SZ máme dojem, že trest, o němž rozhodli starší nebo úředníci, byl dostatečný. Jinde vidíme, že ty, kteří unikli lidskému trestu, stihl Boží trest, některé násilná smrt, jiné velká újma (sr. Nu 16). Objevuje se myšlenka přesunu trestu z rozmezí lidského života na *den Páně a poslední soud, kdy bude každý souzen podle svých skutků. Představa posmrtného soudu nechybí ani v eg. pojetí smrti. Zemřelého zváží před zraky bohyně Maat a ten podle své váhy obdrží příslušnou odměnu. Biblická koncepce mluví nejen o posmrtném soudu, ale také o posledním soudu při eschatologickém konci dnů. Tuto myšlenku plně rozvíjejí NZ eschatologické oddíly Evangelií, Pavlových dopisů, 2 Pt a Zjevení (např. Mt 24–25; Mk 13; L 21; 1 Te 5,2; 2 Te 2; 2 Pt 3; Zj 20–22). (*ESCHATOLOGIE)

III. Závěr

Zločin a trest bezesporu nesouvisel pouze s obvyklým právním systémem, ale také s Božím zákonodárstvím. Zločin proti člověku nebo jeho majetku se pokládá za zločin proti Hospodinu a má být potrestám buď úřady, nebo Bohem. Přestoupení náboženských pokynů musí potrestat Hospodin. Zlou cestu života Bůh zavrhuje a trestá.

BIBLIOGRAFIE. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934; G. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955; H. Cazelles, *Études sur le code de l'alliance*, 1946; M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, 1940; R. C. Trench, *The Synonyms of the New Testament*, 1901; D. J. Wiseman, „The Laws of Hammurabi again", *JSS* 7, 1962, str. 161–168; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1948; F. C. Fensham, *The mišpāṭîm in the Covenant Code* (strojopisná disertace), 1958; *idem*, „Transgression and Penalty in the Book of the Covenant", *JNSL* 5, 1977, str. 23–41; E. Gerstenberger, *Wesen und Herrkunft des „apodiktischen Rechts"*, 1965; G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, 1971; H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtsleben im Alten Testament*, 1964; *idem*, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, 1976; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, 1972. F.C.F.

ZLOMYSLNOST NZ překlad ř. *kakia* s následujícími významy:

1. Zlo, špatnost, nepravost, ničemnost (1 K 14,20; Jk 1,21; 1 Pt 2,1.16, ve Sk 8,22 osobní hříšný čin atd).

2. Zlomyslnost, nevraživost v dnešním smyslu slova.

3. Trápení, špatnost, zloba (Mt 6,34). Ve výčtu hříchů (Ř 1,29; Ko 3,8; Tt 3,3) by se měl upřednostňovat smysl **2**, vyjma 1 Pt 2,1 a Ef 4,31, kde „všechny *kakia*" znamenají „všechny způsoby špatnosti".

Zlomyslnost charakterizuje život lidí pod Božím hněvem (Ř 1,29). Nepředstavuje pouze mravní nedostatek, ale také zhoubu pro společenství (W. Grundmann, *TDNT* 3, str. 482–484). V případě věřících je součástí starého života (Tt 3,3), takže vzniká potřeba povzbuzovat k očistě (1 K 5,7n) a odstraňování špíny (Jk 1,21; Ko 3,8). Křesťané mají být „ve zlém jako nemluvňata" (1 K 14,20), protože křesťanská svoboda neznamená nezákonnost (1 Pt 2,16). P.E.

ZNAMENÍ Ve SZ se hebr. termín *'ōṯ* objevuje v několika významových odstínech.

1. Viditelný znak či předmět určený ke sdělení jasné zprávy, např. Slunce a Měsíc (Gn 1,14), Kainovo znamení (Gn 4,15), korouhve kmenů (Nu 2,2).

2. Ujištění či připomínka, např. duha (Gn 9,12), znamení Rachabě (Joz 2,12), kameny z Jordánu (Joz 4,6).

3. Znamení, uváděná proroky jako záruky předpovědí, např. smrt Élího synů (1 S 2,34), Saulovo prorocké vytržení (1 S 10,6n), mladá žena s dítětem (Iz 7,10–14), různé symbolické činy (Iz 20,3; Ez 4,1–3).

4. Boží skutky. „Znamení" v pl. spolu s „divy" (*mōpēṯ*) znamenají Boží dílo nebo potvrzení Boží živé přítomnosti mezi jeho lidem. Viz vyprávění o vyvedení z Egypta, kde jsou jednotlivé rány označovány jako znamení (Ex 4,28; 7,3; 8,23). Vrcholným příkladem takových znamení a divů je exodus, smrt prvorozených v Egyptě, přechod přes Rudé moře a zničení eg. vojska (Dt 4,34; 6,22; 7,19). S tímto přesvědčením se setkáváme v celém SZ (např. Nu 14,11; Joz 24,17; Ž 78,43; Jr 32,21; Neh 9,10) a Písmo na mnoha místech Izraelce ujišťuje, že až se Hospodin zjeví znovu, bude to se „znameními a divy", které ohlásí jeho příchod (Jl 3,3).

Obdobně může ř. *sēmeion* znamenat jednoduše nějaký čin nebo předmět sdělující smysluplný význam (Mt 26,48; L 2,12; Ř 4,11; 2 Te 3,17). V 1 K 14,22 představují jazyky „znamení pro nevěřící", protože Iz 28,11n ukazuje, že promluva v neznámém jazyku svědčí o Božím soudu nad nevěrou. O znameních na nebi se dosti často hovoří jako o předzvěsti posledních dnů (Mt 24,30; L 21,11.25; Sk 2,19; Zj 12,1.3; 15,1). Soužení doprovázející pád Jeruzaléma a konec tohoto věku v Mk 13 nejsou znamením (Mk 13,4; Mt 24,3; L 21,7), které by umožňovalo výpočet konce (Mk 13,32), ale ujištěním pro ty, jež toto utrpení zastihne, že konec již nemůže být dlouho odkládán.

„Znamení a zázraky" (zázračná uzdravení, vymítání démonů atd.) jsou také pokládána za důkazy Boží mocné činnosti v misijní práci sborů (Ř 15,19; Žd 2,4). Zejména ve Sk se takovým zázrakům („divům a znamením", Sk 2,22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12; viz též 4,16.22; 8,6.13) věnuje velká pozornost. Avšak jinde hovoří NZ pisatelé (a Ježíš) o znameních mnohem opatrněji. Ježíš kriticky reaguje na žádost farizeů, aby jim dal znamení (Mk 8,11n; Mt 12,38n; 16,1–4; L 11,16.29; stejně tomu bylo i s Herodem 23,8n). Ježíš varuje před „lžimesiáši a lžiproroky", kteří „budou předvádět znamení a zázraky" (Mk 13,22; Mt 24,24). V podobném duchu Pavel upozorňuje na „klamná znamení a zázraky" „toho zlého") a Zj varuje před znameními šelmy, falešného proroka a ďábelských duchů (Zj 13,13n; 16,14; 19,20). Takto kriticky se Pavel staví i vůči Židům požadujícím znamení (1 K 1,22); a přestože ve své vlastní službě může na „znamení a divy" poukázat (2 K 12,12), z kontextu jeho „chlubení se" vyplývá, že si těchto činů cení mnohem méně než „falešní apoštolové" v Korintu (2 K 10–13).

Ve Janově evangeliu se *sēmeion* vyskytuje častěji (17x) než v kterémkoli jiném NZ spisu a téměř vždy v souvislosti s Ježíšovými zázraky. Janovi obzvláště záleží na tom, aby ukázal pravý vztah mezi „znamením" (symbolickým jednáním) a vírou. Zaujímá kritický postoj vůči víře založené pouze na zázracích – víra v Ježíše jako činitele zázraků je klamnou vírou, povrchním potleskem přelétavého davu (J 2,23–3,2; 4,48; 6,2.14.30; 7,31; 9,16; 12,18). Pravý smysl znamení tkví v tom, že ukazují přímo na Ježíšovu smrt, vzkříšení a nanebevstoupení, na proměnu, kterou přinesl nový věk Ducha, a jako taková vedou k víře v Ježíše, (ukřižovaného) Krista a (vzkříšeného) Božího Syna (2,11; 6,26; 12,37; 20,30n).

Problémem všech znamení je jejich nejednoznačnost, tj. skutečnost, že je lze vyložit různými způsoby. Jejich poselství, které se týká víry, lze přijímat pouze vírou. Tak např. „znamení proroka Jonáše" (Mt 12,39n) neznamená nic pro toho, kdo nevěří ve vzkříšení (sr. J 2,18n; L 2,34; 16,31). V důsledku toho je víra založená výhradně na zázracích nebo sycená pouze jimi nezralá a vystavená vážnému nebezpečí. Zralá víra se raduje z toho, jaké zázraky vidí, ale není na nich závislá. (*ZÁZRAKY; *MOC; *SYMBOL; *DIVY)

BIBLIOGRAFIE. K. H. Rengstorf, *TDNT* 7, str. 200–261; A. Richardson, *IDB*, 4, str. 346–347; O. Hofius, C. Brown, *NIDNTT* 2, str. 626–635. J.D.G.D.

ZNESVĚCUJÍCÍ OHAVNOST (KP ohavnost zpustošení). Tento výraz (hebr. *šiqqûṣ šōmēm*) se poprvé objevuje v Da 12,11 („ohyzdná modla pustošitele"; KP ohavnost hubící), s variantami v Da 9,27 („pustošitel na křídlech ohyzdné modly"; KP vojsko ohavné) a 11,31 („ohyzdná modla pustošitele"; KP ohavnost zpuštění). *Šiqqûṣ* = předmět, který pohoršuje svou nečistotou, později modla urážející Boha; *šiqqûm šomēm* pravděpodobně představuje opovržlivý ekvivalent k *Baal šamēm* = pán nebes: „pán" je pouhou „modlou", a není „z nebes" (*šamēm*), ale jen „pustoší" (*šōmēm*). Výraz má patrně na mysli jednání Antiocha Epifana, jenž na oltář v Jeruzalémském chrámu postavil malý modloslužebný oltář, charakterizovaný v 1 Mak 1,54nn jako „znesvěcující ohavnost" (ř. *bdelygma erēmōseōs*). S tím podle židovské tradice souvisel obraz – téměř jistě Dia, pána nebes, nesoucího podobu císaře. Tato ohavnost způsobila pustotu, tj. ne destrukci, ale pustošící hrůzu (nebo možná zapříčinila, že byl chrám „pustý", opuštěný Bohem a jeho věrnými vyznavači). V Mk 13,14; Mt 24,15 může jít o podobnou ohavnost, znamení blížícího se zničení chrámu (nikoli samu destrukci). Ohavnost byla vykládána jako příchod Antikrista (sr. 2 Te 2,3n a Mk, kde je „stát" v ř. mužského rodu), nebo znesvěcujícího římského vojska (sr. L 12,20). Pravděpodobně souvisí s římskými standardami, k nimž byly připojeny obrazy císaře za účelem uctívání. Přinést něco takového do prostoru chrámu (římská posádka sousedila s chrámem) by byla „ohavnost, působící zpustošení", vedla by k válce a ke zničení chrámu i města. Lukášovu podání nejlépe porozumíme jako posunu vstříc pohanským čtenářům, jimž by byly biblické slovní vazby z větší části nesrozumitelné.

BIBLIOGRAFIE. G. Kittel, *TDNT* 2, str. 660; G. R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark 13*, 1957, str. 54–72; W. G. Kummel, *Prophecy and Fulfilment*, 1957, str. 95–103; A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, 1966; C. H. Dodd, *More New Testament Studies*, 1968; R. T. France, *Jesus and the Old Testament*, 1971. G.R.B.-M.

ZNOVUZROZENÍ, OBNOVENÍ Ř. výraz *palingenesia* se v NZ vyskytuje pouze 2x (Mt 19,28, EP znovuzrození, var. obnovení, KP druhé narození; Tt 3,5, EP zrození k novému životu, KP obnovení). V Mt jde o eschatologický text, který poukazuje na obnovení všech věcí a připomíná, že obnova jedince je součástí rozsáhlé obnovy celého vesmíru. V Listu Titovi se slovo vztahuje na jedince.

Na jiných místech popisují změnu, kterou způsobuje Duch svatý, tyto termíny: *gennaō* (s *anōthen*, J 3,3.7) = počít, dát život (J 1,13; 3,3–8; 1 J 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18. V 1 Pt 1,3.23 se objevuje sloveso *anagennaō* = počít znovu, přivést znovu ke zrození. Oba pojmy vyjadřují počáteční akt obnovení. Výrazy *anakainōsis* (Ř 12,2, Tt 3,5) se slovesem *anakainoō* (2 K 4,16; Ko 3,10) znamenají „udělat novým" nebo „obnovit". Texty ukazují, že použití těchto slov se neomezuje na počáteční obnovu, ale jejich význam zahrnuje i výsledný proces. S výsledkem nového zrození souvisejí slova *kainē ktisis* = nové stvoření (2 K 5,17; Ga 6,15) a *kainos anthrōpos* = nový člověk (Ef 2,15; 4,24). 2x se vyskytuje výraz *synzōopoieō* = probudit k životu spolu s (Ef 2,5; Ko 2,13), který označuje změnu, jež je nejen tak dramatická jako narození, ale i tak výjimečná jako vzkříšení. *Apokyeō* = rodit (Jk 1,18, KP: „zplodil nás slovem pravdy"). Z uvedeného přehledu vyplývá, že všechny pojmy označují radikální nebo dramatickou změnu, která by se mohla připodobnit k narození, znovuzrození, znovuvytvoření nebo dokonce vzkříšení. Kontext svědčí o tom, že zmíněná proměna má na předmět trvalý a dalekosáhlý vliv.

I. Starozákonní použití

Idea znovuzrození zaujímá výraznější pozici v NZ než ve SZ. Mnoho SZ textů mluví o obnově národa. Tato myšlenka se vyskytuje v textech týkajících se nové smlouvy a nového zákona, které Hospodin vepíše do srdcí lidí, nebo jim přímo dá nová srdce (Jr 24,7; 31,31n; 32,38n; Ez 11,19; 36,25–27 a oddíl

o „údolí suchých kostí“, 37,1–14).

Přestože se tyto oddíly Písma vztahují na národ, může jeho obnova nastat pouze tehdy, dojde-li k proměně jednotlivců, kteří jej tvoří. A tak u kořene myšlenky národní obnovy nacházíme koncept „nových srdcí“, která budou dána jednotlivým lidem. Další texty se bezprostředněji týkají jednotlivce (sr. Iz 57,15). Všimněme si především Ž 51, kde Davidovu modlitbu vyjadřuje v. 10. Uvážíme-li závažnost hříchu a jeho důsledků, jak o tom mluví tento žalm, ani nás nepřekvapí, že v něm nalézáme mnohem víc než pouhou narážku na potřebu osobní proměny.

II. Novozákonní použití

O znovuzrození je nutné přemýšlet v souvislosti s člověkem, který otročí hříchu (J 3,6; Ef 2,1–3.5). Bible považuje vliv hříchu na lidský charakter za tak vážný, že bez nového narození hříšník nemůže spatřit království Boží, natož aby do něj vstoupil (J 3,3.5; *sr.* 1 K 2,6–16).

Ve znovuzrození se iniciativa připisuje Hospodinu (J 1,13); pochází shora (J 3,3.7) a z Ducha (J 3,5.8) Stejná myšlenka se objevuje i v Ef 2,4n; 1 J 2,29; 4,7 atd. Tento klíčový Boží čin je dán jednou provždy. V J 1,13; 3,3.5.7 se užívá aorist. Použití perfekta naznačuje, že tento jednorázový počáteční skutek s sebou nese dalekosáhlé důsledky (J 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18). Tyto verše ukazují, že výsledkem znovuzrození je činění spravedlnosti, nedopouštění se hříchu, láska k bližnímu, víra, že Ježíš je Kristus, a přemáhání světa, což dokumentuje, že v duchovních otázkách člověk nevystupuje zcela pasivně. Pasivní je při znovuzrození, neboť to vykoná Bůh. Nicméně důsledkem takového činu je dalekosáhlá aktivita – člověk činí pokání, věří v Krista, a tudíž kráčí v novosti života.

J 3,8 nás má upozornit, že do mnohých oblastí tohoto tématu nikdy nepronikneme; přesto se však musíme ptát, co se vlastně stane s člověkem při znovuzrození. Můžeme bezpečně říci, že nedochází ke změně osobnosti; je to stále tatáž osoba. Nastala však změna ve vedení člověka. Před znovuzrozením jej ovládal hřích a člověk se bouřil proti Bohu. Nyní jej řídí Duch svatý a vede směrem k Bohu. Znovuzrozený člověk chodí Duchem, je veden Duchem a má být plný Ducha (Ř 8,4.9.14; Ef 5,18). Není dokonalý; musí růst a jít vpřed (1 Pt 2,2), ale každou částí své osobnosti je nasměrováván k Bohu.

Znovuzrození lze definovat jako radikální zásah provedený Duchem svatým na zkažené lidské přirozenosti, jenž vede k naprosté proměně pohledu na svět. Znovuzrozeného člověka můžeme považovat za nového jedince, který hledá, nalézá a následuje Boha v Kristu.

III. Prostředky znovuzrození

V 1 Pt 3,21 je se vstupem do nového stavu spasení úzce spojen křest a v Tt 3,5 se mluví o obmytí, které vede k novému životu. 1 Pt 1,23 a Jk 1,18 uvádí jako prostředek znovuzrození Boží slovo. Mnozí na základě těchto textů tvrdí, že se jedná o nepostradatelné prostředky, jimiž se děje znovuzrození. Ale při pohledu na 1 K 2,7–16 vyvstává otázka, zda opravdu Boží slovo působí znovuzrození takto. V uvedeném oddílu Bible jasně učí, že člověk se nachází v takovém stavu, že nemůže chápat věci Božího Ducha. Abychom mohli uslyšet Boží slovo v jeho spasitelném významu, musí předcházet Boží zásah, který způsobí, že přirozený člověk začne Božímu slovu rozumět. Když k tomu dojde, přináší Boží slovo nový život. Je jasné, že v 1 Pt 1,23; Jk 1,18 má nové zrození širší význam než u Jana. Jan rozlišuje mezi znovuzrozením a vírou, která je jeho výsledkem (např. J 1,12n; 1 J 5,1). Petr a Jakub zmiňují jako prostředek znovuzrození i Boží slovo, čímž dávají najevo, že pod znovuzrozením mají na mysli celý proces, při němž Bůh přivádí člověka k vědomé víře v Krista.

Nad touto otázkou se můžeme zamyslet také z pohledu početí a narození. Duch svatý zasévá nebo počíná nový život tím, že přímo působí na duši. Potom dochází ke zrození (*apokyeō*, Jk 1,18) slovem. *Gennaō* (1 Pt 1,23) může znamenat jak zrození, tak početí.

Proti názoru, že obnovující milost přináší samotný křest, existují námitky. Pohled na křest působící *ex opere operato* odporuje dalším textům Písma, především těm, v nichž proroci protestují proti zneužívání kultických obřadů nebo v nichž apoštol Pavel kritizuje židovské názory na obřízku (sr. Ř 2,28nn; 4,9–12). Ve skutečnosti existují v Bibli příklady obrácení bez křtu Sk 10,44–48; 16,14n). Druhý příklad je obzvlášť zajímavý, protože se zde dovídáme, že Lydiino srdce otevřel Pán ještě před křtem. Jestliže někdo namítá, že se věci mají jinak u dalších křesťanských generací, pak by jim měl celou záležitost osvětlit Pavlův postoj k podobným názorům ohledně obřízky. Obnovující milost přichází ke ztraceným hříšníkům přímo s Duchem svatým. Boží slovo jí dává výraz ve víře a v pokání. *Křest vydává svědectví o duchovním spojení s Kristem ve smrti a vzkříšení, skrze něž Bůh uděluje nový *život, ale nedává jej automaticky tam, kde chybí *víra.

BIBLIOGRAFIE. Články o znovuzrození: J. V. Bartlet (*HDB*), J. Denney (*DCG*), A. Ringwald *et al.*, *NIDNTT* 1, str. 176–188. Tímto předmětem se zabývá většina prací ze systematické teologie – za pozornost stojí především Hodge (sv. 3, str. 1–40) a Berkhof (str. 465–479); T. Boston, *Human Nature in its Fourfold State*, 1720, str. 131–168; B. Citron, *The New Birth*, 1951. M.R.G.

ZRCADLO Ve SZ době se zrcadla zhotovovala z litého a dobře vyleštěného kovu (Jb 37,18). V Palestině byly objeveny exempláře ze střední a mladší doby bronzové. Jejich tvar je obvyklý na celém Blízkém východě. Sr. se zrcadly, které užívaly izraelské ženy v Ex 38,8 (viz *ANEP*, č. 71). Význam hebr. *gillājôn* v Izajášově výčtu okrasných předmětů (3,23, také přeloženo jako „tabulka“ v Iz 8,1) není jasný. Může znamenat zrcadlo (Targ. a další), avšak jiní překládají hedvábné šaty (LXX atd.). Skleněná zrcadla se objevila asi v 1. stol. po Kr. Kovová ani skleněná však nikdy neodrážela obraz dokonale (1 K 13,12). V 2 K 3,18 (ř. *hēmeis … katoptrizomenoi*) chtěl Pavel zřejmě říci, že vidíme pouze odraz, ale možná také, že sami zrcadlíme záři Páně (viz Arndt, str. 425–426; R. V. G. Tasker, *2 Corinthians*, *TNTC*, 1958, str. 67–68). Jakub uvádí jednoduchou ilustraci související s používáním zrcadla (1,23). A.R.M.

ZRŮDA, OBR (KP) Muž obrovité postavy. Č. překlady takto převádějí (někdy podle LXX) tyto hebr. výrazy:

1. *nᵉpîlîm* (Gn 6,4; Nu 13,33) podle LXX *gigas*.

2. *rāpā'*, *rāpâ*, snad varianta odvozená od vlastního jména *rᵉpā'îm* (*REFÁJCI) (Dt 2,11.20; 3,11.13; Joz 12,4; 13,12; 15,8; 17,15; 18,16, kde KP překládá obr). V 2 S 21,16.18.20.22. a v 1 Pa 20,4.6.8, se mluví o některých Pelištejcích jako o potomcích „z rodu obrů“, co může označovat člověka velké postavy (sr. 2 S 21,19n). Za povšimnutí stojí, že *Goliáš není nikdy v Bibli označován za „obra“ nebo „zrůdu“, ale někteří badatelé se domnívají, že tyto verše svědčí o jeho refájském původu. LXX překládá tyto výrazy slovem *gigas* (Gn 14,5; Joz 12,4; 13,12; 1 Pa 11,15; 14,9; 20,4.6).

3. *gibbôr* = mocný, udatný muž (tak často v KP), EP bohatýr (Gn 6,4; Joz 1,14; 1 S 9,1; Jb 16,14 atd.). Termín se velmi blíží českému „hrdina“. LXX tento výraz překládá jako *gigas* v Gn 6,4; 10,8n; 1 Pa 1,10; Ž 19,5; 33,16; Iz 3,2; 13,3; 49,24n; Ez 32,12.21.27; 39,18.20.

V LXX se překládá jako *gigas* i výraz *'anāq* (*ANÁK) v Dt 1,28 (EP i KP Anákovec).

Neexistují žádné archeologické důkazy, které by tento problém alespoň částečně osvětlily, pokud za ně nejsou považovány kostry neandrtálců z paleolitu v jeskyních na hoře Karmel (*EMEJCI;*ZUZEJCI). T.C.M.

ZUZEJCI (hebr. *zûzîm*; ř. *ethnē ischyra* = silné národy). Národ, jehož území leželo na V od Jordánu. Utrpěl porážku od Kedorlaómera (Gn 14,5). Zuzejská metropole Cham se pravděpodobně nacházela na místě dnešní vesnice téhož jména na SV od pohoří Gilbóa v S Jordánu. Tristram (*Moab*, str. 182nn) a další se však snažili ztotožnit ho s moábskou vesnicí Ziza mezi Bosrou a Ledžūnem. Vzhledem k tomu, že se o Zuzejcích hovoří spolu s Refájci a Emejci, je možné, že jde spíše o výčet obyvatel (takto LXX) než o název kmene. Z tohoto důvodu je někteří pokládají za *Zamzumce, kteří jsou ztotožňováni s Refájci (Dt 2,20), jejichž území později obsadili Amónovci. D.J.W.

ZVĚSTOVÁNÍ Anděl Marii zvěstuje ve vidění (L 1,26–38) početí Syna-Mesiáše a s poetickou obrazností popisuje Mesiášovo lidství (L 1,32) i božství (L 1,34n) a věčné trvání jeho království (L 1,33). O literárních otázkách tohoto oddílu výtečně pojednávají Machen a Daube. Viz též *NAROZENÍ Z PANNY, *VTĚLENÍ.

BIBLIOGRAFIE. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 1977; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*², 1974; J. G. Machen, *The Virgin Birth*, 1931; J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, 1975; *DGG*; *ODCC*. E.E.E.

ZVÍŘATA V BIBLI Staré i nové č. překlady uvádějí celou řadu různých názvů zvířat. V KP způsobila nepřesnosti především nedostatečná znalost palestinské fauny, a proto není divu, že překladatelé zde užívali jmen evropských druhů, které znali. Důkladné studium života zvířat začalo až v 19. stol.; v dřívějších dobách se názvy obvykle označovala jen ta zvířata, která byla známá nebo z praktického hlediska důležitá. Stávalo se tedy, že zvířata, která si byla podobná vzhledem nebo užitkem, dostávala stejné nebo podobné označení. Tyto obecné zásady se vztahují na život zvířat obecně. Většinou není obtížné určit zvířata zmíněná v různých kontextech, které mohou sloužit jako vodítko, avšak správný překlad mnoha jmen z různých seznamů v Lv a Dt bude vždy obtížný. V překladech, které vznikly po r. 1900, již byly některé dřívější chyby opraveny, nicméně terminologie není jednotná a některá řešení jsou zvláštní. Nezmiňujeme zde všechna jména (některá z nich již zastarala), ale o většině z nich pojednáváme. Výklad rozdělíme do dvou větších celků – na zvířata žijící divoce, která se obvykle objevují v dobovém pozadí biblických událostí, a na zvířata domácí, která tvořila základní součást všedního života. Tuto část pokládáme za důležitější, a proto ji uvedeme jako první.

Osel, oslice: *'ātôn* (výraz poukazující na jeho vytrvalost) a *ḥᵃmôr* (podle načervenalé srsti nejběžnějšího druhu). Druhý výraz se používá častěji než první, jenž se objevuje zejména ve dvou případech: pro označení Bileámovy oslice (Nu 22) a pro oslice Kíšovy (1 S 9–10). Tato slova se týkají pouze zdomácnělých zvířat.

Kromě toho se další 2 pojmy překládají jako **divoký osel**: *'ārôḏ* a *pere'*. První se nachází v aram. podobě *'ᵃrāḏ* (Da 5,21) i jako hebr. *'ārôḏ* (Jb 39,5), ale tento překlad někteří znalci zpochybňují. *Pere'* se vyskytuje 9x a jeho překlad „divoký osel“ v Jb 39,5–8 dobře odpovídá kontextu. Tento druh dnes známe jako **onager** (*Equus onager*) a dosud žije v oblastech Z a střední Asie. Druh blízce příbuzný plemenu, které asi v polovině 19. stol. vyhynulo, byl nyní úspěšně přemístěn do přírodní rezervace Chaj Bar v J Negebu.

Osel pochází z núbijského divokého osla (*Equus asinus*) a předpokládá se, že zdomácněl v neolitické době v SV Africe. První biblická zmínka o něm pochází z doby Abrahamova pobytu v Egyptě (Gn 12,16), ale oslů pravděpodobně užíval jako dopravního prostředku již v Mezopotámii, kde v době kolem r. 1800 př. Kr. existovala dvě odlišná plemena. O „oslech“, kteří ve starověké Mezopotámii tahali vozy opatřené koly o více než 1 000 let dříve, dnes z rytin a kreseb na kamenech víme, že šlo o onagry, druh, jenž nebyl nikdy plně domestikován. Osli se pro kočovné národy stali životně důležitými a sloužili jako jejich základní dopravní prostředek, na němž mohli překonat za den až 30 km. Podle jednoho textu z Mari se už v 17. stol. př. Kr. nepovažovalo za vhodné, aby členové královské rodiny místo na oslu jezdili na koni. Tomu odpovídá i biblické podání; v míru členové královského rodu jezdili na oslech, zatímco koně se užívali ve válce. V tomto smyslu sr. Za 9,9 a Mk 21,2nn.

Ve SZ je nezřídka zmiňován **kůň** (sûs), přičemž mnohokrát v přeneseném významu a obzvláště často v prorocké literatuře a v básnických knihách. V celém SZ i NZ koně souvisejí s válkou a mocí a pouze ojediněle se o nich mluví v jednotném čísle. Další výraz, *pārāš* (v č. překladech „jezdec“), by mohl označovat koně s výstrojí patřícího k jezdectvu nebo snad koně s jezdcem; *sûs* je obecnější a popisuje zejména koně určené k tahání vozů.

Ze všech zvířat, která se stala nosiči a tahouny, je kůň pokládán za nejdůležitější, i když k jeho domestikaci došlo až dlouho po hovězím dobytku a oslech. Na rozdíl od divokých oslů, kteří žili v polopoušti S Afriky, pocházejí předkové koní z pastvin Evropy a Asie. Je pravděpodobné, že kůň zdomácněl v několika různých oblastech nezávisle na sobě – v Z Evropě, JZ Asii a v Mongolsku. Koně zmiňovaní v Bibli pocházeli zřejmě z JZ Asie.

První písemný záznam o koni najdeme na bab. tabulce z doby Chammurapiho (kolem r. 1750 př. Kr.). Mluví se zde o něm jako o „oslu z východu". V Egyptě měli koně již v době Josefově a při exodu se jich užívalo k pronásledování. Není pravděpodobné, že by je Izraelci vlastnili, každopádně by se nehodili pro putování po poušti.

Národy žijící v Kenaanu koně měly a používaly je ve válkách (Joz 11,4 atd.). David proti nim často bojoval: „David ochromil *koně* celé vozby (1 700 jezdců) a ponechal *koně* jen ke stu vozům" (2 S 8,4), což je zřejmě první zápis o tom, že Izraelci koně měli. Davidovi synové ignorovali zákaz v Dt 17,16 (týkal se situace, kdy bude lid požadovat krále), aby král neměl mnoho koní – např. „Abšalóm si opatřil vůz a koně" (2 S 15,1), zatímco Šalomoun měl později velké množství koní, umístěných ve zvláštních prostorách v Chasóru, Megiddu a Gezeru. Dováželi se z Egypta a Kúe (J Anatolie) a exportovali do sousedních států, přičemž cena jednoho koně byla 150 šekelů stříbra (1 Kr 10,28n).

Slova **mezek** se užívá pro kříženec kobyly a osla. S jejich chovem se začalo pravděpodobně brzy potom, co byli koně zavedeni i do oblastí, ve kterých chovali osly, i když se zdá, že Lv 19,19 konkrétně tento způsob chovu zakazuje: „Když budeš připouštět dobytek, nesmíš křížit dvojí druh" (*b^ehēmâ* = dobytek zde znamená jakékoli domestikované plemeno). To může vysvětlovat, proč se mezkové objevují až v zápise o závěrečném období Davidova kralování (2 S 13,29). Všeobecná shoda panuje v tom, že hebr. *jēmîm* (Gn 36,24) je třeba překládat jako „horké prameny" (EP), nikoli „mezek" (KP). Termíny *pered* a *pirdâ* označují samce a samici, ale tento kříženec je vždy sterilní. Hodnota mezků spočívá v tom, že se v nich spojuje síla koní s jistotou a pevností kroku oslů, a také ve schopnosti spokojit se i s chudou potravou. Projevuje se u nich rovněž zvláštní vitalita, pro křížené živočichy i rostliny charakteristická.

V Est 8,14 doporučujeme překládat hebr. *rekeš* jako „lehkonozí oři" (EP).

I když v poznání minulosti **velblouda** (hebr. *gāmāl*; ř. *kamēlos*) existují velké mezery a neznáme jeho předka, o jeho rané domestikaci existují četné důkazy. Velbloud jednohrbý, většinou známý jako arabský, se často nazývá dromedár, přestože se toto jméno přísně vzato vztahuje jen na plemeno pro rychlou jízdu. Je typický pro blízkovýchodní pouště a je zmiňován v Bibli. Velbloud dvouhrbý či baktrijský (nazvaný podle Baktrie, pravděpodobně blízko řeky Oxus v JZ Asii) žije dnes v pouštích střední a SV Asie, kde jsou velice chladné zimy. Tento druh se rozšířil i dále na J a na obelisku z Nimrúdu (z r. 841 př. Kr.) je zobrazen jako část kořisti Šalmanesera III. Z anatomického hlediska není mezi těmito druhy velký rozdíl a je známo, že se i kříží.

Velbloudi jsou výborně uzpůsobeni životu v suchých pásmech. Hrb jim slouží jako skladovací orgán, z něhož čerpají při nedostatku potravy během cest napříč pouští. To, jak úsporně hospodaří s vodou, jim umožňuje jít týden, aniž by se museli napít. Tohoto výkonu jsou schopni proto, že mohou bez rizika ztratit až třetinu své tělesné hmotnosti; jakmile mají přístup k vodě, dosáhnou původního stavu během 10 minut. Jsou také vybaveni neobvyklým fyziologickým mechanismem, díky němuž se jejich teplota od rána do odpoledne zvýší z 34 °C na 40 °C, čímž se zabraňuje ztrátám vody při pocení. Jejich tlama, nozdry, oči a nohy jsou anatomicky přizpůsobeny k životu na poušti. Velbloudí produkty mají rozsáhlé využití – jejich zimní srst se spřádá v hrubou tkaninu a trus se sbírá na otop. Velbloudi žvýkají píci, ale jejich kopyta nejsou rozdělená, takže podle Mojžíšova zákona patřili k nečistým živočichům. Není jisté, zda se tento zákaz vztahoval i na jejich mléko, které představuje cenný zdroj potravy, protože samice dávají mléko téměř dva roky. Velbloudí kožky se zpracovávají na kůži. Velbloud se spokojí s chudým rostlinstvem, jehož vysoký obsah vlákniny přispívá ke kvalitě velbloudího trusu.

Velbloud unese asi 200 kg a jezdce, ale při cestách pouští jen polovinu. Nákladní velbloudi ujdou průměrně 45 km za den, kdežto velbloud pro rychlou jízdu urazí za 13 hodin až 150 km.

O tom, do jaké míry velboudů užívali praotcové, se hodně diskutovalo, ale archeologický výzkum nyní ukazuje, že v Egyptě se domestikovaní velbloudi vyskytovali přinejmenším o 1 200 let dříve. Problémy zde vznikají především proto, že existují období, kdy se zdá, jako by (snad z důvodů tabu) velbloudy v Egyptě neznali. Jedno z nich probíhalo v době, kdy do Egypta přišel Abram (Gn 12,16). O zařazení velbloudů do seznamu darů od faraona se soudí, že jde o údaj doplněný při přepisování; neexistuje ovšem důvod, proč by takto měly být odmítány zmínky pozdější. Důkazy o raném užívání velbloudů podrobně rozebírají Zeuner (k. 13) a Cansdale (k. 4). Poměrně nedávný archeologický průzkum v Ománu potvrzuje, že se tam velbloudi vyskytovali již kolem r. 2500 př. Kr.

Ve vyprávění od Gn 24,35 dále velbloudi tvořili důležitou součást bohatství a uplatňovali se rovněž při přepravu na dlouhé vzdálenosti (Gn 24,10nn a 31,34), nicméně kočování s velbloudy a jejich běžné užití se rozšířilo až asi v 16. stol. př. Kr. David jmenoval za správce svých velbloudů Izmaelce (1 Pa 27,30) a zavazadla královny ze Sáby nesli velbloudi z JZ Arábie (1 Kr 10,2).

Velbloudů si lidé velmi cenili jako dopravního prostředku po pouštích i v jiných oblastech, ale Židé si je nikdy neoblíbili. V Písmu se o nich také nikde nehovoří jako o tažných zvířatech, hodně se jich však užívalo při obdělávání půdy, přičemž se někdy zapřahali spolu s osly. Ve srovnání s 57 výslovnými SZ zmínkami o velbloudech jsou z šesti NZ konkrétní pouze dvě – jde o materiál oděvu Jana Křtitele (Mt 3,4; Mk 1,6). Zbytek tvoří Kristovy ilustrace, které jsou svým původem možná příslovími – „cedit komára" (Mt 23,24) a „ucho jehly" (Mt 19,24). Viz též samostatné heslo *VELBLOUD.

Jaký význam měly pro Izraelce domácí **ovce**, vidíme z frekvence tohoto výrazu – asi 400x, a to 12 hebr. slovy. Někdy jde pouze o variantní označení, jindy daný pojem upřesňuje stáří nebo pohlaví zvířete, a minimálně jeden (*kar*, aram. *d^ekar*) může označovat zvláštní plemeno. Nejběžněji termín *ṣō'n* je hromadný výraz, o němž se pojednává pod heslem *KOZA, protože má i tento význam. Více než 100x se vyskytuje *kebeś*, jehož se kromě 5 případů užívá pro obětní zvířata; časté upřesnění „roční" nasvědčuje tomu, že může označovat beránka starého rok a více. V NZ se v 70 zmínkách o ovcích objevují 4 ř. pojmy, nejčastěji *probaton*. Úplný seznam hebr. a ř. slov a jejich užití viz Cansdale na str. 53–55.

Původ a raná historie ovcí jsou složité a hodně diskutované záležitosti. Kolem r. 5000 př. Kr. choval ovce neolitický člověk a do r. 2000 př. Kr. se do Mezopotámie dostalo nejméně pět různých plemen. Jejich předky byly pravděpodobně horské ovce, snad z více než jedné oblasti; v současné době existuje celá řada plemen, která žijí v oblastech od bažin po poušť a slouží k mnoha účelům. Ovce byly domestikovány nejprve kvůli masu a zejména tuku, jehož se z dříve zdomácnělých koz mnoho nezískalo. Vlna se vyvinula pečlivým chovem a nabyla velké hodnoty, protože poskytovala velmi vhodné a nejsnáze dostupné vlákno na výrobu oděvů. Moábský král Méša (2 Kr 3,4) platil jako roční tribut vlnu ze 100 000 beranů, jejichž rouno vážilo v průměru 1 kg. Z vydělaných kůží se šily oděvy a sloužily rovněž jako vnitřní pokrývky ve stanu setkávání (Ex 25,5 atd). Ovčí mléko se většinou zpracovávalo na tvaroh; ten byl jako základní pokrm pravděpodobně důležitější než maso, které se jedlo obvykle jen jako součást obětních jídel.

Ovce většinou vyžadují pastviny, a jsou tedy vybíravější než kozy. V Palestině v současné době chovají převážně ovce tlustoocasé. Jejich zvláštní ocas, který dosahuje hmotnosti až 5 kg, známe z eg. mumií z doby kolem r. 2000 př. Kr; slouží jako skladovací orgán, analogický velbloudímu hrbu, a je využíván zejména v horkém létě a chladné zimě. Hlavním omezujícím faktorem bylo pravděpodobně zimní krmivo; v NZ době lidé drželi stáda od listopadových dešťů až do Velikonoc pod střechou a krmili je řezankou a ječmenem.

Z Gn 30,32 vyplývá, že ovce i kozy se již tehdy vyskytovaly v různých zbarveních a typech a patrně jen málokteré byly čistě bílé. To svědčí o tom, že správný překlad hebr. *tāmîm* (Nu 28,3) je „bez vady" (EP), a nejde zde tudíž o barevné skvrny.

Archeologové sice objevili mnoho nástrojů a jiných předmětů z ovčích kostí, ale Bible se zmiňuje pouze o beraních rozích, sloužících jako nádoby na olej (1 S 16,1) a o hudebních nástrojích (Joz 6,4 atd.).

V celém Písmu mají ovce hluboký metaforický význam a v NZ se o nich bez jakéhokoli obrazného podtextu hovoří pouze v jednom případě, a sice v souvislosti s jejich prodejem v chrámu (J 2,14 atd.). Ovce tvořily vždy běžnou součást krajiny, s pastýřem, který své svěřence vedl i chránil a stavěl pro ně ohrady. Nepřekvapuje proto, že se ovce staly obrazem člověka – bezmocné, snadno se nechají svést z cesty a bloudí, jsou svou podstatou společenské, neschopné postarat se o sebe a najít cestu domů, např. Iz 53,6: „Všichni jsme bloudili jako ovce, každý z nás se dal svou cestou." Jiný takový výrok, tentokrát o člověku obnoveném, nacházíme v Ž 23, který David napsal podle svých dřívějších zkušeností pastýře. NZ odhaluje velký paradox mezi J 1,29: „Hle, beránek Boží, který snímá hřích světa" a J 10,14: „Já jsem dobrý pastýř", a Zj 5,6: „Beránek, ten obětovaný".

Smysl oddělování ovcí od kozlů (Mt 25,32) vysvítá při prohlídce smíšeného stáda; obě zvířata mohou vypadat podobně a k jejich rozlišení je zapotřebí velké pozornosti. O vysoce obrazném textu v Pís 4,2 postačí konstatovat, že překlad „každá z nich vrhne po dvou" je sice diskutovaný, ale ctižádostí pastýřů bylo, aby se všem bahnicím rodila vždy dvě jehňata najednou a aby se o žádné nepřišlo potratem.

Dobytek. Slovo nejdříve znamenalo majetek, v němž tehdy hospodářská zvířata tvořila největší část. Tento význam má blízko k hebr. *miqnê*. K označení dobytka existuje 10 hebr. slov, která se v Bibli objevují více než 450x. K nejdůležitějším patří: *b^ehēmâ* (sg. a hromadný význam) označuje větší domácí zvířata, nejen dobytek hovězí; *šôr*, obvykle býk, ale někdy i kráva, základní termín pro jednotlivá zvířata; *bāqār*, další hromadné označení dospělého rohatého dobytka, často se překládá jako stádo, zatímco *b^e'îr* je hromadný výraz, většinou pro soumary, příp. voly. *Par* = býk, femininum *pārâ* = červenohnědá jalovice (Nu 19), *'ēgel* a femininum *'eglâ* (z kořene „válet") se užívá pro mladá zvířata, *m^erî'* = vykrmené zvíře se téměř vždy týká zvířat obětních.

V ř. se užívá 6 slov: *damalis* = (červenohnědá) jalovice; *thremma*, *moschos* a *sitistos* se většinou vztahují na vykrmený dobytek; *tauros* = vůl; *būs* = býk.

Předpokládá se, že všechen domácí hovězí dobytek pochází z pratura či divokého vola (viz níže). Ten byl poprvé ochočen v době neolitické, pravděpodobně v několika různých částech světa nezávisle na sobě, později než ovce a kozy. Původním důvodem pro domestikaci bylo maso; později se krávy začaly dojit a býci se zapřahali do potahu, čímž se značně zvýšila výměra obdělávané půdy. Jejich velikost a potřeba dobré pastvy omezovala rozsah jejich chovu; nejlépe se jim dařilo v kopcovité krajině Horní Galileje. Zdá se však, že chov dobytka v malém počtu byl rozšířený a že se ho všude využívalo jako víceúčelových zvířat.

Ve SZ i NZ máme zaznamenáno několik pravidel ohledně dobytčat. Týkal se jich odpočinek sedmého dne (Ex 23,12). Zatoulané dobytče se mělo přivést do bezpečí (Ex 23,4). Zákon dovoloval napájet dobytek sedmého dne (L 13,15). Pavel 2x citoval Mojžíšův zákaz nedávat při mlácení obilí dobytčeti náhubek (Dt 25,4; 1 K 9,9; 1 Tm 5,18). Tato a další nařízení svědčí o péči o blaho zvířat, jakou v mnoha zemích dosud neznají a kterou Evropa uznala až v 19. stol.

Kozy, zdomácnělé od starověku a pocházející z **divoké kozy** (*Capra aegagrus*), přinášely užitek již praotcům (Gn 15,9). Chovaly se spolu s ovcemi, měly však tu přednost, že se jim dařilo i na chudší půdě. Příběh o Jákobovi a Ezauovi (Gn 27,9) zdůrazňuje hodnotu jejich masa, ale obvykle se k jídlu předkládala jen mláďata. Kozy dávaly mléko, jejich kožky se vydělávaly a používaly na výrobu lahví, srst některých druhů se spřádala. Na druhé straně však způsobovaly nepředstavitelnou škodu v krajině, kde se jejich kontrola vymkla chovatelům z rukou. To platí zejména o hornatých oblastech V Středomoří s horkými suchými léty a zimními dešti.

Podle očekávání má hebr. pro takto důležité zvíře celou řadu označení; pro samce *ṣāpîr*, *śā'îr*, *tajiš*, pro samice *'ez*, *ś^e'îrâ*, pro mláďata *g^edî*, *g^edî 'izzîm*, pl. *b^enê 'izzîm* atd. Kromě toho se častěji než jiné výrazy vyskytují dvě hromadná podstatná jména *ṣō'n*, *ṣ^e'în* = stádo a *śê*, *śeh* = člen stáda. Pokud tyto pojmy nejsou blíže specifikovány připojením *'ez* = koza nebo *kebeś* = ovce, mohou se stejně tak dobře vztahovat na ovce i kozy nebo na obojí najednou. Proto lze jejich počet jen obtížně porovnávat.

Palestinský **vepř** domácí pochází ze *Sus scrofa*, divokého kance z Evropy a Z Asie. Izraelci měli od Hospodina zakázáno jíst vepřové (*ḥ^azîr*, Lv 11,7; Dt 14,8), a to ze dvou hygienických důvodů.

a) Vepř jako častý saprofág může přijít do styku s nakaženými látkami a pak infekci mechanicky přenášet nebo se sám nakazit.

b) Vepř je nositelem tasemnice, která způsobuje trichinózu, která jedno své vývojové stadium žije ve svalech vepře a přenáší se pouze jídlem. Tasemnice pak v člověku napadá různé tkáně a může způsobit až smrt. Během řádné tepelné přípravy masa zárodky

hynou, ale při nedostatku paliva na oheň to nelze zaručit, takže jedinou bezpečnou zásadou mohl být úplný zákaz. Tento vztah vědci zjistili až ve 20. stol.

Zákaz jíst vepřové maso přerostl u Židů v národní odpor vůči těmto zvířatům, která se pro ně stala symbolem něčeho opovrženíhodného a nenáviděného. Proto se v Př 11,22 žena pochybné povahy spojuje s vepřem a marnotratný syn se dostal úplně na dno, když krmil vepře (*choiros*) nějakého pohana (L 15,15). V NZ době vlastnily stáda vepřů místní pohanské komunity (Mt 8,30nn atd.). Prosba démonů, aby je Pán poslal do nedalekého stáda vepřů, by se Židovi, který démony a vepře řadí do stejné kategorie, nezdála nikterak zvláštní. Podobně v Mt 7,6 Ježíš varuje své následovníky, aby neházeli perly sviním. Autor 2 Pt 2,22 o falešných učitelích hovoří jako o těch, kdo se vrátí do své (prasečí) pohanské přirozenosti.

Opovržení a odpor, s jakým SZ píše o **psech**, mohou dnešní lidé, pro které je pes společníkem a pomocí, pochopit jen stěží. Všeobecně se přijímá, že pes byl prvním ochočeným zvířetem a že v pozdní době kamenné ho lidé měli u sebe v mnoha částech světa. Většina znalců považuje za předka všech různorodých plemen domácího psa vlka.

V mnoha oblastech Východu je pes stále ještě ponejvíce saprofágem. Nepokládal se za nečisté zvíře kvůli tomu, že likvidoval odpadky, ale již svou podstatou a představoval potenciálního nosiče nákazy, takže nebylo možné se ho dotknout, aniž by se člověk poskvrnil. Hebr. *keleḇ* a ř. *kyōn* označuje bezpochyby polodivoké psy, kteří se potulovali kolem městských hradeb a čekali, až tam lidé vyhodí odpadky nebo mrtvá těla. Psy v různých zemích přijímali různě, zejména v Egyptě, kde se jich užívalo při lovu a těšili se úctě. Další ř. slovo, zdrobnělina *kynarion*, se vyskytuje v příběhu syrofenické ženy (Mt 15,26nn). Kontext napovídá, že šlo o ochočeného psa, jenž směl být v domě.

„Psi" z Fp 3,2 symbolizují judaizující vetřelce, kteří narušují klid v církvi; „psi", jež Zj 22,15 vylučuje z nového Jeruzaléma, představují lidi nečistého života, pravděpodobně obdoba Dt 23,19, kde „pes" je zřejmě technický výraz pro chrámového prostituta.

Ve SZ době byla Palestina poměrně bohatá na divoce žijící **přežvýkavce**, kteří se směli jíst. Často nacházíme zmínky o *lovu a jeho metodách (pomocí sítí, pastí, ok atd.). S mnohými z nich se setkáváme v obrazném kontextu a nelze je vždy přesně určit, ale zcela jistě šlo o nástroje lovce a musíme brát v úvahu, že lov představoval zdroj užitného masa. Zdá se, že v hebr. textu figurují všechny hlavní druhy, ale v č. překladech se neuvádějí jednotně, protože v době vzniku prvních překladů nebyla palestinská fauna známa. Na řadu omylů však narazíme i v nových překladech. Zde vyjmenujeme a stručně popíšeme divoké přežvýkavce, o nichž je známo, že se v Palestině vyskytovali, ale rozebírat řešení jednotlivých českých překladů nemá význam. Více o tomto viz Cansdale, k. 5, „Beasts of the Chase".

Hebr. *rᵉ'ēm* je nepochybně **pratur** či **divoký býk**, předek domácího hovězího dobytka. Z Palestiny vymizel před křesťanskou érou a poslední známý exemplář byl zabit na počátku 17. stol. v Polsku. EP i KP překládá toto slovo jako „jednorožec". Hebr. *te'ô* překládá KP „bůvol", EP „tur stepní". Jeruzalémská Bible uvádí správně **přímorožec**. Celým jménem přímorožec arabský či pouštní je živočich přizpůsobený podmínkám na poušti, který vydrží dlouhou dobu bez vody. Má téměř bílou srst, je 1 m vysoký a samci i samice mají dlouhé přímé rohy. Moderní zbraně a doprava jim přinesly zkázu a divoce žijící přímorožci téměř vyhynuli. Iz 51,20 hovoří o přímorožci chyceném v síti, což byla lovecká metoda Arabů až do konce 19. stol.

Adas, vzácný druh antilopy, se dodnes vyskytuje na Sahaře, ale v biblických zemích jej od r. 1900 nenajdete. Hebr. *dîšôn* překládá KP „jezevec" a EP „antilopa díšon". Dlouhá tradice a její jméno v seznamech potravy mezi pouštními živočichy napovídá, že jde pravděpodobně o antilopu adas.

Hebr. *jaḥmûr* se objevuje v seznamu čistých zvířat v Dt 14,5 a působí největší problémy. Tradice posílená LXX poukazuje na **buvolce**, který v S části oblasti svého působiště vyhynul, nicméně pravděpodobnost této možnosti snižuje fakt, že daný živočich se denně objevoval jako pokrm na Šalomounově stole (1 Kr 4,23), takže šlo spíše o zvíře stádní nebo takové, které bylo možné zavřít do ohrady. Překlad „srna" (KP) ani „daněk" (EP) není pravděpodobný.

I překlad posledního zvířete v soupisu působí potíže. *Zemer* = skákač se překládá jako „los" (KP), což nemůže být správný překlad, protože zde jde o živočicha žijícího ve vysokých horách. Překlad **horská koza** (EP) je přijatelný, ale není přesný. Možná, že se jedná o dnes vyhynulý druh **muflona**, jehož poddruhy se stále ještě vyskytují v J Evropě a JZ Asii.

Núbijského kozorožce lze dnes spatřit v jeho přirozeném prostředí na skalnatých svazích nad oázou Én-gedí – „pramenem divokého kůzlete". Jde bezpochyby o správný překlad *jᵉ'ēlîm* = divoké kozy. Kořen tohoto pojmu znamená „šplhavec"; vždy se uvádí v souvislosti s horami a vždy ve tvaru plurálu, což je pro stádní zvíře vhodné: „Horské štíty patří kozorožcům" (Ž 104,18). Synonymem k singuláru (*jā'ēl*) by mohlo být hebr. *'aqqô* (Dt 14,5). U dobře známých zvířat je poměrně obvyklé, že mají dvě jména.

Pro mnoho česky mluvících lidí je každý divoce žijící kopytnatec s rohy jednoduše **jelen**. Ve skutečnosti je jelen jedním z druhů velké a přesně určené skupiny přežvýkavců. Vyznačují se tím, že mají parohy, které každým rokem shazují, a vyskytují se zejména v S oblastech mírného podnebí. Existuje jich mnoho druhů a měly by se vždy blíže specifikovat.

V Palestině kdysi žily druhy tři. **Jelen**, jenž se rozšířil na většině území Evropy a JZ Asie, je největší, dosahuje výšky kolem 1,5 m. V Palestině se zcela jistě běžně nevyskytoval, protože tam není dostatek míst, která by mu mohla sloužit za přístřeší, a brzy, snad ještě před příchodem Izraelců, vymizel úplně. **Daněk**, jenž dnes v mnoha zemích představuje obvyklý druh parkaté zvěře, je po hřbet vysoký jen 1 m. Poznáme jej podle srsti poseté skvrnami. Tento druh z Palestiny vymizel asi do r. 1922. **Srnec** nebývá vyšší než 80 cm; na rozdíl od předchozích dvou druhů se vyskytuje jen jednotlivě nebo v párech a těžko jej lze zpozorovat, příp. si jeho přítomnosti vůbec všimnout. Poslední exemplář v Palestině byl hlášen na počátku 20. stol. z hory Karmel. Na daňka i srnce obecně se patrně vztahuje hebr. *'ajjāl* a jeho tvary ženského rodu, překládané jako laň.

Klíč k hebr. *ṣᵉḇî* se nachází ve Sk 9,36: „Tabita, řecky Dorkas" (*dorkas*, **gazela**). V Palestině žijí dva druhy: dorkas a gazela palestinská, jejichž výška nedosahuje ani 70 cm. Kdysi jim hrozilo vyhubení, ale díky ochraně se jejich stav podařilo opět zvýšit a dnes je lze spatřit v judských horách, v centrálních rovinách i v blízkosti pouště. Gazely jsou typicky suchopásmové antilopy, bledě zbarvené a často s rohy směřujícími vpřed.

Divoký kanec je uveden výše, jako předek domácího vepře. Hebr. *ḥᵃzîr* se týká obou druhů. Na Blízkém východě, kde muslimské a židovské zvyky ohledně jídla nedávají žádný podnět k jeho regulaci, se s divokým kancem dodnes běžně setkáváme. Žije především v lesích a v rákosí; např. Ž 80,14: „Rozrývá ji kanec z lesa..." „Divou zvěří v rákosí" se v Ž 68,30 myslí divocí kanci.

Slon není v Písmu zmiňován přímo, ale 12x se v něm hovoří o slonovině ze slona afrického i indického. Metody na zkrocení a cvičení slonů vznikly ve 3. tisíciletí př. Kr. v Indii. Nešlo však o skutečnou domestikaci, protože zvířata se odchytávala mladá a pak se z nich vychovávali soumaři nebo také často válečná zvířata. V knihách Makabejských (např. 1 Mak 6,30.35) máme několik zmínek o válečných slonech, jichž proti Židům používal Antiochos Epifanés z dynastie Seleukovců. Slon indický žil kdysi směrem na Z až v oblastech horního Eufratu, kde jej podle asyrských záznamů chytali do jam. Zřejmě však nebyl v takové krajině běžný a koncem 1. tisíciletí př. Kr. ho tam vybili úplně.

Po jistou dobu se v oblasti od Malé Asie přes Blízký východ a Persii až po Indii vyskytovali **lvi**, přičemž týž druh žil v Řecku bezmála do r. 100 po Kr. Tento evropský/asijský lev hodně připomíná lva afrického. Ze všech masožravců z biblických zemí definitivně vymizel pouze lev, i když téměř úplně se vytratil i gepard a medvěd. Posledního palestinského lva zabili pravděpodobně ve 13. stol. poblíž Megidda. V Persii lvi žili ještě r. 1900, ale nejpozději do r. 1930 vyhynuli. O výskytu lvů v Sýrii do r. 1851 píše Burton (*Travels in Syria*) a v Iráku existovali do 20. let našeho století. Několik asijských lvů dosud přežívá v malém kousku lesa na Káthijávárském poloostrově v Indii.

Slovo „lev" se v Bibli vyskytuje asi 130x a překládá se jím obecný hebr. výraz *'arjê* a 8 dalších, které snad rozlišují stáří samců a samic. Některé z nich představují názvy poetické. Tento bohatý slovník napovídá, že lev byl ve SZ dobách běžný a dobře známý, což potvrzují mnohé pasáže, v nichž jde většinou o metaforické vyjádření síly. Lev se ve starověku na Blízkém východě stal také symbolem královského rodu (*LEV Z JUDY). Lvi se často chovali v zajetí (sr. Da 6,7nn). V Nimrúdu (*KELACH) jich velké množství vlastnil Aššurnasirpal II. (883–859 př. Kr.) (E. W. Budge a L. W. King, *Annals of the Kings of Assyria*, 1901).

Slovem **levhart** se v češtině někdy popisuje řada skvrnitých kočkovitých šelem. Možná, že hebr. *nāmēr* označuje jak levharta, tak **geparda**, příp. jednu nebo dvě kočkovité šelmy žijící v Palestině. Ve všech zmínkách jde o přísloví či obrazné vyjádření, a proto není podstatné, o jaké druhy se přesně jedná. Snad nejznámějším případem je přísloví v Jr 13,23: „Může snad Kúšijec změnit svou kůži? Či levhart svou skvrnitost?"

Rysec bažinný (*Felis chaus*) dodnes žije v lesnatějších oblastech, zejména v Galileji. Levhart (*Panthera pardus*) je dnes v Izraeli a Jordánsku velice vzácný, ale několik jich bylo spatřeno a zabito koncem 60. let, z toho dva blízko pobřeží Mrtvého moře a jeden v Galileji.

Hebr. *zᵉ'ēḇ* (Iz 11,6 atd.) a ř. *lykos* (Mt 7,15 atd.) označují JV asijský druh **vlka**. Vlivem růstu populace a moderními metodami regulace došlo k prudkému snížení jejich počtu a rozsahu výskytu, ale do NZ dob byli vlci natolik běžní, že ohrožovali dobytek, i když dnes panuje shoda v tom, že pro člověka nikdy nepředstavovali takové nebezpečí, o jakém vyprávějí lidové báchorky. Ve většině textů se zaznamenává jejich masožravost, ale všude jde jen o obrazné užití. Stojí za pozornost, že ve více než polovině případů představuje vlk někoho mocného, kdo zneužívá svého postavení, např. Sf 3,3: „jeho soudcové jak vlci za večera". Palestinský vlk se podobá vlkům žijícím ve střední a S Evropě, je však mnohem menší.

Lišky i **šakalové** se vyskytují po celém Blízkém východě. Patří k šelmám psovitým (*Canidae*) a jsou si blízce příbuzní, ale liška žije většinou samotářsky, zatímco šakalové obvykle ve smečkách. Hebr. *šû'āl* a ř. *alōpēx* označují pravděpodobně lišku i šakala, přičemž EP někde uvádí „šakal" a jinde „liška". Oba druhy se živí plody i jinými částmi rostlin, včetně hroznů (Pís 2,15). V případě 300 kusů zvířat v Sd 15,4, která pochytal Samson, šlo zřejmě o šakaly.

Jako „šakal" překládá EP ještě hebr. výraz *tannîm*, jenž se vždy objevuje v pl. (KP drak). Je možné, že jde o básnické vyjádření zpustošení.

V některých oblastech Blízkého východu snad dosud žije syrský druh široce rozšířeného **medvěda hnědého**, nikoli však na vlastním území Palestiny. O jeho početním stavu se však pochybuje a je docela možné, že již vyhynul. Poslední medvěd v Palestině byl zabit v Horní Galileji v 30. letech 20. století, ale v okolí hory Chermón jich několik žilo ještě asi dalších 10 let. Jedná se o světlejší variantu typického druhu, hebr. *dōḇ* (arab. *dub*), který se zpravidla označuje jako poddruh *Ursus arctos syriacus*. Podobně jako většina ostatních medvědů s výjimkou polárního je medvěd hnědý téměř po celý rok všežravec nebo býložravec, takže dobytek, zejména ovce, napadá nejspíš v zimě, kdy je divoce rostoucích plodů nedostatek.

Výrazy „osiřelá medvědice" a „medvědice zbavená mláďat" (2 S 17,8; Př 17,12) jsou zřejmě příslovečného charakteru, stejně tak výrok „jako když se dá někdo na útěk před lvem a narazí na něho medvěd" v Am 5,19. Medvěd se stal obávanějším zvířetem než lev, protože má větší sílu a jeho jednání lze obtížněji předvídat.

Určit menší zvířata bez určitých vodítek obsažených v kontextu se daří velmi nesnadno. V hebr. *šāpān* lze na základě 4 SZ míst (Lv 11,5; Dt 14,7; Ž 104,18; Př 30,26) poznat **damana syrského**. Patří do malého řádu, který má nejblíže k slonům. Je veliký asi jako králík, tedy 30–40 cm dlouhý. Živí se různými rostlinami a žije ve skalnatých horách, kde se může schovat v trhlinách. Takto tohoto živočicha určili vědci v minulém století, což potvrdil Tristram ve svém díle *The Natural History of the Bible* (1867).

Hebr. *taḥaš* je materiál, jímž se pokrýval stan setkávání při vztyčování a schrána smlouvy při přenášení (Nu 4). EP zde překládá *„tachaší kůže", KP „kůže jezevčí". Tristram (1867) zřejmě jako první vyslovil myšlenku, že tato kůže se s největší pravděpodobností získávala z **dugonga**, velkého mořského savce, který patří do řádu ochechulí a jenž se do začátku 19. stol. poměrně hojně vyskytoval v Akabském zálivu.

Hebr. *'aḵbār* se ve SZ objevuje 6x a překládá se jednotně jako **myš**. Běžně popisuje řadu různých drobných hlodavců a zdálo by se, že *'aḵbār*, v Lv 11,29 uvedené jako zakázaný pokrm, mělo stejnou

platnost, takže sem patřili i hraboši, tarbíci atd., ale i krysy a myši. V 1 S 6 se toto slovo opakuje 4x, v souvislosti s morem, který postihl Pelištejce. Jeho příznaky zjevně odpovídají dýmějovému moru, tzn., že *'akbār* zde označuje **krysu** (*Rattus rattus*), jejíž blechy se staly hlavním přenašečem této smrtelné nemoci, která byla v Evropě známa jako středověký mor.

Hebr. *'arnebet* se objevuje jen jako zakázaná potrava, ale jeho podobnost s arab. *'arneb* a důvod k zákazu napovídá, že jde o palestinského **zajíce**. Věta „... který také přežvykuje, ale nemá rozdělená kopyta" (tj. není sudokopytník) v Lv 11,6 byla dlouho chápána mylně, protože zajíc jako hlodavec ve skutečnosti trávu nepřežvykuje. Dnes však víme, že zajíci, podobně jako jim blízce příbuzní králíci, po sobě zanechávají dva odlišné druhy trusu, z nichž jeden zajíci znovu přežvýkají a spolknou, takže pak vypadá jako přežvýkaná píce. Tento zvláštní zvyk slouží asi k podobnému účelu jako přežvykování, protože umožňuje trávení látek jiným způsobem nevyužitelných.

Netopýr patrně odpovídá hebr. výrazu *'atellēp* (Lv 11,19 a Dt 14,18), který se vyskytuje v Mojžíšových seznamech mezi létajícími živočichy. Na Blízkém východě žije mnoho četně zastoupených druhů, z nichž některé se ve velkých skupinách sdružují v jeskyních a buď visí dolů ze stropu, nebo se shlukují v trhlinách. V jistých obdobích představoval zřejmě jednoho z nejznámějších živočichů a logicky patřil k zakázaným jídlům, protože jde většinou o hmyzožravce. Jedinou další zmínku o netopýrech nacházíme v Iz 2,20: „... člověk odhodí ... netopýrům své bůžky...", kde tento nečistý živočich slouží téměř jako symbol zkázy.

Hebr. *qôp̄* = **opice** se obvykle chápe jako slovo přejaté z eg. (*g[i]f, gwf* = opice). Tato zvířata bývala součástí nákladu přepravovaného do Egypta jeho rudomořským loďstvem z „Puntu", což byla země ležící zřejmě v JV Súdánu a Eritreji. Mohlo jít o paviány nebo o kočkodany. Podle jiného názoru je tento výraz odvozen z tamilštiny, a tudíž poukazuje na V původ zvířat, takže pak by šlo o **makaky** nebo **hulmany**.

O hebr. *tannîn* viz heslo **drak**, jak se tento pojem často překládá, i když v některých případech se objevují výrazy „šakal", „veliký netvor", „dračí netvor" (EP), „velryba", „had" (KP). Někdy se zaměňoval s hebr. *tannîm*, což je pravděpodobně poetický výraz pro šakala, ale nezdá se, že by tato dvě slova byla příbuzná. *Tannîm* se vyskytuje většinou ve zcela obrazných pasážích a vůbec není jisté, zda má označovat žijící zvíře, a proto zde tento termín nebudeme rozebírat. Objevuje se však také ve vyprávění o stvoření, kdy pátého dne (Gn 1,21) Hospodin stvořil veliké netvory (KP velryby). V tomto kontextu jde o obecný výraz, nikoli o konkrétního živočicha, a tudíž se jako nejvhodnější zdá být překlad „obří mořská zvířata". V příběhu o proměňování holí (Ex 7,9n.12) KP toto slovo překládá „had".

V Mt 12,40 se ř. *kētos* překládá jako **velryba**, přičemž jde o velkou rybu (hebr. *dāg*) z Jon 1,17. Z anatomického hlediska je velice nepravděpodobné, že by zde výraz „ryba" byl správný, ale z V Středomoří máme hlášeno několik zubatých velryb a některé z nich mohou pohltit i člověka (*PTR* 25, 1927, str. 636nn). Toto je jediné místo, kde se slova *kētos*, jímž Homér a Hérodotos označují celou řadu skutečných i mýtických mořských živočichů, užívá v NZ, a jeho přesný význam zůstává nejasný.

Termín **behemót** se do češtiny dostal v době, kdy se překladatelům Písma nedařilo najít živočicha, který by odpovídal kontextu Jb 40,15. Jedná se o pl. hebr. *b^ehēmâ*, běžného obecného výrazu pro zvíře. V Bibli se objevuje 9x a kromě jednoho případu v pl. označuje zvířata nebo dobytek. Text v Jb 40 však představuje zvláštní případ, protože se zdá, že zde má množ. číslo zesílit účinek a že pravděpodobně šlo o konkrétní zvíře. K tomuto problému vznikla řada teorií, ale většina vědců se již léta domnívá, že kniha Jób v tomto případě hovoří o **hrochovi**. Vychází se zde z ř. významu „říční kůň", i když tyto dva druhy vůbec nejsou příbuzné. Tento velký vodní živočich žil do 12. stol. po Kr. v dolním Nilu a mnohem dříve, až do doby po Josefovi, v řece Orontes v Sýrii (a snad ještě na jiných místech JZ Asie), takže v biblických zemích ho dobře znali. Zmíněný text je obtížný, ale několik míst EP nám může pomoci jej pochopit. Jedná se o vodního a velice silného býložravce (vv. 21–23, v. 15). „Pastvu mu poskytují hory" (v. 20). Je pravda, že hroši dokážou na cestě z vody za potravou vystoupit i po strmých svazích. Tímto problémem se v celé šíři zabývá Cansdale, str. 100n.

Hebr. *qippōd* představuje jedno z řady obtížně přeložitelných slov, která označují zvířata (stvůry) žijící na místě nějaké zkázy. Vyskytuje se 3x, v souvislosti s Božím soudem nad Babylónem (Iz 14,23), Edómem (Iz 34,11) a Ninive (Sf 2,14). Znalci navrhli velké množství řešení, např. bukač, volavka, drop velký, dikobraz, ježek a ještěrka. Filologie ani kontext nám zde nepomáhají. Bukač a volavka jsou ptáci žijící v bažinách a u vod a považujeme za velice nepravděpobné, že by se zde hovořilo o nich, zatímco dropi se v této oblasti vyskytují jen zřídka. Jako nejpravděpodobnější překlad se jeví **ježek**. V Sf 2,14 se Ninive mělo stát pustinou a skutečně bylo pohřbeno v písku, takže je doslova možné, že tam „na hlavicích sloupů nocovali" ježci. V této oblasti se vyskytují tři druhy ježků – dva pouštní či polopouštní a jeden žije v S Palestině a podobá se středoevropským druhům.

Dikobraz se jako zdaleka největší hlodavec (váží asi 20 kg) v Izraeli vyskytuje dodnes. S *qippod* nebo jiným hebr. slovem v Bibli ho nic nespojuje.

Palestina je zemí bohatou na **ptactvo**. Má široké spektrum lokalit, od polopouště po skutečnou poušť. Kromě toho vede jedna z hlavních tras, po níž se ptáci stěhují z Afriky do Evropy a Z Asie, od S konce Rudého moře přes celý Izrael. Počet ptáků se tam proto zvyšuje o množství stěhovavých druhů a téměř každý měsíc zde dochází k jejich pohybu.

Přemíra ptactva ztěžuje jistotu určení některých druhů uvedených v Bibli a v určitých případech nelze ani s jistotou tvrdit, zda dané hebr. slovo označuje ptáka, nebo jiného živočicha. S výjimkou „sokola", o němž se zmiňuje Jb 39,26, se dále uvedení ptáci nacházejí pouze v seznamech potravy v Lv a Dt: **racek** (*šaḥap̄*), **sokol** (*nēs*), **lelek** (*taḥmas*), **kormorán** (*šālāk*), **dudek** (*dûkîp̄et*), **orlovec** (*'oznijjā*) a **slípka** (*tinšemet*). Je možné, že dané výrazy neoznačují ani základní skupinu, do které každý z těchto ptáků patří. Zajímavý seznam nových překladů vypracoval Driver (1955).

V Palestině dodnes žije velké množství dravců a na okraji velkých měst může cestovatel některé z nich na obloze uvidět skoro každý den.

Hebr. *rāḥām* = mrchožrout (KP porfirián, Lv 11,18; Dt 14,17), což R. Young překládá jako „částečně zbarvený sup", je pravděpodobně eg. **sup**, nápadný černobílý pták, kterého často vidíme hodovat na mršinách a odpadcích. Z dravců je zakázáno jíst maso

orlovce (Lv 11,13, EP orel mořský, KP orlice mořská) či lamače kostí (hebr. *peres*). Tento popis se přesně hodí na **orlosupa bradatého**, jenž z výšky pouští kosti na skálu, aby se rozbily, a tak z nich získává morek.

Někteří skuteční orli v Palestině dosud žijí nebo přes ni přelétávají: hebr. *nešer* má zřejmě stejně obecnou platnost jako č. „orel". Může označovat všechny velké dravce a na mnoha místech (většinou v obrazném užití) poskytuje vodítko k určení druhu. „Udělejte si širokou lysinu jako orlice" (KP) v Mi 1,16 (EP jako sup) jasně naznačuje, že jde o **supa bělohlavého**, jehož světlá lysina na hlavě kontrastuje s opeřením hlavy všech druhů orla. Někteří odborníci se domnívají, že *nešer* by se všude mělo překládat jako **sup bělohlavý**. Podobně je tomu s ř. *aetos*, které v Mt 24,28 EP překládá již jako „sup", „slétnou se i supi", zatímco KP se ještě drží výrazu „orlice". V tomto případě se evidentně jedná o supy, kteří se slétávají k mrtvole.

Hebr. *'ajjâ* (Jb 28,7), *dā'â* (Lv 11,14) a *dajjâ* (Dt 14,13; Iz 34,15) je pravděpodobně **luňák**, jenž se běžně vyskytuje s černým i červeným zbarvením.

O **sovách** se ve SZ hovoří 8x, a to pomocí 4 hebr. výrazů. Jejich překlad je pravděpodobně správný, ale může jít o několik různých druhů.

Hebr. *lîlîṯ* najdeme pouze v Iz 34,14 spolu s několika dalšími velice diskutovanými jmény zvířat, která dohromady zřejmě slouží k navození představy zkázy. Má se za to, že jde o slovo přejaté z asyr. označení ženského démona noci *lilitu*. Č. překlady uvádějí „upír" (KP noční přeluda). (*Lilit) Podle rabínské tradice šlo o ducha číhajícího v noci v podobě hezky oblečené ženy. Izraelští zoologové navrhují jako řešení puštíka obecného. Možná, že *lîlîṯ* bylo skutečné zvíře, ale protože další důkazy chybí, nezbývá než je ponechat jako neurčené.

Bílý čáp patří k nejnápadnějším stěhovavým ptákům Palestiny, který se v březnu a dubnu pomalu přesouvá na S, zejména podél Jordánského údolí. „I čáp v nebi zná svůj čas" v Jr 8,7 poukazuje na to, že *ḥ^asîḏâ* může být čáp, i když nelze vyloučit jiné velké ptáky, např. luňáka nebo volavku.

Jeřáb je pták s podobnou stavbou těla jako čáp, také stěhovavý. Znalci se domnívají, že v Iz 38,14 a Jr 8,7 by se mělo *'āgûr* překládat „jeřáb" a *sûs* (podle zpěvu) jako „vlaštovka". Oba tito ptáci jsou stěhovaví, jak dokládá i Jr 8,7. V Ž 84,4 a Př 26,2 se jako **vlaštovka** překládá ještě výraz *d^erôr*, přičemž z Ž 84,4 vyplývá, že hnízdí v chrámových budovách. To platí o několika druzích vlaštovek a také o **rorýsovi**, který však přes velkou podobnost s vlaštovkou není příbuzný. V Palestině se vyskytují nejméně 4 druhy vlaštovek, 4 druhy **jiřiček** a 3 druhy rorýsů.

V mnoha částech světa neodmyslitelně patří k lidským sídlištím **vrabci**. Vrabec domácí, dnes v Palestině naprosto běžný, je téměř totožný s druhem žijícím v Z Evropě. Snad právě o něm hovořil náš Pán (Mt 10,29 atd.), i když ř. *strúthion* označuje rozmanité malé ptáky, kteří se v Palestině dodnes zabíjejí a nabízejí k prodeji. V Ž 84,4 se jako „vrabec" překládá hebr. *ṣippôr*. „Vrabec osamělý na střeše" v Ž 102,8 (KP) je stěží ve městech žijící vrabec domácí; možná, že zde šlo o **skalníka zpěvního**, samotářského ptáka, jenž někdy usedá na domech.

To, že se SZ vůbec nezmiňuje o **drůbeži**, nás na první pohled překvapuje, neboť existují důkazy o tom, že Asýrie kolem r. 1500 př. Kr. platila Egyptu tribut ve formě **slepic** a **kohouti** jsou zobrazeni na mincích ze 7. stol. př. Kr. Homér však o slepicích nehovoří, přestože se zmiňuje o **husách**. Někteří vědci zastávají názor, že vykrmené ptactvo v 1 Kr 4,23 (KP) mohlo představovat drůbež (jak uvádí EP). Dovoz **pávů** (1 Kr 10,22) (pokud je tento překlad správný) nasvědčuje, že Šalomoun obchodoval s Cejlonem nebo Indií. Odtud mohl dovézt i drůbež.

Jedinou NZ zmínku o slepici nacházíme v Mt 23,37 a L 13,34, kde je v jednom z nejpříléhavějších přirovnání Pána Ježíše zřejmé, že ř. *ornis* je slepice domácí. O kohoutovi (*alektōr*) se píše ve dvou případech. V Mk 13,35 mluvil Ježíš o čtyřech nočních hlídkách, včetně času „za kuropění" (podle římského počítání od půlnoci do 3 hodin ráno). Lidé se domnívali, že kohout začíná kokrhat vždy v určitou, pevně danou dobu, a tak v mnoha zemích sloužil jako budík. Nebylo by však moudré připisovat Petrovu příběhu (Mt 26,74n atd.) podle kokrhání nějaké konkrétní časové údaje. Zajímavé postřehy o pečlivém měření času u kohoutů v Jeruzalémě viz W. L. Lane, *The Gospel according to Mark*, *NIC*, 1974, str. 512, pozn. 69 a str. 543.

Páv pochází z džunglí indomalajské oblasti. Pro potvrzení správnosti určení slova *tukkijjim* žádný samostatný důkaz neexistuje. Podle jedné teorie je odvozeno z tamilského *tokai*, které však znamená „ocas" a není známo, že by se ho dnes užívalo i k označení páva. Do Athén se tento nádherný pták dostal r. 450 př. Kr. a ještě předtím jej chovali na ostrově Samos.

Křepelka, téměř nejmenší z lovných ptáků, se objevuje pouze v jednom případě: „Když pak nastal večer, přiletěly křepelky (*ś^elāw*) a snesly se na tábor" (Ex 16,13 atd.). O správnosti tohoto překladu se stále ještě uvažuje, ale křepelka zde vyhovuje lépe než cokoli jiného. „Pernaté ptactvo" v Ž 78,27 potvrzuje, že *ś^elāw* byli ptáci. Písmo je řadí do jedné z několika skupin kulticky čistých živočichů. Křepelky patří ke stěhovavým ptákům a v určitých obdobích se přesunují ve velkých hejnech asi 1–2 m nad zemí. Při svém tahu přetínají trasu, po níž šli Izraelci po svém vyjití z Egypta.

Jediným dalším kurovitým ptákem, kterého dovedeme v Bibli určit, je **koroptev** – „jako by honil po horách koroptev" (1 S 26,20). Hebr. *qôrē'* = koroptev skalní (*Alectoris graeca*), běžně se loví v mnoha oblastech Středního východu a JV Evropy. Podobá se koroptvi červenonohé (*A. rufa*), žijící v JZ Evropě. Význam přísloví v Jr 17,11 je nejasný.

V Palestině lze velmi často spatřit dva členy podrodu **vran – havrana** a vránu popelavou. Hebr. *'ôrēb* a ř. *korax* představují obdobu č. slovu „vrána", protože se jimi označují hlavně havrani, ale užívá se jich i o celé podčeledi vran. Havran i vrána popelavá se svým vzhledem a chováním podobají českým ptákům.

Pštros je zmíněn v několika textech a překládá se tak hebr. *baṯ ja'ānâ*. Jb 39,13–18 evidentně popisuje pštrosa, ptáka, který na Blízkém východě kdysi žil. Jako „pštrosové" se překládá také hebr. *j^e'ēnîm* v Pl 4,3, a nelze vyloučit, že pštros se mohl označovat několika názvy.

„**Pelikán** v poušti" (Ž 102,7) zní jako protimluv, ale „poušť" zde nemusí znamenat krajinu bez rostlinstva. Možná šlo o močál a k odvodňovaným močálům na S Jordánského údolí dodnes přilétají hejna stěhujících se bílých pelikánů.

V Palestině se vyskytuje několik druhů **holubů**. Hebr. *jônâ* se obvykle překládá jako „hrdlička", ale

v textech o obětování v Lv a Nu je všude přeloženo jako „(mladý) holub". V týchž verších nacházíme i *tôr* = hrdlička; ta má podle svého volání odborné rodové označení *Turtur* a lze ji určit jako hrdličku divokou nebo jako domestikovanou hrdličku berberskou. Hebr. *jônâ* je proto holub skalní (*Columba livia*), který zdomácněl již ve starověku a běžně sloužil jako zdroj potravy a k donášení vzkazů.

Namísto „kropenatý dravec" (*ṣāḇûa'*) v Jr 12,9 by podle mnoha znalců bylo vhodnější psát „**hyena**".

BIBLIOGRAFIE. G. R. Driver, „Birds in the Old Testament", *PEQ* 86, 1954, str. 5nn; 87, 1955, str. 129nn; „Once Again, Birds in the Bible", *PEQ* 90, 1958, str. 56nn; G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970, k. 10–15.

Zdaleka nejnápadnějšími plazy žijícími v Palestině jsou **ještěrky**. Existuje jich asi 40 druhů a jsou to jediní plazi, jež cestovatel uvidí zcela jistě. Nejčastěji natrefí na **agamu**, která se zdržuje podél cest a v blízkosti lidských obydlí (snadno ji poznáme podle jejího zvyku dělat „vzpor ležmo"), a **gekona skalního**, který se brzy ráno obvykle vyhřívá na balvanech. Lze tedy očekávat, že se Bible o ještěrkách zmíní. Do češtiny se tak překládá v podstatě 6 hebr. slov. Každé z nich se objevuje jen v seznamech potravin v Lv 11,29nn, a z kontextu zjišťujeme pouze to, že jde o zvířata nečistá. Z toho lze usoudit, že jsou to masožravci, ale jejich určení podle skrovných filologických důkazů a tradice, že se jedná o skupinu plazů, zůstává z velké části domněnkou.

1. ṣāḇ překládá EP správně „různé druhy ještěrek". Tradičně se ztotožňují s ještěrkami s ostnatými ocasy, dosahujícími přibližně velikosti 50 cm. Zdá se, že arab. *dhubb* nebo *dhabb* to dostatečně potvrzuje.

2. 'ᵃnāqâ = gekon (EP) je nejpravděpodobnější správný překlad.

3. kōaḥ = chameleon, ale možná také varan nilský, tradičně největší ještěrka v oblasti.

4. lᵉṯā'â = ještěrka, čeleď *Lacertidae*.

5. ḥōmeṭ = hlemýžď pokládáme za chybný překlad. Zřejmě jde o rychlého a podlouhlého scinka, typického pro písečné oblasti.

6. tinšemeṯ = nesprávně krtek. Nejlépe (EP) chameleon.

Kromě toho se *śᵉmāmîṯ* (Př 30,28) v EP překládá jako „ještěrka" (KP pavouk). Mohlo by jít také o **gekona** nebo o ještěrku domácí; několik jejích druhů (některé se zdržují uvnitř domů nebo na jejich střechách) v Palestině žije. Speciálně uzpůsobené nohy jim umožňují přichytit se i na hladkých stěnách a dokonce i na stropě.

Jednomu z gekonů (*Ptyodactylus hasselquisti*) se snad kvůli jeho masité barvě nebo možná (nesprávně) kvůli údajné jedovatosti arabsky říká *abubrais* = otec malomocenství. **Chameleon** je malý (měří max. 15 cm) a poměrně vzácný. Žije v lesnatějších oblastech Palestiny. Jeho barva, tvar a způsoby výrazně snižují jeho nápadnost a nelze očekávat, že by patřil do seznamů potravy.

Na Středním východě se vyskytuje několik druhů **želv**. O želvu mohlo jít v případě *ṣāḇ* v Lv 11,29, protože se jedná o plaza, kterého mohli lidé čas od času spatřit, ale jiní znalci dávají přednost překladu „ještěrka", přičemž přesné určení zůstává nejisté. Želvy znali ve starověké Asýrii, odkud pochází kletba „Kéž by ses obrátil vzhůru nohama jako želva (a zemřel)" (*Iraq* 20, 1958, str. 76).

Slovo ***had** označuje člena podřádu plazů známého jako *Ofidia*, ale má i širší uplatnění – může se vztahovat také na mýtické tvory.

Slovem „had" se překládají tři hebr. výrazy. Nejčastěji se vyskytuje *nāḥāš* a pravděpodobně se vztahuje i na další plazy. Stejný kořen má hebr. slovo překládané jako „věštění" atd. a znamená předvídat pomocí pozorování hadů. Poprvé se *nāḥāš* objevuje v Gn 3,1, v souvislosti s pádem člověka. Obecný kořen *śārāp* = ohnivý, planoucí je v Nu 21,6 přívlastkem k *nāḥāš* a výsledný překlad zní „ohnivý had", ale ve vv. 8 a 9 stojí samostatně a označuje Mojžíšem odlitého bronzového hada. V Iz 14,29; 30,6 se tento výraz překládá jako „létající ohnivý had". *Tannîn* = drak se v souvislosti s Áronovou holí překládá jako „had" (Ex 7,9nn).

Ř. *ofis* = had se v řadě různých kontextů objevuje 14x. Patří sem i zmínka o hadovi na poušti (J 3,14) a hadovi z Gn 3 (Zj 12,9).

Hadi žijí všude, od pouští až po nepřístupné lesnaté oblasti a močály. Existuje jich celá řada druhů, z nichž některé nedosahují ani 30 cm, zatímco jiné měří až 2 m. Většinou jsou neškodní; asi 6 druhů může i zabít, ale jen malé procento uštknutí je smrtelných, pokud se rána ošetří. Živí se výhradně živočišnou stravou, od hmyzu po savce, které polykají bez žvýkání celé. Vydrží dlouho bez potravy (někdy déle než rok), ale vodu potřebují častěji.

Hadů se dnes lidé většinou bojí, avšak zřejmě tak tomu bylo vždy. Nelze očekávat, že by Bible hady určovala přesně nebo že by popisovala jejich způsoby, ale na základě kontextu a kořene daného slova můžeme učinit jisté závěry.

Hebr. *peṯen* určitě představuje jedovaté druhy. V Písmu se vyskytuje 6x (EP zmije, KP lítý had). Vědci se v zásadě shodují v tom, že správný překlad je **kobra**, protože uštknutí se v Egyptě užívalo jako prostředku k spáchání sebevraždy; neurotoxický jed kobry obvykle způsobil rychlou smrt. Iz 11,8 hovoří o „díře zmije"; kobry v děrách většinou žijí. Jasnou zmínku o zaříkávání hadů nacházíme v Ž 58,5n: „kouzelnický šepot", jenž se váže k *peṯen*; k tomuto účelu se kobry tradičně užívají.

Obrazný význam ohnivého hada vyzdvihl Pán Ježíš v J 3,14. Kontext Nu 21, kde se objevuje *nāḥāš* i *śārāp*, umožňuje dospět k určitým závěrům, neboť 4 skutečnosti nasvědčují tomu, že jde o klikatou zmiji. Víme o ní, že útočí bez podnětu, což u hadů není obvyklé; její jed je z velké části hemolytický a smrt nastane až za několik dnů. Tento druh vyvíjí ve dne mnohem větší aktivitu než ostatní pouštní zmije. V některých oblastech Afriky a Asie se velice rozmnožil. Když Izraelci volali o pomoc, Bůh Mojžíšovi řekl, aby z bronzu odlil hada a umístil ho na tyč; kdo se na hada s vírou podíval, přežil. Zdá se, že mosazný had (nebo jeho kopie) se později stal předmětem pohanské modloslužby. Proto ho Chizkijáš v rámci své reformy zničil (2 Kr 18,4). O kultu hadů v rané Palestině existují důkazy, mj. přímé prohlášení v Mdr 11,15 hovoří o uctívání „nerozumných plazů". V Beit Mirsímu byla objevena plochá reliéfní stéla hadí bohyně. Bronzový had (asi 15. stol. př. Kr.) z Gezeru má rozšířený krk kobry a reliéfní obrázky hadů se objevují na mnoha džbánech a kadidlových nádobkách. Hadi zřejmě patřili k „všelijakým plazům", které uctívali jeruzalémští starší (Ez 8,10).

Jako **zmije** se překládá ještě dalších pět hebr. pojmů. *ṣiṗ'ônî* (Př 23,32, KP štír) se vyskytuje jen v obrazných textech, z nichž nelze odvodit mnoho údajů;

avšak „baziliškové, na něž neplatí žádné zaříkání" (Jr 8,17) poukazují na **pouštní zmije**. *ṣeṗa'* = bazilišek (Iz 14,29, KP bazališkus); význam tohoto dnes zastaralého slova je neurčitý. *Šᵉṗîṗôn* se vyskytuje pouze v Gn 49,17: „Buď na stezce růžkatou zmijí, jež do paty uštkne koně."

Pouštní zmije *Cerastes cerastes* a *C. vipera* se podle zvukomalebného *fj, fjt* staly eg. hieroglyfem písmene „f"; k tomuto se mohou vztahovat všechna tři výše zmíněná jména. Tristram poznamenává, že *šifon* je arab. termín pro zmiji růžkatou. Jde o slova téměř synonymická, jež označují starověké zmijovité hady.

'eṗ'ê i *'akšûḇ* překládá EP v obrazných pasážích jako „zmije". Lze je ztotožnit s arab. *afa'â*, které někdy označuje hada obecně, jindy zmiji. *'akšûḇ* je příbuzné s arab. kořenem „stočit se", což popisuje zvyk pouštních zmijí.

Největší v Palestině žijící zmije (*Vipera palestina*) se vyskytuje téměř ve všech oblastech země kromě pouště; nelze ji ztotožnit s žádným výše uvedeným druhem, ale v Judsku a Galileji je běžná. Možná právě na ni většinou poukazuje ř. *echidna*. Ve čtyřech z pěti zmínek jde o výraz „plemeno zmijí" (EP), jímž Kristus a Jan Křtitel označovali farizeje. Toto označení je velmi výstižné, protože uvedená zmije žije ve skupinách. Pátá zmínka (Sk 28,3) je jedinou doslovnou; had, který uštkl Pavla se tradičně považuje za obyčejnou zmiji, s níž se dodnes setkáváme na Sicílii a dalších ostrovech, i když na Maltě nikoli.

Další podrobnosti ohledně biologie a výskytu viz in Cansdale, str. 202–210.

Termín **krokodýl** se v žádném č. překladu nevyskytuje. Jb 40,25 hovoří o livjátánovi. Ačkoli se jedná o obrazné vyjádření, v několika bodech by představa, že jde o krokodýla, byla správná (např. 40,31; 41,7). Přesné místo, kde Jób bydlel, není jisté, ale mohlo se nacházet někde ve Středomoří. V biblických dobách se krokodýl nilský vyskytoval po celé délce toku Nilu. Nevíme sice, že by v té době žil i S od Egypta, ale zato vracející se křižáci vyprávěli o krokodýlech v řece Zerka, která blízko Caesareje ústí do Středozemního moře a dodnes má místní název Krokodýlí řeka. V mnoha částech světa se krokodýli jedí, a přestože je nedokážeme určit jako některou z položek na Mojžíšových seznamech potravy, jistě byli jako masožravci nečistí.

Kromě obrazného užití ve Zj 16,13 (*ř. batrachos*) se hebr. výraz *ṣᵉpardēa'* = **žába** objevuje pouze v souvislosti s druhou pohromou, kterou Hospodin seslal na Egypt (Ex 8,2nn). Žáby patří do třídy obojživelníků (*Amphibia*), jejíž všichni zástupci absolvují první fáze svého života ve vodě. Několik druhů žab, zejména rod *Rana*, se běžně vyskytuje v Nilském údolí. Eg. pohromu patrně způsobilo více druhů žab.

Kobylky jsou nejdůležitějším hmyzem, o němž se Bible zmiňuje (56x pomocí 9 hebr. slov a jednoho ř.). Starověcí Hebrejové v nich viděli škůdce, nicméně představovaly také užitečný zdroj živočišných bílkovin. Pro výklad hebr. názvů existují tři teorie:

1. Označují navzájem odlišné druhy. S tím nelze beze zbytku souhlasit, protože může jít jen o tři druhy skutečných kobylek: stěhovavé, pouštní a marocké.

2. Představují různé fáze zbarvení a (nebo) stadia, jimiž kobylky procházejí při dospívání. Jako popis takovéto série se někdy chápe seznam v Jl 1,4.

3. Tyto názvy jsou popisná přízviska, protože všechny, jejichž kořen lze určit, se vždy vztahují k některé vlastnosti kobylek. Toto řešení pokládáme za nejpravděpodobnější, i když připouštíme, že *1.* a *2.* mají také částečně pravdu.

Kobylky z čeledi *Saltatoria* (skákající), podřádu rovnokřídlých (*Orthoptera*) byly jako jediní zástupci hmyzu považovány za „čisté". Písmo je barvitě líčí jako „havěť", která „má skákavé nohy, jimiž skáče po zemi" (Lv 11,21). Jde v podstatě o **kobylky luční** či **sarančata**. Je možné, že dvě ze zmíněných hebr. slov označují druhy, které se od skutečných kobylek liší: *ḥaḡāḇ* z kořene „schovat" se mohlo vztahovat na nějaký menší druh, protože ve 3 z 5 případů se poukazuje na malý vzrůst; *sol'ām* z kořene „spolkout, zničit" se někdy podle výroků v Talmudu, že jejich hlava je zepředu hladká, překládá jako „lysé kobylky", což by se dobře hodilo na *Tryxalinae*, zvláštní čeleď kobylek.

Překlad těchto názvů je tak rozmanitý, zejména na seznamech potravin a u Jl 1,4, že je nelze přehledně rozčlenit. Obecně použitelný výraz je *'arḇê* (24x), odvozený z kořene „množit se", jímž se vždy označuje osmá rána. Většinou se předpokládá, že šlo o zvláštní stěhovavý druh. Další hebr. pojmy: *ḥargôl*, patrně z kořene „rychle běžet"; *gāzām* z kořene „odříznout"; *jeleq*, snad z kořene „lízat, snít"; *ḥāsîl*, odvozené ze „strávit"; *ṣᵉlāṣal* z kořene „bzučet" a *gôḇ* = hejno.

Kobylky patří mezi živočichy žijící ve společenstvích, ale dnes již existují důkazy i o tom, že v určitých fázích žijí osamoceně a jejich shlukování je pravděpodobně fyziologickou reakcí na podmínky. Jejich stěhování nemá žádný pevný řád a hejna bývají z velké části unášena větrem, a to přes velké vzdálenosti („východní vítr přinesl kobylky", Ex 10,13). Biologie všech druhů vypadá zhruba stejně. Samičky snášejí těsně pod povrch země množství vajíček, která tam zůstávají třeba i několik měsíců, dokud vlhkost mladým neumožní vylíhnout se. Kobylky neprocházejí třemi vývojovými stadii jako ostatní hmyz: po vylíhnutí má larva (kromě křídel) obdobný tvar jako dospělý jedinec. Mláďatům se zpravidla říká „koníci". Kobylky jsou výhradně býložravci a vyskytují se v takových počtech, že výrazným způsobem ohrožují úrodu. Např. r. 1889 vědci zjistili, že hejno pouštních kobylek letících přes Rudé moře pokrylo území o rozloze 5 000 km².

O tom, zda Izraelci kobylky jedli, se nikde přímo nehovoří, ale fakt, že se jejich jméno objevuje mezi povolenými potravinami, naznačuje, že tomu tak bylo. Na jejich potenciální výživnou hodnotu ve starověku se často zapomíná, ale řada důkazů v literatuře o jejich širokém využití svědčí. Do nedávné doby sloužily za potravu pouštním i jiným kmenům a v určitých obdobích představovaly zřejmě hlavní zdroj bílkovin, tuků a minerálních látek.

Kobylka znamenala téměř totéž co „ničitel" a vpád kobylek byl často považován za Boží trest. Kromě osmé eg. rány Hospodin kobylkami trestá nebo jimi hrozí 3x.

Mravenci, včely a vosy tvoří řád blanokřídlých (*Hymenoptera*), kdy se většina jeho zástupců organizuje ve složitá společenství. V Palestině se vyskytuje mnoho druhů blanokřídlých, z nichž nejdůležitější je včela medonosná, protože až do 18. stol. med představoval základní sladidlo. Obecný název **včela** se dnes vztahuje na několik čeledí tohoto řádu, včetně včel samostatně žijících, čmeláků i včel medonosných. Je možné, že hebr. *dᵉḇôrâ* zahrnovalo širší skupinu hmyzu, mj. i včelám podobné mouchy, ale z kontextu vyplývá, že 3 ze 4 SZ zmínek se týkají

včely medonosné (Sd 14,8; Ž 118,12 [EP vosy]; Dt 1,44 [EP vosy]). Čtvrtý text, který užívá toto slovo, je obrazný: „… hvizdem přivolá Hospodin … včely z asyrské země“ (Iz 7,18). Takto se překládá hebr. *šāraq*. Tradice, že domorodí Palestinci nazývali včely podle jejich pískavého či syčivého zvuku, nasvědčuje, že i *d^e^bôrâ* zde označuje včelu medonosnou.

Časté SZ a NZ zmínky o *medu naznačují, že se ve velkém rozsahu běžně užíval. Většina medu patrně pocházela od divokých včel, které mají hnízda v dutinách stromů nebo skal, ale již odedávna se včelám umožňovalo, aby se mohly zabydlet i v jednoduchých úlech z košů nebo hliněných nádob.

Hebr. *ṣir'â* překládá KP jako **sršeň** (EP hrůza), což je velká, v koloniích žijící vosa, jejíž bodnutí je velmi bolestivé a někdy i nebezpečné. V některých částech Palestiny, včetně pouště v okolí Mrtvého moře, se běžně vyskytuje dodnes. Všechny zmínky mají v podstatě podobný kontext jako Ex 23,28: „Pošli i sršně před tebou.“ Zde může jít o doslovný význam, neboť existují záznamy o tom, jak sršni (a dokonce i včely) plaší koně a dobytek a obracejí je na útěk. J. Garstang předpokládá (*Joshua–Judges*, 1931, str. 112nn, 285nn), že sršeň v Joz 24,12 atd. představuje egyptskou říši v Kenaanu, ale tato teorie si nezískala velkou podporu.

Mravenec (hebr. *n^e^mālâ*) vystupuje pouze v Př 6,6 a 30,25. Mravenci se vyskytují v nejrůznější velikosti a liší se i svým chováním, ale všichni jsou společenští, žijí v koloniích od desítek po statisíce. V Palestině jich existuje mnoho druhů, ale z kontextu uvedených veršů jasně vyplývá, že v nich jde o mravence zrnojeda, který je asi 6 cm dlouhý. Na jeho nápadné kolonie běžně narazíme v mnoha částech Izraele na okraji pouště. Na jaře a začátkem léta sbírá různá semena, zejména travin, a skladuje si je v podzemních obydlích, často až po odstranění slupek, které nechá odvát větrem a jež jasně ukazují vchod do hnízda.

Mol patří k řádu šupinokřídlých (*Lepidoptera*), kam řadíme výrazně zbarvený a nápadný hmyz. V Palestině žije mnoho druhů motýlů i molů, ale Bible se zmiňuje pouze o atypickém molu šatním, hebr. *'āš* a ř. *sēs* (Jb 4,19; L 12,33 atd.). Určení tohoto škůdce, který je vždy spojován s člověkem a jeho věcmi, ve všech případech potvrzuje kontext. V zemích, kde po většinu roku dosahuje průměrná teplota poměrně vysokých hodnot, šaty představovaly určité bohatství, a proto byly skladovány ve velkém množství, takže škoda, kterou mohly způsobit larvy šatních molů, bývala značná. Když se mol objeví, ke škodě již došlo, protože dospělí jedinci potravu nepřijímají.

Blechy, které patří do řádu bezkřídlého hmyzu, vždy parazitovaly na člověku a jeho domácích zvířatech. U kočovných národů jsou obzvláště početné. Hebr. *par'ōš* se vyskytuje jen v 1 S 24,14; 26,20. Daná metafora je jasná a o správnosti překladu zde svědčí i skákání blech. Blechy sice známe ponejvíce jako obtížný hmyz, ale bývají také potenciálními přenašeči vážných nemocí, zejména dýmějového moru (viz výše **myš**).

I když se slova **moucha** užívá hojně a dosti volně, přísně vzato se vztahuje pouze na dvoukřídlé (*Diptera*), velký řád hmyzu s jedním párem křídel. Tímto slovem se v č. překladech překládá hebr. *z^e^bûb*, nicméně bližší určení kontext ani v jednom z uvedených případů neumožňuje. V Iz 7,18 se užívá obrazně, zatímco Kaz 10,1 je známé přísloví „Mrtvé mouchy působí, že mastičkářův olej páchne a kvasí“ (EP). Koření a masti výrobců balzamovacích látek mohly přitahovat nejrůznější druhy hmyzu, nejen mouchy. EP navíc jako „mouchy“ překládá hebr. *'ārōb* (KP směsice žížal) (Ex 8,21nn; Ž 78,45; 105,31). Tyto texty hovoří o ranění Egypta mouchami. Velké množství much, které pak tvoří obrovská hejna, se najednou může narodit u mnoha druhů. Tato „mračna“ jsou buď přímo nebezpečná, nebo alespoň kvůli své velikosti nepříjemná. Je možné, že hejna sestávala z většího množství druhů much.

Komár je nepřesný překlad slova, které označuje několik skupin drobného dvoukřídlého hmyzu podobného pakomárům a moskytům, kteří se sem někdy započítávají. Ř. *kōnōps* se v NZ vyskytuje pouze v Mt 23,24. Tato poznámka staví na zvyku farizeů pít vodu přes kus látky, aby zároveň nespolkli i hmyz, který byl považován za nečistý. Ve vodě a u vody žije velké množství drobného hmyzu a jejich larvy jsou u stojatých vod běžným jevem. *Kōnōps* mělo pravděpodobně stejně široký význam jako č. „komár“.

V Ex 8,12–14 volí EP slovo „komáři“ namísto „štěnice“ (KP), ale nejpravděpodobnější překlad je **klíště**. Klíště je osminohý členovec, příbuzný s pavouky. Stejně jako štěnice je parazitem, který saje krev a přenáší lidské nemoci. Tímto problémem se zabývá Cansdale, str. 129.

Štír (hebr. *'aqrāb*; ř. *skorpios*) je jedním z členovců, kterého lze určit s jistotou. Zástupci tohoto řádu se svou velikostí a jedovatostí velmi různí. Největší z palestinských druhů sice měří 15 cm, ale většina z 12 druhů je menší a bodnutí žádného z nich za normálních okolností nebývá smrtelné. Všechny se vyznačují obdobným tvarem – mají těžká klepeta, 4 páry nohou a dlouhý, vzhůru zahnutý ocas s bodcem na konci. Štíři patří zejména v pouštní krajině většinou k nočním živočichům, kteří se přes den ukrývají pod kameny nebo v dírách a v noci vylézají lovit drobná zvířata, jimiž se živí. Ve SZ i NZ se o nich několikrát mluví formou přísloví, např. 1 Mak 6,51 takto označuje metače šípů (ř. *skorpidia*). V L 11,12 Ježíš štíra názorně přirovnává k vejci – někteří štíři totož mají hlavní článek svého těla tak tlustý, že se téměř se podobá vejci.

V Palestině žije celá řada různých **pavouků**, dalšího řádu osminohých členovců, o nichž se v Jb 8,14 a Iz 59,5n píše jako o těch, co spřádají pavučiny (hebr. *'akkābîš*). KP překládá jako „pavouk“ rovněž hebr. *ś^e^māmîṯ* v Př 30,28: „Pavouk rukama dělá“, ale pravděpodobnější je **gekon** (EP ještěrka).

Konečně zde máme řadu jmen, která se týkají bezobratlých (živočichů nemajících páteř), jejichž určení působí dosti velké problémy. Kontext jasně potvrzuje správnost překladu hebr. *šaḇlûl* jako **plž**: „Jako hlemejžď, který tratí se a zmizí“ (KP), „Ať se ztratí jako slizký plž“ (EP) (Ž 58,9). V obou překladech se odráží starověký názor, že tím, jak za sebou plž zanechává viditelnou cestičku, postupně se rozpouští. Nic však nenasvědčuje tomu, že by se takto mělo překládat hebr. *ḥōmeṭ* v seznamu zakázaného masa v Lv 11,30. EP zde uvádí „gekoni“ a všeobecně se soudí, že šlo o nějaký druh **ještěrky**.

Slovo **červ** z odborného hlediska označuje pouze několik kmenů bezobratlých, ale v běžném jazyce má širší uplatnění, protože např. červotoči patří k hmyzu. Ve starověku a mezi méně vyspělými národy byl význam tohoto slova ještě méně konkrétní. Slovem „červ“ se překládá pět hebr. pojmů a pro běžnou potřebu je tento překlad přijatelný. Ve většině případů se toto slovo vyskytuje výhradně v obrazném smyslu, a přesnější určení daného živočicha je tudíž obtížné, avšak o tom více viz Cansdale, str. 235n. V hebr. textu známého verše Jb 19,26 žádný výraz označující červa není, a proto pokládáme za správné řešení EP „kdyby mi i kůži sedřeli“.

Hebr. *'^a^lûqâ* = sající v Př 30,15 překládá KP „pijavice“, EP „upír“. Termín však zůstává nejasný. Nabízejí se 2 výklady:

1. Většina vědců chápe toto slovo jako zmínku o vodním typu pijavice koňské (*Limnatis nilotica*), kterou dodnes nacházíme ve stojatých vodách v Egyptě a na Blízkém východě. Pokud ji někdo vypije, může mu způsobit vážné obtíže, ať se jedná o člověka nebo o zvíře. Náleží k všeobecně rozšířeným členitým červům *Phylum Annelida*.

2. Jiní (s odkazem na arab. *'alaqeh*) ztotožňují toto slovo s ženským démonem, možná s vampýrem sajícím krev, v arab. *'Alūq*. Tato druhá možnost je však nepřijatelná, neboť krvežízniví netopýři, praví vampýři, se vyskytují pouze ve Střední a Jižní Americe.

Označení **pohybující se havěť** představuje nespecifikovatelný výraz, který překládá dvě hebrejská slova užívaná zejména ve zprávě o *stvoření. Překlad v EP není jednotný a v 1 Kr 5,13 (EP) je *šereṣ* přeloženo jako „plazi“.

1. remeś, odvozené od slovesa *rāmaś* = plazit se, pohybovat se, znamená spolu s *romēś*, participiem tohoto slovesa, „lezoucí nebo pohybující se věc“. V Gn 9,3 se ho užívá o všech zvířatech, ale někdy se vztahuje výhradně na mořské (Gn 1,21; Ž 104,25) nebo suchozemské (Gn 1,24n; 6,20; 7,8.14.21.23) tvory a v 1 Kr 5,13 a Ez 38,20 se odlišuje od *b^e^hēmâ* = zvířat (EP), *'ôp* = ptáků a *dāg* = ryb. Přestože někteří vykladači tvrdí, že v záznamu o stvoření označuje plazy, neodpovídá žádné současné vědecké kategorii a spíše se vztahuje na všechny živočichy, kteří se pohybují při zemi.

2. šereṣ, odvozené od slovesa *šāraṣ* = tvořit hejno, skupinu, znamená „živočich tvořící hejno“ a EP je překládá jako „(hemžící se, létající) havěť“ (Gn 7,21 [KP hmyz]; Lv 5,2 [KP žížala]; 11,21.23.29.41–44 [KP zeměplaz křídla mající/který se plazí po zemi]; 22,5 [KP zeměplaz]; Dt 14,19 [KP létající zeměplaz]) a „živočišná havěť“ (Gn 1,20, KP hmyz duše živé, *Stvoření). Mohlo označovat i vodní (Gn 1,20; Lv 11,10) a suchozemská (Gn 8,21) zvířata a v Lv 11,29 se výslovně říká, že sem patří krysy, myši a ještěrky. Zdá se tedy, že *šereṣ* podobně jako *remeś* označuje tvory, kteří se pohybují při zemi, přičemž podle kontextu lze daného živočicha určit z celé řady možností.

Ř. *herpeton* v NZ pochází z *herpō* = plazit se, lézt (v Bibli se neužívá), a proto znamená „lezoucí tvor“. V Písmu se vyskytuje 4x (Sk 10,12; 11,6; Ř 1,23; Jk 3,7) a v každém z těchto případů zřejmě znamená „plaz“ (KP zeměplaz). V LXX se užívá zejména v překladu *remeś* a *šereṣ*.

BIBLIOGRAFIE. G. S. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, 1970; F. E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, 1963. G.S.C.

ZVÍŘE KP ani EP nejsou jednotné v překladu množství ne zcela přesně definovatelných biblických výrazů překládaných jako „zvíře“. Ve většině případů se takto překládají dva hebr. výrazy: *b^e^hēmâ* (někdy také *dobytek) a *ḥajjâ*, překládané ovšem množstvím dalších výrazů. *B^e^'îr* se zpravidla převádí jako „dobytek“.

V některých případech lze *b^e^hēmâ* a *ḥajjâ* od sebe dost těžko rozlišit, protože mohou v téže kapitole (např. Lv 11) a ve velmi podobném kontextu označovat čistá zvířata: v. 2 „… přežvýkavce mezi zvířaty (*ḥajjâ*), ty smíte jíst“, ale ve v. 39 „… zvířata (*b^e^hēmâ*), která smíte jíst“. V. 47 má tak široký význam, že je užito slova „živočich“, což obrací pořádek z v. 2: „Ze všech zvířat (*b^e^hēmâ*) na zemi smíte jíst tyto živočichy (*ḥaj*).“

V NZ *zōon* = bytosti (Zj 4,6). S výjimkou Sk 23,24 (mezek) a 10,12 (živočich) se nejčastěji pro domácí tažná zvířata užívá výrazu *ktēnos* a pro divoce žijící *thērion*. Překlady správně rozlišují mezi čtyřmi živými bytostmi a *šelmou ze Zj 11,7.

Slova „zvíře“ se dnes užívá ve dvou významech. Jednak označuje představitele živočišné říše (v protikladu k říši rostlinné), častěji však čtvernohého savce, v protikladu k člověku, ptákům atd. Ačkoli překlady souvisejí více s druhým významem, 34 SZ termínů takovou jednotnost nezachovává. Prvních 12 z nich je překladem 6 různých hebrejských slov. Situace v NZ vypadá podobně: jednotně jsou překládány čtyři ř. termíny: *thērion*, *tetrapūs*, *ktēnos* a *zōon*. (*Zvířata v Bibli) G.S.C.

ZVON

1. Hebr. *pa'^e^mōn* = tlukoucí, bijící. Označuje malé zlaté zvonky fialově purpurové, nachové a karmínové barvy. Připevňovaly se střídavě s granátovými jablky k lemu řízy (efódu) nejvyššího kněze (Ex 28,33n; 39,25n). Jejich zvonění oznamovalo, že vchází do svatyně. Zvony pro náboženské účely známe z Asýrie (viz B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, 1, 1920, str. 268 a fotografie Abb 142). V Egyptě se nosily jako osobní ozdoba, alespoň od pozdního období, kdy bylo sídelním městem Búbastis (kolem r. 800 př. Kr.) do doby římské a koptské; často je nosily děti, aby se vědělo, kde jsou. Viz Petrie, *Objects of Daily Use*, 1927, str. 24, 57–58, tab. 18,33–37 a 50,292–305. Zvony se srdcem se objevují v 1. tisíciletí př. Kr., dříve byla běžná malá zvonivá „chřestítka“ – mřížkové kovové schránky s malou kovovou kuličkou uvnitř.

2. Hebr. *m^e^ṣillâ* = cinkání. Malé zvonečky. V Za 14,20 jsou součástí čabrak koní. Podle proroctví na nich bude nápis „Svatý Hospodinu“. Ve starověku se často objevují zvonečky jako ozdoba koňských čabrak. Vidíme je rovněž na šíjích asyrských válečných koní u Grollenberga, *Shorter Atlas of the Bible*, 1959, str. 113, dolní fotografie. Viz též J. Rimmer, *Ancient Musical Instruments of Western Asia in British Museum*, 1969, str. 37nn, tab. xvii–xx. K.A.K.

ŽÁDOST Svými častými zmínkami o „žádosti“ předkládají SZ i NZ mnohé naléhavé a pronikavé psychologické vhledy. Rozmanitost slov překládaných jako „žádost“ i způsob jejich podání v Bibli objasňuje důležitou stránku biblické antropologie.

Ve SZ znamená „žádost“ mnohem víc, než pouze „touhu“, „přání“ či „požadování“. V hebr. psychologii se jí účastní celá osobnost člověka. Proto se může snadno stát „žádostivostí“, vést k „závisti“, „žárlivosti“ apod. U Hebrejů byla touha žádostí *nepeš* („duše“, „já“), tedy celé osobnosti (Dt 14,26, KP žádost). „Žádost“ je sklonem *nepeš* (2 S 3,21, KP žádat). A je-li za hříšným sklonem či touhou celá „duše“, pak se ří-